DOI 10.31162/2618-9569-2024-17-4

ISSN 2618-9569 (Print)
ISSN 2712-7990 (Online)

12+

2024, Vol. 17, N 4

MINBAR
ISLAMIC STUDIES

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

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

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 ПИ № ФС77-73567 issued August 24, 2018.

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

Publishers

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

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

Website: https://www.ivran.ru

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, Mahkachkala, Russian Federation

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

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

Emi Zulaifah, Dr. Sci. (Psychol.), Professor, Universitas Islam Indonesia, Jakarta, Indonesia Editorial Board Faisulkhak G. Islayev, Dr. Sci. (Hist.), Professor, Russian Islamic Institute, Kazan, Russian Federation

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

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

Valentina D. Laza, Dr. Sci. (Philosophy), Professor, Moscow State Linguistic University, Moscow, Russian Federation

Ibrahim Marash, Dr. Sci. (Theol.), Professor, Ankara University, Ankara, Republic of Turkey

Alexander V. Martynenko, Dr. Sci. (Hist.), Professor, Mordovian State Pedagogical Institute, Saransk, Russian Federation

Dmitry V. Mikulski, Dr. Sci. (Hist.), Professor, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation

Ashirbek K. Muminov, Dr. Sci. (Hist.), Professor, Research Center for Islamic History, Art and Culture at the Organization of Islamic Cooperation, Nur-Sultan, Republic of Kazakhstan

Maria M. Mchedlova, Dr. Sci. (Polit.), Professor, RUDN University; Institute of Sociologie, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation

Vladimir V. Orlov, Dr. Sci. (Hist.), Professor, Lomonosov Moscow State University; Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation

Mikhail B. Piotrovsky, Academician of the Russian Academy of Sciences, Academician of the Russian Academy of Arts, Dr. Sci. (Hist.), Professor, Saint Petersburg State University; The State Hermitage Museum, St. Petersburg, Russian Federation

Vyacheslav S. Polosin, Dr. Sci. (Philos.), Fund for Support of Islamic Culture, Science and Education, Moscow, Russian Federation

Bagus Riyono, Dr. Sci. (Philos.), Professor, Gadjah Mada University, Jakarta, Indonesia

Radik R. Salikhov, Dr. Sci. (Hist.), Sh. Marjani Institute of History of the Tatarstan Academy of Sciences, Kazan, Russian Federation

Marina A. Sapronova, Dr. Sci. (Hist.), Professor, Professor of the Russian Academy of Sciences, Moscow State Institute of International Relations (University) of the Ministry of Foreign Affairs of the Russian Federation, Moscow, Russian Federation

Alexander V. Sedov, Dr. Sci. (Hist.), State Museum of Oriental Art; Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation

Fisura O. Semenova, Dr. Sci. (Psychol.), Professor, Umar Aliev Karachai-Cherkess State University, Karachaevsk, Russian Federation

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

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

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

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

Ramil K. Adygamov, Cand. Sci. (Hist.), Associate professor, Sh. Marjani Institute of History of the Academy of Sciences of the Republic of Tatarstan; Russian Islamic Institute, Kazan, Russian Federation

Apollinaria S. Avrutina, Cand. Sci. (Philol.), Associate professor, Saint Petersburg State University, Saint Petersburg, Russian Federation

Natalia V. Efremova, Cand. Sci. (Philos.), Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation

Islam A. Zaripov, Cand. Sci. (Hist.), Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation

Ibrahim J. Ibragimov, Cand. Sci. (Pedag.), Associate professor, Pyatigorsk State University, Pyatigorsk, Russian Federation

Shamil R. Kashaf, Cand. Sci. (Politol.) applicant, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow; Kazan (Volga region) Federal University, Kazan; Branch of UNESCO Chair on Comparative Studies of Spiritual Traditions, their Specific Cultures and Interreligious Dialogue in the Northern Caucasus, Derbent, Russian Federation

Vladimir N. Nastich, Cand. Sci. (Hist.), Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation

Olga S. Pavlova, Deputy Editor-in-Chief, Cand. Sci. (Pedag.), Associate professor, Moscow State University of Psychology and Education, Moscow, Russian Federation

Tatyana E. Sedankina, Cand. Sci. (Pedag.), Associate professor, Russian Islamic Institute, Kazan, Russian Federation

Nikolaj I. Serikoff, Cand. Sci. (Hist.), Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation

Alexey N. Starostin, Cand. Sci. (Hist.), Associate professor, Ural State Mining University; The first President of Russia B. N. Yeltsin Ural Federal University, Yekaterinburg, Russian Federation

Aidar G. Khayrutdinov, Cand. Sci. (Philos.), Associate professor, Sh. Marjani Institute of History of the Tatarstan Academy of Sciences, Kazan, Russian Federation

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

DOI 10.31162/2618-9569-2024-17-4

ISSN 2618-9569 (Print)
ISSN 2712-7990 (Online)

2024, Vol. 17, N 4

MINBAR

ISLAMIC STUDIES

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

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

5.3.1. Общая психология, психология личности, история психологии (психологические науки)

5.6.1. Отечественная история (исторические науки),

5.6.2. Всеобщая история (исторические науки),

5.6.4. Этнология, антропология и этнография (исторические науки),

5.6.5. Историография, источниковедение, методы исторического исследования (исторические науки),

5.6.7. История международных отношений и внешней политики (исторические науки),

5.11.1. Теоретическая теология (по исследовательскому направлению: православие, ислам, иудаизм) (теология)

5.11.2. Историческая теология (по исследовательскому направлению: православие, ислам, иудаизм) (теология)

5.11.3. Практическая теология (по исследовательскому направлению: православие, ислам, иудаизм) (теология)

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

Научный рецензируемый журнал. Издается с 2008 г., выходит 4 раза в год

Minbar. Islamic Studies основан в 2008 г. Российским исламским институтом и выходил под названием «Минбар», параллельное название «Минбар. Исламские исследования» (2008–2018), под текущим названием издается с августа 2018 г.

Номер Свидетельства о регистрации СМИ в Роскомнадзоре:
ПИ № ФС77-73567 от 24 августа 2018 г.

Зарегистрировано в Национальном агентстве ISSN Российской Федерации,
номер ISSN: 2618-9569 (Print)

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

Издатели

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. Насыбуллов

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

Издается при содействии
Фонда поддержки исламской культуры,
науки и образования

Главный редактор

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

Председатель редакционного совета

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

Редакционный совет

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

Грищенко 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

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

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

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

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

Редакционная коллегия

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

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

Настич Владимир Нилович, канд. ист. наук, Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация

Павлова Ольга Сергеевна, зам. гл. редактора, канд. пед. наук, доцент, Московский государственный психолого-педагогический университет, г. Москва, Российская Федерация

Седанкина Татьяна Евгеньевна, канд. пед. наук, доцент, Российский исламский институт, г. Казань, Российская Федерация

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

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

Chichinov V.A. Chronological data dating the death of Khan Berke 763

Pateev R.F. The role of veterans of the Great Patriotic War in Islamic activism in 1960's and 1980's: the case of the Muslim community in Rostov-on-Don 777

THEOLOGY

Ibrahim T. On the etymology of the name Allah 795

Kuliyev F.M., Osipov S.K., Kasparyan K.V. The specifics and peculiarities of the confessional policy of the Russian Empire in Ossetia in the late XVIII – first half of the XIX centuries. 820

Shibzukhov M.M. Characteristic features of the activities of Muslim educational institutions in Kabardino-Balkaria between 1992 and 2005 840

Sabirov N.R. Tariqa Naqshbandiyyah-Mujaddidiyah-Husayniyyah in modern Tatarstan: representatives and spiritual practice 860

Gorstka D.N. , Shestakova S.M. Building an interfaith dialogue to prevent conflicts on religious grounds within the state (taking the example of the interaction between the Russian Orthodox Church and the Muslim community in the Russian Federation) 877

Garaev D.M. The Women's Islamic Community in Modern Kazan: Resources, Religious Authority and the Tatar Factor 896

Chudinov S.I. Dynamics and modification of the ideological discourse of online radical Salafi communities 909

Egorov S.Yu. Theological degrees in the framework of the Russian legislation and confessional norms 929

PSYCHOLOGY

Pavlova O.S. Family Relations of Muslims in the Post-Soviet Space: Main Features and Approaches to Psychological Counseling 953

Zulaifah E. International Summit on Islamic Psychology 2024 in Indonesia: Review of Reports and the First Results 979

СОДЕРЖАНИЕ

ИСТОРИЧЕСКИЕ НАУКИ

Чичинов В.А. Хронологические показания, датирующие смерть хана Берке.... 763

Патеев Р.Ф. Роль ветеранов Великой Отечественной войны в исламском активизме 1960–1980 гг.: на примере мусульманской общины г. Ростова-на-Дону 777

ТЕОЛОГИЯ

Ибрагим Т. Об этимологии имени Аллах 795

Кулиев Ф.М., Осипов С.К., Каспарян К.В. Специфика и особенности конфессиональной политики Российской империи в Осетии (в конце XVIII – первой половине XIX в.) 820

Шибзухов М.М. Характерные черты деятельности мусульманских образовательных учреждений в Кабардино-Балкарии в 1992–2005 гг. 840

Сабиров Н.Р. Тарикат Накшбандиййа-муджаддидиййа-хусайниййа в современном Татарстане: представители и духовная практика 860

Горстка Д.Н., Шестакова С.М. Построение межконфессионального диалога, препятствующего конфликтам на религиозной почве в государстве (на примере взаимодействия Русской православной церкви с мусульманским сообществом в Российской Федерации) 877

Гараев Д.М. Женское исламское сообщество в современной Казани: ресурсы, религиозный авторитет и татарский фактор..... 896

Чудинов С.И. Динамика и модификация идеологического дискурса радикально-салафитских онлайн-сообществ 909

Егоров С.Ю. Богословские степени в оптике российского законодательства и конфессиональных норм 929

ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ НАУКИ

Павлова О.С. Семейные отношения мусульман постсоветского пространства: основные черты и подходы к психологическому консультированию 953

Зулайфа Э. Международный Саммит по исламской психологии-2024 в Индонезии: обзор докладов и первые итоги 979

HISTORY

ИСТОРИЧЕСКИЕ НАУКИ

- Хронологические показания, датирующие смерть хана Берке
- Роль ветеранов Великой Отечественной войны в исламском активизме 1960-1980 гг.: на примере мусульманской общины г. Ростова-на-Дону

DOI 10.31162/2618-9569-2024-17-3-763-776 ***Original Paper***
УДК 930.2 ***Оригинальная статья***

Хронологические показания, датирующие смерть хана Берке

***В.А. Чичинов*[1а]**
[1]*Национальный музей Республики Алтай им. А.В. Анохина, г. Горно-Алтайск, Российская Федерация*
[а]*ORCID: https://orcid.org/0009-0000-6405-9421, e-mail: chi4inov.vlad@yandex.ru*

Резюме: В статье рассматриваются результаты источниковедческого исследования фрагментов сводных сочинений авторов сиро-египетского происхождения, опубликованных в издании первого тома сборника материалов Золотой Орды, переведенных на русский язык В.Г. Тизенгаузеном. Хронологические показания, содержащиеся в сообщениях сочинений, были подвергнуты тщательной проверке методами историко-хронологического исследования. Особое внимание уделяется применению метода перекрестной проверки хронологических сведений, позволившего осуществить сравнение противоречивых показаний с информацией из внешних источников. Внешними источниками в исследовании являются летопись Рашида ад-Дина и русские летописи, зафиксировавшие сведения о кончине хана Берке. Результаты проведенного исследования позволяют наиболее точно реконструировать временной промежуток кончины хана Берке. Выявленные хронологические противоречия позволили установить как более достоверные, так и менее точные источники датирования событий, относящихся к периоду правления хана Берке. Отдельное внимание в статье уделяется сведениям, посвященным родственным связям ордынских ханов. Автором выделяются как недостатки компилятивных текстов, так и достоинства, связанные с подробностями сводных сочинений.

Ключевые слова: хронология; летописи; хроники; Золотая Орда; Египет; хиджра

Для цитирования: Чичинов В.А. Хронологические показания, датирующие смерть хана Берке. *Minbar. Islamic Studies.* 2024;17(4):763–776. DOI: 10.31162/2618-9569-2024-17-4-763-776

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

© В.А. Чичинов, 2024
© *Minbar. Islamic Studies*, 2024

V.A. Chichinov
Chronological data dating the death of Khan Berke
***Minbar. Islamic Studies.* 2024;17(4): 763-776**

Chronological data dating the death of Khan Berke

***V.A. Chichinov*[1a]**
[1]*National Museum of the Altai Republic, Gorno-Altaysk, the Russian Federation*
[a]*ORCID: https://orcid.org/0009-0000-6405-9421, e-mail: chi4inov.vlad@yandex.ru*

Abstract: The article considers the results of the source research of the texts of the Siro-Egyptian authors' compiled writings. These texts were published in the first volume of the Golden Horde's compendium, translated in Russian by V.G. Tiesenhausen. Chronological evidence, contained in the writings' messages were thoroughly researched using historical and chronological methods. Special attention is paid to applying the Cross-validation method to the chronological data, which allowed for the validation of the controversial evidence by comparing it with the information from external sources. The external sources in the research are the chronicles of Rashid-al-Din as well as Russian chronicles, which include the information about the death of Berke Khan. The results of the conducted research reconstruct the most exact time period of the death of Berke Khan. The revealed chronological controversies allowed to identify the more reliable and less accurate sources dating the events related to the period of Berke Khan reigning. Separate attention in the article is paid to the data on the kinship ties of the Horde khans. The author discusses the text compilations concerning the advantages and disadvantages connected with the details of the Siro-Egyptian authors' compiled writings.

Keywords: chronology; annals; chronicles; Golden Horde; Egypt; hijra

For citation: Chichinov V.A. Chronological data dating the death of Khan Berke. *Minbar. Islamic Studies*. 2024;17(4):763–776. (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2024-17-4-763-776

Введение

Вопрос хронологии событий в истории, на первый взгляд, представляется давно решенным, однако в исторических сочинениях содержатся сведения об одних и тех же событиях, которые датируются разными хронологическими показаниями. Одним из наиболее хронологически противоречивых источников являются русские летописи, содержащие в себе различные календарные стили и модификации хронологических показаний. Тем не менее противоречия, неточности и ошибочные датирования присутствуют в европейских хрониках, китайских летописях, а также не обошли стороной и ближневосточные сочинения. Одним из первых осуществил перевод сиро-египетских летописей на русский язык В.Г. Тизенгаузен, опубликовавший первый том сборника мате-

© V.A. Chichinov, 2024
© *Minbar. Islamic Studies*, 2024

риалов, относящихся к истории Золотой Орды, второй том был издан в 1941 г. [1]. После В.Г. Тизенгаузена переводом источников восточного происхождения занимались коллективы советских историков, опубликовавшие перевод летописи Рашида ад-Дина. Историками XIX и XX вв. была осуществлена значительная и кропотливая работа по переводу и публикации источников. Они отмечали, что древние тексты имеют недостатки ввиду разного рода дефектов, в том числе выделяли наличие хронологических противоречий, которые обнаруживались при сравнении не только различных источников, но и во фрагментах одного сочинения. В настоящее время в исторической науке затруднительно выделить значительный интерес к источникам ближневосточного происхождения XIII в., повествующим о событиях в Золотой Орде. Усилиями Р. Хауталы были переведены и опубликованы источники европейского происхождения, Р.П. Храпачевский осуществляет перевод источников с китайского языка [2; 3, с. 432–525].

Методы и материалы

Первый том сборника материалов, относящихся к истории Золотой Орды, опубликованный В.Г. Тизенгаузеном, включает в себя фрагменты сочинений 26 авторов, оставивших сведения о монголах [1]. Переводчик отметил, что сообщения расположены в хронологическом порядке, которые охватывают период 1258–1516 гг., за исключением сочинения Ибн аль-Асира, описавшего вторжение монголов в Закавказье и Половецкую степь. В.Г. Тизенгаузен, отмечая сложности при переводе имен, которые могли быть переведены им неверно, заметил необходимость дополнительных научных разысканий в точном переводе того или иного имени [1, с. XIV–XV]. Затрагивая тему хронологии, переводчик указывал, что в тексте им намеренно использовалось слово «гиджра» вместо «хижра», поскольку «гиждра» для автора «приобрела право гражданства» [1, с. XIV].

Фрагменты сочинений, опубликованные В.Г. Тизенгаузеном, содержат как краткие, так и подробные сообщения о событиях, относящихся ко времени правления хана Берке. Стоит отметить, что сообщения сочинений компилятивны и имеют общие источниковые основания. Как полагал В.Г. Тизенгаузен, основой для большинства сочинений стали летописи Ибн-‘Абд-аз-Захира и

Рукн-ад-дина Бейбарса, написанные на основе документов дипломатической переписки между ханами Улуса Джучи и султанами Египта [1, с. 70, 82]. Замечания переводчика справедливы, так как сочинения, составленные на основе этих летописей, воспроизводят недостоверные сведения протографа, например, Берке указывается сыном Батыя (*см. далее*). Однако не во всех сиро-египетских сочинениях присутствуют противоречия в степенях родства ордынских правителей, например, у Ибн-Касира ханская родословная записана верно. Сравним:

Летопись Рукн-ад-дина Бейбарса: «вступил на престол Берке, сын Батухана, сына Душихана» [1, с. 121].

Летопись Ибн-Касира: «султан Беркехан, сын Джучи, сына Чингисхана» [1, с. 276].

В настоящем исследовании внимание уделено хронологическим показаниям, датирующим смерть хана Берке, потому что в прочих сведениях, содержащихся в сиро-египетских компилятивных сочинениях, проблематично применить метод перекрестной проверки ввиду уникальности сведений, отсутствующих в других источниках. Отметим, что в исторических источниках сведения, датирующие смерти монгольских каанов и ордынских ханов, как правило, противоречивы. Если кончина Чингисхана датирована довольно точно и имеет прочные хронологические основания: «В пятнадцатый день среднего месяца осени года свиньи, соответствующего месяцу рамадану 624 г.х.» [4, с. 233], то смерть хана Угедея датируется летописцами по-разному, что отмечал еще Рашид ад-Дин:

«По словам монголов, каан воссел на престол в хукар-ил и скончался в следующем году, соответствующем месяцам 638 г.х. [23 июля 1240 – 11 июля 1241 г. н.э.], который был тринадцатым годом [его царствования]. А в летописи хожди[1] Ала-ад-дина [‘Аля’-ад-дина] сахиб дивана Ага Мелика ал-Джувейни [Ага-Малика аль-Джувайни], да помилует его Аллах, рассказывается так: он умер в барс-ил, соответствующий 5 дню месяца джумада II 634 г.х. [11 декабря 1241 г. н.э.]» [5, с. 43].

Противоречия присутствуют и в датировании смертей правителей Улуса Джучи, например, согласно некоторым русским летописям, Батый был сражен

[1] Так в переводе источника. Правильно: либо «ходжи», либо «хаджи».

ISSN 2618-9569 (Print)
ISSN 2712-7990 (Online)

в Венгрии молодым королем Владиславом на пять лет раньше, чем описали его естественную смерть Рашид ад-Дин и арабские книжники. Сравним:

Тверская летопись: «В лѣто 6754... Короля же на конѣ съ топормъ онѣмъ, имже уби Батыя» [6, стб. 394–395].

Московский летописный свод конца XV века: «В лѣто 6755... Створен же бысть король мѣдным лиянием, на кони сѣдя и секиру в руцѣ держа, ею же Батыя уби» [7, с. 140–141].

Летопись Рашида ад-Дина: «А Бату скончался в 650 г.х. [14 марта 1252 –2 марта 1253 г. н.э.] в местности... на берегу реки Итиль» [5, с. 81].

Летопись Рукн-ад-дина Бейбарса: «К случившемуся в 650-м году (=14 март. 1252 – 2 март. 1253 г) относятся смерть Бату, сына Душихана, сына Чингисхана, царя Татарского» [1, с. 121].

Русские летописи относят погибель Батыя от венгерского короля Владислава ко времени близкому к 1247 г., а источники восточного происхождения сообщают о естественной кончине Батыя в период марта 1252 – марта 1253 гг.

Недостоверность и несостоятельность повествования о погибели Батыя в Венгрии была обоснована Р.Ю. Почекаевым. Исследователь отметил, что повесть об «убиении злочестивого Батыя в Угрех» (*далее – повесть*) компилятивна на основании включения в ее состав переработанных редактором фрагментов центральноевропейских преданий XI в. Повесть содержит ошибки, например, Венгрией не мог править Владислав, так как он вступил на престол в 1272 г., а в 1252–1253 гг. королевством правил Бела IV. Общая схема повести отражает неудачный поход на Венгрию хана Тула-Буги в 1285 г., когда монгольские войска понесли значительные потери, тем самым потерпев поражение в той кампании [8, с. 270–271].

В арабских сводных сочинениях воспроизводится одинаковая хронологическая схема событий, происходивших в период правления хана Берке. Как правило, в сочинениях освещен период от начала дипломатической переписки между Улусом Джучи и Египтом, однако имеются исключения, например, Ибн-Василь записал сведения о времени монгольских завоеваний, расширив хронологические рамки сочинения. Смерть хана Берке сиро-египетские составители компилятивных сочинений датируют 665 г.х., то есть к периоду 2 октября 1266 – 21 сентября 1267 гг.

Помимо арабских авторов о смерти ордынского хана Берке упоминает персидский летописец Рашид ад-Дин, зафиксировавший иное датирование интересующего нас события. Сравним:

Летопись Рукн-ад-дина Бейбарса: «вступил на престол Берке, сын Батухана, сына Душихана ...В 665-м году пришли известия о смерти Берке, царя Татарского в Северных областях» [1, с. 121].

Летопись Рашида ад-Дина: «В 663 г.х. [24 октября 1265 – 12 октября 1266 г. н.э. Берке вернулся в пределы Ширвана с войны с Абага-ханом и, пройдя через Дербенд, умер близ реки Терек, в 664 г.х. [13 октября 1265 – 1 октября 1266 г. н.э.]» [5, с. 82].

Ранее проведенные исследования позволили прийти к выводу о том, что Рашид ад-Дин при составлении летописи пользовался надежными источниками и сведения, содержащиеся в его летописи, имеют надежные хронологические основания [9, с. 41, 64, 110–113; 10, с. 72–74]. Тем не менее между арабскими и персидским источниками существует хронологическое противоречие. Для разрешения этого противоречия необходимо применение метода перекрестной проверки текстов арабского происхождения с внешними источниками, такими как, например, русские летописи.

Стоит отметить, что в некоторых русских летописях содержатся показания, датирующие кончину хана Берке, хотя упоминания смертей ханов Улуса Джучи для них не характерны, за исключением фантастической повести об убиении Батыя в Венгрии, которая уже нами была упомянута ранее. Упоминают о смерти хана Берке русские летописи северо-восточного происхождения, а летописи северо-западного и южного происхождения о кончине ордынского хана умалчивают:

Новгородская 1-я летопись: «Въ лѣто 6774. Посадиша Пльсковичи у себе князя Довмонта Литовьского...» [11, с. 58].

Ипатьевская летопись: «Въ лѣто 6774. Бысть мятежь великъ въ самѣхъ Татарѣхъ: избишася сами промежи собою бесчисленое множество, акъ песокъ морьскы» [12, с. 203].

Как правило, в русских летописях северо-восточного происхождения сообщение о смерти хана Берке помещается в статью, относящуюся к 6774 г. от Сотворения Мира (*далее – С.М.*):

ISSN 2618-9569 (Print)
ISSN 2712-7990 (Online)

Московский летописный свод конца XV века: «В лѣто 6774... Того же лѣта // умре царь Татарски Беркаи» [7, с. 146].

Тверская летопись: «Въ лѣто 6774. И умре царь Беркай» [6, стб. 403].

Однако в Симеоновской летописи кончина хана Берке датирована годом ранее:

«В лѣто 6773... Того же лѣта умре царь Татарскыи Беркаи» [13, с. 72].

Отступление на год в датировании смерти хана Берке в Симеоновской летописи Н.Г. Бережков связывает с редактированием сведений на одном из этапов истории летописного текста. Историк выделяет в Симеоновской летописи отступления в датировке во временном промежутке 6774–6777 гг. [14, с. 115]. Известия летописей русского Северо-Востока, на примере Лаврентьевской летописи, по мнению М.Д. Присёлкова, имеют обидную краткость и отсутствие в них точной датировки, однако на примере сиро-египетских и персидского источников мы также имеем только годовое датирование, как и в русских летописях [15, с. 147]. Отсутствие 19 записей в Лаврентьевской летописи, по мнению Н.Г. Бережкова, не дает оснований для предположений о том, что Симеоновская хронологическая схема была воспроизведена из утраченного фрагмента Лаврентьевской летописи [14, с. 115]. Кроме того, Н.Г. Бережков, ссылаясь на М.Д. Присёлкова об утрате трех летописных листов, заключил, что статьи относились к мартовскому стилю, а применение ультрамартовского стиля началось не ранее 6802 г. от С.М. [14, с. 116]. Ю.А. Лимонов, опираясь на выводы А.А. Шахматова, отмечал, что дефектность Лаврентьевской летописи устраняется по Симеоновской и Троицкой летописям, которые имеют аналогичную редакцию [16, с. 92; 17]. Тем не менее Троицкая летопись датирует смерть хана Берке 6774 г. от С.М.:

«Въ лѣто 6774... Того же лѣта умре царь татарскыи Баркаи» [18, с. 328–329].

Таким образом, датирование смерти Берке 6773 г. от С.М., на наш взгляд, представляет собой пример произвольной модификации редактором оригинального текста. Отметим, что Троицкая летопись, составленная в XV в., имеет хронологическую последовательность аналогичную с другими летописями в датировании интересующего нас события, отмечая 6774 г. от С.М., а Симеоновская летопись XVI в. имеет отличающееся хронологическое показание. Мы считаем, что, скорее всего, редакторами Симеоновской летописи было допу-

щено непреднамеренное искажение датирующего показания, полученного в результате редакторского переложения текста из протографа. Как предполагает Н.Г. Бережков, переход с мартовского на ультрамартовский календарный стиль произошел «со статьи под 6802 г., а если не с нее, то во всяком случае с одной из ближайших» [14, с. 116].

Содержащаяся в летописях статья 6774 г. от С.М., упоминающая кончину хана Берке, относится к мартовскому календарному стилю, Н.Г. Бережковым опровергается возможная принадлежность хронологического показания к ультрамартовскому стилю [14, с. 115]. Статья 6774 г. от С.М. помещает смерть хана Берке во временной промежуток с 1 марта 1266 г. по 28 февраля 1267 г., который совпадает как с 664 г.х. с 1 марта 1266 по 1 октября 1266 гг., так и с 665 г.х. с 2 октября 1266 г. по 28 февраля 1267 г.

Сиро-египетские, персидский и русские источники, несмотря на противоречивость, помещаются во временные рамки 1266 г., однако для реконструкции предельно точного времени случившего события необходимо более детально рассмотреть сведения, содержащиеся в других исторических источниках.

Результаты

В упомянутых русских летописях смерть хана Берке отмечается как факт, относящийся к указанному в статье 6774 г., так и у Рашида ад-Дина записано только годовое показание 664 г.х. В летописи Рукн-ад-дина Бейбарса имеется указание на относительный характер датирования кончины хана Берке:

«В 665-м году пришли известия о смерти Берке, царя Татарского в Северных областях» [1, с. 121].

Указание на то, что в 665 г.х. «пришли известия о смерти Берке», позволяет прийти к выводу о том, что его кончина могла наступить и раньше, о чем сообщает датирование Рашида ад-Дина, согласно которому это событие произошло годом ранее. Напомним:

Летопись Рашида ад-Дина: «умер близ реки Терек, в 664 г.х.» [5, с. 82].

Помимо этого свидетельства, у Рашида ад-Дина имеется косвенное свидетельство, указывающее на время года, когда скончался хан Берке:

ISSN 2618-9569 (Print)
ISSN 2712-7990 (Online)

«И осенью того года, года барса, соответствующего 664 г.х. [13 октября 1265 – 1 октября 1266 г. н.э.], Ариг-буга заболел и скончался, а между Хуляку[2] и Берке случилась ссора и произошла война, как о том упомянуто в повествовании [о них], и оба они скоро скончались» [5, с. 168].

Осень года барса относится к 1266 г., значит, хан Берке скончался на исходе 664 г.х. Установить месяц кончины, Зу-ль-хиджжа или Зу-ль-ка‘да, в настоящий момент не представляется возможным. Указание в летописи Рукн-ад-дина Бейбарса на получение сведений о смерти хана Берке в 665 г.х. не позволяет датировать кончину ордынского хана этим же годом, хотя последующими книжниками и составителями арабских сочинений указывалось время получения сведений в качестве датирования смерти хана Берке:

Летопись ан-Нувайри (1279–1332): «Длились дни (господства) этого Берке в этом государстве до самой смерти в 665 г.» [1, с. 153].

Летопись аз-Захаби (1274–1348): «Берке, племянник Хуляку[3], умер в этом (665-м) году» [1, с. 204].

Летопись Ибн-Хальдуна (1332–1406): «...пока Берке не погиб в 665 году» [1, с. 380].

Летопись аль-Калькашанди (1355–1418): «между ним (Берке) и (Эль-мелик-) Эззахыром [аль-Маликом аз-Захиром] Бейбарсом происходила переписка, которая не прерывалась до тех пор, пока он (Берке) не умер в 665 году» [1, с. 405].

Летопись аль-Макризи (1364–1442): «В 665 году Менгутемир... вступил на престол царства Кипчацкого, в городе Сарае, на место царя Беркехана... после смерти его (Беркехана)» [1, с. 433].

Заключение

Анализ противоречивых хронологических показаний, сообщающих о времени кончины хана Берке, показал, что некоторые свидетельства, содержащиеся в сиро-египетских источниках, являются отчасти недостоверными. Сведения Троицкой летописи и Московского летописного свода конца XV в., датирующие кончину хана 6774 г. от С.М., стоит признать достоверными в отличие от Симеоновской летописи, претерпевшей редакторскую модификацию.

[2] Арабский вариант имени хана Хулагу
[3] Арабский вариант имени хана Хулагу.

Сведения из летописи Рашида ад-Дина стоит считать наиболее достоверными, кроме того, летописец указал время года, которое можно принять за прочное хронологическое основание в датировании смерти хана Берке. Ни один из источников, кроме летописи Рашида ад-Дина, не имел каких-либо других хронологических элементов, кроме годового показания, который можно было бы принять в качестве надежного хронологического элемента, датирующего исследуемое событие. Сиро-египетские летописи при непротиворечивой хронологической схеме имеют неточности. Летопись Рукн-ад-дина Бейбарса указывает на то, что в 665 г.х. новость о кончине ордынского хана Берке дошла до Египта, остальные же летописцы указывали, что именно в 665 г.х. наступила кончина ордынского хана Берке.

В результате проведенного исследования нами было установлено, что смерть хана Берке наступила осенью 1266 г., но до 1 октября, когда закончился 664 г.х. Наиболее точно реконструкцию удалось провести благодаря перекрестному сравнению сиро-египетских сочинений с летописью Рашида ад-Дина. В ходе исследования было выяснено, что некоторые источники, на первый взгляд, не имеющие противоречий, содержат неточные сведения о времени кончины ордынского хана Берке. Исследование источников, опубликованных В.Г. Тизенгаузеном, перспективно ввиду того, что нами были выявлены и другие противоречивые сведения, датирующие смерти ордынских ханов вплоть до кончины хана Тохты, но, возможно, в ходе будущих исследований будут выявлены новые хронологические противоречия.

Литература

1. Тизенгаузен В. *Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды... [Соч.].* Т. 1. СПб.: изд. на иждивение гр. С.Г. Строганова; 1884. 564 с.

2. Хаутала Р. *От “Давида, царя Индий” до “ненавистного плебса сатаны”. Антология ранних латинских сведений о татаро-монголах. Серия «Язма Мирас. Письменное Наследие. Textual Heritage».* Вып. 2. Казань: Институт истории им. Ш. Марджани Академия Наук Республики Татарстан; 2015. 496 с.

3. Храпачевский Р.П. *Армия монголов времен завоевания Древней Руси.* М.: Квадрига; 2011. 260 с.

ISSN 2618-9569 (Print)
ISSN 2712-7990 (Online)

4. Рашид-ад-Дин. *Джами ат-таварих. Сборник летописей.* Т. 1. Кн. 2. Верховский Ю.П. (пер. с перс.). М., Л.: Издательство Академии Наук СССР; 1952. 315 с.

5. Рашид-ад-Дин. *Джами ат-таварих. Сборник летописей.* Т. 2. Верховский Ю.П. (пер. с перс.). М., Л.: Издательство Академии Наук СССР; 1960. 248 с.

6. Летописный сборник, именуемый Тверской летописью. *Полное собрание русских летописей.* Т. 15. СПб.: Археографическая комиссия; 1863. 504 с.

7. Московский летописный свод конца XV века. *Полное собрание русских летописей.* Т.25. М.: Издательство Академии Наук СССР; 1949. 464 с.

8. Почекаев Р.Ю. *Батый. Хан, который не был ханом.* М.: АСТ, СПб.: Евразия; 2007. 350 с.

9. Гартман А.В., Цыб С.В. *Монгольское нашествие на Северную Русь: Хронология исторических событий.* Барнаул: Алтайский государственный университет; 2013. 143 с.

10. Цыб С.В., Гартман А.В., Чичинов В.А. *Очерки хронологии первых русско-монгольских сражений.* Барнаул: Алтайский государственный университет; 2021. 243 с.

11. Новгородская первая летопись. *Полное собрание русских летописей*. Т. 3. СПб.: Археографическая комиссия; 1841. 308 с.

12. Ипатьевская летопись. *Полное собрание русских летописей*. Т. 2. СПб.: Археографическая комиссия; 1846. 380 с.

13. Симеоновская летопись. *Полное собрание русских летописей*. Т. 18. СПб.: Императорская археографическая комиссия; 1908. 342 с.

14. Бережков Н.Г. *Хронология русского летописания*. М.: Издательство Академии Наук СССР; 1963. 377 с.

15. Присёлков М.Д. *История русского летописания XI–XV вв.* СПб.: Дмитрий Буланин; 1996. 328 с.

16. Лимонов Ю.А. *Летописание Владимиро-Суздальской Руси.* Л.: Наука; 1967. 199 с.

17. Шахматов А.А. *Симеоновская летопись XVI в. и Троицкая летопись XV в.* Т. 5. Кн. 2. СПб.: Издательство типографии Академии Наук; 1900. 103 с.

18. Присёлков М.Д. *Троицкая летопись: Реконструкция текста.* М.; Л.: Издательство Академии Наук СССР; 1950. 515 с.

References

1. Tizengauzen V. *Sbornik materialov, otnosyashyhsya k istorii Zolotoy Ordy...* [A Compendium of the Materials Relating to the History of the Golden Horde...]. Vol. 1. Saint-Petersburg: Published on S.G. Stroganov's funding; 1884. 564 p. (In Russian)

2. Hautala R. *Ot "Davida, tsarya Indyi" do "nenavistnogo plebsa satany". Antologiya rannyh latinskih svedeniy o tataro-mongolah. Seriya "Yazma Miras. Pismennoe nasledie. Textual Heritage"* [From "David, King of the Indies" to "Detestable Plebs of Satan": An Anthology of Early Latin Information about the Tatar-Mongols]. Vol. 2. Kazan: Marjani Institute of History of Tatarstan Academy of Sciences Publ.; 2015. 469 p. (In Russian)

3. Khrapachevskyi R.P. *Armiya mongolov vremen zavoeveniya Drevney Rusi* [The Mongol Army During the Conquest of Ancient Rus']. Moscow: Kvadriga; 2011. 260 p. (In Russian)

4. Rashid-ad-Din. *Djami at-tavarih. Sbornik letopisey* [Jami' al-tawarikh. The Compendium of Chronicles]. Verkhovsky J.P. (tr. from Persian). Vol. 1. no. 2. Moscow, Leningrad: USSR Academy of Sciences Publishing House; 1952. 315 p. (In Russian)

5. Rashid-ad-Din. *Djami at-tavarih. Sbornik letopisey* [Jami' al-tawarikh. The Compendium of Chronicles]. Verkhovsky J.P. (tr. from Persian). Vol. 2. Moscow, Leningrad: USSR Academy of Sciences Publishing House; 1960. 248 p. (In Russian)

6. Letopisnyi sbornik, imenyemyi Tverskoy letpisyu [Chronicle of the collection, called the Tver chronicle]. *Polnoe sobranie russkih letopisey* [Complete Collection of Russian Chronicles]. Vol. 15. Saint-Petersburg: Archaeographic Commission Publ.; 1863. 504 p. (In Russian)

7. Moskovskyi letopisnyi svod konca XV veka [The Compilation of Moscow Chronicles of the Late 15th Century]. *Polnoe sobranie russkih letopisey* [The Complete Collection of Russian Chronicles]. Vol. 25. Moscow: USSR Academy of Sciences Publishing House; 1949. 464 p. (In Russian)

8. Pochekaev R.Y. *Batyi. Khan, kotoryi ne byl khanom* [Batu: The Khan, Who Was not a Khan]. Moscow: AST, Saint-Petersburg: Eurasia; 2007. 350 p. (In Russian)

ISSN 2618-9569 (Print)
ISSN 2712-7990 (Online)

9. Gartman A.V., Tsyb S.V. *Mongolskoe nashestvie na Severnuyu Rus: Chronologia istoricheskich sobytyi* [The Mongol Invasion of Northern Rus': A Chronology of Historical Events]. Barnaul: Altai State University Publ.; 2013. 143 p. (In Russian)

10. Tsyb S.V., Gartman A.V., Chichinov V.A. *Ocherki chonologii pervyh russko-mongolskih srazhenyi* [Essays on the Chronology of the First Russo-Mongol Battles]. Barnaul: Altai State University Publ.; 2021. 243 p. (In Russian)

11. Novgorodskaya pervaya letopis` [The First Novgorod Chronicle]. *Polnoe sobranie russkih letopisey* [The Complete Collection of Russian Chronicles]. Vol. 3. Saint-Petersburg: Archaeographic Commission Publ.; 1841. 308 p. (In Russian)

12. Ipat`evskaya letopis` [Hypatian Codex]. *Polnoe sobranie russkih letopisey* [The Complete Collection of Russian Chronicles]. Vol. 2. Saint-Petersburg: Archaeographic Commission Publ.; 1846. 380 p. (In Russian)

13. Simeonovskaya letopis` [Simeon's Chronicle]. *Polnoe sobranie russkih letopisey* [The Complete Collection of Russian Chronicles]. Vol. 18. Saint-Petersburg: Emperor's Archaeographic Commission Publ.; 1908. 342 p. (In Russian)

14. Berezhkov N.G. *Chronologia russkogo letopisaniya* [The Chronology of Russian Chronicle Writing]. Moscow: USSR Academy of Sciences Publishing House; 1963. 377 p. (In Russian)

15. Prisyolkov M.D. *Istoriya russkogo letopisaniya XI – XV vv.* [The History of Russian Chronicle Writing in the 11th–15th Centuries]. Saint-Petersburg: Dmitry Bulanin Press; 1996. 328 p. (In Russian)

16. Limonov Y.A. *Letopisanie Vladimiro-Suzdal`skoi Rusi* [The Chronicle-Writing of Vladimir-Suzdal Rus']. Leningrad: Nauka Press; 1967. 199 p. (In Russian)

17. Shahmatov A.A. *Simeonovskaya letopis` XVI v. i Troitskaya letopis` XV v.* [The Simeon Chronicle of the 16th Century and the Trinity Chronicle of the 15th Century]. Vol. 5. no. 5. Saint-Petersburg: Published by the printing house of the Academy of Sciences; 1900. 103 p. (In Russian)

18. Prisyolkov M.D. *Troitskaya letopis`: Rekonstrukcia teksta* [The Trinity Chronicle: The Reconstruction of the Text]. Moscow: USSR Academy of Sciences Publishing House; Leningrad: USSR Academy of Sciences Publishing House; 1950. 515 p. (In Russian)

Информация об авторе

Чичинов Владислав Алексеевич, хранитель музейных предметов фонда археологии Национального музея Республики Алтай им. А.В. Анохина, г. Горно-Алтайск, Российская Федерация.

About the author

Vladislav A. Chichinov, the Curator of the National Museum of the Altai Republic, Gorno-Altaysk, the Russian Federation.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Информация о статье
Поступила в редакцию: 13 августа 2024
Одобрена рецензентами: 13 сентября 2024
Принята к публикации: 13 октября 2024

Article info
Received: August 13, 2024
Reviewed: September 13, 2024
Accepted: October 13, 2024

ISSN 2618-9569 (Print)
ISSN 2712-7990 (Online)

DOI 10.31162/2618-9569-2024-17-3-777-792 ***Original Paper***
УДК 297.17: 316.35.023.4 ***Оригинальная статья***

Роль ветеранов Великой Отечественной войны в исламском активизме 1960–1980 гг.: на примере мусульманской общины г. Ростова-на-Дону

***Р.Ф. Патеев*[1а]**
[1]Общественная палата Республики Татарстан, г. Казань, Российская Федерация
[а]ORCID: https://orcid.org/0009-0008-1351-820, e-mail: pateev@bk.ru

Резюме: Значение данной тематики связано с недостатком в понимании локальной специфики мусульманского сообщества советского периода. Послевоенный исламский активизм рассматривается как особый феномен, основанный на социокультурных условиях в духовной сфере верующих, которые сложились в результате событий Великой Отечественной войны (ВОВ). В статье использовано исследование серии фотографий позднесоветского периода мусульманской общины г. Ростова-на-Дону. Основной гипотезой является точка зрения автора о значительности вклада ветеранов ВОВ в консолидацию мусульманских общин в послевоенные годы. На примере мусульманского прихода Ростова-на-Дону показана их основополагающая роль в сохранении религиозной активности вплоть до распада СССР. Исламский активизм являлся одной из форм социальной самоорганизации участников военных событий и был основан на этническом и религиозном единстве. Общественный статус ветеранов ВОВ не давал возможности местным госорганам СССР применять жесткие меры к активным мусульманам, несмотря на антирелигиозную политику коммунистической партии.

Ключевые слова: ислам в Ростове-на-Дону; мусульмане в СССР; исламский активизм; ветераны Великой Отечественной войны

Для цитирования: Патеев Р.Ф. Роль ветеранов Великой Отечественной войны в исламском активизме 1960–1980 гг.: на примере мусульманской общины Ростова-на-Дону. *Minbar. Islamic Studies*. 2024;17(4):777–792. DOI: 10.31162/2618-9569-2024-17-4-777-792

Благодарности: Автор хотел бы выразить свою благодарность всем, кто помог в сборе информации, в том числе о запечатлённых на фотографиях членах мусульманской общины, в частности Мухаммаду Бикмаеву (председателю Центрального духовного управления мусульман Ростовской области), Надие Курмакаевой (руководителю Ростовской

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

© Р.Ф. Патеев, 2024
© Minbar. Islamic Studies, 2024

областной общественной организации «Татаро-башкирский культурный центр «Яктаташлар») и другим представителям местного татарского сообщества (Рашиду Тепаеву и Надие Тепаевой, Альбине Байгушевой и т.д.).

The role of veterans of the Great Patriotic War in Islamic activism in 1960's and 1980's: the case of the Muslim community in Rostov-on-Don

***R.F. Pateev*[1a]**
[1]*The Public Chamber of the Republic of Tatarstan, Kazan, the Russian Federation*
[a]*ORCID: https://orcid.org/0009-0008-1351-820, e-mail: pateev@bk.ru*

Abstract: The importance of the issue relates to the deficiency of knowledge in understanding the local specificity of the Soviet period Muslim community. The post-war Islamic activism is usually considered as a particular phenomenon based on the socio-cultural conditions in the spiritual space of the believers that case as the reverberations of the Great Patriotic War (GPW). The article uses a study of a series of photographs from the late Soviet period of the Muslim community in Rostov-on-Don. The main hypothesis is the author's point of view about the significance of the contribution of GPW veterans to the consolidation of Muslim communities in the post-war years. The example of the Muslim parish in Rostov-on-Don shows their fundamental role in maintaining religious activity until the collapse of the USSR. Islamic activism was one of the forms of social self-organization of participants in military events and was based on the ethnic and religious unity. The social status of GPW veterans did not allow local government agencies of the USSR to apply harsh measures to active Muslims, despite the anti-religious policy of the Communist Party.

Keywords: Islam in Rostov-on-Don; Muslims in the USSR; Islamic activism; veterans of the Great Patriotic War

For citation: Pateev R.F. The role of veterans of the Great Patriotic War in Islamic activism in 1960's and 1980's: the case of the Muslim community in Rostov-on-Don. *Minbar. Islamic Studies.* 2024;17(4):777–792. (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2024-17-4-777-792

Acknowlegements: The author wishes to express his gratitude to everyone who helped to gather information, including the members of the Muslim community presented in the photos. Especially to Muhammad Bikmaev (the Chairman of Central Spiritual Board of Muslims of the Rostov region), Nadia Kurmakayeva (the Head of Rostov Regional Public Organization the Tatar-Bashkir Cultural Center "Yaktashlar") and other representatives of the local Tatar community (Rashida and Nadia Tepayeva, Baigusheva Albina and others).

© R.F. Pateev, 2024
© *Minbar. Islamic Studies, 2024*

Введение

Тема истории ислама в СССР в целом остается не до конца раскрытой, но советский период религиозной жизни мусульман все чаще привлекает внимание исследователей. Фактически всеми авторами отмечается активизация религиозной жизни мусульман СССР после окончания ВОВ. При этом основные акценты исследователей направлены на изучение государственно-конфессиональных отношений в этот период [1; 2], кроме того, анализируются социальные характеристики духовенства [3]. В отдельных случаях предметом изучения становится религиозная активность женщин, поскольку в послевоенный период они начинали играть роль, в том числе присущую деятелям (представителям) мусульманского духовенства, несмотря на традицию отводить данную функцию мужчинам [4].

Примечательно, что при анализе контингента верующих-мусульман Среднего Поволжья исследователи приводят сведения по демобилизованным мужчинам, которые, по данным ульяновского уполномоченного Совета народных комиссаров, составляли 15–20% от всех посещающих мечеть в послевоенный период [5]. Роль ветеранов ВОВ в возрождении традиций ислама фиксируется и в других регионах. В отношении мусульманской общины в Тюменской области Ф.Б. Гарифуллин отмечает: «В сложные годы атеизма, пройдя самую страшную в истории человечества войну, они стали надежным звеном в цепи духовной преемственности поколений» [6, с. 49]. Тем не менее значимая роль фронтовиков ВОВ в исламском активизме поствоенного периода остается не до конца раскрытой и ее переосмысление может по-новому способствовать пониманию не только истории ислама в СССР, но и особенностям взаимоотношений государства и религиозных институтов в этот непростой период для верующих.

Феномен послевоенного исламского активизма

В целом, послевоенный исламский активизм, по нашему мнению, является отдельным феноменом, который следует рассматривать в общем контексте ситуации, оказывающей влияние на религиозную жизнь мусульман в СССР в данный период. Само понятие «исламский активизм» представляет собой «деятельность по изменению мировоззрения в обществе или отдельных социальных группах на основе исламских норм и ценностей, осуществляемую

в различных сферах жизни». Будучи ориентированными «на воссоздание общественного устройства с учетом доктринальных предписаний и актуальных социокультурных условий... Исторические и современные формы проявления исламского активизма обуславливаются не только идеологическими факторами, но и влиянием внешней трансформирующейся социокультурной среды» [7, с. 6].

Очевидно, что окончание ВОВ сформировало особые социокультурные условия в духовной сфере для верующих. Послевоенный период религиозной активизации был естественным процессом на фоне пережитых тягот, страданий и личных трагедий, которые принесла война фактически в каждую советскую семью. Это проявлялась как на уровне личностного устремления к вере, так и на уровне формирования религиозных групп официальных и неформальных исламских активистов. В сложившихся условиях власти СССР, несмотря на официальные установки коммунистической идеологии, в послевоенный период старались жестко не препятствовать верующим в их естественных устремлениях, хотя их активность в целом ограничивалась. В отношении мусульман СССР речь шла не только о регистрации новых приходов и активизации религиозных общин и групп. Примечательно, что Постановлением Совета народных комиссаров СССР в 1945 г. было вновь открыто медресе «Мир Араб» в Бухаре, которое надолго останется фактически единственным официальным мусульманским образовательным учреждением в СССР [8].

Методы и использованные источники

Статья основана на методе анализа серии фотографий членов мусульманской общины г. Ростова-на-Дону. Анализ фотографий как источника по изучению советской повседневности начал использоваться с конца 1990 гг. и уже прочно вошел в российскую историографию. В 2000-е годы началось активное изучение семейных архивов горожан, отличительной чертой которых являлось нахождение в аутентичной среде бытования, что способствовало получению необходимой информации на месте хранения [9, с. 14].

Основная серия исследованных фотографий членов мусульманской общины г. Ростова-на-Дону была сделана примерно в 1984 г., и часть снимков находится в семейном архиве родителей автора публикации. Из данной серии представлены две фотографии, где запечатлены 15 человек как на фоне молельного дома на ул. Туркестанской 28, так и внутри здания (Рис. 2, 3). Оче-

ISSN 2618-9569 (Print)
ISSN 2712-7990 (Online)

видно, что съемки проводились на дневном собрании пятничной молитвы, о чем свидетельствует полностью идентичная одежда членов общины. Еще одной фотографией является снимок, сделанный 11 июля 1983 г. на коллективном собрании ростовских мусульман в честь празднования Курбан-байрама, где отражено около 70 верующих, запечатлённых во дворе молитвенного дома (Рис. 1). Источником сведений также являлись личные воспоминания родителей автора статьи – Фаика Патеева и Равили Патеевой. Кроме того, существенным источником дополнительной информации о военном пути ветеранов ВОВ мусульманской общины г. Ростова-на-Дону стал ресурс проекта «Память народа», который функционирует как информационная система, созданная Министерством обороны Российской Федерации[1].

Исторический контекст послевоенного исламского активизма в Ростове-на-Дону

Послевоенная форма исламского активизма в Ростове-на-Дону во многом проявилась в связи с особой трагичностью событий, которые были связаны с историей как самого города, так и местного мусульманского сообщества. Еще до начала ВОВ, в 1937 г., у мусульманской общины была изъята историческая мечеть на ул. Красноармейской. В период оккупации здание было временно возвращено верующим. Сам город сильно пострадал во время боевых действий, поскольку длительное время находился в оккупации. Во время зимней кампании 1941-1942 гг. город ненадолго был отбит у фашистских захватчиков, но окончательно советскими войсками Ростов-на-Дону был освобождён 14 февраля 1943 г. Поэтому события ВОВ затронули всех без исключения горожан, в том числе и местное мусульманское сообщество.

Примечательно, что уже в 1944 г. мусульманская община г. Ростова-на-Дону заключила с Кировским райисполкомом договор об официальной передаче здания исторической мечети мусульманской общине, что в целом соответствовало политике «временной религиозной оттепели». Несмотря на ужесточение религиозной политики в период правления Н. Хрущева, вплоть до 1960 г. это здание оставалось в распоряжении верующих. Однако в ноябре этого года решением исполкома Ростовского областного совета депутатов трудящихся здание исторической мечети было изъято у верующих и передано для

[1] *Информационная система «Память народа».* [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://pamyat-naroda.ru (дата обращения: 15.10.2024).

организации детского сада. Поскольку к тому времени храм находился в прямой близости к военной части, в дальнейшем здание мечети было включено в единую территорию размещавшихся армейских подразделений и переоборудовано в солдатский клуб.

В этот же период для нужд мусульманской общины власти предоставили частную постройку на ул. Черепахина 307. Однако в связи с началом строительства местного конструкторского бюро «Градиент» молельный дом с 1979 г. был перенесен и в дальнейшем размещался по ул. Туркестанской 28. Сама частная постройка именовалась местными жителями как мечеть, что было также отражено на официальной табличке, вывешенной на входе. Тем не менее, по сути, мечеть была размещена на площади обычной советской постройки в частном секторе. Здание и дворовые строения были частично перестроены силами местных исламских активистов. В молитвенном помещении был оборудован михраб, размещен минбар и оснащена комната для омовения. В начале 1980-х гг. во дворе мечети силами общины был построен дом для имама [10, с. 155–157, с. 296–299]. Таким образом, несмотря на все партийные установки о необходимости ограничить деятельность религиозных общин, власти города, имея формальные поводы, не пошли на окончательную ликвидацию официально действующего мусульманского прихода. После изъятия исторической мечети местные власти дважды предоставляли альтернативные площади для мусульман и позволяли им переоборудовать здание частной постройки и прилегающей территории под религиозные нужды верующих.

Рис. 1. Мусульмане Ростова-на-Дону на коллективном собрании в день Курбан-байрама. 11 июля 1983 г.
Fig. 1. Muslims of Rostov-on-Don at the collective meeting in the day Kurban-bajram. July 11, 1983.

ISSN 2618-9569 (Print)
ISSN 2712-7990 (Online)

Примерное количество этнических мусульман в г. Ростове-на-Дону по переписи 1989 г. составляло более 10 тысяч человек: татары – 7 034; азербайджанцы – 2 828; лезгины – 1 073; чеченцы 782 и др. [11, с. 136] Однако религиозную активность в первую очередь проявляли пожилые татары, костяком которых и были участники ВОВ либо свидетели трагических военных событий. Об этом хорошо свидетельствует фотография праздничной молитвы 11 июля 1983 г. в честь празднования Курбан-байрама. Подавляющее большинство собравшихся - это пожилые верующие мужчины, представлявшие татарскую общину (Рис. 3) и, очевидно, являвшиеся если не фронтовиками, то людьми, в молодости заставшими события ВОВ. В основном мечеть во время пятничной молитвы посещали ветераны-пенсионеры, а на праздничные даты мусульманского календаря собирались сотни верующих, которые в большинстве также были представлены пожилыми прихожанами. Более молодое поколение татар-мусульман также посещали собрание общины на Курбан-байрам и Рамазан-байрам, хотя и не всегда принимали участие в праздничных молитвах, уступая первые ряды представителям старшего поколения. Пожилые женщины-татарки также проявляли активность. Они посещали не только пятничные молитвы, но и праздничные собрания. В молитвенном доме одна из комнат была предоставлена женщинам. В дни значимых праздничных собраний в честь Курбан-байрама и Рамазан-байрама они занимали фактически все здание мечети, а мужчины проводили обряды на улице. Представители кавказских народов, которые к тому времени также массово проживали в Ростове-на-Дону, в основном были представлены студентами местных учебных заведений и прибывающей в город рабочей силой. Многие из приезжих с Кавказа к тому времени осели в Ростове-на-Дону, но религиозной активности в позднесоветский период еще не проявляли.

Активисты ростовской мусульманской общины

Долгие годы, фактически на протяжении 1950–1970-х гг., основной проблемой мусульманской общины г. Ростова-на-Дону оставалось отсутствие имевшего специальное образование имама, который мог бы возглавить приход. В местной мусульманской общине некоторое время удалось проработать целой череде известных исламских деятелей, среди которых Файзрахман Саттаров (1929–2015), Вафа Гилязов (1924–1990), Абубекар Бикмаев, Махмуд Валитов и др. Тем не менее, видимо, в связи с отсутствием возможности предо-

ставления жилья, никто из имамов в Ростове-на-Дону так и не остался. Однако религиозная жизнь местной мусульманской общины активизировалась после назначения в 1982 г. на постоянную должность имам-хатыбом Ростовской мечети выпускника бухарского медресе «Мир-Араб» хазрата Джафара Бикмаева (1956–2020) [12, с. 238].

Достоверно установлено, что фотографом и изготовителем представленных снимков, часть из которых хранится в семейных архивах местных татар, является Тепаев Махмуд Умарович (1932–2000). Религиозное образование он получил у отца, а фотоделу обучился во время службы в Советской армии. С 1980-х годов он был членом двадцатки (мутаваллиата) приходского совета мусульманской общины Ростова-на-Дону, а в дальнейшем заместителем имам-хатыба городской мечети. Благодаря активности М.У. Тепаева среди местных верующих мусульман широко распространялись «фотошамаили», которые изготавливались с помощью черно-белой перепечатки религиозных текстов и их ретуширования.

Примечательна и биография отца М.У. Тепаева. Типаев Умар Фезлулавич (1896–1986) имел религиозное образование, которое, очевидно, получил в дореволюционном медресе. В 1941 г. он был призван в Советскую армию и как участник ВОВ награжден медалью «За оборону Ленинграда». С конца 60-х гг. XX в. он вёл неофициальную религиозную деятельность в Ростове-на-Дону среди местных мусульман. Обучал религии своих детей и в местных архивах фигурирует как «бродячий мулла».

Рис. 2. Активисты мусульманской общины г. Ростова-на-Дону внутри мечети (ул. Туркестанская 28)
Fig. 2. Activists of the Muslim community of Rostov-on-Don inside the Mosque (28 Turkestanskaya St.)

ISSN 2618-9569 (Print)
ISSN 2712-7990 (Online)

Благодаря помощи представителей татарского сообщества г. Ростова-на-Дону удалось восстановить данные большинства членов общины, отраженных на представленных двух фотографиях (Рис. 2, 3). Часть исламских активистов на момент съемки, очевидно, являлись членами двадцатки приходского совета (мутаваллиата). На фотографии перед входом в Ростовскую мечеть (Рис. 3) справа налево представлены:

1. Патеев Фаик Ахмеджанович (1948 г.р.);
2. Юлгушев Шамиль Хасянович (1926 г.р. – неизв.);
3. Неизвестен;
4. Кильдеев Абдурахман Хасянович (1917 г.р. – неизв.), ветеран ВОВ;
5. Уразов Алимжан Усманович (1906 – 13.01.1985), ветеран ВОВ;
6. Канеев Шарибжан Абдурахимович (1908 – 2.09.1986), ветеран ВОВ;
7. Неизвестен;
8. Бикмаев Джафяр Зуфарович (11.12.1956–16.11.2020);
9. Екшикеев Умар Хасянович (1911 г. р. – неизв.) ветеран ВОВ;
10. Бинеев Абдул-Кярим Сайфетдинович (12.09.1899–24.03.1990);
11. Ишмухаметов Мидхать (даты неизв.), ветеран ВОВ;
12. Камачкин Юнис Мирхафизович (1907 г.р. – неизв.), ветеран ВОВ;
13. Акчурин Ибрагим Абубякярович (17.08.1918–13.09.2005), ветеран ВОВ;
14. Гильдеев Набиулла (1910 г.р. – неизв.), ветеран ВОВ;
15. Неизвестен.

Таким образом, 8 из 12 установленных членов общины на фотографии являлись ветеранами ВОВ. При этом с большой долей вероятности неустановленные члены общины (№№3, 7, 15), также являлись участниками ВОВ. Полученные сведения позволили частично восстановить основные элементы биографии ветеранов ВОВ из числа мусульманской общины г. Ростова-на-Дону и информацию об их боевых заслугах:

Кильдеев А.Х. Награжден орденом Отечественной войны II степени. Боевой путь закончил в Берлине.

Уразов А.У. При боевых действиях получил множество осколочных ранений. Награжден медалями «За отвагу» и «За победу над Германией». В мирное время работал в пекарне. Имел двоих сыновей, но после войны он и его жена взяли на воспитание племянницу, оставшуюся без родителей.

Канеев Ш.А. Уроженец села Решетино Пензенской области. Призывался из Ростова-на-Дону.

Екшикеев У.Х. Уроженец села Татарский Шелдаис Пензенской области. Призывался из Ростова-на-Дону. Награжден множеством медалей, в том числе «За боевые заслуги».

Камачкин Ю.М. Уроженец с. Кобылкино Пензенской области. Награжден орденом Отечественной войны II степени;

Ишмухаметов М. Участник боевых действий, имел множество наград.

Камачкин Ю.М. Уроженец села Кобылкино Пензенской области. Награжден орденом Отечественной войны II степени;

Акчурин И.А. Уроженец с. Татарский Шелдаис Пензенской области. Участник Крымской оборонительной операции, после прорыва окружения стал членом партизанского отряда. В 1944 г. получил боевое ранение. Награжден орденом Отечественной войны I степени. После войны работал на Тарной фабрике и кирпичном заводе. Воспитал четырех сыновей и одну дочь;

Гильдеев Н. Участник Сталинградской битвы. Награжден одним из орденов Отечественной войны, медалью «За оборону Сталинграда». После войны занимался изготовлением фотошамаилей, которые распространялись в местной мусульманской общине.

Рис. 3. Активисты мусульманской общины г. Ростова-на-Дону перед входом в мечеть (ул. Туркестанская 28)
Fig. 3. Activists of the Muslim community of Rostov-on-Don at the entrance to the Mosque (28 Turkestanskaya St.)

ISSN 2618-9569 (Print)
ISSN 2712-7990 (Online)

Примечательно, что большинство ветеранов только по установленным биографическим данным были уроженцами сел Пензенской области, которые входили или располагались в ареале так называемых «алты авыл». Это шесть татарских деревень, которые возникли в процессе переселения татарского населения с территории Дона. Очевидно, что в большинстве это были жители станицы Татарской, сегодня вошедшей в границы города современного Новочеркасска. Сохранившиеся устойчивые связи донских татар и выходцев из пензенских «алты авыл» исторически формировали облик местной мусульманской общины, корни которой уходили к воинскому сословию татар-казаков, проживавших на Дону [13, с. 13–14].

На момент съемки средний возраст ветеранов ВОВ из числа общины был свыше 70 лет. К этому времени они находились на пенсии, что также влияло на активизацию их религиозный жизни, поскольку появилось свободное от трудовой деятельности время. Пенсионный период во многом исключал опасения возможности привлечения трудовых коллективов к давлению на исламских активистов через «парткомы» из-за их религиозной деятельности. Примечательно, что на фотографиях Уразов А.У., Екшикеев У.Х. и Гильдеев Н. открыто позиционировали свою принадлежность к ветеранскому сообществу, надев орденские планки и демонстрируя боевые заслуги.

Можно уверено предположить, что процесс солидаризации участников ВОВ в рамках исламского активизма выступал одной из форм проявления ветеранского движения в СССР. Официальное оформление ветеранского движения началось с создания Советского комитета ветеранов войны (СКВВ) в сентябре 1956 г. Несмотря на высокий общественный статус фронтовиков само понятие «участники ВОВ» закрепилось в советском законодательстве только в 1978 г., а понятие «ветеран ВОВ» оформилось в российском законодательстве в 1995 году [14; 15].

На начальном этапе созданием СКВВ преследовались внешнеполитические цели, но к середине 1950-х среди ветеранов «сформировалась потребность в отстаивании своих групповых интересов». Секции СКВВ с середины 1960-х гг. стали создаваться на местах. Неформальные отделения, координировавшие с СКВВ свою деятельность, также создавались при заводах, учреждениях и воинских частях. Это привело к проявлению многочисленных низовых инициатив со стороны фронтовиков, касающихся как остросоциальных проблем ветеранов, так и традиционных вопросов сохранения исторической памяти о ВОВ.

Контролировать стихийный процесс ветеранских инициатив становилось все сложнее, что приводило к попыткам упорядочить данную деятельность в 1970–1980-е годы [16].

Заключение

Таким образом, либерализация религиозной политики в СССР в военные годы в условиях роста духовных потребностей общества дала неожиданные результаты. Несмотря на официально заявленные цели по искоренению «пережитков религии» в советском обществе статус и авторитет участников ВОВ как социальной группы ограничивал подобные устремления. Очевидно, что власти не могли не считаться с устойчиво сформировавшимися к 1960–1980 гг. социальными группами ветеранов на местах, активность которых была направлена, в том числе, на удовлетворение элементарных религиозных потребностей. Для мусульманского сообщества Ростова-на-Дону, очевидно, это стало основополагающим фактором сохранения религиозной жизни. Послевоенный исламский активизм в целом сыграл ключевую роль в сохранении религиозной жизни и самоорганизации мусульманских общин в СССР во второй половине XX века и, безусловно, задал динамику дальнейшего религиозного возрождения, в которое ветераны ВОВ также внесли значимый вклад.

Изучение фотографий как исторического источника о мусульманском сообществе в СССР во второй половине XX в. может существенно обогатить представления о данном периоде жизни верующих. Это дополнит материалы, основанные на архивных данных, позволит компенсировать их недостаток, а главное – раскроет особенности повседневной жизни мусульманского сообщества, которая может недостаточно отражаться в официальных источниках. Кроме историографического значения, подобный анализ вносит новые представления о социально-политических процессах во взаимоотношении религиозных и государственных институтов того времени. Перспективы подобных исследований мусульманского сообщества периода СССР видятся особо актуальными в преддверии 80-летия победы в Великой Отечественной войне.

ISSN 2618-9569 (Print)
ISSN 2712-7990 (Online)

Литература

1. Королев А.А. Власть и ислам в СССР в послевоенный период (по материалам Пензенского региона). *Вестник Томского государственного университета*. 2007;12:86–89.

2. Ахмадуллин В.А. Изучение особенностей исламской жизни Советом по делам религиозных культов при СНК СССР/СМ СССР в первое послевоенное десятилетие. *Исламоведение*. 2019;2(40):59–75.

3. Королев А.А., Королева Л.А. Служители исламского культа в СССР в период 1940–1980 гг. (на примере Среднего Поволжья). *Вестник Тюменского государственного университета*. 2011;2:103–109.

4. Гусеева Ю. «Женщины-муллы»? Роль женщин в практиках мусульманских общин Среднего Поволжья в военный и послевоенный период. *Государство, религия, церковь*. 2012;3–4(30):315–327.

5. Королева Л.А., Королев А.А., Клюшина Л.В. Мусульмане Среднего Поволжья в послевоенный период (1945–1953 годы). *Вестник Челябинского государственного университета. История. Вып. 32.* 2009;16(154):94–99.

6. Гарифуллин Ф.Б. Роль ветеранов Великой Отечественной войны в возрождении традиций ислама в Тюменской области. *Образование и право.* 2022;8:44–50.

7. Патеев Р.Ф., Гильмутдинов Д.Р., Закиров А.А. и др. *Ислам и религиозный активизм в Республике Татарстан: Коллективная монография.* Казань: АН РТ; 2021. 448 с.

8. Халилова З. Слушатели медресе советского Узбекистана (1945–1991 гг.): социальная жизнь и повседневные практики. *Россия и мусульманский мир: научно-информационный бюллетень.* 2017;10(304):49–64.

9. Абилова Р.О. *Фотография как источник по изучению истории повседневности: анализ современной российской историографии: автореф. дис. ... канд. ист. наук.* Казань: Казанский университет; 2017. 26 с.

10. *Ислам в Российской Федерации: энциклопедический словарь.* Т. V. М.: Медина; 2024. 432 с.

11. *Национальный состав населения Ростовской области: Итоги Всероссийской переписи населения 2002 года. Статистический сборник.* Ростов-на-Дону: Ростовстат; 2005. 186 с.

12. *Ислам в Российской Федерации: энциклопедический словарь.* Т. II. М.: Медина; 2024; 296 с.

13. Патеев Р.Ф. *Ислам в Ростовской области.* М.: Логос; 2007. 104 с.

14. Буреева Е.В. Оформление статуса «Ветеран Великой Отечественной войны» в советском законодательстве. *Гуманитарные науки в XXI веке.* 2019;12:21–29.

15. Щепетин А.В. Этапы становления общественных организаций военных ветеранов Российской Федерации. *Среднерусский вестник общественных наук.* 2010;2(15):187–192.

16. Сак К.В., Попов А.Д. Глобальный мир и фронтовые раны: создание Советского комитета ветеранов войны и противоречия политики памяти в СССР 1950-х годов. *Вестник Пермского университета. История.* 2023;4(63):108–121.

References

1. Korolev A.A. Vlast' i islam v SSSR v poslevoennyy period (po materialam Penzenskogo regiona) [Power and Islam in the USSR in the post-war period (according to Penza Region materials]. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta* [Tomsk State University Bulletin]. 2007;12:86–89.

2. Ahmadullin V.A. Izuchenie osobennostey islamskoy zhizni Sovetom po delam religioznykh kul'tov pri SNK SSSR/SM SSSR v pervoe poslevoennoe desyatiletie [Studying the Features of Islamic Life by the Council on Religious Cults at the Council of the People's Commissars of the USSR/ Council of Ministers of the USSR in the First Postwar Decade]. *Islamovedenie* [Islamovedenie]. 2019;2(40):59–75.

3. Korolev A.A., Koroleva L.A. Sluzhiteli islamskogo kul'ta v SSSR v period 1940–1980 gg. (na primere Srednego Povolzh'ya) [The servants of the Islamic cult in the USSR in the period between the 1940 and the 1980 (on the example of the Middle Volga Region]. *Vestnik Tyumenskogo gosudarstvennogo universiteta* [Tyumen State University Herald]. 2011;2:103–109.

4. Guseeva Yu. "Zhenshchiny-mully"? Rol' zhenshchin v praktikakh musul'manskikh obshchin Srednego Povolzh'ya v voennyy i poslevoennyy period ['Female Mullahs'? The Role of Women in the Practices of Muslim Communities of the Middle Volga During the War and Post-War Years]. *Gosudarstvo, religiya, tserkov'* [State, Religion and Church]. 2012;3–4(30):315–327.

5. Koroleva L.A., Korolev A.A., Klyushina L.V. Musul'mane Srednego Povolzh'ya v poslevoennyy period (1945–1953 gody) [Muslims of the Middle Volga Region in the post-war period (1945–1953)]. *Vestnik Chelyabinskogo gosudarstvennogo universiteta. Istoriya. Vyp. 32* [Bulletin of Chelyabinsk State University]. 2009;16(154):94–99.

ISSN 2618-9569 (Print)
ISSN 2712-7990 (Online)

6. Garifullin F.B. Rol' veteranov Velikoy Otechestvennoy voyny v vozrozhdenii tratsiciy islama v Tyumenskoy oblasti [The role of veterans of the Great Patriotic War in the revival of the traditions of Islam in the Tyumen Region]. *Obrazovanie i pravo* [Education and Law]. 2022;8:44–50.

7. Pateev R.F., Gil'mutdinov D.R., Zakirov A.A. et al. *Islam i religioznyy aktivizm v Respublike Tatarstan: Kollektivnaya monografiya* [Islam and Religious Activism in the Republic of Tatarstan: The Collective monograph]. Kazan: Tatarstan Republic Academy of Sciences Publ.; 2021. 448 p.

8. Halilova Z. Slushateli medrese sovetskogo Uzbekistana (1945–1991 gg.): sotsial'naya zhizn' i povsednevnye praktiki [Madrasa Students of Soviet Uzbekistan (1945-1991): Everyday life and Social Practice]. *Rossiya i musul'manskiy mir: nauchno-informacionnyy byulleten'* [The Scientific Bulletin: Russia and the Moslem World]. 2017;10(304):49–64.

9. Abilova R.O. *Fotografiya kak istochnik po izucheniyu istorii povsednevnosti: analiz sovremennoj rossijskoj istoriografii: avtoref. dis. ... kand. ist. nauk* [Photography as a source for Studying the History of Everyday life: the analysis of modern Russian historiography: Abstract of the dissertation in History]. Kazan: Kazan University Press; 2017. 26 p.

10. *Islam v Rossijskoy Federatsii: entsiklopedicheskiy slovar'* [Islam in the Russian Federation: the Encyclopædic Dictionary]. Vol. V. Moscow: Medina; 2024. 432 p.

11. *Nacional'nyy sostav naseleniya Rostovskoy oblasti: Itogi Vserossijskoy perepisi naseleniya 2002 goda. Statisticheskiy sbornik* [The national composition of the population of the Rostov Region: Result of All-Russia Population Census-2002. The statistical collection]. Rostov-na-Donu: Rostovstat Publ.; 2005. 186 p.

12. *Islam v Rossijskoy Federatsii: enciklopedicheskiy slovar'* [Islam in the Russian Federation: the Encyclopædic Dictionary]. Vol. II. Moscow: Medina; 2024; 296 p.

13. Pateev R.F. *Islam v Rostovskoy oblasti* [Islam in the Rostov Region]. Moscow: Logos Press; 2007. 104 p.

14. Bureeva E.V. Oformlenie statusa “Veteran Velikoy Otechestvennoy voyny” v sovetskom zakonodatel'stve [Registration of the status of "Veteran of the Great Patriotic War" in Soviet legislation]. *Gumanitarnye nauki v XXI veke* [Human sciences in the 21st century]. 2019;12:21–29.

15. Shchepetin A.V. Etapy stanovleniya obshchestvennykh organizatsiy voennykh veteranov Rossiyskoy Federatsii [Stages of formation of public organizations of military veterans in the Russian Federation]. *Srednerusskiy vestnik obshchestvennykh nauk* [Central Russian Journal of Social Sciences]. 2010;2(15):187–192.

16. Sak K.V., Popov A.D. Global'nyy mir i frontovye rany: sozdanie Sovetskogo komiteta veteranov voyny i protivorechiya politiki pamyati v SSSR 1950-kh godov [Global peace and frontline wounds: creating of the Soviet Committee of War Veterans and the contradictions of the memory policy in the USSR of the 1950s.]. *Vestnik Permskogo universiteta. Istoriya* [The Bulletin of the Perm University. History]. 2023;4(63):108–121.

Информация об авторе

Патеев Ринат Фаикович, член Общественной палаты Республики Татарстан, кандидат политических наук, г. Казань, Российская Федерация.

About the author

Rinat F. Pateev, Member of the Civic Chamber of the Republic of Tatarstan, Candidate of Political Science, 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: 16 октября 2024
Одобрена рецензентами: 30 октября 2024
Принята к публикации: 15 ноября 2024

Article info
Received: October 16, 2024
Reviewed: October 30, 2024
Accepted: November 15, 2024

ISSN 2618-9569 (Print)
ISSN 2712-7990 (Online)

ТЕОЛОГИЯ
THEOLOGY

- Об этимологии имени Аллах
- Специфика и особенности конфессиональной политики Российской империи в Осетии в конце XVIII – первой половине XIX вв.
- Характерные черты деятельности мусульманских образовательных учреждений в Кабардино-Балкарии в 1992-2005 гг.
- Тарикат Накшбандиййа-муджад-дидиййа-хусайниййа в современном Татарстане: представители и духовная практика
- Построение межконфессионального диалога, препятствующего конфликтам на религиозной почве в государстве (на примере взаимодействия Русской Православной Церкви с мусульманским сообществом в Российской Федерации)
- Женское исламское сообщество в современной Казани: ресурсы, религиозный авторитет и татарский фактор
- Динамика и модификация идеологического дискурса радикально-салафитских онлайн-сообществ
- Богословские степени в оптике российского законодательства и конфессиональных норм

Т. Ибрагим
Об этимологии имени Аллах
***Minbar. Islamic Studies.* 2024;17(4): 795-819**

DOI 10.31162/2618-9569-2022-15-3-795-819 ***Original Paper***
УДК 140.8:28 ***Оригинальная статья***

Об этимологии имени Аллах

***Т. Ибрагим*[1а]**
[1]*Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация*
[а]*ORCID: https://orcid.org/0000-0002-1995-2760, e-mail: nataufik@mail.ru*

Резюме: Статья представляет собой первую часть исследовательского очерка о дискуссионных в классической арабо-мусульманской филологии и теологии вопросах касательно лексического происхождения имени *Аллах*, его семантики и теолого-терминологической дефиниции, с преимущественным вниманием к релевантной каламско-асаритской полемике вокруг определения божественности и её «наиболее специфической характеристики» (*ʾaẖaṣṣ vaṣf*). В настоящей части верифицируются антагонистические свидетельства о доминирующей точке зрения на деривацию, освещаются аргументы и контраргументы как сторонников тезиса о производности (*иштиқāқ*) Божьего имени, так и его противников. Представлен достаточно полный перечень выдвигаемых версий о деривации, классифицируемых по четырём рубрикам: от *ʾилāх* (одиннадцать вариантов), от *вилāх* (пять вариантов), от *лāх* (пять вариантов) и от *ху* (один вариант).

Ключевые слова: мусульманская теология; мусульманская концепция божества; калам; асаризм; Аллах; этимология имени *Аллах*

Для цитирования: Ибрагим Т. Об этимологии имени *Аллах*. *Minbar. Islamic Studies.* 2024;17(4):795–819. DOI: 10.31162/2618-9569-2024-17-4-795-819

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

© Т. Ибрагим, 2024
© *Minbar. Islamic Studies*, 2024

T. Ibrahim
On the etymology of the name Allah
***Minbar. Islamic Studies*. 2024;17(4): 795-819**

On the etymology of the name Allah

***T. Ibrahim*[1a]**
[1]*Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, the Russian Federation*
[a]*ORCID: https://orcid.org/0000-0002-1995-2760, e-mail: nataufik@mail.ru*

Abstract: This article represents the first part of a research essay on debates in classical Arab-Muslim Philology and Theology regarding the lexical origin of the name *Allah*, its semantics and theological/terminological definition, with primordiate attention to the relevant Kalam-Atharite controversy around the essence of divinity and its "most specific characteristics" (*akhass wasf*). This part verifies antagonistic evidence about the dominant view on derivation, and highlights the arguments and counter-arguments of both parts, supporters and opponents of the thesis about the driveability (*ishtiqāq*) of the God's name. The research provides a fairly complete list of the developed versions of its etymology classified into four headings: derived from *ilāh* (eleven options), from *wilāh* (five options), from *lāh* (five options) and from *hu* (one option).

Keywords: Muslim Theology; Muslim concept of deity; kalam; Atharism; Allah; etymology of the name *Allah*

For citation: Ibrahim T. On the etymology of the name *Allah*. *Minbar. Islamic Studies*. 2024;17(4):795–819. (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2024-17-4-795-819

В смысле «Бог/божество» в арабском языке употребляются два термина: *Алл̲ах*[1], выступающий в качестве собственного имени для истинного, единого Бога и употребляемый только в единственном числе; и *'ил̲ях*, который является общим именем, приложимым к любому божеству, истинному или ложному. У второго термина имеется также соответствующая форма женского рода (*'ил̲яха, 'ил̲яха*), двойственного числа (*'ил̲яхāн* – для мужского, *'ил̲яхатāн* – для женского) и множественного (*'āлиха* – для мужского и женского). Но в сопровождении определённого артикля (*ал-/аль-*; ﻝ) этот термин (*аль-'Ил̲ях*) впоследствии также утвердился в качестве собственного имени истинного Бога[2]. С точки зрения многих филологов, *Алл̲ах* есть не что иное, как слитная вариация

[1] При передаче арабских слов применяется традиционная система траслитерации, но с такими модификациями: алиф максура (ى) – *а*, *я*; та марбута (ة) – *а*, *я* (если не мудаф; вместе с предшествующей огласовкой фатха) или *т* (в остальных случаях); произносимая, но не пишущаяся буква алиф (ا) – *а/я*. Употребляются следующие сокращения: г. (глагол в прошедшем времени), н. (глагол в настоящем времени), д. (имя действия/*маṣдар*).

[2] В Коране слово *Алл̲ах* встречается 2699 раз, *'ил̲ях* – 147 (подробнее см.: [1, с. 16, 136]); *аль-'ил̲ях* фигурирует только в Сунне, причём лишь единожды, в хадисе № 3045 у аль-Бухари [2, с. 750].

© T. Ibrahim, 2024
© *Minbar. Islamic Studies*, 2024

слова *аль-'иляx*. Даже при этимологическом их разведении эти два имени обычно полагаются тождественными в плане терминологической их дефиниции.

1. Деривация: «за» и «против»

По сведениям ар-Рази (الرَّازِي; ум. 1210), приверженцами тезиса об имени *Аллах* как о первообразном, непроизводном (*джāмид, муртаджаль, гайр муштакк*) выступают [основоположники арабского языкознания] – аль-Халиль аль-Фарахиди (الخَلِيل الفَرَاهِيدِي; ум. 790) и [его ученик] Сибавайх (سِيبَوَيْه; ум. 796), а также «большинство теологов и факыхов» (*'аксар аль-'усӯлиййӣн ва-ль-фукахā'*) [3, с. 162][3]. В идентичных словах об этом сообщает аль-Айни (العَيْنِي; ум. 1451) [6, с. 21]. Схожее свидетельство (со ссылкой на ар-Рази) приводит Ибн-Касир (ابن كَثِير; ум. 1373) [7, с. 124]. А у Абу-Хаййана аль-Андалуси (أبو حَيَّان الأَنْدَلُسِي; ум. 1344) [8, с. 124] и аль-Файрузабади (الفَيْرُوزآبَادِي; ум. 1415) [9, с. 12] фигурирует просто «большинство» (*аль-'аксарӯн*), что может подразумевать бóльшую часть не только теологов-факыхов, но и филологов[4].

Помимо пяти указанных авторов, мнение о непроизводности разделяют аль-Багдади (البَغْدَادِي; ум. 1037) [11, с. 498], аль-Байхакы (البَيْهَقِي; ум. 1066) [12, с. 59], аль-Джувайни (الجُوَيْنِي; ум. 1085) [13, с. 128], аль-Газали (الغَزَالِي, ум. 1111) [14, с. 118], аль-Уклиши (الأُقْلِيْشِي; ум. 1155) [15, с. 116[5]], ас-Сухайли (السُّهَيْلِي; ум. 1185), по словам которого такому мнению он отдаёт предпочтение вслед за своим учителем Абу-Бакром ибн аль-Араби (أبو بَكْر بن العَرَبِي; ум. 1148) [16, с. 40–41], и др. Как передаёт ар-Рази [4, с. 114], сторонниками этого мнения выступают также родоначальники двух ведущих школ фикха – Абу-Ханифа и

[3] Правда, в книге по разъяснению Божьих имён тот же ар-Рази указывает, что это одна из двух версий от аль-Халиля [4, с. 114]; в этом смысле о нём свидетельствует также аль-Хаттаби [5, с. 31].

[4] В своём же известном словаре [10, с. 69] аль-Файрузабади, хотя и высказывается о непроизводности как о наиболее верной (*'асахх*) версии, но вместе с тем помещает термин *Аллах* в рубрику о корне *'-л-х* (أله), возводит его к глаголу *'аляха*, означающему *'абада* («поклоняться»), и указывает, что основой (*'асл*) для этого термина служит форма действительного причастия *'иляx*, имеющая смысл страдательного *ма'люх*!

[5] См. также его сочинение (л. 20а): *Аль-'Инбā' фӣ шарх ас-сыфāт ва-ль-'асмā'* (рукопись). Марказ «Наджибавайх» ли-ль-махтутат. № 329287. 118 л. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://ketabpedia.com/%D8%AA%D8%AD%D9%85%D9%8A%D9%84/%D8%A7%D9%84%D8%A5%D9%86%D8%A8%D8%A7%D8%A1-%D9%81%D9%89-%D8%B4%D8%B1%D8%AD-%D8%A7%D9%84%D8%B5%D9%81%D8%A7%D8%AA-%D9%88%D8%A7%D9%84%D8%A3%D8%B3%D9%85%D8%A7%D8%A1-%D8%A7%D9%84%D8%A5%D9%82%D9%84%D9%8A (дата обращения: 01.11.2024).

аш-Шафии[6], а также факыхи-филологи аль-Каффаль аш-Шаши (القَفَّال الشَّاشِي; ум. 976) и аль-Хаттаби (الخَطّابِي; ум. 998)[7].

Что касается собственно филологов, а именно в их компетенцию первейшим образом входит этимологическая тематика (!), то наряду с вышеупомянутыми аль-Халилем и Сибавайхом к приверженцам означенного тезиса причисляются аль-Мазини (المَازِنِي; ум. ок. 862)[8], аль-Мубаррад (аль-Мубаррид; المُبَرِّد; ум. 898)[9] и аль-Хусайн ибн аль-Фадл (الحُسَيْن بن الفَضْل; ум. 895)[10]. К таковым принадлежат также филолог Ибн-Кайсан (ابن كَيْسَان; ум. 912) [20, с. 340], филолог-муфассир аз-Заджжадж (الزَّجَّاج; ум. 923) [21, с. 25].

Вместе с тем утверждение о преобладании данного мнения проблематично, особенно в отношении филологов. Ближе к истине представляются следующие свидетельства аль-Куртуби, который сам скорее примыкает к оппонентам производности: (1) за деривацию выступают многие из учёных (*кас̱ӣр мин ’ахль аль-‘ильм*), против – группа (*джама̄‘а*) из них [17, с. 159]; (2) против – многие из проницательных (*муҳаққыкӯн*), за – многие из учёных [18, с. 276][11]. На манер последнего свидетельства высказываются и такие анти-деривационисты, как Абу-ль-Бака (~ аль-Кафави, أبو البَقَاء الكَفَوِي; ум. 1683) [22, с. 172] и ат-Таханави (18 в.) [23, с. 258]. Примечательно и то, как аль-Уклиши, характеризуя сторонников тезиса о непроизводности как «искусные» (*хузза̄к̱*), вместе с тем признаётся, что о деривации учит «бóльшая часть (*’акс̱ар*) муфассиров и филологов (*наҳавийӣӯн*)»[12]. О преобладании возводящих термин *Алла̱х* к термину *’иля̱х* говорит и другой анти-деривационист – Ибн-Малик (ابن مَالِك; ум. 1274) [24, с. 177].

Сведения же об Абу-Ханифе и аш-Шафии как об оппонентах деривации не подкреплены ссылками на первоисточники, и в доступных нам источниках не удалось найти подтверждения. Так обстоит дело и в отношении аль-Каффаля аш-Шаши. Касательно этих богословов, как и филологов, чьи соответ-

[6] Аль-Куртуби (القُرطُبي; ум. 1273) [17, с. 159; 18, с. 276] упоминает только об аш-Шафии.

[7] См. также: [5, с. 35].

[8] Так передают, в частности, аз-Заджжаджи (الزَّجَّاجِي, ум. 952) [19, с. 28] и аль-Уклиши [15, с. 117; см. также л. 20а в его сочинении, упомянутом в примечании 5].

[9] У ар-Рази [4, с. 114]; аль-Багдади [11, с. 498] есть отсылка к сочинению аль-Мубаррада по толкованию Божьих имён («تَفْسِيْر أَسْمَاء الله عَزَّ وَجَلَّ»); это сочинение, видимо, не сохранилось.

[10] См.: [4, с. 114].

[11] В подобном контексте описание «проницательные» (*муҳаққыкӯн, ’ахль ат-таҳқыӣк*) обычно прилагается к меньшинству, чья позиция ближе автору.

[12] См. упомянутое в примечании 5 сочинение аль-Уклиши (л. 20а)

ISSN 2618-9569 (Print)
ISSN 2712-7990 (Online)

ствующие сочинения не дошли до нас, надо учесть, что если данный автор и в самом деле отрицал *иштиқāқ*-деривацию имени *Алл*а*х*, то сначала надо выяснить, в каком смысле он понимал саму деривацию; ибо среди прочего в неё порой включают временно́е предшествование исходного слова производному, тогда как деривационисты могут подразумевать просто близость терминов по языковому составу и смыслу.

Касательно слов ас-Сухайли об Абу-Бакре ибн аль-Араби ограничимся следующим замечанием. Из сочинения последнего об именах Бога явствует, что он считает неудовлетворительными версии семантики терминов *Алл*а*х* и *’ил*я*х*; но вместе с тем теолог придерживается версии о лексеме *Алл*а*х* как образованной из *ал-/аль-* и *’ил*я*х* [25, с. 246–247].

Если обратиться к свидетельствам о филологах, то наряду с указанной версией об аль-Мубарраде как анти-деривационисте иные источники возводят к нему противоположное мнение[13]! И совсем некорректным оказывается атрибутирование такой версии аль-Халилю[14] и Сибавайху, ибо в своих главных сочинениях оба филолога однозначно высказываются в пользу деривации: в «Книге [буквы] *‘Айн*» аль-Халиля термин *Алл*а*х* фигурирует в рубрике *’-Л-Х* (أله), указывая на [однокоренное] *та’ллюх* как означающее *та‘аббуд* («поклонение») [27, с. 82][15]; а в «Книге» его ученика этот термин расшифровывается как *аль-* + *‘ил*я*х* [29, с. 195].

По сведениям Ибн-Каййимальджаузиййи (ابن قَيِّم الجَوْزِيَّة; ум. 1350), об образовании слова *Алл*а*х* из *‘ил*я*ха* учит «Сибавайх и основная масса его последователей[16], кроме тех, которые составляют исключение (г. *шаззa*)» [29, с. 39]. Об основной массе филологов (*джумхӯр ан-нахавиййӣн*) как о деривационистах передают аль-Касталлани (القَسْطَلَّانِي; ум. 1517) [30, с. 247] и Али аль-Бахрани (عَلِي البَحْرَانِي; ум. 1901) [31; с. 165]. К большинству вообще такое мнение относит[17]

---

[13] Причём в двух вариациях, о которых передают соответственно ас-Саляби (الثَّعْلَبِي; ум. 1035; [26, с. 294]) и аль-Багдади [11, с. 502]; о первой см. в нижеследующем параграфе, версию (1.1.5), о второй – гипотезу (3).

[14] Даже в качестве одной из двух – см. примечание 3.

[15] Возможно, возводимая к аль-Халилю версия о непроизводности связана с его утверждением (в той же рубрике), согласно которому от имени Аллах, в отличие от других имён типа *ар-Раҳма*н («милостивый») и *ар-Раҳӣм* («милосердный»), нельзя образовывать от него глагола [27, с. 82]. Но это утверждение следует понять в том смысле, что [образованное от корня *’-л-х*] слово Алл*а*х, став *собственным* именем для истинного Бога, уже не допускает подобной деривации.

[16] Т.е. основная масса филологов.

[17] Помимо указанных выше свидетельств оппонентов деривации, таких как аль-Куртуби, аль-

вышеупомянутый ас-Саляби [26, с. 291], а также аль-Вахиди (الوَاحِدِي; ум. 1076) [32, с. 64], аль-Худжанди (الخُجَنْدِي; ум. ок. 1300) [33, с. 245, 249], ат-Тафтазани (التَفْتَازَانِي; ум. 1390) [34, с. 47][18], аль-Хайтами (الهَيْتَمِي; ум. 1566) [37, с. 28] и аль-Кари (القَارِي; ум. 1606) [38, с. 45][19].

Со ссылкой на сахабита Ибн-Аббаса и табиита Муджахида за производность выступал ат-Табари (الطَّبَرِي; ум. 923) [40, с. 120–124]. Помимо означенных авторов на позициях деривационизма стояли муфассиры аз-Замахшари (الزَّمَخْشَرِي; ум. 1143) [41, с. 107–108], ан-Насафи (النَّسَفِي; ум. 1310) [42, с. 27], аль-Байдави (البَيْضَاوِي; ум. 1319) [43, с. 26], Абу-с-Сууд (أبو السُّعُوْد; ум. 1574) [44, с. 13] и аш-Шаукани (الشَّوْكَانِي; ум. 1834) [45, с. 80]. Под рубрикой *’-Л-Х* имя *Аллах* помещено в авторитетнейшем словаре *Лисāн аль-‘араб* («Язык арабов») Ибн-Манзура (ابن مَنْظُوْر; ум. 1311) [46, с. 467]; и как образованное от *’иляха* оно идентифицировано в словарях аль-Джаухари (الجَوْهَرِي; ум. 1003) [47, с. 2223] и ар-Рагыба аль-Исфахани (الرَّاغِب الإِصْفَهَانِي; ум. 1108) [48, с. 26][20]. По сведениям ар-Рази, тезис о деривации разделяет основная масса мутазилитов [4, с. 114][21]. Схоже о шиитских теологах свидетельствует аль-Маджлиси (المَجْلِسِي; ум. 1699) [50, с. 222, 224, 226; 51, с. 157–158].

В обоснование деривации выдвигаются следующие аргументы. Во-первых, в пользу её свидетельствует сам факт лексической и семантической близости терминов *Аллах* и *’илях/лях* (с разными смыслами соответствующих корней, о которых будет сказано в нижеследующем разделе), ибо именно такая близость здесь собственно и подразумевается под деривацией [43, с. 26; см. также: 29, с. 39–40; 42, с. 28][22].

Уклиши, Ибн-Малик, Абу-ль-Бака и ат-Таханави.

18 В пользу деривации ат-Тафтазани высказывается и в других своих сочинениях: [35, с. 347; 36, с. 123].

19 В трактате о шахаде [39] анти-деривационист аз-Заркаши (الزَّرْكَشِي; ум. 1392) разноречиво свидетельствует, сначала говоря о непроизводности как о мнении большинства (с. 106), а потом утверждая, что имя *Аллах* может быть произведено от *аль-’улюхийя*, «и таково есть учение большинства» (с. 109–110).

20 Фактически и аль-Файрузабади, хотя он и анти-деривационист; см. примечание 4.

21 В этом отношении показательны позиция и свидетельство мутазилита Абдальджаббара (عبد الجبّار; ум. 1025); см.: [49, с. 210, 212]. Близко к мутазилизму стоял вышеупомянутый муфассир аз-Замахшари.

22 Как в своем тафсире [3, с. 162–164], так и в сочинении о Божьих именах [4, с. 114–117] ар-Рази приводит перечень традиционных аргументов в пользу непроизводности (три и четыре соответственно) и производности (три и пять, вместе с ответами на них); указанное (в основном тексте) рассуждение не отмечено теологом в качестве аргумента. В комментарии к данному тафсиру аль-Байдави [52, с. 47] Шайх-Зада (شَيْخ زَادَهْ; ум. 1544) приводит возражение: бытие имени производным

ISSN 2618-9569 (Print)
ISSN 2712-7990 (Online)

Во-вторых, если бы в своей основе данное имя обозначало только самость (*зāт*) Его, без какого-либо дополнительного описания (*васф*), не имел бы верного (*сахīх*) смысла коранический айат 6: 3 («Он – *Аллах* на небесах и на земле»; وَهُوَ اللهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَفِي الأَرْضِ)[23] [43, с. 26; 3, с. 163–164[24]]: Бог нигде не локализуется, так что здесь под термином *Аллах* должно подразумеваться образованное от глагола описание типа *ма'бӯд* («поклоняемый»), «как сие и трактуется большинством муфассиров» [52, с. 46–47][25].

В-третьих, Его самость, взятая как таковая, т.е. без подразумевания чего-либо из [описаний] – реальных, [например, «знание» или «могущество»], или других, [соотносительных, например, «поклоняемость», «щедрость»], не постижима для людей, поэтому не может обозначаться словом, [которое в своей основе не содержало бы никакой характеристики] [43, с. 26; 4, с. 116–117[26]].

К деривационистам ар-Рази возводит ещё три довода.

В-четвёртых, в словах айата 7: 180 «*Аллаху* [принадлежат самые] прекрасные имена» (وَلِلهِ الأَسْمَاء الْحُسْنَى) Божьи имена описываются как прекрасные; имя же бывает прекрасным, если таковым выступает само именуемое; и прекрасным именуемое выступает не в аспекте своей самости, но со стороны своих атрибутов (*сыфāт*); так что все Его имена должны указывать на Его атрибуты, а не на Его самость [4, с. 116][27].

не обязательно предполагает, что первоначально оно служило описанием.

[23] Особенно если этот айат рассматривается вкупе с айатом 43: 84 (وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاء إِلَهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌ).

[24] В сочинении об именах [4] ар-Рази не приводит данный аргумент!

[25] Схожую интерпретацию даёт ас-Суйуты (السُّيُوْطِي; ум. 1505) [53, с. 143]. По трактовке (передаче?) ар-Рази, после местоимения *хува* должно следовать не собственное имя (некорректно сказать, например: هُوَ زَيْدٌ فِي البَلَدِ), а описание (هُوَ العَالِمُ الزَّاهِدُ فِي البَلَدِ); в ответ даётся контрпример (корректно сказать: هُوَ زَيْدٌ الَّذِي لَا نَظِيرَ لَهُ فِي العِلْمِ وَالزُّهْدِ). Последняя версия, заметим, не совсем удачна (в ней предлог *фӣ* не выражает пространственное отношение, а имеет смысл «по», «в аспекте»); ан-Найсабури (النَّيْسَابُوْرِي; ум. после 1446) модифицирует её (هُوَ زَيْدٌ الَّذِي لَا نَظِيرَ لَهُ فِي البَلَدِ) [55, с. 76].

[26] У ар-Рази аргумент разбит на два: в первом (№ 2 у него) говорится о непостижимости Его для чувства и воображения, во втором (№ 5) – о непознаваемости Его сущности (*хакыкā*); ответ на аргументы: (1) раз люди постигают, что у мира есть Творец, то не невероятно, чтобы они установили для Него имя, указывающего на Его собственную самость; (2) большинство сущностей (например, духи и ангелы) неведомы для людей, но это не помешало им обозначать их именами.

[27] Ответ ар-Рази: поскольку в айате прекрасные имена отнесены к *Аллаху*, то само это имя не входит в их число; кроме того, имя бывает прекрасным вследствие возвышенности (*шараф*) именуемого, посему имя, которым нарекается Его самость, должно быть самым возвышенным среди имён.

В-пятых, собственное (*‘алям*) имя[28] служит словно указателем [на объект как на “вот это”] (*’ишāра*), тогда как на Бога невозможно так указывать [3, с. 164; 4, с. 116–117][29].

В-шестых, собственное имя призвано отличить данного индивида от других индивидов, которые разделяют с ним сущность (*хакыīка, māхиййа*) – вид (*наў‘*) или род (*джинс*); Бог же не попадает под какой-либо общий вид или род [3, с. 164; 4, с. 117][30].

Доводы же сторонников тезиса о термине Аллах как о первообразном таковы.

(1) при полагании данного термина описанием формула *Лā ’иля̲ха ’иллā Алла̲х* («Нет божества кроме Бога») перестаёт выражать единобожие, ибо он был бы общим, приложимым и к другим существам [3, с. 163; 4, с. 114–115].

(2) это имя является собственным, поскольку ему предицируются описания, а он не предицируется иным терминам [3, с. 163]. Означенное рассуждение оформляется и в виде двух аргументов: (2а) производные имена суть описания, а таковые упоминаются после упоминания описуемого, посему самость описуемого нуждается в имени, которое не является описанием; (2б) как свидетельствует Коран, Сунна и традиция (*‘урф*), все прочие имена предицируются означенному имени, так что оно обозначает [исключительно] самость. [4, с. 115–116].

(3) в словах айата 19: 65 «Знаешь ли ты Ему соимённого (*самиī*)» (هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا) речь идёт о том, что нет другого сущего, носящего имя *Алла̲х*[31]; значит, это слово выступает в качестве [исключительно] имени, но не описания [4, с. 115][32].

[28] В пятом и шестом аргументах, а также в нижеследующих аргументах анти-деривационистов под «собственным именем» подразумевается имя, которое только выделяет самость именуемого, не выражая чего-либо из его характеристик.

[29] Ответ ар-Рази: собственное имя устанавливается для конкретизации данной самости, независимо от того, является ли именуемое чем-то чувственным или же ментальным [3, с. 164]; чувственное указание на Бога невозможно, но почему невозможно указание ментальное?! [4, с. 117].

[30] Ответ ар-Рази: сказанное относительно предыдущего аргумента применимо и к настоящему [3, с. 164]; почему невозможно установление собственного имени ради различения [именуемого] от такового, что разделяет с ним бытие (*вуджўд*) и вещность (*аш-шай’иййа* – от нас; в цитируемом издании – *ат-ташбиīх*, «уподобление») [4, с. 117].

[31] Данная здесь трактовка айата не единственная; среди других версий: нет Ему подобного; нет другого с именем *ар-Раха̲н* (см.: [54, с. 484]).

[32] Ответ аль-Байдави на указанные доводы: хотя в своей основе термин Аллах и представлял собой описание, служа нарицательным-родовым именем (*аль-’ила̲х* в смысле *аль-ма‘бўд*, «поклоняемый»), приложимым к любому поклоняемому-[божеству], впоследствии за ним преимущественно

ISSN 2618-9569 (Print)
ISSN 2712-7990 (Online)

В иных источниках встречаются ещё следующие три довода. От аль-Хаттаби передают, что (4) имя *Алл̲ах* непроизводно, поскольку первые две буквы в нём суть коренные (а не артикль), иначе они не сохранились бы после клятвенной частицы *йа̄* [18, с. 278]; такого мнения (приведённого им анонимно) придерживается аль-Байхакы [12, с. 59], и в этом духе высказывается ас-Сухайли [16, с. 41][33]. Согласно тому же ас-Сухайли, (5) имя *Алл̲ах* предшествует всем тем терминам, к которым деривационисты его возводят, и вообще всякому слову и выражению[34]; и ещё: (6) разнобой в предлагаемых версиях образования этого термина свидетельствует о несостоятельности самого тезиса о деривации [там же].

К анти-деривационистской установке примыкает версия, по которой имя *Алл̲ах* заимствовано из сирийского или еврейского языков и которая атрибутируется Абу-Зайду аль-Бальхи (أبو زَيْد البَلْخِي; ум. 934). Абсолютное же большинство филологов и теологов (как сторонников деривации, так и её противников) настаивают на исконно арабском происхождении термина, чему не противоречит наличие близких терминов в других языках [4, с. 113–114].

Помимо указанных выше мнений следует отметить и то, что среди богословов были и такие, кто по мотивам благочестия предпочитал воздерживаться от рассуждения на данную тему, полагая Божью самость, имена и атрибуты непостижимыми для человеческого ума (см.: [9, с. 12]). Впрочем, в этом смысле высказывается и аз-Заджжадж в своем тафсире [56, с. 43], хотя в сочинении о Божьих именах, как было сказано, он склоняется к анти-деривационизму.

2. Деривационные вариации

Во всех версиях деривации первые две буквы в имени *Алл̲ах* полагаются приставкой (чаще всего в качестве артикля *ал/аль-*). Исходное же сущест-

закрепился смысл *аль-ма'бӯд би-ḥаḳḳ*, «по истине поклоняемый»-[Бог], особенно после ассимиляции артикля *аль-* со словом *'ил̲ах*, и это имя стало словно собственным (на манер термина *ан-наджм* – «звезда» как обозначения для Плеяд [или термина *аль-байт* – «дом» – для Каабы]), принимая на себя описания, но само уже не выступая в качестве атрибута и не допуская соучастия в себе иных сущих [43, с. 26].

33 Анти-деривационист (!) Абу-Хаййан критикует: тогда термин *Алл̲ах* имел бы модельную форму фа''а̄ль, а таковая допускает огласовку танвин! [8, с. 124].

34 На этот манер рассуждает и аль-Багдади [11, с. 503]. Словно ответом на такого рода мнение служит первый из указанных выше аргументов в пользу деривации. Оппонируя ас-Сухайли, Ибн-Каййимальджаузиййа добавляет следующий контраргумент: не только Аллах, но и другие Божьи имена, обозначающие Его атрибуты, считаются извечными – тогда и они должны быть первообразными! [29, с. 39].

вительное идентифицируют как: (1) *’илях̄/’иля̲х*, с коренной хамзой (’); (2) *’илях̄/’иля̲х* < *вилях̄*, т.е. с хамзой, преобразованной от *в/у* (و); (3) *лях̄*; (4) *ху* – местоимение третьего лица.

(1) **первая гипотеза**: *аль-* + ***’илях̄*** (с коренной хамзой)[35]. В рамках этой версии, наиболее распространённой, термин *’илях̄*, имеющий модельную форму *фи‘а̄ль*, восходит к корню *’-л-х* либо (1.1) через г. *’алиха/*أَلِهَ, либо (1.2) через г. *’аляха/*أَلَهَ[36].

(1.1.1)/(1.2.1) ***’алиха/’аляха*** = ***‘абада***, **«поклоняться»**[37]. Данная вариация уже упоминалась выше: г. *’алиха/’аляха* (н. *йа’ляху*, д. *’илях̣а*) трактуется в смысле *‘абада* (н. *йа‘буду*, д. *‘ибад̣а*), «поклоняться», а *’илях̄* – как форма действительного причастия (*фи‘а̄ль*), функционирующая в значении страдательного (*маф‘ӯль*) – *ма’лю̄х* (т.е. *ма‘бӯд*)[38]. В этой связи обращают внимание на синонимичность соответствующих форм породы V *та’алляха* (д. *та’ллюх*) и *та‘аббада* (д. *та‘аббуд*), приводя в пример стих Рубы (رُؤْبَة; ум. 762), где слово *та’ллюх-ӣ* употребляется в смысле *та‘аббуд-ӣ*[39]. Ссылаются также на возводимый к Ибн-Аббасу вариант чтения фразы из айата 7: 127 касательно предупреждения египетской знатью о намерении Моисея «отвращать [людей] от тебя (Фараона) и твоих божеств (*ва-йаза̲ра-ка ва-’а̄лихата-ка*)». Ибн-Аббас читает: *ва-йаза̲ра-ка ва-’иля̲хата-ка*, т.е. *ва-‘ибадата-ка*, «...и от поклонения тебе». С этих позиций формула единобожия *Ля̄ ’иляха ’илля̄ Алла̲х*, «Нет [истинного] божества кроме Бога», трактуется как *Ля̄ ма‘бӯда гайра Алла̲х*, «нет [истинного] поклоняемого кроме Бога» (см., например: [41, с. 120–124; 12, с. 58]).

Данную версию разделяют, в частности: аль-Халиль [27, с. 82] и его ученик Сибавайх [28, с. 195]; другие филологи, такие как Йунус ибн Хабиб (يُونُس بن حَبِيْب; ум. 798), аль-Кисаи (الكِسَائِي; ум. 805), Кутруб (قُطْرُب; ум. 821), аль-

[35] Из-за ограниченного объема статьи освещение разных версий об идентификации приставки *аль-* и о переходе от формы *аль-’Илях̄* к форме *Алла̲х* мы переносим во вторую часть очерка.

[36] В большинстве источников нет огласовок (наличные в цитируемых изданиях огласовки обычно добавлены редакторами), и лишь в отдельных случаях уточняется огласовка буквы *л*: по аль-Файюми (الفَيُّومِي; ум. 1368), означенный глагол имеет форму глагола *та‘иба* [57, с. 8], и именно такой вариант А.Ф. аш-Шидйак (الشِّدْيَاق; ум. 1887) считает корректным [58, с. 46]; у аль-Джаухари же указана огласовка фатха [48, с. 2223], так можно понять и из слов аль-Файрузабади [10, с. 69].

[37] Тот же смысл имеет и версия (1.2.1) с г. ’аляха.

[38] Наподобие *’има̄м* (= *аллязӣ йу’тамм би-х*); *китаб* («книга», = *мактӯб*), *рида’* («одеяние», = *ма йуртада*) и др. Так обстоит дело и в отношении всех последующих версий, в которых люди выступают в качестве субъекта действия соответствующих глаголов, к которым возводятся термины *’илях̄*, *вилях̄* и *лях̄*; ниже не будем повторять данное замечание.

[39] (لِلهِ دَرُّ الْغَانِيَاتِ الْمُدَّهِ | سَبَّحْنَ وَاسْتَرْجَعْنَ مِنْ تَأَلُّهِي).

ISSN 2618-9569 (Print)
ISSN 2712-7990 (Online)

Ахфаш (الأَخْفَش; ум. 835) [19, с. 23][40], ан-Надр ибн Шумайль (النَّضْر بن شُمَيْل; ум. 818) [26, с. 291]; лексикографы аль-Джаухари [47, с. 2223] и Ибн-Манзур [46, с. 467]; муфассиры ат-Табари [40, с. 120–124], ан-Насафи [42, с. 27], аль-Байдави [43, с. 26] и Абу-с-Сууд [44, с. 13]; мутазилиты Абу-Али аль-Джуббаи (أبو عَلِي الجُبَّائِي; ум. 915) и его сын Абу-Хашим (أبو هَاشِم; ум. 933), а также Абдальджаббар [49, с. 210]; шестой шиитский имам Джафар ас-Садык [51, с. 157–158]. Возводимая в ранг терминологической дефиниции эта трактовка стала характерной для учения Ибн-Таймиййи и его последователей, вводящих знаменитую дистинкцию между двумя типами монизма – *таўхӣд аль-’улӯхиййа* (исповедание Божьего единства в аспекте поклонения) и *таўхӣд ар-рубӯбиййа* (~ ~ ~ в аспекте владычества, т.е. признание Его в качестве единственного творца-попечителя)[41].

(1.1.2) ***’алиха*** = ***фази‘а***, **«прибегать»**[42]. Глагол *’алиха*, управляемый предлогом *’иля* («к», «на»), трактуется в смысле г. *фази‘а*, *ляджа’а* (оба с предлогом *’иля*), *и‘тамада* (с предлогом *‘аля*): [при беде, страхе и т.п.] прибегать к такому-то, искать/находить защиту у него, возлагать упование на него. Здесь, как и в предыдущей версии, действительное причастие выражает смысл страдательного. Среди приверженцев этой этимологии упоминаются сахабит Ибн-Аббас и табиит-муфассир ад-Даххак (الضَّحَّاك; ум. ок. 724) [26, с. 292]. У аль-Харави (الهَرَوِي; ум. 1011) в этом смысле трактуются термин *’иля̱х* в айатах 2: 133 (نَعْبُدُ إِلَهَكَ; т.е. الَّذِي تَلْجَأُ إِلَيْهِ وَتَسْتَغِيْثُ بِهِ) и 27: 60 (أَإِلَهٌ مَّعَ اللهِ; т.е. أَيُؤْلَهُ إِلَى غَيْرِهِ) [59, с. 95][43].

(1.1.3) ***’алиха*** = ***таха̱ййара***, **«растеряться»**[44]. Человеческий разум растеряется перед Его величием, будучи не в силах постичь его в полном объёме. Такая трактовка глагола подкрепляется ссылкой на стихи Зухайра ибн Абусульмы (زُهَيْر بن أَبِي سُلْمَى; ум. 627) и аль-Ахталя (الأَخْطَل; ум. ок. 710)[45]. Аз-Заджжаджи возводит её к филологу Абу-Амру ибн аль-Але (أبو عَمْرو بن العَلَاء; ум. 770) [26, с. 292]. Её придерживается, в частности, аз-Замахшари[46] [41, с. 107] и шиитский имам

[40] Здесь и ниже если цитируемый источник не принадлежит автору данной трактовки или если трактовка анонимна, то ссылка просто подразумевает пример/-ы источников (преимущественно более ранних), в которых передаётся об этой трактовке.

[41] О каламско-асаритской полемике по этому вопросу речь пойдёт во второй статье.

[42] Таков смысл и при версии (2.2) с г. *валиха*.

[43] Хрестоматийные примеры из поэзии: (أَهِمْتُ إِلَيْكُمْ فِي بَلَايَا تَنُوبُنِي | ...); (أَهِمْتُ إِلَيْهَا وَالرِّكَائِبُ وُقَّفُ | ...).

[44] Схожий смысл имеет версия (2.1) с г. *валиха*.

[45] Соответственно: (يَتَسْعِيْنَ أَلَّفًا تَأْلُهُ العَيْنُ وَسْطَهَا | ...); (وَبَيْدَاء تِيْهٍ تَأْلُهُ العَيْنُ وَسْطَهَا | ...).

[46] По мнению комментатора, только после утверждения термина *аль-’Иля̱х/Алла̱х* в качестве имени Бога от него образовали г. *ма’алляха* в смысле «поклоняться» [41, с. 108].

аль-Бакыр [50, с. 222]. От неё исходит Ибн-аль-Асир (ابن الأَثِير; ум. 1210) при толковании термина *’Илях* [60, с. 62].

(1.1.4) ***’алиха*** = ***’акāма***, **«пребывать»**. Вместе с предлогом *би-* глагол *’алиха* означает *’акāма би-*[47], «[перманентно] пребывать/останавливаться» [в данном месте], как сказано [анонимным] поэтом: *’алих-нā би-дāр*^{ин}.., «мы остановились в жилище...»[48]. Бог именуется *’иляхом*, поскольку Он перманентен и не подвержен изменению (см.: [11, с. 501; 26, с. 297][49]). Трактовка фигурирует анонимно. Как наиболее адекватную из выдвигаемых версий о деривации её квалифицирует анти-деривационист ас-Сануси (السَّنُوْسِي; ум. 1490) [62, с. 27–28].

(1.1.5) ***’алиха*** = ***сакана***, **«успокаиваться»**. У арабов говорится *’аляхту ’иля X* в смысле *саканту ’иля X* («я нашёл успокоение у X»); и такое употребление встречается в поэзии[50]. В Боге люди находят душевный покой, как об этом в айате 13: 28 сказано: «Не поминанием ли Бога успокаиваются сердца?!» (أَلَا بِذِكْرِ اللهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ) [26, с. 294]. В последнем источнике (у ас-Саляби) трактовка атрибутируется аль-Мубарраду; у аль-Файрузабади [9, с. 14] – Ибн-Исхаку (ابن اِسْحَق)[51]; у многих авторов, например ар-Рази [3, с. 165], она фигурирует анонимно.

(1.1.6) ***’алиха*** = ***джаза‘а***, **«востревожиться»**. Глагол управляется предлогом *‘аля*, обозначая опасение [разлуки] с Ним (см.: [47, с. 2224; 10, с. 69]; трактовка анонимна).

(1.1.7) ***’алиха*** = ***вали‘а***, **«тяготеть»**. При данном толковании г. *’алиха* не требует дополнения. Первоначально он выражал тягу (г. *вали‘а/’ули‘а би-*) верблюжонка (*фасыāль*) к матери, когда его отнимают от вымени (أَلِهَ الفَصِيْلُ, т.е. أُوْلِعَ بِأُمِّهِ/وَلِعَ); и на сей манер люди тяготеют к Нему (см.: [4, с. 167; 9, с.14]; трактовка анонимна).

---

[47] У аль-Уклиши [15, с. 120] фигурирует г. *сабата*, «быть неподвижным».

[48] (أَلَمْ تَرَ أَنَّ بَقَايَاهَا وِشَامٌ عَلَى اليَدِ | رُسُومُهَا لَا تَبِينُ بِدَارٍ).

[49] (الدَّائِمُ الثَّابِتُ البَاقِي) и (لَا يَتَغَيَّرُ عَنْ صِفَتِهِ), соответственно. У аль-Кушайри (القُشَيْرِي; ум. 1072): (إِنَّمَا كَانَ إِلَهًا بِقِدَمِهِ وَدَوَامِ وُجُوْدِهِ) [61, с. 63].

[50] Пример из поэзии: (أَهْتُ إِلَيْهَا وَالْحَوَادِثُ جَمَّةٌ | ...).

[51] Трудно идентифицируемое имя. Под таковым обычно фигурирует историк Мухаммад ибн Исхак (ум. 769), к которому восходит классическая биография (*сира*) Пророка, отредактированная Ибн-Хишамом; не исключена, однако, *Ибн ’Исхак* есть описка от *Ибн ’Абū ’Исхāк* – имени видного представителя басрийской школы филологов (ум. 735).

ISSN 2618-9569 (Print)
ISSN 2712-7990 (Online)

(1.1.8) ***'алиха*** = ***'ашиқа***, **«любить»**: Бог служит объектом любви творений. О такой этимологии передаёт суфий аль-Джили (الجِيْلِي; ум. 1424) [63, с. 32][52]. О близкой по семантике трактовке см. ниже версию (2.3).

(1.2.1) ***'аляха*** = ***'абада***, **«поклоняться»**. См. (1.1.1).

(1.2.2) ***'аляха*** = ***'аджа̄ра***, **«защищать»** [26, с. 292; 53, с. 127; 64[53], с. 324]. Во многих источниках (например, у аль-Байхакы [12, с. 58] и ар-Рази [4, с. 117]) эта трактовка переплетена с (1.1.2), причём в отношении Бога как субъекта первая буква идентифицируется (скорее издателями) как *'а̄* (آ), что, полагаем, проблематично.

(1.2.3) ***'аляха*** = ***ихта̄джа***, **«нуждаться»**. Согласно приведённой у ас-Суйуты анонимной версии, имя Бога выражает нужду (*ихтийадж*) творений в Нём [53, с. 127]. Ас-Саляби возводит к аль-Мухасиби этимологию, согласно которой Бог выступает субъектом действия: творения [сделал] нуждающимися (г. *'ахваджа*) в Нём[54] [26, с. 297].

(2) **вторая гипотеза**: *аль-* + ***'иля̄х*** < ***виля̄х***. Манеру преобразования буквы вау в хамзу обычно иллюстрируют примерами со словами *виса̄да* и *'иса̄да* («подушка»), *виша̄х* и *'иша̄х* («пояс») и др. Само слово *виля̄х*, как и *'иля̄х*, также имеющее форму действительного причастия, восходит к корню *в-л-х* через г. *валиха/*وَلِهَ (н. *йаўляху/йалиху*, д. *валях*); и с этим глаголом связывают пять разных значений.

(2.1) ***валиха*** = ***тахаййара***, **«растеряться»**. Такой смысл, как было сказано, имеет и версия (1.1.3) с г. *'алиха*. Данную этимологию порой возводят к аль-Халилю [19, с. 26–27; 17, с. 158].

(2.2) ***валиха*** = ***фази'а***, **«прибегать»**. Об этой трактовке, семантически тождественной версии (1.1.2) с г. *'алиха*, без указания автора передаёт аль-Байхакы, в этой связи обращаясь к айату 16: 53 «Если вас касается беда, к Нему вы взываете за помощью (г. *джа'ара*)»[55] (ثُمَّ إِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فَإِلَيْهِ تَجْأَرُونَ) [12, с. 58–59][56]. У аль-Вахиди [32, с. 64–65] она атрибутируется филологу Абу-ль-Хайсаму ар-Рази (أبو الهَيْثَم الرَّازِي; ум. 226/840-841); у аль-Кушайри [61, с. 57] и Абу-Бакра ибн

[52] В цитируемом сочинении слово с г. *'алиха* не огласовано, так что возможна и версия: *'аляха*.
[53] Аз-Забиди (الزَّبِيْدِي; ум. 1790).
[54] (الله من أَلَهَهم، أي: أَحْوَجَهُم إِلَيْه).
[55] Помимо фигурирующего в айате г. *джа'ара* в этом смысле употребляют также г. *дару'а/тадарра'а*.
[56] Пример из поэзии: (وَلِمْتُ إِلَيْكُمْ فِي بَلَايَا تَنُوبُنِي | فَأَلْفَيْتُكُمْ فِيهَا كِرَامًا أَمَاجِدَا); ср. примечание 43.

аль-Араби [25, с. 244–245] – суфию аль-Мухасиби (**المُحَاسِبِي**; ум. 857) «в группе» учёных[57].

От имени суфия аль-Каннада (**القَنَّاد**; ум. 224/838-839) приводят близкую версию, по которой *валях* означает потерю кем-либо рассудка по причине утраты чего-то дорогого для него[58] [26, с. 294–295].

(2.3) ***валиха*** = ***ʾаḫабба***, **«любить»**. Как передаёт ар-Рази, под *валях* понимается *маḥаббa шадидa*, «сильная любовь». При этом Бог выступает объектом, а по другой интерпретации – субъектом. Обе трактовки соответствуют словам айата 5: 54 «[Он] любит их, а они любят Его» (**يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ**), вместе с тем, полагает комментатор, вторая более адекватна, ибо Божья любовь извечна, а людская – временна́я (*муḥдаṯа*) [4, с. 119–121].

(2.4) ***валиха*** = ***ṭариба***, **«[испытывать] волнение»**. Сам термин *ṭараб* обозначает волнение как от радости, так и от печали, но чаще подразумевает первый смысл – волнение от страстной тяги к Нему. Данная трактовка анонимна (см.: [11, с. 502; 9, с. 14[59]; 61, с. 59[60]])[61]; но, подобно предыдущей, скорее выражает суфийское понимание божественности.

(2.5) ***валиха*** = ***ḫāфа***, **«бояться»**: все творения, даже неодушевленные (см. айат 2: 74), опасаются Его гнева/наказания. В этой этимологии г. *валиха* управляется предлогом *мин*. О ней сообщает М.М. аль-Бази (**البَازِي**; ум. 1998), не указывая автора или источника [66, с. 337].

(3) **третья гипотеза**: *аль-* + ***ля̄х***. Свидетельства расходятся в определении позиции, характерной для двух ведущих школ классической арабской лингвистики: по одним, первая гипотеза (вместе со второй; *Алл*ах* < аль- + *ʾиля̄х*) характерна для басрийской школы, а третья гипотеза – для куфийской (см., например: [61, с. 67; 25, с. 246; 30, с. 247]); другие же сообщают о противоположном (например: [26, с. 67; 3, с. 169; 9, с. 15]). Более адекватным нам представляется первый тип свидетельств (особенно в отношении басритов), ибо, как было отмечено, аль-Халиль и Сибавайх – два крупнейших представителя басрийской школы (!) – придерживались первой гипотезы. Тезис о *ля̄хе* как основе аз-Заджжадж возводит к аль-Халилю (со слов Сибавайха), но в качестве

[57] (فِي جَمَاعَةِ مِنْ أَهْلِ العِلْمِ وَالمُفَسِّرِيْنَ) и (السُّنَّة ~ ~ ~) соответственно.
[58] (ذَهَابُ العَقْلِ لِفُقْدَانِ مَنْ يَعِزُّ عَلَيْكَ).
[59] (وَسمي /الله/ بِذَلِكَ لِطَرَبِ العُقُوْلِ وَالقُلُوْبِ عِنْدَ ذِكْرِهِ).
[60] (الوَلَه هو الطَّرَب، وهو خِفَّةٌ تُصِيْبُ الرَّجُلَ لِسُرُوْرٍ أو حُزْنٍ).
[61] В пример приводят стих аль-Кумайта (الكُمَيْت; ум. 743) – (وَلِهَتْ تفْسِيَ الطَّرْوْبُ إلَيْكُم | وَلَهًا حَالَ دُوْنَ طَعْمِ الطَّعَامِ).

ISSN 2618-9569 (Print)
ISSN 2712-7990 (Online)

одного из двух его мнений (наряду с первой гипотезой) [65, с. 152], а аз-Заджжаджи (ученик аз-Заджжаджа) атрибутирует аль-Халилю конкретно версию (2.1), как было указано выше, а самому Сибавайху не только версии (1.1.1) и (2.1), но и третью гипотезу (но без указания семантики) [19, с. 27]. По сведениям же аль-Куртуби, Сибавайх передал о приверженности аль-Халиля первой гипотезе, сам отдавая предпочтение третьей (также без семантической конкретизации) [17, с. 157]. Версия о *ляхе* как основе атрибутируется и басриту аль-Мубарраду (см.: [11, с. 502]).

В поддержку данной интерпретации приводятся стих аль-Аши (الأَعْشَى; ум. 625), в котором *ля̄х* употребляется в смысле «божество»[62], а также одна из версий чтения айата 43: 84[63], по которой вместо термина *’иля̱х* фигурирует *ля̄х*.

Действительному причастию *ля̄х* соответствует г. *ля̄ха/*لَاهَ (корень *л-в/у-х*, н. *йалю̄ху*, д. *ляўх*; или: корень *л-и-х*, н. *йалӣху*, д. *ляйх*)[64]. Что касается смысла глагола, то выдвигаются следующие пять вариаций.

(3.1) ***ля̄ха*** = ***иҳтаджаба***[65], **«скрываться»**. О невесте говорится *ля̄хат*, когда она покрыта накидкой[66]; Бог назван так, поскольку Его сущность сокрыта от людей. Такая трактовка обычно фигурирует анонимно, но в некоторых источниках Сибавайху атрибутируется мнение о её допустимости (например, у аль-Джаухари [47, с. 2248], Ибн-Йаиша (ابن يَعِيْش; ум. 1245) [67, с. 42–43] и ат-Тафтазани [34, с. 47]).

(3.2) ***ля̄ха*** = ***иртафа‘а***[67], **«возвышаться»**. Именно по этой причине Солнце у арабов именоваось *’иля̱ха̣* («богиня»)[68][26, с. 296]; всякое возвышенное они описывали термином *ля̄х*, а говоря о восхождении Солнца, они употребляли г. *ля̄ха* [17, с. 158]. Эта трактовка, как и нижеследующие три, обычно приводится анонимно.

(3.3) ***ля̄ха*** = ***идтараба***, **«[пребывать в] замешательстве»** – от непостижимости Его самости и атрибутов (здесь и в нижеследующей версии *лях* – форма действительного *фи‘а̄ль* в смысле страдательного *маф‘ӯль*);

---

[62] (كحَلْفَةٍ مِنْ أَبِي رَبَاحٍ | يَسْمَعُهَا لَاهُهُ الكُبَارُ).
[63] (وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌ).
[64] Примеры см. в примечании 67.
[65] Порой фигурирует синонимичное истатара/тасаттара.
[66] Пример из поэзии: (لَاهَ رَبِّي عَنِ الْخَلَائِقِ طُرًّا | فَهُوَ اللهُ لَا يُرَى وَيُرَى هُو).
[67] Или синонимичное *‘аля̄*.
[68] Как об этом свидетельствует стих: (تَرَوَّحْنَا مِنَ اللَّعْبَاءِ عَصْرًا | فَأَعْجَلْنَا الْإِلٰهَةَ أَنْ تئوبا).

(3.4) ***ля̄ха*** = ***ляма‘а***, **«сиять»**: сердца/умы сияют при поминании/познании Его;

(3.5) ***ля̄ха*** = ***халяқа***, **«творить»** (здесь Бог, естественно, выступает в качестве субъекта) [9, с. 13–14][69].

(4) **четвёртая гипотеза**: *аль-* + ***ху***. В этой этимологии, больше всего распространённой в суфийской среде, термин *Аллах* произведён от последней буквы (ха), указывающей на третье лицо (*аль-га᷆иб*). Люди сначала обозначали Бога местоимением *хӯ/хува*, ибо в их умах Он утвердился как нечто сущее (*маўджӯд*). Потом, осознав Его в качестве творца вещей и их владыки, местоимение снабдили приставкой *л – ля̄м аль-мильк* («лям принадлежности»), таким образом оно стало *ляху*. Далее в целях возвеличения вновь добавили приставку *ал*, подчёркивая это возвеличивание твёрдым произнесением буквы *л* [12, с. 502].

Таким образом, всего выдвигались 22 версии этимологии при 19 разных смыслах. Передают также о мнении (анонимном), по которому имя *Аллах* производно, но его исходная основа (*’аҫл*) ведома одному только Ему [53, с. 127]. В рамках рассуждения о деривации встречаются и другие трактовки Божьего имени, например: *сайййид* («господь»), *ҡадӣм* («извечный») и др.; но в таковых не указывается лексическая связь с термином *Аллах*, поэтому они скорее относятся к области не собственно этимологии, а теолого-терминологической дефиниции, что составляет предмет второй части настоящего очерка.

Литература

1. Ибрагим Т.К. *Имена Бога согласно исламу*. М.: Медина; 2022. 800 с.

2. [аль-Бухари]. *Ҫахӣҳ аль-Буха̄рӣ*. Дамаск-Бейрут: Да̄р Ибн-Касӣр; 2002. 1944 с.

3. [ар-Рази]. *Тафсӣр аль-Фахр ар-Ра̄зӣ*. Т. 1. Бейрут: Да̄р аль-Фикр; 1981. 297 с.

4. ар-Рази. *Шарҳ ’асма᷆ Аллах аль-ҳусна*. Бейрут: Да̄р аль-Китаб аль-‘арабӣ; 1984. 373 с.

[69] Здесь (у аль-Файрузабади) версия (3.1) связывается с г. *ля̄ха/йалӣху*, последующие – с г. *ля̄ха/йалю̄ху*; у ас-Суйуты (3.1) связывается со вторым глаголом, (3.2) – с первым [53, с. 127]; у ар-Рази (3.1) и (3.2) – со вторым [4, с. 121–122]; у аль-Байдави (3.1) и (3.2) – с первым [43, с. 26].

ISSN 2618-9569 (Print)
ISSN 2712-7990 (Online)

5. аль-Хаттаби. *Ша'н ад-ду'ā'*. Дамаск-Бейрут: Дāр ас̲-С̲ақāфа аль-'арабиййа; 1992. 256 с.

6. аль-Айни. *Аль-Банāйа: шарх аль-Хидāйа*. Т. 1. Бейрут: Дāр аль-Фикр; 1990. 781 с.

7. Ибн-Касир. *Тафсīр аль-Кур'āн аль-'азым*. Т. 1. Эр-Рияд: Дāр Ṭайба; 1999. 739 с.

8. Абу-Хаййан аль-Андалюси. *Тафсīр аль-Бахр аль-мухīт*. Т. 1. Бейрут: Дāр аль-Кутуб аль-'ильмиййа; 1993. 678 с.

9. аль-Файрузабади. *Басā'ир з̲авī ат-тамйīз*. Т. 2. Каир: Вазāрат аль-'Аўқāф; 1996. 623 с.

10. аль-Файрузабади. *Аль-Камӯс аль-мухīт*. Каир: Дāр аль-Хадис̲; 2008. 1800 с.

11. аль-Багдади. *Аль-'Асмā' ва-с̣-сыфāт*. Т. 1. Дамаск: Дāр ат-Таква; 2020. 781 с.

12. аль-Байхакы. *Китаб аль-'Асмā' ва-с̣-сыфāт*. Т. 1. Джидда: Дāр ас-Сава̄дī; 1993. 628 с.

13. аль-Джувайни. *Китāб аль-'Иршāд*. Каир: Мактабат ас̲-С̲ақāфа ад-дīниййа; 2009. 341 с.

14. аль-Газали. *Аль-Макс̣ад аль-'асна*. Бейрут: Дāр аль-Минхāдж; 2018. 400 с.

15. аль-Уклиши. *Тафсīр аль-Фāтиха*. Бейрут: Дāр аль-Кутуб аль-'ильмиййа; 2010. 350 с.

16. ас-Сухайли. *Натā'идж аль-фикар фī ан-нахў*. Бейрут: Дāр аль-Кутуб аль-'ильмиййа; 1992. 342 с.

17. аль-Куртуби. *Аль-Джāми' ли-'ахкāм аль-Кур'āн*. Т. 1. Бейрут: Му'ассасат ар-Рисāля; 2006. 493 с.

18. аль-Куртуби. *Аль-'Асна фī шарх 'асмā' Аллах аль-хусна ва-с̣ыфāти*-Х. Бейрут-Сайда: аль-Мактаба аль-'аср̣иййа; 2005. 433 с.

19. аз-Заджжаджи. *Иштиқāқ 'асмā' Аллах*. Бейрут: Му'ассасат ар-Рисāля; 1986. 365 с.

20. Ибн-Кайсан. *Ма'ānī аль-Кур'āн ва-'и'рāбу-х*. Каир: Мактабат аль-'имāм аль-Бухāрī; 2013. 847 с.

21. аз-Заджжадж. *Тафсӣр ’асмā’ Аллāх аль-ḥуснā*. Дамаск-Бейрут: Дāр аль-Ма’мӯн ли-т-турāṯ; 1986. 98 с.

22. Абу-ль-Бака. *Аль-Куллиййāт*. Бейрут: Му’ассасат ар-Рисāля; 1998. 1226 с.

23. ат-Таханави. *Кашшāф истыляḥāт аль-фунӯн ва-ль-‘улӯм*. Т. 1. Бейрут: Мактабат Любнāн; 1996. 1052 с.

24. Ибн-Малик. *Шарḥ ат-Тасхӣль*. Т. 1. Каир: Дāр Хаджар; 1990. 406 с.

25. Ибн-аль-Араби, Абу-Бакр. *Аль-’Амад аль-’аḳṣā*. Т. 1. Танжер-Бейрут: Дāр аль-Ḥадиṯ аль-Китāниййа; 2015. 552 с.

26. ас-Саляби. *Аль-Кашф ва-ль-байāн ‘ан тафсӣр аль-Кур’āн*. Т. 2. Джидда: Дāр ат-Тафсӣр; 2015. 615 с.

27. аль-Халиль аль-Фарахиди. *Китāб аль-‘Айн*. Т. 1. Бейрут: Дāр аль-Кутуб аль-‘ильмиййа; 2003. 459 с.

28. Сибавайх. *Аль-Китāб*. Т. 2. Бейрут: ‘Ālям аль-кутуб; 1983. 430 с.

29. Ибн-Каййимальджаузиййа. *Бада’и‘ аль-фава’ид*. Т. 1. Мекка: Дāр ‘Ālям аль-фава’ид; 2005. 392 с.

30. аль-Касталлани. *Туḥфат ас-сāми‘ ва-ль-ḳāрӣ*. Бейрут: Дāр Ибн-Ḥазм; 2019. 380 с.

31. аль-Бахрани, Али. *Шарḥ ляфз аль-джаляля*. Ахль аль-байт. 2009;7:152–184.

32. аль-Вахиди. *Аль-Васыṭ*. Т. 1. Бейрут: Дāр аль-Кутуб аль-‘ильмиййа; 1994. 539 с.

33. аль-Худжанди. Аль-‘Уджāля фӣ тафсӣр исм аль-джаляля. *Маджаллят Маджма‘ аль-люга аль-‘арабиййа би-Димашḳ*. 1997;72(2):237–266.

34. ат-Тафтазани. [Ḥāшийа ‘аля Кашшāф аз-Замаḫшарӣ]. В: аль-Барбари А.А. *Таḫḳыḳ аль-джуз’ аль-’авваль мин Ḥāшийат аль-‘аллāма Са‘д ат-Тафтазāнӣ ‘аля аль-Кашшāф ли-з-Замаḫшарӣ* (диссертация). Т. 2. Каир: Джāми‘ат аль-’Азхар, Куллиййат аль-Люга аль-‘арабиййа; 1978. 864 с.

35. ат-Тафтазани. *Шарḥ аль-Маḳāсыд*. Т. 4. Бейрут: ‘Ālям аль-кутуб; 1998. 355 с.

36. ат-Тафтазани. *Мухṯаṣар аль-ма‘āнӣ*. Т. 1. Эль-Кувейт: Дāр аз-Ẓāхириййа; 2019. 177 с.

ISSN 2618-9569 (Print)
ISSN 2712-7990 (Online)

37. аль-Хайтами. *Туḥфат аль-муḥтāдж*. Т. 1. Каир: Дāр аль-Ḥадиṯ; 2016. 632 с.

38. аль-Кари. *Мирḳāт аль-мафāтиḥ*. Т. 1. Бейрут: Дāр аль-Кутуб аль-‘ильмиййа; 2001. 488 с.

39. аз-Заркаши. *Ма‘на Ля ’иляха ’илля Аллах*. Каир: Дāр аль-’И‘тиṣāм; 1985. 176 с.

40. [ат-Табари]. *Тафсīр аṭ-Ṭабарī*. Т. 1. Каир: Дāр Хаджар; 2001. 742 с.

41. аз-Замахшари. *Аль-Кашшāф*. Т. 1. Эр-Рияд: Мактабат аль-‘Убайкāн; 1998. 685 с.

42. [ан-Насафи]. *Тафсīр ан-Насафī*. Т. 1. Бейрут: Дāр аль-Калим аṭ-ṭаййиб; 1998. 744 с.

43. аль-Байдави. *’Анвāр ат-танзīль ва-’асрāр ат-та’вīль*. Т. 1. Бейрут: Дāр ’Иḥйāʾ ат-тураṯ аль-‘арабī; 1998. 172 с.

44. [Абу-с-Сууд]. *Тафсīр ’Абū-с-Су‘ūд*. Т. 1. Эр-Рияд: Мактабат ар-Рийāд аль-ḥадиṯа; 1971. 836 с.

45. аш-Шаукани. *Фатḥ аль-Ḳадīр*. Т. 1. Эль-Мансура: Дāр аль-Вафāʾ; 2008. 870 с.

46. Ибн-Манзур. *Лисāн аль-‘араб*. Т. 13. Бейрут: Дāр Ṣāдир, 1994. 566 с.

47. аль-Джаухари. *Аṣ-Ṣыḥāḥ*. Т. 6 (сквозная нумерация). Бейрут: Дāр аль-‘Ильм ли-ль-маля̄йин; 1984. 2563 с.

48. ар-Рагыб аль-Исфахани. *Аль-Муфрадāт фī гарīб аль-Кур’āн*. Эр-Рияд: Мактабат аль-Бāз; 1997. 722 с.

49. Абдальджаббар. *Аль-Мугнī фī ’абвāб ат-таўḥīд ва-ль-‘адль*. Т. 5. Каир: ад-Дāр аль-Миṣрииййа, 1958. 263 с.

50. аль-Маджлиси. *Биḥāр аль-’анвāр*. Т. 3. Бейрут: Дāр ’Иḥйāʾ ат-тураṯ аль-‘арабī; 1983. 342 с.

51. аль-Маджлиси. *Биḥāр аль-’анвāр*. Т. 4. Бейрут: Дāр ’Иḥйāʾ ат-тураṯ аль-‘арабī; 1983. 327 с.

52. Шайх-Зада. *Ḥāшийа... ‘аля тафсīр аль-ḳāḍы аль-Байḍāвī*. Т. 1. Бейрут: Дāр аль-Кутуб аль-‘ильмиййа; 1999. 574 с.

53. ас-Суйуты. *Навāхид аль-’абкāр*. Т. 1. Мекка: Джами‘ат ’Умм-аль-Кура; 2003. 528 с.

54. аль-Куртуби. *Аль-Джа̄ми‘ ли-’ахка̄м аль-Ḳур’а̄н.* Т. 13. Бейрут: Му’ассасат ар-Риса̄ля; 2006. 536 с.

55. ан-Найсабури. *Тафсӣр гара̄’иб аль-Ḳур’а̄н.* Т. 1. Бейрут: Да̄р аль-Кутуб аль-‘ильмиййа; 1996. 679 с.

56. аз-Заджжадж. *Ма‘а̄нӣ аль-Кур’а̄н ва-’и‘ра̄бу-х.* Т. 1. Бейрут: ‘А̄лям аль-кутуб; 1988. 529, 398 с.

57. аль-Файюми. *Аль-Мисба̄х аль-мунӣр.* Бейрут: Мактабат Любна̄н; 1987. 273 с.

58. аш-Шидйак А.Ф. *Аль-Джа̄сӯс ‘аля аль-Ḳа̄мӯс.* Дамаск: Да̄р ан-Нава̄дир; 2013. 690 с.

59. аль-Харави. *Аль-Гарӣбайн фӣ аль-Кур’а̄н ва-ль-ḥади̱с.* Т. 1. Мекка, Эр-Рияд: Мактабат аль-Ба̄з; 1999. 392 с.

60. Ибн-аль-Асир. *Ан-Ниха̄йа фӣ гарӣб аль-ḥади̱с ва-ль-’а̱сар.* Т. 1. Бейрут: аль-Мактаба аль-‘Ильмиййа; 1979. 472 с.

61. аль-Кушайри. *Шарḥ ’асма̄’ Алла̱х аль-ḥусна̄.* Бейрут: Да̄р ’А̄за̄ль; 1986. 268 с.

62. ас-Сануси. *Аль-‘Ақыда аль-Вуста̄ ва-шарḥу-ха̄.* Бейрут: Да̄р аль-Кутуб аль-‘ильмиййа; 2006. 376 с.

63. аль-Джили. *Аль-’Инса̄н аль-ка̄миль.* Бейрут: Да̄р аль-Кутуб аль-‘ильмиййа; 1997. 285 с.

64. аз-Забиди. *Та̄дж аль-‘арӯс.* Т. 36. Эль-Кувейт: Визара̄т аль-’Ирша̄д валь-’анба̄’; 2001. 564 с.

65. аз-Заджжадж. *Ма‘а̄нӣ аль-Кур’а̄н ва-’и‘ра̄бу-х.* Т. 5. Бейрут: ‘А̄лям аль-кутуб; 1988. 398 с.

66. аль-Бази М.М. *Фатḥ Алла̱х би-ха̱са̄’ис аль-исм* Алла̱х. Т. 2. Лахор: ’Идарат ат-Таснӣф ва-ль-’адаб; 2016. 477 с.

67. Ибн-Йаишь. *Шарḥ аль-Муфасса̣л.* Т. 1. Бейрут: Да̄р аль-Кутуб аль-‘ильмиййа; 2001. 462 с.

References

1. Ibrahim T.K. *Imena Boga soglasno islamu* [Names of God according to Islam]. Moscow: Medina; 2022. 800 p. (In Russian)

2. [al-Bukhari]. *Sahīh al-Bukhārī.* Damascus-Beirut: Dār Ibn Kathīr; 2002. 1944 p. (In Arabic)

ISSN 2618-9569 (Print)
ISSN 2712-7990 (Online)

3. [ar-Razi]. *Tafsīr al-Fakhr ar-Rāzī.* Vol. 1. Beirut: Dār al-Fikr; 1981. 297 p. (In Arabic)

4. ar-Razi. *Sharh al-asmā᾽ al-husnā.* Beirut: Dār al-Kitāb al-‘arabī; 1984. 373 p. (In Arabic)

5. al-Khattabi. *Sha’n ad-du‘ā᾽.* Damascus-Beirut: Dār ath-Thaqāfa al-‘arabiyya; 1992. 256 p. (In Arabic)

6. al-Ayni. *Al-Banāya: sharh al-Hidāya.* Vol. 1. Beirut: Dār al-Fikr; 1990. 781 p. (In Arabic)

7. Ibn Kathir. *Tafsīr al-Qur’ān al-‘azīm.* Vol. 1. Riyadh: Dār Tayba; 1999. 739 p. (In Arabic)

8. Abu Hayyan al-Andalusi. *Tafsīr al-Bahr al-muhīt.* Vol. 1. Beirut: Dār al-Kutub al-‘ilmiyya; 1993. 678 p. (In Arabic)

9. al-Fayruzabadi. *Basā᾽ir dhawī at-tamyīz.* Vol. 2. Cairo: Wizārat al-Awqāf; 1996. 623 p. (In Arabic)

10. al-Fayruzabadi. *Al-Qāmūs al-muhīt.* Cairo: Dār al-Hadīth; 2008. 1800 c. (In Arabic)

11. al-Baghdadi. *Al-Asmā᾽ wa-s-sifāt.* Vol. 1. Damascus: Dār at-Taqwa; 2020. 781 p. (In Arabic)

12. al-Bayhaqi. *Kitāb Al-Asmā᾽ wa-s-sifāt.* Vol. 1. Jeddah: Dār as-Sawādī; 1993. 628 p. (In Arabic)

13. al-Juwaini. *Kitāb al-Irshād.* Cairo: Maktabat ath-Thaqāfa ad-dīniyya; 2009. 341 p. (In Arabic)

14. al-Ghazali. *Al-Maqsad al-asnā.* Beirut: Dār al-Minhāj; 2018. 400 p. (In Arabic)

15. al-Uqlishi. *Tafsīr al-Fātiha.* Beirut: Dār al-Kutub al-‘ilmiyya; 2010. 350 p. (In Arabic)

16. as-Suhayli. *Natā᾽ij al-fikar fī an-nahw.* Beirut: Dār al-Kutub al-‘ilmiyya; 1992. 342 p. (In Arabic)

17. al-Qurtubi. *Al-Jāmi‘ li-ahkām al-Qur’ān.* Vol. 1. Beirut: Mu’assasat ar-Risālah; 2006. 493 p. (In Arabic)

18. al-Qurtubi. *Al-Asnā fī sharh asmā᾽ Allāh wa-sifāti-H.* Beirut-Saida: al-Maktabah al-‘asriyya; 2005. 433 p. (In Arabic)

19. az-Zajjaji. *Ishtiqāq asmā' Allāh.* Beirut: Mu'assasat ar-Risāla; 1986. 365 p. (In Arabic)

20. Ibn Kaysan. *Ma'ānī al-Qur'ān wa-i'rābu-h.* Cairo: Maktabat al-imām al-Bukhārī; 2013. 847 p. (In Arabic)

21. az-Zajjaj. *Tafsīr al-asmā' al-husnā.* Damascus-Beirut: Dār al-Ma'mūn li-t-turath; 1986. 98 p. (In Arabic)

22. Abu al-Baqa. *Al-Kulliyyāt.* Beirut: Mu'assasat ar-Risāla; 1998. 1226 p. (In Arabic)

23. at-Tahanawi. *Kashshāf istilāhāt al-funūn wa-l-'ulūm.* Vol. 1. Beirut: Maktabat Lubnān; 1996. 1052 p. (In Arabic)

24. Ibn Malik. *Sharh at-Tashīl.* Vol. 1. Cairo: Dar Hajar; 1990. 406 p. (In Arabic)

25. Ibn al-Arabi, Abu Bakr. *Al-Amad al-Aqsā.* Vol. 1. Tangier-Beirut: Dār al-Hadīth al-Kitāniyyah; 2015. 552 p. (In Arabic)

26. ath-Thalabi. *Al-Kashf wa-l-bayān 'an tafsīr al-Qur'ān.* Vol. 2. Jeddah: Dār at-Tafsīr; 2015. 615 p. (In Arabic)

27. al-Khalil al-Farahidi. *Kitāb al-'Ayn.* Vol. 1. Beirut: Dār al-Kutub al-'ilmiyya; 2003. 459 p. (In Arabic)

28. Sibawayh. *Al-Kitāb.* Vol. 2. Beirut: 'Ālam al-kutub; 1983. 430 p. (In Arabic)

29. Ibn Qayyim al-Jawziyya. *Badā'i' al-fawā'id.* Vol. 1. Mecca: Dār 'Ālam al-fawā'id; 2005. 392 p. (In Arabic)

30. al-Qastallani. *Tuhfat as-sāmi' wa-l-qārī.* Beirut: Dār Ibn Hazm; 2019. 380 p. (In Arabic)

31. al-Bahrani, Ali. *Sharh lafz al-jalāla.* Ahl al-bayt. 2009;7:152–184. (In Arabic)

32. al-Wahidi. *Al-Wasīt.* Vol. 1. Beirut: Dār al-Kutub al-'ilmiyya; 1994. 539 p. (In Arabic)

33. al-Khujandi. *Al-'Ujāla fī tafsīr ism al-jalāla.* Majallat Majma' al-lugha al-'arabiyya bi-Dimashq. 1997;72(2):237–266. (In Arabic)

34. at-Taftazani. [Hāshiya 'alā Kashshāf az-Zamakhsharī]. In: al-Barbari A.A. *Tahqīq al-juz' al-awwal min Hāshiyat al-'allāma Sa'd at-Taftazānī 'alā al-Kashshāfli-z-Zamakhsharī* (diss.). Vol. 2. Cairo: Jāmi'at al-Azhar, Kulliyyat al-Lugha al-'arabiyya; 1978. 864 p. (In Arabic)

ISSN 2618-9569 (Print)
ISSN 2712-7990 (Online)

35. at-Taftazani. *Sharh al-Maqāsid.* Vol. 4. Beirut: ʻAlam al-kutub; 1998. 355 p. (In Arabic)

36. at-Taftazani. *Mukhtasar al-maʻānī.* Vol. 1. Kuwait city: Dār az-Zahiriyya; 2019. 177 p. (In Arabic)

37. al-Haytami. *Tuhfat al-muhtāj.* Cairo: Dār al-Hadīth; 2016. 632 p. (In Arabic)

38. al-Qari. *Mirqāt al-mafātīh.* Vol. 1. Beirut: Dār al-Kutub al-ʻilmiyya; 2001. 488 p. (In Arabic)

39. az-Zarkashi. *Maʻna Lā ilāha illā Allāh.* Cairo: Dār al-Iʻtisām; 1985. 176 p. (In Arabic)

40. [at-Tabari]. *Tafsīr at-Tabarī.* Vol. 1. Cairo: Dar Hajar; 2001. 742 p. (In Arabic)

41. az-Zamakhshari. *Al-Kashshāf.* Vol. 1. Riyadh: Maktabat al-ʻUbaykān; 1998. 685 p. (In Arabic)

42. [an-Nasafi]. *Tafsīr an-Nasafī.* Vol. 1. Beirut: Dār al-Kalim at-tayyib; 1998. 744 p. (In Arabic)

43. al-Baydawi. *Anwār at-tanzīl wa-asrār at-taʼwīl.* Vol. 1. Beirut: Dār Ihyaʾ at-turāth al-ʻarabī; 1998. 172 p. (In Arabic)

44. [Abu as-Suud]. *Tafsīr Abī as-Suʻūd.* Vol. 1. Riyadh: Maktabat ar-Riyād al-hadītha; 1971. 836 p. (In Arabic)

45. ash-Shawkani. *Fath al-Qadīr.* Vol. 1. Mansoura: Dār al-Wafaʾ; 2008. 870 p. (In Arabic)

46. Ibn Manzur. *Lisān al-ʻarab.* Vol. 13. Beirut: Dār Sādir; 1994. 566 p. (In Arabic)

47. al-Jawhari. *As-Sihāh.* Vol. 1-6 (continuous numbering). Beirut: Dār al-ʻIlm li-l-malāyīn; 1984. 2563 p. (In Arabic)

48. ar-Raghib al-Isfahani. *Al-Mufradāt fī gharīb al-Qurʼān.* Riyadh: Maktabat al-Bāz; 1997. 722 p. (In Arabic)

49. Abd al-Jabbar. *Al-Mughnī fī abwāb at-tawhīd wa-l-ʻadl.* Vol. 5. Cairo: ad-Dār al-Misriyyah; 1958. 263 p. (In Arabic)

50. al-Majlisi. *Bihār al-anwār.* Vol. 3. Beirut: Dār Ihyaʾ at-turāth al-ʻarabī; 1983. 342 p. (In Arabic)

51. al-Majlisi. *Bihār al-anwār.* Vol. 4. Beirut: Dār Ihyā' at-turāth al-'arabī; 1983. 327 p. (In Arabic)

52. Shaykh-Zada. *Hāshiya... 'alā tafsīr al-qādī al-Baydāwī.* Vol. 1. Beirut: Dār al-Kutub al-'ilmiyyah; 1999. 574 p. (In Arabic)

53. as-Suyuti. *Nawāhid al-abkār.* Vol. 1. Mecca: Jāmi'at Umm al-Qurā; 2003. 528 p. (In Arabic)

54. al-Qurtubi. *Al-Jāmi' li-ahkām al-Qur'ān.* Vol. 13. Beirut: Mu'assasat ar-Risāla; 2006. 493, 536 p. (In Arabic)

55. an-Naysaburi. *Tafsīr gharā'ib al-Qur'ān.* Vol. 1. Beirut: Dār al-Kutub al-'ilmiyya; 1996. 679 p. (In Arabic)

56. az-Zajjaj. *Ma'ānī al-Qur'ān wa-i'rābu-h.* Vol. 1. Beirut: 'Ālam al-kutub; 1988. 529 p. (In Arabic)

57. al-Fayyumi. *Al-Misbāh al-munīr.* Beirut: Maktabat Lubnān; 1987. 273 p. (In Arabic)

58. ash-Shidyaq A.F. *Al-Jāsūs 'alā al-Qāmūs.* Damascus: Dār an-Nawādir; 2013. 690 p. (In Arabic)

59. al-Harawi. *Al-Gharībayn fī al-Qur'ān wa-l-hadīth.* Vol. 1. Mecca, Riyadh: Maktabat al-Bāz; 1999. 393 p. (In Arabic)

60. Ibn al-Athir. *An-Nihāya fī gharīb al-hadīth wa-l-athar.* Vol. 1. Beirut: al-Maktabah al-'Ilmiyya. 1979. 472 p. (In Arabic)

61. al-Qushayri. *Sharh asmā' Allāh al-husnā.* Beirut: Dār Āzal; 1986. 268 p. (In Arabic)

62. as-Sanusi. *Al-'Aqīda al-Wustā wa-sharhu-hā.* Beirut: Dār al-Kutub al-'ilmiyya; 2006. 376 p. (In Arabic)

63. al-Jili. *Al-Insān al-kāmil.* Beirut: Dār al-Kutub al-'ilmiyya; 1997. 285 p. (In Arabic)

64. az-Zabidi. *Tāj al-'arūs.* Vol. 36. Kuwait city: Wizārat al-Irshād wa-l-anbā'; 2001. 564 p. (In Arabic)

65. az-Zajjaj. *Ma'ānī al-Qur'ān wa-i'rābu-h.* Vol. 5. Beirut: 'Ālam al-kutub; 1988. 398 p. (In Arabic)

66. al-Bazi M.M. *Fath Allāh bi-khasā'is al-ism Allāh.* Vol. 2. Lahore: Idārat at-Tasnīf wa-l-adab; 2016. 477 p. (In Arabic)

ISSN 2618-9569 (Print)
ISSN 2712-7990 (Online)

67. Ibn Yaish. *Sharh al-Mufassal.* Vol. 1. Beirut: Dār al-Kutub al-ʻilmiyya; 2001. 462 p. (In Arabic)

Информация об авторе

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

About the author

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

Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Информация о статье

Поступила в редакцию: 20 октября 2024
Одобрена рецензентами: 30 октября 2024
Принята к публикации: 16 ноября 2024

Article info

Received: October 20, 2024
Reviewed: October 30, 2024
Accepted: November 16, 2024

DOI 10.31162/2618-9569-2024-17-4-820-839 ***Original Paper***
УДК 297.17 ***Оригинальная статья***

Специфика и особенности конфессиональной политики Российской империи в Осетии в конце XVIII – первой половине XIX в.

Ф.М. Кулиев[1a], С.К. Осипов[2b], К.В. Каспарян[2c]
[1]Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации Северо-Кавказский институт, г. Пятигорск, Российская Федерация
[2]Пятигорский государственный университет, г. Пятигорск, Российская Федерация
[a]ORCID: https://orcid.org/0000-0001-5061-9416, e-mail: kyliev_farman@mail.ru
[b]ORCID: https://orcid.org/ 0000-0002-7059-863X, e-mail: osipov@pgu.ru
[c]ORCID: https://orcid.org/0000-0002-3982-7713, e-mail: kasparyan@pgu.ru

Резюме: Статья посвящена описанию характерных особенностей конфессиональной политики российской администрации Северного Кавказа на территории Осетии в конце XVIII – первой половине XIX в. В исследовании проведен анализ специфики распространения исламской религии в осетинской среде, комплекса внешних факторов, способствовавших данному процессу, а также характера взаимодействия между мусульманской и христианской аланскими общинами. В рамках настоящего исследования проведен анализ особенностей политики, реализуемой российскими властями в отношении исламского и православного сообществ Осетии. Особое внимание уделено исследованию роли личностного фактора в контексте стратегии, принятой наместником Северного Кавказа М. С. Воронцовым в контексте данной научной проблемы.

Ключевые слова: исламизация; христианизация; Османская империя; уорки; мусульманское духовенство; народные верования; Осетинская духовная комиссия; политика веротерпимости; мюридизм; исламские реформаторы; духовные школы

Для цитирования: Кулиев Ф.М., Осипов С.К., Каспарян К.В. Специфика и особенности конфессиональной политики Российской империи в Осетии в конце XVIII – первой половине XIX в. *Minbar. Islamic Studies.* 2024;17(4):820-839 DOI: 10.31162/2618-9569-2024-17-4-820-839

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

© Ф.М. Кулиев, С.К. Осипов, К.В. Каспарян, 2024
© *Minbar. Islamic Studies*, 2024

The specifics and peculiarities of the confessional policy of the Russian Empire in Ossetia in the late XVIII – first half of the XIX centuries.

F.M. Kuliyev[1a], S.K. Osipov[2b], K.V. Kasparyan[2c]
[1]The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration North Caucasus Institute, Pyatigorsk, the Russian Federation
[2]Pyatigorsk State University, Pyatigorsk, Russian Federation
[a]ORCID: https://orcid.org/0000-0001-5061-9416, e-mail: kyliev_farman@mail.ru
[b]ORCID: https://orcid.org/ 0000-0002-7059-863X, e-mail: osipov@pgu.ru
[c]ORCID: https://orcid.org/0000-0002-3982-7713, e-mail: kasparyan@pgu.ru

Abstract: This article is devoted to the study of the characteristic features of the confessional policy of the Russian administration of the North Caucasus on the territory of Ossetia in the late XVIII and the first half of the XIX centuries. The study analyzes the specifics of the spread of the Islamic religion in the Ossetian environment, the complex of external factors that contributed to this process, as well as the nature of interaction between Muslim and Christian Alan communities. In this paper, the features of the policy of the Russian authorities in relation to the Islamic and Orthodox communities of Ossetia are investigated. Moreover, the research disclose the role of the personal factor expressed in the various approaches of the governors of the North Caucasus such as A.P. Ermolov and M.S. Vorontsov to the scientific problem under consideration.

Keywords: Islamization; Christianization; Ottoman Empire; Wark; Muslim clergy; folk beliefs; Ossetian Spiritual Commission; policy of religious tolerance; Muridism; Islamic reformers; theological schools

For citation: Kuliyev F.M., Osipov S.K., Kasparyan K.V. The specifics and peculiarities of the confessional policy of the Russian Empire in Ossetia in the late XVIII – first half of the XIX centuries. *Minbar. Islamic Studies*. 2024;17(4):820-839 (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2024-17-4-820-839

Введение

Северо-Кавказский регион в силу своего географического положения – расположения на пересечении крупных торговых маршрутов, наличия природных ресурсов и благоприятных условий для земледелия – с давних времен представлял значительный интерес для великих держав разных эпох и являлся предметом военного и политического соперничества между ними. Российское государство по мере расширения и укрепления своих позиций на междуна-

©F.M. Kuliyev, S.K. Osipov, K.V. Kasparyan, 2024
© *Minbar. Islamic Studies*, 2024

родной арене также проявляло глубокую заинтересованность в установлении контроля над данным регионом; с XVIII в. Российская империя, по существу, обрела статус ключевого внешнего актора на Северном Кавказе.

Помимо использования экономических и силовых методов воздействия на местные этносы, российские власти стремились укреплять свои позиции посредством реализации взвешенной конфессиональной политики, проводимой с учетом высокого уровня значимости религиозного сознания у горских народов в исследуемый период.

И в условиях современности Северо-Кавказский регион имеет для Российской Федерации стратегическое значение. Как и в дореволюционный и советский периоды, Северный Кавказ является территорией проживания народов, имеющих отношение к различным языковым группам и конфессиональным сообществам. Следовательно, изучение опыта национальной и религиозной политики в регионе, которая осуществлялась в прошлые столетия, является важным и актуальным компонентом реализации эффективной стратегии управления этим регионом.

В данном контексте конфессиональная политика российской администрации на территории Осетии – национального образования, в котором лояльность к России была максимальной, имеет особое значение.

Российское правительство выработало и проводило в Осетии политику по религиозному вопросу с учетом специфики данного региона, с привлечением местной аристократии, в том числе мусульманской, в органы власти, в результате которого прослеживалась конфессиональная терпимость.

Религиозная политика Российской империи в Осетии имела в определенных случаях противоречивый характер, включающий разные способы и методы, требующие глубокого изучения и осмысления.

Целью данного научного исследования является анализ характерных особенностей религиозной политики российской администрации на территории Осетии в период с конца XVIII до первой половины XIX века. В работе будет рассмотрено влияние причинно-следственных связей на итоговые результаты данной политики.

Для достижения цели данного исследования сформулированы основные **задачи**:

ISSN 2618-9569 (Print)
ISSN 2712-7990 (Online)

- рассмотреть особенности процесса распространения мусульманской религии в Осетии и определить причины фактической локализации утверждения ислама в основном среди аланской аристократии;

- осмыслить специфику политики российских властей по отношению к исламской и христианской осетинским общинам в конце XVIII – первой половине XIX в.;

- исследовать личностный фактор конфессиональной политики Российской империи на территории Осетии в рассматриваемый период посредством анализа управленческих методов наместника Кавказа М.С. Воронцова (1823–1854).

Историография проблемы

Проблема реализации конфессиональной политики российской администрации на территории Осетии в конце XVIII – первой половине XIX в. в той или иной степени является объектом изучения ряда отечественных и зарубежных экспертов.

Такие специалисты, как Д.З. Хайретдинов, Н.М. Емельянова, Я.А. Амелина, К.В. Каспарян, Т.Е. Дзеранов, Б.М. Бирагова, Р.К. Келехсаев, изучают историю становления и развития исламской уммы Осетии, а также особенности ее двустороннего диалога с российскими властными структурами.

М. Арсанукаева, А. Гиль (1943-1988), А. Шабацюк; А.К. Аликберов, В.О. Бобровников, А.К. Бустанов; С. Хантер; С.К. Осипов; Р. Бухараев (1951–2012), Й. Пилкингтон, Г. Емельянова, Р.К. Келехсаев, Э. Аскеров анализируют в своих научных трудах особенности распространения ислама на Северном Кавказе и на территории Российского государства.

Кроме того, различные аспекты изучаемой в данном исследовании научной проблемы рассмотрены такими российскими и иностранными учеными, как Р.Т. Вердиев, Л. Молодикова, Э. Уотт, А.Л. Дзасохов, З.В. Канукова, Ю.Ю. Клычников, С.С. Лазарян; Ф.М. Кулиев, И.Н. Колесников; Э. Ротштейн (1898–1994), Р. Кенез, А.Т. Баликоев и др.

Результаты

В период, охватывающий конец XV – начало XVI в., Северный Кавказ испытывал значительное воздействие со стороны Османской империи, что

привело к постепенному укреплению позиций ислама в регионе. Османы, расширяя своё влияние, проникали в прибрежные и внутренние районы Кавказа, принося с собой новые религиозные практики и обычаи. Местные жители, встречаясь с исламскими учёными и судьями, сталкивались с необходимостью адаптировать эти новшества к своим традиционным законам, известным как адаты.

Процесс адаптации способствовал укреплению ислама среди многих народов Северного Кавказа, включая черкесов, кабардинцев и адыгейцев, особенно к концу XVIII в. и в некоторых местах даже в начале XIX в. В отношении осетин существует несколько гипотез о времени и путях их исламизации. По одной из них утверждается, что ислам был принят некоторыми аланами уже в VII в., в то время как по другой – что ислам пришёл к осетинам в XVII–XVIII вв. из Кабарды, и его принятие было особенно распространено среди местной аристократии, находившейся под определенным влиянием адыгской политической элиты [1, с. 16].

В результате ислам стал религией высшего сословия. В то же время большинство населения, формально сохраняя исламские или христианские убеждения, продолжало следовать синкретическим верованиям и обрядам [2, с. 113].

В XIX в., в ответ на растущее влияние ислама, российские власти предприняли шаги для создания религиозных анклавов в Дигорском ущелье, что позволило локализовать и контролировать распространение данной религии. В 1852 г. мусульмане сосредоточились вокруг селения Вольно-Магометановское, в то время как христиане сформировали сообщество вокруг Вольно-Христиановского. Эти меры обеспечили управляемость религиозным ландшафтом региона.

В период, когда русские военные структуры стремились укрепить своё влияние на Кавказе, они одновременно поддерживали амбиции кабардинских аристократов по усилению их власти над окружающими народами, рассчитывая таким образом расширить границы русского подданства. Они активизировали миссионерскую деятельность в регионах, где христианство традиционно имело значительное влияние. Данная политика достигла своего апогея после того, как в результате военных кампаний, возглавляемых генералом И.В. Якоби (1726-1803), Кабарда была покорена. Местные правители кабардинцев и

ISSN 2618-9569 (Print)
ISSN 2712-7990 (Online)

уорки (адыгская аристократия) дали клятву не мешать осетинам принять христианство и переселяться в Моздок и другие регионы [3, p. 209].

Для защиты от кабардинских набегов и освобождения от дополнительного налогового бремени многие осетинские селения были вынуждены принять ислам. При этом точную дату, когда Северный Кавказ стал преимущественно мусульманским, установить сложно, так как исламизация у разных народов не происходила одновременно [4, p. 42].

Наряду с утверждением ислама в качестве доминирующего конфессионального учения на Северном Кавказе среди местных этносов также шло распространение православного христианства. Особенно значимым событием в этом процессе стало создание Осетинской духовной комиссии в Кизляре в 1740-х гг. Её работа заложила основу для миссионерской деятельности среди народов Северного Кавказа и переселенцев из Закавказья. Инициативу в этом вопросе проявили грузинские церковные деятели, такие как архиепископ Иосиф и архимандрит Николай, которые подчеркивали давнюю приверженность осетин к христианской вере.

В 1764 г. была открыта духовная школа для обучения детей новообращённых осетин, которая функционировала до конца XVIII в. Однако миссионерская работа того времени сталкивалась с серьезными проблемами, так как новообращённым предлагались различные льготы, что часто приводило к принятию веры без глубокого понимания её основ [5, с. 93].

После того как в 1792 г. Осетинская комиссия прекратила своё существование, задача просветительства была возложена на викариат Астраханской епархии, который был учреждён в Моздоке. Священный Синод поручил епископу новой епархии просвещать осетин, следуя ранее установленным Осетинской церковной комиссией в 1771 г. директивам.

С началом XIX века среди осетинского населения наблюдалось значительное увеличение числа новообращенных мусульман. Этот феномен был вызван активной миссионерской деятельностью исламских проповедников, которые не только проповедовали новую веру, но и предлагали щедрые материальные стимулы. Турция и местная горская аристократия играли важную роль, предоставляя новообращенным различные льготы и привилегии. Эти факторы в совокупности создали благоприятную почву для распространения

ислама среди осетин, что оказало впоследствии влияние на их культурную и социальную жизнь.

В 1814 г. возобновила свою деятельность Осетинская духовная комиссия, а в 1824 г. Святейший Синод вновь возложил на неё прежние обязанности. Теперь акцент был сделан на духовное просвещение без предложения материальных стимулов. Благодаря этим изменениям с 1817 по 1822 гг. число новообращённых достигло 47 тысяч человек различных национальностей. В тот же период было восстановлено 29 храмов для осетин и 11 для кабардинцев, карачаевцев и абхазов, причём богослужения проводились на различных языках, включая грузинский, армянский и даже греческий [6, p. 65].

В 1870-х гг. Кавказская комиссия была трансформирована в Осетинскую духовную комиссию, деятельность которой находилась под контролем российской военной администрации и Священного Синода. Протоиерей А. Лебедев (1833–1898) был назначен руководителем комиссии, и в инструкциях для миссионеров особое внимание уделялось необходимости поддерживать высокие моральные стандарты и избегать любых форм насилия или коррупции в процессе обращения местного населения в православную веру [7, с. 88].

Исламизация, на первый взгляд, оказалась более успешной, чем христианизация. Американский исследователь Д.М. Макки (1935–2022) считал, что этот феномен объясняется склонностью горцев к концепции предопределения, ключевой идее Корана. Тем не менее истинными мусульманами они так и не стали. Ислам был принят в основном в ритуальной форме высшими слоями общества в том случае, если они представляли собой родовитую аристократию [8, с. 10].

В горных районах распространение и реальное влияние мусульманской религии было минимальным. Низинные территории были более открыты для ислама из-за их доступности и социального контекста, но даже в этой местности большинство населения относилось к данной религии безразлично, воспринимая ее как что-то официальное и чуждое. Традиционные обычаи и синкретические верования продолжали доминировать в сознании людей. Те представители аланского этноса, которые идентифицировали себя как мусульмане, мало чем отличались по мировоззрению, а также по своему жизненному укладу от осетин, которые всё еще исповедовали язычество [9, с. 5].

ISSN 2618-9569 (Print)
ISSN 2712-7990 (Online)

В период формирования религиозной политики на территории Северного Кавказа царская власть столкнулась с растущим влиянием исламского духовенства на верующих, а также с распространением радикальных учений. Это могло способствовать усилению стремлений к сепаратизму и желанию объединения с мусульманскими странами.

С началом XIX в. новый виток исламизации, сопровождаемый радикальными настроениями, охватил этнополитические структуры Центрального Кавказа. Попытки Российской империи по распространению среди горского населения христианской веры, которые имели успех в Осетии, Ингушетии и отчасти в Балкарии, оказались малоуспешными.

Ведущие политические силы региона, стремящиеся к автономии, начали активно пропагандировать исламскую идеологию, используя ее как политический инструмент. Впоследствии христианство утратило свою привлекательность в качестве средства для достижения материальных выгод, что привело к изменению стратегии феодальных элит. Они начали активно поддерживать обращение населения в ислам, предоставляя различные привилегии и льготы тем, кто принимал новую религию. Лица, исповедавшие мусульманскую религию, занимали привилегированное положение в обществе, а христиане рассматривались в качестве подвластной им социальной группы [10, с. 74].

В эпоху пребывания А.П. Ермолова (1777–1861) на должности наместника Северного Кавказа российская региональная администрация начала активно вмешиваться в местные политические процессы, что совпало с религиозными преобразованиями, уже начавшимися в регионе.

Местные исламские лидеры разработали план трансформации горных сообществ, который предусматривал их объединение, искоренение языческих обычаев и конфликтов, а также строгий контроль над общественной и личной жизнью. Данная стратегия была ориентирована на создание политической модели в форме восточного деспотизма. В итоге идеалы морального возрождения нации быстро превратились в агрессивную политическую доктрину, которая выразилась в организованном сопротивлении иностранным иноверцам и принятии жестких мер в отношении внутренних оппонентов.

Российская империя также стремилась к глобальным изменениям, однако её планы модернизации были направлены на западные стандарты: укрепле-

ние государственной власти, введение унифицированных законов, развитие экономики и социальной сферы, а также культурная интеграция с Западом, включая миссионерскую деятельность. Обе стороны – исламские реформаторы и российские власти – воздействовали на традиционную социальную структуру Северного Кавказа извне.

Если бы социальная система могла оставаться изолированной от этих влияний, она бы не столкнулась с проблемами. Однако статичное состояние общества не могло продолжаться вечно, и всегда находились люди, чувствительные к идеям исламских и российских проектов модернизации. Таким образом, горные сообщества стали ареной борьбы между исламскими учениями и российской имперской политикой.

В стремлении укротить боевой дух горцев и привести их к миролюбивому образу жизни российские власти использовали религиозные учения как инструмент воздействия. Отношение властей к разным вероисповеданиям варьировалось в зависимости от степени преданности их последователей империи. Несмотря на официальную толерантность к религиозному синкретизму, на деле осуществлялась политика его искоренения посредством миссионерской деятельности. Осетинская духовная комиссия была задействована для активного распространения христианских верований среди горских народов, а также для внедрения идеи послушания законам Российской империи и выполнения указаний Кавказской администрации.

Архиепископ Евгений (1767–1837) указывал на фундаментальную ошибку, допущенную миссионерами на заре их деятельности. Они пропагандировали свободу и неподчинение установленным властям, а также обещали освобождение от налогов для новообращенных, что не могло привести к желаемым результатам [11, с. 61].

Успехи комиссии были скромными, и, чтобы оправдать значительные затраты на ее содержание, руководство прибегло к завышению показателей христианской миссии. Генерал И.Ф. Паскевич (1782–1856) в своем докладе от 5 июня 1828 г. указывал на расхождение между заявленным числом обращенных, достигающим 62 249 душ, и реальным населением Осетии, не превышающим 15 000 человек. Исследователь И. Беляев (1810–1873) отмечал, что

ISSN 2618-9569 (Print)
ISSN 2712-7990 (Online)

некоторые грузинские миссионеры стимулировали миссию предоставлением различных льгот [12, p. 85].

В эпоху Российской империи основным требованием к подданным, в том числе к мусульманам, была безоговорочная верность и преданность государственному строю. Императорские власти стремились внедрить на Северном Кавказе вероучение, соответствующее целям самодержавия, для укрепления общественного порядка.

С начала Кавказской войны царские чиновники акцентировали внимание на том факте, что конфликт не является атакой на исламский мир. Власти активно стремились привлечь мусульман, в особенности местную аристократию, к сотрудничеству с империей. С 1820-х гг. мусульмане-горцы были интегрированы в военные формирования. А.Х. Бенкендорф (1782–1844), один из самых доверенных лиц императора Николая I и знаток кавказских традиций, разработал правила для их обучения.

Он настаивал на уважении к культурным и религиозным особенностям горцев, включая запрет на употребление свинины и насмешки, отказ от физических наказаний, и на требовании невмешательства в религиозные практики [14, с. 183].

Его племянник, К.К. Бенкендорф, анализируя религиозную ситуацию на Кавказе, отмечал, что ислам как более молодая и понятная вера в регионе, наполненном военной энергией, стал символом завоевания, в то время как христианское учение было менее известно. Коран стал основой образования и размышлений для мусульман, глубоко интегрировавшись в их повседневную жизнь [15, p. 89].

Православная миссия как часть идеологии российской политики была направлена против ислама, язычества, католицизма и протестантизма как потенциальных агентов влияния иностранных держав в регионе. Миссионеры, действуя с большой самоотверженностью и, по-видимому, эффективностью, столкнулись с запретом на пребывание на Кавказе со стороны Санкт-Петербурга. В первой половине XIX в. иезуит отец Генрих, освоивший местные языки, стремился обратить осетин и другие народы в католицизм. Шотландский протестантский миссионер Блайд, проповедуя на родном языке ингушей, заво-

евал их уважение, но был изгнан царскими властями, опасавшимися его идеологического влияния.

В XIX в., в эпоху царствования Николая I, на Северном Кавказе развернулась активная миссионерская деятельность. Стремясь укрепить влияние христианства, миссионеры порой прибегали к прямолинейным методам обращения горцев в веру, предлагая различные стимулы. Эта практика привлекала желающих, часть из которых проходила обряд несколько раз, сохраняя при этом свои синкретические убеждения.

С целью систематизации миссионерской работы в 1829 г. по инициативе императора было принято решение о создании специализированного общества. Миссионеры одновременно являлись проводниками российской государственности, распространяющими порядки и законы Российской империи.

От кандидатов на эту роль требовалось обширное знание истории, владение русским языком и понимание культуры региона, чтобы они могли адаптировать свои проповеди к восприятию местного населения. Кроме того, знания в области медицины и хирургии помогали миссионерам завоевывать доверие горцев, оказывая им помощь в лечении. Важным аспектом было также изучение языков коренных народов Северного Кавказа [16, p. 152].

При формировании правил будущего миссионерского общества обсуждался вопрос ограничения конфессионального разнообразия, чтобы избежать сомнений и колебаний среди горцев, сталкивающихся с различными христианскими течениями. В результате было решено подготовить миссионеров непосредственно из числа жителей Северного Кавказа. В 1834 г. открылась первая духовная школа в Моздоке, а спустя два года – во Владикавказе. Эти учебные заведения были направлены на обучение местных детей основам грамотности и христианским ценностям, при этом родители учащихся были освобождены от некоторых общественных обязанностей в качестве поощрения.

В 1830-х гг., в рамках укрепления идеологической роли православия, церковь стала ключевым элементом политической системы, что отражалось в теории официальной народности, сформулированной министром просвещения С.С. Уваровым (1786–1855). Триада «Православие, Самодержавие, Народность» легла в основу идеологии Российской империи, влияя на все аспек-

ISSN 2618-9569 (Print)
ISSN 2712-7990 (Online)

ты общественной жизни, включая требование к государственным служащим ежегодно подтверждать свою приверженность церкви.

В контексте исследования гуманитарных дисциплин министр просвещения Сергей Уваров взял за основу мысль Л. Ботена (1796–1867) из Страсбурга, согласно которой христианство является учением, проникнутым глубочайшей мудростью и высшей наукой, и именно в нём следует искать истину [17, с. 467].

На Северном Кавказе российское имперское управление стремилось не только утвердить своё господство, но и демонстрировать заботу об автохтонных народах, подчёркивая, что они являются полноправной частью Отечества. Важно отметить тот факт, что, несмотря на поддержку миссионерской деятельности Русской Православной церкви, власти проявляли терпимость к мусульманам, проживавшим в пределах империи, и воздерживались от репрессий в их адрес. Политика в отношении ислама была осторожной и учитывала долгосрочные интересы, особенно в условиях продолжительного конфликта, известного как Кавказская война.

В период военных действий мусульманское духовенство, обладавшее значительным влиянием, стало основной проблемой для царского правительства. В ответ наместник Кавказа М.С. Воронцов в середине XIX в. принял меры для стабилизации ситуации в регионе. Это включало в себя регулирование торговли с горцами, установление границ между казачьими войсками и исламскими общинами, а также порядок разрешения имущественных споров среди мусульманского населения. Эти действия были направлены на создание устойчивого порядка и взаимопонимания между различными этническими и религиозными группами в регионе [18, с. 146].

В 1846 году по инициативе М.С. Воронцова император Николай I подписал указ, регламентировавший условия выделения земельных наделов ханам и бекам. Целью данного указа было стимулирование их участия в общественно-экономическом развитии государства. [19, с. 9].

Наместник Кавказа выражал убежденность в том, что применение силы не является эффективным средством противодействия. В период своего пребывания на посту руководителя российской имперской администрации в Северо-Кавказском регионе он активно использовал контрмеры против влияния Шамиля и мюридизма. Перед началом военных действий М.С. Воронцов рас-

пространял среди горцев обращения, такие как «Прокламация к жителям Дагестана» и «Прокламация к горским народам», призывая к их разуму и пытаясь убедить их в выгодах мирного сосуществования с Россией, обещая сохранение их жизни, религии, законов, обычаев и земель.

Руководитель российской имперской администрации региона заверял, что его задача – прекратить преступные действия Шамиля (1797–1871) и его соучастников, наказать самозванца, который, по его словам, искажает ислам и вводит в заблуждение местные этносы, подстрекая к восстанию из-за личных амбиций и желания власти [20, p. 35].

Политика М.С. Воронцова во время Кавказской войны способствовала уменьшению напряженности в регионе, так как горцы осуществляли судопроизводство по своим традиционным законам, а не в рамках российской юридической практики, и сами определяли форму функционирования судебных институтов. В то же время это привело к ослаблению влияния радикальных мусульманских лидеров на их сородичей, что заложило основу для создания светского суда, пользующегося доверием у горских народов. Это стало ударом по мюридизму, который стремился устранить местное управление и традиции, заменяя их строгими правилами шариата и властными структурами клерикального характера.

Глава российской администрации на Кавказе, приверженный православным ценностям, настаивал на утверждении и защите межконфессионального и межнационального мира и согласия между христианами и мусульманами [21, p. 128].

В своих письмах Николаю I он подчеркивал важность взаимного уважения к религиозным убеждениям как основы для укрепления лояльности кавказских народов к Российской империи. М.С. Воронцов утверждал, что отношение мусульман к России напрямую связано с тем, как Россия относится к их вере [22, с. 507].

Кавказский наместник выступал против распространения мюридизма и религиозного фанатизма, указывая на опасность, которую представляли проповедники из Османской империи и Персии, стремящиеся подстрекать местное население к восстанию. Он призывал к веротерпимости и противодействию

ISSN 2618-9569 (Print)
ISSN 2712-7990 (Online)

попыткам принудительного обращения мусульман в христианство, подчеркивая, что такие действия противоречат основам российской политики [23, с. 93].

Американские миссионеры Э. Смит и Х. Дуайт, посетив Кавказ, отмечали, что Россия, несмотря на жесткую политику в регионе, демонстрировала пример веротерпимости, достойный для подражания другими государствами [24, с. 89].

Заключение

Следует констатировать, что в Российской империи вероисповедание не влияло на назначение на высокие государственные должности, что способствовало формированию более инклюзивного общества.

Однако политика Санкт-Петербурга по сохранению власти местных правителей на Кавказе привела к противоречивым последствиям. Отсутствие единой административно-правовой системы и недостаточный контроль над некоторыми территориями затрудняли эффективное управление регионом и решение социально-экономических и политических проблем. Некоторые ханы использовали свою власть для усиления произвола, что усугубляло напряженность между местным населением и российскими властями.

М.С. Воронцов полагал, что настоящее завоевание Кавказа заключается не только в военном подчинении, но и в установлении доверительных и уважительных отношений с народами региона. Он считал, что развитие экономики и торговли является ключевым для долгосрочной интеграции Кавказа в состав Российской империи. Российская армия, выполняя общественные работы в мирное время, способствовала снижению социальной напряженности и укреплению связей между Кавказом и центральной властью.

Литература

1. Дзеранов Т.Е. *История принятия ислама в Осетии (Алании)*. *Актуальные проблемы гуманитарных и естественных наук*. 2015;12–6:15–17.

2. Вердиев Р.Т. *Особенности современной Осетии*. М.: АСТ; 2009. 182 с.

3. Hunter S. *Islam in Russia: The Politics of Identity and Security*. Abingdon-on-Thames: Routledge; 2016. 562 p.

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

5. *Осетины глазами русских и иностранных путешественников. XIII – XIX вв.* Калоев Б.А. (сост.). Орджоникидзе: Северо-Осетинское книжное издательство; 1967. 319 с.

6. Канукова З.В. *Диаспоры в Осетии: исторический опыт жизнеустройства и современное состояние.* Владикавказ: Институт правового обеспечения Северо-Осетинского института гуманитарных и социальных исследований; 2009. 172 с.

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

8. Хайретдинов Д.З. *Ислам в Осетии. Информационный материал Исламского конгресса России.* М.: Эксмо; 1997. 234 с.

9. Келехсаев Р.К. *Конфессиональные аспекты политического и социокультурного развития Осетии в условиях общественных модернизаций. Автореф. дисс... канд. ист. наук.* Владикавказ, 2015. 28 с.

10. *Ислам на Северном Кавказе: история и вызовы современности.* Арсанукаева М., Гиль А., Шабацюк А. (ред.). Люблин-Майкоп, 2014. 266 с.

11. Амелина Я.А. Мусульмане Северной Осетии: патриотический вектор. *Мусульманский мир*. 2014;2:56–69.

12. Бирагова Б.М. Ислам в Республике Северная Осетия-Алания: социальное акторство и политическая трансформация. *Социально-гуманитарные знания*. 2022;7:84–86.

13. Аликберов А.К., Бобровников В.О., Бустанов А.К. *Российский ислам: Очерки истории и культуры.* 2-е изд., испр. и доп. М.: Институт востоковедения Российской Академии Наук; 2018. 456 с.

14. Емельянова Н.М. *Мусульмане Осетии: На перекрестке цивилизаций: Монография.* М.: Российский институт культурологии; 2003. 359 с.

15. Bukharaev R. *Islam in Russia: The Four Seasons.* Abingdon-on-Thames: Routledge; 2014. 356 p.

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

17. *История Осетии. XX век.* Дзасохов А.Л. (ред.). М.: Наука; 2003. 632с.

18. Осипов С.К. Религиозный фактор в эволюции политической системы России. *Правовая политика и правовая жизнь*. 2010;1:144–150.

ISSN 2618-9569 (Print)
ISSN 2712-7990 (Online)

19. Баликоев А.Т. *Проблемы межнациональных отношений в Северной Осетии и механизм их регулирования. Автореф. дисс... канд. ист. наук*. Владикавказ, 2011. 27 с.

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

21. Molodikova I., Watt A. *Growing Up in the North Caucasus: Society, Family, Religion and Education (Central Asian Studies)*. Abingdon-on-Thames: Routledge; 2019. 224 p.

22. Блиев М.М. *Россия и горцы Большого Кавказа на пути к цивилизации*. М.: Мысль; 2004. 877 с.

23. Кулиев Ф.М.О., Колесников И.Н., Осипов С.К., Каспарян К.В. Государство и церковь в Российской империи: проблемы взаимоотношений в XIX – начале XX в. *Вопросы истории*. 2022;7–1:90–96.

24. Клычников Ю.Ю., Лазарян С.С. Горский плен и его влияние на брачно-семейную и религиозную жизнь населения северокавказского пограничья в первой половине XIX в. *Журнал фронтирных исследований*. 2024;9(2(34):81-97.

References

1. Dzeranov T.E. Istoriya prinyatiya islama v Osetii (Alanii) [The history of Islam adoption in Ossetia (Alania)]. *Aktual'nye problemy gumanitarnykh i estestvennykh nauk* [Actual problems of humanitarian and natural sciences]. 2015;12–6:15–17. (In Russian)

2. Verdiev R.T. *Osobennosti sovremennoy Osetii* [Peculiarities of modern Ossetia]. Moscow: AST Press; 2009. 182 p. (In Russian)

3. Hunter S. *Islam in Russia: The Politics of Identity and Security*. Abingdon-on-Thames: Routledge; 2016. 562 p.

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

5. *Osetiny glazami russkih i inostrannyh puteshestvennikov. XIII – XIX vv* [Ossetians through the eyes of Russian and foreign travelers. XIII – XIX centuries.]. Kaloev B.A. (comp.). Ordzhonikidze: North Ossetian Book Publishing House; 1967. 319 p.

6. Kanukova Z.V. *Diaspory v Osetii: istoricheskiy opyt zhizneustroystva i sovremennoe sostoyanie* [Diasporas in Ossetia: historical experience of life organization and current state]. Vladikavkaz: Institute of Legal Support of the North Ossetian Institute of Humanities and Social Studies; 2009. 172 p. (In Russian)

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

8. Khairetdinov D.Z. *Islam v Osetii. Informatsionnyy material Islamskogo kongressa Rossii* [Islam in Ossetia. Information material of the Islamic Congress of Russia]. Moscow: Eksmo Press; 1997. 234 p. (In Russian)

9. Kelekhsaev R.K. *Konfessional'nye aspekty politicheskogo i sotsiokul'turnogo razvitiya Osetii v usloviyakh obshchestvennykh modernizatsiy. Avtoref. diss... kand. ist. nauk* [Confessional aspects of political and socio-cultural development of Ossetia in the conditions of social modernization. Dissertation Theses]. Vladikavkaz, 2015. 28 p. (In Russian)

10. *Islam na Severnom Kavkaze: istoriya i vyzovy sovremennosti* [Islam in the North Caucasus: History and Challenges of Modernity]. Arsanukaeva M., Gil A., Shabatsyuk A. (eds). Lublin-Maykop, 2014. 266 p. (In Russian)

11. Amelina Y.A. Musul'mane Severnoy Osetii: patrioticheskiy vektor [Muslims of North Ossetia: patriotic vector]. *Musul'manskiy mir* [Muslim World]. 2014;2:56–69. (In Russian)

12. Biragova B.M. Islam v Respublike Severnaya Osetiya-Alaniya: sotsial'noe aktorstvo i politicheskaya transformatsiya [Islam in the Republic of North Ossetia-Alania: social actorism and political transformation]. *Sotsial'no-gumanitarnye znaniya* [Socio-humanitarian knowledge]. 2022;7:84–86. (In Russian)

13. Alikberov A.K., Bobrovnikov V.O., Bustanov A.K. *Rossiyskiy islam: Ocherki istorii i kul'tury* [Russian Islam: Sketches of History and Culture]. 2nd ed. revised and supplemented. Moscow: Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences Publ.; 2018. 456 p. (In Russian)

14. Emelyanova N.M. *Musul'mane Osetii: Na perekrestke tsivilizatsiy: Monografiya* [Muslims of Ossetia: at the Crossroads of Civilizations: Monograph]. Moscow: Russian Institute of Cultural Studies Press; 2003. 359 p. (In Russian)

15. Bukharaev R. *Islam in Russia: The Four Seasons*. Abingdon-on-Thames: Routledge; 2014. 356 p.

ISSN 2618-9569 (Print)
ISSN 2712-7990 (Online)

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

17. *Istoriya Osetii. XX vek* [History of Ossetia. The twentieth century]. Dzasokhov A.L. (ed.). Moscow: Nauka Press; 2003. 632 p. (In Russian)

18. Osipov S.K. Religioznyy faktor v evolyutsii politicheskoy sistemy Rossii [Religious factor in the evolution of the political system of Russia]. *Pravovaya politika i pravovaya zhizn'* [Legal policy and legal life]. 2010;1:144–150. (In Russian)

19. Balikoev A.T. *Problemy mezhnatsional'nykh otnosheniy v Severnoy Osetii i mekhanizm ikh regulirovaniya. Avtoref. diss... kand. ist. nauk* [Problems of interethnic relations in North Ossetia and the mechanism of their regulation. Abstract of the dissertation in History]. Vladikavkaz, 2011. 27 p. (In Russian)

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

21. Molodikova I., Watt A. *Growing Up in the North Caucasus: Society, Family, Religion and Education (Central Asian Studies)*. Abingdon-on-Thames: Routledge; 2019. 224 p.

22. Bliev M.M. *Rossiya i gortsy Bol'shogo Kavkaza na puti k tsivilizatsii* [Russia and the mountaineers of the Greater Caucasus on the way to civilization]. Moscow: Mysl Press; 2004. 877 p. (In Russian)

23. Kuliev F.M.O., Kolesnikov I.N., Osipov S.K., Kasparjan K.V. Gosudarstvo i cerkov' v Rossijskoj imperii: problemy vzaimootnoshenij v XIX – nachale XX v. [The State and the Church in the Russian Empire: Problems of Relations in the XIX and early XX centuries]. *Voprosy istorii* [Historical issues]. 2022;7–1:90–96. (In Russian)

24. Klychnikov Ju.Ju., Lazarjan S.S. Gorskij plen i ego vlijanie na brachno-semejnuju i religioznuju zhizn' naselenija severokavkazskogo pogranich'ja v pervoj polovine XIX v. [Gorsky captivity and its influence on the marriage, family and religious life of the population of the North Caucasian borderland in the first half of the 19th century]. *Zhurnal frontirnyh issledovanij* [Journal of Frontier Studies]. 2024;9(2(34):81–97. (In Russian)

Информация об автореах

Кулиев Фарман Мурувват оглы, доктор исторических наук, доцент, заведующий кафедрой истории, права и гуманитарных дисциплин Северо-Кавказского института-филиала ФГБОУ ВО Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации, г. Пятигорск, Российская Федерация.

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

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

About the authors

Farman Muruvvat oglu Kuliev, Dr. Sci. (History), Docent, the Head of the Department of History, Law and Humanities of the North Caucasus Institute-branch of the Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Pyatigorsk, the Russian Federation.

Konstantin V. Kasparyan, Cand. Sci. (History), Docent, Associate Professor of the Department of Historical and Socio-Philosophical Disciplines, Oriental Studies and Theology, Pyatigorsk State University; Leading Researcher at the Department of Coordination of Research and Innovation and Project Activities in the specialty, Master's and postgraduate studies, Pyatigorsk, the Russian Federation.

Stanislav K. Osipov, Cand. Sci. (Philosophy), Docent, Associate Professor of the Department of Historical and Socio-Philosophical Disciplines, Oriental Studies and Theology, Pyatigorsk State University; Leading Researcher at the Department of Coordination of Research and Innovation and Project Activities in the specialty, Master's and postgraduate studies, Pyatigorsk, the Russian Federation.

ISSN 2618-9569 (Print)
ISSN 2712-7990 (Online)

Раскрытие информации о конфликте интересов

Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

Conflicts of Interest Disclosure

The authors declares that there is no conflict of interest.

Информация о статье
Поступила в редакцию: 15 октября 2024
Одобрена рецензентами: 30 октября 2024
Принята к публикации: 15 ноября 2024

Article info
Received: October 15, 2024
Reviewed: October 30, 2024
Accepted: November 15, 2024

DOI 10.31162/2618-9569-2024-17-4-840-859 ***Original paper***
УДК 297.17 ***Оригинальная статья***

Характерные черты деятельности мусульманских образовательных учреждений в Кабардино-Балкарии в 1992–2005 гг.

***М.М. Шибзухов*[1а]**
[1]Пятигорский государственный университет, г. Пятигорск, Российская Федерация
[а]ORCID: https://orcid.org/0009-0003-0722-2204, e-mail: shibzukhov@mail.ru

Резюме: Статья посвящена исследованию специфических черт процесса формирования и развития системы исламского образования в Кабардино-Балкарской Республике в начале 90-х гг. XX – середине первого десятилетия XXI в. Автор на основе комплексного анализа научных работ изучает специфику возникновения и развития структуры мусульманских образовательных заведений в КБР в период с начала 1990-х по середину 2000-х гг. В работе рассмотрена роль Духовного управления мусульман республики в создании структуры высших и среднеобразовательных исламских учреждений в КБР в период с 1992 по 2005 гг. Автор исследует совокупность теологических, социально-экономических и политических проблем, возникших в процессе становления мусульманского духовного образования в Кабардино-Балкарии, и мероприятий, направленных на их преодоление.

Ключевые слова: Духовное управление мусульман КБР; Исламский Центр Кабардино-Балкарии; мусульманское образование; исламский институт; медресе; ханафитский мазхаб; салафизм

Для цитирования: Шибзухов М.М. Характерные черты деятельности мусульманских образовательных учреждений в Кабардино-Балкарии в 1992–2005 гг. *Minbar. Islamic Studies.* 2024;17(4):840-859 DOI: 10.31162/2618-9569-2024-17-4-840-859

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

© М.М. Шибзухов, 2024
© *Minbar. Islamic Studies*, 2024

Characteristic features of the activities of Muslim educational institutions in Kabardino-Balkaria between 1992 and 2005

***M.M. Shibzukhov*[1a]**
[1]*Pyatigorsk State University, Pyatigorsk, the Russian Federation*
[a]*ORCID: https://orcid.org/0009-0003-0722-2204, e-mail: shibzukhov@mail.ru*

Abstract: The article is devoted to the study of specific features of the process of formation and development of the Islamic education system in the Kabardino-Balkarian Republic in the early 90s of the XX century and in the mid of the first decade of the XXI century. The author, based on a comprehensive analysis of scientific papers, studies the specifics of the emergence and development of the structure of Muslim educational institutions in the CBD in the early 1990s and in the mid of the 2000s. The paper considers the role of the Spiritual Administration of Muslims of the republic in the creation of a complex of higher and secondary educational Islamic institutions in the CBD between 1992 and 2005. The author examines the totality of theological, socio-economic and political problems that arose during the formation of Muslim spiritual education in Kabardino-Balkaria, and measures aimed at overcoming them.

Keywords: Spiritual Administration of Muslims of the CBD; Islamic Center of Kabardino-Balkaria; Muslim education; Islamic Institute; madrasah; Hanafi madhhab; Salafism

For citation: Shibzukhov M.M. Characteristic features of the activities of Muslim educational institutions in Kabardino-Balkaria between 1992 and 2005. *Minbar. Islamic Studies.* 2024;17(4):840–859 (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2024-17-4-840-859

Введение

Северо-Кавказский федеральный округ – многоконфессиональный и полиэтничный кластер. Между народами и религиозными группами Северного Кавказа не только сложились партнерские отношения, но имеются и противоречия, которые на протяжении постсоветского периода существования российской государственности неоднократно приводили к конфликтным ситуациям, в том числе вооруженного характера. Поддержание мира в регионе имеет ключевое значение для российского государства.

КБР в определенной степени отражает присущие региону в целом проблемные тенденции. Биэтничный характер государственности Кабардино-Балкарии наряду с многонациональным составом населения и наличием различных конфессиональных групп подразумевает потребность в обеспечении

© M.M. Shibzukhov, 2024
© *Minbar. Islamic Studies*, 2024

мирного диалога в республике, которая подтверждается недавним историческим опытом, связанным с трагическими событиями, произошедшими в Нальчике в середине первого десятилетия XXI в.

Данная конфликтная ситуация, спровоцированная представителями псевдоисламского течения, имевшего большое влияние в КБР на рубеже 1990–2000-х гг., не только временно дестабилизировала обстановку в данном субъекте Федерации, но и способствовала определенной дискредитации исламской религии – конфессии, к которой имеет отношение большинство граждан республики.

Одной из ключевых причин конфликта 2005 г. явилась дискуссия о развитии исламского образования, основанная на различных точках зрения на данную проблему, сложившихся в Духовном управлении мусульман КБР и в среде радикально настроенных представителей местной мусульманской уммы, прошедших процесс обучения в исламских университетах тех арабских стран, в которых основой вероучения являются фундаменталистские постулаты.

Для обретения четкого понимания причин антагонизма середины 2000-х гг. и его последствий необходим анализ состояния мусульманской системы просвещения в Кабардино-Балкарии в конце XX – начале XXI столетия, проводимый с учетом религиозного, политического, правового и социально-экономического аспектов данной проблемы, а также роли внешнего фактора в лице иностранных благотворительных и просветительских организаций, действовавших на территории КБР в исследуемый период. Таким образом, изучение характерных особенностей развития мусульманского образования в Кабардино-Балкарской Республике в 1992–2005 гг. представляет собой актуальную тему научного исследования.

Методологическая основа данной работы сформулирована посредством применения таких методов исследования, как структурно-функциональный анализ, герменевтический подход и каузальный анализ. В статье использованы такие общенаучные методы исследования, как диалектический подход, историко-типологический и историко-сравнительный методы, конкретно-исторический подход и метод обобщения и сравнения.

ISSN 2618-9569 (Print)
ISSN 2712-7990 (Online)

Цель данной научной работы – изучение специфических черт становления и развития системы исламского образования в Кабардино-Балкарии в период с начала 1990-х по середину 2000-х гг.

В соответствии с целью исследования были определены его задачи:

– рассмотреть основные проблемы, с которыми столкнулись мусульманская умма республики и исламские образовательные учреждения в советскую эпоху;

– осмыслить особенности процесса становления комплекса мусульманских образовательных учреждений в КБР на рубеже 90-х гг. XX – середине первого десятилетия XXI в.;

– исследовать степень влияния зарубежных организаций на процесс формирования системы исламского образования в Кабардино-Балкарской Республике;

– проанализировать причины разногласий, возникших между муфтиятом КБР и представителями радикальной части исламской уммы региона в вопросах развития мусульманского образования.

Историография проблемы

Процесс становления системы исламского образования в Кабардино-Балкарии в постсоветский период непосредственно рассматривается лишь такими экспертами, как С.И. Аккиева и И.М. Сампиев, что является дополнительным стимулом для детального изучения данной проблемы. В то же время различные аспекты процесса формирования комплекса мусульманских образовательных учреждений в КБР исследуются С.И. Аккиевой, И.М. Сампиевым, С.В. Бережным, Ф.Р. Джантуевой, М.В. Кушниром, А.Н. Таковой, А.И. Тетуевым, С.Р. Филатовым. Данные ученые исследуют проблемы исламского образования в КБАССР в советский период, подвергают осмыслению экономические и иные материальные затруднения, возникшие во времена воссоздания мусульманского образования на территории республики в 1990-х – середине 2000-х гг., исследуют роль иностранных государств и организаций в создании системы духовного образования в КБР, анализируют специфику зарождения оппозиционных настроений в среде исламской молодежи в Кабардино-Балкарии и меры, предпринятые ДУМ республики для преодоления конфликтной

ситуации и пресечения распространения негативных тенденций в молодежной мусульманской среде.

Большое значение имеют научные работы Р.М. Мухаметшина, М.Ф. Муртазина, А.П. Горбунова, И.Д. Ибрагимова, Е.Л. Дмитриевой, Н.Г. Ковальчук, Н.А. Нефляшевой, М.А. Сапроновой, А.Л. Чечевишникова, Ю.Ю. Клычникова, К.В. Каспаряна, которые исследуют общие тенденции развития системы исламского образования в Российской Федерации и рассматривают характерные особенности данного процесса в различных регионах страны, специфические черты партнерских взаимоотношений исламских высших учебных заведений со светскими вузами, а также особенности воздействия системы мусульманского просвещения на формирование и развитие государственно-конфессиональных отношений в РФ.

А.К. Аликберов, В.О. Бобровников, А.К. Бустанов, Е.Х. Апажева, В.Х. Акаев, Р. Бухараев (1951-2012), Р. Курбанов подвергают анализу различные аспекты развития мусульманской общины на территории Российской Федерации, в первую очередь – проблемы противодействия распространению в России в целом и на Северном Кавказе в частности фундаменталистских идей, противоречащих канонам ислама.

Результаты научного исследования

На территории современной КБР в период с конца XVIII до середины XIX в. исламские образовательные учреждения являлись единственными просветительскими центрами. Мусульманские священнослужители обучали детей основам исламской религии и в целом обеспечивали их грамотность и духовное развитие. После создания российскими властями на территории региона светской образовательной структуры мусульманские духовные учебные заведения сконцентрировали свою деятельность непосредственно на исламском образовании [1, с. 79].

Антирелигиозная политика советского руководства, направленная на борьбу с мусульманской религией, уже к концу 20-х гг. XX столетия нанесла непоправимый ущерб исламской образовательной системе как в стране в целом, так и в Кабардино-Балкарии в частности: были закрыты начальные учебные заведения духовной направленности, большая часть мусульманских педагогов

ISSN 2618-9569 (Print)
ISSN 2712-7990 (Online)

была подвергнута репрессивным действиям, осуществлялось уничтожение медресе, был наложен запрет на использование арабской письменности [2, с. 13].

В результате к середине 1980-х гг. подавляющее большинство мусульманских священнослужителей не обладало достаточными познаниями в теологии. Они не владели арабским языком, что препятствовало правильному толкованию ими постулатов, содержащихся в Коране. Муллы были наделены поверхностным образовательным уровнем в отправлении молитвенных обрядов, вопросах исламского брачного законодательства, осуществлении похоронных церемоний [3, с. 178].

Кабардино-балкарская мусульманская община фактически была подвергнута процессу деинтеллектуализации, с которым пришлось столкнуться всему исламскому сообществу Советского Союза [4, с. 39].

В столь сложных условиях началось исламское возрождение в республике в конце 1980 – начале 1990-х гг. В конце периода перестройки, в 1990 г., в СССР были приняты законодательные акты, обеспечившие свободу вероисповедания в государстве [1, с. 81].

В тот период осуществлялось централизованное управление исламским сообществом Северного Кавказа посредством деятельности Духовного управления мусульман Северо-Кавказского региона, назначавшего кадиев в республиках. С 1987 г. кадием КБАССР являлся Ш.А. Пшихачев, которому на момент вступления в должность исполнилось всего 25 лет. Его назначение было обусловлено успешным обучением в медресе «Мир-Араб». Позднее он обучался в Иорданском университете на шариатском факультете [5, с. 26].

Заместителем кадия стал Ш.Ю. Чочаев, который был старше Ш.А. Пшихачева всего на два года. Ш.Ю. Чочаев был первым представителем Кабардино-Балкарии, направленным на обучение в конфессиональном учебном заведении с периода 1920-х гг. Он получил духовное образование в медресе «Мир-Араб» и Ташкентском исламском институте имени аль-Бухари [6, с. 16].

В конце осени 1989 г. в Кабардино-Балкарии было создано собственное республиканское ДУМ, первое на территории Северного Кавказа, которое возглавил Ш.А. Пшихачев, сохранив духовное звание кадия. В августе 1990 г. на Первом съезде ДУМ Кабардино-Балкарии, на котором был сформулирован устав организации, он сложил с себя полномочия. Ш.А. Пшихачев

принял решение сделать акцент на получении духовного профессионального образования. В 1999 г. он защитил диплом в Международном высшем учебном заведении «ад-Да'ва аль-исламиййа» (Ливия), в филиале в Дамаске, по специальности «Преподаватель арабского языка и исламских наук». Кроме того, в 2002 г. Ш.А. Пшихачев успешно завершил обучение на историческом факультете Кабардино-Балкарского государственного университета (КБГУ), что демонстрирует широту его кругозора и высокий образовательный уровень [7, с. 176].

Новым духовным лидером мусульман КБАССР был избран Ш.Ю. Чочаев, получивший духовное звание муфтия. Выбор уммы подтверждает следующий факт: два первых духовных лидера мусульман Кабардино-Балкарии обладали весомым авторитетом и знаниями, что и предопределило предпочтение в их пользу [8, с. 259].

Заместителем муфтия стал М.М. Хуаж, получивший духовное образование в Иордании. На съезде был утвержден устав Духовного управления и осуществлены назначения руководителей исламских общин в районах республики (раис-имамов) [9, с. 75].

Как и Ш.А. Пшихачев, Ш.Ю. Чочаев занимался воссозданием исламских институтов в республике, в том числе образовательных. Данный процесс требовал реставрации существовавших в КБАССР (с 1992 г. – Кабардино-Балкарская Республика) мечетей и строительства новых храмов, создания материальной базы для открытия и эффективного функционирования мусульманских учебных заведений, решения кадровой проблемы. Сложность ситуации подтверждается тем, что на территории Кабардино-Балкарии к 1990 г. не имелось в наличии ни одного мусульманского образовательного учреждения даже на начальном уровне [10, с. 14].

В 1990 г. в республике были созданы курсы исламоведения, а в 1991 г. в Нальчике было основано первое в Кабардино-Балкарии медресе, действовавшее на официальной основе, которое через два года было трансформировано в Исламский (Шариатский) институт, руководителем которого стал Ш. Балаг, представитель адыгской диаспоры в Сирии [11, с. 50].

Шариатский институт был ориентирован на профессиональную подготовку мусульманских священнослужителей посредством овладения необхо-

ISSN 2618-9569 (Print)
ISSN 2712-7990 (Online)

димыми познаниями в вопросах религии, а также изучения арабского языка. В 1993 г. Кабардино-Балкарский Исламский институт был трансформирован в Институт арабского языка, который возглавил египетский специалист Т. Камаль. В данном образовательном учреждении получили духовное образование многие религиозные деятели республики [12, с. 55].

Уже в начале 1990-х гг., при Ш.Ю. Чочаеве и при сменившем его в 1992 г. на посту главы ДУМ Кабардино-Балкарии Ш.А. Пшихачеве, в республике был запущен интенсивный процесс создания новых мечетей и исламских воскресных учебных заведений – мактабов (примечетских школ), в которых преподавались базовые основы исламской религии [13, с. 189].

В городах и сельских районах КБР в 1990-х гг. функционировало около 60 примечетских учебных заведений, в которых население осваивало базовые каноны исламской веры и арабского языка. Однако наиболее эффективную деятельность за пределами административного центра республики осуществляло Баксанское медресе имени А. Дымова[1], которое работало в 1990 – 2000-х гг. [14, с. 301].

Духовное управление мусульман КБАССР/КБР столкнулось со значительными затруднениями. Большая часть имамов относилась к старшему поколению, не стремилась к повышению своего образовательного уровня. Данные священнослужители оказались не в состоянии вести диалог с мусульманской молодежью, которая испытывала потребность в компетентном толковании Корана и четких рекомендациях относительно ведения образа жизни, соответствующего поведению истинного последователя исламского вероучения. Подобное обстоятельство подталкивало представителей младшего поколения исламской общины республики к поиску альтернативных вариантов обретения необходимых знаний и, соответственно, иных духовных наставников [15, с. 119].

Для подобных лиц главным критерием являлись не постулаты исламской религии, а ее внешние проявления – ношение бороды юношами, соблюдение ритуальных действий без осознания их духовной значимости, поверхностное

[1] Дымов А.Г. (1878–1937) – советский общественный и политический деятель, просветитель, основоположник национального издательского дела и кабардинской журналистики, издатель первой газеты на кабардинском языке.

изучение арабского языка лишь для осуществления молитвенных действий [16, с. 45].

Обвинения в адрес руководства ДУМ в нежелании решать столь важный вопрос не представляются обоснованными. Ситуация стала ухудшаться непосредственно после смягчения религиозной политики в СССР, и у Духовного управления мусульман не имелось в наличии достаточного количества времени для ее быстрого преодоления: заменить пожилых священнослужителей, обладающих большим авторитетом среди людей старшего возраста, без подготовки профессионально подготовленных кадров было невозможно [17, с. 8].

Для реализации столь масштабной задачи требовались значительные финансовые средства. При этом в 90-х гг. XX в. государство выделяло на сферу просвещения незначительные суммы. Данная проблема напрямую коснулась и системы образования Кабардино-Балкарской Республики, в том числе ее исламского сектора. К примеру, сокращение финансирования, поступавшего из арабских стран, послужило одной из причин прекращения функционирования Института арабского языка после окончания учебного 1995/1996 года [18, с. 14].

В России фактически отсутствовали единые образовательные стандарты. Столь сложный сегмент образовательной системы, как конфессиональное обучение, требовал при этом максимальных вложений и большого объема работы. Однако центральные власти оказывали недостаточную поддержку федеральному и региональному уровням образования [19, с. 87].

Существенной проблемой являлся невысокий уровень развития методологии в исламском образовании: за первые постсоветские десятилетия не было разработано качественных учебных пособий [4, с. 39].

Подобная ситуация послужила дополнительным стимулом для Духовного управления мусульман Кабардино-Балкарии развивать сотрудничество с зарубежными исламскими организациями. Данное партнерство давало ДУМ КБР возможность привлекать дополнительные кадровые и финансовые ресурсы для обеспечения ускоренного формирования эффективной структуры мусульманского обучения в республике [20, с. 126].

Большую роль сыграли контакты республики и ДУМ с адыгской диаспорой. Заграничные адыгские общественные структуры приняли активное участие в формировании и развитии системы исламского духовного просвещения в

ISSN 2618-9569 (Print)
ISSN 2712-7990 (Online)

Кабардино-Балкарии. Они внесли значительный вклад в создание Кабардино-Балкарского исламского института. М.М. Хуаж, А.В. Канкош, Ш. Балаг, Ф. Дугуж стали ведущими преподавателями данного образовательного учреждения. При содействии крупного ученого КБР З.М. Налоева[2] Ф. Дугуж и М.М. Хуаж перевели Коран с арабского языка на кабардинский [21, с. 63].

Существенную роль в становлении исламского образования в КБР сыграли духовные учреждения из Саудовской Аравии, одновременно являвшиеся международными благотворительными организациями. На территории КБР в 1990-х гг. действовали международные мусульманские ассоциации: «Всемирная ассамблея исламской молодежи» (ан-Надва аль-ʻалямиййа ли-ш-шабаб аль-ислями; WAMY) и «Исламская помощь» (Хай'ат аль-Игаса аль-ислямиййа аль-ʻалямиййа; IIRO). Благодаря их поддержке, выраженной в выделении денежных средств и предоставлении необходимой учебной литературы, в КБР повысилась эффективность работы исламских конфессиональных учебных учреждений; а также был создан исламский компьютерный центр «Минарет» [21, с. 63].

В то же время в Исламском институте распространялись фундаменталистские воззрения, послужившие одной из причин его упразднения. Руководство ДУМ Кабардино-Балкарской Республики в 1996 г. приступило к созданию нового Исламского института в г. Нальчике. В данном случае Духовному управлению удалось получить финансовую помощь из Министерства по делам религий Турции. Однако ДУМ не располагало жилищным фондом, пригодным для организации учебного процесса и предоставления мест в общежитиях для иногородних студентов. Для решения этой проблемы Ш.А. Пшихачев обратился за помощью непосредственно к президенту республики В.М. Кокову (1941–2005). Поддержка, оказанная главой КБР, обеспечила ДУМ вместительным двухэтажным зданием в центре Нальчика, кроме того, В.М. Коков выделил бюджетные средства на осуществление ремонта и закупку необходимой мебели и учебных материалов [22, с. 160].

В 1997 г. вновь созданный Кабардино-Балкарский исламский институт (КБИИ) начал свою работу, его руководителем был назначен Ш.Ю. Чочаев. Право на обучение получили юноши и девушки от 16 до 25 лет, окончившие

[2] Налоев З.М. (1928–2012) – советский и российский кабардинский прозаик, народный писатель Кабардино-Балкарской Республики.

11 классов средней школы и имевшие рекомендации от раис-имамов[3] районов, в которых они проживали. Преподавание осуществлялось на безвозмездной основе и велось на арабском и русском языках. Уже в первый год конкурс на поступление в Исламский институт не уступал показателям наиболее престижных факультетов КБГУ [23, p. 181].

Ведущими специалистами являлись Ш.Ю. Чочаев, Т.А. Атмурзаев, А.М. Пшихачев, также были задействованы педагоги из Иордании и Сирии. Наибольшую значимость в реализации учебного процесса в КБИИ представляло изучение арабского языка, на которое было выделено 1 200 учебных часов. Значительное количество времени было уделено толкованию мусульманского Священного Писания, освоению исламского права в целом, шариатского суда, истории мусульманской цивилизации (в первую очередь биографии пророка Мухаммада) [24, с. 125].

В то же время в Исламском институте уделялось большое внимание и светским предметам, прежде всего истории Кабардино-Балкарии, педагогике и психологии, которые преподавали ведущие специалисты светских республиканских вузов [5, с. 78].

В середине 1990-х гг. положительную роль играла деятельность А.Х. Мукожева[4], с 1994 года руководившего Исламским центром Кабардино-Балкарии (ИЦКБ), фактически – сектора по работе с мусульманской молодежью в ДУМ. В тот период его высоко оценивали в Духовном управлении республики по причине незаурядных способностей как проповедника и организатора, проводившего курсы повышения квалификации для имамов мечетей, активно устанавливавшего контакты с исламскими неправительственными организациями из арабских стран и противодействовавшего распространению на территории КБР радикального такфиристского учения посредством проведения просветительских семинаров. Активно действовал созданный им информационный сайт [6, с. 175]

Необходимость в ускоренной подготовке большого количества исламских педагогов предопределила второй аспект образовательной политики ДУМ КБР – отправку представителей молодежи на обучение за рубеж. Сотни

[3] Раис-имам – главный имам муниципального района Кабардино-Балкарской Республики.

[4] Мукожев А.Х. (1966–2009) – включен в «Перечень организаций и физических лиц, в отношении которых имеются сведения об их причастности к экстремистской деятельности или терроризму».

ISSN 2618-9569 (Print)
ISSN 2712-7990 (Online)

граждан Кабардино-Балкарии обучались в университетах Турецкой Республики и арабских стран. Кроме того, многие представители КБР получали образование в духовных исламских заведениях в других субъектах РФ [11, с. 52].

При этом ДУМ КБР столкнулось с новыми сложностями. Многие представители молодежи, отправленные на учебу за границу, подверглись негативному воздействию радикальных исламистов, убедивших кабардино-балкарских мусульман в том, что на их исторической родине якобы искажаются каноны мусульманской религии. Данные студенты послужили основой для формирования оппозиционно настроенной по отношению к ДУМ КБР и канонам традиционного ислама группы, именуемой «Молящаяся мусульманская молодежь» [10, с. 18].

Они преимущественно обучались в Саудовской Аравии, где официальной религией фактически является салафизм (иначе именуемый ваххабизмом) – течение в исламе, критически относящееся к суфизму и отвергающее какие-либо специфические особенности мусульманской религии, сформировавшиеся у различных этносов под воздействием их культурно-бытового уклада. При этом ваххабизм не исключает физическое устранение священнослужителей и верующих, не соответствующих в данном конфессиональном учении нормам. Ситуация в КБР усложнилась и по той причине, что А.Х. Мукожев (с 1996 г. являвшийся имамом мечети в Вольном ауле, районе Нальчика), обладавший большой популярностью в среде исламской молодежи, и его сторонники стали оказывать поддержку развитию салафитского учения в республике посредством проповедей и распространения радикальной исламистской литературы [5, с. 93].

Подобная ситуация вынудила ДУМ республики обратиться за помощью к властям КБР. В 2004 году Министерство образования и науки Кабардино-Балкарии запретило религиозным сообществам осуществлять свою деятельность в светских учебных заведениях. Руководство республики запретило деятельность всех исламских центров, созданных при участии М.Х. Мукожева и его окружения, а также при содействии иностранных организаций. Исключением являлся исламский компьютерный центр «Минарет», сотрудники которого не выходили за рамки дозволенных законом видов деятельности [22, с. 160].

Непростая ситуация сложилась и для КБИИ. До 2003 г. руководство института не могло добиться лицензии Министерства образования РФ. По этой причине в 2000–2003 гг. деятельность КБИИ была приостановлена. Кроме того, выпускники Исламского института не проявляли стремления к работе имамами или преподавателями в духовных учебных учреждениях по причине невысокого уровня оплаты труда указанных выше видов деятельности (не более четырех тысяч рублей по положению на 2004 г.) [3, с. 182].

Заключение

В течение всего изучаемого периода исламской уммой КБР руководили представители молодого поколения, отличавшиеся высоким уровнем духовного образования и управленческими способностями. Благодаря усилиям Ш.А. Пшихачева, Ш.Ю. Чочаева и их сотрудников в республике была создана многоуровневая система мусульманских учебных заведений начального, среднего и высшего уровня, сформирована материальная база. В Кабардино-Балкарии появились первые специалисты по исламскому образованию, были достигнуты договоренности с руководством республики о предоставлении помощи мусульманским образовательным заведениям. В 1990-е гг. было установлено сотрудничество с зарубежными просветительскими и благотворительными структурами, обеспечившее получение денежных средств, учебных пособий и прибытие в республику иностранных специалистов.

Однако часть зарубежных экспертов вела среди мусульманской молодежи пропаганду идей радикального характера. Финансовые и кадровые сложности обусловили решение ДУМ КБР об отправке представителей молодого поколения на учебу в заграничные исламские вузы – в Турцию и арабские государства. Несколько студентов, которые обучались в Саудовской Аравии и усвоили ваххабитское (салафитское) учение, после возвращения в КБР послужили ядром для формирования радикального исламистского сообщества в республике – «Молящаяся мусульманская молодежь», поддержку которому оказала группа молодых проповедников во главе с А.Х. Мукожевым, также ранее обучавшимся в Саудовской Аравии.

Представители данной группы, позиционируя себя в качестве борцов за чистоту веры, вступили с ДУМ КБР в конфликт, который мог привести к расколу мусульманской общины в республике. Подобная ситуация вынудила

ISSN 2618-9569 (Print)
ISSN 2712-7990 (Online)

руководство исламской уммы в середине 2000-х гг. обратиться за помощью к республиканскому руководству для прекращения деятельности конфессиональных центров, созданных религиозными радикалистами. Данное решение послужило для салафистов поводом к обострению ситуации. Положение ДУМ КБР было осложнено и тем, что выпускники Исламского института в тот период не желали работать в сфере духовного образования или исполнять роль священнослужителей по причине низкого уровня оплаты этой деятельности. Их позиция лишала руководство мусульманской общины надежной опоры в предстоящем противостоянии с радикалистами.

Литература

1. Нефляшева Н.А. Мусульманское образование на Северо-Западном Кавказе (вторая половина XIX – начало XX в.). *Вестник Московского университета. Сер. 13. Востоковедение*. 2009;4:72–92.

2. Джантуева Ф.Р. *Ислам в системе этнической и религиозной идентичности карачаевцев и балкарцев. Актуальные проблемы гуманитарных и естественных наук*. 2009;1:12–15.

3. Апажева Е.Х. Молодежь как фактор межэтнических отношений на Северном Кавказе. *Вестник Московского университета*. 2003;2:175–188.

4. Мухаметшин Р.М. Стратегические направления развития мусульманского образования в России. *Ислам в современном мире*. 2015;11(4):35–46.

5. Аккиева С.И. *Ислам в Кабардино-Балкарской Республике*. М.: ООО «Издательская группа «Логос»; 2009. 135 с.

6. Ковальчук Н.Г. О состоянии системы мусульманского образования в России. *Minbar. Islamic Studies*. 2009;2(2):15–18.

7. Бережной С.В. Кабардино-Балкарская республика как пример эволюции исламского фундаментализма на Северном Кавказе. *Центральная Азия и Кавказ*. 2006;2:170–180.

8. Такова А.Н. «Молящаяся» мусульманская молодежь как субкультура кабардино-балкарского общества. *Религия и общество на Кавказе*. 2016;2(34):256–280.

9. Курбанов Р. Глобализация сознания мусульман Кавказа: призыв и джихад. *Центральная Азия и Кавказ*. 2006;6:75.

10. Акаев В.Х. *Суфизм и ваххабизм на Северном Кавказе*. М.: Российская академия наук, Институт антропологии и этнологии; 1999. 26 с.

11. Филатов С.Р. Кабардино-Балкария в поисках религиозного мира. *Россия и мусульманский мир*. 2015;1:45–59.

12. Такова С.Н. Исламская оппозиция в Кабардино-Балкарской республике: формирование, развитие, радикализация (конец 80-х годов XX – начало XXI века). *Известия вузов. Северо-Кавказский регион. Общественные науки.* 2009;3:53–58.

13. Кушнир М.В. Адыгские международные неправительственные организации: структура, функции, основные направления деятельности. *Вестник Чувашского университета*. 2012;1:187–194.

14. Аликберов А.К., Бобровников В.О., Бустанов А.К. *Российский ислам: Очерки истории и культуры.* 2-е изд., испр. и доп. М.: Институт востоковедения Российской академии наук; 2018. 456 с.

15. Ярлыкапов А.А. Ислам и конфликт на современном Северном Кавказе. *Кавказ и глобализация*. 2012;6(3):115–127.

16. Ярлыкапов А.А. Исламские общины Северного Кавказа: идеология и практика. *Азия и Африка сегодня*. 2006;1:45.

17. Сапронова М.А., Чечевишников А.Л. Исламское образование в России – собственная модель? *Право и образование*. 2019;6:4–14.

18. Дмитриева Е.Л. Исламское образование в России: история и современность. *Россия и мусульманский мир*. 2018;2:12–17.

19. Тетуев А.И. Образование как фактор укрепления стабильности, согласия и толерантности в современном обществе (на материалах Кабардино-Балкарии). *Известия вузов. Северо-Кавказский регион. Общественные науки. Приложение*. 2005;10:82–91.

20. Клычников Ю.Ю., Каспарян К.В. Конфессиональная государственная политика СССР и РФ по отношению к исламу 1970–1990-х гг. *Теология и богословие: сотрудничество для сохранения и укрепления российского государственного наследия. Материалы Международной образовательной конференции.* Т. 1. Уфа: Башкирский государственный университет им. М. Акмуллы; 2022. С. 121–129.

ISSN 2618-9569 (Print)
ISSN 2712-7990 (Online)

21. Муртазин М.Ф. Развитие исламского религиозного образования на Северном Кавказе и в Европейской части страны: тенденции и перспективы. *Историко-культурное наследие Юга России. Научно-практическая конференция. г. Ставрополь, 8 февраля 2015 г.* М.: Научное общество кавказоведов, Книжный мир; 2015. С. 57–71.

22. Аккиева С.И., Сампиев И.М. Состояние и проблемы мусульманского образования в Кабардино-Балкарской Республике. *Теория и практика общественного развития.* 2015;22:158–163.

23. Bukharaev R. *Islam in Russia: The Four Seasons.* London-New York: Routledge; 2014. 356 p.

24. Горбунов А.П., Ибрагимов И.Д. Университетское теологическое образование как уникальный фактор преемственности межконфессионального диалога в поликультурном пространстве. *Minbar. Islamic Studies.* 2009;2(2):121–127.

References

1. Neflyasheva N.A. Musul'manskoe obrazovanie na Severo-Zapadnom Kavkaze (vtoraya polovina XIX – nachalo XX v.) [Muslim education in the Northwestern Caucasus (the second half of the XIX and the early XX century)]. *Vestnik Moskovskogo universiteta. Ser. 13. Vostokovedenie* [Bulletin of the Moscow University. Ser. 13. Oriental Studies]. 2009;4:72–92. (In Russian)

2. Dzhantueva F.R. Islam v sisteme etnicheskoy i religioznoy identichnosti karachaevtsev i balkartsev [Islam in the system of ethnic and religious identity of Karachays and Balkars]. *Aktual'nye problemy gumanitarnykh i estestvennykh nauk* [The Current problems of the Humanities and natural sciences]. 2009;1:12–15. (In Russian)

3. Apazheva E.H. Molodezh' kak faktor mezhjetnicheskih otnoshenij na Severnom Kavkaze [The youth as a factor of interethnic relations in the North Caucasus]. *Vestnik Moskovskogo universiteta* [Bulletin of the Moscow University]. 2003;2:175–188. (In Russian)

4. Mukhametshin P.M. Strategicheskie napravleniya razvitiya musul'manskogo obrazovaniya v Rossii [Strategic directions for the development of Muslim education in Russia]. *Islam v sovremennom mire* [Islam in the Modern World]. 2015;11(4):35–46. (In Russian)

5. Akkieva S.I. *Islam v Kabardino-Balkarskoy Respublike* [Islam in the Kabardino-Balkarian Republic]. Moscow: LLC Logos Publishing Group; 2009. 135 p. (In Russian)

6. Koval'chuk N.G. O sostoyanii sistemy musul'manskogo obrazovaniya v Rossii [On the state of the Muslim education system in Russia]. *Minbar. Islamic Studies*. 2009;2(2):15–18. (In Russian)

7. Berezhnoy S.V. Kabardino-Balkarskaya respublika kak primer evolyutsii islamskogo fundamentalizma na Severnom Kavkaze [Kabardino-Balkarian Republic as an example of the evolution of Islamic Fundamentalism in the North Caucasus]. *Tsentral'naya Aziya i Kavkaz* [Central Asia and the Caucasus]. 2006;2:170–180. (In Russian)

8. Takova A.N. "Molyashchayasya" musul'manskaya molodezh' kak subkul'tura kabardino-balkarskogo obshchestva ["Praying" Muslim youth as a subculture of Kabardino-Balkarian society]. *Religiya i obshchestvo na Kavkaze* [Religion and society in the Caucasus]. 2016;2(34):256–280. (In Russian)

9. Kurbanov R. Globalizatsiya soznaniya musul'man Kavkaza: prizyv i dzhikhad [The Globalization of the consciousness of Muslims of the Caucasus: the call and jihad]. *Tsentral'naya Aziya i Kavkaz* [Central Asia and the Caucasus]. 2006;6:75. (In Russian)

10. Akaev V.Kh. *Sufizm i vakhkhabizm na Severnom Kavkaze* [Sufism and Wahhabism in the North Caucasus]. Moscow: Russian Academy of Sciences, Institute of Anthropology and Ethnology Publ.; 1999. 26 p. (In Russian)

11. Filatov S.R. Kabardino-Balkariya v poiskakh religioznogo mira [Kabardino-Balkaria in the search of religious peace]. *Rossiya i musul'manskiy mir* [Russia and the Muslim world]. 2015;1:45–59. (In Russian)

12. Takova A.N. Islamskaya oppozitsiya v Kabardino-Balkarskoy respublike: formirovanie, razvitie, radikalizatsiya (konets 80-kh godov XX – nachalo XXI veka) [The Islamic Opposition in the Kabardino-Balkarian Republic: formation, development, radicalization (late 80s of the XX and the early XXI century)]. *Izvestiya vuzov. Severo-Kavkazskiy region. Obshchestvennye nauki* [The News of universities. The North Caucasus region. Social Sciences]. 2009;3:53–58. (In Russian)

13. Kushnir M.V. Adygskie mezhdunarodnye nepravitel'stvennye organizatsii: struktura, funktsii, osnovnye napravleniya deyatel'nosti [Adyghe international non-governmental organizations: structure, functions, main activities]. *Vestnik*

ISSN 2618-9569 (Print)
ISSN 2712-7990 (Online)

Chuvashskogo universiteta [Bulletin of the Chuvash University]. 2012;1:187–194. (In Russian)

14. Alikberov A.K., Bobrovnikov V.O., Bustanov A.K. *Rossiyskiy islam: Ocherki istorii i kul'tury* [Russian Islam: Essays on History and Culture]. 2nd ed. Moscow: Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences; 2018. 456 p. (In Russian)

15. Yarlykapov A.A. Islam i konflikt na sovremennom Severnom Kavkaze [Islam and conflict in the modern North Caucasus]. *Kavkaz i globalizatsiya* [The Caucasus and globalization]. 2012;6(3):115–127. (In Russian)

16. Yarlykapov A.A. Islamskie obshchiny Severnogo Kavkaza: ideologiya i praktika [Islamic Communities of the North Caucasus: ideology and practice]. *Aziya i Afrika segodnya* [Asia and Africa today]. 2006;1:45. (In Russian)

17. Sapronova M.A., Chechevishnikov A.L. Islamskoe obrazovanie v Rossii – sobstvennaya model'? [Has Islamic education in Russia got its own model?]. *Pravo i obrazovanie* [Law and education]. 2019;6:4–14. (In Russian)

18. Dmitrieva E.L. Islamskoe obrazovanie v Rossii: istoriya i sovremennost' [Islamic Education in Russia: History and Modernity]. *Rossiya i musul'manskiy mir* [Russia and the Muslim world]. 2018;2:12–17. (In Russian)

19. Tetuev A.I. Obrazovanie kak faktor ukrepleniya stabil'nosti, soglasiya i tolerantnosti v sovremennom obshchestve (na materialakh Kabardino-Balkarii) [Education as a factor of strengthening stability, harmony and tolerance in modern society (based on the materials of Kabardino-Balkaria)]. *Izvestiya vuzov. Severo-Kavkazskiy region. Obshchestvennye nauki. Prilozhenie* [News of universities. The North Caucasus region. Social sciences. Application]. 2005;10:82–91. (In Russian)

20. Klychnikov Ju.Ju., Kasparjan K.V. Konfessional'naya gosudarstvennaya politika SSSR i RF po otnosheniyu k islamu 1970–1990-h gg. [Confessional state policy of the USSR and of the Russian Federation in relation to Islam in the 1970s and 1990s]. *Teologiya i bogoslovie: sotrudnichestvo dlya sokhraneniya i ukrepleniya rossiyskogo gosudarstvennogo naslediya. Materialy Mezhdunarodnoy obrazovatel'noy konferentsii* [Theology and Divinity: cooperation for the preservation and strengthening of the Russian state heritage. Materials of the International Educational Conference]. Vol. 1. Ufa: Bashkir State University named after M. Akmulla; 2022, pp. 121–129. (In Russian)

21. Murtazin M.F. Razvitie islamskogo religioznogo obrazovaniya na Severnom Kavkaze i v Evropeyskoy chasti strany: tendentsii i perspektivy [The development of Islamic religious education in the North Caucasus and in the European part of the country: trends and prospects]. *Istoriko-kul'turnoe nasledie Yuga Rossii. Nauchno-prakticheskaya konferentsiya. G. Stavropol', 8 fevralja 2015 g.* [Historical and cultural heritage of the South of Russia. Scientific and practical conference. Stavropol, February 8, 2015]. Moscow: Scientific Society of Caucasian Studies, Knizhnyj mir Press; 2015, pp. 57–71. (In Russian)

22. Akkieva S.I., Sampiev I.M. Sostoyanie i problemy musul'manskogo obrazovaniya v Kabardino-Balkarskoy Respublike [The state and the problems of Muslim education in the Kabardino-Balkar Republic]. *Teoriya i praktika obshchestvennogo razvitiya* [Theory and practice of social development]. 2015;22:158–163. (In Russian)

23. Bukharaev R. *Islam in Russia: The Four Seasons.* London-New York: Routledge; 2014. 356 p.

24. Gorbunov A.P., Ibragimov I.D. Universitetskoe teologicheskoe obrazovanie kak unikal'nyy faktor preemstvennosti mezhkonfessional'nogo dialoga v polikul'turnom prostranstve [University Theological Education as a unique factor of continuity of Interfaith Dialogue in a Multicultural Space]. *Minbar. Islamic Studies.* 2009;2(2):121–127. (In Russian)

Информация об авторе

Шибзухов Мурат Мухамедович, аспирант 4 года обучения, Департамент координации научно-исследовательской и инновационно-проектной деятельности в специалитете, магистратуре и аспирантуре, Пятигорский государственный университет; проректор по учебно-воспитательной работе Северо-Кавказского Исламского университета имени Имама Абу Ханифы, г. Пятигорск, Российская Федерация.

About the author

Murat M. Shibzukhov, 4th year postgraduate student, the Department of the Coordination of Research and Innovation and Project Activities in the specialty, Master's and postgraduate studies, Pyatigorsk State University; Vice-rector for the Educational Work of the North Caucasus Islamic University named after Imam Abu Hanif, Pyatigorsk, the Russian Federation.

ISSN 2618-9569 (Print)
ISSN 2712-7990 (Online)

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: 21 июля 2024
Одобрена рецензентами: 22 сентября 2024
Принята к публикации: 23 октября 2024

Article info
Received: July 21, 2024
Reviewed: September 22, 2024
Accepted: October 23, 2024

DOI 10.31162/2618-9569-2024-17-3-860-876 ***Original Paper***
УДК 297.1 ***Оригинальная статья***

Тарикат Накшбандиййа-муджаддидиййа-хусайниййа в современном Татарстане: представители и духовная практика

***Н.Р. Сабиров*[1а]**
[1]Казанский исламский университет, г.Казань, Российская Федерация
[а]ORCID: https://orcid.org/0000-0002-8139-1749, e-mail: nmuslim84@mail.ru

Резюме: В последнее время усилился интерес к изучению истории тасаввуфа и его духовных школ в Волго-Уральском регионе, в частности в Татарстане, что вызвано развитием религиозного самосознания, стремлением к духовности на фоне различных междоусобиц, происходящих в современном мире. Испокон веков искренние последователи тасаввуфа вносят большой вклад в сохранение и развитие традиционных духовно-нравственных ценностей. Статья посвящена деятельности одной из немногих ветвей Накшбандийского тариката (ат-тарика ан-накшбандиййа) в современном Татарстане – Хусайниййа. Данная ветвь получила широкое распространение преимущественно в Средней Азии. Автор анализирует связь татар со среднеазиатскими шейхами тариката Накшбандиййа-муджаддидиййа-хусайниййа. В статье представлены биографии представителей этого тариката, анализируется их влияние и духовная практика, а также рассматривается написанная ими литература. Актуальность статьи обусловлена тем, что она способствует адекватному восприятию процессов возрождения и развития традиций тариката Накшбандиййа в татарском обществе.

Ключевые слова: тасаввуф; тарикат; муршид; Накшбандиййа; зикр; Ришат Мусин; Курбанали Ахмедов; ʻАбдульахад Мингачев; ʻАбдульваджид Саидов

Для цитирования: Сабиров Н.Р. Тарикат Накшбандиййа-муджаддидиййа-хусайниййа в современном Татарстане: представители и духовная практика. *Minbar. Islamic Studies*. 2024;17(4):860–876. DOI: 10.31162/2618-9569-2024-17-4-860-876

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

© Н.Р. Сабиров, 2024
© *Minbar. Islamic Studies*, 2024

Tariqa Naqshbandiyyah-Mujaddidiyah-Husayniyyah in modern Tatarstan: representatives and spiritual practice

***N.R. Sabirov*[1a]**
[1]*Kazan Islamic University, Kazan, the Russian Federation*
[a]*ORCID: https://orcid.org/0000-0002-8139-1749, e-mail: nmuslim84@mail.ru*

Abstract: Recently, there has been increased interest in studying the history of tasawwuf and its spiritual schools in the Volga-Ural Region, particularly in Tatarstan. The interest in this topic is caused by the development of religious self-awareness, the desire for spirituality against the backdrop of various civil strife occurring in the modern world. Since time immemorial, the sincere followers of tasawwuf have made a great contribution to the preservation and development of traditional spiritual and moral values. The article is devoted to the activities of one of the few branches of the Naqshbandi tariqa (al-Tariqah al-Naqshbandiyyah) – Husayniyyah in modern Tatarstan. This branch is predominantly widespread in Central Asia. The author analyzes the connection between the Tatars and the Central Asian sheikhs of the Naqshbandiyyah-Mujaddidiyah-Husayniyyah tariqa. The article presents biographies of the representatives of this tariqa, their influence and spiritual practice, and also examines their literature. The relevance of the article is due to the fact that it contributes to an adequate perception of the processes of revival and development of the traditions of the Naqshbandiyyah tariqa in Tatar society.

Keywords: tasawwuf; tariqa; murshid; Naqshbandiyyah; dhikr; Rishat Musin; Kurbanali Akhmedov; ʻAbdulahad Mingachev; ʻAbdulwajid Saidov

For citation: Sabirov N.R. Tariqa Naqshbandiyyah-Mujaddidiyah-Husayniyyah in modern Tatarstan: representatives and spiritual practice. *Minbar. Islamic Studies.* 2024;17(4):860–876 (In Russ.). DOI: 10.31162/2618-9569-2024-17-4-860-876

Введение

Тасаввуф является основой духовной культуры татарского народа. Известный религиозный и общественный деятель Валиулла хазрат Якупов (1963–2012) отмечает, что в распространении ислама в России сыграли значительную роль суфийские братства, особенно в период Золотой Орды. Бытовавшие на нашей территории ордены Йасавиййа, Накшбандиййа, Кубравиййа внесли большой вклад в формирование специфического лица мусульманской культуры, особенно в литературе, поэзии, в понимании, интерпретации ислама [1, с. 3].

© N.R. Sabirov, 2024
© *Minbar. Islamic Studies*, 2024

Тасаввуф (суфизм) – это одна из исламских наук, которая изучает методы и способы духовно-нравственного совершенствования, очищения сердца. Наставника в тасаввуфе на арабском языке называют муршидом, шейхом. В Средней Азии, Иране и Индии для обозначения духовного наставника также используют слова «пир» (перс. «старец»), «ишан»[1] (тюрк. «набожный человек»). Ученик муршида называется мюридом [3, с. 9].

Слова «суфи/суфий» и «тасаввуф» не упоминаются в Священном Коране или хадисах, эти термины не использовались сподвижниками Пророка Мухаммада ﷺ и их учениками (араб. *таби‘ун*, мн.ч. *атба‘ун*). Однако, по мнению суннитских ученых, в их эпоху тасаввуф фактически уже существовал. Это была эра особо набожных людей, которые всецело покорились Аллаху. Сподвижники буквально соревновались в подражании и следовании Пророку ﷺ во всём. И не было никакой нужды называть суфизмом науку, которая учила бы их тому, чем они были заняты всё время.

В эпоху *атба‘у-т-таби‘ин*, то есть следующего за таби‘инами поколения, былое духовное совершенство стало понемногу ослабевать. Люди стали забывать о необходимости быть покорными Аллаху телом и душой, и это побудило тех из них, кто сохранил духовное совершенство, создать науку – суфизм [4, с. 10]. Считается, что первым человеком, которого назвали суфием, был Джабир ибн Хаййан (721–815), согласно другому преданию – Абу-Хашим (ум. в VIII в.). Оба жили в Куфе. Таким образом, можно говорить о том, что понятие «суфий» впервые возникло в VIII веке в центре Ирака [5, с. 17].

Начиная с XII века тасаввуф развивался в форме тарикатов. Тарикат – это духовноя школа, руководителем которой является муршид. Муршид, как утверждает большинство суфиев, должен быть звеном непрепывной цепи преемственности (араб. *сильсиля*), восходящей к Пророку Мухаммаду ﷺ. Обучать тасаввуфу может только тот, кто имеет разрешение (араб. *иджаза*) от предыдущего наставника.

Одной из самых распространенных духовных школ является Накшбандиййа. Эпоним данного тариката – Мухаммад Бахауддин Накшбанд аль-Бухари (1318–1389). Появление этого тариката в Поволжье, по-видимому, следует относить к середине XV в., к периоду Казанского ханства [6, с. 92]. В настоящее время в Татарстане распространены две ветви тариката Накшбандиййа-муд-

[1] По мнению Ш. Марджани, слово «ишан» происходит от «ышан» (поверь) в тюркских языках. А. Гафуров считает, что слово «ишан» переводится с персидского языка как «они». См.: [2, с. 94].

ISSN 2618-9569 (Print)
ISSN 2712-7990 (Online)

жаддидиййа: Халидиййа и Хусайниййа. В данной статье сделана попытка на основе личного опыта и исследования проанализировать деятельность тариката Накшбандиййа-муджаддидиййа-хусайниййа в современном Татарстане[2].

Связь со Средней Азией

Татары с давних времен имели тесные культурные и духовные связи со Средней Азией. Этому процессу благоприятствовало наличие многих общих традиций, таких как опыт совместной государственности, общность учений ханафитского мазхаба и школы догматики имама Абу-Мансура аль-Матуриди (870–944) [8, с. 90]. С конца XVII века татарские ученые, учившиеся в Бухаре, становились последователями школы Накшбандиййа-муджаддидиййа, которая пользовалась в Средней Азии всё возраставшим влиянием и шаг за шагом вытесняла Йасавиййа и другие братства [6, с. 136]. Название Накшбандиййа-муджаддиййа восходит к титулу шейха из Индии, «обновителя второго тысячелетия» (араб. *муджаддид аль-альф ас-сани*) Ахмаду аль-Фарукы Сирхинди (1564–1624), который известен еще как Имам Раббани (Божественный имам). Он внес большой вклад в очищение тариката Накшбандиййа от непозволительных нововведений (араб. *бидʻа*) и развитие этого духовного пути. Имам Раббани своим ученикам, друзьям и государственным деятелям писал письма, в которых он особое внимание уделял тонким вопросам духовного совершенствования и познания [9, с. 149]. Последователями Сирхинди и распространителями его учения стали прежде всего его сыновья. Его третий сын Мухаммад Маʻсум (ум. в 1668 г.), известный как аль-ʻУрва аль-вуска (крепчайшая рукоять)[3], являлся духовным наставником бухарского шейха Хабибуллы (ум. в 1699/1700), который развивал Муджаддидиййа в Бухаре. Одна из самых распространенных ветвей Муджаддидиййи во всем исламском мире, называемая Халидиййа, восходит к Мухаммаду Маʻсуму. Известные суфийские шейхи Волго-Уральского региона, такие как Мухаммад-Закир Камалов (1804–1893), Зайнулла Расулев (1833–1917), Гарифулла (ʻАриф-Аллах) Гайнуллин (1894–1984) и др., принадлежали к этой ветви. Другой сын Имама Раббани, от последователей которого тарикат Накшбандиййа тоже распространялся в Средней Азии – Мухаммад Саʻид (ум. в 1659). Среднеазиатская ветвь тариката Накшбандиййа-муджаддидиййа, которая восходит к Мухаммаду Саʻиду,

[2] Деятельность данной ветви в Татарстане частично была рассмотрена Р. Сулеймановым. См.: [7].
[3] Прозвище дано по выражению, имеющемуся в 256 аяте суры «аль-Бакара».

называется Хусайнииййа. Название этой ветви пошло от имени её основателя – бухарского шейха, ханафитского ученого, халифы[4] Хусайна (ум. в 1833). Выдающийся татарский ученый и историк Шихабуддин Марджани в шестом томе своего исторического труда «Верность предшественникам и приветствие потомкам» (Вафиййат аль-асляф ва тахиййат аль-ахляф) упоминает полное имя и благородные качества этого шейха: «В этом году в месяц рамадан / январь-февраль 1833 г. в Бухаре умер суфий ханафит Абу-ʻАбд-ас-Саттар Хусайн ибн Йусуф ат-Турки аль-Бухари, да помилует его Аллах. Он был шейхом *тарика* в свое время и имамом братства в свою эпоху. Он был очень набожным, воздержанным, благочестивым, воспитывал мюридов, направлял идущих по пути суфизма» [10, с. 280]. Далее Ш. Марджани пишет о том, что эмир Бухары Хайдар (годы правления 1800–1826) вызвал его в Бухару, где он прожил всю жизнь. Там есть ханака (суфийская обитель), названная его именем, в которой живут его последователи и идущие его путем. Его сменил в этой ханаке его сын ʻАбд-ас-Саттар, затем Абу-Саʻид ʻАбд-ар-Рашид ибн аль-Валид ибн Йар-Мухаммад аль-Курсави, который являлся сыном дяди известного татарского богослова Абу-н-Насра аль-Курсави [10, с. 281][5].

Хусайнииййа продолжала свою деятельность также при Советской власти. Один из шейхов этой ветви, халифа ʻАбд-аль-Вахид Маматшукуров (1885–1967) по прозвищу Ишан-Баба, происходил из деревни Куш-ата, расположенной приблизительно в 17 км северо-восточнее города Туркестана Республики Казахстан. Он получил разрешение на духовное воспитание учеников от бухарского шейха халифы Мухаммад-Амина и вернулся в свой родной кишлак.

Ишан-Баба назначил своим преемником халифу кари ʻАбдуллаха, который с детства жил при своем учителе, получая у него знания в течение почти 33 лет. Он умер в 1976 году и был похоронен около своего учителя в селении Куш-ата. Несмотря на запреты, кари ʻАбдуллах смог обучить несколько учеников, которые в настоящее время имеют множество мюридов в городах и вилайатах Узбекистана, Таджикистана, Казахстана и даже в России [13, с. 98]. Один из главных его преемников – это Ибрахим-джан Маматкулов (1937–2009), который воспитал большое количество учеников и оставил после себя несколько наместников (рис. 1). В июне 2006 года Ибрахим-джан-ишан посетил г. Казань, г. Булгар Спасского района Республики Татарстан, где ознакомился с истори-

[4] Здесь термин *халифа* используется в значении «заместитель наставника или суфийского шейха».
[5] О связи Ш. Марджани и А. Курсави с Муджаддидиййа см.: [11; 12].

ISSN 2618-9569 (Print)
ISSN 2712-7990 (Online)

ческими памятниками. В настоящее время главой ханаки в селении Куш-ата является сын шейха ʻАбд-аль-Вахида – Наср-ад-дин-ишан.

Рис. 1. Ибрахим-джан-ишан Маматкулов (1937–2009)
(личный архив автора статьи)
Fig. 1. Ibrahim-jan ishan Mamatkulov (1937–2009)
(personal archive of the author of the article)

Ришат Мусин

Значительную роль в возрождении традиций тариката Накшбандийа-муджаддидиййа-хусайниййа в Татарстане в постсоветский период сыграл татарский шейх Ришат-хазрат Мусин (рис. 2). Он пользовался большим уважением среди как обычных мусульман, так и представителей духовенства республики.

Мусин Ришат[6] (Мухаммадришат) Валиевич родился 12 декабря 1931 года в селе Большой Менгер Атнинского района Татарской АССР. В 1947 году вместе с родителями он переезжает в г. Андижан Республики Узбекистан. Как было отмечено выше, в Узбекистане традиции тасаввуфа соблюдались и в советское время. Ришат Мусин знакомится с местными суфиями и в 1974/1975 году становится учеником шейха тариката Накшбандиййа-муджаддидиййа-хусайниййа кари ʻАбдуллаха, а после его смерти последователем Ибрахим-джа-

[6] Настоящее имя Ришат-хазрата, данное ему родителями, – Ришаз.

на Маматкулова. Ришат-хазрат имел очень тесные духовные связи с Ибрахимджан-ишаном, часто посещал его уроки, впоследствии от него Ришат-хазрат получает иджазу на воспитание мюридов, т.е. становится халифом кокандского шейха. В ноябре 1991 года Ришат-хазрат возвращается на родину и поселяется в деревне Старое Чурилино Арского района Республики Татарстан. С конца 90-х годов Ришат-хазрат Мусин начинает принимать учеников в своем доме, проводит духовные беседы. За наставлением к Ришат-хазрату приезжали из разных районов Татарстана, а также из Кировской области, Республики Марий Эл, Оренбургской, Самарской и других областей. Количество мюридов с каждым годом увеличивалось. Усилиями учеников Ришат-хазрата в деревне Старое Чурилино построена мечеть, которая открылась в 2008 году. В данной мечети с участием Ришат-хазрата проводились *мавлид ан-наби*[7], ифтары в месяц рамадан, таравих-намазы, во время которых прочитывали весь Коран (араб. *хатм*). На собраниях со своими учениками Ришат-хазрат часто нараспев читал «Дивани хикмат» (Собрание мудростей) тюркского поэта-суфия Ходжи Ахмада Ясави (1103–1166), давал пояснения прочитанным строкам.

Ришат-хазрат покинул этот мир 19 ноября 2021 года. Похоронен на кладбище деревни Татарское Кадряково Арского района Республики Татарстан. Перед смертью Ришат-хазрат одному из своих учеников – Рамилю Хайруллину – дал разрешение заниматься воспитанием мюридов. Рамиль-хазрат родился 14 августа 1976 года в Дрожжановском районе Республики Татарстан. В 1993–1997 годах учился в медресе «Мухаммадийа». В 1998 году служил имамом в мечети «Марджани» г. Казани. В 1999 году он становится мюридом Ришат-хазрата.

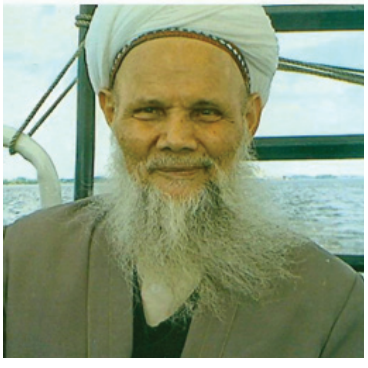

Рис. 2. Ришат-хазрат Мусин (1931–2021)
(личный архив автора статьи)
Fig. 2. Rishat-hazrat Musin (1931–2021)
(personal archive of the author of the article)

[7] Мероприятие, посвященное рождению Пророка ﷺ, на котором обычно читают суры Корана, *саляват*, читают проповеди и исполняют нараспев касыды (стихотворные произведения) о Пророке ﷺ.

ISSN 2618-9569 (Print)
ISSN 2712-7990 (Online)

Курбанали Ахмедов

Одним из главных преемников Ибрахим-джана Маматкулова является Ахмедов Курбанали (Курбан-‘Али) Бакибулаевич, родословная которого восходит к одному из внуков Пророка Мухаммада ﷺ Хусайну (ﷺ) (рис. 3). Многие его предки были шейхами тариката Йасавиййа и Накшбандийа. Один из них – известный богослов, шейх Накшбандийского тариката Махдуми А‘зам (1461–1542). Курбанали-хазрат имеет большое количество мюридов в Казахстане, Узбекистане, а также в Башкортостане, Татарстане и в некоторых других регионах России. Он родился 4 апреля 1955 года в поселке Чигирик Ташкентской области Узбекской ССР. В 1972–1978 годах учился в медресе «Мир-Араб» г. Бухары. В 1978–1982 годах учился в Ташкентском Исламском институте (ТИИ). В 1980 г. дал присягу (араб. *бай‘а*) верности Ибрахим-джан-ишану. В 1982 году, после окончания ТИИ, был направлен в медресе «Мир-Араб», где преподавал *фикх* (исламское право) и арабскую грамматику. В 1982 году Ибрахим-джан-ишан дал разрешение Курбанали-хазрату на духовное воспитание мюридов, поэтому в медресе параллельно с преподавательской деятельностью проводились духовные беседы (араб. *сухбат*) на темы тасаввуфа. С 1988 по 1992 год преподавал в ТИИ, где впервые в рамках программы института читал лекции по тасаввуфу[8].

В период развала СССР на территорию Средней Азии начали активно проникать различные нетрадиционные течения, такие как ваххабизм, хизб-ут-тахрир (запрещена на территории РФ) и др. В этой связи Курбанали Ахмедов начал активно защищать традиционный ислам, в частности мазхаб имама Абу-Ханифы (699–767) в фикхе, мазхаб имама Абу-Мансура аль-Матуриди (870–944) в акыде и тарикат Накшбандиййа в тасаввуфе.

Рис. 3. Курбанали-ишан Ахмедов (род. в 1957 г.) (личный архив автора статьи)
Fig. 3. Kurbanali Ishan Akhmedov (born in 1957) (personal archive of the author of the article)

[8] Интервью с Курбанали Ахмедовым, Стамбул, июнь 2023 г.

В настоящее время Курбанали-хазрат ведет активную духовную деятельность, в том числе и в интернете, где выкладываются его уроки на казахском, узбекском и русском языках по следующим книгам: «Собрание писем» (Мактубат) Имама Раббани, «Двустишия» (Маснави) Джаляль-ад-дина Руми (1207–1273), «Цветник тайны» (Гульшан-и раз) Махмуда Шабистари (1288–1340), «Язык птиц» (Лисан ат-тайр) Алишера Навои (1441–1501) и др. Курбанали-хазрат Ахмедов неоднократно посещал г. Казань, где проводил духовные беседы и принимал мюридов. Его перу принадлежат следующие книги на казахском языке: «Значение мазхаба» (Мазхаб мәнісі); «Книга о намазе» (Намазнама); «По стопам знаний» (Ілімге ілесу); «Книга о духовности» (Рухнама); «Книга о тарикате» (Тарикатнама) и др.

ʻАбдульахад Мингачев

Часть последователей тариката Накшбандиййа-муджаддидиййа-хусайниййа из Татарстана являются мюридами ʻАбдульахада-хазрата Мингачева, преемника (халифы) Наср-ад-дин-ишана. Мингачев ʻАбдульахад[9] Фаатович родился 23 марта 1957 года в селе Ново-Урайкино Красноярского района Куйбышевской области. В 1988–1991 гг. учился в медресе «Мир-Араб» города Бухары. Кроме программы медресе посещал уроки Курбанали Ахмедова по книге «Мактубат» Имама Раббани. Во время этих уроков у ʻАбдульахада Мингачева появился интерес к тасаввуфу. В 1989 году в городе Коканде он становится мюридом Ибрахим-джан-ишана. После окончания медресе «Мир-Араб» возвращается в Самарскую область. С 1991 по 1994 г. служит имамом мечети и преподавателем медресе села Алькино Похвистневского района. С 1994 по 1996 г. выполняет обязанности муфтия (председателя ДУМ) Самарской области. С 1996 по 2003 г. учится в университете «Умм аль-кура» г. Мекки Саудовской Аравии, руководит группой паломников. С 2003 года и по сей день является имамом Самарской соборной мечети[10].

ʻАбдульахад-хазрат наряду с выполнением обязанностей религиозного деятеля поддерживал духовные связи с Ибрахим-джан-ишаном, с собратьями по тарикату (перс. брадар), посещал также Ришат-хазрата Мусина. После смерти своего наставника Ибрахим-джан-ишана он совершил присягу Наср-ад-дин-ишану. ʻАбдульахад-хазрат ежегодно посещает его в селении Куш-ата.

[9] Настоящее имя ʻАбдульахад-хазрата, данное ему родителями, – Авхат (от араб. Аухад).
[10] Интервью с ʻАбдульахадом Мингачевым, Самара, август 2024 г.

ISSN 2618-9569 (Print)
ISSN 2712-7990 (Online)

В 2019 году Наср-ад-дин-ишан дает разрешение ʻАбдульахад-хазрату на воспитание мюридов. В настоящее время, кроме выполнения обязанности имама в Соборной мечети, он руководит Мусульманской религиозной группой «Тарикат» (Путь) города Самары. Данная группа имеет здание, которое используется как ханака. Там еженедельно проводятся духовные собрания, *мавлид ан-наби*, уроки по изучению Корана. Эти духовные собрания регулярно посещают мюриды из Татарстана.

ʻАбдульваджид Саидов

Одним из признанных ханафитских ученых и продолжателей тариката Накшбандиййа-муджаддидиййа-хусайниййа в современном Таджикистане является ʻАбдульваджид-ишан Саидов, среди мюридов которого есть мусульмане из Татарстана. Его родословная, как и у многих известных шейхов тариката, также восходит к Пророку Мухаммаду ﷺ через имама Хусайна (ﷺ). ʻАбдульваджид Саидов родился в 1962 году в селе Кандак Республики Таджикистан. Первоначальные знания по исламским наукам он получил от своего отца ʻАбдуррахман-джан-ишана (1920–1991), который является ключевой фигурой в истории тариката Накшбандиййа на территории советского Таджикистана, муршидом многих религиозных и политических деятелей Республики. Затем он продолжил образование у известных таджикских и среднеазиатских мударрисов (учителей). Разрешение на наставничество в тарикате ʻАбдульваджид-ишан получил от своего отца. В настоящее время он проживает в селении Калʻа-йи Нау Файзабадского района Таджикистана, где имеется медресе и ханака [14, с. 8–10]. Во время посещения Казани ʻАбдульваджид-ишан встречается с мюридами, с его участием проводятся *мавлид ан-наби*, духовные беседы. Одна из встреч в 2012 году прошла в стенах Российского исламского института, также мероприятия с его участием в 2021 году проводились в мечетях «Салях» и «Апанаевская».

Духовная практика

После вступления на путь духовного совершенствования каждый мюрид получает задания, определенные духовные упражнения (араб. *вирд*, мн.ч. *авраd*) от своего наставника. Основным вирдом в тарикате Хусайниййа является тихий зикр (араб. *хафи*). Этот вид зикра упоминается в Благородном Коране и сунне Пророка ﷺ. Всевышний Аллах сказал: «И поминай Аллаха с трепетом [и

надеждой на принятие] и страхом [что твои мольбы не будут приняты] тихо, а не громко, – утром и вечером. И не будь из беспечных [кто забывает о намазе и поминании Аллаха]» [15, 7:205][11]. В книге «Ветви веры» (Шуʻаб аль-иман) имама аль-Байхакы (994–1066) приводится следующий хадис: «Лучшее поминание – скрытое. Лучшее пропитание – то, которого достаточно» [16, с. 407].

По мнению Имама Раббани, человек состоит из материи и духа. Под понятием «материя» имеется в виду физическое тело и нафс[12]. К духовному миру человека относятся пять центров (араб. *лятаиф*): *кальб* (сердце), *рух* (дух), *сирр* (тайна), *хафи* (невидимый) и *ахфа* (скрытый). Для приближения к Всевышнему Аллаху и достижения духовного совершенства человеку необходимо очиститься от завес мрака [17, с. 153]. У каждого центра есть своя точка на теле для совершения зикра. Русскоязычные приверженцы тариката Хусайниййа обычно используют книгу «Рисаля Накшбандиййа» А.А. Абдулкадирова, где подробно расписаны правила совершения тихого зикра и другие виды поклонения, принятые в этом тарикате [18]. Кроме совершения зикра мюриды должны постоянно находится в состоянии ритуального омовения (араб. *вуду'* или *тахара*), ежедневно совершать дополнительные намазы, такие как *тахаджжуд*, *ишрак*, *духа*, читать определенные суры Корана, просить прощения за прегрешения (араб. *истигфар*). Одним из методов духовного воспитания является также *рабита*, то есть связь сердец мюрида и муршида. Суть этой практики во всех тарикатах одна: нужно представлять образ шейха, вспоминать его поведение и поступки [3, с. 114–115].

Шейх Мухаммад Амин аль-Курди (ум. 1914) в своей книге «Озарение сердец во взаимоотношении с Ведающим о сокровенном» (Танвир аль-кулюб фи муʻамалят ʻаллям аль-ʻуйуб) пишет, что сердце духовного наставника подобно переполненной чаше весов, которая проливается своей благодатью в сердце ученика, связанного с ним. Через это сердце он получает *баракат* (благодать), так как его учитель – посредник в обращении к Аллаху, об этом сказано в аятах и хадисах. Например:

«О верующие! Бойтесь Аллаха и ищите средства приближения к Нему» [15, 5:35].

[11] Здесь и далее использован перевод смыслов Корана ДУМ РТ «Калям шариф».

[12] Нафс – тонкая биологическая субстанция, эго. Благодаря нафсу человек совершает различные физические действия. Если нафс не подвергнется процессу воспитания, может толкать человека на негативные поступки.

ISSN 2618-9569 (Print)
ISSN 2712-7990 (Online)

«О верующие! Бойтесь Аллаха [избегая грехов] и будьте с правдивыми [в вере, и выполняйте обещания]» [15, 9:119].

Пророк ﷺ в одном из своих хадисов сказал: «Человек [пребывает] вместе с тем, кого он полюбил» (Муслим), а познавшие Аллаха сказали: «Будь вместе с Аллахом, если ты не в состоянии сделать это, то будь вместе с теми, кто вместе с Аллахом» [19, с.157].

Кроме вышеперечисленного, мюриду важно посещать духовные беседы (араб. *сухбат*) наставника. В сухбате присутствуют как обучение посредством слова, наставления и назидания, так и обучение через состояние, духовное влияние. В одном из аятов Священного Корана повелевается не общаться подолгу с теми, кто совершает зло против самого себя и способен заразить человека духовной скверной:

«И когда ты увидишь тех, кто рассуждает о Наших аятах [отрицая их истинность, издеваясь над ними или критикуя], то покинь их [встань и уйди от них, чтобы выразить им свое неодобрение], пока они не поменяют тему разговора. А если шайтан заставит тебя забыть об этом [запрете], то не сиди с плохими людьми после того, как вспомнишь [о нем]» [15, 6:68].

Благодаря регулярному духовному общению с наставником мюрид знакомится с хорошими манерами, правилами этики (араб. *адаб*), избавляется от таких духовных болезней, как двуличие, гордыня, зависть, и приобретает прекрасные нравственные качества. В хадисе Пророка ﷺ сказано: «Верующий является зеркалом верующего» (Абу-Дауд) [3, с. 113-114].

Во время *мавлида ан-наби* последователи тариката Хусайнийа часто нараспев читают книгу о Пророке Мухаммаде ﷺ на арабском языке Джа‘фара ибн Хасана аль-Барзанджи (1716–1764) «Кыссат аль-мавлид ан-набави». Мюриды ‘Абдульваджид-ишана, кроме совершения намазов и чтения Корана для духовного развития, регулярно читают сборник ду‘а и зикров известного ханафитского богослова имама, муллы ‘Али аль-Кари (ум. в 1606) «Величайшая крепость и великолепная молитва» (Хизб аль-а‘зам ва-ль-вирд аль-афхам).

Заключение

Таким образом, в Татарстане существует четыре группы приверженцев тариката Накшбандиййа-муджаддидиййа-хусайниййа. Первая группа – это последователи Ришат-хазрата Мусина (возглавляемые Рамиль-хазратом Хайруллиным), вторая группа – мюриды Курбанали-ишана Ахмедова, к третьей

группе относятся мюриды ʻАбдульахад-хазрата Мингачева, четвертая группа – мюриды ʻАбдульваджид-ишана Саидова. Члены каждой группы доброжелательно и уважительно относятся друг к другу, принимают совместное участие в различных религиозных мероприятиях, следуя принципу «Диль ба Ёру даст ба кор» (Сердце должно быть обращено к Богу, а руки должны быть в работе), ведут активный образ жизни, состоятельные мюриды занимаются благотворительностью, оказывают помощь мечетям и медресе. Социальный состав каждой группы разнообразен: преподаватели медресе и имамы, студенты, рабочие разных предприятий и бизнесмены. Следует подчеркнуть, что тарикат Накшбандиййа-муджаддидиййа-хусайниййа, как и другие традиционные тарикаты, способствует распространению нравственных ценностей ислама, развитию духовности в обществе и является противоположностью различным экстремистским течениям.

Литература

1. Якупов В. *Мусульманская культура в общественной сфере*. Казань: Издательство «Иман»; 2007. 16 с.

2. Саттаров Г.Ф. *Татар исемнәре сүзлеге*. Казан: Татарстан китап нәшрияты; 1981. 256 с.

3. Сабиров Н.Р. *Тасаввуф. Учебное пособие*. Казань: РИИ; 2021. 207 с.

4. Абдул-Кадыр Иса. *Что нужно знать о суфизме (Истина суфизма)*. Саадуев М.-Р. (пер. с араб.). 3-е изд. М.: ИД «Ансар»; 2012. 288 с.

5. Хасан Камиль Йылмаз. *Тасаввуф и тарикаты*. Пер. с турец.. М.: САД; 2007. 300 с.

6. *История мусульманской мысли в Волго-Уральском регионе*. Учебное пособие. Казань: Издательство ДУМ РТ; 2009. 376 с.

7. Сулейманов Р. Суфийское братство шейха Ришата Мусина в Татарстане: численность, особенности религиозной группы, степень влияния на мусульманскую умму региона. *Мусульманский мир*. №3. Казань. 2017. С. 26–32.

8. Михаэль Кемпер. *Суфии и Ученые в Татарстане и Башкортостане. Исламский дискурс под русским господством*. Пер. с немецкого. Казань: Российский исламский университет; 2008. 675 с.

9. Najdat To‘sun. *Oltin halqa [Матн]*. Toshkent: «Qamar-media» nashriyoti; 2022. 224 b.

ISSN 2618-9569 (Print)
ISSN 2712-7990 (Online)

10. Шихабутдин Марджани. *Верность предшественникам и приветствие потомкам: Перевод с арабского избранных биографий, исследование, комментарии, факсимиле разделов о Волго-Уральском регионе*. Казань: Магариф-Вакыт; 2022. 856 с.

11. Шагавиев Д.А. Шигабутдин Марджани как суфий. *Минбар. Исламские исследования*. 2008;1(1):35–46.

12. Шагавиев Д.А. Шигабутдин Марджани и Габденнасыр Курсави: отношение к суфизму. *Габденнасыйр Курсави: дини мирас һәм татар мәгърифәтчелеге. Габденнасыр Курсави: богословское наследие и татарское просвещение: материалы научной конференции* (Институт татарской энциклопедии и регионоведения АН РТ, 27 мая 2015 г.). Долгов А.А. (сост.). Казань: ИД «Мирас»; 2015. С. 52–58.

13. Бабаджанов Б.М. Хусайнийа. *Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь*. Вып. 2. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН; 1999. С.98-99.

14. Дюдуаньон Стефан А. ʻАбд ар-Рахман-джан. *Ислам на территории бывшей Российской империи: Энциклопедический словарь*. Вып. 5. М.: Вост. лит.; 2012. С. 8-10.

15. *Калям Шариф. Перевод смыслов*. Казань: Издательский дом «Хузур» – «Спокойствие»; 2000. 652 с.

16. Абу-Бакр Ахмад ибн аль-Хусайн аль-Байхакы. *Шуʻаб аль-иман*. Бейрут: Дар аль-кутуб аль-ʻильмиййа; 2004. 551 с.

17. Ахмад ибн ʻАбд-аль-Ахад ас-Сирхинди аль-Фарукы ан-Накшбанди. *Аль-Мактубат ар-Раббанийа*. Бейрут: Дар аль-кутуб аль-ʻильмиййа; 2015. 502 с.

18. Абдулкадиров А.А. *Рисаля Накшбандийа*. Чебоксары: Издательско-полиграфический комплекс «Чувашия»; 2011. 139 с.

19. Мухаммад Амин аль-Курди аль-Ирбили. *Танвир аль-кулюб фи муʻамалят ʻаллям аль-ʻуйуб*. Бейрут: Дар аль-кутуб аль-ʻильмиййа; 2015. 644 с.

References

1. Yakupov V. *Musulmanskaya kultura v obchestvennoy sphere* [Muslim culture in the public sphere]. Kazan: Iman Publishing House; 2007. 16 p. (In Russian)

2. Sattarov G.F. *Tatar isemnere suzlege* [The Dictionary of Tatar names]. Kazan: Tatarstan Kitap Nashriyati Press; 1981. 256 p. (In Tatar)

3. Sabirov N.R. *Tasavvuf. Uchebnoe posobie* [Tasawwuf. Study guide]. Kazan: Russian Islamic Institute Publ.; 2021. 207 p. (In Russian)

4. Abdul-Kadir Isa. *Chto nuzhno znat' o sufizme (Istina sufizma)* [What you need to know about Sufism (The Truth of Sufism)]. Saaduev M.-R. (tr. from Arabic). The third ed. Moscow: Ansar Publishing House; 2012. 288 p. (In Russian)

5. Hasan Kamil Yilmaz. *Tasavvuf i tarikaty* [Tasawwuf and tariqas]. Tr. from Turkish. Moscow: SAD Publishing Group; 2007. 300 p. (In Russian)

6. *Istoriya musul'manskoy mysli v Volgo-Ural'skom regione. Uchebnoe posobie* [History of Muslim thought in the Volga-Ural region. Study guide]. Kazan: Publishing house of the Spiritual Administration of Muslims of the Republic of Tatarstan; 2009. 376 p. (In Russian)

7. Suleymanov R. Sufijskoe bratstvo shejxa Rishata Musina v Tatarstane: chislennost`, osobennosti religioznoj gruppy`, stepen` vliyaniya na musul`manskuyu ummu regiona [Sufi brotherhood of Sheikh Rishat Musin in Tatarstan: number, characteristics of the religious group, degree of influence on the Muslim ummah of the region]. *Musul'manskiy mir* [The Muslim World]. No. 3. Kazan, 2017, pp. 26–32. (In Russian)

8. Michael Kemper. *Sufii i Uchenyye v Tatarstane i Bashkortostane. Islamskiy diskurs pod russkim gospodstvom* [Sufis and Scientists in Tatarstan and Bashkortostan. Islamic discourse under Russian domination]. Tr. from German. Kazan: Russian Islamic University Publ.; 2008. 675 p. (In Russian)

9. Najdat To‘sun. *Oltin halqa [Matn]* [The Golden Chain (Text)]. Tashkent: Qamar-Media Publishing House; 2022. 224 p. (In Uzbek)

10. Shikhabutdin Marjani. *Vernost' predshestvennikam i privetstviye potomkam: Perevod s arabskogo izbrannykh biografiy, issledovaniye, kommentarii, faksimile razdelov o Volgo-Ural'skom regione* [Loyalty to the predecessors and greetings to descendants: Translation from Arabic of selected biographies, research, comments, facsimiles of sections about the Volga-Ural Region]. Kazan: Magarif-Vakyt Press; 2022. 856 p. (In Russian)

11. Shagaviev D.A. Shigabutdin Marjani as a Sufi. *Minbar. Islamic Studies.* 2008;1(1):35–46. (In Russian).

12. Shagaviev D.A. Shigabutdin Marjani i Gabdennasir Kursavi: otnosheniye k sufizmu [Shihab al-Din al-Marjani and ‘Abd al-Nasir al-Qursawi: attitude towards Sufism]. *Gabdennasyyr Kursavi: dini miras həm tatar məgrifətchelege* [‘Abd al-Nasir al-Qursawi: theological heritage and Tatar enlightenment: materials of a scientific

ISSN 2618-9569 (Print)
ISSN 2712-7990 (Online)

conference]. Institute of Tatar Encyclopedia and Regional Studies of the Academy of Sciences of the Republic of Tatarstan, May 27, 2015. Dolgov A.A. (comp.). Kazan: Miras Publishing House; 2015, pp. 52-58. (In Russian)

13. Babajanov B.M. Khusayniyya [Husayniyyah]. *Islam na territorii byvshey Rossiyskoy imperii. Entsiklopedicheskiy slovar'* [Islam on the territory of the former Russian Empire. Encyclopedic Dictionary]. Is. 2. Moscow: Oriental Literature Publishing House of the Russian Academy of Sciences; 1999, pp. 98–99 (In Russian)

14. Dudoignon Stefan A. ʻAbd ar-Rahman-jan [ʻAbd al-Rahman Jan]. *Islam na territorii byvshey Rossiyskoy imperii. Entsiklopedicheskiy slovar'* [Islam on the territory of the former Russian Empire. Encyclopedic Dictionary]. Is. 5. Moscow: Oriental Literature Publishing House; 2012, pp. 8–10. (In Russian)

15. *Kalam Sharif. Perevod smyslov* [Quran. Translation of meanings]. Kazan: Huzur Publishing House; 2020. 652 p. (In Russian).

16. Abu Bakr Ahmad ibn al-Husayn al-Bayhaqi. *Shuʻab al-iman* [Branches of faith]. Beirut: Dar al-Kutub al-ʻilmiyyah; 2004. 551 p. (in Arabic)

17. Ahmad ibn ʻAbd al-Ahad al-Sirhindi al-Faruqi al-Naqshbandi. *Al-Maktubat al-Rabbaniyya* [Divine Letters of Imam Rabbani]. Beirut: Dar al-Kutub al-ʻilmiyyah; 2015. 502 p. (In Arabic).

18. Abdulkadirov A.A. *Risalya Nakshbandiya* [The Naqshbandiyyah Treatise]. Cheboksary: Chuvashia Publishing and Printing Complex "; 2011. 139 p. (In Russian)

19. Muhammad Amin al-Kurdi al-Irbili. *Tanwir al-qulub fi muʻamalat ʻallam al-ʻuyub* [The Illumination of hearts in relationship with the One in charge of the innermost]. Beirut: Dar al-Kutub al-'ilmiyyah; 2015. 644 p. (In Arabic)

Информация об авторе

Сабиров Нияз Рустемович, доцент кафедры религиозных дисциплин Казанского исламского университета, доцент кафедры теологии Болгарской исламской академии, кандидат исторических наук, имам-хатыйб Апанаевской мечети, директор издательства «Иман», г. Казань, Российская Федерация.

About the author

Niyaz R. Sabirov, Can. Sci. (History), Associate Professor of the Department of Religious Disciplines of the Kazan Islamic University, Associate Professor of the Department of Theology of the Bulgarian Islamic Academy, Imam-Khatib of the Apanay Mosque, Director of the Iman Publishing House, 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: 31 августа 2024
Одобрена рецензентами: 04 ноября 2024
Принята к публикации: 17 ноября 2024

Article info
Received: August 31, 2024
Reviewed: November 04, 2024
Accepted: November 17, 2024

ISSN 2618-9569 (Print)
ISSN 2712-7990 (Online)

DOI 10.31162/2618-9569-2024-17-4-877-895 ***Original paper***
УДК 261.8 ***Оригинальная статья***

Построение межконфессионального диалога, препятствующего конфликтам на религиозной почве в государстве (на примере взаимодействия Русской православной церкви с мусульманским сообществом в Российской Федерации)

***Д.Н. Горстка*[1, 2a], *С.М. Шестакова*[3b]**
[1]*Московская духовная академия, г. Сергиев Посад, Российская Федерация*
[2]*Московский государственный институт международных отношений Министерства иностранных дел Российской Федерации, г. Москва, Российская Федерация*
[3] *Московская духовная академия, г. Сергиев Посад, Российская Федерация*
[a]*ORCID: https://orcid.org/0000-0001-8317-7618, e-mail: dimaheppy@yandex.ru*
[b]*ORCID: https://orcid.org/0009-0005-6876-8328, e-mail: shesta2010@yandex.ru*

Резюме: В данной статье рассмотрены основные аспекты межрелигиозных отношений между православными и мусульманами. Особое внимание будет уделено историческим, культурным и социальным контекстам, которые формируют современные взаимоотношения этих двух религиозных сообществ. Акцент на понимании и уважении различий может способствовать мирному сосуществованию и взаимопониманию. В современном мире межрелигиозные отношения занимают важное место в социальной и политической жизни. Ислам и православие, будучи двумя из крупнейших мировых религий, представленных в России, часто оказываются в центре внимания из-за различий в учениях. Анализ их взаимодействия помогает понять многие аспекты межкультурного диалога и конфликтов, что остается актуальным на протяжении столетий.

Ключевые слова: межрелигиозный диалог; Русская православная церковь; ислам; религия; государство; общество

Для цитирования: Горстка Д.Н., Шестакова С.М. Построение межконфессионального диалога, препятствующего конфликтам на религиозной почве в государстве (на примере взаимодействия Русской православной церкви с мусульманским сообществом в Российской Федерации). *Minbar. Islamic Studies*. 2024;17(4):877–895 DOI: 10.31162/2618-9569-2024-17-4-877-895

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

© Д.Н. Горстка, С.М. Шестакова, 2024
© *Minbar. Islamic Studies*, 2024

Building an interfaith dialogue to prevent conflicts on religious grounds within the state (taking the example of the interaction between the Russian Orthodox Church and the Muslim community in the Russian Federation)

***D.N. Gorstka*[1, 2a], *S.M. Shestakova*[3b]**
[1]*Moscow Theological Academy, Sergiev Posad, the Russian Federation*
[2]*Moscow State Institute of International Relations, Moscow, the Russian Federation*
[3]*Moscow Theological Academy, Sergiev Posad, the Russian Federation*
[a]*ORCID: https://orcid.org/0000-0001-8317-7618, e-mail: dimaheppy@yandex.ru*
[b]*ORCID: https://orcid.org/0009-0005-6876-8328, e-mail: shesta2010@yandex.ru*

Abstract: This article examines the main aspects of interreligious relations between Orthodox and Muslims. Special attention will be paid to the historical, cultural and social contexts that shape the modern relationship between these two religious communities. An emphasis on understanding and respecting differences can promote peaceful coexistence and mutual understanding. In the modern world, interreligious relations occupy an important place in social and political life. Islam and Orthodoxy, being two of the world's largest religions represented in Russia, often find themselves in the spotlight due to differences in teachings. Studying their interaction helps to understand many aspects of intercultural dialogue and conflict, which has remained relevant for centuries.

Keywords: interreligious dialogue; Russian Orthodox Church; Islam; religion; state; society

For citation: Gorstka D.N., Shestakova S.M. Building an interfaith dialogue to prevent conflicts on religious grounds within the state (taking the example of the interaction between the Russian Orthodox Church and the Muslim community in the Russian Federation). *Minbar. Islamic Studies*. 2024;17(4):877–895 (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2024-17-4-877-895

Введение

Межрелигиозные отношения оставались актуальной и острой темой на протяжении всей истории человечества, но в современном мире, где глобализация усиливает взаимное влияние культур и религий, этот вопрос приобретает особое значение. Исследование взаимоотношений между православием и исламом – двумя из крупнейших мировых религий, имеющими длительную историю сосуществования, но ощущаемыми многими как культурно и теологически противопоставленные – позволяет более глубоко понять процессы мирного сосуществования и взаимодействия.

© D.N. Gorstka, S.M. Shestakova, 2024
© *Minbar. Islamic Studies*, 2024

Актуальность изучения межрелигиозных отношений между православием и исламом обусловлена не только внутренним контекстом России, но и вызовами современности, такими как миграция, терроризм и изменение общемирового религиозного ландшафта. В этих условиях понимание динамики и механизмов взаимодействия религиозных сообществ становится ключом к обеспечению мира и стабильности как на национальном, так и на международном уровне.

Российские ученые, имея уникальное положение благодаря многонациональному и многоконфессиональному составу населения страны, внесли значительный вклад в исследование этой темы. Например, в работе А.М. Смулова [1, с. 520–522] рассматриваются не только исторические эпизоды сосуществования и конфликтов между представителями ислама и православия, но и анализируется современное положение дел на основании социологических опросов и статистических данных. Ученый подчеркивает возможности и проблемы, которые возникают перед православными и мусульманами в России сегодня.

В информационно-аналитическом докладе «Роль межрелигиозного диалога в развитии высшего религиозного образования»[1] затронуты вопросы обучения и воспитания молодежи в духе уважения и понимания традиций друг друга. Так же интересна публикация А.А. Мишучкова «Межрелигиозный диалог в системе высшего образования» [2], где акцент делается на создании условий обучения, которые могли бы способствовать снижению напряженности и преодолению стереотипов через знакомство с основами ислама и православия.

Ученый С.В. Мельник [3, с. 60] анализирует виды межрелигиозной коммуникации, используя новые подходы и классификацию данных. Такой подход позволяет систематизировать основные направления исследований в рассматриваемой области.

В данном контексте нельзя не отметить работу А.А. Шарипова [4], где освещены актуальные проблемы межрелигиозной коммуникации. В ней поднимаются вопросы социокультурной адаптации и влияния на этот процесс религиозных организаций. В труде С.В. Мельника [5] представлена авторская классификация видов межрелигиозного диалога. Согласно материалам иссле-

[1] *В свет вышел совместный информационно-аналитический доклад Казанской православной духовной семинарии и Болгарской исламской академии под названием «Роль межрелигиозного диалога в развитии высшего религиозного образования».* [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://uchkom.info/novosti/v-svet-vyshel-sovmestnyy-informatsionno-analiticheskiy-doklad-kazanskoy-pravoslavnoy-dukhovnoy-semin-20561/ (дата обращения: 13.04.2024).

дования, межрелигиозный диалог базируется на четырех критериях: интенции (то, что является мотивацией к вступлению в контакт с представителем другой религии), цели (преследуемые участниками коммуникации), принципы (что определяет взаимодействие) и формы (кто и как вступает в диалог).

Цель статьи: охарактеризовать межрелигиозные отношения Русской православной церкви с мусульманским сообществом РФ как предмет изучения.

Методы исследования:

• теоретические: анализ и синтез материала работ, освещающих тему межконфессионального диалога, а также индуктивный и дедуктивный методы.

• эмпирические: наблюдение, метод изучения документации и литературы, посвященной проблеме взаимодействия Русской православной церкви с представителями ислама.

Теоретические основы межрелигиозного диалога и взаимодействия

Межрелигиозное взаимодействие и диалог представляют собой сложное и многоаспектное поле для исследований. Научные работы, касающиеся взаимоотношений между православием и исламом, демонстрируют, что основу устойчивых и конструктивных межрелигиозных отношений составляют взаимное уважение, знание и понимание учений, традиций и культур друг друга.

Теоретическая основа межрелигиозного диалога должна включать в себя концепции взаимоуважения и признания внутренней ценности каждой религиозной традиции. Это подразумевает стремление смотреть на вероисповедание другого не как на объект критики, а как на равноправный путь духовного и культурного самовыражения.

Одним из первых подходов к достижению межрелигиозного диалога было стремление к синтезу, к поиску общих принципов идеологий, что отражено в работах таких мыслителей, как Раймонд Луллий (1235–1315) [6, с. 188–238]. Позже, с развитием философских и теологических наук, начал формироваться более структурированный подход к межрелигиозному взаимодействию. В новое время такие фигуры, как Джон Хик (1922–2012) [7, p. 181–190] и Леонард Свидлер [8, p. 3–10], разработали концепции и методы межрелигиозного диалога, которые подчеркивают необходимость равенства участников, открытости в общении и признания ценности различных религиозных традиций.

Среди российских ученых в области межрелигиозного диалога следует выделить таких исследователей, как Л.Н. Митрохин (1930–2005) [9; 10; 11],

ISSN 2618-9569 (Print)
ISSN 2712-7990 (Online)

Р.Н. Лункин [12] и др., которые сосредоточились на изучении теоретических аспектов взаимодействия между различными религиями на постсоветском пространстве. Их работы охватывают целый спектр исторических взаимодействий и современных практик межрелигиозного диалога в России.

Еще один пример – исследования А.В. Малашенко (1951–2023) [13; 14; 15], специалиста по исламу. Автор осуществляет анализ политической роли ислама в постсоветском пространстве, изучает конфессиональные конфликты и пути их разрешения, опираясь на межрелигиозный диалог.

Актуальность приобретают исследования И.В. Стародубровской [16], основателя Рабочей группы по межконфессиональным и межэтническим конфликтам в Центре политических технологий. Она рассматривает механизмы межрелигиозного диалога как инструмент урегулирования конфликтов между конфессиями в обществе.

С одной стороны, межрелигиозное взаимодействие предоставляет возможности для глубокого понимания и взаимоуважения. Оно позволяет участникам из различных религиозных традиций обменяться знаниями и опытом, что способствует культурному обогащению и повышению общей грамотности в вопросах вероисповедания. Такие процессы могут эффективно способствовать деэскалации возможных конфликтов и укреплению общественной гармонии.

С другой стороны, в условиях культурных, политических и экономических изменений появляются новые вызовы, среди которых следует особо отметить усиление религиозного экстремизма и радикализации. Эти аспекты осложняют реализацию принципов межрелигиозного диалога, требуя от всех участников большей ответственности и компетенции в поддержании конструктивной коммуникации.

В этих и многих других работах российских ученых исследуются различные аспекты межрелигиозного диалога, что помогает формулировать пути эффективного взаимодействия различных религиозных общин в России и за ее пределами.

Важный аспект современного межрелигиозного диалога – это принятие многообразия подходов. Диалог может осуществляться на уровне ученых-теологов, на уровне лидеров религиозных сообществ, а также в форме общественного взаимодействия через культурные, образовательные и социальные проекты. Это показывает, что межрелигиозный диалог – это не только теоре-

тическое, но и практическое поле, требующее комплексного подхода и учета социокультурных особенностей общества.

Существенной частью теории межрелигиозного диалога является концепт кросс-культурного общения, который подчеркивает необходимость понимания религиозных особенностей в контексте культурных различий. Способность видеть и ценить эти различия может способствовать облегчению коммуникации и установлению взаимопонимания между представителями разных конфессий.

Особенность межрелигиозных отношений между православными и мусульманами заключается также в историческом опыте и взаимовлияниях, которые варьировались от конфликта до сотрудничества. Изучение этих исторических аспектов позволяет выявить устойчивые модели взаимодействия и извлечь из них положительные практики для современных отношений.

Современные подходы к межрелигиозному диалогу включают также учение о межрелигиозной компетенции, подразумевающей не только знание религиозной теологии и практик другой стороны, но и готовность решать конфликты, находя взаимоприемлемые решения. Это предполагает активное участие обеих сторон в процессе диалога, где каждый участник обучается быть слушателем и оратором одновременно.

Также важно учитывать социально-политический контекст, в котором протекает взаимодействие. Политическая ситуация, законодательная база и общественные настроения могут существенно влиять на характер и результаты межрелигиозного диалога. Научное исследование этих аспектов может способствовать созданию более эффективных стратегий и программ межрелигиозного образования и взаимодействия.

Таким образом, теоретические основы межрелигиозного диалога и взаимодействия должны быть многоуровневыми, включать как философские и теологические, так и социальные, культурные и политические аспекты. Это позволит сделать процесс межрелигиозного общения более глубоким, продуктивным и уважительным ко всем вероисповеданиям.

Исторический обзор отношений между православием и исламом в России

Принятие ислама Волжской Булгарией в 922 году является первым этапом в построении межрелигиозной коммуникации между мусульманами и

ISSN 2618-9569 (Print)
ISSN 2712-7990 (Online)

православными в России. «Ипатьевская летопись» [17, с. 55–78] подчеркивает сложности и особенности взаимодействий между православными и мусульманскими народами, включая те, которыми характеризовались торговые и культурные связи, а также военные конфликты.

С фактическим присоединением Казанского ханства к Российскому государству в 1552 году под руководством Ивана Грозного православие и ислам стали сосуществовать в рамках одной страны. После захвата Казани, несмотря на попытки насильственной христианизации, большинство татар сохранили свою мусульманскую веру, что стало основой для длительного религиозного сосуществования.

В XVIII веке, во время правления Екатерины II, была заложена система официального признания ислама, когда императрица утвердила создание Муфтията – учреждения, которое должно было управлять мусульманскими делами в стране. Это событие стало важным шагом в официальном признании ислама и создании условий для его развития.

Последующие столетия характеризуются различными периодами как напряжения, так и сотрудничества между представителями обеих религий в России. В советский период религии подверглись государственному давлению, идеологии атеизма, что оказало влияние и на православные, и на мусульманские общины, однако после распада СССР обе религии стали возрождаться.

В современной России православие и ислам являются двумя из наиболее распространённых религий. Государство официально признает и поддерживает обе религии, что способствует укреплению межрелигиозного диалога. Кроме того, существует множество инициатив и организаций, работающих над содействием в достижении взаимопонимания и мира между верующими различных конфессий.

Резюмируя сказанное выше, отметим, что история взаимоотношений между православием и исламом в России охватывает множество столетий, начиная с периода золотоордынского владычества, когда русские княжества впервые столкнулись с исламом. Взаимодействие двух религий получило новое измерение в 1552 году после присоединения к Московскому княжеству Казани, центра мусульманского Татарстана.

С тех пор ислам стал значительной частью мультиконфессиональной России, что послужило началом длительного сосуществования и взаимопонимания между православными христианами и мусульманами.

Последние годы царской эпохи и после Революции 1917 года политика государства в отношении ислама изменялась, однако постепенно формировалась структура, позволяющая обеспечивать религиозные права мусульманских общин.

Сегодня, на фоне глобализации и стремления общества к многополярности, интерес к истории и современным аспектам взаимодействия православия и ислама в России значительно возрос.

Научный анализ взаимодействия православия и ислама в России охватывает широкий спектр исследований, отслеживающих разнообразие взаимоотношений между двумя религиями в различные исторические периоды. В работе «Межрелигиозное сотрудничество: история религиозной толерантности в России» Ф. Кулиев (1937–2023) [18, с. 35] исследует политические и социальные аспекты взаимодействия православных и мусульман в XVIII–XIX веках, анализируя как официальные документы, так и литературные источники, что позволяет более глубоко понять динамику и характер взаимовлияний.

В последние годы, как показывает диссертация О.В. Чикуровой «Исторические аспекты взаимодействия ислама, христианства (православия) и язычества в Волго-Камье: на примере удмуртского этноса» [19], особое внимание уделяется изучению региональных особенностей межконфессиональных отношений. Автор анализирует текущие изменения в социокультурной среде этого региона, подчёркивая новые формы диалога и сотрудничества между религиозными общинами.

Также стоит отметить работы, в которых анализируются политические и социокультурные аспекты религиозного взаимодействия. Например, А.А. Саидов [20, с. 100–105] в своем исследовании изучает роль церковной и мусульманской иерархии в процессах построения гражданского общества в России.

Выводы подчеркивают стратегическое значение религиозных институтов в процессах национального мироустройства и социальной интеграции.

Исследование Л.А. Баширова [21, с. 231–242] раскрывает механизмы решения конфликтов, возникающих на границе религиозных доктрин. Автор предлагает модели мирного сосуществования и взаимопонимания, основываясь на данных обширных полевых исследований.

Период подъема православно-мусульманских взаимоотношений пришелся на эпоху формирования и укрепления Российской империи, когда под властью России оказались значительные мусульманские регионы. Исследова-

ISSN 2618-9569 (Print)
ISSN 2712-7990 (Online)

ния, такие как работа Д.Ю. Арапова (1943–2015) о роли ислама в политической жизни Российской империи, показывают, как власти старались интегрировать ислам через официальные институты, такие как Оренбургское магометанское духовное собрание [22].

Научные работы и диссертации, посвященные этой теме, часто фокусируются на анализе документов, летописей и других источников, позволяющих лучше понять процессы взаимодействия и взаимовлияния религий. Важным источником является труд А.А. Саидова и С.Я. Аликбековой, в котором исследуется политика российского правительства в отношении мусульман в разные периоды истории России [23, с. 44–51].

В последние годы академический интерес к изучению отношений между православием и исламом в России значительно возрос.

Современные исследователи стремятся понять, как исторические взаимодействия формируют нынешние связи между этими двумя религиями и каковы их перспективы в будущем. Например, в диссертации М.Я. Фарапоновой [24] указывается на важность диалога и взаимопонимания между институциями православия и ислама в преодолении предвзятости и напряженности.

Будучи свидетелями возрастающей миграции и изменений в социокультурных установках, связанных с глобализацией, исследователи сосредоточены на прогнозировании тенденций развития отношений между религиями.

Сегодня в России особое внимание уделяется экономическим аспектам сосуществования в многонациональных и многоконфессиональных регионах России, подчеркивается значение экономической интеграции для обеспечения социального мира и стабильности.

Рассматривая перспективы, можно сказать, что поддерживающие многоконфессиональное сотрудничество проекты и инициативы в образовании окажут значительное влияние на формирование сбалансированных отношений между православием и исламом в России.

Таким образом, научный интерес к теме взаимодействия православия и ислама в России остается высоким, и акцент делается как на историческом аспекте, так и на изучении текущих процессов. Эти исследования способствуют более глубокому пониманию процессов интеграции и адаптации религиозных сообществ в условиях современной России.

История взаимоотношений православия и ислама в России отражает сложный процесс взаимного влияния, конфликта и сотрудничества, оставляя значительный след в истории и культуре страны.

Анализ современного состояния межрелигиозных отношений между православными и мусульманами: роль Русской православной церкви

Современные межрелигиозные отношения между православными и мусульманами на территории России и за ее пределами зачастую определяются взаимным уважением и стремлением к диалогу. Русская православная церковь играет важную роль в формировании этого диалога, активно участвуя в межрелигиозных встречах, конференциях и других мероприятиях, направленных на укрепление взаимопонимания.

В современном мире, где глобальные процессы стирают границы и усиливают взаимодействие культур, вопрос межрелигиозных отношений становится чрезвычайно актуальным. Особенно это касается отношений между православными и мусульманами, двумя крупнейшими религиозными сообществами в России. Роль Русской православной церкви в этом контексте заслуживает детального анализа, поскольку ее влияние на формирование общественного согласия и межконфессионального диалога неоценимо.

Одним из ярких примеров взаимодействия Русской православной церкви с исламским сообществом является сотрудничество в рамках межрелигиозного совета России. Эта платформа позволяет представителям различных религиозных традиций обсуждать актуальные проблемы, находить общие подходы к решению социальных вопросов, что способствует укреплению социальной гармонии и мира.

Межрелигиозные образовательные инициативы также играют важную роль в сближении общин. Например, в некоторых регионах России успешно функционируют образовательные программы для детей и взрослых, которые охватывают основы ислама и православия. Эти программы призваны преодолеть стереотипы и недопонимание, которые могут существовать между последователями двух религий.

Важной составляющей межрелигиозных отношений является совместная работа по предотвращению экстремизма и радикализма среди молодежи. РПЦ и мусульманские общины разрабатывают и реализуют различные просветительские программы, которые направлены на формирование у молодых

ISSN 2618-9569 (Print)
ISSN 2712-7990 (Online)

людей устойчивости в противостоянии радикальным идеям, пропагандируют идеалы мира, сосуществования и взаимного уважения.

Кроме того, стоит отметить совместные инициативы по благотворительности и социальному обслуживанию, которые не только помогают нуждающимся, но и показывают пример взаимопомощи и солидарности между различными религиозными сообществами. Эти активности укрепляют социальные связи и способствуют формированию положительного образа религий в обществе.

В современном мире становится всё более значимой роль Русской православной церкви в развитии межрелигиозного диалога, особенно между православными и мусульманами. Православное духовенство активно участвует в многочисленных международных и общероссийских конференциях, круглых столах и других мероприятиях, направленных на укрепление взаимопонимания и мирного сосуществования различных религиозных групп.

В контексте изучения динамики между православными и мусульманскими общинами исследователи в России делают акцент на анализе исторических, социокультурных и политических факторов, влияющих на взаимоотношения этих двух религиозных групп. Ключевая роль Русской православной церкви в продвижении межрелигиозного диалога проявляется через ее активное участие в Межрелигиозном совете России. Данный совет предоставляет уникальную площадку для общения и сотрудничества между разнообразными религиозными представителями, где обсуждаются актуальные проблемы и разрабатываются стратегии для разрешения конфликтов на религиозной основе.

Данная мысль отражена в исследовании Т.В. Карповой [25], в котором межрелигиозные отношения выступают в качестве предмета исследования. В нем рассматривается, как складывались отношения между различными религиозными группами после распада Советского Союза. Особое внимание уделяется вкладу Русской православной церкви в уменьшение конфликтности между верующими разных конфессий через участие в межрелигиозном диалоге.

Межрелигиозные связи также являются предметом исследовательской работы С.А. Рогозиной [26]. Исследователь анализирует, как портретируются мусульмане в российских СМИ и к каким последствиям это приводит для общественных представлений. Подчеркивается, что распространяемые стереотипы и предвзятость могут усугублять конфликты между различными вероисповеданиями. Важную роль в этом процессе играют как церковная, так и му-

сульманская пресса, влияя на восприятие верующими разных конфессий друг друга. Отдельное внимание автор уделяет изучению образовательных программ, которые направлены на улучшение межрелигиозной осведомленности среди молодежи.

Работы А.Е. Юдина [27] и Г.В. Михалевой [28, с. 52–59] показывают, как исследователи из России активно анализируют взаимоотношения между различными религиями, особенно между православными и мусульманами, охватывая как современные, так и исторические аспекты. Их исследования помогают лучше понять, как эти религии влияют друг на друга и как зависят друг от друга, что важно для создания гармоничных отношений в обществе с разными религиями. Образовательные проекты играют ключевую роль в углублении понимания культурных и религиозных особенностей православных и мусульман, что способствует мирному сосуществованию.

Русская православная церковь активно занимается продвижением культурного и религиозного многообразия населения России. В рамках этой деятельности организуются образовательные инициативы, которые помогают прихожанам изучать традиции и вероисповедания друг друга, тем самым способствуя развитию взаимопонимания и толерантности. Важным аспектом работы Церкви являются также публичные выступления и беседы высокопоставленных церковных лидеров, которые стремятся объяснить основы православия и продвигать уважение к исламу. Так, на заседании Высшего Церковного Совета 26 марта 2021 года Патриарх Московский и всея Руси Кирилл отметил, что Русская православная церковь солидарна с представителями ислама «по многим вопросам, в первую очередь таким, как защита традиционных ценностей, в том числе семейных, укрепление начал милосердия и справедливости в жизни общества»[2].

Заключение

Русская православная церковь играет конструктивную роль в развитии межрелигиозного диалога, внося свой вклад в стабилизацию социальных и культурных отношений между различными религиозными группами в России

[2] *Патриарх Кирилл считает важным укреплять взаимодействие с исламом на фоне вызовов секулярного мира.* [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://foma.ru/patriarh-kirill-schitaet-vazhnym-ukrepljat-vzaimodejstvie-s-islamom-na-fone-vyzovov-sekuljarnogo-mira.html (дата обращения: 21.04.2024).

ISSN 2618-9569 (Print)
ISSN 2712-7990 (Online)

и за ее пределами. Это способствует не только религиозной, но и общественной гармонии, поддерживая принципы взаимного уважения и понимания.

Итак, роль Русской православной церкви в укреплении межрелигиозных отношений с мусульманскими общинами нельзя недооценивать. Эти усилия способствуют стабилизации общественного климата, формированию культуры толерантности и уважения к различиям, что особенно важно в условиях многонационального и поликонфессионального российского общества.

Таким образом, опыт построения межконфессионального диалога и нормализации межрелигиозных отношения в России при содействии Русской православной церкви может быть эффективен как образец для других государств, испытывающих различного рода трудности в этой сфере.

Литература

1. Смулов А.М. Из истории отношений православия и ислама в России. *Гуманитарное пространство*. 2020;4:520–528.

2. Мишучков А.А. Межрелигиозный диалог в системе высшего образования. *Вестник ОГУ*. 2012;7(143);221–227.

3. Мельник С.В. Классификация видов межрелигиозного диалога: новый подход. *Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3. Философия: Реферативный журнал*. 2024;1;60–101.

4. Шарипов А.А. Проблемы межрелигиозного диалога ислама и православия в России. *Minbar. Islamic Studies*. 2022;15(2):394–406.

5. Мельник С.В. Миротворческий межрелигиозный диалог: принципы, задачи, формы реализации. *Minbar. Islamic Studies*. 2019;12(1):215–234.

6. *Антология средневековой мысли (Теология и философия европейского Средневековья):* В 2 т. Т. 1. Неретина С.С. (ред.); Неретина С.С., Бурлак Л.В. (сост.). СПб.: РХГИ; 2001. 539 с.

7. Barua A. Hick and Radhakrishnan on religious diversity: back to the Kantian noumenon. *Sophia*. 2015;54;181–200.

8. Swidler L. The history of inter-religious dialogue. *The Wiley-Blackwell companion to inter-religious dialogue*. Chichester: John Wiley & Sons; 2013, pp. 3–19.

9. Митрохин Л.Н. *Баптизм: история и современность*. М.: Изд-во РХГИ; 1997. 476 с.

10. Митрохин Л.Н. *Религия и политика*. М.: Знание; 1991. 77 с.

11. Митрохин Л.Н. *Христианство и политика*. М.: ИФ РАН; 2003. 161 с.

12. Лункин Р.Н., Филатов С.Б. Статистика религиозной и конфессиональной принадлежности россиян: каким аршином мерить. *Религия и российское многообразие.* М.: Кестонский институт, Летний сад; 2012. С. 5–30.

13. Малашенко А.В. *Ислам в СНГ*. М.: ИВ РАН; 1998. 176 с.

14. Малашенко А.В. *Ислам для России*. М.: Российская политическая энциклопедия; 2007. 191 с.

15. Малашенко А.В. *Исламские ориентиры Северного Кавказа*. М.: Центр Карнеги; 2001. 180 с.

16. Стародубровская И.В. *Истоки конфликтов на Северном Кавказе*. М.: Дело; 2013. 277 с.

17. Бибиков М.В. Сведения в Ипатьевской летописи о печенегах и торках в свете данных византийских источников XII в. *Летописи и хроники*. М.: Наука; 1981. С. 55–68.

18. Кулиев Ф. Межрелигиозное сотрудничество: история религиозной толерантности в России. *Россия и мусульманский мир*. 2008;6:35–41.

19. Чикурова О.В. *Исторические аспекты взаимодействия ислама, христианства (православия) и язычества в Волго-Камье: на примере удмуртского этноса: дисс. ... канд. ист. наук*. Ижевск, 2004. 243 с.

20. Саидов А.А. Исламский фактор гражданского общества в политических системах республик Северного Кавказа. *Вестник Дагестанского государственного университета. Серия 3: Общественные науки*. 2016;3;3;100-106.

21. Баширов Л.А. Исламо-православный диалог как фактор гармонизации межрелигиозных отношений в России. *Государство, религия, церковь в России и за рубежом.* 2011;2;231–244.

22. Арапов Д.Ю. *Система государственного регулирования ислама в Российской империи: последняя треть XVIII – начало XX вв.: автореф. дисс. ... докт. ист. наук.* М., 2005. 59 с.

23. Саидов А.А., Алибекова С.Я. Ислам и российское государство в имперский период: характер взаимоотношений и этапы. *Исламоведение*. 2021;4(50);44–58.

ISSN 2618-9569 (Print)
ISSN 2712-7990 (Online)

24. Фарапонова М.А. *Роль православно-исламского диалога в духовно-нравственном развитии российского общества: автореф. дисс. ... канд. филос. наук.* Ставрополь, 2017. 24 с.

25. Карпова Т.В. *Государственно-конфессиональные отношения в постсоветской России: анализ социокультурной динамики: автореферат дис. ... канд. культур.* Шуя, 2012. 23 с.

26. Рогозина С.А. *Политический образ ислама: на материале центральных российских печатных СМИ, 2010-2017: автореферат дис. ... канд. полит. наук.* М., 2019. 33 с.

27. Юдин А.Е. Межрелигиозный диалог молодёжи в эпоху Интернет. *Образование Ямала*. 2016;14. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://yamal-obr.ru/articles/mezhreligiozniy-dialog-molodezhi/ (дата обращения: 18.04.2024).

28. Михалева Г.В. Развитие межэтнической толерантности студенческой аудитории на материале интернет-сайтов молодёжной тематики. *Вестник Таганрогского института имени А. П. Чехова*. 2021;1;52–61.

References

1. Smulov A.M. Iz istorii otnosheniya pravoslaviya i islama v Rossii [From the history of relations between Orthodoxy and Islam in Russia]. *Gumanitarnoe prostranstvo* [Humanitarian Space]. 2020;4:520–528. (In Russian)

2. Mishuchkov A.A. Interreligious Dialogue in the System of Higher Education. *Vestnik Orenburgskogo gosudarstvennogo universiteta* [Bulletin of the Orenburg State University]. 2012;7(143);221–227. (In Russian)

3. Melnik S.V. Klassifikatsiya vidov mezhrelioznogo dialoga: novyi podkhod [The classification of types of interreligious dialogue: a new approach]. *Social'nye i gumanitarnye nauki. Otechestvennaja i zarubezhnaja literatura. Ser. 3. Filosofija: Referativnyj zhurnal* [Russian and foreign literature. Sir. 3. Philosophy: Abstract Journal]. 2024;1;60–101. (In Russian)

4. Sharipov A.A. Problemy mezhreligioznogo dialoga islama i pravoslavija v Rossii [The problems of Interreligious Dialogue of Islam and Orthodoxy in Russia]. *Minbar. Islamic Studies.* 2022;15(2):394–406. (In Russian)

5. Melnik S.V. Mirotvorcheskiĭ mezhreligioznyĭ dialog: principy, zadachi, formy realizacii [Peacemaking Interreligious Dialogue: Principles, Tasks, Forms of Implementation]. *Minbar. Islamic Studies*. 2019;12(1):215–234. (In Russian)

6. *Antologija srednevekovoj mysli (Teologija i filosofija evropejskogo Srednevekov'ja)* [The Anthology of Medieval Thought (Theology and Philosophy of the European Middle Ages)]. In 2 vols. Vol. 1. Neretina S.S (ed.); Neretina S.S., Burlak L.V. (comp.). St. Petersburg: Russian Humanitarian Christian Institute Publ., 2001. 539 p. (In Russian)

7. Barua A. Hick and Radhakrishnan on religious diversity: back to the Kantian noumenon. *Sophia*. 2015;54;181–200.

8. Swidler L. The history of inter-religious dialogue. *The Wiley-Blackwell companion to inter-religious dialogue*. Chichester: John Wiley & Sons; 2013, pp. 3–19.

9. Mitrokhin L.N. *Baptizm: istorija i sovremennost'* [Baptism: History and Modernity]. Moscow: Russian Humanitarian Christian Institute Publ., 1997. 476 p. (In Russian)

10. Mitrokhin L.N. *Religija i politika* [Religion and Politics]. Moscow: Znanie Publ.; 1991. 77 p. (in Russian)

11. Mitrokhin L.N. *Hristianstvo i politika* [Christianity and Politics]. Moscow, 2003. 161 p. (In Russian)

12. Lunkin R.N., Filatov S.B. Statistika religioznoj i konfessional'noj prinadlezhnosti rossijan: kakim arshinom merit' [The Statistics of Religious and Confessional Belonging of Russians: What Yardstick to Measure]. *Religija i rossijskoe mnogoobrazie* [Religion and Russian Diversity]. Moscow: Keston Institute, Letniy sad Publ.; 2012, pp. 5–30. (In Russian)

13. Malashenko A.V. *Islam v SNG* [Islam in the CIS]. Moscow: Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences Publ.; 1998. 176 p. (In Russian)

14. Malashenko A.V. *Islam dlja Rossii* [Islam for Russia]. Moscow: Russian Political Encyclopedia Publ.; 2007. 191 p. (In Russian)

15. Malashenko A.V. *Islamskie orientiry Severnogo Kavkaza* [Islamic Landmarks of the North Caucasus]. Moscow: Carnegie Center Publ.; 2001. 180 p. (In Russian)

16. Starodubrovskaya I.V. *Istoki konfliktov na Severnom Kavkaze* [Origins of conflicts in the North Caucasus]. Moscow: Delo; 2013. 277 p. (In Russian)

17. Bibikov M.V. Svedenija v Ipat'evskoj letopisi o pechenegah i torkah v svete dannyh vizantijskih istochnikov XII v. [Information in the Ipatiev Chronicle about the Pechenegs and Torks in the Light of the Data of the Byzantine Sources of the

ISSN 2618-9569 (Print)
ISSN 2712-7990 (Online)

XII Century]. *Letopisi i hroniki* [Annals and Chronicles] Moscow: Nauka; 1981, pp. 55–78. (In Russian)

18. Kuliev F. Mezhreligioznoe sotrudnichestvo: istorija religioznoj tolerantnosti v Rossii [Interreligious cooperation: the history of religious tolerance in Russia]. *Rossija i musul'manskij mir* [Russia and the Muslim world]. 2008;6;35–41. (in Russian)

19. Chikurova O.V. *Istoricheskie aspekty vzaimodejstvija islama, hristianstva (pravoslavija) i jazychestva v Volgo-Kam'e: na primere udmurtskogo jetnosa: diss. ... kand. ist. nauk* [Historical Aspects of Interaction of Islam, Christianity (Orthodoxy) and Paganism in the Volga-Kama Region: On the Example of the Udmurt Ethnos: Dissertation in History Thesis]. Izhevsk, 2004. 243 p. (In Russian)

20. Saidov A.A. Islamskiy faktor grazhdanskogo obshhestva v politicheskikh sistemakh respublik Severnogo Kavkaza [Islamic Factor of Civil Society in the Political Systems of the Republics of the North Caucasus]. *Vestnik Dagestanskogo gosudarstvennogo universiteta. Serija 3: Obshhestvennye nauki* [Bulletin of Dagestan State University. Series 3: Social Sciences]. 2016;31;3;100–106. (In Russian)

21. Bashirov L.A. Islamo-pravoslavnyj dialog kak faktor garmonizacii mezhreligioznyh otnoshenij v Rossii [Islam-Orthodox Dialogue as a Factor of Harmonization of Interreligious Relations in Russia]. *Gosudarstvo, religija, cerkov' v Rossii i za rubezhom* [State, Religion, Church in Russia and Abroad]. 2011;2;231–244. (In Russian)

22. Arapov D.Y. *Sistema gosudarstvennogo regulirovaniya islama v Rossiyskoy imperii: Poslednyaya treti XVIII - nachalo XX vv.: avtoref. diss. ... doct. ist. nauk* [The system of the state regulation of Islam in the Russian Empire: The last third of the XVIII – early XX centuries: Abstract of the doctoral dissertation in History]. Moscow, 2005. 59 p. (In Russian)

23. Saidov A.A., Alibekova S.Y. Islam i rossijskoe gosudarstvo v imperskij period: xarakter vzaimootnoshenij i e`tapy` [Islam and the Russian State in the Imperial Period: the Nature of Relationships and Stages]. *Islamovedenie* [Islamic Studies]. 2021;4(50);44–58. (In Russian)

24. Faraponova M.A. *Rol' pravoslavno-islamnogo dialoga v dukhovno-nravstvennom razvitii rossiyskogo obshchestva: avtoref. diss. ... dokt. philosophskih nauk* [The role of Orthodox-Islamic dialogue in the spiritual and moral development of the Russian society: Abstract of the dissertation in Philosophy]. Stavropol, 2017. 24 p. (In Russian)

25. Karpova T.V. *Gosudarstvenno-konfessional'nye otnosheniya v postsovetskoi Rossii: analiz sotsiokul'turnoi dinamiki: avtoreferat dis. ... kand. kul`tur* [State-confessional relations in post-Soviet Russia: analysis of socio-cultural dynamics. Abstract of the PhD dissertation in Cultural Studies]. Shuya, 2012. 23 p. (In Russian)

26. Rogozina S.A. *Politicheskii obraz islama : na materiale tsentral'nykh rossiyskikh pechatnykh media, 2010-2017 : avtoref. diss. ... dokt. philosophskih nauk* [The Political Image of Islam: Based on the Material of the Central Russian Print Media, 2010-2017: Abstract of the dissertation in Politics]. Moscow, 2019. 33 p. (In Russian)

27. Yudin A.E. *Interreligious dialogue of youth in the Internet era*. 2016;14. [Electronic source]. Available at: https://yamal-obr.ru/articles/mezhreligiozniy-dialog-molodezhi/ [Accessed 18.04.2024]. (In Russian)

28. Mikhaleva G.V. Razvitie mezhjetnicheskoj tolerantnosti studencheskoj auditorii na materiale internet-sajtov molodjozhnoj tematiki [The Development of interethnic tolerance of a student audience based on the material of Internet sites of youth themes]. *Vestnik Taganrogskogo instituta imeni A. P. Chehova* [Bulletin of the Taganrog Institute named after Anton P. Chekhov]. 2021;1;52–61. (In Russian)

Информация об авторах

Горстка Дмитрий Николаевич, аспирант Московской духовной академии, преподаватель кафедры китайского, вьетнамского, тайского и лаосского языков Московского государственного института международных отношений Министерства иностранных дел, г. Сергиев Посад, Российская Федерация.

Светлана Михайловна Шестакова, кандидат философских наук, доцент кафедры церковно-практических дисциплин Московской духовной академии, г. Сергиев Посад, Российская Федерация.

About the authors

Dmitry N. Gorstka, Postgraduate Student at the Moscow Theological Academy, Lecturer at the Department of the Chinese, the Vietnamese, the Thai and the Lao Languages at the Moscow State Institute of International Relations of the Ministry of Foreign Affairs, Sergiev Posad, the Russian Federation.

Svetlana M. Shestakova, Cand. Sci. (Philosophy), Associate Professor of the Department of Church Practical Disciplines, the Moscow Theological Academy, Sergiev Posad, the Russian Federation.

ISSN 2618-9569 (Print)
ISSN 2712-7990 (Online)

Раскрытие информации о конфликте интересов

Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

Conflicts of Interest Disclosure

The authors declares that there is no conflict of interest.

Информация о статье
Поступила в редакцию: 14 августа 2024
Одобрена рецензентами: 15 сентября 2024
Принята к публикации: 20 октября 2024

Article info
Received: August 14, 2024
Reviewed: September 15, 2024
Accepted: October 20, 2024

DOI 10.31162/2618-9569-2024-17-4-896-908 ***Original paper***
УДК 29 ***Оригинальная статья***

Женское исламское сообщество в современной Казани: ресурсы, религиозный авторитет и татарский фактор

***Д.М. Гараев*[1а]**
[1]Научно-экспертная лаборатория экспертиз социогуманитарного профиля Казанского (Приволжского) федерального университета, Казань, Российская Федерация
[а]ORCID: https://orcid.org/0000-0003-4176-7761, e-mail: danis.garaev@gmail.com

Резюме: В представленной статье развивается тезис о том, что мусульманки Казани действуют как акторы, которые в соответствии со своими потребностями стремятся изменить структурные условия собственной жизни. В частности, получить новые позиции, гарантирующие ресурсы в виде знания, образования, и социальную стабильность. Позиционирование себя как морального субъекта позволяет получить авторитетную роль, которая дает возможность продвигать свое понимание многих мусульманских и национальных традиций и символов. В контексте современного общества мусульманки Казани акцентируют внимание на значении образования как инструмента эмансипации. Они стремятся к получению высшего образования не только для личного развития, но и с целью создать новый социальный статус. Это желание выходить за рамки традиционных ролей является проявлением их стремления к социальной справедливости и равноправию. Мусульманки формируют свое понимание того, как должна выглядеть женская мусульманская одежда и каким должен быть язык мусульманского общения.

Ключевые слова: женщины в исламе; хиджаб; коммуникативные пространства; Казань

Для цитирования: Гараев Д.М. Женское исламское сообщество в современной Казани: ресурсы, религиозный авторитет и татарский фактор. *Minbar. Islamic Studies*. 2024;17(4):896–908. DOI: 10.31162/2618-9569-2024-17-4-896-908

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

© Д.М. Гараев, 2024
© *Minbar. Islamic Studies*, 2024

The Women's Islamic Community in Modern Kazan: Resources, Religious Authority and the Tatar Factor

***D.M. Garaev*[1a]**
[1]*Scientific and Expert Laboratory of Socio-Cultural Expertise, Kazan (Volga Region) Federal University, Kazan, the Russian Federation*
[a]*ORCID: https://orcid.org/0000-0003-4176-7761, e-mail: danis.garaev@gmail.com*

Abstract: The presented article develops the thesis that Muslim women in Kazan act as actors who, in accordance with their needs, seek to change the structural conditions of their lives. In particular, it is about getting new positions, guaranteeing resources in the form of new knowledge, education and social stability. Positioning yourself as a moral subject allows you to get a new authoritative role, which makes it possible to advance your understanding of many Muslim and national traditions and symbols. In the context of modern society, Muslim women of Kazan emphasize the importance of education as a tool for emancipation. They strive to obtain higher education not only for personal development, but also to create a new social status. This desire to go beyond traditional roles is a manifestation of their desire for social justice and equality. Muslim women transmit their understanding of such important issues as women's Muslim clothing and the language of communication to the Islamic community of Tatarstan.

Keywords: women in Islam; hijab; communication spaces; Kazan

For citation: Garaev D.M. The Women's Islamic Community in Modern Kazan: Resources, Religious Authority and the Tatar Factor. *Minbar. Islamic Studies*. 2024;17(4):896-908 (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2024-17-4-896-908

Введение

В течение последних 30 лет мы наблюдаем на всем постсоветском пространстве процесс возрастания религиозного фактора, который оказывает влияние на разные сферы нашего общества.

Религиозное возрождение в постсоветской России, которое мы наблюдаем с конца 80 – начала 90-х гг., то есть в нестабильный переходный период, когда перестали быть актуальными прежние, советские, ценности, но еще не сформировались новые, российское общество находилось в состоянии аномии. В этот период у многих людей происходит переоценка ценностей. Ситуация перехода и нестабильности подталкивает людей как акторов к вырабатыванию таких стратегий, которые позволяют им получить доступ к разного рода ресурсам.

© D.M. Garaev, 2024
© *Minbar. Islamic Studies*, 2024

Это касается и женского мусульманского сообщества. Молодые мусульманки через обращение к практике ношения платка стремятся поменять свой образ жизни, что свидетельствует о том, что они действуют как акторы, способные изменить структурные условия, в которых они находились, в соответствии со своими стратегиями. Поскольку их жизнь «до ислама» предписывала им другую систему ценностей (светскую, «западную», потребительскую и т.д.) и стиля жизни и т.д., а надевание платка помогло кардинальным образом им изменить картину их жизни.

Целью нашего исследования является установление того, каким образом мусульманкам постсоветской Казани удается утвердить собственный авторитет и получить для этого ресурсную позицию морального авторитета. Под ресурсностью мы, в соответствии с определением Энтони Гидденса, понимаем средства, с помощью которых осуществляется власть [1, с. 57].

В период между концом 2000-х и началом 2010-х гг. в рамках нашего исследовательского проекта мы взяли порядка 30 интервью у городских мусульманок, которые в определенный период своей жизни решили соблюдать такие исламские правила и нормы поведения, как, например, ношение мусульманской одежды (хиджаба) и чтение намаза. В нашей статье будут приведены 17 цитат, которые лучше всего отражают те тенденции, которые мы наблюдали в ходе всего периода нашего исследования.

В представленной статье мы проверим нашу гипотезу, что такие практики, как ношение женского мусульманского платка, поведение в публичной сфере, чтение определенного рода литературы, исполнение религиозных ритуалов и др., становятся, используя терминологию Гидденса, ресурсами, с помощью которых достигается авторитет внутри своего сообщества [1, с. 57]. Новый статус позволяет им давать свое понимание исламских правил, участвуя в различных коммуникационных пространствах, где сталкиваются разные интерпретации таких мусульманских символов, как, например, хиджаба.

Ресурсы морализирующего субъекта: мусульманка как религиозный авторитет в постсоветской Казани

Хиджаб как символ и маркер играет важную роль в жизни женщин, позволяя им занимать позиции морального субъекта (термин социолога Гюзель Сабировой) [2]. Этот термин подразумевает, что женщины, надевающие хиджаб, могут переосмысливать и переопределять властные отношения не толь-

ISSN 2618-9569 (Print)
ISSN 2712-7990 (Online)

ко внутри своих семей, но и в более широком социальном контексте, включая взаимодействие с людьми разных поколений, а также с представителями противоположного пола. Хиджаб становится не просто элементом одежды, а мощным инструментом, который позволяет женщинам утверждать свои права и повышать авторитет в различных сферах жизни. Например, хиджаб может способствовать созданию сообщества среди женщин, объединяя их вокруг общих ценностей и целей. Это может привести к формированию новых форм поддержки и солидарности. Таким образом, хиджаб не только отражает личные убеждения и культурные традиции, но и становится активным элементом в борьбе за равноправие и уважение в обществе.

В первую очередь необходимо сказать о важном элементе в формировании религиозного женского авторитета – о получении знания. В Татарстане это прежде всего Российский исламский университет, Мухаммадия и другие медресе, курсы при Болгарской исламской академии, при Духовном управлении мусульман и при различных мечетях в городе. Особое отношение к необходимости иметь знания приводит к тому, что мусульманки активнее идут получать религиозное образование. Важно отметить, что если раньше женщины были объектами проповеднической деятельности со стороны мужчин [2, с. 470–471], то сейчас мусульманки становятся по мере вовлечения в учебный процесс активными участниками формирования нового образа «женщины-мусульманки». Схожий процесс происходит, в частности, и Москве, как это зафиксировала Гюзель Сабирова [2, с. 470–471]. Она отмечает, что женщины преобладают количественно среди тех, кто наиболее стабилен в своих образовательных интересах. Как в атеистический период, так и после женская исламизирующая активность играет решающую роль в воспроизводстве и трансляции символов исламской принадлежности. В данном случае практикующие мусульманки занимают особое положение в образовательно-квалификационной сфере. Как уже было отмечено выше, именно за данной группой закреплено право на получение религиозного образования.

Обучение в исламских учебных заведениях открывает возможность мусульманкам самим преподавать в дальнейшем. Женщины-мусульманки сейчас стали занимать те позиции в исламском образовании, которые раньше были закреплены исключительно за мужчинами. Появление различных женских мусульманских организаций (таких как Союз мусульманских женщин Татарстана), которые инициируют как различные мероприятия (мусульманские

конкурсы красоты, показы исламской моды), так и развитие мусульманской инфраструктуры (образовательной, досуговой и т.д.), является примером активной позиции мусульманок Татарстана, которые претендуют на равных с мужчинами участвовать в общественной жизни Татарстана и России в целом.

Помимо этого, хиджаб для девушек как маркер становится ресурсом при расширении социальной сети и выстраивании своей брачной стратегии в мусульманском сообществе. Например, руководительница курсов для мусульманских жен в интервью рассказала:

«Мы столкнулись с такой ситуацией, когда приходили (в медресе. – Д.Г.) *мужчины и говорили: "Нам бы такую жену". И вообще, это (платок) оберегает. Если бы все так ходили, не было бы ни разводов, ничего, никаких бы проблем не было»* (Зульфия, 25 лет).

Помимо того, что подобные курсы являются образовательными, они выполняют, как нам представляется, и функцию «клуба знакомств». В интервью организатор курсов заметила, что для нее важно, чтобы незамужние слушательницы курсов смогли найти себе мужа.

Практика ношения платка становится атрибутом, символизирующим определенное представление о семейной жизни и положении женщины в данном институте.

«Из-за того, что, в отличие от мужчины, женщине не приходиться ходить в мечеть, обязанностей у неё меньше. Самое главное, чтобы она выполняла свои обязанности по дому, домашние дела. Сюда входит воспитание детей и уход за семьей. Все это она в первую очередь должна выполнить, всё это для того, чтобы семья была довольна» (Алия, 21 год).

«А в мусульманской семье всегда вот так: муж заходит домой, жена наряжается перед ним, красится там, все, что мужу нравится, она все это делает, и он уже приходит и восхищается, и это женщину еще больше подстегивает к таким поступкам. И также муж перед женой старается выглядеть более хорошо» (Гульнара, 18 лет).

Мусульманки претендуют на особую роль – морального субъекта, то есть авторитета, который знает, каким образом должно быть устроено общество. Позиция морализирующего субъекта оказывается ресурсом религиозного авторитета через переопределение властных позиций между поколениями и полами, а также внешним социальным окружением и культурным большинством [2, с. 464].

ISSN 2618-9569 (Print)
ISSN 2712-7990 (Online)

Презентация с помощью платка некоторых традиционалистских представлений об устройстве семейной жизни оказывается частью идеологического месседжа. Практики мусульманок, становясь ресурсом, позволяют им выступать в роли морализирующего субъекта с активной общественной позицией. Такие девушки могут работать в медресе, на курсах при мечетях, в муфтияте, могут заниматься журналистикой (писать для исламских журналов, газет, интернет-сайтов или работать на ТВ), блогерством, общественной работой, организовывать ателье по пошиву мусульманской одежды, устраивать тематические исламские кружки или просто регулярно принимать активное участие в различных женских мусульманских мероприятиях (Съезды мусульманских женщин Татарстана, исламские конкурсы красоты, показы мусульманской моды и т.д.). Таким образом, формируется образ эмансипированной мусульманки, берущей на себя ответственность в конструировании новых и возрождении старых ценностей. Конечно, можно сказать, что это было следствием особых условий социализации, которые они имели до того, как стали считать себя мусульманками и носить платок: формирование такой ориентации может быть результатом жизни в большом городе («по правилам большого города»), включенности в правила модернизированного общества.

Например, в Казани уже несколько лет проходит фэшн-ифтар (fashion iftar) для девушек, который по своей инициативе организует мусульманка Джаннат Мингазова. Это мероприятие, помимо всего прочего, стало и модным событием, так как в рамках него происходит показ мусульманской моды, а также имеется определенный дресс-код, который подталкивает к развитию модной мусульманской индустрии в Казани. Кроме того, сегодня активно развивается блогосфера, в которой мусульманки представлены очень активно. Помимо Джаннат Мингазовой, которая имеет в одной из социальных сетей больше 100 тысяч подписчиков, в Татарстане есть множество мусульманских блогеров, количество подписчиков которых колеблется вокруг 100 тысяч или несколько десятков тысяч. В первую очередь это Эльза Заза, Эндже Нармаева, Азиза Ракитская, Руниза Закирова и Альбина Фазлеева. Есть мусульманки, которые занимаются популярной музыкой, например, набирающая известность певица в хиджабе Амина Гараева (псевдоним Lunami) пишет и исполняет концептуальную музыку.

Следует отметить, что во всех рассмотренных случаях девушки действуют как акторы, нередко вопреки структурным условиям секуляризованного

общества. Решение надеть платок часто (но не всегда) происходит через конфликт с родителями, непонимание учителей в школе, коллег по работе, некоторых сверстников. Из-за ношения платка приходится отказываться от привычного образа жизни, работы и т.д.

Нежелание принимать секуляризованные «правила игры» приводит к тому, что они выбирают другую структуру социальных отношений. Здесь хотелось бы упомянуть слова одной мусульманки, которая одновременно является дизайнером женской исламской одежды:

«...внешность мусульманских женщин не соответствует эталонам женской красоты этого столетия. Контраст между оголенными телами и полностью покрытыми вызывает недоумение и резонанс в обществе. Особенно это заметно в жаркое время года, когда естественным считается скинуть с себя лишнюю одежду и предать свое тело палящему солнцу. Эту "норму" признают не все, и должно быть, с этим всем нам следует просто смириться, так как каждый свободен в плане своего выбора: "Моё тело – моё дело". Ведь за свое тело каждый и понесёт ответ...» (Диляра, 22 года).

Свой выбор они воспринимают не как возврат к чисто патриархальным отношениям, а как адекватное времени решение. Для них хиджаб становится атрибутом современности, а не только альтернативным символом, и в татарстанском контексте, помимо религиозного, он также имеет и этническое (татарское) измерение. Одновременно с этим происходит коммуникативное взаимодействие с этими религиозными или этническими стандартными – мусульманки в своих нарративах стремятся переопределить их, вступать в дискуссии о них, настаивая на своем понимании того, как религиозное и этническое должно соотноситься друг с другом в жизни мусульман.

Этническо-татарский фактор в жизни мусульманок Казани

Здесь необходимо отметить, что среди мусульманок, которые утверждают единство мусульманского и татарского начал, мы чаще встречаем истории о жизни за пределами Татарстана и о решении переехать в Казань. В таких биографиях решение принять ислам и переехать в Татарстан часто, как правило, связано с тем, что жизнь в иноэтническом окружении способствовала актуализации этнической идентичности. Религия на этом фоне становится наиболее доступным и демонстративным источником поддержания национального самосознания.

ISSN 2618-9569 (Print)
ISSN 2712-7990 (Online)

Их жизненный проект ориентирован на ценности и практики этнического сообщества (национальный брак, обучение татарскому языку, особые семейные роли и пр.), при этом данные ценности не передаются «по традиции», рутинным образом, а являются предметом рефлексии, обретения знания, обучения. Для таких мусульманок характерна ориентация на решение важных социальных проблем, несогласие с ценностями секуляризированного «западного общества» и т.д. Здесь только хотелось отметить, что данная тема актуальна в свете определения границ изучаемой группы и представлений о том, как должна выглядеть настоящая татарская женщина, которая, используя терминологию Юваль-Дейвис, становится символическим «пограничником» своей группы [3, с. 43]. Именно девушки-мусульманки определяют себя как основу сохранения татарского сообщества, отвечая во многом за воспроизводство и моральный облик группы.

В данном случае четко артикулируются этнические категории и преемственность поколений и традиции. Эти девушки чаще говорят о том, что они обращаются к религии предков: *«Наши дедушки и бабушки, несмотря ни на что, смогли в течение советских лет сохранить религию»*. Для них особую ценность имеет татарский язык (они хотели бы, чтобы их дети хорошо его знали) и т.д.

Как уже было отмечено выше, для такого типа биографии характерна ориентация на мононациональный брак, который позволит сохранить им татарский язык и привить детям татарскую идентичность:

«Мой будущий муж обязательно будет татарином. Другого я себе представить даже не могу. Без бит татарлар, безнен миллэтнэ саклырга киряк (по-татарски: Мы ведь татары, нашу нацию надо сохранять. – Д.Г.). *Вот в Коране сказано, что Аллах создал народы. Это ведь не случайно. Надо сохранять свою нацию»* (Гульшат, 18 лет).

«Я хочу, чтобы мои дети были татарами и знали татарский язык. А как по-другому? Вот и муж должен быть татарином, так ведь проще» (Альбина, 20 лет).

В их биографических нарративах нет того негативного опыта в связи с незнанием татарского языка. Но при этом им приходится сталкиваться с негативным отношением к их платку со стороны других татар. Однако реакция на этот опыт у них иная: они пытаются найти какие-то общие черты между татарским национальным костюмом конца XIX – начала XX века[1] и хиджабом,

[1] В большинстве случаев речь идет о народном костюме именно казанских татар.

который распространен сейчас, утверждая, что мнения об их несоответствии является поверхностным, и считая, что хиджаб всегда присутствовал в национальной татарской традиции.

«Попытки противников доказать, что наш хиджаб не соответствует тому, что татары носили раньше (до революции), – это поверхностный взгляд. Может, внешне, по узору, по некоторым каким-то элементам есть разница, но, по сути, татарский костюм тоже закрывал волосы женщины и фигуру. Поэтому разницы нет» (Гузель, 20 лет).

Для них важно обосновать исконность данного костюма для татарской этнической традиции. Они делают акцент на том, что для традиционной среды вообще характерна такая форма женского костюма, которая мало чем отличается от современного хиджаба. То есть она скрывает очертания фигуры, полностью скрывая голову и тело, кроме лица и кистей рук. В подтверждение своих доводов они подбирают те изображения народных костюмов, которые соответствовали бы их описаниям[2]:

«Просто слова "хиджаб" не было, а вообще все они были очень близки к мусульманскому хиджабу. Особое отношение к женской одежде – это основа... для всех цивилизованных культур и религий, которые признают единого Бога...» (Гульнара, 18 лет).

Их отношение к хиджабу, как показывают наши наблюдения, имеет свои особенности. Среди опрошенных мусульманок были дизайнеры, которые говорили о необходимости разнообразить хиджаб, в том числе внести в него какие-то татарские мотивы, например, в виде узоров. Но особенно это касается цвета одежды:

«Ходить в черном у нас не принято. Никогда не принято было ходить в черном. В татарских деревнях и бабушки, и молодые девушки всегда в белых платочках ходили, старались ярко, красиво одеваться. Мы ведь не Иран и Турция. Надо использовать разные цвета, покрои. Обыгрывать их...» (Фания, 23 года).

В этой цитате мы видим, что предпочтение отдается именно татарской этнической традиции, но тоже переосмысленной уже с современных представлений о моде и дизайне. То есть ориентация на традицию (этническую и ре-

[2] Основой для написания данных выводов стали результаты общения со сторонниками обеих точек зрения во время участия автора статьи в деятельности различных мусульманских клубов, чтения городской прессы и просмотра телепередач.

ISSN 2618-9569 (Print)
ISSN 2712-7990 (Online)

лигиозную) вполне может сочетаться со стремлением к современности, в том числе сформировать свои стандарты современной моды.

Заключение

Обращение к практике ношения платка как ключевого элемента в стремлении изменить свой образ жизни свидетельствует о том, что мусульманки действуют как акторы, которые в соответствии со своими стратегиями способны изменить структурные условия, в которых они находились. Структурные условия их жизни «до ислама» предписывали им другую систему ценностей, однако надевание платка кардинальным образом помогло им изменить жизненный путь.

Наше исследование подтвердило гипотезу, что мусульманки используют различные ресурсы для перераспределения властных/авторитетных позиций в публичной и приватной сферах. Для того, чтобы это перераспределение происходило успешно, необходимо получить некоторые ресурсы в виде определенного знания, образования, а также социальную стабильность (в том числе и семейную), которая позволила бы им более четко заявить о себе в публичном пространстве.

Например, практикующие мусульманки, монополизируя право на определенные ресурсы, занимают особое положение в образовательно-квалификационной сфере, так как именно за данной группой закреплено право на получение религиозного образования.

Авторитет, полученный через обозначение себя как морального субъекта, позволяет им претендовать на свое понимание части традиций и религиозных норм, которые оказываются предметом дебатов на пограничье между двумя большими коммуникативными или дискурсивными пространствами – религиозно-исламским и этническо-татарским. Мусульманки либо с этнических, либо религиозных позиций демонстрируют свое отношение, например, к таким важным для исламского сообщества Татарстана вопросам, как женская мусульманская одежда и язык общения. Коммуникативность этих пространств выражается именно в том, что они стали местом дебатов и отстаивания собственной авторитетной позиции.

В контексте современного общества мусульманки Казани акцентируют внимание на значении образования как инструмента эмансипации. Они стремятся к получению высшего образования не только для личного развития, но

и с целью создать новый социальный статус, который позволит им влиять на окружающую среду. Это желание выходить за рамки традиционных ролей является проявлением их стремления к социальной справедливости и равноправию.

Ситуация становится более сложной, когда речь заходит о пересечении культурных и религиозных идентичностей. Мусульманки Казани используют свои знания и опыт, чтобы оспаривать стереотипы, связанные с женской ролью в исламском обществе. Они работают на уровне сообщества, выступая в качестве адвокатов перемен, что позволяет им переосмыслить традиционные практики и адаптировать их к современным требованиям.

Таким образом, позиционирование мусульманок как моральных субъектов способствует созданию нового дискурса, который учитывает их потребности и амбиции. Они становятся активными участниками социальных процессов, формируя новое представление о том, как могут выглядеть традиции в условиях современности, что в свою очередь открывает двери для дальнейших изменений и прогресса в обществе.

Приложение

Список информантов

Все интервью проведены в Казани. Имена изменены. Сведения о семейном положении и месте учебы респондентов указаны на момент интервьюирования.

1. Альфия, 20 лет. Место проведения: сквер около Казанского федерального университета. Студентка Казанского архитектурного института. Не замужем. Дата проведения: 2008 г.

2. Зульфия, 25 лет. Место проведения: кафе халяльной еды «Азия». Высшее образование (медик), студентка медресе «Мухаммадия». Замужем. Дата проведения: 2014 г.

3. Алия, 21 год. Место проведения: кафедра этнографии Казанского университета. Студентка исторического факультета Казанского федерального университета. Не замужем. Дата проведения: 2019 г.

4. Гульнара, 18 лет. Место проведения: мечеть Марджани. Студентка Казанского исламского колледжа. Не замужем. Дата проведения: 2008 г.

5. Диляра, 22 года. Место проведения: в машине у информантки на улице Каюма Насыри. Студентка исторического факультета Татарского государст-

ISSN 2618-9569 (Print)
ISSN 2712-7990 (Online)

венного гуманитарного педагогического университета (ныне КФУ). Не замужем. Дата проведения: 2008 г.

6. Альфия, 20 лет. Место проведения: кафе халяльной еды. Студенка медресе «Мухаммадия». Не замужем. Дата проведения: 2018 г.

7. Ильсия, 20 лет. Место проведения: мечеть Марджани. Студентка Казанского исламского колледжа. Не замужем. Дата проведения: 2008 г.

8. Аида, 18 лет. Место проведения: кафе халяльной еды. Студенка медресе «Мухаммадия». Не замужем. Дата проведения: 2018 г.

9. Гузель, 22 года. Место проведения: мечеть Марджани. Студентка Казанского исламского колледжа. Не замужем. Дата проведения: 2008 г.

10. Аделия, 22 года. Место проведения: кафе халяльной еды. Студенка медресе «Мухаммадия». Не замужем. Дата проведения: 2014 г.

11. Фарида, 25 лет. Место проведения: мечеть Марджани. Студентка Казанского исламского колледжа. Не замужем. Дата проведения: 2008 г.

12. Альбина, 20 лет. Место проведения: кафедра этнографии Казанского федерального университета. Студентка исторического факультета Казанского университета. Замужем. Дата проведения: 2019 г.

13. Гульшат, 18 лет. Место проведения: мечеть Марджани. Студентка Казанского исламского колледжа. Не замужем. Дата проведения: 2008 г.

14. Гузель, 20 лет. Место проведения: кафе халяльной еды «Хужа Насреддин». Студенка Казанского химико-технологического университета. Замужем. Дата проведения: 2018 г.

15. Гульнара, 18 лет. Место проведения: кафе халяльной еды «Азия». Студенка Казанского медицинского университета. Не замужем. Дата проведения: 2014 г.

16. Галия, 25 лет. Место проведения: кафе халяльной еды. Студенка Казанского химико-технологического университета. Замужем. Дата проведения: 2014 г.

17. Фания, 23 года. Место проведения: мечеть Марджани. Студентка Казанского исламского колледжа. Не замужем. Дата проведения: 2008 г.

Литература

1. Гидденс Э. *Устроение общества*. М.: Академический проект; 2003. 582 с.

2. Сабирова Г. Как стать и остаться мусульманкой: опыт разных поколений. *Сборник. Устная история и биография: женский взгляд.* М.: Невский простор; 2004. С. 191–220.

3. Юваль-Дейвис Н. *Гендер и нация*. Рига: Издательство ELPA; 2001. 234 с.

References

1. Giddens E. *Ustroenie obshchestva* [The Constitution of Society. Outline of the Theory of Structuration]. Moscow: Akademicheskij proekt; 2003. 582 p. (In Russian)

2. Sabirova G. Kak stat' i ostat'sya musul'mankoj: opyt raznyh pokolenij [How to Become and Remain a Muslim Woman: Experiences of Different Generations]. *Sbornik Ustnaya istoriya i biografiya: zhenskij vzglyad* [Collection. Oral History and Biography: A Woman's View]. Moscow: Nevskij prostor; 2004, pp. 191–220. (In Russian)

3. Yuval'-Dejvis. N. *Gender i naciya* [Gender and Nation]. Riga: ELPA Publishing House; 2001. 234 p. (In Russian)

Информация об авторе

Гараев Данис Махмутович, PhD (История), старший научный сотрудник Научно-экспертной лаборатории экспертиз социогуманитарного профиля Казанского (Приволжского) федерального университета, Казань, Российская Федерация.

About the author

Danis M. Garaev, PhD (History), Senior Research Fellow, Scientific and Expert Laboratory of Socio-Cultural Expertise, 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: 03 ноября 2024
Одобрена рецензентами: 10 ноября 2024
Принята к публикации: 19 ноября 2024

Article info

Received: November 03, 2024
Reviewed: November 10, 2024
Accepted: November 19, 2024

ISSN 2618-9569 (Print)
ISSN 2712-7990 (Online)

DOI 10.31162/2618-9569-2024-17-4-909-928 ***Original Paper***
УДК 140.8:316.35 ***Оригинальная статья***

Динамика и модификация идеологического дискурса радикально-салафитских онлайн-сообществ[1]

***С.И. Чудинов*[1а]**
[1]*Сибирский государственный университет телекоммуникаций и информатики (СибГУТИ), г. Новосибирск, Российская Федерация*
[а]*ORCID: https://orcid.org/0000-0003-3958-0383, e-mail: shkola-mysli@mail.ru*

Резюме: Статья посвящена анализу дискурсивной репрезентации салафитских онлайн-сообществ в российских социальных сетях, что является недостаточно исследованной, но актуальной проблематикой. Несмотря на усиления ограничений в российском сегменте интернета в отношении экстремистских материалов и радикального контента, радикально-салафитские сообщества адаптировали свой дискурс и сумели сохранить свое присутствие в социальных сетях. Цель исследования заключается в идентификации наиболее активных радикально-салафитских сообществ в социальной сети «ВКонтакте» и выявлении особенностей модификации салафитского дискурса, происходившей в течение 2023–2024 гг., (при сравнении с предыдущими результатами мониторинга). В качестве эмпирической базы исследования используются данные (посты и сетевые метрики, отражающие востребованность постов) почти двух десятков онлайн-сообществ. Выделяются основные характерные нарративы и отличия в дискурсе между тремя видами салафитских сообществ, которые были классифицированы по степени радикальности контента.

Ключевые слова: онлайн-салафизм; исламизм; радикальные виртуальные сообщества; экстремизм; социальная сеть «ВКонтакте»

Для цитирования: Чудинов С.И. Динамика и модификация идеологического дискурса радикально-салафитских онлайн-сообществ. *Minbar. Islamic Studies.* 2024;17(4):909–928. DOI: 10.31162/2618-9569-2024-17-4-909-928

[1] Статья подготовлена в рамках НИР по Госзаданию № 071-03-2024-008 от 19.01.2024.

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

© С.И. Чудинов, 2024
© *Minbar. Islamic Studies*, 2024

Dynamics and modification of the ideological discourse of online radical Salafi communities[2]

***S.I. Chudinov*[1a]**
[1]*Siberian State University of Telecommunications and Information Science, Novosibirsk, the Russian Federation*
[a]*ORCID: https://orcid.org/0000-0003-3958-0383, e-mail: shkola-mysli@mail.ru*

Abstract: The article considers the problem of the discursive representation of online Salafi communities in Russian social networks, which comes as a seldom-studied but rather relevant issue. Despite the increasing restrictions in the Russian-speaking Internet regarding extremist materials and radical content, radical Salafi communities have adapted their discourse and managed to maintain their presence on social networks. The purpose of the study is to identify the most active radical Salafi communities on VKontakte and to find out modification of Salafi discourse during the period between the 2023 and 2024 compared with the results of the previous research. The empirical base of the study is represented with the data (posts and network metrics reflecting the popularity of the content) from almost two dozen online communities. The study classifies Salafi communities into three types according to the degree of content radicalism. It discovers the main characteristic narratives and differences in the Salafi communities' discourse.

Keywords: online Salafism; Islamism; radical virtual communities; extremism; VKontakte

For citation: Chudinov S.I. Dynamics and modification of the ideological discourse of online radical Salafi communities. *Minbar. Islamic Studies.* 2024;17(4):909–928. (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2024-17-4-909-928

Введение

Социально-гуманитарный анализ виртуальных сообществ выступает актуальным направлением современных исследований радикализма и экстремизма в связи с активной цифровизацией социально-деструктивных движений политического и квазирелигиозного характера. Исламистские онлайн-сообщества способствуют деформации традиционных исламских представлений о духовных принципах ислама, его социальном учении и установках по взаимоотношению с другими ценностными и культурными системами. Их распространение в социальных сетях несет потенциальную опасность усиления индоктринации радикальных идей средствами цифровых медиа. Как отмечают

[2] The article was prepared within the framework of a research on State Assignment No. 071-03-2024-008 dated 01.19.2024.

© S.I. Chudinov, 2024
© *Minbar. Islamic Studies*, 2024

эксперты, радикализация потенциальных членов джихадистских группировок уже давно приобрела характер процесса двойной социализации, проходящей как в оффлайн, так и в онлайн-режимах [1, с. 52]. При этом некоторые исследователи уже вводят понятие «салафитской онлайн экосистемы», что указывает на многоуровневую и разнообразную структуру медиаресурсов исламистских движений [2; 3].

Одним из наиболее активных течений в русскоязычном сегменте интернета выступает современный салафизм, который обычно подразделяется на умеренное и радикальное течения. Второе, как правило, связывается с большей степенью политизации религиозно-идеологических убеждений салафитов. К примеру, М. Муртазин подразделяет салафизм на религиозный (деятельность которого сводится к религиозной проповеди и образованию, противостоящим традиционным формам религиозной мусульманской культуры), а также политический и джихадистский [4, с. 164–165]. Политический салафизм (подъем которого произошел с 1990-х гг. на фоне политических конфликтов) отличается тем, что его деятельность направлена не только против «официальных религиозных структур, придерживающихся традиционных форм исповедания ислама, но и против светских властей, которые встали на сторону официального духовенства». В ходе вооруженных политических конфликтов на территории постсоветского пространства сформировалась третья форма салафизма – джихадистский салафизм, который стоит за «вооруженными нападениями и террористическими действиями» [4, с. 165].

Западный исламовед К. Викторовиц предложил классификацию салафитских течений в глобальном контексте. В ней также представлены три формы салафизма, но описаны они другими терминами. «Пуристы» концентрируют свои интересы на ненасильственных методах пропаганды и религиозном образовании. «Политики» делают упор на внедрении салафитского вероучения в политическую сферу и законодательство. Джихадисты отличаются от представителей двух других форм салафизма наиболее воинственной позицией и приверженностью к насильственным методам борьбы [5, с. 208].

Таким образом, в представленных выше классификациях салафиты подразделены на различные течения по критерию предпочитаемых методов деятельности и внедрения в социальную практику религиозно-идеологических установок. Что касается различия салафитов в области вероучения, религиозных и политических взглядов, то классификации приобретают более сложный

характер. К примеру, доктор Йасир Кады (Великобритания) предложил классификацию из семи групп салафитов (включая такие течения, как саудовское салафитское течение, последователи шейха аль-Албани (1914–1999), мадхализм, такфиристы, джихадисты и др.) [6, с. 251]. При этом следует отметить, что, несмотря на большое разнообразие салафитских групп и течений, идейно-теоретические источники салафизма, как правило, восходят к единому корню – наследию средневекового ученого Ибн-Таймийи (1263–1328) и основателя ваххабизма Мухаммаду ʻАбд-аль-Ваххабу (1703–1792) [6, с. 249–250].

Салафитские сообщества в российских социальных сетях, включая последователей радикальных течений, довольно слабо исследованы и редко становятся предметом «цифровой социологии» и социально-гуманитарного анализа. Среди исследований недавних лет можно привести примеры только нескольких публикаций по данной проблематике. Они посвящены социально-сетевому анализу и анализу контента исламистских групп в российской социальной сети «ВКонтакте» [7; 8], а также компаративному анализу онлайн-сообществ праворадикалов и радикальных салафитов [9; 10]. Учитывая, что аналитических центров, которые на регулярной основе занимаются мониторингом подобных онлайн-групп, крайне мало, отслеживание тенденций в развитии онлайн-салафизма и радикальных религиозно-политических идеологий представляется актуальной, но не решенной до сих пор задачей.

В представленном исследовании освещаются результаты мониторинга и анализа дискурса радикально-салафитских сообществ в российских социальных сетях на примере крупнейшей платформы – «ВКонтакте». Как показывают данные разных периодов мониторинга деструктивного контента и радикального дискурса, цифровая аудитория, интересующаяся различными течениями исламизма и салафизма, не склонна к уменьшению, несмотря на разгром так называемого «Исламского государства» (ИГ, ИГИЛ) (запрещенная террористическая организация в Российской Федерации) и значительное снижение интенсивности целой «империи» медиа-ресурсов, связанных с данной организацией. Разрозненные радикально-салафитские группы, ориентирующиеся на различных идеологов (в основном представляющих саудовскую версию салафизма), устойчиво сохраняются в самой популярной российской социальной сети.

Экспансия радикального салафизма в цифровой среде создает серьезную проблему в контексте укрепления религиозной культуры традиционного исла-

ISSN 2618-9569 (Print)
ISSN 2712-7990 (Online)

ма и национальной безопасности. Начиная с 2012 года поэтапное ужесточение контроля над российским интернетом, повышение ответственности за распространение запрещенного, в том числе экстремистского и террористического контента, привели к работе механизма блокировки наиболее радикальных ресурсов и «выдавливанию» сообществ, которые напрямую аффилированы с запрещенными экстремистскими и террористическими движениями исламистской направленности. В свою очередь радикально-салафитский дискурс не только сохранил свое присутствие, успешно адаптировавшись к жестким ограничениям, но приобрел новые завуалированные формы репрезентации. Во «ВКонтакте» по-прежнему обнаруживаются радикально-салафитские виртуальные группы, способные включать в свои ряды десятки, а иногда и сотни тысяч пользователей. Как показывают данные мониторингов, за последние пять лет данная аудитория представлена в большей степени молодежью – возраст основной массы участников сообществ варьируется от 18 до 29 лет [9; 7, с. 876].

В исследовании была поставлена цель идентификации наиболее активных радикально-салафитских сообществ в социальной сети «ВКонтакте» и выявлении особенностей модификации салафитского дискурса, которые происходили в течение 2023–2024 гг. (при сравнении с предыдущими результатами мониторинга).

Задачи исследования имели следующий характер:

1) создание списка функционирующих в социальной сети «ВКонтакте» салафитских сообществ, сбор и обработка данных (посты, метрические показатели, отражающие степень востребованности опубликованных материалов онлайн-аудиторией);

2) ранжирование салафитских онлайн-сообществ по степени радикальности транслируемого дискурса и исследование особенностей дискурса этих сообществ на текущем этапе их развития;

3) выявление тенденций в области динамики радикально-салафитского дискурса.

Материалы и методы

На первой стадии исследования была поставлена задача - поиск и идентификация сообществ, распространяющих радикальный салафитский дискурс, или предположительных симпатизантов экстремистских и террористических организаций исламистов (в том числе джихадистской направленности). Для

решения этой задачи был актуализирован ранее использовавшийся перечень исламистских сообществ (активных в 2021–2022 гг.). В ходе проверки были отсеяны те сообщества, которые перестали публиковать посты или прекратили свою деятельность по другим причинам (блокировка и др.). В списке были оставлены только те сообщества, которые в период мониторинга (ноябрь 2023 г. – март 2024 г.) сохраняли активность: публиковали хотя бы несколько постов в месяц. Далее данный перечень был значительно расширен за счет поиска дополнительных сообществ. Для этого использовался метод «снежного кома» – анализировались рекомендуемые ссылки на родственные сообщества в уже идентифицированных группах, сетевые связи с другими сообществами. Кроме того, происходил поиск новых сообществ по ключевым терминам, свойственным салафитскому дискурсу (таким как «саляфы», «салафитский», «манхадж» и др.). В результате в перечень виртуальных сообществ были включены 35 групп. После чего было осуществлена вторичная экспертная проверка сообществ (предварительный дискурс-анализ), после которого в списке было оставлено только 18 сообществ. Критерии селекции были следующие: наличие устойчивых салафитских нарративов; актуальный статус (продолжение активности сообщества в период проведения исследования); достаточный для анализа контент (не менее 50 постов за период мониторинга).

Вторая стадия исследования предполагала выгрузку данных и определение сегмента контента, который должен был стать эмпирической базой для подробного анализа дискурса, продуцируемого и распространяемого салафитскими сообществами. Через сервис API на социальной платформе была осуществлена выгрузка текста всех постов за период мониторинга, метрические показатели востребованности постов у онлайн-аудитории. После этого данные по постам каждого сообщества были структурированы по количеству лайков.

На третьей стадии в контенте сообществ (по объему он может варьироваться от 65 постов до более 800 постов) был выделен сегмент наиболее популярных постов у целевой аудитории. Для этого в каждом сообществе были зафиксированы 10 наиболее популярных постов по трем метрикам (наибольшее количество лайков, репостов и комментариев). В итоге по каждому сообществу была составлена таблица с 30 наиболее популярными постами. По некоторым сообществам количество постов оказалось меньше 30 из-за отсутствия комментариев в сообществе (деактивация данной опции со стороны администраторов или же низкая активность пользователей).

ISSN 2618-9569 (Print)
ISSN 2712-7990 (Online)

На четвертой стадии исследования был осуществлен анализ особенностей транслируемого дискурса и проведена попытка выделения ключевых тенденций в модификации радикально-салафитского дискурса, изменении дискурсивных стратегий за последние пять лет (при сравнении полученных результатов с ранее проводившимися мониторингами и анализом дискурсивных практик салафитских сообществ в 2016–2017 гг., 2019–2020 гг., 2021–2022 гг. – в рамках исследовательских проектов Центра прикладного анализа данных Томского государственного университета).

Все идентифицированные в качестве салафитских онлайн-сообщества были классифицированы на три вида по уровню радикальности идеологических установок (табл. 1). Степень радикальности распространяемого сообществами идеологического дискурса определялась в соответствии с критериями методики Д. Холбрука [11], нацеленной на выявление экстремистского контента радикально-салафитского и праворадикального характера. Первый уровень контента называется «умеренным» и подразумевает преимущественно «молчаливое недовольство» культурными и ценностными установками социума, без выражения моральной поддержки насилию по мотивам ненависти (к конкретным этносоциальным и конфессиональным группам). Второй уровень радикальности Холбрук обозначает в качестве «пограничного», т.е. переходного от умеренных «оппозиционных» установок к радикальным идеологическим установкам. В данном случае внутри сообщества культивируется изоляционизм (сегрегация от внешнего по отношению к группе социального окружения), а также в нарративах сообщества присутствуют проявления ненависти и вражды к конкретным (социальным или конфессиональным) группам. При этом открытые призывы к насилию и стремление к унижению человеческого достоинства по признаку принадлежности к социальной группе не обнаруживаются. Третий уровень радикальности, который исследователь определяет как «экстремальный» (что фактически приравнивается к понятию «экстремистский») подразделяется на три подуровня и фиксируется в случае прямых призывов к насилию (в отношении комбатантов на первом подуровне, гражданского населения или не обозначенной точно цели (неизбирательное насилие) в случае второго и третьего подуровней), унижения достоинства идеологических «противников» (которые оцениваются в качестве «недочеловеков») [11, с. 67].

Адаптируя данную классификацию к случаю радикально-салафитских онлайн-сообществ в российских социальных сетях, мы посчитали возможным ее использовать с той поправкой, что третий уровень мы предпочли наименовать «радикальный», учитывая, что во «ВКонтакте» (как, впрочем, и в других российских социальных сетях) открытые призывы к насилию со стороны религиозно-политических радикалов давно не обнаруживаются. При этом следует учесть, что пограничные и радикальные салафитские сообщества отличаются от умеренных онлайн-салафитов склонностью к такфиризму, более враждебным отношением к оппонентам и «врагам» (включая явную пропаганду ненависти и вражды как религиозных обязанностей), косвенными призывами к насилию в отношении последних.

Таблица 1. / Table 1.

Список салафитских онлайн-сообществ
The List of online Salafi communities

Наименование сообщества	Уровень радикализма	Кол-во участников (июнь 2024)	Идеологическое направление
® assalamu ale'kum	Умеренный	242 752	Мадхализм
Блокнот Единобожника	Пограничный	111 041	Саудовский салафизм
Сады Мудрости	Умеренный	110 330	Саудовский салафизм? (цитируются в основном средневековые салафитские источники – Ибн-Таймиййа, Ибн-аль-Кайим и др.)
إن الدين عند الله الإسلام 3:19	Пограничный	65 425	Политизированный (ихванизированный) салафизм[3] (шейх Халид аль-Фуляйдж, шейх ‘Абд-уль-Азиз ат-Тарифи и др.); северокавказские салафитские идеологи (Надыр Абу-Халид)
К Единобожию	Умеренный	45 541	Саудовский салафизм; Абу-Яхья Крымский (мадхализм)

[3] Ихванизированные салафиты – испытавшие влияние идеологии «Братьев-мусульман» (международное террористическое движение, запрещенное на территории Российской Федерации).

ISSN 2618-9569 (Print)
ISSN 2712-7990 (Online)

Ханифия	Умеренный	38 231	Саудовский салафизм
Этика требования знаний	Умеренный	36 635	Саудовский салафизм; Салим Абу-‘Умар аль-Газзи
Конспекты для ищущих знания	Пограничный	43 231	Саудовский салафизм; северокавказские салафитские идеологи (Абу-Джабир Мucалаулский)
Ahlu Sunnah Wal' Jama'a Fatwa Online	Пограничный	29 152	Саудовский салафизм; северокавказские салафитские идеологи (Абу-Джабир Мucалаулский)
TAUHID_ التوحيد	Пограничный	26 765	Цитируются в основном средневековые салафитские источники – Ибн-Таймиййа, Ибн-аль-Кайим и др. Визуальные маркеры ориентации на идеологию ИГ
زهد	Пограничный	18 421	Мадхализм
исцеления сердец	Пограничный	15 402	Саудовский салафизм
«ASH-SHAMS»	Радикальный	11 580	Саудовский салафизм (шейх аль-Албани)
Guraba	Радикальный	10 821	Политизированный салафизм. Ориентация на поддержку Хамас
FAWA’ID	Пограничный	8 549	Саудовский салафизм
هائم	Радикальный	6 268	Саудовский салафизм
Vabil	Пограничный	6 183	Саудовский салафизм
"I N T I S O A R"	Радикальный	512	Саудовский салафизм (шейх Хамад ибн ‘Атик); северокавказский салафизм (Надыр Абу-Халид) Предположительная ориентация на идеологию ИГ

При осуществлении контент- и дискурс-анализа материалов, опубликованных в онлайн-сообществах салафитов, мы придерживались методологических рамок, заданных школой критического дискурс-анализа. Данный подход

ранее уже апробировался другими исследователями при анализе салафитского контента [12]. Его суть сводится к восприятию транслируемого сообществами идеологического дискурса как «формы социальной практики» [13, с. 7], следовательно, интерпретация текста выходит за рамки лингвистического анализа и нацеливается на выявление таких структурирующих компонентов, как ведущие темы, нарративы, дискурсивные стратегии пропаганды религиозных и политических убеждений и позиций.

Классификация онлайн-сообществ и степень радикальности идеологического дискурса

В список радикально-салафитских сообществ вошли группы, которые были подразделены на три категории по степени радикальности транслируемого дискурса: умеренные, пограничные и радикальные. К первой категории было отнесено 27% сообществ (пять групп). Их отличает умеренный салафитский дискурс (концентрирующийся на религиозной тематике и пропаганде салафитских установок в области вероучения и нравов «нормативного» мусульманина) и более широкая аудитория (составляет от 36 тыс. до 242 тыс. подписчиков). Уровень радикальности дискурса в некоторых сообществах связан с принадлежностью к течениям салафитов, которые декларируют отказ от насильственных методов и критикуют джихадистские движения. К примеру, в качестве такого течения выступает мадхализм (последователи саудовского идеолога Раби‘а аль-Мадхали). По косвенным признакам самое крупное умеренное сообщество предположительно идентифицируется в качестве адептов мадхализма. Сообщество с наименьшей охватываемой онлайн-аудиторией (36 тыс. подписчиков) ориентировано на идеологию известного на постсоветском пространстве проповедника салафизма Салима Абу-‘Умара аль-Газзи.

Следует отметить, что подобные салафитские сообщества строго придерживаются тактики адаптации к правилам ограничения экстремистского и деструктивного контента, которая нацелена на максимальную мимикрию транслируемого дискурса под умеренный и традиционный ислам. С этой целью основной публикуемый материал затрагивает максимально нейтральные и неполитизированные темы – призыв к укреплению веры и благочестия, описание нравов и нормативных моральных качеств мусульманина, этики семейных отношений, темы поста и молитвы (в основном в ракурсе нравственных наставлений) и пр. Причастность распространяемого дискурса к радикально-

ISSN 2618-9569 (Print)
ISSN 2712-7990 (Online)

салафитской идеологии определятся, как правило, лишь по косвенным признакам или отдельным постам, которые явно выдают идеологические убеждения администраторов.

Почти половину идентифицированных в качестве салафитских сообществ в списке заняли пограничные сообщества (50%, или девять сообществ), которые отличаются наличием радикальных компонентов в транслируемом религиозно-политическом дискурсе.

Ведущие нарративы дискурса пограничных групп ассоциированы с темами нововведений и «нововведенцев» в религии. В расплывчатую категорию «нововведенцев» включаются последователи таких традиционных для российского ислама богословских школ и течений, как ашаризм (в том числе матуридизм), суфийские тарикаты. При этом последние в критикующих постах не различаются, но объединяются в категории «суфизм», «суфисты» или же обозначаются термином с пейоративной коннотацией «могилопоклонники» (кубуриты), что указывает на критическое отношение к практике обращения к Аллаху посредством святых и пророков (тавассуль). Степень радикальности сообществ различается по установкам в отношении «нововведенцев» – от осуждения и ограничения контактов до запрета даже здороваться с ними, а также пропаганды установки проявлять ненависть и вражду в качестве религиозной обязанности (концепция аль-валя' ва-ль-бара').

Другая линия радикального дискурса связана с критикой светских праздников. На первом месте среди объектов критики стоит широко отмечаемый в России Новый год. Во многих сообществах критике Нового года посвящены целые серии постов. В одном из сообществ с радикальным контентом, идеологически ориентированным на палестинскую партию Хамас[4], можно встретить пост, в котором говорится, что единственный человек в красной шапке, которого должны знать мусульманские дети, – это Абу Убейда[5] (имеется в виду представитель боевого крыла Хамас, публичный облик которого отличает палестинская куфия с узором красного цвета).

[4] Хамас – радикальное палестинское движение, которое идеологически противостоит ваххабизму. Оно было создано в рамках движения «Братьев-мусульман» (международное террористическое движение, запрещенное на территории Российской Федерации). Часть салафитского сообщества (в особенности политизированного) может поддерживать Хамас в плане вооруженного сопротивления на оккупированных палестинских землях.

[5] Абу-'Убайда – прозвище сподвижника Пророка Мухаммада, одного из военачальников мусульман. Было заимствовано Хамас для наименования своего спикера.

Среди светских праздников, которые отвергаются как праздники неверных, иногда упоминается Международный женский день. В одном из сообществ с радикальным контентом этот праздник ассоциирован с агитационной кампанией Худжум, которая стартовала 8 марта в 1927 году в Узбекистане (несмотря на то, что исторические истоки праздника восходят к более ранним событиям начала XIX в.). В этот день в массовом порядке узбекские женщины, агитируемые советской властью к раскрепощению, стали снимать паранджу и публично избавляться от нее. Автор поста довольно негативно оценивает результаты этой кампании, утверждая, что «в этот день десятки тысяч женщин потеряли честь, предали религию, и на сегодня этот день называют праздником».

Критическое отношение к светским праздникам могут проявлять и традиционно настроенные мусульмане, однако салафитам свойственна особо непримиримая позиция. Через критику светских праздников в частично завуалированной форме проводится индоктринация исламистских идей по жесткому социальному отделению «истинных мусульман» («единобожников», «муваххидов») от мира неверующих («кяфиров») и мусульман, якобы впавших в ширк или куфр, ставших еретиками или безбожниками («зындиками» и «бид'атчиками»), отступниками веры и даже «мушриками» (идолопоклонниками). Таким образом, в более скрытой форме здесь может проводиться пропаганда экстремистской по своему духу доктрины «дружбы и непричастности» (аль-валя' ва-ль-бара'), которая в открытой форме распространяется в радикальных группах.

Еще один из компонентов радикально-салафитского дискурса – это нарратив о «чуждости» ислама и последователя салафизма современному обществу. Последнее в той или иной степени сравнивается с джахилией (состоянием языческого невежества) доисламского общества. Лингвистическое выражение этого нарратива неявным образом переплетается с визуальной репрезентацией темы экзистенциального одиночества человека, что выражается в чрезвычайной распространенности различных образов одиноких природных и искусственных объектов (дома, строения, предметы быта и пр.), а также человека (как правило, в виде силуэта или изображения, частично «размытого» на фоне дали).

К радикальным сообществам (предположительно связанным с экстремистскими и террористическими движениями) было отнесено 22% групп (че-

ISSN 2618-9569 (Print)
ISSN 2712-7990 (Online)

тыре сообщества). К данному виду сообществ относятся группы с аудиторией от 500 до 11 тыс. подписчиков. При этом проявляется та же закономерность, отмеченная ранее: чем крупнее сообщество, тем более завуалированный радикальный дискурс оно распространяет. Самое крупное сообщество из данной категории внешне транслирует умеренный салафитский контент. Однако его уникальность заключается в том, что это сообщество – одно из функционирующих рекордно длительный период, особенно учитывая степень его радикальности (существует с июля 2015 года, избежав блокировок). Несколько лет назад в данном сообществе размещались посты, которые выдавали идеологическую ориентацию его администратора(ов) на запрещенное в России международное террористическое движение ИГ (ИГИЛ). Ныне на идейную связь косвенно указывает только аватара группы (и серия мемов в альбоме изображений сообщества), которая содержит элемент флага ИГ.

Более откровенные формы радикального дискурса мы обнаруживаем в меньших по охвату аудиториях и, как правило, более молодых сообществах. К примеру, группа с аудиторией более 6 тыс. подписчиков демонстрирует контент, не свойственный ранее приведенным примерам салафитских сообществ (только в наиболее радикальных постах второй категории салафитских сообществ можно найти близкие темы). В данном сообществе напрямую, без цитирования салафитских ученых прошлого и современности, сформулировано обращение к аудитории (для тех, «кто заботится о положении своей религии») держаться подальше от «кафиров, мунафиков и фасиков» (неверных, «лицемеров» и грешников). Открыто пропагандируется доктрина «о дружбе и непричастности» (цитируются слова основателя ваххабизма о том, что тот, кто не проявляет любви к «приверженцам Таухида», с одной стороны, и не проявляет ненависти к «приверженцам нововведений и заблуждений», с другой стороны, тем самым «разорвал крепкий узел Ислама»). В данном нарративе следует обратить внимание на повышение градуса радикализма – обычно радикальные и экстремистские течения исламизма настаивают на проявлении ненависти и вражды в отношении немусульман (кяфиров), тогда как в данной цитате транслируемая установка направляется на более размытую группу «приверженцев нововведений и заблуждений» и в первую очередь на своих же единоверцев (последователей других религиозно-правовых школ, течений ислама, отличающихся от вероубеждений радикальных салафитов). Хотя стоит оговориться, что и в первом случае (когда объект ненависти определен как «кяфиры», т.е.

внешние социальные группы) в исламистских идеологических конструкциях, как правило, планка признания верующего настоящим мусульманином значительно повышается и категория кяфира как внешнего врага, по сути, смешивается с внутренним врагом общины – теми, кто практикует ислам не в полном объеме, с искажениями и «нововведениями» (в эту категорию записывают всех идейных противников и последователей других течений ислама, в первую очередь отрицающих радикально-салафитское прочтение ислама). Данный показатель указывает на значительную радикализацию категорий ислама и фиксирует наличие устойчивого радикального религиозно-политического дискурса.

Динамика и адаптация радикального салафитского дискурса к ограничениям в социальных сетях

Стоит подчеркнуть, что более радикальные посты встречаются также и в сообществах второй категории (пограничные сообщества). При этом необходимо обратить внимание на явную закономерность коммуникационного процесса в цифровой салафитской среде, где циркулируют радикальные формы религиозно-политического дискурса: потребители более радикального контента составляют безусловное меньшинство. Это заметно как по совокупной охваченности онлайн-аудитории трех сегментов радикально-салафитских сообществ, так и по популярности отдельных наиболее радикальных постов в сообществах различных категорий.

Совокупная аудитория виртуальных салафитских сообществ в социальной сети «ВКонтакте» составляет 826 тыс. человек (это приблизительная численность, не учитывающая факт, что один и тот же пользователь может состоять в нескольких сообществах одновременно, что может выявить только специальное исследование с применением метода социально-сетевого анализа). Если сравнивать пропорции аудитории различных сегментов салафитских сообществ, то мы придем к выводу, что несмотря на то, что большая ее часть вовлечена в процесс потребления и трансляции контента умеренных салафитских сообществ (473 тыс. пользователей), онлайн-аудитория групп, которые были идентифицированы в качестве пограничных, также велика (324 тыс.). Аудитория радикальных сообществ значительно меньше двух предыдущих – она составляет только 3,5% (29 тыс. пользователей).

Что касается особенностей распространения радикального салафитского дискурса, следует отметить, что наиболее радикальные посты практически

ISSN 2618-9569 (Print)
ISSN 2712-7990 (Online)

неизменно попадают в категорию с низкой востребованностью у онлайн-аудитории виртуальных сообществ. К ним относятся: содержащие явные признаки языка вражды в отношении социально-политических и религиозных групп, которые воспринимаются как враги радикально-салафитского сообщества; пропагандирующие компоненты религиозно-идеологического дискурса, которые наиболее близки экстремистскому мировосприятию (пропаганда установок ненависти и вражды в отношении несумульман и несалафитов в качестве религиозной обязанности салафитов) и др. Наиболее популярными постами и мемами в виртуальных салафитских группах выступают, как правило, имеющие нейтральную или позитивную эмоционально-смысловую тональность: это призывы к духовному совершенствованию на религиозном пути, укреплению веры, тема высокой значимости и конкретных достижений в религиозном образовании, темы искренней любви и гармоничных отношений между мужем и женой и др. В некоторых радикальных сообществах на первое место в силу актуальности и высокого общественного резонанса выходит только одна политизированная тема – выражение сострадания и призывы духовной и моральной поддержки в адрес Палестины в условиях проводимой Израилем длительной военной кампании на территории Газы (иногда эта тема переходит в прямую поддержку движения сопротивления и радикальной партии Хамас, но в таком случае подобные посты уже занимают сегмент постов со средней степенью востребованности).

Следует также отметить, что радикально-салафитские сообщества умело используют тактику адаптации под ограничения цензуры и правил размещения контента в социальных сетях, которые запрещают публиковать откровенно призывающие к насилию, возбуждающие межнациональную и межконфессиональную рознь или вражду в отношении социальных, конфессиональных и иных групп, пропагандирующие экстремизм, терроризм или оправдывающие террористические акты. Сообщества, которые осуществляют информационную поддержку экстремистским/террористическим организациям или лицам, официально признанным в России причастными к экстремистской деятельности или терроризму, реализуют наиболее завуалированные формы ведения информационной войны и распространения деструктивного контента. К примеру, ресурсы во «ВКонтакте», непосредственно аффилированные с «благотворительными» структурами Абу-‘Умара Саситлинского (Исраил Ахмеднабиев, включен в «Перечень организаций и физических лиц, в отношении которых

имеются сведения об их причастности к экстремистской деятельности или терроризму»), когда они были активны (с февраля 2016 до октября 2019 г.), представляли контент, исключительно связанный только с благотворительной деятельностью идеолога радикального салафизма в Африке. Довольно быстро данные информационные ресурсы во «ВКонтакте» (после всплеска в 2016 г.) перестали обновляться, а уже открыто экстремистский дискурс стал транслироваться на таких платформах, как YouTube, Instagram (социальная сеть, запрещенная в России в качестве экстремистской) и мессенджер с элементами социальной сети Telegram. Огромное количество видеороликов с проповедями Саситлинского и его соратников были размещены за несколько лет на платформе YouTube, которая не контролируется российскими государственными органами, осуществляющими надзор за запрещенными материалами и деструктивным контентом в сети Интернет.

Заключение

Радикально-салафитские онлайн-сообщества не представляют собой единообразия, несмотря на наличие некоторой единой основы деструктивного дискурса (комплекса нарративных линий), который они транслируют в социальных сетях. Они значительно различаются по аудитории, которая возрастает, как правило, по мере уменьшения степени радикализма дискурса и увеличения завуалированности его радикальных нарративов. Онлайн-сообщества салафитов ориентируются на различных идеологов и принадлежат разнообразным течениям, которые зачастую вступают в идеологическое противоборство друг с другом (помимо ведения информационно-идеологической борьбы с традиционными течениям ислама). При этом по степени радикализма транслируемого дискурса виртуальные сообщества салафитов можно подразделить на три категории – группы с относительно умеренным дискурсом (за которым могут скрываться тщательно завуалированные радикальные установки в области решения религиозных вопросов, в особенности вопроса о признаках неверия и условий отлучения от мусульманской общины); пограничные сообщества и радикальные группы. Среди радикальных онлайн-групп наиболее агрессивный дискурс характерен для тех, кто предположительно находится под влиянием террористического движения ИГ, а также исламистских сообществ, отвергающих саудовский салафизм (и осуществляющих информационную поддержку деятельности радикального палестинского движения Хамас). Несмотря на то,

ISSN 2618-9569 (Print)
ISSN 2712-7990 (Online)

что за последние годы степень радикальности дискурса, транслируемого в радикально-салафитских группах, снизилась, общая совокупная аудитория подобных ресурсов в социальных сетях не имеет тенденции к уменьшению. Кроме того, важно отметить, что виртуальное пространство наиболее популярной российской социальной сети («ВКонтакте») активно используется для более «мягких» форм репрезентации деструктивного контента и радикального дискурса салафитскими сообществами, тогда как контент, который может быть оценен как экстремистский и связанный с реально действующими экстремистскими/террористическими движениями, представлен в интернет-ресурсах, которые не регулируются или лишь частично регулируются государственными надзорными органами Российской Федерации.

Литература

1. Ducol B. Uncovering the French-speaking Jihadisphere: An Exploratory Analysis. *Media, War & Conflict.* 2012;5(1):51–70. DOI:10.1177/1750635211434366

2. Ayad M. *Islamogram: Salafism and Alt-Right Online Subcultures.* London: Institute for Strategic Dialogue (ISD); 2021. [Electronic source]. Available at: https://www.isdglobal.org/wp-content/uploads/2021/11/Islamogram.pdf (дата обращения: 01.10.2024).

3. Guhl J., Comerford M. *Understanding the Salafi Online Ecosystem: A Digital Snapshot.* London: Institute for Strategic Dialogue (ISD); 2021. [Electronic source]. Available at: https://www.isdglobal.org/wp-content/uploads/2021/11/Snapshot-study.pdf (дата обращения: 01.10.2024).

4. Муртазин М. Салафитский дискурс на постсоветском пространстве. *Россия и новые государства Евразии.* 2019;IV(XLV):157–169. DOI: 10.20542/2073-4786-2019-4-157-169

5. Wiktorowicz Q. Anatomy of the Salafi Movement. *Studies in Conflict & Terrorism.* 2006;29:207–239. DOI: 10.1080/10576100500497004

6. Шагавиев Д.А. *Исламские течения и группы: Учебное пособие.* Казань: Казанский федеральный университет; 2015. 336 с.

7. Myagkov M., Chudinov S.I., Kashpur V.V., Goiko V.L., Shchekotin E.V. Islamist Communities on VKontakte: Identification Mechanisms and Network Structure. *Europe-Asia Studies.* 2020;72(5):863–893. DOI: 10.1080/09668136.2019.1694645

8. Барышев А.А., Кашпур В.В., Чудинов С.И. Российские салафитские онлайн-сообщества: текстуальные и визуальные аспекты дискурса

и транслируемые медиаобразы. *Вестник Томского государственного университета Философия. Социология. Политология.* 2022;65:192–212. DOI: 10.17223/1998863X/65/18

9. Myagkov M., Shchekotin E.V., Chudinov S.I., Goiko V.L. A comparative analysis of right-wing radical and Islamist communities' strategies for survival in social networks (evidence from the Russian social network VKontakte). *Media, War & Conflict.* 2020;13(4):425–447. DOI: 10.1177/1750635219846028

10. Müller P., Harrendorf S., Mischler A. Linguistic Radicalisation of Right-Wing and Salaf Jihadist Groups in Social Media: a Corpus-Driven Lexicometric AnalysisEuropean. *Journal on Criminal Policy and Research.* 2022;28:203–24. DOI: 10.1007/s10610-022-09509-7

11. Holbrook D. Designing and Applying an 'Extremist Media Index'. *Perspectives on Terrorism.* 2015;9(5):57-68. [Electronic source]. Available at: https://www.jstor.org/stable/26297434 (дата обращения: 01.10.2024).

12. Abdulmajid A. Salafi-Influencers: Analytical Study of the Discourse of Neo-Salafi Preachers on Social Media. *Living Islam: Journal of Islamic Discourses.* 2023;6(2):51–69. DOI: 10.14421/lijid.v6i2.4489

13. Fairclough N. *Critical Discourse Analysis. The Critical Study of Language.* New York: Routledge; 2010. 265 p.

References

1. Ducol B. Uncovering the French-speaking Jihadisphere: An Exploratory Analysis. *Media, War & Conflict.* 2012;5(1):51–70. DOI: 10.1177/1750635211434366

2. Ayad M. *Islamogram: Salafism and Alt-Right Online Subcultures.* London: Institute for Strategic Dialogue (ISD); 2021. [Electronic source]. Available at: https://www.isdglobal.org/wp-content/uploads/2021/11/Islamogram.pdf (Accessed: 01.10.2024)

3. Guhl J., Comerford M. *Understanding the Salafi Online Ecosystem: A Digital Snapshot.* London: Institute for Strategic Dialogue (ISD); 2021. [Electronic source]. Available at: https://www.isdglobal.org/wp-content/uploads/2021/11/Snapshot-study.pdf (Accessed: 01.10.2024)

4. Murtazin M. Salafitckiy diskurs na postsovetskom prostranstve [Salafi Discourse in the Post-Soviet Space]. *Rossiya i novye gosudarstva Evrazii* [Russia and the New States of Eurasia]. 2019;IV(XLV):157–169. DOI: 10.20542/2073-4786-2019-4-157-169 (In Russian)

ISSN 2618-9569 (Print)
ISSN 2712-7990 (Online)

5. Wiktorowicz Q. Anatomy of the Salafi Movement. *Studies in Conflict & Terrorism.* 2006;29:207–239. DOI: 10.1080/10576100500497004

6. Shagaviev D.A. *Islamskie techeniya i gruppy: Uchebnoe posobie* [Islamic movements and groups]. Kazan: Kazanskiy federal'nyy universitet; 2015. 336 p. (In Russian)

7. Myagkov M., Chudinov S.I., Kashpur V.V., Goiko V.L., Shchekotin E.V. Islamist Communities on VKontakte: Identification Mechanisms and Network Structure. *Europe-Asia Studies.* 2020;72(5):863–893. DOI: 10.1080/09668136.2019.1694645

8. Baryshev A.A., Kashpur V.V., Chudinov S.I. Rossiyskie salafitskie onlayn-soobshchestva: tekstual'nye i vizual'nye aspekty diskursa i transliruemye mediaobrazy [Russian Salafi Online Communities: Textual and Visual Aspects of Discourse and Broadcast Media Images]. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Filosofiia. Sotsiologiia. Politologiia* [Tomsk State University Journal of Philosophy, Sociology and Political Science]. 2022;65:192–212. DOI: 10.17223/1998863X/65/18 (In Russian)

9. Myagkov M., Shchekotin E.V., Chudinov S.I., Goiko V.L. A comparative analysis of right-wing radical and Islamist communities' strategies for survival in social networks (evidence from the Russian social network VKontakte). *Media, War & Conflict.* 2020;13(4):425–447. DOI: 10.1177/1750635219846028

10. Müller P., Harrendorf S., Mischler A. Linguistic Radicalisation of Right-Wing and Salaf Jihadist Groups in Social Media: a Corpus-Driven Lexicometric AnalysisEuropean. *Journal on Criminal Policy and Research.* 2022;28:203–24. DOI: 10.1007/s10610-022-09509-7

11. Holbrook D. Designing and Applying an 'Extremist Media Index'. *Perspectives on Terrorism.* 2015;9(5):57-68. [Electronic source]. Available at: https://www.jstor.org/stable/26297434 (Accessed: 01.10.2024)

12. Abdulmajid A. Salafi-Influencers: Analytical Study of the Discourse of Neo-Salafi Preachers on Social Media. *Living Islam: Journal of Islamic Discourses.* 2023;6(2):51–69. DOI: 10.14421/lijid.v6i2.4489

13. Fairclough N. *Critical Discourse Analysis. The Critical Study of Language*. New York: Routledge; 2010. 265 p.

Информация об авторе

Чудинов Сергей Иванович, кандидат философских наук, доцент, заведующий кафедрой философии и истории Сибирского государственного университета телекоммуникаций и информатики, г. Новосибирск, Российская Федерация.

About the author

Sergey I. Chudinov, Cand. Sci. (Philosophy), Associate Professor, the Head of the Department of Philosophy and History of Siberian State University of Telecommunications and Information Science, Novosibirsk, 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: 19 октября 2024
Одобрена рецензентами: 30 октября 2024
Принята к публикации: 15 ноября 2024

Article info
Received: October 19, 2024
Reviewed: October 30, 2024
Accepted: November 15, 2024

ISSN 2618-9569 (Print)
ISSN 2712-7990 (Online)

DOI 10.31162/2618-9569-2024-17-4-929-950 ***Original Paper***
УДК 24 ***Оригинальная статья***

Богословские степени в оптике российского законодательства и конфессиональных норм

***С.Ю. Егоров*[1а]**
[1]*Московский налоговый институт, г. Москва, Российская Федерация*
[а]*ORCID: https://orcid.org/0000-0001-8512-400X, e-mail: sergeyyuegorov@gmail.com*

Резюме: Статья посвящена вопросу о том, как богословские степени регламентируются российским законодательством и конфессиональными нормами. Исследование опирается на системный анализ федеральных нормативных и правовых актов, внутренних установлений православных, исламских и протестантских религиозных организаций, локальных нормативных актов образовательных и научных организаций, проводящих богословскую научную аттестацию, а также документов и материалов защит диссертаций в конфессиональных диссертационных советах. Изучение источниковой базы позволило определить специфические особенности систем богословской научной аттестации, а также выявить их сходства с государственной системой, в первую очередь – с работой образовательных и научных организаций, получивших право самостоятельно присуждать государственные ученые степени. Требования, предъявляемые к соискателям богословских степеней, практически идентичны государственным аналогам, а в ряде случаев превышают их. Тем не менее вплоть до настоящего времени сохраняется серьезное неравноправие между обладателями государственных ученых степеней и богословских степеней. Последним из названных предоставляются ограниченные академические и профессиональные права, несмотря на то что правила и практики присуждения богословских степеней по большинству параметров являются аналогичными государственной научной аттестации.

Ключевые слова: богословские степени; богословские звания; научная аттестация; богословская аттестация; ученые степени; диссертационный совет; диссертация; кандидат богословия; доктор богословия; доктор служения; доктор исламских наук

Для цитирования: Егоров С.Ю. Богословские степени в оптике российского законодательства и конфессиональных норм. *Minbar. Islamic Studies.* 2024;17(4):929–950. DOI: 10.31162/2618-9569-2024-17-4-929-950

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

© С.Ю. Егоров, 2024
© *Minbar. Islamic Studies*, 2024

Theological degrees in the framework of the Russian legislation and confessional norms

***S.Yu. Egorov*[1a]**
[1]*Moscow Tax Institute, Moscow, the Russian Federation*
[a]*ORCID: https://orcid.org/0000-0001-8512-400X, e-mail: sergeyyuegorov@gmail.com*

Abstract: The paper is devoted to the issue of how theological degrees are regulated by Russian law and confessional norms. The study is based on a systematic analysis of federal regulatory and legal acts, internal regulations of Orthodox, Islamic and Protestant religious organisations, local regulatory acts of educational and scientific organisations conducting theological scientific attestation, as well as documents and materials of dissertation defences in confessional dissertation councils. The study of the source base allowed to determine the specific features of the theological attestation systems, as well as to identify its similarities with the state system, primarily with the work of educational and scientific organisations, which received the right to independently award the state academic degrees. The requirements for applicants for theological degrees are virtually identical to their state analogues, and in some cases exceed it. Nevertheless, up to the present, serious inequalities remain between the holders of the state academic degrees and theological degrees. The latter are granted limited academic and professional rights, even though the rules and practices for awarding theological degrees are similar in most respects to the state academic attestation.

Keywords: Theological Degrees; Theological Ranks; Scientific Attestation; Theological Attestation; Academic Degrees; Dissertation Council; Dissertation; Candidate of Theology; Doctor of Theology; Doctor of Ministry; Doctor of Islamic Sciences

For citation: Egorov S.Yu. Theological degrees in the framework of the Russian legislation and confessional norms. *Minbar. Islamic Studies.* 2024;17(4):929–950. (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2024-17-4-929-950

Введение

После появления терминов «богословские степени» и «богословские звания» в Федеральном законе «Об образовании в Российской Федерации» в 2012 году начался новый период развития теологического, религиозного и духовно-нравственного образования[1]. Подготовка кадров высшей квалификации и до этого велась традиционными религиями и конфессиями России, однако впервые в новейшей истории ученые степени, присуждаемые и признаваемые вне

[1] Федеральный закон от 29.12.2012 № 273-ФЗ «Об образовании в Российской Федерации».

© S.Yu. Egorov, 2024
© *Minbar. Islamic Studies*, 2024

государственной системы научной аттестации, были официально упомянуты непосредственно в федеральных государственных образовательных стандартах (ФГОС) и стали учитываться в рамках процедур государственного лицензирования и государственной аккредитации образовательных программ [1]. Данное нововведение активизировало работу конфессиональных систем научной аттестации и привело к появлению целого ряда различных вариантов их развития [2]. Несмотря на достаточно активную практику в данной сфере, в рамках научных дискуссий вопросы нормативного регулирования богословских степеней остались практически полностью вне обсуждений [3]. При этом и для совершенствования российского законодательства, и для создания норм канонического права российских религиозных объединений требуется всестороннее изучение данного феномена и анализ его основных характеристик [4].

Теоретическая база для подобного исследования сформирована несколькими смежными дискуссиями, содержание которых так или иначе соприкасается с феноменом богословских степеней [5]. В первую очередь следует обратить внимание на работы, посвященные вопросам развития теологии и теологического образования в светском и религиозном пространстве. Подобным трудом занимаются Д.В. Шмонин [6], А.Ю. Егоров [7], К. Пеннер [8] и их коллеги, в своих публикациях анализирующие историю, современное состояние и трансформацию программ подготовки служителей в образовательные программы для более широкой аудитории. Ценные сведения дают исследования и наработки в сфере канонического права. Его рассмотрение осуществляют В.В. Баган [9], Р.В. Тупикин [10], А.М. Величко [11] и другие теоретики и практики в этой области. И, наконец, сравнительную рамку обеспечивают книги и статьи, раскрывающие особенности развития систем присуждения государственных ученых степеней. Данное направление представляют А.В. Бекин [12], Е. Денисова-Шмидт [13], Ж.П.М. Ларсон [14] и иные специалисты, фокусирующие свое внимание на различных аспектах осуществления программ подготовки кадров высшей квалификации и богословской научной аттестации.

Ключевой вопрос настоящего исследования можно сформулировать следующим образом: как богословские степени регламентируются российским законодательством и конфессиональными нормами? Каковы требования для работы конфессиональных диссертационных советов? Какие условия предъ-

являются к соискателям богословских степеней? На какие светские и конфессиональные права могут претендовать обладатели подобных степеней? Источниковая база, необходимая для поиска ответов на указанные вопросы, включает несколько групп материалов. В первую из них входят нормативные и правовые акты федерального законодательства, а также государственные стандарты подготовки кадров высшей квалификации. Ко второй группе относятся внутренние установления религиозных организаций, создавших свои системы присуждения богословских степеней. На сегодняшний день такие системы наиболее развиты в православных, исламских и протестантских религиозных объединениях. К третьей группе относятся локальные нормативные акты образовательных и научных организаций, на базе которых проводится богословская научная аттестация, а также информационные и новостные материалы, свидетельствующие об их деятельности. В качестве методологической основы будет применен системный подход, позволяющий проследить наиболее значимые взаимосвязи и закономерности в оптике ключевого исследовательского вопроса.

Требования к базовым организациям и конфессиональным диссертационным советам

Основой для работы систем богословской научной аттестации являются конфессиональные диссертационные советы. Федеральное законодательство не содержит норм, напрямую регулирующих деятельность данных структур, что обеспечивает высокий уровень свободы действий для организаторов богословского образования [1]. Тем не менее религиозные организации всех направлений в своих внутренних установлениях регулярно указывают на необходимость ориентироваться на светские нормативные и правовые акты при разработке аналогичных конфессиональных регламентов[2]. Следствием этого становится схожесть структур и содержания подобных религиозных документов с их государственными аналогами [5]. Так, например, в обоих случаях регламентации подлежат требования к организациям, на базе которых создаются диссоветы, к членам подобных советов, а также к рецензентам и внешним

[2] Положение о кандидатских диссертационных советах в РПЦ. *ОЦАД*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.doctorantura.ru/images/dissovet/polozhenie-kand.pdf (дата обращения: 28.08.2024).

ISSN 2618-9569 (Print)
ISSN 2712-7990 (Online)

организациям, участвующим в рассмотрении и защите диссертаций[3]. Стоит отметить, что в ведущих образовательных и научных организациях, которым после университетской реформы 2016 года разрешено самостоятельно присуждать государственные ученые степени, локальные нормативные акты развиваются схожим образом [15]. Все это позволяет получить теоретическую схему для системного анализа организационных условий присуждения богословских степеней.

В рамках государственной системы научной аттестации диссертационные советы могут быть созданы на базе образовательных и научных организаций. Данному требованию соответствуют только образовательные организации высшего и дополнительного профессионального образования всех форм собственности[4]. В православных, исламских и протестантских религиозных объединениях предусмотрены аналогичные условия для создания и работы диссоветов [2]. Современное российское законодательство позволяет ЦРО по мере необходимости учреждать другие организации различных организационно-правовых форм[5]. Исключительным правом ЦРО является учреждение духовных образовательных организаций (ДОО), осуществляющих образовательные программы, направленные на подготовку служителей и религиозного персонала религиозных организаций[6]. Так как ДОО регистрируются в качестве религиозных организаций, большинство конфессиональных диссертационных советов создается на их базе, что позволяет обеспечивать необходимые организационные условия с учетом той или иной религиозной специфики [16]. Помимо ДОО в качестве базовых могут выступать организации других форм, которым подобное право предоставляется на основе внутренних установлений ЦРО соответствующей конфессиональной принадлежности. Кроме того, сами ЦРО способны играть роль непосредственной базы для создания конфессиональных диссоветов.

---

[3] Постановление Правительства Российской Федерации от 24.09.2013 N 842 «О порядке присуждения ученых степеней». *Гарант*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://base.garant.ru/70461216/ (дата обращения: 28.08.2024).

[4] Приказ Министерства образования и науки Российской Федерации от 10.11.2017 N 1093 «Об утверждении Положения о совете по защите диссертаций на соискание ученой степени кандидата наук, на соискание ученой степени доктора наук». *Гарант*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://base.garant.ru/71825906/ (дата обращения: 28.08.2024).

[5] Федеральный закон от 26.09.1997 № 125-ФЗ «О свободе совести и о религиозных объединениях».

[6] Федеральный закон от 29.12.2012 № 273-ФЗ «Об образовании в Российской Федерации».

Требования к членам конфессиональных диссертационных советов в традиционных религиях и конфессиях России в целом совпадают. В православные советы приглашают светских и церковных специалистов, имеющих государственные ученые степени кандидата и доктора наук, а также богословские степени, присужденные в Российской Федерации и в других странах канонической территории Русской православной церкви (РПЦ)[7]. В исламских диссоветах работают научные и педагогические работники российских и зарубежных университетов из дружественных арабских стран[8]. Так как в исламском образовании существует всего один уровень богословских степеней, фактически большинство членов советов обладают квалификациями, аналогичными государственной ученой степени кандидата наук[9]. В протестантские диссертационные советы включают теоретиков и практиков, представляющих светские и конфессиональные академические сообщества. При этом достаточно распространенной практикой является приглашение ученых, являющихся представителями других конфессий и религий, для получения внешней оценки диссертации [5]. Во всех случаях от членов диссоветов требуется наличие публикаций по соответствующим научным специальностям, а нередко и иных подтверждений способности осуществлять квалифицированную научную оценку [2].

Во всех конфессиональных диссертационных советах предусматривается рецензирование диссертаций соискателей богословских степеней [3]. В православном образовании применяется модель, аналогичная государственной системе. Общую оценку производит диссовет, а для рецензирования в зависимости от уровня искомой степени назначаются два или три оппонента, имеющие публикации по соответствующей научной специальности, и внешняя ведущая организация[10]. Кандидатские диссертации могут оценивать один кандидат наук и один доктор наук. Докторские диссертации должны быть отрецензи-

[7] Положение об Объединенном докторском диссертационном совете. Минская духовная академия. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://minda.by/nauka/doktorskij-sovet/polozhenie-ob-doktorskom-sovete/ (дата обращения: 28.08.2024).

[8] Комиссия по защите диссертаций. *Совет по исламскому образованию*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://islamobr.ru/komissiya-po-zashhite-dissertacij/ (дата обращения: 28.08.2024).

[9] Совет по присуждению богословской степени доктора исламских наук. *Болгарская исламская академия.* [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://bolgar.academy/sovietdisser/ (дата обращения: 28.08.2024).

[10] Положение об Общецерковном докторском диссертационном совете Русской Православной Церкви. *ОЦАД*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://doctorantura.ru/pdf/dissovet/regulations_main.pdf (дата обращения: 28.08.2024).

ISSN 2618-9569 (Print)
ISSN 2712-7990 (Online)

рованы тремя докторами наук[11]. В исламском образовании для подготовки отзывов на диссертацию также могут быть назначены два оппонента, имеющих кандидатские или докторские степени, и ведущая организация[12]. В протестантском образовании распространены два подхода к оценке диссертаций. Первый – аналогичный описанному выше, при этом четкое соотношение обладателей кандидатских и докторских степеней в числе оппонентов не устанавливается. Второй – отказ от оппонентов и внешней организации, взамен которых функции рецензирования диссертации передаются каждому члену диссертационного совета[13]. В качестве дополнительных могут приниматься отзывы от практиков в сфере теологии и служения.

Последовательное изучение государственных и конфессиональных регламентов, содержащих требования к базовым организациям, диссертационным советам и рецензентам, показывает структурное и содержательное сходство условий светской и богословской научной аттестации. Подтверждением этого служат не только положения соответствующих официальных документов, но и материалы, свидетельствующие о непосредственной практике в данной сфере. Так, например, большинство организаций, на базе которых созданы конфессиональные диссоветы, являются образовательными организациями, чаще всего – ДОО. Фактические списки членов диссоветов всех религиозных направлений содержат кандидатов наук и докторов наук, а также обладателей аналогичных богословских степеней. Публичные сведения о защитах позволяют сделать вывод о том, что в роли оппонентов и рецензентов выступают ведущие специалисты, имеющие российские и зарубежные ученые степени по профильным и смежным научным специальностям. Существенным отличием является всесторонний контроль конфессиональных диссоветов со стороны ЦРО, который в государственной системе присутствует только на этапе создания диссертационных советов по группе научных специальностей 5.11. Тео-

[11] Положение об Объединенном докторском диссертационном совете. *Минская духовная академия*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://minda.by/nauka/doktorskij-sovet/polozhenie-ob-doktorskom-sovete/ (дата обращения: 28.08.2024).

[12] Положение о присуждении богословских ученых степеней. *Дагестанский исламский университет*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://diudag.ru/wp-content/uploads/2021/01/Положение-о-присуждении-ученых-степеней сайт.pdf (дата обращения: 28.08.2024).

[13] Академические стандарты ТЕАЕ. *ТЕАЕ*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://tea-e.org/academic_standards/ (дата обращения: 28.08.2024).

логия и заключается в необходимости получения от ЦРО рекомендаций для потенциальных членов подобных советов.

Требования к соискателям богословских степеней и диссертациям

Помимо организационных условий государственные и конфессиональные регламенты содержат требования к соискателям и диссертациям. Наиболее значимыми из них можно считать предшествующее образование, способы подготовки диссертаций, а также виды и формы их представления [17]. На протяжении длительного периода в диссертационных советах, контролируемых Высшей аттестационной комиссией (ВАК), соискатели ученых степеней по юридическим и медицинским научным специальностям могли быть допущены к защите только при условии наличия соответствующего высшего образования, подтвержденного дипломом специалиста или магистра. Впоследствии данное требование было удалено из профильного федерального положения[14], однако оно сохранилось в ряде организаций, самостоятельно присуждающих государственные ученые степени[15]. В государственной системе подготовить кандидатскую диссертацию можно в рамках программы аспирантуры, в форме соискательства, а также по месту работы научного или научно-педагогического работника. Докторскую степень присуждают выпускникам докторантур[16]. Что касается форм диссертаций, то они доступны в двух вариантах – отдельная научная работа в сопровождении публикаций и научный доклад на основе подборки публикаций соискателя в рецензируемых научных изданиях [17].

Требования к предыдущему образованию несколько отличаются в диссоветах традиционных религий и конфессий России. В православном образовании соискатель должен предоставить документ о высшем образовании в виде диплома специалиста, диплома магистра или диплома об окончании

[14] Решение Верховного Суда Российской Федерации от 21 апреля 2014 г. N АКПИ14-115, оставленное без изменения определением Апелляционной коллегии Верховного Суда Российской Федерации от 28 августа 2014 г. N АПЛ14-337. *Верховный Суд Российской Федерации*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://www.vsrf.ru/files/14862/ (дата обращения: 28.08.2024).

[15] Локальные акты Университета о присуждении Ученых степеней. *Сеченовский Университет*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://www.sechenov.ru/science_and_innovation/nauchnaya-deyatelnost/dissertatsionnye-sovety/lokalnye-akty-dissertatsionnogo-soveta/ (дата обращения: 28.08.2024).

[16] Постановление Правительства Российской Федерации от 24.09.2013 N 842 «О порядке присуждения ученых степеней». *Гарант*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://base.garant.ru/70461216/ (дата обращения: 28.08.2024).

ISSN 2618-9569 (Print)
ISSN 2712-7990 (Online)

аспирантуры[17]. Подобный диплом может быть получен как по программам с государственной аккредитацией по любому направлению подготовки, так и по образовательным программам, направленным на подготовку служителей и религиозного персонала религиозных организаций[18]. В исламском образовании для выхода на защиту соискатель должен сначала освоить программу конфессиональной докторантуры. Так как степень «доктор исламских наук» является единственной присуждаемой богословской степенью, подобные программы аналогичны государственной аспирантуре, но реализуются по лицензии для программ подготовки служителей и религиозного персонала[19]. В протестантском образовании соискатель должен предоставить диплом о высшем образовании. В части организаций допускается только диплом по богословской специальности[20], в других принимается диплом специалиста или магистра, полученный по любым направлениям подготовки [17]. Для получения степени уровня доктора наук во всех случаях требуется наличие предшествующей богословской степени.

В православном образовании подготовка кандидатской диссертации возможна в двух вариантах – в рамках программы аспирантуры по богословию или церковной истории, а также в рамках соискательства[21]. Для подготовки докторской диссертации прикрепление к какой-либо базовой организации не является обязательным условием. Тем не менее в списке документов, предоставляемых вместе с диссертацией, числится заключение организации, где выполнялась диссертация, а также отзыв научного консультанта, утвержденного подобной организацией[22]. В исламском образовании, как уже было отмечено,

[17] Положение о кандидатских диссертационных советах в РПЦ. *ОЦАД*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.doctorantura.ru/images/dissovet/polozhenie-kand.pdf (дата обращения: 28.08.2024).

[18] Положение об Объединенном докторском диссертационном совете. *Минская духовная академия*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://minda.by/nauka/doktorskij-sovet/polozhenie-ob-doktorskom-sovete/ (дата обращения: 28.08.2024).

[19] Положение о Совете по защите диссертаций на соискание богословской степени доктора исламских наук. *Болгарская исламская академия*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://bolgar.academy/wp-content/uploads/2023/09/polozhenie-o-sovete-po-zashhite-dissertaczij-na-ssssoiskanie-bogoslovskoj-stepeni-doktobogoslovskoj-stp.pdf (дата обращения: 28.08.2024).

[20] Академические стандарты ТЕАЕ. *ТЕАЕ*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://tea-e.org/academic_standards/ (дата обращения: 28.08.2024).

[21] Положение о кандидатских диссертационных советах в РПЦ. *ОЦАД*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.doctorantura.ru/images/dissovet/polozhenie-kand.pdf (дата обращения: 28.08.2024).

[22] Положение об Общецерковном докторском диссертационном совете Русской Православной

подготовка диссертаций осуществляется только во время освоения программ конфессиональной докторантуры. Существование альтернативных вариантов не предусмотрено соответствующими внутренними установлениями[23]. В протестантском образовании освоение программы аспирантуры и докторантуры, как правило, не является обязательным условием допуска к защите диссертации в диссертационном совете. Подготовка диссертаций может осуществляться при прикреплении к организации, которой ЦРО соответствующей конфессиональной принадлежности предоставлено право осуществлять работу с соискателями богословских степеней[24]. Кроме того, диссертация может быть подготовлена в ходе освоения любой внешней аспирантуры или докторантуры по смежной специальности [17].

В православном образовании диссертация может быть оформлена в виде отдельной научной работы, основные положения которой отражены в публикациях соискателя. Православная кандидатская диссертация должна составлять не более 450 000 знаков, а для докторской диссертации установлен лимит в 650 000 знаков. Для получения степени кандидата богословия также необходимо предоставить не менее трех, а для докторской степени – не менее пятнадцати статей[25], размещенных в изданиях из перечней ВАК и РПЦ[26]. В исламском образовании диссертация может быть оформлена в качестве рукописи или в виде докторского доклада. Универсальные требования к объему такой работы и к прилагаемым публикациям не устанавливаются[27]. В протестантском

Церкви. *ОЦАД*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://doctorantura.ru/pdf/dissovet/regulations_main.pdf (дата обращения: 28.08.2024).

[23] Положение о присуждении богословских ученых степеней. *Дагестанский исламский университет*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://diudag.ru/wp-content/uploads/2021/01/Положение-о-присуждении-ученых-степеней сайт.pdf (дата обращения: 28.08.2024).

[24] Академические стандарты ТЕАЕ. *ТЕАЕ*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://tea-e.org/academic_standards/ (дата обращения: 28.08.2024).

[25] Положение об Объединенном докторском диссертационном совете. *Минская духовная академия*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://minda.by/nauka/doktorskij-sovet/polozhenie-ob-doktorskom-sovete/ (дата обращения: 28.08.2024).

[26] Общецерковный перечень рецензируемых изданий, в которых должны публиковаться результаты исследований соискателей церковных ученых степеней доктора богословия, доктора церковной истории и кандидата богословия. *СПбДА*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://api.spbda.ru/uploads/d6ba17526eb3ee19d6ef64481215c66d.pdf (дата обращения: 28.08.2024).

[27] Положение о Совете по защите диссертаций на соискание богословской степени доктора исламских наук. *Болгарская исламская академия*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://bolgar.academy/wp-content/uploads/2023/09/polozhenie-o-sovete-po-zashhite-dissertaczij-na-ssssoiskanie-bogoslovskoj-stepeni-doktobogoslovskoj-stp.pdf (дата обращения: 28.08.2024).

ISSN 2618-9569 (Print)
ISSN 2712-7990 (Online)

образовании распространены три подхода к оформлению. Первый – рукопись диссертации с приложением к ней не менее трех публикаций в рецензируемых изданиях на кандидатском уровне и от семи до пятнадцати на уровне доктора наук. Второй – отдельная научная работа без дополнительных публикаций[28]. Третий – подборка, на первом уровне включающая не менее трех, а на втором – от семи публикаций научной, производственно-практической и учебной направленности [17].

Систематическое рассмотрение документальных свидетельств о работе российских конфессиональных систем научной аттестации показывает, что требования к соискателям богословских степеней и их диссертациям в большей степени соответствуют условиям, утвержденным в локальных нормативных актах образовательных и научных организаций, осуществляющих самостоятельное присуждение государственных ученых степеней. Последние вследствие получения особых прав находятся в постоянном поиске новых методов и форм подготовки и аттестации кадров высшей квалификации. После нескольких лет активных экспериментов в данных организациях сформировалась совокупность устойчивых трендов, которые получают наибольшее распространение в академическом пространстве. В традиционных религиях и конфессиях России наблюдаются аналогичные тенденции – по прошествии десятилетий инновационной и экспериментальной деятельности соответствующие системы постепенно приходят к унификации собственных правил и практик за счет применения универсальных образцов. Стоит отметить, что в теологическом, религиозном и духовно-нравственном образовании широко применяются наработки ведущих российских и мировых университетов. Обратные процессы развиты в значительно меньшей степени, в первую очередь, по причине многократно меньшего количества и разнообразия исследований опыта, накопленного в конфессиональных системах.

Конфессиональные и светские права обладателей богословских степеней

Термин «богословские степени» был введен в российское законодательство без официальной расшифровки. По косвенным признакам можно утвер-

[28] Академические стандарты ТЕАЕ. *TEAE*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://tea-e.org/academic_standards/ (дата обращения: 28.08.2024).

ждать его соответствие понятию «ученые степени», что обосновывается целым рядом федеральных и региональных актов [1]. Появление новой правовой категории, нормативно не соотнесенной с существовавшими ранее, привело к тому, что обладатели богословских степеней получили академические и профессиональные права в ограниченном объеме по сравнению с обладателями других ученых степеней [5]. В 2023 году в Государственной думе Российской Федерации в первом чтении был рассмотрен законопроект, нацеленный на государственное признание ранее выданных дипломов о богословских степенях наравне с государственными дипломами о других ученых степенях[29]. В развернувшихся после этого экспертных дискуссиях высказывались различные мнения о порядке подобного признания. Наиболее распространенными оказались два основных варианта. Первый – разработать процедуру по аналогии с правилами признания ученых степеней, полученных в других государствах[30]. Второй – признать дипломы по факту их выдачи, по аналогии с тем, как это было сделано, например, с дипломами Сколтеха[31].

Академические права обладателей богословских степеней фактически обусловлены местом их трудоустройства. В ДОО и в других частных образовательных организациях, учредителями которых являются религиозные организации, богословские степени учитываются при оценке квалификации педагогических работников в рамках процедур государственного лицензирования и государственной аккредитации. В расчет берутся как богословские степени, присужденные на территории Российской Федерации, так и зарубежные степени, признанные соответствующими российскими ЦРО[32]. Во ФГОС бакалавриата и магистратуры, а также в ранее действовавших ФГОС аспирантуры по

[29] Законопроект № 323220-8 «О внесении изменений в статьи 92 и 108 Федерального закона "Об образовании в Российской Федерации"». *Система обеспечения законодательной деятельности*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://sozd.duma.gov.ru/bill/323220-8 (дата обращения: 28.08.2024).

[30] В СПбГУ продолжила свою работу конференция «Традиционные ценности и образы будущего». *СПбГУ*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://theology.spbu.ru/novosti-i-sobytiya/vse-novosti-i-sobytiya/13-teologiya-v-universitete/149-vtoroj-den-konferentsii-traditsionnye-tsennosti-i-obrazy-budushchego.html (дата обращения: 28.08.2024).

[31] Информация о статусе ученых степеней, присужденных Сколтехом до принятия закона № 397-ФЗ от 07.10.2022. *Сколтех*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://www.skoltech.ru/o-nas/legal-info/razyasneniya-pravovye-pozitsii/ (дата обращения: 28.08.2024).

[32] Постановление Правительства Российской Федерации от 28.10.2013 N 966 «О лицензировании образовательной деятельности». *Гарант*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://www.garant.ru/products/ipo/prime/doc/70388492/ (accessed: 28.08.2024).

ISSN 2618-9569 (Print)
ISSN 2712-7990 (Online)

направлению подготовки «Теология» указано, что обладатели богословских степеней могут быть научно-педагогическими работниками[33], в том числе руководителями выпускных квалификационных работ обучающихся[34]. Во ФГОС по другим направлениям подготовки обладатели богословских степеней не упоминаются, однако как научно-педагогические работники образовательных организаций, учрежденных ЦРО, они могут вести учебные предметы, курсы, дисциплины и модули, обеспечивающие религиозный компонент образования[35]. Подобные возможности и ограничения распространяются на все богословские степени, независимо от того, в рамках какого религиозного направления они были присуждены или признаны [15].

Согласно православным образовательным стандартам, обладатели степени кандидата богословия имеют право подготовить вторую диссертацию и претендовать на получение более высокой богословской степени – доктора богословия, доктора церковной истории, доктора церковного права или доктора церковного искусства[36]. В профильных регламентах исламского образования прямо указано, что присуждение единственной предусмотренной степени доктора исламских наук в отношении одного человека может производиться только один раз[37]. В протестантском образовании на уровне кандидата наук введено деление на профессиональные и академические степени, имеющие различные наименования, включая доктора служения, доктора богословия, кандидата наук о богословии и иные варианты[38]. Наличие любой из них позволяет написать более основательную диссертацию и получить степень доктора наук о богословии или доктора хабилитата по богословию [5]. Во всех религиозных направлениях наличие богословской степени открывает доступ к вхо-

[33] ФГОС ВО (3++) по направлениям магистратуры. Теология. *Портал ФГОС ВО*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://fgosvo.ru/fgosvo/index/25/121 (дата обращения: 28.08.2024).

[34] ФГОС ВО по направлениям аспирантуры. Теология. *Портал ФГОС ВО*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://fgosvo.ru/fgosvo/index/7/184 (дата обращения: 28.08.2024).

[35] Федеральный закон от 29.12.2012 № 273-ФЗ «Об образовании в Российской Федерации».

[36] Положение об Объединенном докторском диссертационном совете. *Минская духовная академия*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://minda.by/nauka/doktorskij-sovet/polozhenie-ob-doktorskom-sovete/ (дата обращения: 28.08.2024).

[37] Комиссия по защите диссертаций. *Совет по исламскому образованию*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://islamobr.ru/komissiya-po-zashhite-dissertacij/ (дата обращения: 28.08.2024).

[38] Академические стандарты ТЕАЕ. *ТЕАЕ*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://tea-e.org/academic_standards/ (дата обращения: 28.08.2024).

ждению в конфессиональные диссертационные советы[39]. При этом включение в государственные диссоветы остается недоступным всем, за исключением тех, кто получил степень по богословию за рубежом и смог признать ее посредством государственной процедуры.

В традиционных религиях и конфессиях России обладатели богословских степеней не только осуществляют образовательную и научную деятельность, но и занимаются другой работой [18]. Так, например, в профильных структурных подразделениях и учреждениях ЦРО, координирующих развитие теологического, религиозного и духовно-нравственного образования, наличие богословской степени у сотрудников часто является обязательным условием[40]. Аналогичная ситуация присутствует и в регламентах конфессиональных экспертных советов, где обладание подобной степенью рекомендуется либо требуется в обязательном порядке[41]. При назначении на руководящие позиции в служении богословские степени и богословские звания играют имиджевую роль и могут давать преимущество при конкурсном отборе[42]. Стоит отметить, что при государственной квалификационной оценке руководителей образовательных организаций теологической и религиозной направленности богословские степени и богословские звания, включая почетные степени и звания, рассматриваются наравне с другими учеными степенями и учеными званиями[43]. Обозначенный круг прав и возможностей дополнительно мотивирует к получению богословских степеней тех, чья карьера и служение связаны с религиозными организациями.

---

39 Состав диссоветов. *МДА*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://mpda.ru/science/dissertacionnyj-sovet/members-of-dissertation-councils/ (дата обращения: 28.08.2024).

40 Коллегия. *Учебный комитет РПЦ*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://uchkom.info/uchebnyy-komitet/kollegiya/ (дата обращения: 28.08.2024).

41 Положение о Совете по протестантской теологии и каноническому праву. *РОСХВЕ*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://www.cef.ru/documents/docitem/article/1777471 (дата обращения: 28.08.2024).

42 Персоналии. *Русская Православная Церковь*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.patriarchia.ru/db/persons/ (дата обращения: 28.08.2024).

43 Приказ Министерства здравоохранения и социального развития РФ от 11.01.2011 N 1н «Об утверждении Единого квалификационного справочника должностей руководителей, специалистов и служащих, раздел "Квалификационные характеристики должностей руководителей и специалистов высшего профессионального и дополнительного профессионального образования"». *Гарант*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://base.garant.ru/55170898/ (дата обращения: 28.08.2024).

ISSN 2618-9569 (Print)
ISSN 2712-7990 (Online)

Внутренние установления российских религиозных организаций при их систематическом сравнении с нормами федерального законодательства демонстрируют устойчивое сходство в части предоставления прав и возможностей обладателям ученых степеней. Богословские степени, фактически являющиеся разновидностью ученых степеней, обеспечивают близкий к ним перечень академических и профессиональных прав, ограничение которых связано с местами работы их обладателей. В религиозной сфере отличия незначительны, однако за ее пределами начинается существенное сокращение области допустимого. Фактически вне организаций, учрежденных ЦРО, полнота прав обладателей богословских степеней может быть обеспечена лишь в частном порядке в образовательных и научных организациях, наделенных широкой автономией, предполагающей в том числе право разрабатывать собственные образовательные стандарты, а также самостоятельно присуждать и признавать ученые степени. Полномасштабное государственное признание богословских степеней наравне с другим ученым степенями способно устранить существующее неравноправие и стимулировать развитие государственного и частного образования. Пока же расширение прав, предоставляемых по факту получения богословской степени, возможно лишь путем их внесения во внутренние установления религиозных организаций, зарегистрированных в Российской Федерации.

Заключение

Проведенное исследование позволило получить несколько выводов, важных для развития образовательной, научной и религиозной деятельности. Традиционные религии и конфессии России в своих конфессиональных нормах стремятся утверждать сопоставимые с государственными правила и практики подготовки кадров высшей квалификации и последующей богословской научной аттестации. Так, к примеру, требования, предъявляемые для создания и функционирования конфессиональных диссертационных советов, практически полностью идентичны их аналогам, созданным и утвержденным для обеспечения функционирования государственных диссоветов. Основные отличия заключаются в особых правах, предоставляемых религиозным организациям профильным федеральных законодательством. При сравнении между собой

разных систем богословской научной аттестации можно обнаружить множество соответствий, при этом сходства видны и при их сопоставлении с образовательными и научными организациями, имеющими право самостоятельно присуждать государственные ученые степени. Православные, исламские и протестантские религиозные объединения за недавние годы проделали заметную работу по унификации собственных регламентов и по повышению степени их доступности для широкого ознакомления. Благодаря этому стало возможным проведение сравнительных исследований, способствующих гармонизации государственных и конфессиональных образовательных и научных систем.

Требования, предъявляемые к соискателям богословских степеней, практически идентичны государственным аналогам. В зависимости от того, какая ЦРО регулирует работу конфессиональных диссертационных советов, они выставляются на уровне профильного федерального положения или же выше него. При этом речь идет именно об универсальных правилах, поскольку содержательные аспекты практически всегда оцениваются экспертным образом. Стоит отметить, что подобная ситуация существует не только в области теологического и религиозного образования. Два диссовета по любой научной специальности, созданные на базе двух разных организаций, могут формулировать как схожие, так и диаметрально противоположные выводы об одном и том же тексте диссертации. Данное обстоятельство необходимо учитывать при рассмотрении богословских работ, содержание которых может получать радикально отличающиеся оценки не только при переносе из религиозного пространства в светское, но и в своем изначальном контексте. На преодоление организационных проблем, вызванных особенностями такого рода, в том числе была направлена университетская реформа 2016 года, позволившая ведущим университетам самостоятельно присуждать государственные ученые степени без согласования диссертаций с ВАК.

Внесение на рассмотрение упомянутого законопроекта о признании богословских дипломов вновь актуализировало вопрос о равенстве прав обладателей богословских степеней и государственных ученых степеней. С момента появления соответствующего термина в федеральном законодательстве была проделана огромная работа, позволившая прояснить академические и профессиональные права, необходимые для развития теологического, религиозно-

ISSN 2618-9569 (Print)
ISSN 2712-7990 (Online)

го и духовно-нравственного образования. Тем не менее вплоть до настоящего времени в данном вопросе сохраняется серьезное неравноправие. Для его устранения предпринимались различные попытки, в том числе закрепление участия ЦРО в образовательных программах по «Теологии» с государственной аккредитацией, а также в создании диссертационных советов по группе научных специальностей 5.11. Теология. Несмотря на приложенные усилия, проблема не была полностью преодолена, из-за чего сохраняется затрудненность академической мобильности обучающихся и научно-педагогических работников, получивших богословскую подготовку. Одним из решений указанной проблемной ситуации может стать создание правовых рамок для систем богословской научной аттестации по аналогии с теми, которые были созданы для присуждения государственных ученых степеней в ведущих российских университетах и научно-исследовательских институтах.

Литература

1. Егоров С.Ю. Евангельское богословское образование в контексте российского законодательства и конфессиональных норм. *Политика и Общество*. 2018;10:78–88. DOI: 10.7256/2454-0684.2018.10.27517.

2. Егоров С.Ю. Работа диссертационных советов новой системы научной аттестации. *Университетское управление: практика и анализ.* 2022;26(1):82–91. DOI: 10.15826/umpa.2022.01.006.

3. Мелешко О.П., Александрова И.Н. Порядок действий производства в ученые степени в Уставах православных и римско-католической духовных академий. *Актуальные проблемы экономики, социологии и права*. 2020;3:64–67.

4. Шмонин Д.В. Теология в новой парадигме. *Вопросы теологии*. 2023;5(3):494–508. DOI: 10.21638/spbu28.2023.309.

5. Egorov S. Legal Regulation for Ensuring the Integrity of the Russian Scientific Certification System. *Politics and Society*. 2023;4:46–58. DOI: 10.7256/2454-0684.2023.4.43802

6. Прилуцкий А.М., Шмонин Д.В. Институциализация теологии: опыт и перспективы. *Вестник Санкт-Петербургского университета. Философия и конфликтология.* 2022;38(2):254–263. DOI: 10.21638/spbu17.2022.209.

7. Егоров С.Ю., Егоров А.Ю. *Инструменты оценки программ богословского образования.* М.: Национальный институт управления; 2020. 207 с.

8. Penner K. *Best Practice Guidelines for Theological Libraries Serving Doctoral Programs.* Carlisle: Langham Publishing; 2021. 98 p.

9. Баган В.В. Теология и каноническое право. *Вестник Русской христианской гуманитарной академии.* 2022;23(1):46–64. DOI: 10.25991/VRHGA.2022.23.1.004.

10. Тупикин Р.В. Влияние канонического права на государственное право: ретроспективный взгляд. *Право и государство: теория и практика.* 2021;3(195):187–190. DOI: 10.47643/1815-1337_2021_3_187.

11. Величко А.М., Гаврилов С.О., Колмогоров С.А. Каноническое право: юридическая природа, доктринальные особенности, проблемы рецепции. *Гуманитарные, социально-экономические и общественные науки.* 2022;1:85–89. DOI: 10.23672/s1122-9788-8432-a.

12. Бекин А.В., Збарацкий Б.А. Проблемы реализации принципов гласности и доступности в системе аттестации научных кадров Российской Федерации. *Актуальные проблемы российского права.* 2021;4(125):11–22.

13. Денисова-Шмидт Е. Российское высшее образование: ответы на вызовы времени в области подготовки молодых ученых и удержания персонала. *Мир России.* 2021;30(3):174–187. DOI: 10.17323/1811-038X-2021-30-3-174-187.

14. Ларсон Ж.П.М. Сотрудничество между университетами и предприятиями, глобализация образования в области управления: европейская перспектива. *Университетское управление: практика и анализ.* 2018;22–2(114):17–24.

15. Егоров С.Ю. Целостность новой системы научной аттестации (на примере атрибутов ученой степени). *Юридические исследования.* 2023;4:11–23. DOI: 10.25136/2409-7136.2023.4.38621.

16. Карибуллин А.А. Исламское образование в России. *Богословское наследие мусульман России: Сборник научных докладов IV Международного форума, Болгар, 16–21 мая 2022 года.* Том II. Болгар: Болгарская исламская академия; 2022. С. 126–149.

ISSN 2618-9569 (Print)
ISSN 2712-7990 (Online)

17. Егоров С.Ю. Проблема целостности новой российской системы научной аттестации (на примере требований к диссертации). *Современное образование*. 2022;1:9–21. DOI: 10.25136/2409-8736.2022.1.37622.

18. Егоров С.Ю. Практика и проблемы применения стандартов в системах евангельского богословского образования в России. *Современное образование*. 2019;3:9–20. DOI: 10.25136/2409-8736.2019.3.27586.

References

1. Egorov S.Yu. Evangel'skoe bogoslovskoe obrazovanie v kontekste rossiyskogo zakonodatel'stva i konfessional'nykh norm [Evangelical theological education in the context of Russian legislation and confessional norms]. *Politika i Obshchestvo* [Politics and Society]. 2018;10:78–88. DOI: 10.7256/2454-0684.2018.10.27517. (In Russian)

2. Egorov S.Yu. Rabota dissertatsionnykh sovetov novoy sistemy nauchnoy attestatsii [Work of dissertation councils of new system of scientific attestation]. *Universitetskoe upravlenie: praktika i analiz* [University Management: Practice and Analysis]. 2022;26(1):82–91. DOI: 10.15826/umpa.2022.01.006. (In Russian)

3. Meleshko O.P., Alexandrova I.N. Poryadok deystviy proizvodstva v uchenye stepeni v Ustavakh pravoslavnykh i rimsko-katolicheskoy dukhovnykh akademiy [The procedure for the production of academic degrees in the statutes of the Orthodox and Roman Catholic theological academies]. *Aktual'nye problemy ekonomiki, sotsiologii i prava* [Current issues in Economics, Sociology and Law]. 2020;3:64–67. (In Russian)

4. Shmonin D. V. Teologiya v novoy paradigme [Theology in a new paradigm]. *Voprosy teologii* [Issues of Theology]. 2023;5(3):494–508. DOI: 10.21638/spbu28.2023.309. (In Russian)

5. Egorov S.Yu. Legal Regulation for Ensuring the Integrity of the Russian Scientific Certification System. *Politics and Society*. 2023;4:46–58. DOI: 10.7256/2454-0684.2023.4.43802.

6. Prilutskii A. M., Shmonin D. V. Institutsializatsiya teologii: opyt i perspektivy [Institutionalization of Theology: Experience and prospects]. *Vestnik Sankt-Peterburgskogo universiteta. Filosofiya i konfliktologiya* [Vestnik of Saint Petersburg

University. Philosophy and Conflict Studies]. 2022;38(2):254–263. DOI: 10.21638/spbu17.2022.209. (In Russian)

7. Egorov S.Yu., Egorov A.Yu. *Instrumenty otsenki programm bogoslovskogo obrazovaniya* [Assessment Tools for Theological education Programmes]. Moscow: National Institute of Management; 2020. 207 p. (In Russian)

8. Penner K. *Best Practice Guidelines for Theological Libraries Serving Doctoral Programs.* Carlisle: Langham Publishing; 2021. 98 p.

9. Bagan V.V. Teologiya i kanonicheskoe pravo [Theology and Canon Law]. *Vestnik Russkoy khristianskoy gumanitarnoy akademii* [Review of Russian Christian Academy for the Humanities]. 2022;23(1):46–64. DOI: 10.25991/VRHGA.2022.23.1.004. (In Russian)

10. Tupikin R.V. Vliyanie kanonicheskogo prava na gosudarstvennoe pravo: retrospektivnyy vzglyad [The Impact of Canon Law on Public Law: A Retrospective View]. *Pravo i gosudarstvo: teoriya i praktika* [Law and State: The Theory and Practice]. 2021;3(195):187–190. DOI: 10.47643/1815-1337_2021_3_187. (In Russian)

11. Velichko A.M., Gavrilov S.O., Kolmogorov S.A. Kanonicheskoe pravo: yuridicheskaya priroda, doktrinal'nye osobennosti, problemy retseptsii [Canon Law: legal nature, doctrinal features, problems of reception]. *Gumanitarnye, sotsial'no-ekonomicheskie i obshchestvennye nauki* [Humanities, Socio-economic and Social sciences]. 2022;1:85–89. DOI: 10.23672/s1122-9788-8432-a. (In Russian)

12. Bekin A.V., Zbaratskiy B.A. Problemy realizatsii printsipov glasnosti i dostupnosti v sisteme attestatsii nauchnykh kadrov Rossiyskoy Federatsii [The Problems of Implementation of the Principles of Transparency and Accessibility in the System of Scientific Personnel Certification in the Russian Federation]. *Aktual'nye problemy rossiyskogo prava* [Relevant Problems of Russian Law]. 2021;4(125):11–22. (In Russian)

13. Denisova-Schmidt E. Rossiyskoe vysshee obrazovanie: otvety na vyzovy vremeni v oblasti podgotovki molodykh uchenykh i uderzhaniya personala [Responses to the Challenges of Training and Retaining Scholars in Russian Academia]. *Mir Rossii* [The World of Russia]. 2021;30(3):174–187. DOI: 10.17323/1811-038X-2021-30-3-174-187. (In Russian)

14. Larson J.M. Sotrudnichestvo mezhdu universitetami i predpriyatiyami globalizatsiya obrazovaniya v oblasti upravleniya: evropeyskaya perspektiva

ISSN 2618-9569 (Print)
ISSN 2712-7990 (Online)

[Cooperation between universities and companies, globalization of education in the field of management: European perspective]. *Universitetskoe upravlenie: praktika i analiz* [University Management: Practice and Analysis]. 2018;22–2(114):17–24. (In Russian)

15. Egorov S.Yu. Tselostnost' novoy sistemy nauchnoy attestatsii (na primere atributov uchenoy stepeni) [Integrity of the new System of scientific Attestation (on the example of academic degree attributes)]. *Yuridicheskie issledovaniya* [Legal Studies]. 2023;4:11–23. DOI: 10.25136/2409-7136.2023.4.38621. (In Russian)

16. Karibullin A.A. Islamskoe obrazovanie v Rossii [Islamic education in Russia]. *Bogoslovskoe nasledie musul'man Rossii: Sbornik nauchnykh dokladov IV Mezhdunarodnogo foruma, Bolgar, 16–21 maya 2022 goda. Tom II.* [Theological heritage of Muslims in Russia: Collection of scientific reports of the IV International Forum, Bolgar, May 16–21, 2022. Vol. II]. Bolgar: Bolgar Islamic Academy; 2022, pp. 126–149. (In Russian)

17. Egorov S.Yu. Problema tselostnosti novoy rossiyskoy sistemy nauchnoy attestatsii (na primere trebovaniy k dissertatsii) [The problem of the integrity of the new Russian system of scientific attestation (by the example of the requirements for a dissertation)]. *Sovremennoe obrazovanie* [Modern Education]. 2022;1:9–21. DOI: 10.25136/2409-8736.2022.1.37622. (In Russian)

18. Egorov S.Yu. Praktika i problemy primeneniya standartov v sistemakh evangel'skogo bogoslovskogo obrazovaniya v Rossii [Practice and problems of implementation of educational standards within the system of Evangelical theological education in Russia]. *Sovremennoe obrazovanie* [Modern Education]. 2019;3:9–20. DOI: 10.25136/2409-8736.2019.3.27586. (In Russian)

Информация об авторе

Егоров Сергей Юрьевич, доктор права, доктор наук о богословии, профессор, и.о. ректора Московского налогового института, г. Москва, Российская Федерация.

About the author

Sergey Yu. Egorov, Doctor of Laws, Doctor Habilitatus in Theology, Professor, Rector of the Moscow Tax Institute, 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: 22 октября 2024
Одобрена рецензентами: 30 октября 2024
Принята к публикации: 18 ноября 2024

Article info
Received: October 22, 2024
Reviewed: October 30, 2024
Accepted: November 18, 2024

ISSN 2618-9569 (Print)
ISSN 2712-7990 (Online)

ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ НАУКИ

PSYCHOLOGY

◆Семейные отношения мусульман постсоветского пространства: основные черты и подходы к психологическому консультированию

◆Международный Саммит по исламской психологии-2024 в Индонезии: обзор докладов и первые итоги

DOI 10.31162/2618-9569-2024-17-4-953-978 ***Original Paper***
УДК 159.9 ***Оригинальная статья***

Семейные отношения мусульман постсоветского пространства: основные черты и подходы к психологическому консультированию

***О.С. Павлова*[1,2a]**

[1]*Московский государственный психолого-педагогический университет, г. Москва, Российская Федерации*

[2]*Болгарская исламская академия, г. Болгар, Российская Федерация*

[a]*ORCID: https://orcid.org/0000-0001-9702-1550, e-mail: os_pavlova@mail.ru*

Резюме: Семейные отношения мусульман в современных условиях претерпевают существенную трансформацию. Увеличение количества разводов заставляет искать новые пути разрешения семейных конфликтов и способы гармонизации супружеских отношений. В этой связи возрастают требования к квалификации семейных психологов, которые консультируют супругов-мусульман. Овладение тем или иным методом семейного консультирования не является достаточным для работы с мусульманскими семьями. Важнейшую роль играет формирование межкультурной компетентности специалиста, а также овладение знаниями и пониманием этнической, религиозной и региональной специфики клиентов.

Культура мусульманских этнических групп носит коллективистический характер, что отражается на специфике отношений как внутри семейной пары, так и во взаимоотношениях с большой расширенной семьей, роль которой в мусульманских сообществах по-прежнему велика. Данный тезис в статье иллюстрируется анализом авторского практического кейса семейного консультирования. На основе рассмотрения этнических и религиозных ценностей, лежащих в основе семейных отношений мусульман, автор описывает те психотерапевтические подходы, использование которых будет наиболее эффективным в работе с мусульманскими семьями, в частности с супругами.

Ключевые слова: мусульманская семья; индивидуализм; коллективизм; нарративная практика; позитивная психодинамическая психотерапия

Для цитирования: Павлова О.С. Семейные отношения мусульман постсоветского пространства: основные черты и подходы к психологическому консультированию. *Minbar. Islamic Studies.* 2024;17(4):953–978. DOI: 10.31162/2618-9569-2024-17-4-953-978

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

Family Relations of Muslims in the Post-Soviet Space: Main Features and Approaches to Psychological Counseling

***O.S. Pavlova*[1,2a]**

[1]*Moscow State University of Psychology and Education, Moscow, the Russian Federation*

[2]*Bolgar Islamic Academy, Bolgar, the Russian Federation*

[a]*ORCID: https://orcid.org/0000-0001-9702-1550, e-mail: os_pavlova@mail.ru*

Abstract: The family relations of Muslims under present-day conditions are undergoing a significant transformation. The increase in the number of divorces makes it necessary to look for the ways to resolve family conflicts and to harmonize marital relations. In this regard, the requirements for the qualification of family psychologists consulting Muslim couples and families are increasing. It is not enough to master one or another method of family counseling for working with Muslim families. The most important role is played by the formation of the specialist's intercultural competence, as well as by mastering the knowledge and understanding the ethnic, religious and regional specifics of the clients.

The culture of Muslim ethnic groups is collectivistic, which affects the relationships both within a married couple and within an extended family, whose role in Muslim communities is still important. In the article, this thesis is illustrated by the analysis of the author's practical case of family counseling. The author, based on the consideration of ethnic and religious values underlying Muslim family relations, examines the most effective psychotherapeutic approaches in working with Muslim families and couples.

Keywords: Muslim family; individualism; collectivism; narrative practice; positive psychodynamic therapy

For citation: Pavlova O.S. Family Relations of Muslims in the Post-Soviet Space: Main Features and Approaches to Psychological Counseling. *Minbar. Islamic Studies.* 2024;17(4):953–978 (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2024-17-4-953-978

Введение. Общая социокультурная характеристика мусульманских семей постсоветского пространства

Анализ основных черт семейных отношений мусульман России и всего постсоветского пространства невозможен без изучения этнических и региональных особенностей мусульманских сообществ, так как во многом характеристика семейно-брачных отношений связана с этническими традициями, социокультурными ценностями и поведенческими нормами, которые имеют этнорегиональную специфику. В этой связи следует более внимательно рассмотреть социокультурные особенности этнических групп, исповедующих ислам.

© O.S. Pavlova, 2024
© *Minbar. Islamic Studies*, 2024

Религиозность мусульман постсоветского пространства тесно вплетена в этнические традиции, и этническая идентичность практически неотделима от религиозной [1; 2; 3]. Поэтому семейные отношения во многом строятся на основе традиционных представлений о семье, сформированных в той или иной культуре. При этом имеются и общие черты ценностных ориентаций народов, исповедующих ислам. Остановимся на более подробном их описании.

Большинство населения мусульманских стран – представители культур коллективистического типа, для которых очень важны ценности включения в сообщество. По данным Г. Хофстеде, опубликованным на его сайте в 2024 году[1], максимальную выраженность коллективизма демонстрируют такие мусульманские страны, как Индонезия, Бангладеш и Пакистан (на уровне 95 баллов из 100 возможных). Если сравнивать с показателями европейских стран, то можно увидеть, что в них, напротив, очень высока выраженность индивидуализма (особенно, например, в Нидерландах – 100 баллов) (см. рис. 1).

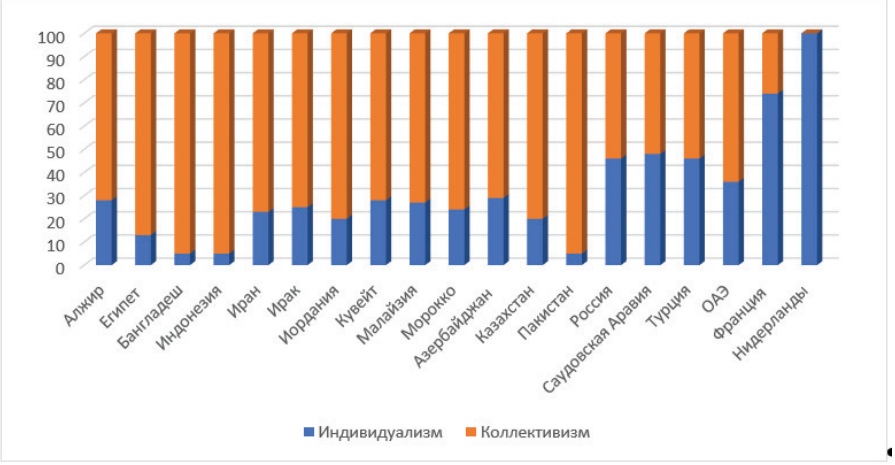

Рис. 1. Выраженность индивидуалистических и коллективистических ценностей в некоторых мусульманских странах (в сравнении с немусульманскими странами). Данные сайта Г. Хофстеде (The Culture Factor)[2]

Fig. 1. The expression of individualistic and collectivistic values in some Muslim countries (compared to non-Muslim countries). The data is from the website of G. Hofstede

[1] *Gain a competitive edge with the culture factor.* [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://www.theculturefactor.com (дата обращения 21.08.2024).

[2] *The Culture Factor Group.* [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://www.theculturefactor.com (дата обращения 21.08.2024).

Как видно на диаграмме, Россия, по сравнению с некоторыми мусульманскими странами, в целом более индивидуалистична (уровень выраженности индивидуализма – 46 баллов) и похожа по этому параметру на Саудовскую Аравию и Турцию. Однако представители российских мусульманских социумов характеризуются более высоким уровнем коллективизма и приверженностью этнической группе и ее ценностям, как показывают наши исследования [4; 5].

В тех постсоветских странах, где мусульмане составляют большинство населения (Азербайджан, Казахстан, Кыргызстан, Таджикистан, Туркменистан и Узбекистан), выраженность коллективистических ценностей велика, например, в Казахстане это 80 баллов из 100 возможных. Рассмотрим подробнее, как коллективистические ценности проявляют себя в межличностных и семейных отношениях.

Основные черты коллективизма в межличностных и семейных отношениях мусульман

Коллективистическими принято называть социумы, в которых индивидуумы включены в сплоченные коллективы на протяжении всей жизни, которые защищают их в обмен на безусловную лояльность социуму. По мнению Г. Хофстеде и других ученых, для представителей коллективистических культур характерна взаимозависимость и тесная эмоциональная связь с представителями своей группы [6; 7].

Описывая ценности коллективистической культуры, антропологи и социологи характеризуют их следующими чертами:

• Для людей очень важна включенность в социум, который поддерживает человека на всем протяжении его жизни в обмен на лояльность и преданность. Для коллективистических культур характерно взаимозависимое «Я». Личные границы индивида проницаемы, и его «Я»-концепция представляет собой связанный с другими конструкт [6].

• «Мы»-идентичность определяет личное поведение индивида. Это значит, что, описывая себя и свои действия, человек часто употребляет выражение «мы» вместо «я» и может редко говорить от первого лица, предпочитая использовать местоимение «мы»: «у нас принято поступать в этой ситуации...», «обычно мы делаем так» и так далее.

ISSN 2618-9569 (Print)
ISSN 2712-7990 (Online)

• Групповые ценности и цели либо тесно связаны с ценностями и целями индивидов, либо превалируют над ценностями и целями отдельных личностей [6; 7].

• Поведение личности тесно связано с групповыми нормами и трактуется с позиций соблюдения или нарушения этих норм.

• Гармония и поддержание отношений внутри социума – важнейшие ценности коллективизма, поэтому не принято говорить в глаза то, что думаешь, принято проявлять конформность по отношению к членам своей общности.

• С предыдущей чертой тесно связана стратегия поведения в конфликте: коллективисты стремятся приспособиться к ситуации, а потому в конфликте предпочитают стратегию избегания, не выходят на прямой конфликт.

Главная задача, которая стоит в отношениях перед представителями коллективистической культуры, – это необходимость поддержания взаимной зависимости и приспособления к этому. Поэтому и терапевтическая задача, которую решает психолог в контексте консультативной практики, также может быть связана с эффективной адаптацией к установленным в группе отношениям, нормам, социальным ролям и правилам. Именно через соответствие социальной роли формируется значимость личности в социуме, а групповая сплоченность, гармония и согласие являются не только важнейшим ресурсом личности, но и главной общественной ценностью.

Важным аспектом, через который можно увидеть разницу между индивидуализмом и коллективизмом, является обретение независимости и проживание процессов сепарации. Самоактуализация, сепарация, независимость, деконтекстуализированность личности – желательные стратегии для представителей индивидуалистических культур, тогда как в коллективистических культурах важен акцент на контекстности поведения – зависимости от конкретной ситуации и той социальной роли, исходя из которой действует человек в данной ситуации.

Для представителей коллективистической культуры имеет большое значение, с кем выстраивается взаимодействие – со «своими» (ингруппой) или «чужими» (аутгруппой). Отношение и поведенческие паттерны сильно изменяются при общении со «своими» и «чужими».

Самоуважение личности в коллективистических культурах тесно связано с взаимоотношениями с другими. Внутренне «Я» в коллективистических куль-

турах тесно связано с социальной группой и не существует отдельно от нее. Местоимение «Я» совсем другое в коллективистических культурах: Я – это МЫ.

Крайне важен фактор коллективизма для психологического консультирования, поскольку большинство реализуемых сейчас психотерапевтических подходов сформировались в европоцентричной индивидуалистической среде. Поэтому индивидуальное и семейное психологическое консультирование мусульман требует от специалиста понимания психологических особенностей коллективистических культур, которые проявляются на всех этапах консультирования: на этапе формулирования запроса, выстраивания терапевтического альянса, диагностики проблем клиента, динамики консультативного процесса и так далее. По мнению Ariel [8], чем более психолог-консультант осведомлен об этнорелигиозной культуре своего клиента, тем он более чувствителен к своим предубеждениям, а также к культурным потребностям клиента. Именно поэтому крайне важно развивать у психологов культурную сензитивность, которая станет одним из кирпичиков надежного фундамента построения отношений с клиентом-мусульманином.

Практически все психологическое образование, предлагаемое в настоящее время в университетах постсоветского пространства, основывается на индивидуалистических ценностях и, как правило, не адаптируется с учетом реалий страны и той культуры, в которой реализуется. В связи с этим велика вероятность этноцентризма и европоцентризма в консультировании, когда консультант игнорирует или не понимает культурной специфики своего клиента.

При взаимодействии с клиентом из коллективистической культуры важно помнить, что если клиент идентифицирует терапевта как «чужого», то дистанция может быть очень далекая: «клиент будет вежлив, но формален, и для того, чтобы выйти на границу контакта», понадобится больше времени для установления терапевтических отношений и создания ощущения безопасности; клиенты могут быть немногословны, закрыты и вести себя сдержанно, социально одобряемо [9; 10]. Кроме того, важно помнить, что закрытость и неохотное предоставление конфиденциальной информации о личных отношениях внутри семьи характерны для мусульманских семей. Под личными отношениями могут подразумеваться любые внутрисемейные отношения: чувства, которые испытывают члены семьи друг к другу, поведенческие особенности и многое другое. Согласно исламским нормам, разглашение супружеских тайн

ISSN 2618-9569 (Print)
ISSN 2712-7990 (Online)

является грехом, поэтому нередко клиенты могут крайне неохотно рассказывать о семейных отношениях на встрече с психологом.

Для коллективистических культур часто характерна высокая дистанция власти (термин Г. Хофстеде[3]), поэтому клиенты могут предпочитать консультантов, которые берут на себя авторитетную или экспертную роль и проводят консультации с четкой директивной структурой.

Мусульманская семья и особенности ее понимания

Семья и семейные отношения мусульман – актуальная тема исследований, так как сам факт сохранения патриархального уклада в мусульманских семьях, а также степень его выраженности вызывают исследовательский интерес. Ученые делят мусульманские семьи на традиционные, то есть такие, которые функционируют, опираясь на религиозные и этнические предписания, и современные [11]. Главными отличиями двух типов семей называют прежде всего систему взаимоотношений между младшими и старшими, а также границы свободного выбора поведения. В так называемых традиционных семьях поведение людей в большей степени ориентировано на одобрение старшим поколением, четкой ориентацией на религиозные предписания, положение женщины характеризуется меньшей эмансипированностью и самостоятельностью; в современных семьях отношения между супругами становятся эгалитарными, при этом распределение ролей в семье не так жестко регламентировано и достаточно гибко изменяется. На основе проведенного эмпирического исследования [11], в котором приняли участие 60 мусульман – жителей Ингушетии, состоящих в браке, авторы делают вывод о том, что «в дисфункциональных современных мусульманских семьях у супругов возникают сложности в достижении договоренности по поводу распределения ролей. Женщины более загружены семейными обязанностями и воспитанием детей, что приводит к снижению удовлетворенности браком, а мужчины больше ответственны за сексуальную активность и организацию досуга. Все это дает основание полагать, что нормально функционирующие современные мусульманские семьи стали отдаляться от традиционного типа семейных отношений и все больше приближаются к эгалитарному типу взаимоотношений, когда семейный труд не делится на мужской и женский» [11, с. 631]. Трансформация семейных от-

[3] *The Culture Factor Group.* [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://www.theculturefactor.com (дата обращения 21.08.2024).

ношений и традиционной ролевой структуры семьи, снижение регулятивной роли большой расширенной семьи приводят к необходимости самостоятельно выстраивать отношения, договариваться об обязанностях, к чему порой вступающие в брак не готовы.

К важнейшим чертам современной мусульманской семьи можно отнести разрушение идеи о том, что брак – это «пожизненная» траектория. Стремительное увеличение количества разводов – тому подтверждение. Психологическим маркером сохранения брачных отношений становится «ориентация на чувства и ощущения» удовлетворенности браком [12, с. 15]. Поэтому изучение удовлетворенности браком мусульман – одна из важнейших тем, исследование которой обусловлено растущим количеством разводов в мусульманских семьях[4]. Нарастающая глобализация и трансформация семейных ценностей приводят к тому, что в некоторых мусульманских странах до 50% семейных пар разводятся[5]. Поскольку семья является важнейшей ценностью в исламской традиции, для многих мусульманских семей общие религиозные ценности считаются прочным фундаментом. Так, в Египте, к примеру, семью называют половиной веры, так как «первая половина религиозного долга – стать мусульманином, вторая – заключить брак» [13, с. 200].

В межкультурных браках россиянок с гражданами арабских стран общая религия – ислам – является источником семейных ценностей и взаимопонимания, что способствует удовлетворённости браком супругов, как показывают результаты анализа глубинных интервью с одиннадцатью россиянками, состоящими в браках с гражданами ОАЭ [14]. В частности, общие взгляды на гендерные роли, распределение семейных обязанностей и воспитание детей способствуют снижению конфликтов и стрессовых ситуаций в семейных отношениях, что оказывает положительное влияние на психологическое благополучие супругов.

Еще одной достаточно популярной в настоящее время для мужчин стратегией достижения удовлетворенности в семейно-брачных отношениях стало вступление в полигамные браки. Согласно опросам ВЦИОМ, 58% российских мусульман высказываются против полигамии[6], однако полигамные семьи в

[4] *В мусульманском мире катастрофа с разводами.* [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://islam.ru/news/2022-09-12/63093?ysclid=m0qoyhp8ch498437307 (дата обращения: 21.08.2024).

[5] Там же.

[6] *ВЦИОМ: 87% населения против многоженства. Каждый десятый допускает полигамию в нашей стране.* [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://iz.ru/news/587239?ysclid=m0qpt9k6

ISSN 2618-9569 (Print)
ISSN 2712-7990 (Online)

России – это явление распространенное, особенно в регионах с преимущественным мусульманским населением.

Возможностью иметь до четырех жен, проистекающая из мусульманского права, и невозможность официальной регуляции таких семейных отношений в светском правовом пространстве России порождают целый ряд различных коллизий, а также семейных конфликтов, которые связаны с распространенностью так называемых «тайных» браков[7]. Отрицательные последствия «тайных» браков широко обсуждаются мусульманской общественностью, осуждаются (преимущественно женской половиной аудитории)[8], однако в рамках данной статьи важно обсудить психологические аспекты данной проблемы. Психологическое изучение удовлетворенности супругов отношениями в полигамных семьях (N=172), проводимое на российской выборке [15], показало, что мужчины, состоящие в моногамных браках, в большей степени удовлетворены брачными отношениями. Что касается женщин, то большую удовлетворенность продемонстрировали «вторые» жены по сравнению с «первыми». Автор исследования А.В. Корчагина предполагает, что в том числе для данного фактора «имеет значение свобода выбора в контексте полигамных браков: «“вторые жены” чаще всего выходят замуж, зная свое положение неединственной жены, в то время как “первые жены” чаще оказываются уже перед фактом повторной женитьбы своего супруга» [15, с. 691]. Оказываясь вне сферы государственного и общественного контроля в тех странах, где они не узаконены, полигамные браки регулируются только за счет личных качеств супругов, что делает их крайне уязвимыми, а реализацию прав и обязанностей в таких браках – очень неустойчивыми.

Поскольку, как было сказано выше, основные направления психологического консультирования, распространенные сейчас на постсоветском пространстве, евроцентричны, то возникает вопрос об адаптации их для консультирования представителей тех этнических групп, культура которых сильно отличается от европейской, то есть индивидуалистической. Часто психологи

rz13030634 (дата обращения: 18.08.2024).

[7] Ислам и тайный брак. *Islamnews. Информационное агентство России.* [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://islamnews.ru/Islam-i-tajnyj-brak?ysclid=m2isplhe6o606832284 (дата обращения: 18.08.2024).

[8] Мусульманки России осудили «тайные браки» и добавление неисламских обязанностей жене. *Islamnews. Информационное агентство России.* [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://islamnews.ru/musul-manki-rossii-osudili-tajnye-braki-i-dobavlenie-neislamskih-obyazannostej-zhene (дата обращения: 12.08.2024).

делают это самостоятельно, адаптируя свою консультативную практику к этническим, религиозным и региональным особенностям клиентов [16; 17; 18]. Проиллюстрируем эту ситуацию на интересном примере из собственной практики консультирования.

Разбор кейса

Семейная пара молодых мусульман обратилась на консультацию к автору данной статьи как семейному психологу из-за проблем в супружеских отношениях. Мужу 24 года, жене 25 лет. Оба – представители одной из этнических групп Северного Кавказа, живущие в Москве[9]. Родители жены проживают на Северном Кавказе, родители мужа живут в Москве; в семье есть еще один сын (младший брат клиента), которому на момент обращения на консультацию было 19 лет. На одной из первых консультаций психолог попросила каждого из супругов нарисовать социограмму реальной (см. рис. 2) и идеальной семьи (см. рис. 3).

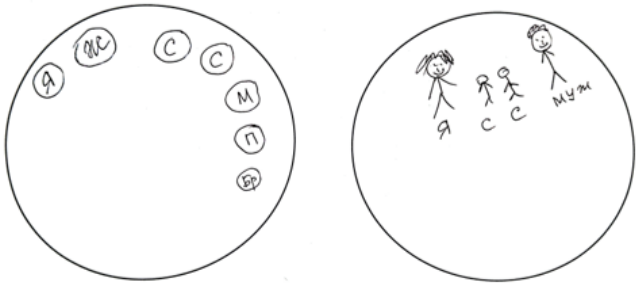

Рис. 2. Социограмма семьи (реальной).
Слева – изображение, выполненное мужем; справа – женой[10]
Fig. 2. The sociogram of a family (real). On the left is the image made by the husband; on the right is the image made by the wife.

Анализ рисунков супругов показывает, что муж и жена по-разному видят образ своей семьи. Для мужа семья видится как большая расширенная, в кото-

[9] Все основные сведения о семье изменены в целях сохранения конфиденциальности клиентов.

[10] Рисунок семьи выполнен автором статьи на основе реальных рисунков супругов во избежание нарушения конфиденциальности (имена членов семьи изменены на обозначения их роли в семейных отношениях).

ISSN 2618-9569 (Print)
ISSN 2712-7990 (Online)

рой присутствуют, помимо жены и их двоих сыновей (на рисунке обозначены буквой С), также мама, папа и младший брат. На рисунке жены четко отображена малая нуклеарная семья, в которой присутствуют только муж с женой и их два сына. Все изображения членов семьи выполнены мужем одной величины, кроме младшего брата, образ которого чуть меньше по размеру. В рисунке жены одного размера изображены муж и жена, а дети меньшего размера. При этом интересно, что муж все изображения выполнил согласно инструкции в кружках, а изображения на рисунке жены выполнены в виде схематичных изображений людей, у которых есть руки и ноги, а у мужа и жены прорисованы также черты лица и волосы.

По рисункам обоих супругов видно, что между всеми членами семьи, как нуклеарной, так и расширенной, большая дистанция: все изображения расположены на некотором расстоянии друг от друга.

Следующим шагом было предложено нарисовать идеальную семью. Как видно на рисунке 3, для мужа образ его идеальной семьи – это тоже большая расширенная семья, в которой кроме супругов по-прежнему изображены родители мужа, а также родной брат и его будущая семья. Для жены идеальная семья – вновь нуклеарная. Сравнение изображений реальной и идеальной семьи сразу дает нам понимание того, что оба супруга видят идеальные семейные отношения более эмоционально близкими: супруга изобразила себя с мужем держащимися за руки. Супруг изобразил детей в одном кружке, который соприкасается с изображением супруги, то есть матери детей. То есть мы видим изображенные мужем подсистемы: дети и к ним примыкающая жена, мама и папа, брат с женой и отдельная подсистема – их дети. Интересно, что себя супруг изобразил изолированным от всех, то есть сохраняющим свою автономию и независимость.

Таким образом, мы видим, что несмотря на общность этнического происхождения и общую религиозную идентичность (оба супруга мусульмане), их представления о семье, как реальной, так и идеальной, сильно различаются. Для супруги их семья – нуклеарная, в которой она стремится к тесной эмоциональной близости с мужем, чем и был вызван ее запрос на семейную консультацию.

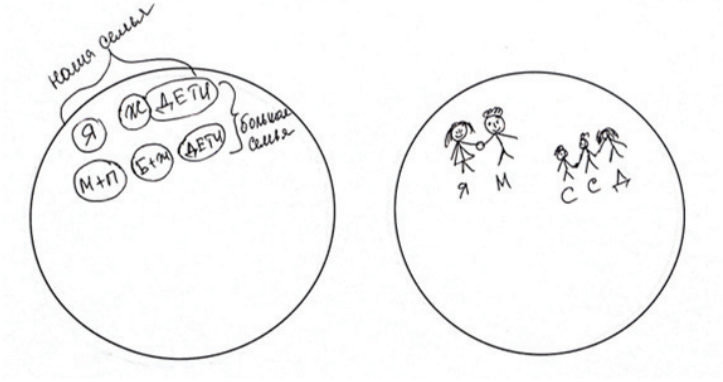

Рис. 3. Социограмма идеальной семьи (слева мы можем видеть рисунок семьи, выполненный мужем; справа – рисунок семьи, выполненный женой).
Fig. 3. The sociogram of an ideal family (on the left we can see a drawing of a family made by the husband; on the right – a drawing of a family made by the wife).

Психолог, имеющий ценностные ориентации индивидуалистического типа, может невольно придерживаться мнения и транслировать его на консультации, что нуклеарная семья (то есть семья условно европейского типа) – это идеальная модель семьи, к которой необходимо стремиться. Однако психолог, владеющий знаниями кросс-культурной психологии и пониманием этнорелигиозных особенностей мусульманской семьи, будет более чувствителен к данному культурному контексту и покажет супругам, что обе модели семьи распространены в настоящее время, что поможет супругам найти компромиссную модель семейных отношений, которая будет в наибольшей степени удовлетворять потребности семейной пары. Именно поэтому нередко запрос на семейную терапию от мусульманских пар включает требования к пониманию психологом культурного контекста и может выглядеть следующим образом: «Ищем для семейной консультации психолога-мусульманку, которая знает ингушские адаты, но сама не ингушка». В этом запросе соединены требования к гендерной (психолог-женщина), религиозной (мусульманка) и этнической идентичности (не ингушка) специалиста, направленности его компетенций (знает ингушские обычаи и традиции, то есть понимает, как устроена жизнь в ингушской семье), а также требования к конфиденциальности (ингушское

ISSN 2618-9569 (Print)
ISSN 2712-7990 (Online)

общество – коллективистическое, многие знают другу друга, поэтому важно, чтобы психолог был из другой культуры).

Если же в основе ценностей коллективистического типа лежат исламские семейные ценности, то процесс консультирования опирается на духовную основу, поскольку создание и сохранение семьи – важнейшая ценность ислама. Рассмотрим подробнее некоторые религиозные ценности, лежащие в основе мусульманской семьи.

Некоторые исламские представления о супружеских отношениях

В исламе представление о семье основывается на целом ряде аятов Корана, из которых мусульмане понимают, какой должна быть их семейная жизнь. В частности, об этом повествует 21 аят 30-й суры: «Он сотворил для вас жен из вас самих, чтобы вы находили в них покой. Он установил между вами любовь и милосердие» [19, с. 405]. То есть, как поясняет в своей работе «Счастливая семья» шейх Мухаммад Садык, «семья, которая создана и живет, основываясь на учении Священного Корана, должна быть семьей покоя, мира, безмятежности и умиротворения» [20, с. 305].

Отношения между членами семьи – это отношения, построенные на основе любви и милосердия. Любовь, сострадание, милосердие и человечность – вот основы построения семейных отношений, которые помогают вынести все сложности семейной жизни и недостатки друг друга.

В 187 аяте второй суры Корана установлена основная для мусульманских семей суть супружеских отношений: «Они – одеяние для вас, а вы – одеяние для них» [19, с. 28]. Объясняя данное аллегорическое описание супружеских отношений, шейх Мухаммад Садык пишет, что одеяние предназначено для того, чтобы украшать человека и скрывать его недостатки, защищать от холода и жары [20]. Кроме того, одеяние находится ближе всего к телу человека, что подчеркивает, что супруги в исламе ближе всего друг к другу. Одежда защищается человека от грязи и пыли, поэтому супруги оберегают друг друга от неприятностей и проблем.

Анализируя одну из главных причин разводов в мусульманских семьях, шейх Мухаммад Садык пишет о вмешательстве родителей и других родственников в дела молодой семьи [20, с. 519]. Ошибочно считая, что молодые должны нравиться не только друг другу, но и родителям (особенно родителям мужа), свекровь может склонять сына к разводу, если невестка ей не нравится

[20, с. 520]. Вмешательство родственников в супружеские отношения с целью ухудшения супружества недопустимо; развод по требованию матери (тем более других родственников) не является одобряемым в исламе деянием [20, с. 522].

Отношение к разводам в семьях мусульман безусловно отрицательное, хотя разводы разрешены: «Как передал Ибн-‘Умар, Пророк сказал: “Одним из самых нелюбимых для Преславного и Величайшего Аллаха дозволенных действий является развод”» [21, с. 158].

В качестве способов предотвращения разводов мусульманские ученые предлагают следующее [22, с. 207–223]:

1. Сознательный выбор партнера для брака.

2. Уважение брачного выбора сына или дочери и их прав на личную независимость.

3. Личностная и культурная (ценностная, этническая и др.) близость супругов.

4. Развитие супружеских компетенций, которые помогут в супружеской жизни: освоение супружеских и родительских ролей и функций.

5. Формирование реалистичных ожиданий от брака.

6. Удовлетворение сексуальных потребностей супругов в браке.

7. Социальная поддержка со стороны государства или родственников (в традиционном обществе).

8. Социальный контроль со стороны государства или родственников в соблюдении супружеских прав и обязанностей, помощь в разрешении конфликтов.

9. Стимулирование религиозности супругов.

Можно увидеть, что с точки зрения ценностей ислама здоровый баланс между отношениями с родственниками и достаточной степенью автономности и независимости – важнейшее условие сохранения и поддержания семейных отношений. Поощрение самостоятельности и независимости детей – одна из важнейших задач современных родителей-мусульман [23, с. 421], реализация которой возможна в семье, основанной на авторитете, любви и уважении родителей, а не на силе и принуждении.

ISSN 2618-9569 (Print)
ISSN 2712-7990 (Online)

Использование терапевтических подходов в работе с мусульманскими семьями

Брак в традиционной культуре всегда был социальным институтом, который регулировался и контролировался старшими родственниками, государственными и религиозными институтами. Снижение роли общественной регуляции семейно-брачных отношений, возрастание автономии в выстраивании супружеских отношений, увеличение роли личностных факторов (например, увеличение количества браков, заключаемых на основе чувств) способствует тому, что роль супругов в сознательном построении супружеских отношений возрастает. В связи с этим возрастает также и роль семейных психологов, к которым все чаще мусульманские семьи обращаются за помощью в регуляции семейных конфликтов и гармонизации супружеских отношений. Готовность психологов к работе с мусульманскими семьями требует развития у семейных консультантов большого числа компетенций, связанных с пониманием этнических, религиозных, региональных факторов в супружеских отношениях, межкультурной компетентности, а также знания тех психотерапевтических подходов, которые будут наиболее эффективно работать в отношении мусульманской семьи.

Рассмотрим подробнее, какие подходы, используемые в современном российском психологическом пространстве, наиболее эффективны и обладают наибольшей культурной сензитивностью в отношении работы с мусульманскими семьями.

Одним из наиболее известных доказательных психотерапевтических направлений, работающих с культурными факторами, является позитивная психодинамическая психотерапия Н. Пезешкиана, которая изначально была создана как транскультуральный метод, то есть тот, который учитывает культурные различия. В своей работе «Позитивная семейная психотерапия» [24] Н. Пезешкиан обозначает основные черты «восточной» и «западной» семьи, показывая, что такие понятия, как любовь, верность, нежность и др., имеют культурную специфику и их содержание сильно отличается в разных культурах. Большое внимание он уделяет анализу усвоенных в родительской семье традиций и концепций, рассматривая, как они могут приводить к внутриличностным и межличностным конфликтам. Несмотря на то, что сам Н. Пезешкиан, иранец по происхождению, который прожил большую часть жизни в

Германии, не является мусульманином, тем не менее его развитая культурная сензитивность, воплощенная в методе, позволяет увидеть социокультурные особенности семьи во всех ее проявлениях (от традиций и системы отношений до используемых в семье языковых кодов, от усвоенных в семье концепций до конструирования идентичности в соответствии с семейными установкам или вопреки им). Поэтому использование позитивной психотерапии Н. Пезешкиана может стать эффективным направлением для работы с мусульманскими семьями.

Нарративная практика, созданная в 80-е годы прошлого века австралийским психотерапевтом М. Уайтом и новозеландским антропологом Д. Эпстоном, идею культурной чувствительности воплотила в самом методе, так как нарративы (жизненные истории), в которых живет определенная личность или семья, черпаются из общества и отражают возникшие в социуме ценности, нормы, представления и отношения. Основная идея нарративной семейной психотерапии связана с тем, что «пары приходят в терапию, когда партнеры не находят возможности поддержать предпочитаемые идентичности друг друга» [25, с. 233]. Представление о пластичности идентичности позволяет конструировать предпочитаемую идентичность в ходе психотерапии (как индивидуальную, так и семейную). Поэтому нарративная психотерапия может эффективно использоваться в работе с мусульманскими клиентами.

Работы Х. Рассула [26] и М. Данешпур [27] посвящены терапии мусульманских семей. Х. Рассул уделяет большое внимание вопросам добрачного консультирования, предлагая авторскую анкету для вступающих в брак. Добрачные консультации, построенные на основе обсуждения ответов на вопросы анкеты жениха и невесты, не только позволят лучше узнать друг друга, но и более подробно обсудить те сложные темы, по которым у будущих супругов имеются разногласия. Вопросы добрачной анкеты касаются будущего распределения ролей в семье, финансов, здоровья, проведения досуга, взаимоотношений с расширенной семьей и, конечно же, воспитания детей. Семейное консультирование, по мнению Х. Рассула, должно быть направлено на изменение у супругов способов понимания взаимоотношений и налаживание взаимодействия более адаптивными способами [26, с. 259]. Автор предлагает использовать в терапии семейных пар когнитивно-поведенческую терапию (КПТ), ориентированную на решение краткосрочную терапию (ОРКТ), эмоционально-ориентированную терапию (EFT), коммуникативный подход системной

ISSN 2618-9569 (Print)
ISSN 2712-7990 (Online)

семейной терапии, а также семейную терапию по методу Д. Готтмана. Все эти направления хорошо знакомы российским психологам и эффективны в работе с российскими семьями, в том числе с мусульманскими семьями.

Х. Рассул выделяет ряд рекомендаций, которые важно держать в фокусе внимания специалистам, работающим с мусульманскими семьями:

· оценка религиозности пары;

· изучение этнической и региональной культуры семьи;

· внимательное отношение к непростым вопросам применения мусульманского права в сложных случаях семейных конфликтов;

· внимательное отношение к расширенной семье мусульманских клиентов;

· особенности построения власти и доминирования в мусульманской семье.

В любом случае, по мнению Х. Рассула, для психолога важно понимать религиозные ценности, которыми супруги руководствуются в решении семейных споров и в выстраивании семейных отношений.

М. Данешпур, характеризуя основные черты мусульманских семей, которые проявляются в ходе семейного консультирования [27] и о которых мы писали в других статьях ([28]), предлагает использовать структурную семейную терапию для выстраивания четких границ в семейной системе, а также работы с семейными альянсами и коалициями. Автор обращает внимание, что поскольку проблема границ внутри расширенной семьи – одна из самых частых для вынесения ее на семейную терапию, то помощь в выстраивании здоровых семейных границ может быть очень важна именно для мусульманской семьи. Использование системной семейной терапии М. Боуэна позволяет решать одну из самых трудных задач, связанных с мусульманскими семьями, учитывая их высокий уровень взаимосвязи, взаимозависимости, и вмешательство в жизнь друг друга – детриангуляцию. Создание внутрисемейных «треугольников» в расширенных мусульманских семьях – частый повод для обращения на семейную консультацию, поэтому понимание этого процесса очень важно для мусульманской семьи (например, когда мать объединяется со своими дочерями против жены своего сына).

М. Данешпур [27] также описывает возможности использования нарративной психотерапии в работе с мусульманскими семьями, так как она позволяет создавать свои собственные жизненные истории и придавать им персо-

нальный смысл. Рассматривая общество и доминирующую культуру, которые играют важную роль в создании и поддержании общественных нарративов, нарративная психотерапия позволяет конструировать предпочитаемые истории, что может быть очень полезно, по мнению автора, для мусульманских семей из разных культур.

Таким образом, четкое понимание особенностей взаимоотношений в мусульманских семьях, учет в работе этнических, религиозных и региональных особенностей мусульманских семей, адаптация методов семейного консультирования к работе с мусульманскими семьями – важнейшие задачи практикующего специалиста. Подготовка психологов к такой работе требует изучения релевантных задачам мультикультурного консультирования подходов и методов[11], в ходе реализации которых студенты овладевают компетенциями для работы с представителями различных культур, в том числе и мусульманских, на примерах конкретных практических кейсов [29; 30].

Выводы

Изменение характера семейных отношений в мусульманских культурах требует от вступающих в брак большей осознанности и ответственности, а также понимания своих личностных особенностей и потребностей, целей создания семьи и способов гармонизации отношений и разрешения возникающих конфликтов. При этом в мусульманских семьях велика роль религиозных взглядов на семью и брак, а также этнических традиций. Поэтому перед супругами встает задача балансирования между собственными потребностями, выполнением религиозных предписаний, этническими традициями и региональным своеобразием. Поиск и достижение баланса – задача не только супругов, но и членов большой расширенной семьи, которая по-прежнему важна в мусульманских культурах.

В связи с этим возникает потребность в лучшем понимании психологических механизмов супружеских отношений, что становится причиной посещения семейными парами мусульман супружеских консультаций. Готовность семейных психологов работать с данной социокультурной группой предпола-

[11] *Программа повышения квалификации «Семейное консультирование в поликультурной среде».* [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://dpo.mgppu.ru/programs/elements/ppp-21/; *Магистерская программа «Кросс-культурные технологии психологического консультирования».* [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://ethnopsy.mgppu.ru/cross (дата обращения 28.09.2024).

ISSN 2618-9569 (Print)
ISSN 2712-7990 (Online)

гает наличие у психолога сформированной межкультурной компетентности, знаний об этнических культурах и региональной специфике, понимание исламских норм и ценностей, которые лежат в основе создания семьи и построения супружеских отношений.

Важнейшим аспектом, который необходимо рассматривать в качестве базисного при анализе культур мусульманских народов, является коллективистический характер ценностей, который отражается как в отношениях супругов между собой, так и во взаимодействии с расширенной семьей. Помощь в поиске баланса между удовлетворением индивидуальных потребностей и поддержанием коллективистических ценностей – главная задача семейного психолога в работе с мусульманской семьей. Поэтому чуткое понимание своих возможностей и ограничений в этом аспекте – необходимая компетентность специалиста.

Использование для семейной терапии мусульманских пар таких подходов, как позитивная психодинамическая психотерапия или нарративная практика, которые базируются на понимании культуры и культурных различий, станет эффективным инструментом для работы с клиентами из незападных, неиндивидуалистических культур. Овладение кросс-культурной и исламской психологией, а также методами мультикультурного консультирования обеспечит специалиста инструментами и технологиями психологической работы с мусульманскими семьями.

Литература

1. Павлова О.С. Об этнической, религиозной и государственно-гражданской идентичности чеченцев и ингушей. *Социальная психология и общество.* 2013;4(2):119–136.

2. Павлова О.С. *Ингушский этнос на современном этапе: черты социально-психологического портрета.* М.: Форум; 2012. 383 с.

3. Павлова О.С. *Чеченский этнос сегодня: черты социально-психологического портрета.* М.: Издательская группа «Сам Полиграфист»; 2013. 558 с.

4. Павлова О.С. Ценностные ориентации чеченцев и ингушей: источники и детерминанты. *Культурно-историческая психология.* 2012;8(2):78–87.

5. Павлова О.С., Семёнова Ф.О. Ценностные ориентации мусульманской молодёжи Северо-Западного Кавказа. *Minbar. Islamic Studies.* 2018;11(2):361–374. DOI: 10.31162/2618-9569-2018-11-2-361-374

6. Триандис Г.К. *Культура и социальное поведение: учебное пособие.* Соснин В.А. (пер.). М.: Форум; 2010. 384 с.

7. Лебедева Н.М. *Этнопсихология: учебник и практикум для академического бакалавриата.* М.: Издательство Юрайт; 2014. 647 с.

8. Ariel Sh. *Culturally Competent Family Therapy: A General Model.* Westport, Ct: Greenwood/Praeger; 1999. 272 p.

9. Лейбман И.Я. Межкультурные различия в построении психологических границ в психотерапевтических отношениях. *Журнал практического психолога. Специальный выпуск: Психологические пространства и границы.* 2015;4:81–88.

10. Draguns J.G. Ethnocultural variations in service use among veterans suffering from PTSD. *Ethnocultural aspects of posttraumatic stress disorder: issues, research, and clinical applications.* Marsella A.J., Freidman M.J., Gerrity E.T., Scurfield R.V. (eds). Washington, DC: American Psychological Association; 1996. P. 459–482.

11. Хребина С.В., Швалева Н.М., Ваделова Х.Ю. Ролевая структура в мусульманских семьях с различным типом функционирования. *Minbar. Islamic Studies.* 2018;11(3):621–634. DOI: 10.31162/2618-9569-2018-11-3-621-634

12. Варга А.Я., Будинайте Г.Л. Современный брак: новые тенденции. *Системная психотерапия супружеских пар.* Варга А.Я. (автор-сост.). М.: Когито-Центр; 2017. С. 9–26.

13. Салех Ю.А., Павлова О.С. Семья – половина веры: семейные отношения, религиозность и рождаемость в современном Египте (по материалам социально-психологического исследования). *Minbar. Islamic Studies.* 2023;16(1):193–212. DOI: 10.31162/2618-9569-2023-16-1-193-212

14. Баринова Н.Г. Религиозность как фактор субъективного благополучия российских женщин в межкультурных браках с гражданами ОАЭ. *Minbar. Islamic Studies.* 2024;17(2):480–498. DOI: 10.31162/2618-9569-2024-17-2-480-498

ISSN 2618-9569 (Print)
ISSN 2712-7990 (Online)

15. Корчагина А.В. Удовлетворенность браком супругов в мусульманских моногамных и полигамных семейных отношениях в России. *Minbar. Islamic Studies.* 2021;14(3):674–702. DOI: 10.31162/2618-9569-2021-14-3-674-702

16. 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

17. Ганиева Р.Х. Терапия обсессивно-компульсивного расстройства: психология и религия. *Minbar. Islamic Studies.* 2023;16(4):974–998. DOI: 10.31162/2618-9569-2023-16-4-974-998

18. 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

19. *Калям Шариф. Перевод смыслов.* Казань: Издательский дом «Хузур» – «Спокойствие»; 2019. 640 с.

20. Шейх Мухаммад Садык Мухаммад Юсуф. *Счастливая семья.* Ташкент: Hilol-nashr; 2018. 608 с.

21. *Ислам через призму хадисов:* в 8 т. Т. 5. Мухетдинов Д.В. (гл. ред.). М.: «Медина»; 2021. 488 с.

22. Бастан Х. (Наджефи). *Социология семьи согласно источникам исламского учения.* М.: Международный университет Аль-Мустафа; 2023. 290 с.

23. Ат-Талиб Х.Й., Абу Сулайман А. А.-Х., Ат-Талиб У.Х. *Взаимоотношения родителей и детей.* Тбилиси: Международный институт исламской мысли, Институт интеграции знаний; 2023. 504 с.

24. Пезешкиан Н. *Позитивная семейная психотерапия.* Кириллов И.О. (пер.). М.: Академический проект; 2024. 365 с.

25. Жорняк Е.С. Нарративная терапия с парами. *Системная психотерапия супружеских пар.* Варга А.Я. (автор-сост.). М.: Когито-Центр; 2017. С. 234–260.

26. Рассул Х. *Исламское консультирование. Введение в теорию и практику.* М.: Институт интеграции знаний, Ассоциация психологической помощи мусульманам; 2022. 392 с.

27. Daneshpour M. *Family Therapy with Muslims.* New York: Routledge; 2016. 196 p.

28. Павлова О.С. Психологическое консультирование мусульман: анализ зарубежных источников. *Современная зарубежная психология*. 2018;7(4):46–55. DOI: 10.17759/jmfp.2018070406

29. Александрова Е.А. Метод кейса в психологическом консультировании (на примере психологического консультирования мусульман). *Minbar. Islamic Studies.* 2022;15(2):425–442. DOI: 10.31162/2618-9569-2022-15-2-425-442

30. Бадри М. *Теория и практика исламской психологии.* Павловой О.С., Полосина В.С. (ред.). М.: АНО НПЦ «Аль Васатыя – умеренность»; 2018. 268 с.

References

1. Pavlova O.S. Ob jetnicheskoj, religioznoj i gosudarstvenno-grazhdanskoj identichnosti chechencev i ingushej [On the ethnic, religious and state-civil identity of the Chechens and Ingush]. *Social'naja psihologija i obshhestvo* [Social Psychology and the society]. 2013;4(2):119–136. (In Russian)

2. Pavlova O.S. *Ingushskij jetnos na sovremennom jetape: cherty social'no-psihologicheskogo portreta* [Ingush ethnic group at the present stage: features of a socio-psychological portrait]. Moscow: Forum Press; 2012. 383 p. (In Russian)

3. Pavlova O.S. *Chechenskij jetnos segodnja: cherty social'no-psihologicheskogo portreta* [Chechen ethnic group today: features of a socio-psychological portrait]. Moscow: Sam Poligrafist Publishing Group; 2013. 558 p. (In Russian)

4. Pavlova O.S. Cennostnye orientacii chechencev i ingushej: istochniki i determinanty [Value orientations of Chechens and Ingush: sources and determinants]. *Kul'turno-istoricheskaja psihologija* [Cultural-Historical Psychology]. 2012;8(2):78–87. (In Russian)

5. Pavlova O.S., Semjonova F.O. Cennostnye orientacii musul'manskoj molodjozhi Severo-Zapadnogo Kavkaza [Value orientations of Muslim youth of the North-West Caucasus]. *Minbar. Islamic Studies.* 2018;11(2):361–374. DOI 10.31162/2618-9569-2018-11-2-361-374 (In Russian)

6. Triandis G.K. *Kul'tura i social'noe povedenie: uchebnoe posobie* [Culture and social behavior: textbook]. Sosnin V.A. (tr.). Moscow: Forum; 2010. 384 p. (In Russian)

ISSN 2618-9569 (Print)
ISSN 2712-7990 (Online)

7. Lebedeva N.M. *Jetnopsihologija: uchebnik i praktikum dlja akademicheskogo bakalavriata* [Ethnopsychology: textbook and workshop for academic bachelor's degree]. Moscow: Jurajt; 2014. 647 p. (In Russian)

8. Ariel Sh. *Culturally Competent Family Therapy: A General Model.* Westport, Ct: Greenwood/Praeger; 1999. 272 p.

9. Lejbman I.Ya. Mezhkul'turnye razlichija v postroenii psihologicheskih granic v psihoterapevticheskih otnoshenijah [Cross-cultural differences in the construction of psychological boundaries in psychotherapeutic relationships]. *Zhurnal prakticheskogo psihologa. Special'nyj vypusk: Psihologicheskie prostranstva i granicy* [Journal of a practical psychologist]. 2015;4:81–88. (In Russian)

10. Draguns J.G. Ethnocultural variations in service use among veterans suffering from PTSD. *Ethnocultural aspects of posttraumatic stress disorder: issues, research, and clinical applications.* Marsella A.J., Freidman M.J., Gerrity E.T., Scurfield R.V. (eds). Washington, DC: American Psychological Association; 1996, pp. 459–482.

11. Hrebina S.V., Shvaleva N.M., Vadelova H.Ju. Rolevaja struktura v musul'manskih sem'jah s razlichnym tipom funkcionirovanija [Role structure in Muslim families with different types of functioning]. *Minbar. Islamic Studies.* 2018;11(3):621–634. DOI: 10.31162/2618-9569-2018-11-3-621-634 (In Russian)

12. Varga A.Ya., Budinajte G.L. Sovremennyj brak: novye tendencii [Modern marriage: new trends]. *Sistemnaja psihoterapija supruzheskih par* [Systemic psychotherapy of married couples]. Varga A. Ya. (the author-comp.). Moscow: Kogito-Centr Publ.; 2017, pp 9–26. (In Russian)

13. Saleh Yu.A., Pavlova O.S. Sem'ja – polovina very: semejnye otnoshenija, religioznost' i rozhdaemost' v sovremennom Egipte (po materialam social'no-psihologicheskogo issledovanija) [Family is half the faith: family relationships, religiosity and fertility in modern Egypt (based on socio-psychological research)]. *Minbar. Islamic Studies.* 2023;16(1):193–212. DOI: 10.31162/2618-9569-2023-16-1-193-212 (In Russian)

14. Barinova N.G. Religioznost' kak faktor sub#ektivnogo blagopoluchija rossijskih zhenshhin v mezhkul'turnyh brakah s grazhdanami OAJe [Religiosity as a factor in the subjective well-being of Russian women in intercultural marriages with

UAE citizens]. *Minbar. Islamic Studies*. 2024;17(2):480–498. DOI: 10.31162/2618-9569-2024-17-2-480-498 (In Russian)

15. Korchagina A.V. Udovletvorennost' brakom suprugov v musul'manskih monogamnyh i poligamnyh semejnyh otnoshenijah v Rossii [Satisfaction with the marriage of spouses in Muslim monogamous and polygamous family relationships in Russia]. *Minbar. Islamic Studies*. 2021;14(3):674–702. DOI: 10.31162/2618-9569-2021-14-3-674-702 (In Russian)

16. Ganieva R.H. Mul'tikul'turnyj podhod v psihologicheskom konsul'tirovanii: jetnoreligioznyj aspekt (razbor sluchaja) [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

17. Ganieva R.H. Terapija obsessivno-kompul'sivnogo rasstrojstva: psihologija i religija [Therapy for obsessive-compulsive disorder: psychology and religion]. *Minbar. Islamic Studies*. 2023;16(4):974–998. DOI: 10.31162/2618-9569-2023-16-4-974-998 (In Russian)

18. Ganieva R.H. Jetnicheskaja i religioznaja identichnost' kak resursy klienta v rabote s psihologom [Ethnic and religious identity as client 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)

19. *Kaljam Sharif. Perevod smyslov* [Kalam Sharif. Translation of meanings]. Kazan: "Huzur – Spokojstvie" Publishing House; 2019. 640 p. (In Russian)

20. Shejh Muhammad Sadyk Muhammad Jusuf. *Schastlivaja sem'ja* [Happy family]. Tashkent: Hilol-nashr Publ.; 2018. 608 p. (In Russian)

21. *Islam cherez prizmu hadisov* [Islam through the prism of hadiths]: v 8 vol. Vol. 5. Muhetdinov D.V. (ed.). Moscow: Medina Press; 2021. 488 p. (In Russian)

22. Bastan H. (Nadzhefi). *Sociologija sem'i soglasno istochnikam islamskogo uchenija* [Sociology of the family according to the sources of Islamic teachings]. Moscow: Al'-Mustafa International University Publ.; 2023. 290 p. (In Russian)

23. At-Talib H.J., Abu Sulajman A. A.-H., At-Talib U.H. *Vzaimootnoshenija roditelej i detej* [Relationships between parents and children]. Tbilisi: International Institute of Islamic Thought Publ., Institute of Knowledge Integration; 2023. 504 p. (In Russian)

ISSN 2618-9569 (Print)
ISSN 2712-7990 (Online)

24. Pezeshkian N. *Pozitivnaja semejnaja psihoterapija* [Positive family therapy]. Kirillova I.O. (tr.). Moscow: Akademicheskij Proekt Press; 2024. 365 p. (In Russian)

25. Zhornjak E.S. Narrativnaja terapija s parami [Narrative therapy with couples]. *Sistemnaja psihoterapija supruzheskih par* [Systemic Psychotherapy of married couples]. Varga A.Ja. (the author-comp.). Moscow: Kogito-Centr Press; 2017, pp. 234–260. (In Russian)

26. Rassul H. *Islamskoe konsul'tirovanie. Vvedenie v teoriju i praktiku* [Islamic counseling. Introduction to theory and practice]. Moscow: Institute of Knowledge Integration, Association of Psychological Assistance to Muslims; 2022. 392 p. (In Russian)

27. Daneshpour M. *Family Therapy with Muslims.* New York: Routledge; 2016. 196 p.

28. Pavlova O.S. Psihologicheskoe konsul'tirovanie musul'man: analiz zarubezhnyh istochnikov [Psychological counseling for Muslims: analysis of foreign sources]. *Sovremennaja zarubezhnaja psihologija* [Modern foreign Psychology]. 2018;7(4):46–55. DOI: 10.17759/jmfp.2018070406 (In Russian)

29. Aleksandrova E.A. Metod kejsa v psihologicheskom konsul'tirovanii (na primere psihologicheskogo konsul'tirovanija musul'man) [Case method in psychological counselling (using the example of psychological counseling for Muslims)]. *Minbar. Islamic Studies.* 2022;15(2):425–442. DOI: 10.31162/2618-9569-2022-15-2-425-442 (In Russian)

30. Badri M. *Teorija i praktika islamskoj psihologii* [Theory and practice of Islamic Psychology]. Pavlova O.S., Polosin V.S. (eds). Moscow: Autonomous Non-commercial Organization Scientific and Educational Centre “Al' Vasatyja – umerennost'” Publ.; 2018. 268 p. (In Russian)

Информация об авторе

Павлова Ольга Сергеевна, кандидат педагогических наук, доцент; магистр теологии; заведующая кафедрой этнопсихологии и психологических проблем поликультурного образования ФГБОУ ВО «Московский государственный психолого-педагогический университет», г. Москва, Российская Федерация; доцент Болгарской исламской академии, г. Болгар, Российская Федерация; зам. гл. ред. журнала «Minbar. Islamic Studies»; член Международной ассоциации исламской психологии; член Международной ассоциации мусульманских психологов.

About the author

Olga S. Pavlova, Cand. Sci (Pedagogy), Head of the Department of Cross-Cultural Psychology and Psychological Problems of Multicultural Education, Moscow State University of Psychology and Education, Moscow, the Russian Federation; Associate Professor at Bolgar Islamic Academy, Bolgar, the Russian Federation; Member of the International Association of Islamic Psychology; Member of the International Association of Muslim Psychologists; Deputy Editor in Chief of the "Minbar. Islamic Studies" journal.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Информация о статье

Поступила в редакцию: 20 сентября 2024
Одобрена рецензентами: 21 октября 2024
Принята к публикации: 09 ноября 2024

Article info

Received: September 20, 2024
Reviewed: October 21, 2024
Accepted: November 09, 2024

ISSN 2618-9569 (Print)
ISSN 2712-7990 (Online)

DOI 10.31162/2618-9569-2024-17-4-979-998 ***Original Paper***
УДК 159.9 ***Оригинальная статья***

Международный Саммит по исламской психологии-2024 в Индонезии: обзор докладов и первые итоги

***Э. Зулайфа*[1а]**
[1]*Исламский университет Индонезии, Джокьякарта, Индонезия*
[а]*ORCID: https://orcid.org/0000-0003-4270-5714, e-mail: emi_zulaifah@uii.ac.id*

Резюме: В статье дан обзор выступлений основных докладчиков Международного Саммита по исламской психологии, прошедшего в октябре 2024 года в Джокьякарте (Индонезия). Тема Саммита: «Переосмысление психологии: преобразующая сила исламских принципов в возвышении человеческого достоинства». Саммит организован Международной ассоциацией мусульманских психологов и крупнейшим государственным Университетом Гаджа Мада (Индонезия). Предлагаемый в статье краткий обзор изложенного в докладах спикеров из разных стран позволяет увидеть основные контексты, в которых развиваются исламская психология и психологическое консультирование мусульман в настоящее время. Показано, что методами и практиками исламской психологии мусульмане стремятся разрешить социально-психологические проблемы личности и социума, а также развивают науку и образовательные программы во всем мире, способствуют росту духовного и психологического благополучия.

Ключевые слова: Международная ассоциация мусульманских психологов; исламская психология; психологическое консультирование мусульман; кросс-культурная психология

Для цитирования: Зулайфа Э. Международный Саммит по исламской психологии-2024 в Индонезии: обзор докладов и первые итоги. *Minbar. Islamic Studies.* 2024;17(4):979–998. DOI: 10.31162/2618-9569-2024-17-4-979-998

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

© Э. Зулайфа, 2024

International Summit on Islamic Psychology 2024 in Indonesia: Review of Reports and the First Results

***E. Zulaifah*[1a]**
[1]*Islamic University of Indonesia, Yogyakarta, Indonesia*
[a]*ORCID: 0000-0003-4270-5714, e-mail: emi_zulaifah@uii.ac.id*

Abstract: The article provides an overview of the speeches of the main speakers at the Islamic Psychology Summit-2024 (IPS-2024), held in October 2024 in Yogyakarta (Indonesia). The theme of the summit is: "The Transformative Power of Islamic Principles in Elevating Human Dignity". The summit is organized by the International Association of Muslim Psychologists and the largest State University of Gadjah Mada (Indonesia). The summary of reports from speakers from different countries presented in the article allows us to see the main contexts in which Islamic Psychology and psychological counseling and therapy for Muslims are developing at the present time. It is shown that by using the methods and practices of Islamic Psychology, Muslims strive to resolve socio-psychological problems of an individual and of the society, and to develop science and educational programs and social support for Muslims around the world, and to contribute to the growth of spiritual and psychological well-being.

Keywords: International Association of Muslim Psychologists; Islamic psychology; psychological counseling for Muslims; cross-cultural psychology

For citation: Zulaifah E. International Summit on Islamic Psychology 2024 in Indonesia: Review of Reports and the First Results. *Minbar. Islamic Studies*. 2024;17(4):979–998 (In Russ.)
DOI: 10.31162/2618-9569-2024-17-4-979-998

Введение

Исламская психология как новая перспективная отрасль на стыке психологии и исламской теологии стремительно развивается во всем мире. Чтобы закрепить это развитие, Международная ассоциация мусульманских психологов (IAMP) в сотрудничестве с Университетом Гаджа Мада (UGM) инициировали проведение первого международного Саммита по исламской психологии (IPS-2024). Это мероприятие уже стало важной вехой в развитии исламской психологии и психологического консультирования мусульман во всем мире.

Международный Саммит IPS-2024 проходил 26-27 октября 2024 года и был посвящен следующей теме: «Переосмысление психологии: преобразу-

© E. Zulaifah, 2024

ющая сила исламских принципов в возвышении человеческого достоинства». Саммит IPS-2024 преследует четыре цели:

1. Установить новый этап в развитии исламской психологии в мире;

2. Поделиться современными достижениями в области исследований и практики исламской психологии;

3. Проанализировав заслушанные доклады, опубликовать первое издание справочника по исламской психологии, в который войдут статьи выдающихся ученых в области исламской психологии со всего мира;

4. Создать возможности для сотрудничества в организации и реализации учебной программы по психологии, соответствующей исламским принципам.

В Саммите приняли участие ученые, практики, студенты-исследователи и специалисты по психическому здоровью со всего мира. До начала Саммита, 24-25 октября, состоялся предшествующий конференции воркшоп, на котором выступили президент Международной ассоциации мусульманских психологов Б. Рийоно, профессор Дж. Ауда и профессор Г.Х. Рассул.

Профессор Багус Рийоно представил участникам свою новую книгу «Тазкия-терапия в исламской психотерапии» [1]. В этой книге изложен авторский подход к тазкия-терапии, которая является целостным психологическим подходом к пониманию человеческой сущности как единства физического, психологического, социального и духовного. Термин «тазкия-терапия» отсылает нас к очищению души, саморазвитию и совершенствованию в соответствии с канонами ислама. Поэтому автор книги показывает, что тазкия-терапия представляет собой динамичный и гибкий подход, который объединяет множество структур и дисциплин для развития человеческой души, познания, эмоций и поведения. Хотя это многомерный подход, процесс терапии является поэтапным, и в средней части книги представлены ключевые этапы терапевтического протокола. В рамках этих шагов терапевту предоставляется семь различных подходов, которые он может адаптировать в соответствии с потребностями клиента в зависимости от того, нужна ли ему помощь с моделями мышления, эмоциональными нарушениями, поведенческими проблемами или дисфункцией нервной системы. Книга заканчивается подробным описанием модели, серией тематических исследований, перспективами обучения и применения для продолжения изучения и практики тазкия-терапии. В ближайшее время

планируется перевод книги на русский язык, что будет способствовать развитию представлений об исламском психологическом консультировании.

Профессор Джассер Ауда, президент Глобального института Макасыд и автор известных трудов по методологии макасыд [2], объяснил свой взгляд на возможности использования методологии макасыд в психологии, реализация которой в психологии изложена также в работах Б. Рийоно [3].

Профессор Хуссейн Рассул, автор целого ряда научно-практических изданий по исламской психологии и психологическому консультированию мусульман [4; 5; 6], в настоящее время являющийся профессором психологии Университета Чарльза Стурта (Австралия), в рамках практического занятия обсудил с участниками использование некоторых полезных техник для работы с мусульманскими клиентами:

- Сторителлинг из Корана и хадисов;
- Метафоры;
- Визуализация;
- Чудесный вопрос;
- Тафаккур (размышление);
- Активация поведения и анализ снов.

Также в ходе Саммита Х. Рассул представил второе издание книги «Исламское консультирование. Введение в теорию и практику» [4], первое издание которой на русском языке состоялось в 2022 году. Во второе издание включены новые разделы, в том числе раздел по нарративной практике в работе с мусульманскими клиентами. В ходе практического взаимодействия по обсуждению клиентских кейсов, представленных профессором, участники из разных стран могли убедиться в том, что использование всех предложенных методов требует от психолога не только знания религии, но и понимания этнорегиональной культуры клиента. Например, чтобы придумать метафору, психолог должен быть в одном культурном пространстве с клиентом.

Предшествующие Саммиту лекции и практические занятия помогли участникам познакомиться с полезным теоретическим и практическим материалом. Опыт взаимодействия в ходе воркшопа позволил участникам конференции познакомиться друг с другом и настроиться на работу и взаимодействие.

ISSN 2618-9569 (Print)
ISSN 2712-7990 (Online)

Обзор выступлений участников Саммита по исламской психологии (IPS-2024)

Первый день конференции стартовал с работы секции, которая называлась «Почему исламская психология?». С приветственными обращениями к участникам конференции выступили известные ученые из Индонезии, Малайзии и других стран, после чего спикеры изложили свои доводы относительно необходимости развития исламской психологии в разных странах мира. Б. Рийоно подчеркнул, что психология сегодня является очень важным знанием, помогающим направлять жизнь человека. Психология – это знание о себе со всей динамикой, которая может с нами случиться. В современной психологической науке доминирует западная светская атеистическая точка зрения. При этом мусульмане должны изучать и развивать психологию, основанную на исламском учении, через Коран и хадисы, руководствуясь представлениями о базовой природе человека, о фитре. Чтобы развивать психологию с исламской точки зрения, нам необходимо переопределить цель психологии, объект и методологию [7; 8; 9]. Целью изучения дисциплины «Психология на основе исламского мировоззрения», по мнению президента Международной Ассоциации мусульманских психологов, является сохранение и развитие здоровья человеческой души. Исламское учение дает нам знание о том, что жизнь в этом мире – это путешествие, в итоге которого, то есть в будущей жизни, мы вернемся к Аллаху. Б. Рийоно в своем докладе обозначил основные направления развития исламской психологии и психологического консультирования мусульман.

Доктор Ханан Довер [10], клинический психолог, вице-президент Международной ассоциации мусульманских психологов и преподаватель Университета Чарльза Стёрта, Австралия, в своем докладе рассмотрела важнейшие вопросы этики психологического консультирования мусульман, уделяя особое внимание тому, как мусульманские сообщества управляют динамикой доверия к специалистам в области психического здоровья, которые утверждают, что предоставляют «исламскую» психологическую поддержку. Поскольку мусульманские общины часто обращаются за психологической помощью, соответствующей их духовным и культурным ценностям, надежность специалистов-практиков становится центральной проблемой.

Х. Довер рассмотрела последствия неквалифицированной психологической помощи, проблемы стандартизации, аккредитации, информирования и просвещения мусульманских сообществ, а также реализации программ обучения специалистов с учетом культурных особенностей. По мнению Х. Довер, назрела необходимость принятия этического кодекса исламского психолога.

Доктор Хуссейн Рассул обратил внимание участников Саммита на то, что исламская психология – это целостный подход к психологии человека, учитывающий его культурную специфику. Исламская психология предлагает всеобъемлющую структуру, которая объединяет духовные, моральные и психические аспекты человеческого существования. Основанная на исламских учениях, она обращается ко всему человеку – разуму, телу и душе. В настоящее время мир сталкивается с беспрецедентным кризисом психического здоровья, а традиционные психологические подходы часто не учитывают духовный аспект благополучия. Исламская психология предлагает решение, подчеркивая важность духовного баланса, этики и личного развития с помощью таких концепций, как *нафс* (самость), *кальб* (сердце) и *‘акль* (интеллект). Х. Рассул обратил внимание на то, что исламские этические принципы, такие как терпение, благодарность и покаяние, применимы к проблемам психического здоровья в разных культурах. Кроме того, исламская психология предоставляет практические терапевтические инструменты, такие как основанная на вере когнитивно-поведенческая терапия и нарративная терапия, которые могут применяться в современных клинических условиях. Преодолевая разрыв между верой и наукой, исламская психология предлагает альтернативную модель исцеления, которая затрагивает как духовные, так и психологические аспекты человеческого страдания. Ее актуальность в борьбе с зависимостями, тревогой и депрессией, а также в содействии глобальному психическому благополучию демонстрирует ее потенциал для обогащения как религиозного, так и светского понимания психологии, вселяя надежду на более комплексный подход к психическому здоровью и личностному росту.

Вторая сессия – «Уроки прошлого» – была посвящена обсуждению исторического наследия исламской психологии. Турецкий психолог, профессор Университета Мармара, специалист в области суфийской психологии Сулейман Дерин [11], обратил внимание собравшихся на работы выдающихся сред-

ISSN 2618-9569 (Print)
ISSN 2712-7990 (Online)

невековых мусульманских ученых в области психологии, таких как Ибн-Баджа, аль-Газали, Ибн-Рушд и многих других. Мусульманские ученые, и в том числе суфии, разработали исламскую психологию, которая стремилась сбалансировать двойственную природу человека. В своем докладе С. Дерин на основе анализа книги аль-Газали «Ихйа' 'улюм ад-дин», являющейся сокровищницей психологических идей, а также работ Дж. Руми показал, какие идеи выдающихся мыслителей прошлого востребованы сейчас в разных странах мира.

Рания Аваад [12], профессор Школы медицины Стэнфордского университета и специалист в области психологического здоровья мусульман, напомнила участниками Саммита работы выдающего мусульманского ученого IX века Абу-Зайда аль-Бальхы, чьи труды объединили исламские верования с медициной. Сосредоточив внимание на работе «Пища для души» [13], доктор Рания Аваад показала, насколько подход аль-Бальхы опередил свое время в признании сложной связи между психическим и физическим здоровьем, а также в области различения обсессивно-компульсивного расстройства (ОКР) и вклада в когнитивно-поведенческую терапию (КПТ).

Третья панельная секция – «Исламская психология в разных культурах» – была посвящена рассмотрению особенностей развития теории и практики психологического консультирования мусульман в разных культурных средах. В докладе профессора О. Павловой [14; 15], заведующей кафедрой этнопсихологии и психологических проблем поликультурного образования Московского государственного психолого-педагогического университета, основное внимание было уделено комплексному подходу к психологическому консультированию мусульман. Психолог, работающий с мусульманскими клиентами, должен владеть знаниями кросс-культурной психологии, исламской психологии, мультикультурных технологий психологического консультирования и обладать сформированной межкультурной компетентностью, позволяющей гибко использовать различную методологию для психологического консультирования мусульман. Докладчик поделилась особенностями осуществления психологического консультирования мусульман в странах постсоветского пространства и раскрыла основные социально-психологические особенности мусульман – представителей разных этнических групп.

Профессор Акбар Хусайн [16] из Алигархского мусульманского университета (государственного университета г. Алигарх, Индия) рассмотрел в своем докладе достижения в области исламской психологии в Индии за последние три десятилетия. Индийские мусульманские психологи и исламские ученые играют ключевую роль в формировании этой области, внося свой вклад в научные публикации, впечатляющие презентации, а также организуя семинары и конференции на национальном и международном уровнях. Такие курсы и семинары, как «Исламское консультирование» и «Развитие личности», могут значительно улучшить возможности трудоустройства мусульманских психологов Индии, предоставляя студентам возможность овладеть уникальными культурно значимыми навыками. Эти курсы, преподаваемые факультетами психологии или в сотрудничестве с другими факультетами, такими как образование, исламоведение, социальная работа и теология, послужат преодолению разрыва между теорией и практикой, предлагая студентам как интеллектуальную глубину, так и практические компетенции. Профессор А. Хусейн подчеркнул, что в мире, где культурно обусловленные услуги по охране психического здоровья становятся все более востребованными, включение исламской психологии в академические учебные программы является не только академическим усовершенствованием, но и важным шагом на пути к всестороннему развитию специалистов в области психического здоровья, благодаря которому можно преодолеть разрыв между современной психологией и исламскими традициями, предлагая эффективные решения для общества.

Профессор Абдур Рашид Скиннер [17], клинический психолог и преподаватель целого ряда известных университетов Великобритании, в числе которых Лидсский университет, Шеффилдский университет и Кембриджский мусульманский колледж, рассказал о том, как концептуализация исламской психологии получила распространение в Великобритании (при поддержке профессора Малика Бадри), а также проанализировал учебные курсы и клинические услуги, которые в результате этого возникли, в частности в области детской и педагогической психологии.

Четвертая сессия Саммита была посвящена рассмотрению темы «Счастье и этика» в мусульманском понимании. В своем докладе спикер из США, доктор Амбер Хак [18], рассказал участникам Саммита о том, что стремление к

ISSN 2618-9569 (Print)
ISSN 2712-7990 (Online)

счастью – универсальная потребность человека, однако понимание счастья варьируется для каждого конкретного человека как что-то персональное. Доктор А. Хак показал различия между светским и исламским взглядами на счастье, а также обсудил терминологию, связанную со счастьем, найденную им в Коране и во взглядах ранних исламских ученых на эту тему. Автор затронул биопсихосоциальные факторы, способствующие всестороннему пониманию счастья, а также поделился перспективами и возможностями исследования счастья в мусульманских странах.

Декан психологического факультета Университета Мухаммадия (Сураkarта, Индонезия) доктор Тауфик Кастури [19], представил свое видение проблематики счастья и психологического благополучия с точки зрения ислама и реализации в мусульманских социумах. Он подчеркнул, что благополучие связано со всеми аспектами жизни: от физического и психического здоровья до хорошего качества жизни, позволяющего человеку преодолевать различные жизненные проблемы и выживать в ней. В контексте психологии считается, что человек достиг состояния благополучия, когда он почувствовал счастье и удовлетворенность жизнью, основанные на его ценностях. Счастье и удовлетворенность субъективны, и каждый чувствует и понимает их по-своему.

Между тем, как подчеркнул спикер, Коран учит мусульман, что благополучие основывается не только на субъективных личных предпочтениях, но и на том, насколько человек строит свою жизнь согласно правилам, которые установлены как в Коране, так и в Сунне. Другими словами, считается, что мусульманин достиг благополучия, если он основывает свою жизнь на исламском учении, с помощью которого он обретет счастье и удовлетворение в жизни. Доклад Т. Кастури носил практико-ориентированный характер, включал много интересных примеров, в том числе из жизни российских мусульман, к которым спикеры из Индонезии относятся с большим интересом и уважением.

Автор данной статьи, заместитель декана психологического факультета Исламского университета Индонезии (Джокьякарта, Индонезия), доктор Эми Зуляйфа [20] в своем выступлении уделила внимание вопросу, способствует ли соблюдение этических принципов, в частности в трудовой этике, счастью человека. Основное внимание было сосредоточено на принципах, называемых Коранической трудовой этикой. Автор рассказала о структуре этих принципов,

а также о некоторых эмпирических исследованиях, проведенных с целью определения их влияния на эффективность трудовой деятельности сотрудников.

Пятая сессия Саммита была сосредоточена на рассмотрении исламской психологии в контексте решения психологических проблем мусульман. Профессор психологического факультета Университета Гаджа Мада (Джокьякарта, Индонезия) Диана Сетиявати [21] рассказала участникам Саммита о соотношении представлений о психологическом здоровье человека, основанных на исламском и светском понимании. Коран как руководство для человека должен служить основополагающим источником интеграции психологии с исламскими знаниями. Кроме того, работы мусульманских ученых, основанные на Коране и Сунне, должны выступать в качестве мостов для достижения этой цели. Критический обзор психологических проблем, изложенных в DSM (Диагностическом и статистическом руководстве по психическим расстройствам), показывает, что многие психические заболевания связаны с заболеваниями духовного сердца (кальб). Кроме того, социальные проблемы, такие как нарушения прав человека, сексуальное насилие, наркомания и другие, часто возникают по аналогичной причине. Эти проблемы возникают потому, что психологи либо неправильно поняли, либо не смогли должным образом интерпретировать руководство Творца в отношении человеческого поведения.

Профессор Международного исламского университета Исламабада (Пакистан) Мухаммад Тахир Халили [22; 23] обратил внимание собравшихся на то, что отношения между религией и духовностью уже давно являются предметом размышлений и дискуссий. Духовность часто воспринимается как глубоко личное стремление к божественному, которое может происходить как внутри формальных религиозных рамок, так и за их пределами. Религия, наоборот, понимается как организованная система верований и практик, часто связанная с институциональными структурами. По мнению докладчика, эта дихотомия привела к воспринимаемому разделению, при котором духовность рассматривается как личный опыт высшего сознания, иногда независимый от устоявшихся религиозных доктрин. Такое расхождение может привести людей к неодобренным духовным путешествиям, что потенциально приведет к созданию персонализированных доктрин, основанных на индивидуальном опыте. С другой стороны, те, кто строго придерживается институционализи-

ISSN 2618-9569 (Print)
ISSN 2712-7990 (Online)

рованной религии, не развивая личных, внутренних отношений с Аллахом, могут испытывать чувство духовной пустоты, сводя религиозные практики к простым рутинным ритуалам, лишенным более важного смысла и духовной глубины. В своем докладе М.Т. Халили стремился преодолеть разрыв между религией и духовностью, уделяя особое внимание их пересечению в рамках исламской психологии. Автор поделился результатами проведенного эмпирического исследования, первый этап которого включал разработку надежного инструмента оценки под названием «Шкала болезней нафса (MNS)» [22]. Автор представил в своем докладе этапы разработки и проверки надежности данной шкалы, а также возможные варианты ее использования в рамках исследований болезней нафса мусульман. В результате эмпирического анализа выявлены одиннадцать различных факторов, связанных с заболеваниями нафса, каждый из которых демонстрирует удовлетворительную надежность (показатель Кронбаха находится в диапазоне от 0,72 до 0,97). Эти факторы включали гнев, высокомерие, алчность, разрыв социальных связей, зависть, нечестность, хвастовство, клевету, насмешки и материализм. Исследования показывают, что шкала MNS становится ценным инструментом как для исследований, так и для вмешательства в исламскую психологию, предоставляя стандартизированный метод для изучения сложных взаимосвязей между психологическим благополучием и исламскими принципами тазкия (очищение нафса).

На втором этапе исследование перешло к разработке психосоциального вмешательства, направленного на устранение выявленных заболеваний нафса. Был создан комитет, в состав которого вошли клинические и исламские психологи, которые создали руководство по дидактической терапии, объединяющее научно обоснованные психосоциальные вмешательства с традиционными исламскими средствами лечения. Настоящее руководство служит комплексным руководством по лечению конкретных заболеваний, выявленных MNS. Затем вмешательство было применено к группе из 30 мусульман в возрасте 18–30 лет с использованием экспериментального плана для одной группы. Эффективность вмешательства оценивалась по изменениям показателей MNS, дополненным качественным анализом субъективного опыта участников.

Проведенное исследование [22] вносит значительный вклад в область исламской психологии, гармонизируя духовную мудрость с современными

научными подходами. Оно также обеспечивает модель интеграции духовности с традиционными практиками психического здоровья, способствуя более целостному подходу к психологическому благополучию в контексте исламской психологии. Данное исследование представляет собой попытку заново открыть и укрепить связь между религией и духовностью в рамках исламской психологии. Это указывает на то, что духовность, если она прочно закреплена в богооткровенных религиозных практиках и руководящих принципах, может эффективно интегрироваться с традиционными исламскими учениями.

Шестая панельная сессия была посвящена рассмотрению различных вопросов, связанных с проблемами личности и организационной психологией. Профессор Государственного Исламского университета Джамиа Миллия (Дели, Индия) Навед Икбал [24] раскрыл проблемы мусульман, связанные с исламофобией, проявления которой можно увидеть во всем мире. Исламофобия, по мнению спикера, хотя и является современным термином, представляет собой давнее явление предрассудков и дискриминации в отношении ислама и мусульман. В своем выступлении он рассмотрел исламофобию с психологической точки зрения, с акцентом на роль средств массовой информации в укоренении негативных стереотипов. В средствах массовой информации ислам часто путают с насилием и терроризмом, создавая атмосферу страха и недоверия. С когнитивной точки зрения стереотипы и предубеждения формируют то, как аудитория обрабатывает информацию об исламе, усиливая исламофобские настроения. Влияние на мусульманскую идентичность исламофобии является глубоким, поскольку многие из мусульман принимают стратегии, чтобы скрыть или преуменьшить свою религиозную идентичность, чтобы избежать стигмы. Социально-экономические последствия исламофобии включают дискриминацию при приеме на работу, ограничение доступа к ресурсам и усиление социальной изоляции, а ее психологические последствия способствуют тревоге, страху и снижению благополучия. Рассматривая исламофобию одновременно как форму религиозных предрассудков и расовой дискриминации, автор призвал к более широкому пониманию ее глобальных проявлений и острой необходимости системных решений для устранения ее широкомасштабных последствий.

ISSN 2618-9569 (Print)
ISSN 2712-7990 (Online)

Профессор Международного исламского университета Малайзии Шукран Абдуррахман [25; 26] представил участникам Саммита свое видение того, что в современном мире психология – это признанная дисциплина, которая привлекает внимание студентов, ученых и практиков. При изучении этой области возникает целый ряд важных вопросов относительно ее источников, характера, сферы охвата, этики и практики. Ответы на эти вопросы глубоко укоренились в ценностных основах, системах убеждений, местных традициях и исторических контекстах тех, кто их рассматривает. В этом контексте автор исследует исламскую психологию с акцентом на ее эпистемологические, онтологические, аксиологические и телеологические основы.

Профессор Рахматуллах Хан [27], эксперт в области кросс-культурной и исламской психологии из Университета Селангора Малайзии, подчеркнул, что психологическое благополучие имеет решающее значение для здоровья и функционирования сообществ и организаций. По мнению спикера, исламская психология предлагает уникальную перспективу, интегрируя духовные и этические аспекты в решение психологических проблем. В своем докладе он изложил собственный взгляд на то, как исламская психология комплексно решает проблемы психического здоровья в сообществах и организациях.

В ходе Саммита его участники провели организационную встречу руководства Международной ассоциации мусульманских психологов. Организация была основана еще в 2006 году автором современного представления об исламской психологии – доктором Маликом Бадри. На организационном собрании был предложен и утвержден новый состав руководящего органа Ассоциации – Совета попечителей, куда вошли: М.Т. Халили, Г.Х. Рассул, О. Павлова, Т. Кустури, Ш. Абдуррахман, А. Хак, Р. Хан, Н. Икбал, Субанди, Э. Зулайфа. В качестве Президента Ассоциации собравшиеся единогласно поддержали действующего руководителя Ассоциации Б. Рийоно, вице-президентом продолжит свою деятельность Х. Довер, а деятельность генерального секретаря продолжит осуществлять Д. Сетиявати. Были выбраны ответственные за различные направления развития ассоциации, среди которых, в частности, исследовательская и публикационная деятельность, развитие клинической практики, выработка этического кодекса, а также реализация образовательных программ по исламской психологии и психологическому консультированию

мусульман в различных университетах мира. Попечительский совет Международной ассоциации призвал более активно развивать публикационную деятельность главного печатного органа Ассоциации – Международного журнала по исламской психологии. Также было предложено открыть международную программу докторантуры по исламской психологии и организовать международный Центр исламской психологии. Ассоциация должна активнее развивать сотрудничество с вузами различных стран (в том числе с МГППУ, с которым в 2019 году было заключено оглашение о сотрудничестве на 10 лет). Кроме того, необходимо создание в рамках ассоциации специального органа, который сможет аккредитовывать специалистов в области исламской психологии и психологического консультирования мусульман.

Заключение

Таким образом, обзор выступлений спикеров первого международного Саммита по исламской психологии, состоявшегося в октябре 2024 года в Университете Гаджа Мада (Джокьякарта, Индонезия), показывает, что во всем мире назрела потребность более интенсивно интегрировать психологическую науку и практику с этнорелигиозными и региональными ценностями и потребностями мусульманских клиентов. Развитие межкультурной компетентности специалистов, построение психологического консультирования мусульман на основе развития исламской психологии – задачи, которые должны решать специалисты разных стран с учетом того социокультурного контекста, в котором они живут.

В этой связи возрастает координирующая роль Международной ассоциации мусульманских психологов, которая должна устанавливать этические требования в отношении подготовки и профессиональной квалификации мусульманских психологов, развивать и реализовывать образовательные программы, распространяя лучший профессиональный опыт психологического консультирования мусульман. Издание научных статей и практических руководств по консультированию верующих клиентов, аккредитация и сертификация специалистов – важнейшие задачи ассоциации, которая призвана устанавливать высокие стандарты качества профессиональной помощи в области психологического здоровья мусульман.

ISSN 2618-9569 (Print)
ISSN 2712-7990 (Online)

Литература

1. Riyono B. *Tazkiya Therapy in Islāmic Psychotherapy*. Routledge; 2024. 70 p.

2. Ауда Дж. *Макасид аш-шариа как философия исламского права. Системный подход*. Баку: Общественное объединение «Идрак»; 2018. 272 с.

3. Рийоно Б. Построение теории базового потенциала человека на основе посланий Корана: исследование по методологии макасид. *Minbar. Islamic Studies.* 2023;16(2):449–475. DOI: 10.31162/2618-9569-2023-16-2-449-475

4. Рассул Г.Х. *Исламское консультирование: введение в теорию и практику*. М.: Ассоциация психологической помощи мусульманам; 2022. 392 с.

5. Rassool G.H., Nawaz J., Latif S. & Mudassar U. Development and psychometric evaluation of a scale for measuring the conception of Islamic psychology. *Pakistan Journal of Clinical Psychology*. 2023;22(2):69–79.

6. Rassool G.H. & Keskin Z. Positioning the self (Nafs) in Islamic psycho-spirituality. *Journal of Spirituality in Mental Health.* 2023:1–10. DOI: 10.1080/19349637.2023.2264848

7. Riyono B. The scientific principles of Islamic psychology. *International Journal of Islamic Psychology*. 2022;5(1):30–36.

8. Riyono B. Constructing the theory of human basic potential based on Quranic messages: Study with Maqasid methodology. *Journal of Islamic Psychology*. 2023:16(2):449–475. DOI: 10.31162/2618-9569-2023-16-2-449-475

9. Riyono B. & Himam F. In search for anchors: The fundamental motivational force in compensating for human vulnerability. *Gadjah Mada International Journal of Business.* 2012;14(3):229-252.

10. Dover H., Miner M. & Dowson M. The nature and structure of Muslim religious reflection. *Mental Health, Religion & Culture.* 2007;10(4):383–396. DOI: 10.1080/13674670701236094

11. Subandi M. A., Derin S. & Setiyawati D. Al Ghazali's concept of diseases of the spiritual heart and its significance to the DSM-5-TR diagnosis. *Journal of Religion and Health.* 2024;63(1):490–514.

12. Awaad R., Nursoy-Demir M., Khalil A. & Helal H. Islamic civilizations and plagues: The role of religion, faith, and psychology during pandemics. *Journal of Religion and Health.* 2023;62(2):1–15. DOI: 10.1007/s10943-023-01621-x

13. Аль-Балхи Абу Зайд. *Пища для души. Когнитивно-поведенческая терапия врача девятого века.* Бадри М. (пер. и аннот. рукописи девятого века);

Мамедова Л. (пер.). М.: Международный институт исламской мысли, ОО «Идрак», Ассоциация психологической помощи мусульманам; 2019. 110 с.

14. Павлова О.С. Психологическое консультирование мусульман: анализ зарубежных источников. *Современная зарубежная психология.* 2018;7(4):46–55. DOI: 10.17759/jmfp.2018070406

15. Павлова О.С., Бариева Н.Ю., Баирова З.М. Исламская психология за рубежом: состояние и перспективы развития. *Minbar. Islamic Studies.* 2018;11(4):850–865. DOI: 10.31162/2618-9569-2018-11-4-850-865

16. Husain A. *Islamic psychology: Emergence of a new field.* New Delhi: Global Vision Publishing Ho; 2006. 235 p.

17. Skinner R. An Islamic approach to psychology and mental health. *Mental Health, Religion & Culture.* 2010;13(6):547–551.

18. Haque A., Khan F., Keshavarzi H. & Rothman A.E. Integrating Islamic traditions in modern psychology: Research trends in last ten years. *Journal of Muslim Mental Health.* 2016;10(1):75–100.

19. Kasturi T. Positive psychology: A review from an Islamic perspective. *In Contextualising Islam in Psychological Research.* Kuala Lumpur: IIUM Press; 2021, pp. 119–146.

20. Zulaifah E. Work ethic from Qur'anic Maqasid approach: An introduction and preliminary theoretical development. *Journal of Islamic Psychology*. 2019;12(1):251–266. DOI: 10.31162/2618-9569-2019-12-1-251-266

21. Subandi M.A., Derin S. & Setiyawati D. Al Ghazali's concept of diseases of the spiritual heart and its significance to the DSM-5-TR diagnosis. *Journal of Religion and Health*. 2024;63(1):490–514.

22. Ijaz S., Khalily M. T., Al-Karam C. Y. & Hallahan, B. The development and validation of the Maladies of the Nafs Scale (MNS). *Migration Letters*. 2024;21(S9):92–108.

23. Khalily M.T. Schema perpetuation and schema healing: A case vignette for schema focused therapy in Islamic perspective. *Islamic Studies*. 2012;51(3):327–336.

24. Iqbal N. & Skinner R. Islamic psychology: Emergence and current challenges. *Archive for the Psychology of Religion*. 2021;43(1):65–77.

25. Rahman S.A. The epistemology, ontology, and axiology of psychology from Islamic perspectives (Imam Nursi as a model). *The Journal of Risale-i Nur Studies.* 2020;3(2):14–27.

ISSN 2618-9569 (Print)
ISSN 2712-7990 (Online)

26. Rahman S.A. Leveraging the use of development centre in workforce development: Salient guide from the Qur'an and Hadīth. *In Contextualising Islam in Psychological Research.* Kuala Lumpur: IIUM Press; 2021, pp. 147–165.

27. Khan R.K.A.W. An interview with Professor Malik Badri about his contributions to the Islamisation of psychology. *Intellectual Discourse*. 2015;23(1):159–172.

References

1. Riyono B. *Tazkiya Therapy in Islāmic Psychotherapy*. Routledge; 2024. 70 p.

2. Auda Dzh. *Makasid ash-sharia kak filosofija islamskogo prava. Sistemnyj podhod* [Maqasid al-Sharia as a philosophy of Islamic law. Systematic approach]. Baku: NGO Idrak Publ.; 2018. 272 p. (In Russian)

3. Riyono B. Constructing the Theory of Human Basic Potential Based on Quranic Messages: Study with Maqasid Methodology. *Minbar. Islamic Studies*. 2023;16(2):449–475. DOI: 10.31162/2618-9569-2023-16-2-449-475

4. Rassul H. *Islamskoe konsul'tirovanie. Vvedenie v teoriju i praktiku* [Islamic counseling. Introduction to theory and practice]. Moscow: Institute of Knowledge Integration, the Association of Psychological assistance to Muslims; 2022. 392 p. (In Russian)

5. Rassool G.H., Nawaz J., Latif S. & Mudassar U. Development and psychometric evaluation of a scale for measuring the conception of Islamic Psychology. *Pakistan Journal of Clinical Psychology*. 2023;22(2):69–79.

6. Rassool G.H. & Keskin Z. Positioning the self (Nafs) in Islamic psycho-spirituality. *Journal of Spirituality in Mental Health*. 2023;1–10. DOI: 10.1080/19349637.2023.2264848

7. Riyono B. The scientific principles of Islamic Psychology. *International Journal of Islamic Psychology*. 2022;5(1):30–36.

8. Riyono B. Constructing the theory of human basic potential based on Quranic messages: Study with Maqasid methodology. *Journal of Islamic Psychology*. 2023:16(2):449–475. DOI: 10.31162/2618-9569-2023-16-2-449-475

9. Riyono B. & Himam F. In search for anchors: The fundamental motivational force in compensating for human vulnerability. *Gadjah Mada International Journal of Business.* 2012;14(3): 229–252.

10. Dover H., Miner M. & Dowson M. The nature and structure of Muslim religious reflection. *Mental Health, Religion & Culture*. 2007;10(4):383–396. DOI: 10.1080/13674670701236094

11. Subandi M.A., Derin S. & Setiyawati D. Al Ghazali's concept of diseases of the spiritual heart and its significance to the DSM-5-TR diagnosis. *Journal of Religion and Health.* 2024;63(1):490–514.

12. Awaad R., Nursoy-Demir M., Khalil A., & Helal H. Islamic civilizations and plagues: The role of religion, faith, and psychology during pandemics. *Journal of Religion and Health.* 2023;62(2):1–15. DOI: 10.1007/s10943-023-01621-x

13. Al'-Balkhi Abu Zaid. *Pishcha dlya dushi. Kognitivno-povedencheskaya terapiya vracha devyatogo veka* [Sustenance for the soul. Cognitive Behavioral Therapy of the Ninth Century Physician]. Badri M. (tr. and annotation of the ninth century manuscript); Mamedova L. (tr.). Moscow: International Institute of Islamic Thought, NGO Idrak, the Association of Psychological Assistance to Muslims; 2019. 110 p. (In Russian)

14. Pavlova O.S. Psihologicheskoe konsul'tirovanie musul'man: analiz zarubezhnyh istochnikov [Psychological counseling for Muslims: analysis of foreign sources]. *Sovremennaja zarubezhnaja psihologija* [Modern Foreign Psychology]. 2018;7(4):46–55. DOI: 10.17759/jmfp.2018070406 (In Russian)

15. Pavlova O.S., Bariyeva N.Yu., Bairova Z.M. Islamskaja psihologija za rubezhom: sostojanie i perspektivy razvitija [Islamic Psychology abroad: the state and development prospects]. *Minbar. Islamic Studies*. 2018;11(4):850–865. DOI: 10.31162/2618-9569-2018-11-4-850-865 (In Russian)

16. Husain A. *Islamic psychology: Emergence of a new field.* New Delhi: Global Vision Publishing Ho; 2006. 235 p.

17. Skinner R. An Islamic approach to Psychology and mental health. *Mental Health, Religion & Culture*. 2010;13(6):547–551.

18. Haque A., Khan F., Keshavarzi H., & Rothman A. E. Integrating Islamic traditions in modern Psychology: Research trends in last ten years. *Journal of Muslim Mental Health*. 2016;10(1): 75-100.

19. Kasturi T. Positive Psychology: A review from an Islamic perspective. *In Contextualising Islam in Psychological Research.* Kuala Lumpur: IIUM Press; 2021, pp. 119–146.

ISSN 2618-9569 (Print)
ISSN 2712-7990 (Online)

20. Zulaifah E. Work ethic from Qur'anic Maqasid approach: An introduction and preliminary theoretical development. *Journal of Islamic Psychology*. 2019;12(1):251–266. DOI: 10.31162/2618-9569-2019-12-1-251-266

21. Subandi M.A., Derin S. & Setiyawati D. Al Ghazali's concept of diseases of the spiritual heart and its significance to the DSM-5-TR diagnosis. *Journal of Religion and Health.* 2024;63(1):490–514.

22. Ijaz S., Khalily M.T., Al-Karam C.Y. & Hallahan B. The development and validation of the Maladies of the Nafs Scale (MNS). *Migration Letters*. 2024;21(S9):92–108.

23. Khalily M.T. Schema perpetuation and schema healing: A case vignette for schema focused therapy in Islamic perspective. *Islamic Studies*. 2012;51(3):327–336.

24. Iqbal N. & Skinner R. Islamic Psychology: Emergence and current challenges. *Archive for the Psychology of Religion*. 2021;43(1):65–77.

25. Rahman S.A. The epistemology, ontology, and axiology of Psychology from Islamic perspectives (Imam Nursi as a model). *The Journal of Risale-i Nur Studies.* 2020;3(2):14–27.

26. Rahman S.A. Leveraging the use of development centre in workforce development: Salient guide from the Qur'an and Hadīth. *In Contextualising Islam in Psychological Research.* Kuala Lumpur: IIUM Press; 2021, pp. 147–165.

27. Khan R.K.A.W. An interview with Professor Malik Badri about his contributions to the Islamisation of psychology. *Intellectual Discourse*. 2015;23(1):159–172.

Информация об авторе

Зулайфа Эми, доктор философии преподаватель психологии, психологический факультет, Центр исследований по исламской психологии, Исламский университет Индонезии, Джокьякарта, член Попечительского Совета Международной ассоциации мусульманских психологов, редактор Международного журнала по исламской психологии.

About the author

Emi Zulaifah, Doctor of Psychology, Department of Psychology, Islamic University of Indonesia, Yogyakarta, Indonesia; member of the Board of Trustees of International Association of Muslim Psychologists; editor of the International Journal of Islamic Psychology.

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: 02 ноября 2024
Одобрена рецензентами: 12 ноября 2024
Принята к публикации: 15 ноября 2024

Article info
Received: November 02, 2024
Reviewed: November 12, 2024
Accepted: November 15, 2024

ISSN 2618-9569 (Print)
ISSN 2712-7990 (Online)

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: 10.12.2024. 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: 10.12.2024. Format 70x100 1/16. Conventional printed sheets 6.25. Circulation 400 copies; the first factory 200 copies. Order № 495. The price is free.
Russian Islamic Institute.
420049. 19 Gazovaya Street, Kazan, the Republic of Tatarstan, Russian Federation.
Council for Islamic Education.
119034. 49 Ostozhenka Street, Building 4, Moscow, Russian Federation.
Printed in the publishing house of Spiritual and business center
«The light of Islam»
423832. 72 Tsentralnaya Street, Naberezhnye Chelny, the Republic of Tatarstan, Russian Federation
Site: www.minbar.su
The Subscription index of the Minbar. Islamic Studies journal
in the Official catalogue of "Subscriptions" of the Russian Post is ПИ 766.