DOI 10.31162/2618-9569-2025-18-1

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

12+

2025, Vol. 18, N 1

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, 2025
© IOS RAS, 2025
© KFU, 2025

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 10.31162/2618-9569-2025-18-1

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

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, 2025
© ФГБУН ИВ РАН, 2025
© КФУ, 2025

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

Melentev D.V. Enlightenment of Women in Colonial and Soviet Central Asia 13

Muftakhutdinova D.Sh. Official lists of the Kazakh steppe officials as a source for studying the career of Tatar employees in the eastern outskirts of Russia 38

Mirdjalalova E.R. The significance of Abdullah Quilliam's Islamic studies within the paradigm of Arab-Muslim culture 52

Garifullin I.Z. Mirsaid Sultan-Galiyev and the national policy towards Muslims in the USSR in the 20-30s of the twentieth century 66

THEOLOGY

Shagaviev D.A. Critical notes of Sh. Marjani regarding Ali al-Qari's comment on the book "al-Fiqh al-'akbar" by Imam Abu Hanifah..... 77

Baturina O.S. The ideas of the Bashkortostan clergy about spiritual and moral enlightenment..... 101

Gurevich A.Yu. Axiological foundations of the problem of understanding between theologians of Islam and Judaism 119

Gainetdinov D.R. The Theological Basis of Interreligious Dialogue in Islam: History and modern Interpretation..... 142

Lyukhurov M.Kh. The specifics of the spread of Islam among Kazakhs. The features of the development of the Muslim community in the Kazakh SSR during the period of "perestroika": the mid of the 80s and the early 90s of the twentieth century..... 156

Sedankina T.E. Ramadan al-Buti's methodological approach in Theology: between Scylla and Charybdis..... 173

PSYCHOLOGY

Dzhuad Iu.Iu. The potential of Narrative practice in psychological counseling of Muslim clients 201

Barinova N.G. Collectivism and individualism in the Islamic tradition of self-knowledge 224

СОДЕРЖАНИЕ

ИСТОРИЧЕСКИЕ НАУКИ

Мелентьев Д.В. Просвещение женщин в колониальной и советской Средней Азии ... 13

Муфтахутдинова Д.Ш. Формулярные списки чиновников Казахской степи как источник для изучения карьеры татарских служащих, работавших на восточных окраинах России ... 38

Мирджалалова Э.Р. Значение исламоведческих трудов Абдуллы Куиллиама в парадигме арабо-мусульманской культуры ... 52

Гарифуллин И.З. Мирсаид Султан-Галиев и национальная политика в отношении мусульман в СССР в 20-30-е годы XX в. ... 66

ТЕОЛОГИЯ

Шагавиев Д.А. Критические заметки Ш. Марджани в отношении комментария ʻАли аль-Кари на книгу «аль-Фикх аль-акбар» имама Абу-Ханифы ... 77

Батурина О.С. Представление башкортостанского духовенства о духовно-нравственном просвещении ... 101

Гуревич А.Ю. Аксиологические основания проблемы понимания между богословами ислама и иудаизма ... 119

Гайнетдинов Д.Р. Теологическая база межрелигиозного диалога в исламе: история и современная интерпретация ... 142

Люхуров М.Х. Специфика распространения ислама среди казахов. Особенности развития мусульманской общины в Казахской ССР в период перестройки: середина 80 – начало 90-х гг. XX в. ... 156

Седанкина Т.Е. Методологический подход Рамадана аль-Буты в теологии: между Сциллой и Харибдой ... 173

ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ НАУКИ

Джуад Ю.Ю. Потенциал нарративной практики в психологическом консультировании клиентов-мусульман ... 201

Баринова Н.Г. Коллективистическое и индивидуалистическое в исламской традиции самопознания ... 224

HISTORY

ИСТОРИЧЕСКИЕ НАУКИ

- Просвещение женщин в колониальной и советской Средней Азии
- Формулярные списки чиновников Казахской степи как источник для изучения карьеры татарских служащих, работавших на восточных окраинах России
- Значение исламоведческих трудов Абдуллы Куиллиама в парадигме арабо-мусульманской культуры
- Мирсаид Султан-Галиев и национальная политика в отношении мусульман в СССР в 20-30-е годы XX в.

Д.В. Мелентьев
Просвещение женщин в колониальной и советской Средней Азии
***Minbar. Islamic Studies.* 2025;18(1): 13-37**

DOI 10.31162/2618-9569-2025-18-1-13-37 ***Original Paper***
УДК 93/94 ***Оригинальная статья***

Просвещение женщин в колониальной и советской Средней Азии

***Д.В. Мелентьев*[1а]**
[1]*Независимый исследователь, г. Ташкент, Узбекистан*
[а]*ORCID: https://orcid.org/0000-0003-1537-9810, e-mail: back-in-95@mail.ru*

Резюме: В настоящей статье речь пойдет о женских мусульманских, имперских и советских школах в Средней Азии. Хронологические рамки исследования охватывают историю региона с 1865 по 1930 год. Нижняя темпоральная граница определена началом установления русского колониального порядка в регионе, верхняя – годом ликвидации отделов по работе среди женщин (женотделов). Используя сравнительный анализ, автор производит попытку реконструировать историю развития просвещения женщин в Средней Азии. Проблематика исследования заключается в выяснении, произошел ли разрыв между администрацией Туркестанского генерал-губернаторства и правительством ТАССР и Узбекской ССР в подходах к просвещению мусульманок и европеек-переселенок. Актуальность исследования лежит в плоскости изучения новой имперской истории, а также ревизии устоявшегося взгляда на раскрепощение женщин в советской Средней Азии как успешного проекта большевиков, который изменил культурные ценности коренных жителей. Помимо введения в научный оборот малоизвестных источников советского периода, новизна статьи заключается в описании результатов изучения институциональной истории Средней Азии сквозь призму гендерного подхода. В ходе исследования автором статьи установлено, что относительные успехи были достигнуты среди европейского населения, особенно в советский период, поскольку тогда была сформулирована осмысленная гендерная политика. С другой стороны, несмотря на разность концепций управления, мусульманских женских школ стало больше при советской власти, особенно после Худжума.

Ключевые слова: гендерная история; институциональная история; история образования; раскрепощение женщин; Средняя Азия; Узбекистан

Для цитирования: Мелентьев Д.В. Просвещение женщин в колониальной и советской Средней Азии. *Minbar. Islamic Studies.* 2025;18(1):13–37. DOI: 10.31162/2618-9569-2025-18-1-13-37

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

© Д.В. Мелентьев, 2025
© *Minbar. Islamic Studies*, 2025

Enlightenment of Women in Colonial and Soviet Central Asia

***D.V. Melentev*[1a]**
[1]*Independent researcher, Tashkent, Uzbekistan*
[a]*ORCID: https://orcid.org/0000-0003-1537-9810, e-mail: back-in-95@mail.ru*

Abstract: This article will focus on Muslim women, Imperial and Soviet schools in Central Asia. The chronological framework of the study covers the regional history from 1865 to 1930. The lower temporal boundary is due to the beginning of the Russian colonial order establishment in the region, the upper one to the year of the women's departments liquidation. Using comparative analysis, the author reconstructs the history of the women's education development in Central Asia. The problem of the research is to find out whether there has been a gap in the approaches of the administration of the Turkestan General-Governor and TASSR and the Uzbek SSR authorities in educating Muslims women and European migrants. The relevance of the paper lies in the study of the new imperial history, along with the revision of the stereotype view on the women emancipation in Soviet Central Asia, alike a successful project of the Bolsheviks, which changed the indigenous people cultural values. In addition to introducing little-known sources of the Soviet period into scientific circulation, the novelty of the article lies in the study of the institutional history of Central Asia through the prism of a gender. In the course of the study, it was found that the relative successes were achieved among the European population, especially during the Soviet period, because was formulated a meaningful gender policy. Despite the difference in management concepts, there were more Muslim women schools under the Soviet regime, especially after Hujum.

Keywords: gender history; institutional history; history of education; emancipation; Central Asia; Uzbekistan

For citation: Melentev D.V. Enlightenment of Women in Colonial and Soviet Central Asia. *Minbar. Islamic Studies.* 2025;18(1):13-37. (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2025-18-1-13-37

Введение

В XIX веке идея признания за женщинами равных с мужчинами гражданских прав начала набирать популярность у представителей либерально мыслящих кругов Западной Европы, США и Российской империи. Великие реформы Александра II, особенно отмена крепостного права (1861), послужили толчком к обсуждению просвещенной публикой угнетенного положения русских женщин [1, с. 286]. Западноевропейских феминисток и отечественных равноправок, так в Российской империи называли сторонниц *раскрепощения*, объединяла борьба за доступ к институтам просвещения [2, с. 97–108]. Равноправки добились ощутимых результатов.

© D.V. Melentev, 2025
© *Minbar. Islamic Studies*, 2025

В 1878 году в Санкт-Петербурге были созданы Высшие женские Бестужевские курсы. К началу XX века в Санкт-Петербурге, Москве, Киеве, Казани и других крупных городах работали десятки женских медицинских и педагогических курсов, школ и иных учебных заведений [3, с. 69–84]. В 1915 году в европейской части Российской империи 69% преподавателей в государственных сельских школах были женщины [4, с. 277].

На период правления Александра II приходится завоевание Средней Азии. До водворения российской власти в регионе не существовало движения за права женщин. Однако в конце XIX – начале XX века в местной прессе стали появляться публикации, которые свидетельствовали о тяжелом положении туркестанских мусульманок. После Октябрьской революции большевики провозгласили гендерное равенство одним из важнейших пунктов своей программы модернизации. При этом советская власть понимала просвещение широко, не просто как сеть школ и училищ, деятельность которых заключалась бы в приумножении знаний, а совокупность принципов и институтов, которые должны перевоспитывать народ, индоктринировать его, тем самым меняя быт, а также мировоззрение с эсхатологического на материалистическое. Практическая применимость полученных знаний и умений, рациональность и критическое мышление были поставлены во главу угла [5, с. 353–365]. Кроме того, просвещение наравне с трудом и политическим активизмом являлось методом раскрепощения женщин. Помимо Народного комиссариата просвещения (НКП), с 1920 года «поднятием культурного уровня» гражданок социалистического государства начали заниматься отделы по работе среди женщин (женотделы). Руководил всей сетью женотделов в РСФСР/СССР московский центральный отдел (московский ЦО). В 1920 году в Туркестанской Автономной Советской Социалистической Республике (ТАССР) был организован ташкентский ЦО, который контролировал раскрепощение женщин в регионе.

Просвещение и раскрепощение женщин в Средней Азии – хорошо изученная тема. В историографии советского периода следует отметить очерк К.Е. Бендрикова [6, с. 5] и работы специалистов по раскрепощению мусульманок [7; 8; 9]. Неотъемлемой чертой этих работ является игнорирование раскрепощения *европеек* (русских, евреек, татарок, армянок и др.), а также проблем, которые встречались на пути просвещения масс. Современная историография обширна, но сконцентрирована на дореволюционных новометодных *мактабах*, которые создавались интеллектуалами-реформаторами – «*джадидами*» [10; 11; 12; 13]. Джадиды заявляли о необходимости модернизации конфессиональной школы, в том числе широкого допуска туда женщин. По мнению отдельных представителей движения, только владеющая грамотой мать была способна воспитать новое поколение благочести-

вых мусульман [14, с. 23–59; 15, с. 296–297]. Существуют исследования, в которых доказывается, что джадидам удалось достичь относительных успехов в просвещении и раскрепощении мусульманок в 1910-е – 1920-е гг. [16; 17]. В данном исследовании мы отойдем от джадидоцентричного нарратива, поскольку большинство коренных жителей не разделяло устремлений реформаторов, отдавая предпочтение старометодной системе просвещения, в крайнем случае той, которую предлагали Российская империя и СССР [18, с. 74].

Основными источниками выступают дореволюционные англо- и русскоязычные травелоги и очерки чиновников колониальной администрации Туркестана. Для советского времени это отчеты, доклады и протоколы заседаний среднеазиатских женотделов, а также публицистика и малоизвестная русскоязычная региональная периодика. Целью статьи является установление факторов, влиявших на формирование системы женского просвещения в колониальной и советской Средней Азии. В ходе исследования мы стремились выяснить: наблюдалась ли преемственность между имперской и советской властью в отношении к женскому просвещению? Подвергалась ли дискриминации мусульманская школа? Как коренное население и европейцы реагировали на государственные инициативы по просвещению женщин?

Политика невмешательства

В дореволюционных источниках информация о женском просвещении скудная. Внимание европейских наблюдателей привлекали быт, нравы и наряды. Женские институты просвещения, как созданные российским государством, так и автохтонные, – городской феномен. Во многом состояние просвещения в Туркестанском крае зависело от концепции управления. В 1867 году на вооружение была принята политика невмешательства в жизнь коренного населения (или игнорирования ислама), разработанная К.П. Кауфманом. Суть политики заключалась в том, что колониальная администрация не вносила существенных изменений в фискальную и судебную систему, не ограничивала исполнение локальных традиций, не пыталась изменить быт и культуру коренных жителей [19, с. 111–112]. Систему мусульманского просвещения городских жителей (сартов) К.П. Кауфман решил тоже не трогать, поскольку считал, что она не отвечает духу времени, поэтому вскоре сама собой отомрет [20, с. 140–160]. Напротив, среди кочевников К.П. Кауфман предпринимал меры по русификации через школы. Под влиянием идей ориенталистов В.В. Григорьева и Н.И. Ильминского К.П. Кауфман ошибочно полагал, что кочевники менее исламизированы, поэтому «привести их к русской гражданственности» будет проще [20, с. 140–160].

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

Наиболее ранние статистические данные о конфессиональной школе в регионе обнаруживаются в путевых заметках ориенталиста П.И. Пашино. По его сведениям, в Ташкенте, население которого составляло приблизительно 50 000 человек, насчитывалось около 300 старометодных мактабов [21, с. 159]. Также путешественник сообщает, что мусульманки обучались отдельно от мальчиков на дому у жены муллы (*биби-хальфе*) [21, с. 159]. Срок обучения девочек был короче, но они получали полезных знаний больше, чем мальчики, например, лучше осваивали арабский и персидский языки [21, с. 160]. Девочки получали более качественное образование, потому что им не нужно было отвлекаться на работу в поле, а также они продолжали учиться летом, чего мальчики не делали. О том же упоминают чиновник особых поручений при туркестанском генерал-губернаторе В.В. Крестовский [22, с. 354], американский путешественник Генри Лансделл [23, p. 123] и этнограф А.И. Добросмыслов, дополняя картину тем фактом, что девочек посылали в школу только состоятельные мусульмане, а обычные семьи, как правило многодетные, не могли оплатить обучение нескольких детей, поэтому отдавали предпочтение мальчикам как «добытчикам семьи» [24, с. 221]. Несмотря на то, что старометодные мактабы существовали за счет *вакуфов* (мусульманских благотворительных фондов), обучение детей было платным. *Мударрисы* (учителя) могли получать оплату деньгами, но чаще она производилась натуральным продуктом (хлеб, рис и др.).

Европейцы, которые имели возможность наблюдать за обучением мальчиков в старометодных мактабах, недоумевали, как можно получить качественное образования в не предназначенных для этого условиях. Например, посетивший Бухарский эмират правовед М.Н. Никольский писал: «Можно встретить мактабы, помещающиеся среди кузниц. Смешно и грустно смотреть на школьников, старающихся заглушить выкрикиванием бессмысленных для них слов грохот кузнечных молотов. Более рациональна, по моему мнению, постановка дела в женских школах. Главными предметами там являются обучение грамоте по-таджикски и узбекски» [25, с. 41]. Также отмечалось, что мактабы для мальчиков – это неухоженные мазанки, в которых дети сидят на полу. Британской путешественнице Аннетт Микин разрешили поприсутствовать на занятии в одной из школ биби-хальфе в Самарканде и даже через переводчика (скорее всего, им был В.П. Наливкин) поговорить с учительницей. А. Микин выяснила, что учительнице 50 лет, ее муж *казий* (шариатский судья), поэтому она умеет читать и писать, как в свое время ее мать и бабушка [26, p. 84–94].

Помимо оседлых жителей, Туркестанский край населяли кочевники: казахи, киргизы, туркмены и другие. Мобильность не влияла на желание кочевников дать детям начальное образование в старометодном мактабе. Путешественник Е. Смир-

нов сообщал, что у киргизов (казахов) существовали передвижные школы, которые действовали преимущественно в зимний период. Если кочевники решали сменить дислокацию, учителя, обычно *шакирды* (студенты медресе), перемещались вместе с ними [27, с. 256]. Воспитанник Туркестанской учебной семинарии Иш-Мухаммед Букин писал, что киргизы (казахи) обучение детей в старометодных мактабах оплачивали вскладчину [28, с. 7–8]. Но важно другое: киргизские (казахские) мальчики и девочки проходили обучение совместно, причем к последним могли быть применены телесные наказания, которые являлись стандартной практикой [28, с. 11]. Е. Смирнов приводит некоторую статистику, согласно которой в Сырдарьинской области по состоянию на 1885 год насчитывалось 1 452 мактаба, в которых обучалось 21 080 человек, из них 18 180 мальчиков и 2 900 девочек (этнический состав неизвестен) [27, с. 261]. Е. Смирнов признается, что цифры приблизительные, а по общим впечатлениям можно сказать, что наибольшее количество женских школ существовало в Ташкенте [27, с. 261].

Администрация Туркестанского генерал-губернаторства прилагала усилия к созданию возможностей для просвещения коренных жителей, а также переселенцев из российских губерний. Известно, что первая платная (300 рублей в год) школа для девочек в Ташкенте была открыта в 1866 году губернатором Туркестанской области генерал-майором Д.И. Романовским и предназначалась для дочерей его подчиненных [29, с. 245]. В школе обучались 11 девочек, которые занимались чтением и рукоделием, что обычно совмещалось, поэтому качество полученных умений было сомнительным [29, с. 246–247]. Из статистических материалов Сырдарьинской области известно, что в Коканде, Намангане, Андижане и Оше были созданы двухлетние приходские школы для мусульманок, но в 1872 году они закрылись, поскольку не пользовались популярностью. В то же время появилось два женских Мариинских училища для европеек [30, с. 15].

В 1876 году была организована Главная инспекция училищ при Туркестанском генерал-губернаторстве, что способствовало инвестициям в строительство имперской сети институтов просвещения в регионе. В том же году в Ташкенте была открыта женская прогимназия, которая предназначалась для европейского населения, а также несколько школ с женскими отделениями в Чимкенте, Казалинске, Перовске, Самарканде, Катта-Кургане и Петро-Александровске [30, с. 11–12]. Однако в 1886 году училища для девочек закрыли из-за нехватки педагогического персонала и отсутствия интереса у населения к длительному обучению [30, с. 17]. Несмотря на это, как отмечал американский путешественник Уильям Кёртис, говоря про город Мерв, «в этой части России образованию женщин уделяется гораздо больше

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

внимания, чем в Европе, тем более что существует большой спрос на учителей в народных школах» [31, p. 62].

У населения Туркестанского края существовали гендерные стереотипы в отношении женского просвещения. Мужчины, в том числе европейцы, не понимали, для чего девушкам нужны знания, ведь работать они все равно не будут, поскольку это запрещено неписаными правилами общества, они рано выйдут замуж и родят детей, что является их «естественной»/«природной» функцией. Конечно, имела место и материальная преграда – плата за обучение. Например, в Самарканде и Маргилане ежегодная оплата в государственных женских школах составляла 15 рублей [30, с. 36]. По состоянию на 1 января 1896 года в Сырдарьинской области обучалось 2 305 детей-европейцев, из которых 58,4% мальчики и 41,6% девочки [30, с. 42].

В имперской системе просвещения в Туркестанском крае в конце 1884 года появились русско-туземные школы [32, с. 177]. Они, по мнению ориенталиста Н.П. Остроумова, предназначались для ускоренной русификации коренного населения и пополнения низших эшелонов власти [32, с. 177]. Скорее всего, целеполагание подобных школ среди сартов не предусматривало включения в них девочек, по крайней мере информации об этом нет. Вполне вероятно, что появление в русско-туземных школах девочек могло быть расценено сартами как вызов традиционалистскому обществу и вмешательство колониальной администрации в гендерный порядок. Однако в Степном крае никакой политики невмешательства в дела коренного населения не практиковалось. В 1899 году в Тургайской области в городах Актюбинск, Карабутак, Иргиз, Тургай и Кустанай были открыты русско-киргизские женские училища [33, с. 26–35]. По словам этнографа И.В. Аничкова, киргизка (казашка), которая получала начальное образование в подобных школах, имела возможность поступить в прогимназию и гимназию [33, с. 26–35]. Вместе с тем, как И.В. Аничков отмечает, российское правительство «забыло» о киргизках (казашках), никаких законов, защищавших их гражданские права, не было принято, что позволяло им «опускаться в пучину мусульманства» [33, с. 26–35].

Впрочем, русско-туземные школы все равно были проигнорированы мусульманами. Колониальный администратор и этнограф В.П. Наливкин объясняет непопулярность русско-туземных школ, которые были открыты в 1885 году в Пскенте и Чиназе (Ташкентская область), так: «Сельское население, видящее в подростках прежде всего рабочую силу, не признающее необходимости для своих детей поголовного знания ими не только русской, но даже своей грамоты, наотрез отказывалось отдавать своих детей в новые русские школы. Не хотели их отдавать сюда и чины туземной администрации и “почетные, влиятельные” туземцы. Часть детей была насильственно взята у разной мелкоты, другую наняли у беднейшего насе-

ления. В Пскенте открытие школы состоялось в присутствии губернатора. На плоских крышах домов, соседних с помещением школы, сидели несколько сот туземных женщин, закрытых покрывалами» [34, с. 106–107]. Когда губернатор, генерал Н.И. Гродеков, хотел произнести торжественную речь по случаю открытия школы, «матери, сестры, бабушки и знакомые будущих знатоков русского языка начали голосить и причитать о них как о покойниках» [34, с. 107]. Этнограф Н.С. Лыкошин считал, что коренные жители не хотели отдавать своих детей в русско-туземные школы, боясь, что, не получив знаний по *шариату*, они «выпадут» из родного социума. Чтобы решить эту проблему, колониальные власти учредили в русско-туземные школы *мактабдаров* – учителей-мусульман, чтобы после светских занятий, которые велись на русском языке, они проходили с мальчиками основы исламского вероучения [35, с. 230–231].

В 1891 году генерал-губернатор А.Б. Вревский предлагал ликвидировать русско-туземные школы, поскольку они не оправдали себя: «Число учащихся в таких школах незначительно, даже в городах и кишлаках с населением в несколько тысяч человек. Ученики посещают русскую школу крайне неаккуратно, и многие, не утвердившись в знаниях, перестают учиться, когда хотят. Результаты от такого учения, за немногими исключениями, ничтожны» [20, с. 140–160]. Несмотря на это, никаких мер по улучшению положения русско-туземных школ принято не было. В 1898 году после подавления восстания Дукчи-ишана на совете губернаторов туркестанских областей чиновники пришли к выводу, что слияние русских и туземцев невозможно. Там же было принято решение, что политика невмешательства в дела мусульман должна сохраняться как аксиома русского присутствия в регионе [20, с. 140–160].

Помимо прочего, специальная комиссия по инородческому образованию, которая была создана после революции 1905 года, признала достоинства политики невмешательства колониальной администрации в дела мусульман, а также отметила успехи «туземцев» в обучении русскому языку в Туркестане [36, с. 3–4]. Политика невмешательства привела к увеличению количества конфессиональных учебных заведений [37, с. 104–155]. Так, в 1907 году в Ташкенте насчитывалось 23 медресе с 815 учащимися [38, с. 1–58], а в Сырдарьинской, Ферганской и Самаркандской областях 277 медресе с 7 935 учащимися [39, с. 215–278]. Доподлинно количество старометодных мактабов и проходивших в них обучение мальчиков и девочек неизвестно, поскольку надзор за ними не осуществлялся. Т.В. Котюкова приводит данные, что в 1909 году в регионе функционировало 6 000 старометодных мактабов [40, с. 193].

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

Политику невмешательства в дела коренного населения стали открыто критиковать после 1905 года. Военный востоковед Д.И. Логофет был удивлен отсутствием контроля за мусульманским образованием в Бухарском эмирате [41, с. 92]. Негодование Д.И. Логофета было направлено в адрес колониальной администрации, которая не пыталась проводить модернизационные реформы в эмирате [42, с. 237]. Однако и в Бухаре, несмотря на ее «отсталость», существовали школы для мусульманок (количество неизвестно), о чем упоминает Д.И. Логофет [43, с. 3]. В 1910 году Н.П. Остроумов, ближайший сподвижник К.П. Кауфмана, призывал колониальную администрацию признать ошибочность мнения «устроителя края» и отказаться от политики невмешательства, взяв под контроль мактабы и медресе [20, с. 140–160].

Колониальные администраторы пытались понять суть и причины «живучести» мусульманской системы просвещения. Н.П. Остроумов пришел к выводу, что старометодные мактабы и медресе были заточены на воспитание благочестивых мусульман. Изучавшиеся мужчинами и женщинами дисциплины не способствовали распространению релевантных знаний. Интенция мусульманского просвещения была воспитательной, с акцентом на воспроизводство локальных культурных норм и морально-нравственных ценностей [44, с. 113–166]. Н.С. Лыкошин полагал, что главной задачей мусульманского просвещения являлось закрепление у молодежи чувства национального единства и принадлежности к глобальной умме через погружение в изучение принципов шариата и арабского языка [35, с. 223–224]. Женщины были почти целиком исключены из мира просвещения, а колониальные администраторы и путешественники не пытались осмыслить их дискриминацию. Нужно учитывать, что в конце XIX – начале XX века в странах Западной Европы, США и Российской империи, откуда прибывали путешественники, получение женщинами образования еще не стало обыденностью.

Политика активного вмешательства

Февральская революция 1917 года стала возможна в том числе и благодаря сознательной гражданской позиции женщин, которые устали от войны и перебоев с поставкой продовольствия в Петроград [45, с. 545–546]. Между февралем и октябрем 1917 года женская социально-политическая активность непременно нарастала, причем не только в столице Российской империи, но и в Туркестане. Здесь, в крупных городах, европейки, консолидировавшись, организовывали женские общества, которые боролись за права рабочих, например, установление восьмичасового рабочего дня [46, с. 75–83]. Большевики, прийдя к власти в Туркестанском крае, получили в наследство скромную сеть государственных просветительских уч-

реждений, но широкую мусульманскую: «10 мужских гимназий, 14 женских, 3 реальных училища, 2 учительские семинарии, 1 Мариинское училище, 3 ремесленных училища, 3 высших начальных училища, 518 начальных мужских и 192 русско-туземных начальных училищ. Помимо этого, имелось 1 028 медресе и 8 500 мактабов. Детей школьного возраста насчитывалось около 625 000, из которых правительственными учебными заведениями было охвачено всего 7% (4 624 человека)»[1].

В 1918–1920 гг. начался стихийный рост числа открываемых учебных заведений, которые создавались без учета материальных возможностей. Деятельность школ никак не контролировалась. В скором времени почти все учебные заведения были закрыты из-за нехватки денег и кадров [47, с. 112–116]. Британская путешественница Элла Кристи в своем травелоге отразила обстановку в советских школах в 1920 году. Она описывала школу как место анархии, где ученики не соблюдали дисциплину и субординацию в отношении с преподавателем, курили махорку в аудиториях, вели себя безнравственно [48, p. 266]. В 1921 году отчеты чиновников НКП показывали, что в ТАССР насчитывалось 2 022 школы I ступени (с первого по четвертый класс). Как выяснилось позже, цифры расходились с реальностью – по факту существовало всего 605 школ I ступени. В 1922 году их стало в два раза меньше – 311 школ I и 45 школ II ступени (с пятого по девятый класс)[2]. Докладная записка 1922 года о состоянии просвещения тюркских народов РСФСР фиксировала плачевную ситуацию: «Масса по преимуществу земледельческая, в культурном отношении малоразвитая. И единственное орудие, единственный способ борьбы с малокультурностью тюркских народов – это книга, образование»[3].

Женотделы ТАССР до 1923 года были закрыты из-за Гражданской войны. Одним из требований *басмачей* (бандформирований) было прекращение раскрепощения женщин [49, с. 28–30]. Большевики чувствовали шаткость своего положения в регионе, поэтому шли на уступки, но при этом не было речи о том, что советская власть отказалась от вмешательства в дела коренного населения. Большевики говорили о временном «отступлении». С ним связано и то, что в 1922 году частично были возвращены *улемам* (ученым-правоведам) национализированные в 1918 году вакуфы, при этом часть этого имущества пустили на финансирование просвещения в ТАССР[4]. Кроме того, запрещенное в 1918 году преподавание вероучения в советских школах в 1922 было вновь легализовано как бесплатные дополнительные занятия после уроков [50, с. 57–77]. В 1923 году большевикам удалось уничтожить

[1] Российский государственный архив социально-политической истории (далее РГАСПИ). Ф. 62. Оп. 2. Д. 1700. Л. 60–80.
[2] Там же. Л. 60–80.
[3] РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 84. Д. 419. Л. 9.
[4] РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 84. Д. 526. Л. 164.

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

наиболее опасных *курбашей* и осторожной социокультурной политикой выбить идеологическую основу из-под ног басмачей, которые более не могли оправдывать свои бесчинства против населения якобы издержками борьбы с неверными[5].

Смелым шагом к культурным переменам стало введение в 1923 году в ТАССР совместного обучения мальчиков и девочек в школах I, II и III ступеней (10–11 класс). Однако это было только на бумаге. Руководительница ташкентского ЦО С.Т. Любимова предлагала постепенно объединять в классы мальчиков и девочек[6]. Коренные жители немедленно отреагировали на нововведение, запретив дочерям и сестрам посещать государственные школы. Некоторые чиновники-мусульмане, например, член коллегии Народного комиссариата здравоохранения (Наркомздрав) ТАССР Х.Д. Достмухамедов, не поддерживали нововведение, считая, что «во время полового созревания мальчикам и девочкам лучше учиться по отдельности»[7].

В первой половине 1924 года в ТАССР насчитывалось 1 576 советских школ с 132 000 учащихся (разбивка по национальности неизвестна)[8]. Благодаря поддержке женотделов, во второй половине 1924 года в Узбекской ССР функционировала 51 женская школа ликвидации неграмотности, в которых обучалось 1 200 узбечек[9]. Женских школ I ступени работало 39, в них обучалось более 3 200 узбечек. В школах профессионального образования, медицинском техникуме, узбекском институте просвещения (*инпросе*), старогородском педагогическом техникуме и школе подготовки учителей обучалось еще 286 узбечек[10]. Согласно сводке Центрального статистического управления (ЦСУ) за 1925 год, население Узбекской ССР составляло 4 196 000 человек, из которых 2 000 000 были женщины[11]. По сравнению с дореволюционным периодом цифры демонстрируют прирост женского контингента в сфере просвещения. Но советская власть стремилась к поголовной грамотности мусульманок, поэтому эти показатели считались мизерными и воспринимались как поражение гендерной политики в Средней Азии.

По подсчетам НКП, количество грамотных мусульманок в Узбекской ССР находилось в диапазоне от 0,2% до 0,7%. Сотрудница ташкентского ЦО Ю. Кислова сомневалась в реальности этой статистики, считая, что количество грамотных мусульманок приблизительно 0,07%[12]. Другая сотрудница ташкентского ЦО, Е. Рачинская, признавала, что серьезных успехов на поприще раскрепощения через

[5] РГАСПИ. Ф. 61. Оп. 1. Д. 8. Л. 39–40.
[6] РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 10. Д. 441. Л. 222.
[7] РГАСПИ. Ф. 62. Оп. 2. Д. 428. Л. 75.
[8] РГАСПИ. Ф. 62. Оп. 2. Д. 1700. Л. 60–80.
[9] РГАСПИ. Ф. 62. Оп. 2. Д. 419. Л. 84–95.
[10] Там же. Л. 84–95.
[11] РГАСПИ. Ф. 62. Оп. 2. Д. 428. Л. 33–35.
[12] Там же. Л. 33–35.

просвещение среди мусульманок нет [51, с. 66–74]. Главной причиной неудач являлось общественное осуждение мусульманок, которые получали советское образование. «Обследование» школ, проведенное в 1925 году ташкентским ЦО совместно с НКП, выявило, что в Ханкинской волости Хорезмской области Узбекской ССР «девочки в школу социалистического воспитания не ходят, их не пускают родители. Население находится под влиянием мулл, которые агитируют, что в советской школе детей только портят, подготовляя из них изменников своей религии, быта и нации»[13]. Доверять раннесоветской статистике сложно, поскольку в ней много приписок. Фальсификацию выявили в 1928 году. Характерен пример с завышением количества открытых школ ликвидации неграмотности в Узбекской ССР в 1926/27 учебном году.

Таблица №1 / Table №1

Пример завышения показателей, по созданным школам ликвидации неграмотности в Узбекской ССР[14]
An Example of Indicators Overestimation for the Establishment of Illiteracy Elimination Schools in the Uzbek SSR

Отчетность	
В сельской местности	
По отчетам НКП	Данные обследования
309 групп и 8 675 учащихся	90 групп и 1 523 учащихся
По городам	
По отчетам НКП	Данные обследования
27 групп и 625 учащихся	12 групп и 203 учащихся
Вместе	
336 групп и 9 367 учащихся	102 группы и 1 726 учащихся

Махинации со статистикой – это результат коррупции. Сотрудники НКП завышали в два раза бюджетные расходы на несуществующие в реальности школы и учеников[15]. У советских женских школ в 1920-е гг. была масса проблем, что сказывалось на качестве обучения. Женские школы не могли наладить беспрерывный учебный процесс, поскольку большевики толерантно относились к долгим мусульманским религиозным праздникам, в дни которых советские школы не работали. Как сообщали в ташкентский ЦО сотрудницы туркменских женотделов, когда шла *ураза* (пост в месяц *рамадан*) или отмечался праздник Саксой-ваксой (Ашура), туркменки и персиянки не учились[16]. В Бухаре советские школы работали два-три дня

[13] РГАСПИ. Ф. 62. Оп. 2. Д. 1700. Л. 60–80.
[14] Там же. Л. 60–80.
[15] Там же. Л. 60–80.
[16] РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 10. Д. 222. Л. 1–4; РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 10. Д. 443. Л. 15–22.

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

в неделю, потому что во время базарных дней, а также по пятницам ученики в них не приходили [52, с. 2]. Вопросы вызывала грамотность учителей, которые сами плохо умели читать и писать, не знали арифметику[17].

Недостаток квалифицированных кадров создавал курьезы. Иногда приходилось отправлять на работу в школы выпускников инпросов, которым исполнилось 16 лет. Понятное дело, что почти всегда такой «педагог» не мог приобрести авторитет среди учеников и вести нормальный учебный процесс [53, с. 5]. Школы получали программу на учебный год в феврале, поэтому преподавателям приходилось учить детей наспех [52, с. 2]. Ташкентский ЦО критиковал школьную программу за то, что в ней не отражена история борьбы «женщины Востока» за свои права[18]. Женотделы сетовали, что в школах для девочек учительницы не подавали пример «прогрессивного» поведения женщины. Например, при посещении комиссией по «обследованию» системы народного просвещения аула Чапык Мервского уезда учительница, увидев мужчин из НКП, вошедших в класс, закрыла рот платком, что соответствовало туркменским национальным обычаям[19]. Женотделы боролись против такого поведения женщин, считая, что оно символизирует покорность и безмолвность туркменок перед авторитетом мужчины.

Женским школам не хватало учебников, мебели, канцелярских товаров и бумаги. Сотрудница кокандского женотдела Т.Т. Шадиева сетовала: «Наши девочки учатся в кошмарных условиях: сырость, грязь, отсутствует надлежащая обстановка, учебные пособия. У мальчиков школы более оборудованные. Нет детских садов для девочек, которые есть у мальчиков. Девочки в школах сидят на сыром полу. Учителя-мужчины получают довольствие вовремя, учителя-женщины его не получают вовсе»[20]. Т.Т. Шадиевой было отмечено, что мусульманки, которые получили педагогическое образование, отказываются работать в кишлачных и аульных школах[21]. Таким образом, условия обучения мальчиков и девочек в 1920-е годы поменялись местами. Если в дореволюционном Туркестане на помещение, в которых мальчики проходили обучение, не обращали внимание, а девочки находились в комфортабельных условиях дома биби-хальфе, то в советское время все стало наоборот.

Иная ситуация складывалась с просвещением городских европеек. Женотделы не вели среди них специальной работы, поскольку европейки самостоятельно проявляли желание получать знания. Многие сотрудницы женотделов в 1916–1919 гг. были активистками, которые создавали женские союзы и орга-

[17] РГАСПИ. Ф. 62. Оп. 2. Д. 1700. Л. 60–80.
[18] РГАСПИ. Ф. 62. Оп. 2. Д. 1700. Л. 16–39.
[19] РГАСПИ. Ф. 62. Оп. 2. Д. 1700. Л. 60–80.
[20] РГАСПИ. Ф. 62. Оп. 2. Д. 445. Л. 61–63.
[21] Там же. Л. 61–63.

низации. Затем они примкнули к большевикам, а на месте женских союзов появились женотделы [46, с. 75–83]. В 1920 гг. социальной активностью выделялись еврейки и татарки, которые были увлечены делами комсомола, наравне с мужчинами работали в школах, студенческих комитетах, организовывали музыкальные, художественные, спортивные и театральные кружки, работали в амбулаториях и больницах, помогали женотделам [54, с. 81–83; 55, с. 80–81]. В начале 1920-х гг. чуть больше внимания женотделы уделяли обучению европеек в Среднеазиатском государственном университете (САГУ). Но с 1925 года эту практику признали нецелесообразной[22]. Однако нужно отметить, что успехи среди европеек наблюдались только в городах, в сельской местности, например, русские крестьянки ничуть не отличались от своих мусульманских сестер. В 1925 году было проведено «обследование» положения русских крестьян Узбекской ССР, которое выявило, что русские женщины не занимаются политическим активизмом, трудятся дома и не получают никакого образования, поскольку нет ни школ, ни учителей[23].

Вопреки стараниям женотделов, в 1920-е гг. неграмотность среди мусульманок побороть не удалось, что произошло в первую очередь из-за безразличия чиновников НКП и коммунистов-мусульман [56, с. 48–51]. Чиновники НКП отказывались инспектировать женские школы, ссылаясь на то, что «им туда нельзя входить»[24]. Парадоксально, но во время Худжума («Наступления») – кампании в поддержку советской законности и привлечения мусульманок к просвещению, труду, делегатскому движению и защите гражданских прав [57, с. 2] – в городах Узбекской ССР выросло количество старометодных женских мактабов. Из отчета сотрудницы ташкентского ЦО Е.А. Росс за 1928 год известно, что в республике насчитывалось «1 305 мактабов с 19 699 учащимися, из которых большинство девочки. В “старом” Ташкенте работало 50 старометодных школ, из которых только 6 мужские»[25]. Рост числа женских старометодных мактабов в Узбекской ССР отмечен после всплеска насилия над мусульманками, которые сбросили паранджу или встали на путь советизации. Таким образом, политика активного вмешательства советской власти в образовательные традиции коренного населения потерпела поражение в 1920-е гг., приведя к противоположным результатам.

Заключение

Резюмируя, отметим, что в системах просвещения, колониальной администрации Туркестанского генерал-губернаторства и советским правительством ТАС-

[22] РГАСПИ. Ф. 62. Оп. 2. Д. 428. Л. 11–14.
[23] РГАСПИ. Ф. 62. Оп. 2. Д. 220. Л. 1–11.
[24] РГАСПИ. Ф. 62. Оп. 2. Д. 1700. Л. 16–39.
[25] Там же. Л. 16–39.

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

СР и Узбекской ССР, имелось нечто общее. Имперская и советская власти пытались просвещать женщин, как мусульманок, так и европеек, несмотря на разрыв в концепциях управления. Колониальная и советская администрация добились успехов в просвещении городских европеек. Имперская и советская власти вопреки тому, что первая использовала политику невмешательства, а вторая, наоборот, активно вторгалась в жизнь коренного населения, парадоксальным образом добились аналогичного результата – сохранения, воспроизводства, а затем и мультипликации старометодной системы просвещения. При активном вмешательстве большевиков состояние женских советских школ было хуже, а мальчики, наоборот, получили обустроенные учебные заведения. В ТАССР и Узбекской ССР сохранялась и проблема с учетом женских старометодных школ, характерная для Туркестанского генерал-губернаторства. В 1920-е гг. это связано с сопротивлением мусульман-коммунистов и простых жителей политике насаждения гендерного равенства. Мусульманское население, что при колониальной, что при советской администрации, было неизменно в своем восприятии женского просвещения как чего-то нецелесообразного. Просвещение женщин было прерогативой состоятельных жителей либо тех, кто был хорошо интегрирован в колониальную или советскую реальность. Поддержка просвещения женщин для таких мусульман являлась демонстрацией лояльности властям. Период с 1865 по 1930 год – это время, которое можно характеризовать как тернистый путь к гендерному равенству в Средней Азии. Чтобы переломить ситуацию, потребуется еще несколько десятилетий.

Литература

1. Шашков С.С. *История русской женщины*. СПб.: Типография А.С. Суворина; 1879. 352 с.

2. Розанов В.В. Женское образовательное движение 60-х годов. *Религия и культура: сб. статей.* СПб.: Типография М. Меркушева; 1899. С. 97–108.

3. Вахромеева О.Б. Основные факторы «женского вопроса» в России на рубеже XIX–XX вв. *Вестник Санкт-Петербургского университета. История.* 2006;3:69–84.

4. Пиетров-Эннкер Б. *«Новые люди» России. Развитие женского движения от истоков до Октябрьской революции.* Шаттона Ю.П. (пер. с нем.). М.: РГГУ; 2005. 444 с.

5. Луначарский А.В. Что такое образование? *О воспитании и образовании*. Арсеньев А.М., Гончарова Н.К. и др. (ред.). М.: Педагогика; 1976. С. 353–365.

6. Бендриков К.Е. *Очерк по истории народного образования в Туркестане (1865–1924)*. М.: Изд. Академии педагогических наук РСФСР; 1960. 510 с.

7. Татыбекова Ж.С. *Великий октябрь и женщины Киргизстана*. Фрунзе: Кыргызстан; 1975. 172 с.

8. Аминова Р.Х. *Октябрь и решение женского вопроса в Узбекистане*. Ташкент: ФАН; 1975. 355 с.

9. Пальванова Б.П. *Эмансипация мусульманки. Опыт раскрепощения женщин советского Востока*. М.: Наука; 1982. 286 с.

10. Khalid A. *The Politics of Muslim Cultural Reform. Jadidism in Central Asia*. Los Angeles: University of California Press; 1998. 335 p.

11. Махкамова Н.Р. Развитие и деятельность национальной интеллигенции в Узбекистане XIX – начала XX века. *Общественные науки в Узбекистане*. 2002;3–4:62–70.

12. Балдауф И. Джадидизм в Центральной Азии: к проблеме реформизма и модернизма в мусульманском мире. *Мир ислама*. 2005;1(3):11–21.

13. Андреев А.А. Джадиды Средней Азии: от обновления к национальным движениям. *Национальные окраины в политике Российской империи и русской общественной мысли.* Урушадзе А.Т. (общ. ред.). Ростов-на-Дону: ЮНЦ РАН; 2020. С. 434–448.

14. Бабаджанов Б.М. «Рай у ног матерей и женщин». Советские и постсоветские дискурсы о формах эмансипации мусульманских женщин. *Общество, гендер и семья в Центральной Азии*. 2019;1:23–59.

15. Халид А. *Создание Узбекистана. Нация, империя и революция в раннесоветский период.* пер. с англ. К. Тверьянович, А. Рудаковой. СПб.: Academic Studies Press; 2022. 623 с.

16. Kamp M. *The New Woman in Uzbekistan. Islam, Modernity, and Unveiling under Communism*. Washington: University of Washington Press; 2006. 320 p.

17. *История общественно-культурного реформаторства на Кавказе и Центральной Азии (XIX – начало XX века)*. Алимова Д.А., Багирова И. (ред.). Самарканд: МИЦАИ; 2012. 335 с.

18. Халид А. *Ислам после коммунизма: религия и политика в Центральной Азии.* Боганова А.Б. (пер. с англ.). М.: Новое литературное обозрение; 2010. 304 с.

19. Халид А. *Центральная Азия: от века империй до наших дней*. Попов А. (пер. с англ.). М.: Альпина нон-фикшн; 2024. 560 с.

20. Остроумов Н.П. Колебания во взглядах на образование туземцев в Туркестанском крае. *Кауфманский сборник, изданный в память 25 лет, истекших со дня смерти покорителя и устроителя Туркестанского края генерал-адъютанта К.П. фон Кауфмана.* М.: Типо-литография Т-ва И. Н. Кушнерева; 1910. С. 140–160.

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

21. Пашино П.И. *Туркестанский край в 1866 году.* Путевые заметки. СПб.: Типография Тиблена и Ко; 1868. 176 с.

22. Крестовский В.В. *В гостях у бухарского эмира.* СПб.: Издание А.С. Суворина; 1887. 431 с.

23. Lansdell H. *Russian Central Asia Including Kuldja, Bokhara, Khiva and Merv*. Boston: Houghton, Mifflin and Company; 1885. 732 p.

24. Добросмыслов А.И. *Ташкент в прошлом и настоящем. Исторический очерк.* Ташкент: Типо-литография О.А. Порцева; 1912. 520 с.

25. Никольский М.Н. *Благородная Бухара. Странички из скитаний по Востоку.* СПб.: Издание П.П. Сойкина; 1903. 47 с.

26. Meakin A. *In Russian Turkestan. A Garden of Aisa and its People.* London: Ballantyne, Hanson & Co; 1903. 316 p.

27. Смирнов Е. *Сырдарьинская область. Описание, составленное по официальным источникам.* СПб.: Типография М.М. Стасюлевича; 1887. 351 с.

28. Букин И-М. *Физическое и умственное воспитание у киргиз.* Ташкент: Типография О.В. Базилевского; 1883. 19 с.

29. *К истории народного образования в Туркестанском крае. Константин Петрович фон Кауфман – устроитель Туркестанского края. Из личных воспоминаний Н. П. Остроумова (1877–1881 гг.)*. Ташкент: Типо-литография торг. дома Ф. и Г. Бр. Каменские; 1899. 286 с.

30. *Сборник материалов для статистики Сырдарьинской области:* Т. 5. Гейер И.И. (ред.). Ташкент: Типо-литография торг. дома Ф. и Г. Бр. Каменские; 1896. 278 с.

31. Curtis W.E. *Turkestan: The Heart of Asia.* New York: Hodder & Stoughton; 1911. 344 p.

32. Остроумов Н.П. *Сарты. Этнографические материалы*. Ташкент: Типо-литография торг. дома Ф. и Г. Бр. Каменские; 1896. 272 с.

33. Аничков И. *Очерк народной жизни Северного Туркестана.* Ташкент: Типо-литография торг. дома Ф. и Г. Бр. Каменские; 1899. 169 с.

34. Наливкин В.П. *Туземцы раньше и теперь.* Ташкент: Типо-литография Турк. т-ва Печатного дела; 1913. 144 с.

35. Лыкошин Н.С. *Полжизни в Туркестане. Очерк быта туземного населения*. Петроград: Типография Б. Д. Брукера; 1916. 415 с.

36. Бобровников Н.А. *Русско-туземные училища, мектебы и медресы Средней Азии.* Путевые заметки. СПб.: Сенатская типография; 1913. 90 с.

37. Бабаджанов Б. Андижанское восстание 1898 года и «мусульманский вопрос» в Туркестане (взгляды «колонизаторов» и «колонизированных»). *Мусульма-*

не в новой имперской истории: сб. статей. Бобровников В.О., Герасимов И. и др. (отв. ред. и сост.). М.: Садра; 2017. С. 104–155.

38. Остроумов Н.П. Мадрасы в Туркестанском крае. *Журнал Министерства народного просвещения.* 1907; Ч.7:1–58.

39. Наливкин В.П. Что дает среднеазиатская мусульманская школа в образовательном и воспитательном отношениях? *Туркестанский литературный сборник в пользу прокаженных.* СПб.: Типография А. Бенке; 1900. С. 215–278.

40. Котюкова Т.В. *Окраина на особом положении... Туркестан в преддверии драмы.* М.: Научно-политическая книга; 2016. 391 с.

41. Логофет Д.И. *Страна бесправия. Бухарское ханство и его современное состояние.* СПб.: В. Березовский; 1909. 239 с.

42. Беккер С. *Россия в Центральной Азии. Бухарский эмират и Хивинское ханство при власти императоров и большевиков, 1865–1924.* Гонсалес-Менендес Е.А. (пер. с англ.). М.: Центрполиграф; 2024. 351 с.

43. Логофет Д.И. *Бухарское ханство под русским протекторатом*. Т. 2. СПб.: В. Березовский; 1911. 357 с.

44. Остроумов Н.П. Мусульманские мактабы и русско-туземные школы в Туркестанском крае. *Журнал Министерства народного просвещения*. 1906; Ч.1:113–166.

45. Юкина И. *От дам-патронесс до женотделовок: история женского движения в России.* М.: Новое литературное обозрение; 2024. 680 с.

46. Мелентьев Д.В. Раскрепощение «европеек» Средней Азии в 1920-е гг. *Восточный архив*. 2024;1:75–83.

47. Мустафаева Ж. Традиционализм и модернизм в народном образовании в первые годы советской власти: противостояние и адаптация. *Социальная жизнь народов Центральной Азии в первой четверти XX века: традиции и инновации. Материалы международной конференции (Ташкент, 12–13 сентября 2008 г.)*. Ташкент: б.и.; 2009. С. 112–116.

48. Christie E.R. *Through Khiva to Golden Samarkand. The Remarkable Story of a Woman's Adventurous Journey Anlone Through the Deserts of Central Asia to the Herat of Turkestan*. Philadelphia: J. B. Lippincott Company; 1925. 280 p.

49. Любимова С.Т. Восток. *Коммунистка*. 1923;11:28–30.

50. Мелентьев Д.В. Роль Главного Вакуфного Управления в советизации мусульманского образования и становлении советской сети школ в Туркестане. *Islamology*. 2018;1:57–77.

51. Рачинская. Женское образование в Туркестане. *За пять лет. Сборник по вопросам работы коммунистической партии среди женщин Средней Азии.* Женотдел

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

Средазбюро ЦК РКП (ред.). М.: Центральное издательство народов СССР; 1925. С. 66–74.

52. Шура-мактабе. *Правда Востока*. 25 июля 1927 г. № 166. С. 2.

53. Рачинская. Чем должны быть инпросы? *Правда Востока*. 4 января 1927 г. № 3. С. 5.

54. Алпарова. Среди девчат татинпроса. *За пять лет. Сборник по вопросам работы коммунистической партии среди женщин Средней Азии*. Женотдел Средазбюро ЦК РКП (ред.). М.: Центральное издательство народов СССР; 1925. С. 81–83.

55. Рачинская. Туземно-европейский инпрос. *За пять лет. Сборник по вопросам работы коммунистической партии среди женщин Средней Азии*. Женотдел Средазбюро ЦК РКП (ред.). М.: Центральное издательство народов СССР; 1925. С. 80–81.

56. Мадрахимова Р.М. Из истории ликвидации неграмотности среди женщин Узбекистана. *Общественные науки в Узбекистане*. 1965;11:48–51.

57. Зеленский И.А. За раскрепощение! Мы должны дать лозунг в нашей работе: идти в наступление! *Правда Востока*. 22 октября 1926 г. № 244. С. 2.

References

1. Shashkov S.S. *Istoriya russkoj zhenshiny* [The History of Russian Woman]. Saint-Petersburg: A.S. Suvorina Press; 1879. 352 p. (In Russian)

2. Rozanov V.V. Zhenskoe obrazovatelnoe dvizhenie 60-h godov [Women's Education Movement of the 1860s]. *Religiya i kultura: sb. Statej* [Religion and Culture: coll. of articles]. Saint -Petersburg: M. Merkusheva Press; 1899, pp. 97–108. (In Russian)

3. Vahromeeva O.B. Osnovnye faktory "zhenskogo voprosa" v Rossii na rubezhe XIX–XX vv. [The Main Factors of the "Women's Question" in Russia at the turn of the 19th–20th Centuries] *Vestnik Sankt-Peterburgskogo universiteta. Istoriya* [Bulletin of Saint Petersburg University. History]. 2006;3:69–84. (In Russian)

4. Pietrov-Ennker B. *"Novye lyudi" Rossii. Razvitie zhenskogo dvizheniya ot istokov do Oktyabrskoj revolyucii* [The "New People" of Russia. Development of the Women's Movement from its Origins to the October Revolution]. Shattona Yu.P. (tr. from Germ.). Moscow: Russian State University for Humanities Publ; 2005. 444 p. (In Russian)

5. Lunacharskij A.V. Chto takoe obrazovanie? [What is Education?] *O vospitanii i obrazovanii* [About Upbringing and Education]. Arseneva A.M., Goncharova N.K. (eds). Moscow: Pedagogika Press; 1976, pp. 353–365. (In Russian)

6. Bendrikov K.E. *Ocherk po istorii narodnogo obrazovaniya v Turkestane (1865–1924)* [An Essay on the History of Public Education in Russian Turkestan (1865–1924)].

Moscow: Publishing House of the Academy of Pedagogical Sciences of RSFSR; 1960. 510 p. (In Russian)

7. Tatybekova Zh.S. *Velikij oktyabr i zhenshiny Kirgizstana* [Great October and the Women of Kyrgyzstan]. Frunze: Kyrgyzstan; 1975. 172 p. (In Russian)

8. Aminova R.H. *Oktyabr i reshenie zhenskogo voprosa v Uzbekistane* [October and the solution of the women's issue in Uzbekistan]. Tashkent: FAN Press; 1975. 355 p. (In Russian)

9. Palvanova B.P. *Emansipaciya musulmanki. Opyt raskreposheniya zhenshin sovetskogo Vostoka* [Emancipation of Muslim Women. The Experience of Emancipating Women in the Soviet East]. Moscow: Nauka Press; 1982. 286 p. (In Russian)

10. Khalid A. *The Politics of Muslim Cultural Reform. Jadidism in Central Asia*. Los Angeles: University of California Press; 1998. 335 p.

11. Mahkamova N.R. Razvitie i deyatelnost nacionalnoj intelligencii v Uzbekistane XIX – nachala XX veka [Development and Activities of the National Intelligentsia in Uzbekistan in the 19th and the early 20th Centuries]. *Obshestvennye nauki v Uzbekistane* [Social Sciences in Uzbekistan]. 2002;3–4:62–70. (In Russian)

12. Baldauf I. Dzhadidizm v Centralnoj Azii: k probleme reformizma i modernizma v musulmanskom mire [Jadidism in Central Asia: Towards the Problem of Reformism and Modernism in the Muslim World]. *Mir islama* [The World of Islam]. 2005;1(3):11–21. (In Russian)

13. Andreev A.A. Dzhadidy Srednej Azii: ot obnovleniya k nacionalnym dvizheniyam [Jadids of Central Asia: from Renewal to National Movements]. *Nacionalnye okrainy v politike Rossijskoj imperii i russkoj obshestvennoj mysli* [National Outskirts in the Politics of the Russian Empire and Russian Social Thought]. Urushadze A.T. (ed.). Rostov-na-Donu: the Southern Scientific Center of the Russian Academy of Sciences Publ.; 2020, pp. 434–448. (In Russian)

14. Babadzhanov B.M. "Raj u nog materej i zhenshin". Sovetskie i postsovetskie diskursy o formah emansipacii musulmanskih zhenshin ["Paradise at the Feet of Mothers and Women": Soviet and Post-Soviet Discourses on Forms of Muslim Women Emancipation]. *Obshestvo, gender i semya v Centralnoj Azii* [Society, Gender and Family in Central Asia]. 2019;1:23–59. (In Russian)

15. Halid A. *Sozdanie Uzbekistana. Naciya, imperiya i revolyuciya v rannesovetskij period* [Making Uzbekistan. Nation, Empire and Revolution in the Early USSR]. Tveryanovich K., Rudakova A. (tr. from Eng.). Saint-Petersburg: Academic Studies Press; 2022. 623 p. (In Russian)

16. Kamp M. The Ne*w Woman in Uzbekistan. Islam, Modernity, and Unveiling under Communism.* Washington: University of Washington Press; 2006. 320 p.

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

17. *Istoriya obshestvenno-kulturnogo reformatorstva na Kavkaze i Centralnoj Azii (XIX – nachalo XX veka)* [History of Socio-Cultural Reformism in the Caucasus and Central Asia (19th and the early 20th century)]. Alimova D.A., Bagirova I. (eds). Samarkand: International Institute of Central Asian Studies Publ.; 2012. 335 p. (In Russian)

18. Halid A. *Islam posle kommunizma: religiya i politika v Centralnoj Azii* [Islam after Communism. Religion and Politics in Central Asia]. Boganovoj A.B. (trans. from Eng.). Moscow: New Literary Review Publ.; 2010. 304 p. (In Russian)

19. Halid A. *Centralnaya Aziya: ot veka imperij do nashih dnej* [Central Asia. A New History from the Imperial Conquests to the Present]. Popov A. (trans. from Eng.). Moscow: Alpina non-fiction Publ.; 2024. 560 p. (In Russian)

20. Ostroumov N.P. Kolebaniya vo vzglyadah na obrazovanie tuzemcev v Turkestanskom krae [Fluctuations in Views on the Education of Natives in the Turkestan]. *Kaufmanskij sbornik, izdannyj v pamyat 25 let, istekshih so dnya smerti pokoritelya i ustroitelya Turkestanskogo kraya general-adyutanta K.P. fon Kaufmana* [The Kaufman Collection, Published in Memory of the 25 Years that have Passed Since the Death of the Conqueror and Organizer of the Turkestan Region, Adjutant General K.P. von Kaufman]. Moscow: I. N. Kushnereva Press; 1910, pp. 140–160. (in Russian)

21. Pashino P.I. *Turkestanskij kraj v 1866 godu. Putevye zametki* [Russian Turkestan in 1866. Travel Notes]. Saint-Petersburg: Tiblen i Ko Press; 1868. 176 p. (In Russian)

22. Krestovskij V.V. *V gostyah u buharskogo emira* [Visiting the Emir of Bukhara]. Saint Petersburg: A.S. Suvorina Press; 1887. 431 p. (In Russian)

23. Lansdell H. *Russian Central Asia Including Kuldja, Bokhara, Khiva and Merv*. Boston: Houghton, Mifflin, and Company; 1885. 732 p.

24. Dobrosmyslov A.I. *Tashkent v proshlom i nastoyashem. Istoricheskij ocherk* [Tashkent in the Past and Present. Historical Essay]. Tashkent: O.A. Porceva Press; 1912. 520 p. (In Russian)

25. Nikolskij M.N. *Blagorodnaya Buhara. Stranichki iz skitanij po Vostoku* [Noble Bukhara. Pages from Wanderings in the East]. Saint-Petersburg: P.P. Sojkina Press; 1903. 47 p. (In Russian)

26. Meakin A. *In Russian Turkestan. A Garden of Aisa and its People*. London: Ballantyne, Hanson & Co; 1903. 316 p.

27. Smirnov E. *Syrdarinskaya oblast. Opisanie, sostavlennoe po oficialnym istochnikam* [Syrdarya Region. The Description Compiled from the Official Sources]. Saint-Petersburg: M.M. Stasyulevicha Press; 1887. 351 p. (In Russian)

28. Bukin I-M. *Fizicheskoe i umstvennoe vospitanie u Kirgiz* [Physical and Mental Education of the Kyrgyz]. Tashkent: O.V. Bazilevskogo Press; 1883. 19 p. (In Russian)

29. *K istorii narodnogo obrazovaniya v Turkestanskom krae. Konstantin Petrovich fon Kaufman – ustroitel Turkestanskogo kraya. Iz lichnyh vospominanij N.P. Ostroumova (1877–1881 gg.)* [On the History of Public Education in Turkestan. Konstantin Petrovich von Kaufman is the Organizer of Turkestan. From the Personal Memoirs of N.P. Ostroumov (1877–1881)]. Tashkent: Typolitography of the F. & G. Kamenski Brothers Trading House; 1899. 286 p. (In Russian)

30. *Sbornik materialov dlya statistiki Syrdarinskoj oblasti* [The Collection of Materials for Statistics of the Syrdarya Region]. Gejer I.I. (ed.). T. 5. Tashkent: Typolitography of the F. & G. Kamenski Brothers Trading House; 1896. 278 p. (In Russian)

31. Curtis W.E. *Turkestan: The Heart of Asia.* New York: Hodder & Stoughton; 1911. 344 p.

32. Ostroumov N.P. Sarty. *Etnograficheskie materialy* [Sarts. Ethnographical Materials]. Tashkent: Typolitography of the F. & G. Kamenski Brothers Trading House; 1896. 272 p. (In Russian)

33. Anichkov I. *Ocherk narodnoj zhizni Severnogo Turkestana* [Essay on the People's Life of Northern Turkestan]. Tashkent: Typolitography of the F. & G. Kamenski Brothers Trading House; 1899. 169 p. (In Russian)

34. Nalivkin V.P. *Tuzemcy ranshe i teper* [Natives in Past and Present]. Tashkent: Turkestan Printing Partnership Press; 1913. 144 p. (In Russian)

35. Lykoshin N.S. *Polzhizni v Turkestane. Ocherk byta tuzemnogo naseleniya* [The Half of Life in Turkestan. Essay on the Life of the Natives]. Petrograd: B.D. Bruker Press; 1916. 415 p. (In Russian)

36. Bobrovnikov N.A. *Russko-tuzemnye uchilisha, mekteby i medresy Srednej Azii. Putevye zametki* [Russian-Native Schools, Mektebs and Madrassas of Central Asia. Travel Notes]. Saint-Petersburg: The Senate Printing House; 1913. 90 p. (In Russian)

37. Babadzhanov B. Andizhanskoe vosstanie 1898 goda i "musulmanskij vopros" v Turkestane (vzglyady "kolonizatorov" i "kolonizirovannyh") [The Andijan Uprising of 1898 and the "Muslim Question" in Russian Turkestan (Views of the "Colonizers" and "Colonized")]. *Musulmane v novoj imperskoj istorii* [Muslims in the New Imperial History]. Bobrovnikov V.O., Gerasimov I. (eds). Moscow: Sadra Press; 2017, pp. 104–155. (In Russian)

38. Ostroumov N.P. Madrasy v Turkestanskom krae [Madrasas in the Turkestan]. *Zhurnal Ministerstva narodnogo prosvesheniya* [Journal of the Public Education Ministry]. 1907;7:1–58. (In Russian)

39. Nalivkin V.P. Chto daet sredneaziatskaya musulmanskaya shkola v obrazovatelnom i vospitatelnom otnosheniyah? [What does the Central Asian Muslim School Provide in Terms of Education and Upbringing?] *Turkestanskij literaturnyj sbornik*

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

v polzu prokazhennyh [Turkestan Literary Collection for the Benefit of Lepers]. Saint-Petersburg: A. Benke Press; 1900, pp. 215–278. (In Russian)

40. Kotyukova T.V. *Okraina na osobom polozhenii... Turkestan v preddverii dramy* [The Outskirts in a Special Status... Russian Turkestan on the Eve of Drama]. Moscow: Popular Science Book Press; 2016. 391 p. (In Russian)

41. Logofet D.I. *Strana bespraviya. Buharskoe hanstvo i ego sovremennoe sostoyanie* [The Country of Lawlessness. The Bukhara Khanate and its Current State]. Saint-Petersburg: V. Berezovskij Press; 1909. 239 p. (In Russian)

42. Bekker S. *Rossiya v Centralnoj Azii. Buharskij emirat i Hivinskoe hanstvo pri vlasti imperatorov i bolshevikov, 1865–1924* [Russia's Protectorates in Central Asia. Bukhara and Khiva, 1865–1924]. Gonsales-Menendes E.A. (tr. from Eng.). Moscow: Centrpoligraf Press; 2024. 351 p. (In Russian)

43. Logofet D.I. *Buharskoe hanstvo pod russkim protektoratom* [Bukhara Khanate under Russian Protectorate]. T. 2. Saint-Petersburg: V. Berezovskij Press; 1911. 357 p. (In Russian)

44. Ostroumov N.P. Musulmanskie maktaby i russko-tuzemnye shkoly v Turkestanskom krae [Muslim Maktabs and Russian-Native Schools in Russian Turkestan]. *Zhurnal Ministerstva narodnogo prosvesheniya* [Journal of the Public Education Ministry]. 1906;1:113–166. (In Russian)

45. Yukina I. *Ot dam-patroness do zhenotdelovok: istoriya zhenskogo dvizheniya v Rossii* [From Lady Patronesses to Women's Departments: the History of the Women's Movement in Russia]. Moscow: New Literary Review Press; 2024. 680 p. (In Russian)

46. Melentev D.V. Raskreposhenie "evropeek" Srednej Azii v 1920-e gg [Emancipation of the Central Asian "European Women" in the 1920s]. *Vostochnyj arhiv* [Oriental Archive]. 2024;1:75–83. (In Russian)

47. Mustafaeva Zh. Tradicionalizm i modernizm v narodnom obrazovanii v pervye gody sovetskoj vlasti: protivostoyanie i adaptaciya [Traditionalism and Modernism in Public Education in the First Years of the Soviet Power: Confrontation and Adaptation]. *Socialnaya zhizn narodov Centralnoj Azii v pervoj chetverti XX veka: tradicii i innovacii. Materialy mezhdunarodnoj konferencii (Tashkent, 12–13 sentyabrya 2008 g.)* [The Social Life of the Peoples of Central Asia in the First Quarter of the 20th Century: Traditions and Innovations. Proceedings of the International Conference (Tashkent, September 12-13, 2008)]. Tashkent: s. n.; 2009, pp. 112–116. (In Russian)

48. Christie E.R. *Through Khiva to Golden Samarkand. The Remarkable Story of a Woman's Adventurous Journey Anlone Through the Deserts of Central Asia to the Herat of Turkestan.* Philadelphia: J. B. Lippincott Company; 1925. 280 p.

49. Lyubimova S.T. Vostok [Orient]. *Kommunistka* [Communist]. 1923;11:28–30. (In Russian)

50. Melentev D.V. Rol Glavnogo Vakufnogo Upravleniya v sovetizacii musulmanskogo obrazovaniya i stanovlenii sovetskoj seti shkol v Turkestane [The Role of Waqf Supreme Office in the Sovietization of Muslim Education and the Establishment of the Soviet School Network in Turkestan]. *Islamology*. 2018;1:57–77. (In Russian)

51. Rachinskaya. Zhenskoe obrazovanie v Turkestane [Women's Education in Turkestan]. *Za pyat let. Sbornik po voprosam raboty kommunisticheskoj partii sredi zhenshin Srednej Azii* [For Five Years. Collection on the Papers of the Communist Party Among the Women of Central Asia]. Women's Department of the Central Asian Bureau of The Central Committee of the Russian Communist Party (ed.). Moscow: Central Publishing House of the Peoples of the USSR; 1925, pp. 66–74. (In Russian)

52. Shura-maktabe [Shura-maktabe]. *Pravda Vostoka* [The Truth of the Orient]. 25 July. 1927. No. 166. P. 2. (In Russian)

53. Rachinskaya. Chem dolzhny byt inprosy? [What Should Inprosy be?] *Pravda Vostoka* [The Truth of the Orient]. 4 January 1927. No. 3. P. 5. (In Russian)

54. Alparova. Sredi devchat tatinprosa [Between Girls of the Tatinpros]. *Za pyat let. Sbornik po voprosam raboty kommunisticheskoj partii sredi zhenshin Srednej Azii* [For Five Years. Collection on the Papers of the Communist Party Among the Women of Central Asia]. Women's Department of the Central Asian Bureau of The Central Committee of the Russian Communist Party (ed.). Moscow: Central Publishing House of the Peoples of the USSR; 1925, pp. 81–83. (In Russian)

55. Rachinskaya. Tuzemno-evropejskij inpros [Native-European Inpros]. *Za pyat let. Sbornik po voprosam raboty kommunisticheskoj partii sredi zhenshin Srednej Azii* [For Five Years. Collection on the Papers of the Communist Party Among the Women of Central Asia]. Women's Department of the Central Asian Bureau of The Central Committee of the Russian Communist Party (ed.). Moscow: Central Publishing House of the Peoples of the USSR; 1925, pp. 80–81. (In Russian)

56. Madrahimova R.M. Iz istorii likvidacii negramotnosti sredi zhenshin Uzbekistana [From the History of the Illiteracy Elimination among Uzbekistan Women]. *Obshestvennye nauki v Uzbekistane* [Social Sciences in Uzbekistan]. 1965;11:48–51. (In Russian)

57. Zelenskij I.A. Za raskreposhenie! My dolzhny dat lozung v nashej rabote: idti v nastuplenie! [For emancipation! We Must Give a Slogan in Our Work: Go on the Offensive!]. *Pravda Vostoka* [The Truth of the Orient]. 22 October 1926. No. 244. P. 2. (In Russian)

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

Информация об авторе

Мелентьев Даниил Вячеславович, кандидат исторических наук, независимый исследователь, г. Ташкент, Узбекистан.

About the author

Daniil V. Melentev, Cand. Sci (History), Independent researcher, Tashkent, Uzbekistan.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Информация о статье
Поступила в редакцию: 18 октября 2024
Одобрена рецензентами: 10 января 2025
Принята к публикации: 10 февраля 2025

Article info
Received: October 18, 2024
Reviewed: January 10, 2025
Accepted: February 10, 2025

DOI 10.31162/2618-9569-2025-18-1-38-51 ***Original Paper***
УДК 94 ***Оригинальная статья***

Формулярные списки чиновников Казахской степи как источник для изучения карьеры татарских служащих, работавших на восточных окраинах России

***Д.Ш. Муфтахутдинова*[1а]**
[1]*Российский исламский институт, Казань, Российская Федерация*
[а]*ORCID: https://orcid.org/0000-0002-0522-4260, e-mail: dilaratatar@mail.ru*

Резюме: Актуальность исследуемой проблемы обусловлена слабой изученностью в отечественной историографии деятельности татар-мусульман в Казахской степи, включенных в состав потомственного и титулованного дворянства. Статья посвящена рассмотрению формулярных списков татарских переводчиков и толмачей как источника, раскрывающего специфику социального статуса и выполняемых функций татарских чиновников в Казахской степи. Ведущим подходом к исследованию данного объекта стал принцип историзма, позволяющий рассмотреть изучаемую проблему во всей ее многогранности и допустимой полноте. В ходе исследования было выявлено, что татарские чиновники в конце XVIII – первой половине XIX века могли занимать гражданские чины с 8 по 14 разряд «Табели о рангах», однако были установлены две персоны, которые дослужились до более высоких чинов. Основная функция татарских чиновников в Казахской степи была военно-разведывательная: добытая ими информация носила конфиденциальный характер и была необходима российским властям для выстраивания отношений со среднеазиатскими элитами. Формулярные списки – достаточно репрезентативный источник для изучения социального и имущественного статуса татарских чиновников, их корпоративных связей на уровне деловых и матримониальных отношений.

Ключевые слова: формулярные списки; татары; казахи; мусульмане; чиновники

Для цитирования: Муфтахутдинова Д.Ш. Формулярные списки чиновников Казахской степи как источник для изучения карьеры татарских служащих, работавших на восточных окраинах России. *Minbar. Islamic Studies.* 2025;18(1):38–51. DOI: 10.31162/2618-9569-2025-18-1-38-51

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

© Д.Ш. Муфтахутдинова, 2025
© *Minbar. Islamic Studies*, 2025

Official lists of the Kazakh steppe officials as a source for studying the career of Tatar employees in the eastern outskirts of Russia

***D.Sh. Muftakhutdinova*[1a]**
[1]*Russian Islamic Institute, Kazan, the Russian Federation*
[a]*ORCID: https://orcid.org/0000-0002-0522-4260, e-mail: dilaratatar@mail.ru*

Abstract: The relevance of the problem under study is due to the poor knowledge in the national historiography of the activities of Muslim Tatars in the Kazakh steppe, who were included in the hereditary and titled nobility. The article aims at examining the official lists of Tatar translators and interpreters as a source revealing the specifics of the social status and functions performed by Tatar officials in the Kazakh steppe. The principle of historicism, which allows us to consider the problem under study in all its versatility and permissible completeness, came as the leading approach to the study of this problem. The study revealed that Tatar officials at the end of the XVIII and the first half of the XIX centuries could occupy the civil ranks from the 8th up to the 14th category of the «Table of Ranks». However, there were two people to be identified having risen to even the higher ranks. The main function of Tatar officials in the Kazakh steppe was military intelligence; the information they obtained was confidential and was necessary for the Russian authorities to build relations with Central Asian elites. The official lists is a representative source for studying the social and property status of Tatar officials, their corporate ties at the level of business and matrimonial relations.

Key words: official lists; Tatars; Kazakhs; Muslims; officials

For citation: Muftakhutdinova D.Sh. Official lists of the Kazakh steppe officials as a source for studying the career of Tatar employees in the eastern outskirts of Russia. *Minbar. Islamic Studies.* 2025;18(1):38–51. (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2025-18-1-38-51

Введение

Одной из важных задач власти на восточных окраинах Российской империи в XVIII – первой половине XIX века была инкорпорация местных тюркских элит в управляющие структуры региона. Для достижения этих целей власть использовала служилых татар и башкир. Как метко подметил дореволюционный историк А.И. Добромыслов, то, «чего мы, русские, сами не могли уладить с киргизами, то улаживали татары. При помощи татар и башкир мы приручили киргиз, сделали их гражданами Русской империи, а затем, когда этого достигли, явилась уже возможность насаждать среди них и русскую культуру» [1, с. 12]. Чиновники-мусульмане из числа татар и башкир играли огромную коммуникативную роль в интеграции

© D.Sh. Muftakhutdinova, 2025
© *Minbar. Islamic Studies*, 2025

Малого и Среднего жузов в состав Российской империи с 30-х годов XVIII до первой половины XIX века. Речь идет о переводчиках и толмачах из числа татар, работавших в конце XVIII – начале XIX века при Оренбургской и Омской губернских администрациях. Изучение данной темы позволит понять многогранность политики аккультурации, приводимой российскими властями в отношении казахской знати в процессе их интеграции в общероссийское пространство.

Цель данной статьи – представить результаты рассмотрения формулярных списков татарских переводчиков и толмачей как источника, раскрывающего специфику социального статуса татарских чиновников и выполняемых ими в Казахской степи функций.

Материалы и методы

Как известно, формулярные списки – это документы постоянного учета карьерного роста российского военного и гражданского чиновничества. Регулярный учет послужных списков чиновников со всех административных мест Российской империи начал осуществляться после сенатского указа от 31 января 1764 года «О присылке в Сенат из всех присутственных мест послужных списков чиновников через каждые полгода, по приложенной форме» [2, с. 510]. Далее этот указ постоянно корректировался: из него изымались или в него добавлялись отдельные графы. Это сенатские указы от 31 октября 1771 г., от 31 марта 1788 г., от 15 июня 1794 г., от 15 марта 1798 г. и др. [3, с. 5–6].

Формулярные списки татарских чиновников, работавших при Оренбургской и Омской администрациях, весьма интересны как источники для изучения карьеры и статуса служилых татар в Казахской степи. Нас интересуют формуляры, заполненные по форме от 15 марта 1798 г. В последующем, в первую половину XIX века, они почти не менялись, хотя небольшие изменения все-таки вносились. Формулярные списки в основном сохранились в фондах Государственного архива Республики Казахстан: Ф.И.338 – Омское областное правление, Фонд И-25 – Тургарайское областное правление Государственного архива РК, а также в фонде 4 – Канцелярия Степного генерал-губернаторства. Некоторые формулярные списки татарских чиновников сохранились в Российском государственном военно-историческом архиве (РГВИА), в фонде 400 – Главного штаба военного министерства, а также в Государственном архиве Оренбургской области, в фонде 6 – Канцелярия Оренбургского генерал-губернаторства. Большинство формулярных списков татарских переводчиков и толмачей опубликованы в сборниках документов: «Материалы по истории Башкирской АССР» [4], «Татарские переводчики, толмачи в Казахской

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

степи (XVIII – первая половина XIX в.): монография в документах» [5], «Казахские депутации к Российскому императорскому двору 1801–1873» [6] и др.

Специальных работ по изучению формулярных списков татарских чиновников, служивших при Оренбургской или Омской администрациях, нет, кроме одной небольшой статьи аспиранта БашГУ М.Р. Мухамедова [7, с. 183–190]. В 2012 году вышла монография в документах, которую составили А.Я. Ильясова, З.Г. Гатиятуллин: «Формулярные списки о службе чиновников башкиро-мещерякского войска». В ней хорошо дана источниковедческая интерпретация формулярных списков казаков башкиро-мещерякского войска [3]. Много работ вышло у казахстанского ученого Г.С. Султангалиевой о казахском и татарском чиновничестве в Казахской степи, которые опираются не только на формулярные списки, но и на гораздо более широкий круг источников [5;8;9].

Обсуждение

Татарских служащих в Казахской степи с полной уверенностью можно назвать номинацией «чиновник», поскольку изученные нами формулярные списки переводчиков и толмачей и других администраторов убедительно доказывают, что это были должностные лица, наделенные соответствующим статусом и классом «Табели о рангах». Включению служилых татар в ряды российского дворянства содействовал указ Екатерины II от 22 февраля 1784 г. «О позволении князьям и мурзам татарским пользоваться всеми преимуществами российского дворянства» [10, с. 51–52]. На основании этого указа татарские мурзы и беки из числа мусульман могли пользоваться дворянскими привилегиями, кроме владения крепостными крестьянами православного исповедания.

Российские власти в период с 30-х годов XVIII – по середину XIX века осуществляли косвенное управление Малым и Средним жузом не только через казахскую знать, но и татарское и башкирское чиновничество, казачество и духовенство. Действительно, служилые татары в Казахской степи имели классные чины. Например, мурза Ибиамин Бикмаев имел чин статского советника[1], переводчик Оренбургской пограничной комиссии Мендияр Бекчурин вышел в отставку в чине коллежского советника[2], попечитель оренбургских прилинейных киргизов Мухамед-Шарифа Аитов (начинал службу с толмача) имел чин штабс-капитана[3], младший переводчик Оренбургской пограничной комиссии Искендер Батыршин имел чин коллежского асессора[4], Шаяхмет Сейфуллин, работавший переводчиком Ом-

[1] Центральный государственный архив Республики Казахстан (далее ЦГА РК) Ф. И-4. Оп. 1. Д. 2730. Л. 10–23.

[2] ЦГА РК. Ф. И-4. Оп. 1. Д. 1223. Л. 2–6, 20–26.

[3] ЦГА РК. Ф. И-4. Оп. 1. Д. 2728. Л. 1–12.

[4] Российский государственный военно-исторический архив (РГВИА). Ф. 400. Оп. 9. Д. 7208. Л.

ского окружного управления, имел чин коллежского регистратора[5], переводчик Уфимского уездного суда Мухтар Сеитов Еникеев имел чин коллежского регистратора, а в 1817 достиг должности губернского секретаря[6], его потомок Темирбулат Еникеев в 1881 г. заступил на должность переводчика в чине губернского секретаря, проработав в Тургайском областном правлении 16 лет, он получил чин надворного советника[7].

Получить классный чин 14 разряда, который давал статус личного дворянства, для служилых татар, происходящих не из дворян, было непросто. Коллежские регистраторы Шарафутдин Бухарметев Баряков и Темирзан Муртазин Биглов получили свои классные чины только после того, как они прослужили 6-7 лет [7, с. 190] в Оренбургской администрации, а младший толмач Сулейман Аллюкович Батыршин имел чин коллежского регистратора уже в 17 лет (1842 г.). Дело в том, что выпускникам Неплюевского кадетского корпуса чин давался сразу после окончания училища, а также на его стремительную карьеру оказало влияние его дворянское происхождение[8]. Его отец, Аллюк Батыршин, был дворянским заседателем Стерлитамакского уездного суда. Он начинает свою военную карьеру в 1790 году. За участие в подавлении польского восстания он получает первый классный чин подпоручика, а через год уже имеет чин поручика. Был участником Отечественной войны 1812 г. В 1815 году был уволен с военной службы в чине штабс-капитана из-за ранений, полученных на войне [7, с. 189]. Сам же Сулейман Батыршин на взлете своей карьеры в 1865–1866 гг. занимает должность султана-правителя Западной части области оренбургских казахов, а затем должность советника Уголовного отделения Тургайского областного правления и дослуживается до звания титулярного советника[9].

Власть, хотя и пользовалась услугами татарского дворянства, но дискриминировала его ограничением роста служебной карьеры: мусульмане имели право занимать по гражданской службе чин не выше «коллежского асессора», а по военной – «премьер-майора». Этот факт хорошо иллюстрирует именной указ Екатерины II, данный генерал-фельдмаршалу князю Потемкину, от 1 ноября 1783 г. [11, с. 1040–1041]. Таким образом, татарские чиновники могли занимать гражданские чины с 8 по 14 разряд, а именно: 14 ранг – коллежский регистратор, городской секретарь, 13 – провинциальный секретарь, 12 – губернский секретарь, 11 – корабельный

11–14.

[5] ЦГА РК. Ф. И-25. Оп. 2. Д. 290. Л. 5 об.
[6] ЦГА РК. Ф. И-25. Оп. 2. Д. 290. Л. 5 об.
[7] ЦГА РК. Ф. И-25. Оп. 5. Д. 245. Л. 46 об.
[8] ЦГА РК. Ф. И-25. Оп. 5. Д. 245. Л. 46 об.
[9] Там же.

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

секретарь, 10 – коллежский секретарь, 9 – титулярный советник, 8 – коллежский асессор [12, с. 48]. Однако два представителя татарского дворянства, работавшие переводчиками в первую половину XIX века, дослужились до чинов выше «коллежского асессора». Это статский советника Оренбургской пограничной комиссии Ибиамин Бикмаев (5 класс «Табели о рангах») и советник Тургайского областного правления Сулейман Аллюкович Батыршин, дослужившийся до чина «надворный советник» (7 класс «Табели о рангах»).

Формулярный список от 15 марта 1798 г. состоял из следующих граф: «1) чин, имя, фамилия и должность, им отправляемая, и сколько от роду лет; 2) из какого звания происходит; 3) сколько имеет во владении мужского пола душ, людей и крестьян, в которых уездах и как имена селений; 4) когда в службу поступил и во оной какими чинами, в каких должностях и где происходил, также не было ли каких отличных по службе деяний и не был ли особенно, кроме чинов, чем награжден и в какое время (годы, месяцы, числа); 5) в походах против неприятеля и в самих сражениях был или нет и когда именно; 6) не был ли в штрафах и под судом, и если был, то за что именно, когда и чем дело кончилось; 7) к продолжению штатской службы способен и к повышению чем достоин или нет и за что; 8) не был ли в отставке с награждением чина или без оного и когда; 9) женат ли, имеет ли детей, кого именно, каких лет и где они находятся» [3, с. 5–6].

Изученные формулярные списки позволяют сделать вывод, что действительные статские чины давались татарским переводчикам и толмачам за военно-разведывательные и административные заслуги, а также за продолжительную службу в зауряд-чинах, а не только за переводы с одного языка на другой. Например, в послужном списке штабс-капитана Аитова описано, за что давался очередной чин: «За отличные действия при выручке из плена от киргизов хорунжего Шустикова и пяти человек казаков и при экспедициях бывших против мятежных киргизов, по высочайшему повелению, переименован в корнеты по кавалерии 11 января 1839 года»[10]. В декабре 1839 года был командирован в отряд хивинской экспедиции для доставления верблюдов, но на тракте с киргизами взят в плен и отправлен в Хиву, где пребывал до августа 1840 года. За нахождение пленных в Хиве и за отличные в ней действия на пользу Отечества произведен в *поручики*. По назначению начальства 29 сентября 1840 года был командирован в Санкт-Петербург для сопровождения хивинского посланца Атанияза Ходжи-Реиса муфтия, и поручение это исполнил в точности, в Оренбург возвратился 17 февраля 1841 года вместе с посланцем. 22 мая 1841 года был командирован в Хиву в помощь Генерального штаба капитану Никифорову, посланному туда с миссией по высочайшему повелению, в Оренбург

[10] Государственный архив Оренбургской области (далее – ГАОрО). Ф. 6. Оп. 10. Д. 7230. Л. 21.

возвратился в декабре того же года. «За отличное исполнение возложенного на него поручения, в бытность с капитаном Никифоровым в Хиве, всемилостивейше награжден орденом св. Станислава 3-й степени 1842 года, апреля 18»[11].

С 1815 года в послужные списки стали вводить информацию о всех получаемых наградах. Изученные нами биографии чиновников, отраженные в формулярных списках, свидетельствуют, что власть достойно вознаграждала татарских чиновников за службу. В частности, общий стаж работы в штате Оренбургской пограничной комиссии у Мухамед-Шарифа Аитова был 38 лет. Учитывая его безупречную и трудную службу, ему была назначена пенсия не по разряду занимаемой должности, а по чину штабс-капитана[12]. Он был награжден орденами Св. Анны 3-й степени и Св. Станислава 3-й степени, знаком отличия беспорочной службы за 20 лет[13]. Мирсалих Бекчурин был награжден орденом Святого Станислава 3-й степени (1864) и 2-й степени (1866), орденом Святого Владимира 4-й степени (1867), орденом Святого Владимира 4-й степени (1867) и 3-й степени (1873), орденом Святой Анны 2-й степени (1869)[14]. Салих Биглов за 50 лет службы (1834–1884) был награжден орденами Св. Станислава 3-ей степени и Св. Владимира 4-ой степени, знаками отличия беспорочной службы за 15, 20, 25 лет, бронзовой медалью в память Русско-кокандской войны 1853–1856 гг. Прошел карьерный путь от коллежского регистратора до коллежского асессора. За 25 лет службы (1842–1867) Батыршин получил чин надворного советника, имел орден Св. Станислава 3-й и 2-й степени, Св. Анны 2-й и 3-й степени, знак отличия за беспорочную службу за 15 лет [8, с. 80].

Такие поощрения и награды способствовали успешной инкорпорации элит нерусских народов в российскую социальную иерархию, успешная служба татар была примером для подражания для казахской элиты.

Рассмотренная нами когорта толмачей и переводчиков складывалась в своеобразную клановую корпорацию. Формулярные списки очень хорошо иллюстрируют матримониальные отношения. К примеру, переводчик канцелярии пограничного начальника сибирских киргизов коллежский регистратор Уразгали Амирова был женат на Малике, дочери переводчика иностранной коллегии, отставного коллежского асессора Бикмаева [5, с. 192], переводчик Тургайского областного правления Темир-Булат Еникеев женат на дочери коллежского асессора Биглова, девице Гайникамал[15], толмач Оренбургской пограничной комиссии Биктагир Долгоарши-

[11] ГАОрО. Ф. 6. Оп. 10. Д. 7230. Л. 21.
[12] ЦГА РК. Ф. И-4. Оп. 1. Д. 2784. Л. 53-57.
[13] ЦГА РК. Ф. И-25. Оп. 2. Д. 290. Л. 1–7.
[14] ЦГА РК. Ф. И-4. Оп. 1. Д. 2641. Л. 9-об.
[15] ЦГА РК. Ф. И-4. Оп. 1 Д. 2784. Л. 53–57.

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

нов женат на Гильбану-Зухре Батыршиной[16], переводчик Тургайского областного правления Салих Биглова был женат на Гульсандиче Аитвой[17], переводчик Тургайского областного правления Салих Биглов был женат на Гульшиде Аитовой[18], Мирсалих Бекчурин был женат на дочери вдовы коллежского регистратора Ахмерова Гарифе[19], статский советник Ибиамин Магометович Бикмаев был женат на Фатиме Шангиреевне Тевкелевой[20]. По сословному происхождению почти все они были из дворян. В этническом плане большинство из них происходили из татар-мишарей. Их отцы, как правило, уже имели чины в Башкиро-мещерякском войске. Из изученных автором статьи формуляров только Мендияр Бекчурин происходил из «солдатских детей».

Фамилии татарских переводчиков, работавших в посольском приказе в XVII вв. и упомянутых в статье А. Белякова «Устокасимовы: переводчики Посольского приказа второй половины XVI–XVII вв.», Устокасимовы, Еникеевы, Тевкелевы, Тонкачевы [13, с. 26–38], встречаются в послужных списках как среди толмачей и переводчиков, работавших в Степи, так и среди служилых чинов Башкиро-мещерякского войска. Скорее всего, власть или направила данных людей в Оренбургский край, как, например, Кутлу-Мухаммата Тевкелева, Ибиамина Биглова, или они добровольно переселились на Урал после 1671 г., когда с татарских толмачей и переводчиков в Посольском приказе стали требовать обязательного принятия православия [14, с. 139].

В 1827 г. в формулярные списки добавили графу, в которую вписывалась информация о недвижимости. В ней необходимо было указать, «есть ли у родителей, у самого чиновника или у его жены родовое или благоприобретенное имение и в какой губернии» [3, с. 6]. Большинство татарских чиновников первой половины XIX века благоприобретенных земельных владений не имели. Но им оставались имения их отцов или имения, перешедшие от родителей жен, например, у статского советника Ибиамина Бикмаева было родовое имение жены Фатимы Шангиреевны Тевкелевой со 150 крепостными крестьянам[21]. Переводчик Оренбургской губернской канцелярии А. Бикметов оставил своим сыновьям завещание, по которому старшему сыну Усману досталось 15 крепостных «мужска и женска полу», шестилетнему Сайфулле и пятилетнему Хабибулле по 5 душ, а обоим 10 душ [15, с. 130]. Он имел дом в Каргале (Сеитов посад), две мельницы на речке Каргала, две мельницы и ху-

[16] ЦГА РК. Ф. И-25. Оп. 2. Д. 290. Л. 1–7.
[17] ЦГА РК. Ф. И-25. Оп. 2. Д. 117. Л. 8-9об.
[18] ЦГА РК. Ф. И-25. Оп. 2. Д. 117. Л. 8-9об.
[19] ЦГА РК. Ф. И-25. Оп. 5. Д. 245. Л. 186-192.
[20] Российский государственный военно-исторический архив (далее – РГВИА). Ф. 400. Оп. 9. Д. 3260. Л. 29–36.
[21] ЦГА РК. Ф. И–4. Оп. 1. Д. 2730. Л. 10–23.

тор с различными постройками на р. Тятир [4, с. 104]. По документам известно, что Мухаммад-Шариф Аитов владел 968 десятинами ненаселенной земли[22]. У Мухаммед-Рахима Биглова в общем пользовании с родственниками было 2 000 десятин ненаселенной земли[23]. Владеть большими землями татарским чиновникам было невыгодно, т.к. им не дозволялось иметь православных крепостных, а закрепощать правоверных мусульман запрещалось по шариату. Скорее всего, имеющаяся у них земля сдавалась в аренду так называемым «припущенникам».

Заработная плата татарских чиновников различалась не только в зависимости от чина, но и от сложности поручений, которые они выполняли. Самый высокий чин был у статского советника Оренбургской пограничной комиссии Ибиамина Бикмаева. Он дорос до 5 класса «Табели о рангах», до чина «статский советник», получал жалование в 1 000 рублей в год, «жалование 700 рублей, столовых 300 рублей»[24]. По происхождению он был из мурз. Начал служить в 1813 году в Государственной коллегии иностранных дел.

Сулейман Аллюкович Батыршин достиг титула «надворный советник» (7 класс «Табели о рангах»). На пике своей карьеры, когда он работал советником Тургайского областного правления, получал жалование 933 рубля 33 коп. в год и 466 руб. 67 коп. столовых, итого – 1 400 рублей[25].

Брат Сулеймана Батыршина, Искандер Аллюкович Батыршин, работал младшим переводчиком Оренбургской пограничной комиссии и дослужился до чина «коллежский асессор» (8 класс «Табели о рангах»), его зарплата составляла 600 рублей в год[26].

Чиновник 8 класса, «коллежский асессор» Мирсалих Бекчурин, получал в год серебром 640 рублей и квартирные 85 рублей 71 копейку, итого – 725 рублей 71 копейка[27].

Салих Биглов, дослужившийся до чина «титулярный советник» (чин 9 класса), получал жалование 533 рубля 34 коп. и столовых 366 руб. 66 коп. Итого – 800 рублей[28]. Его сын, Мухаммед-Рахим Биглов, также дослужился до 9 класса и, будучи «титулярным советником», исполнял должность помощника делопроизводителя Тургайского областного правления, получая в год жалование в 500 рублей[29].

---

[22] ЦГА РК. Ф. И–4. Оп. 1. Д. 2784. Л. 53–57.
[23] ЦГА РК. Ф. И–25. Оп. 5. Д. 245. Л. 128–133.
[24] ГА ОрО. Ф. 6. Оп. 10. Д. 7230. Л.21 об.
[25] ЦГА РК. Ф. И–4. Оп. 1. Д. 1540. Л. 36-42.
[26] ЦГА РК. Ф. И–25. Оп. 5. Д. 245. Л. 186–192.
[27] ЦГА РК. Ф. И–25. Оп. 2. Д. 117. Л. 8–9об.
[28] ЦГА РК. Ф. И–25. Оп. 5. Д. 245. Л. 128–133.
[29] ЦГА РК. Ф. И–4. Оп. 1. Д. 2658. Л. 1–20.

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

Абдулкадыр Субханкулов дослужился до X чина табели о рангах и был «коллежским секретарем». Работал чиновником «для производства следствия в степи». Жалование получал 350 р. плюс добавочно по Грузинскому положению 350 р., итого – 700 р. серебром[30].

Мухамед-Гирей Бекчурин имел чин 12 класса «губернский секретарь» и к 45 годам дослужился до должности младшего толмача Оренбургской пограничной комиссии. Жалование имел 150 рублей, «добавочно по Грузинскому положению 150 руб., итого – 300 рублей»[31] .

Младший толмач областного правления оренбургскими киргизами Мухамед-Гирей Еникеев также имел чин 12 класса «губернский секретарь» и получал жалование в 1869 г. всего лишь 150 рублей серебром[32].

После введения Временного положения 1868 г. последовал перевод татарских толмачей, переводчиков и письмоводителей из канцелярий Оренбургского и Западно-Сибирского генерал-губернаторств в областные правления. Окончательным завершением данного процесса стало правительственное распоряжение 1876 года «О замене татарских переводчиков в степи природными киргизами» [16, с. 1009].

Заключение

Таким образом, изученные нами формулярные списки татарских толмачей и переводчиков, служивших при Омской и Оренбургской администрациях, – весьма достоверный источник для анализа социального и имущественного статуса татарских чиновников, их корпоративных связей на уровне матримониальных отношений. Данные документы хорошо отражают функции, которые выполняли татарские чиновники в Казахской степи, их карьерный рост, образовательный статус, социальные связи. Они достаточно репрезентативны, поскольку заполнялись при предъявлении подлинных документов о рождении, браке, образовании, наградах, но могли быть неполными, особенно когда речь шла о недвижимом имуществе. Изученные формулярные списки позволяют сделать вывод, что основная функция татарских чиновников в Казахской степи была военно-разведывательная: добытая ими информация носила конфиденциальный характер и была необходима российским властям для выстраивания отношений со среднеазиатскими и с казахскими элитами.

[30] ЦГА РК. Ф. И–4. Оп. 1. Д. 2658. Л. 1–20.
[31] ЦГА РК. Ф. И–4. Оп. 1. Д. 2658. Л. 1–20.
[32] ЦГА РК. Ф. И–4. Оп. 1. Д. 2647. Л. 1–4.

Литература

1. Добромыслов А.И. *Башкирский бунт*. Оренбург: Тип. И.И. Елфимовского-Мировицкого; 1896. 95 с.

2. *Полное собрание законов Российской империи*. 1-е изд. Т. XVI. Ст. 12030. СПб.: Тип. II Отделения Собственной Его Императорского Величества Канцелярии; 1830. 1120 с.

3. *Документы и материалы по истории башкирского народа (1836–1842): формулярные списки о службе чиновников Башкиро-мещерякского войска за 1836–1842 годы*: В 2 кн.. Ильясова А.Я., Гатиятуллин З.Г. (сост.). Уфа: ИИЯЛ УНЦ РАН; 2012. 924 с.

4. *Материалы по истории Башкирской АССР*. Устюгов Н.В. (ред.). Т. III. М.; Л.: издательство АН СССР; 1949. 597 с.

5. Султангалиева Г.С. *Татарские переводчики, толмачи в Казахской степи (XVIII – первая половина XIX в.): монография в документах*. Гумеров И.Г., Ахунов А.М. (ред.). Серия: Культурно-историческое наследие татар зарубежья. Кн. 10. Казань: ИЯЛИ; 2023. 300 с.

6. *Казахские депутации к Российскому императорскому двору 1801-1873. Сб. документов*. Жанаев Б.Т. (сост.). Алматы: казак университеті; 2020. 861 с.

7. Мухамедов М.Р. Карьерный путь мусульманского чиновника Оренбургской губернии в конце XVIII– первой трети XIX в. *Мусульманин на службе Российской империи (к 200-летию Мирсалиха Бекчурина): сборник статей по материалам Междунар. науч.-практ. конф., проведенной 28 мая 2020 г.* Уфа: Мир печати; 2020. С. 181–190.

8. Султангалиева Г. Казахское чиновничество Оренбургского ведомства: формирование и направление деятельности. *Acta Slavica Japonica*. 2009;27:77–101.

9. Султангалиева Г.С. Татары в административном управлении Казахстана (первая половина XIX в.). *История татар*. Т. 6. Казань: Рухият; 2013. С. 351–357.

10. *Полное собрание законов Российской империи*. 1-е изд. Т. XXII. Ст. 15936. СПб.: Тип. II Отделения Собственной Его Императорского Величества Канцелярии; 1830. 1168 с.

11. *Полное собрание законов Российской империи*. 1-е изд. Т. XXI. Ст. 15861. СПб.: Тип. II Отделения Собственной Его Императорского Величества Канцелярии; 1830. 1174 с.

12. Зябловский Е.Ф. *Российская статистика*. Ч. 1. СПб.: Типография Ивана Глазунова; 1842. 567 с.

13. Беляков А. Устокасимовы: переводчики Посольского приказа второй половины XVI–XVII вв. *Переводчики и переводы в России до начала XVIII столетия:*

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

материалы междунар. науч. конф. Вып. 3. М.: Институт российской истории Российской академии наук; 2023. С. 26–38.

14. Муфтахутдинова Д.Ш. Служилые татары Волго-Уральского региона на дипломатической службе российского государства (XVI–XVIII вв.). Ур*альский исторический вестник.* 2016;2(51):126–132.

15. Миннуллин З.С. *Татарские частные акты. XVII – первой половины XIX в.: источниковедческая характеристика.* Казань: татар. кн. изд-во; 2020. 130 с.

16. *Сборник постановлений по Министерству народного просвещения. Т. 6: Царствование императора Александра II. 1874–1876 гг.* СПб.: тип. В.С. Балашева; 1878. 1025 с.

References

1. Dobromyslov A.I. *Bashkirskij bunt* [Bashkir revolt]. Orenburg: Printing house of I.I. Elfimovsky-Mirovitsky; 1896. 95 p. (In Russian)

2. *Polnoe sobranie zakonov Rossijskoj imperii* [The Complete collection of laws of the Russian Empire]. Vol. XVI. Article 12030. Saint-Petersburg: Printing House of the II Department of His Imperial Majesty's Own Chancellery; 1830. 1120 p. (In Russian)

3. *Dokumenty i materialy po istorii bashkirskogo naroda (1836–1842): formulyarnye spiski o sluzhbe chinovnikov Bashkiro-meshcheryakskogo vojska za 1836–1842 gody* [Documents and materials on the history of the Bashkir people (1836–1842): official lists on the service of the officials of the Bashkir-Meshcheryak army in 1836–1842]. Ilyasova A.Ya., Gatiyatullin Z.G. (comp.). Ufa: Institute of the History of Language and Literature of the Ufa Scientific Center of the Russian Academy of Sciences; 2012. 924 p. (In Russian)

4. *Materialy po istorii Bashkirskoj ASSR* [Materials on the history of the Bashkir ASSR]. Ustyugova N.V. (ed.). Vol. III. Moscow, Leningrad: Publishing House of the USSR Academy of Sciences; 1949. 597 p. (In Russian)

5. *Sultangalieva G.S. Tatarskie perevodchiki, tolmachi v Kazahskoj stepi (XVIII – pervaya polovina XIX v.): monografiya v dokumentah* [Tatar translators, interpreters in the Kazakh steppe (XVIII and the first half of the XIX century): monograph in documents]. Gumerova I.G., Ahunov A.M. (ed.). Kazan: Institute of Language, Literature, History Publ.; 2023. 300 p. (In Russian)

6. *Kazahskie deputacii k Rossijskomu imperatorskomu dvoru 1801-1873. Sbornik dokumentov* [Kazakh deputations to the Russian Imperial Court in 1801-1873. Collection of documents]. Zhanaev B.T. (comp.). Almaty: Kazakh University Publ.; 2020. 861 p. (In Russian)

7. Muhamedov M.R. Kar'ernyj put' musul'manskogo chinovnika Orenburgskoj gubernii v konce XVIII– pervoj treti XIX v. [The career path of a Muslim official of

the Orenburg province at the end of the XVIII and the first third of the XIX century]. *Musul'manin na sluzhbe Rossijskoj imperii (k 200-letiyu Mirsaliha Bekchurina): sbornik statej po materialam Mezhdunar. nauch.-prakt. konf., provedennoj 28 maya 2020 g.* [A Muslim in the Service of the Russian Empire (on the 200th Anniversary of Mirsalikh Bekchurin): a collection of articles based on the materials of the International Scientific and Practical Conference held on May 28, 2020 in Ufa]. Ufa: World of Printing Publ.; 2020, pp. 181–190. (In Russian)

8. Sultangalieva G. Kazahskoe chinovnichestvo Orenburgskogo vedomstva: formirovanie i napravlenie deyatel'nosti [Kazakh officialdom of the Orenburg department: formation and direction of activity]. *Acta Slavica Japonica*. 2009;27:77– 101. (In Russian)

9. Sultangalieva G.S. Tatary v administrativnom upravlenii Kazahstana (pervaya polovina XIX v.) [Tatars under the official administration of Kazakhstan (the first half of the nineteenth century)]. *Istoriya tatar* [History of the Tatars]. Vol. 6. Kazan: Ruhiyat Publishing House; 2013, pp. 351–357. (In Russian)

10. *Polnoe sobranie zakonov Rossijskoj imperii* [The Complete collection of laws of the Russian Empire]. 1-st ed. Vol. XXII. Article 15936. Saint-Petersburg: Printing House of the II Department of His Imperial Majesty's Own Chancellery; 1830. 1168 p. (In Russian)

11. *Polnoe sobranie zakonov Rossijskoj imperii* [The Complete collection of laws of the Russian Empire]. 1-st ed. Vol. XXII. Article 5861. Saint-Petersburg: Printing House of the II Department of His Imperial Majesty's Own Chancellery; 1830. 1174 p. (In Russian)

12. Zyablovskij E.F. *Rossijskaya statistika* [Russian statistics]. Ch. 1. Saint-Petersburg: Ivan Glazunov's Printing House; 1842. 567 p. (In Russian)

13. Belyakov A. Ustokasimovy: perevodchiki Posol'skogo prikaza vtoroj poloviny XVI–XVII vv. [The Ustokasimovs: translators of the Embassy office of the second half of the XVI–XVII centuries]. *Perevodchiki i perevody v Rossii do nachala XVIII stoletiya [Tekst]: materialy mezhdunar. nauch. konf.* [Translators and Translations in Russia before the Beginning of the 18th Century: Proceedings of the International Scientific Conference]. Is. 3. Moscow: Institute of Russian History of the Russian Academy of Sciences Publ.; 2023, pp. 26–38. (In Russian)

14. Muftakhutdinova D.Sh. Sluzhilye tatary Volgo-Ural'skogo regiona na diplomaticheskoj sluzhbe rossijskogo gosudarstva (XVI–XVIII vv.) [Civil service Tatars of the Volga-Ural region in the Russian diplomatic service (XVI–XVIII centuries)]. *Ural'skij istoricheskij vestnik* [Ural Historical Bulletin]. 2016;2(51):126–132. (In Russian)

15. Minnullin Z.S. *Tatarskie chastnye akty. HVII – pervoj poloviny XIX v.: istochnikovedcheskaya harakteristika* [Tatar private acts. XVII and the first half of the XIX century: source characteristics]. Kazan: Tatar Book Publishing House; 2020. 130 p. (In Russian)

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

16. *Sbornik postanovlenij po Ministerstvu narodnogo prosveshcheniya. Vol. 6: Carstvovanie imperatora Aleksandra II. 1874–1876 gg.* [Collection of resolutions on the Ministry of Public Education. Vol. 6: The reign of Emperor Alexander II. 1874–1876]. Saint-Petersburg: V.S. Balasheva Printing House; 1878. 1025 p. (In Russian)

Информация об авторе

Муфтахутдинова Диляра Шамилевна, кандидат исторических наук, доцент, Российский исламский университет, Казань, Российская Федерация.

About the author

Dilyara Sh. Muftakhutdinova, Cand. Sci. (History), Docent, Russian Islamic Institute, 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 декабря 2024
Одобрена рецензентами: 02 февраля 2025
Принята к публикации: 03 марта 2025

Article info
Received: October 03, 2024
Reviewed: February 02, 2025
Accepted: March 03, 2025

DOI 10.31162/2618-9569-2025-18-1-52-65 ***Original Paper***
УДК 930.85 ***Оригинальная статья***

Значение исламоведческих трудов Абдуллы Куиллиама в парадигме арабо-мусульманской культуры

***Э.Р. Мирджалалова*[1а]**
[1]*Международная исламская академия Узбекистана, Ташкент, Узбекистан*
[а]*ORCID: https://orcid.org/0009-0000-1747-0066, e-mail: ezoza1993@mail.ru*

Резюме: Статья посвящена рассмотрению наследия арабско-мусульманской культуры, а именно анализу научного вклада Абдуллы Куиллиама, выдающейся личности, которая имеет звание первого европейца, в XIX веке принявшего ислам в Британии. Абдулла Куиллиам использовал возможность для распространения учений ислама среди европейцев. В статье подчеркивается глубокое влияние научных работ Куиллиама, в частности периодических изданий «The Crescent» и «The Islamic World». Эти знаковые исследовательские работы значительно укрепили знания об арабо-мусульманской культуре в Британии, вызвав всплеск интереса к исламской вере. Помимо вклада Куиллиама, в статье также анализируются работы других исследователей, которые занимались аналогичными академическими поисками. Этот сравнительный анализ обогащает дискурс о влиянии ислама в Европе. Статья представляет собой всеобъемлющее рассмотрение пересечения арабо-мусульманской культуры и ценностей европейского общества, в ней уделяется особое внимание на трансформационную роль Абдуллы Куиллиама и его выдающийся вклад в распространение ислама в Британии, а также в установление взаимопонимания и уважения между представителями различных культур.

Ключевые слова: Ислам; арабо-мусульманская культура; Абдулла Куиллиам; викторианская эпоха; XIX век; «Полумесяц»; «Исламский мир»; источниковедение; исламоведение

Для цитирования: Мирджалалова Э.Р. Значение исламоведческих трудов Абдуллы Куиллиама в парадигме арабо-мусульманской культуры. *Minbar. Islamic Studies*. 2025;18(1):52–65. DOI: 10.31162/2618-9569-2025-18-1-52-65

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

© Э.Р. Мирджалалова, 2025
© *Minbar. Islamic Studies*, 2025

The significance of Abdullah Quilliam's Islamic studies within the paradigm of Arab-Muslim culture

***E.R. Mirdjalalova*[1a]**
[1]*International Islamic Academy of Uzbekistan, Tashkent city, Uzbekistan*
[a]*ORCID: https://orcid.org/0009-0000-1747-0066, e-mail: ezoza1993@mail.ru*

Abstract: The article delves into the intricacies of Arab-Muslim culture, with a particular focus on the scholarly contributions of Abdullah Quilliam, a notable figure recognized as the first European to embrace Islam in Britain in the 19th century. Abdullah Quilliam leveraged the opportunity to disseminate the teachings of Islam among Europeans. The article further underscores the profound impact of Quilliam's scholarly works, particularly the periodicals "The Crescent" and "The Islamic World". These seminal research publications significantly enhanced the understanding of Arab-Muslim culture in Britain, sparking an increased interest in the Islamic faith. In addition to Quilliam's contributions, the article also explores the works of other researchers engaged in similar academic pursuits. This comparative analysis enriches the discourse on the influence of Islam in Europe. In conclusion, the article provides a comprehensive examination of the intersection between Arab-Muslim culture and European society, highlighting Abdullah Quilliam's transformative role and his enduring legacy in spreading Islam in Britain. It emphasizes the importance of scholarly discourse in fostering mutual understanding and respect between diverse cultures, thereby contributing to the enrichment of the global cultural heritage.

Keywords: Islam; Arab-Muslim culture; Abdullah Quilliam; Victorian epoch; 19th century; "The Crescent"; "The Islam World"; source study; Islamic science

For citation: Mirdjalalova E.R. The significance of Abdullah Quilliam's Islamic studies within the paradigm of Arab-Muslim culture. *Minbar. Islamic Studies.* 2025-18-1:52–65. (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2024-18-1-52-65

Введение

Исторически специфичный период в истории Великобритании, рамки которого простираются с 1837 по 1901 год, включая время правления королевы Александрины Виктории (1819–1901), принято называть викторианской эпохой. Данный промежуток времени ознаменовался интенсивными изменениями и значительными преобразованиями в социальной, политической и культурной сферах. Внешняя политика этого периода сопровождалась экспансией в Африке, Азии и Океании. Практически все войны в период правления королевы, то есть с 1837 по 1901 год, оказались вполне успешными. Во второй половине XIX века британцы занимались освоением даже таких удаленных территорий, как Новая Зеландия и

© E.R. Mirdjalalova, 2025
© *Minbar. Islamic Studies*, 2025

острова в Тихом океане. В области экономики наблюдалась промышленная революция и развитие капитализма [1, с. 628]. Нужно добавить, что внешняя политика Великобритании включала продолжение колониальной экспансии в Индийском полуострове, в странах Азии и Африканского континента. В этот период социальный облик эпохи характеризовался строгостью морального кодекса, которым поддерживались консервативные ценности и классовые различия. Эти черты были дополнены преобладанием романтизма и мистицизма. Кроме того, викторианская эпоха отличалась высоким уровнем промышленного развития и технологических инноваций, что также влияло на общественные настроения и культурные изменения. В рамках международных отношений расширялись торговые маршруты и укреплялись политические союзы, что делало Британию одной из ведущих мировых держав.

Ко второй половине XIX века демографическая ситуация Британии претерпела сильные изменения: население Англии и Уэльса выросло с 16,8 млн в 1851 году до 30,5 млн человек к 1901 году. Эти цифры – показатели большого наплыва иммигрантов, особенно из Индии, которые и составляли огромную долю арабо-мусульманского социума в Западной Европе. Таким образом, викторианская эпоха оказалась удачным периодом в истории Великобритании, характеризуемым успехами как во внешней, так и во внутренней политике государства в целом [2, с. 10]. Вышеуказанная причина, а именно социально-политическая стабильность в Британии, дала возможность культурного просвещения и консолидации новой религии в мультикультурной стране – ислама. Соответственно двухкратному увеличению населения возникают и потребности не только материального снабжения народа, но и духовного его совершенствования. Здесь, непосредственно в период неопределённости, невзирая ни на что должен был явиться некий систематизированный институт, который мирно урегулировал бы межэтнические и межконфессиональные суеверия. Представителем этого особенного института в Британии можно рассматривать Уиллиама Генри Куиллиама, который, будучи христианином, по стечению обстоятельств добровольно приняв ислам, смог оценить тогдашнюю непростую ситуацию и сплотить поликультурный народ в единую идеологию, не затрагивая при этом щепетильные вопросы конфессионализма. Одной из причин, по которой он стал приверженным исламу, является запрет на употребление алкоголя для мусульман. В исламе запрет на употребление алкоголя основывается на нескольких аспектах. Вредность алкоголя для здоровья человека и общественного благополучия неоднократно доказана. Кроме того, у него были теологические сомнения относительно тринитарного христианства. В Коране (2:219) указывается, что в алкоголе есть как польза, так и вред, но вреда в нем больше [3, с. 50]. Что

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

касается тринитарного христианства, то теологические сомнения могут возникать из-за сложности понимания концепции Троицы – единства Отца, Сына и Святого Духа. В историческом контексте христианства концепция Троицы иногда оказывалась в тени внешних аспектов религии, таких как литургические традиции. Это могло приводить к уменьшению важности индивидуальной свободы и личной ответственности за судьбу мира. Эти аргументы могут быть частью более широкого диалога о вере и религиозных убеждениях, который требует глубокого понимания и уважения к различным религиозным традициям.

В статье анализируются различные материалы, включая первоисточники, работы Куиллиама, чтобы предоставить обоснование и контекст для аргументов автора. Кроме того, для многоаспектного исследования научно-популярных трудов Абдуллы Куиллиама был использован метод историко-системного анализа, в котором реализуются принципы системного подхода к разрешению исторических вопросов. В нашей теме историко-системный метод направлен на изучение объектов и явлений прошлого как целостных исторических систем: анализ их структуры и функций, внутренних и внешних связей (морфологии), а также динамических генезисов.

Итак, в данной статье приводятся конкретные примеры деятельности Абдулы Куиллиама, которые показывают уровень дальнейшего влияния на научное развитие арабо-мусульманского общества в Британии. Это включает в себя его работу в области образования, его публикации и вклад в распространение ислама в Великобритании.

У.Г. Куиллиам (1856–1932) был также известен как основатель первой мечети и исламского центра в Англии. История исламоведа очень занимательна тем, что, будучи адвокатом по уголовным делам, Куиллиам поехал в Марокко для лечения, где и познакомился с религией ислам. В 1887 году он стал первым христианином, принявшим ислам в викторианской Англии, взяв имя Абдулла (‘Абд-Аллах). После того, как интеллигент принял ислам, он приобрел дома под номерами 8, 11 и 12 на Террасе Бруэма в Ливерпуле, финансирование на которые были получены благодаря пожертвованию от Наср-Аллах-Хана, наследного принца Эмирата Афганистана. Дом под номером 8 стал Ливерпульским мусульманским институтом, первой функционирующей мечетью в Британии, которая открылась в Рождество 1889 года [4].

У.Г. Куиллиам также был и меценатом, оставившим большой след в истории арабо-мусульманского образования. Он открыл интернат для мальчиков и дневную школу для девочек, а также детский дом «Медина Хаус», куда родители-немусульмане отдавали своих детей, поскольку не могли о них заботиться, соглашаясь, чтобы их воспитывали как мусульман. В заведении проводились образовательные

классы, охватывающие широкий спектр предметов, а также были ансамбль, музей и научная лаборатория [4].

Научная деятельность У.Г. Куиллиама была очень насыщенной и плодотворной. Актуальность рассмотрения жизнедеятельности исламоведа многократно подвергалась критике и обсуждалась мировым сообществом. Доказательством тому служат многочисленные работы ученых-исламоведов, которые с особой тщательностью продолжают исследовать творчество великого исламоведа Британии викторианской эпохи даже в Новейшей истории и историографии [4; 5; 6; 7; 8; 9; 10; 11; 12; 13; 14; 15].

Как научный деятель, впервые в 1889 году Куиллиам опубликовал работу под названием «Вера в ислам» [16, с. 88], ставшую своеобразным призывом к исламу, в которой также были выделены ключевые принципы самой молодой мировой религии. Первоначально книга была издана в 2 000 экземплярах, но в 1890 году было выпущено еще 3 000 экземпляров. Исламовед Куиллиам также публиковался в журнале, называемом «Полумесяц» (The Crescent) [17], который выступал в роли еженедельного информационного бюллетеня, освещающего жизнь мусульман в Великобритании. Этот журнал содержал актуальные новости, аналитические статьи, а также информацию о ключевых событиях и культурных мероприятиях, затрагивающих мусульманские общины по всей стране. Это издание стало важным источником информации и платформой для обсуждения значимых вопросов, влияющих на мусульманское сообщество в Британии XIX века. Кроме того, Куиллиам публиковал статьи в журнале «Исламский мир» (The Islamic world) [18, с. 257], ежемесячное издание с мировой аудиторией. «The Crescent», издание, посвященное исламу в Англии, под редакцией Абдуллы Куиллиама представляет мусульман в Англии в период с 1893 по 1908 год. Особенность его работы над еженедельником заключается в том, что автор описывает и характеризует ливерпульский ислам с точки зрения своей специальности – юриспруденции. Будучи адвокатом, в своих трудах Куиллиам непосредственно пользовался юридическим описанием тех или иных событий арабо-мусульманского мира в Британии. К примеру, в этом же издании журнала Куиллиам, в разделе под названием «Is War an Evil?», описывает такие понятия, как война и враг, с религиозной точки зрения, при этом предоставляя факты из правовой системы, которая может быть доказана теоретической религиозной юриспруденцией [17, с. 380–384]. Эти уникальные документы являются артефактом о положении ислама и растущем числе его последователей во времена британской колониальной эпохи.

Абдулла Куиллиам отражает вопросы арабо-мусульманской культуры в ежемесячном журнале высокого класса – в издании «The Islamic world», в число авто-

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

ров которого входят ведущие и наиболее образованные мусульманские писатели всего мира. Примечателен тот факт, что автор в журнале в большей части ссылается и опирается на свои собственные произведения, тем самым обогащая контент самоцитированием и добавлением факультативных материалов и новейших данных.

Кроме того, автор написал десятки стихотворений, которые были опубликованы в обоих изданиях – в «Исламском мире» и в «Полумесяце». К жанру поэзии Куиллиам не был равнодушен. В связи с этим в его изданиях присутствует столь изысканные лирические отступления:

Оригинал:

I can wait until the harvest,
I can wait until the dawn;
I have sown, and with the reaper
I can wait to claim my own.
I can wait, and still be sowing,
In due season I shall reap;
If I neither fail nor falter,
God Ilis promises will knop.
I can wait, for I am resting,
In a perfect promise true,
Made by Him who is Eternal,
Each shall yet receive his duo.
Be it soon, or be it later,
Harvest sure will come in time:
Come like showers of rain descending
In the thirsty summer time.
Why then should the arms grow weary,
Why the heart despairing cry?
Though the clouds look dark and dreary,
Yet the sun is in the sky.
Darkness lasts but for a season,
'Tis dispelled by morning ray;
After winter, summer season,
After death, Eternal Day [18, с. 288]

Перевод Мирджалаловой Э. Р.:

Я могу ждать до урожая,
Я могу ждать до рассвета;

Я посеял и пожну,
Я подожду да всё заберу.
Я могу ждать и все еще сеять,
В свою пору и собирать;
Если я не упаду и не поколеблюсь,
Бог сохранит Свои обещания.
Я могу ждать, потому что я отдыхаю
В истинном обещании,
Сделанном Тем, Кто вечен,
Каждый еще получит свое.
Будь это позже или скорее,
Урожай обязательно будет к сроку:
Придет как дождь, льющийся
В жаждущую летнюю погоду.
Почему же руки должны уставать?
Почему сердце – отчаянно кричать?
Даже если облака выглядят темными и мрачными,
Ведь же солнце на небе.
Тьма длится только сезон,
Она рассеивается утренним лучом;
После зимы – летний свет,
После смерти – ведь Вечный рассвет.

Прекращение публикации журналов связано с политической деятельностью Куиллиама, которая не смогла перетерпеть государственную цензуру и строжайшие требования к публикациям религиозного характера. Соответственно, и деятельность еженедельника и журнала мирового масштаба была приостановлена. Все дошедшие до нас факсимиле журналов до сегодняшних дней сохранены, их можно увидеть на официальном сайте [19], где размещены и другие произведения Шейха Куиллиама по тематике арабо-мусульманской культуры.

Ряд известных людей обратились в ислам в результате проповеди Куиллиама. Среди них были учителя-профессора Наср-Аллах Уоррен и Хашим Уайлд, а также Роберт Стэнли (1828–1911), бывший мэр Сталибриджа. Религиозно-просветительская деятельность Куиллиама привела к обращению около 600 человек в ислам в Великобритании [19]. Его жизнь и работа были критически рассмотрены в книге «Викторианский мусульманин: Абдуллах Куиллиам и ислам на Западе» (Victorian Muslim: Abdullah Quilliam and Islam in the West) [13], которая предостав-

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

ляет подробный анализ разнообразных подвигов Куиллиама, его достижений и споров, которые были вокруг него в викторианскую эпоху.

В своем произведении «The faith of Islam» [16] Куиллиам рассматривает базовые понятия мусульманской культуры. Этот своеобразный компендиум является объяснительным наброском основных фундаментальных учений мусульманской религии. Сам автор писал: «В этом издании я тщательно сохранил каждую строчку оригинального текста, но во многих случаях я значительно расширил ранее предоставленную информацию, поскольку мое желание состоит в том, чтобы представить настолько полный и завершенный очерк моей религии, насколько это возможно, не расширяя при этом книги до ненужной длины. И я верю, что прочтение этой небольшой работы может способствовать правильному познанию “истины самой превосходной веры”» [16, с. 18–22]. Историографический анализ этого произведения может включать изучение контекста времени, в котором оно было написано, а также его влияния на общественное мнение и понимание ислама. Это также может включать анализ того, как У.Г. Куиллиам интерпретировал и представил основные учения ислама широкому кругу читателей. Куиллиам занимал активную политическую позицию, во время англо-суданской войны он опубликовал брошюру со следующим текстом: «С именем Аллаха, Милостивого, Милосердного! Мир всем истинно верующим, к которым придут эти слова! Знайте, о мусульмане, что британское правительство решило начать военные действия против мусульман Судана, которые взялись за оружие, чтобы защитить свою страну и свою веру. И предполагается нанять солдат-мусульман для борьбы с этими мусульманами Судана. Для любого истинно верующего браться за оружие и сражаться против другого мусульманина противоречит шариату и закону Аллаха, его святого пророка, да благословит его Аллах и приветствует. Я предупреждаю каждого правоверного, что если он окажет хоть малейшую помощь в этой запланированной экспедиции против мусульман Судана, вплоть до передачи посылки или предоставления куска хлеба или глотка воды любому человеку, совершающему участие в экспедиции против мусульман, то он тем самым помогает неверующим против мусульман, и его имя недостойно быть включенным в список правоверных» [4]. Глубокая приверженность Куиллиама к устоям Османского халифата и политические убеждения вызвали критику со стороны многих, кто считал его изменником. Известный исламский ученый прославился своими многочисленными путешествиями и был удостоен различных званий высокопоставленными лидерами мусульманского мира. Османский султан Абдуль-Хамид II, занимавший 26-е место в династической последовательности, наградил его званием шейх-уль-ислама на Британских островах (1894). В то время как эмир

Афганистана признал его духовным лидером британских мусульман, персидский монарх предоставил ему должность вице-консула в Ливерпуле.

Шейх-уль-ислам Куиллиам также поддерживал связь с англоговорящими мусульманами Западной Африки и совершил морское путешествие по последней локации, в конечном итоге оказавшись в Лагосе для участия в церемонии открытия мечети Шитта-бей в 1894 году. Однако его деятельность в Ливерпуле прекратилась в 1908 году, когда он оставил Англию после того, как его имя было исключено из реестра адвокатов за неэтичное поведение. Его наследник быстро распродал имущество, которое служило мечетью и центром для мусульман. После ухода ученого, без его влияния и финансовой поддержки, мусульманская община Ливерпуля постепенно осталась в безысходности, столкнувшись с серьезными трудностями. Без его лидерства и финансовой поддержки мечеть и исламский центр, которые он основал, были закрыты, и община распалась [15]. Это был значительный удар по мусульманскому сообществу в регионе, которое тогда только начинало формироваться.

Исламовед Абдулла Куиллиам вернулся в Великобританию до декабря 1914 года, поменяв свое имя на Харун Мустафа Леон, из-за политических обстоятельств. Проведя большую часть своего времени в Ончане на острове Мэн, он умер на Тавитон-стрит, Блумсбери, Лондон, в 1932 году и был похоронен на Бруквудском кладбище, расположенном недалеко от Уокинга. Позже рядом с ним были похоронены видные англо-мусульмане Абдулла Юсуф Али (1872–1953) и Мухаммад Мармадьюк Пиктхолл (1875–1936), каждый из которых выполнил перевод Корана с арабского на английский язык.

На сегодняшний день его наследие в основном поддерживается Обществом Абдуллы Куиллиама, которое было основано в 1996 году. Quilliam, первоначально «The Quilliam Foundation», – аналитический центр, направленный на борьбу с экстремистскими исламистскими идеологиями, созданный в 2008 году, был переименован в честь Абдуллы Куиллиама. На сегодняшний день общество стремится завершить восстановление Ливерпульского мусульманского института на Террасе Бруэма. Обществу помогали и оказывают непосредственную поддержку ученые, в том числе Рон Гивз (1948 г.р.), ранее работавший в Ливерпульском университете Хоуп, в настоящее время он является почетным приглашенным профессором Центра изучения ислама в Великобритании при Кардиффском университете, а также Мехмет Секер (1947 г.р.) из Университета Докуз Эйлюль (Турция). Интеллектуалы оказывают обоюдную помощь в научных исследованиях. Как дополнительную привилегию общество предлагает общежития для студентов университетов [19].

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

Можно отметить корреляцию между усилиями Абдуллы Куиллиама и его стремлением прославить достижения первого британского мусульманского движения в очень положительном и преувеличенном свете, а также современным акцентом британских мусульман на представлении ислама как интегрированной составляющей сегодняшнего британского общества. Недавнее возрождение интереса к Абдулле Куиллиаму и его движению неизбежно несет в себе просветительскую цель. Однако, когда история становится таким важным инструментом для продвижения идеи, академические исторические исследования иногда могут столкнуться с противодействием. Можно полагать, что этот возрожденный исторический интерес, подпитываемый важностью продвижения интеграции британских мусульман как неотъемлемой части британского общества, не приведет к искажению истории ислама в Великобритании. В отличие от социологии, история не является «боевым искусством, средством самообороны» (Бурдье). Хотя ни один историк не может отделиться от своей субъективности, факты и источники не должны выбираться для подачи в повествование, которое служит идеологической цели. Отдавая должное значимости роли Куиллиама как основателя британского ислама, важно признать, что историографическое исследование исламоведческих фигур служит цели продвижения моральных ценностей и формирования коллективной идентичности через архетипические нарративы успеха. В отличие от этого, изучение истории включает в себя постоянно пересматриваемый поиск фактического материала, облегчающего более глубокое погружение в прошлое для лучшего понимания настоящего. Память по своей природе выборочна, но, если она не руководствуется историческими реалиями, она может стать заблуждением. Публикуя этот скромный отчет, мы преследовали цель – внести вклад в научный дискурс об Абдулле Куиллиаме и Ливерпульском мусульманском институте, рассматриваемых в контексте более широкой исторической повествовательности. Именно через изучение различных точек зрения и первоисточников мы можем распутать сложности прошлого, чтобы представить нюансированное изображение сегодняшних мусульманских исторических фигур и учреждений.

В заключение нужно констатировать, что викторианская эпоха, безусловно, стала временем значительных социальных и культурных изменений в Великобритании. У.Г. Куиллиам как фигура, стоящая на пересечении религии и общества, оставил неизгладимый след в викторианской истории, продемонстрировав, как индивидуальный выбор и убеждения конкретной личности могут влиять на широкие слои общества. Обращение в ислам и последующая деятельность по созданию первой мечети и исламского центра в Англии стали символом религиозного плюрализма и толерантности викторианской эпохи. Абдулла Куиллиам не только спо-

собствовал распространению знаний об исламе, но и предоставил платформу для диалога и взаимопонимания между различными культурами и верованиями. Его научные труды и образовательные инициативы, такие как «The Crescent» и «The Islamic World», а также его книга «The Faith of Islam», продолжают вдохновлять исследователей и искателей знаний до сих пор. История шейх-уль-ислама Куиллиама напоминает нам о важности образования и критического мышления в формировании открытого и инклюзивного общества. Его жизнь и наследие служат напоминанием о том, что религия и вера могут быть мостом, соединяющим людей, а не пропастью, разделяющей их. Таким образом, история У.Г. Куиллиама свидетельствует, что в эпоху перемен и неопределенности именно духовные поиски и стремление к гармонии могут привести к созданию более справедливого мира на земле для всех представителей демократического социума.

Литература

1. Neal L., Williamson J.G. *The Cambridge history of capitalism*. Vol. 1. The rise of capitalism: from ancient origins to 1848. Cambridge: Cambridge University Press; 2014. 628 p.

2. Cairncross A. K. *The Scottish Economy: A Statistical Account of Scottish Life by Members of the Staff of Glasgow University*. Glasgow: Glasgow University Press; 1953. 10 p.

3. *Коран*. Пер. с араб. акад. И.Ю. Крачковский. М.: СП ИКПА; 1990. 512 с.

4. *Абдулла Килиам основатель первой мечети в Британии*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа:https://telegra.ph/Abdulla-Kiliam-osnovatel-pervoj-mecheti-v-Britanii-01-17?ysclid=m6ylurlhib353651324 (дата обращения: 20.05.2024).

5. Abouhawas A. *An Early Arab View of Liverpool's Muslims: Al-Ustadh And Sheikh Abdullah Quilliam During The Age Of British Imperialism; The Extraordinary Life Of Abdullah Quilliam*. Part 2. 1885–1889. 05.03.2020. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://themuslimvibe.com/faith-islam/in-history/an-early-arab-view-of-liverpools-muslims-al-ustadh-and-sheikh-abdullah-quilliam-during-the-age-of-british-imperialism (дата обращения: 12.12.2024).

6. Riordan Macnamara. *Challenging Narratives of Abdullah Quilliam and the Liverpool Muslim Institute (1889–1908)*. Jun 12, 2023. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://medium.com/@riordanmacnamara/challenging-narratives-of-abdullah-quilliam-and-the-liverpool-muslim-institute-1889-1908-8c5122a61 (дата обращения: 08.12.2024).

7. Yusuf Samih Asmay. *Islam in Victorian Liverpool*. Claritas Books; 2021. 201 p.

8. Singleton B.D. *The Convert's Passion: An Anthology of Islamic Poetry from Late Victorian and Edwardian Britain*. California: Borgo Press; 2009. 202 p.

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

9. Michael S. *Forgotten champion of Islam: One man and his mosque*. 08.07.2007. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://abdullahquilliam.wordpress.com/2008/04/24/forgotten-champion-of-islam-one-man-and-his-mosque/ (дата обращения: 13.12.2024).

10. Lewis Philip. *Islamic Britain: Religion, Politics, and Identity among British Muslims: Bradford in the 1990s*. London: I.B. Tauris; 1994. 250 p.

11. John Wolffe. *Religion in Victorian Britain: T. 5. Culture and Empire*. New York: St. Martin's Press; 1997. 359 p.

12. Singleton B.D. That Ye May Know Each Other': Late Victorian Interactions between British and West African Muslims. *Journal of Muslim Minority Affairs*. 2009;29(3):369–385.

13. Bano Rahila. The legacy of Victorian England's first Islamic convert. *BBC News*. Retrieved 18 December 2016. (25 April 2012). [Electronic source]. Available at: https://www.bbc.com/news/uk-england-17827016?ysclid=m6ymxnucje421839536 (дата обращения: 13.12.2024).

14. Ron G. *Victorian Muslim: Abdullah Quilliam and Islam in the West*. Oxford: Hurst and Oxford University Press; 2017. 248 p.

15. Nash G. W.H. *Quilliam, Marmaduke Pickthall and the window of British modernist Islam.* Postcolonialism and Islam. 1st edition. London: Routledge; 2013. 12 p.

16. Qulliam W.H. *The faith of Islam: an explanatory sketch of the principal fundamental tenets of the Moslem religion*. Liverpool: T. Dobb & Co; 1889. 229 p.

17. Qulliam A. Is War an Evil? *The Crescent*. 1899;XV(360):380–384 p.

18. Qulliam A. *The Islamic World*. Vol. 4. №45. Liverpool: Crescent Paintings Company; 1897. 288 p.

19. Abdullah Quilliam Mosque & National Heritage Centre. *About Abdullah Quilliam* [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://www.abdullahquilliam.org (дата обращения: 27.04.2024).

References

1. Neal L., Williamson J.G. *The Cambridge history of capitalism*. Vol. 1. The rise of capitalism: from ancient origins to 1848. Cambridge: Cambridge University Press; 2014. 628 p.

2. Cairncross A. K. *The Scottish Economy: A Statistical Account of Scottish Life by Members of the Staff of Glasgow University*. Glasgow: Glasgow University Press; 1953. 10 p.

3. *Koran* [Quran]. I.Yu. Krachkovski (transl. from Arabic). Moscow: SP IKPA Press; 1990. 512 p. (In Russian)

4. *Abdulla Kiliam osnovatel' pervoy mecheti v Britanii* [Abdullah Quilliam is the founder of the first mosque in Britain]. [Electronic source] Available at: https://telegra.ph/Abdulla-Kiliam-osnovatel-pervoj-mecheti-v-Britanii-01-17?ysclid=m6ylurlhib353651324 (Accessed: 20.05.2024).

5. Abouhawas A. *An Early Arab View of Liverpool's Muslims: Al-Ustadh And Sheikh Abdullah Quilliam During The Age Of British Imperialism; The Extraordinary Life Of Abdullah Quilliam*. Part 2. 1885–1889. 05.03. 2020. [Electronic source]. Available at: https://themuslimvibe.com/faith-islam/in-history/an-early-arab-view-of-liverpools-muslims-al-ustadh-and-sheikh-abdullah-quilliam-during-the-age-of-british-imperialism (Accessed: 12.12.2024).

6. Riordan Macnamara. *Challenging Narratives of Abdullah Quilliam and the Liverpool Muslim Institute (1889–1908)*. Jun 12, 2023. [Electronic source]. Available at: https://medium.com/@riordanmacnamara/challenging-narratives-of-abdullah-quilliam-and-the-liverpool-muslim-institute-1889-1908-8c5122a61 (Accessed: 08.12.2024).

7. Yusuf Samih Asmay. *Islam in Victorian Liverpool*. Claritas Books; 2021. 201 p.

8. Singleton B.D. *The Convert's Passion: An Anthology of Islamic Poetry from Late Victorian and Edwardian Britain*. California: Borgo Press; 2009. 202 p.

9. Michael S. *Forgotten champion of Islam: One man and his mosque*. 08.07.2007. [Electronic source]. Available at: https://abdullahquilliam.wordpress.com/2008/04/24/forgotten-champion-of-islam-one-man-and-his-mosque/ (Accessed: 13.12.2024).

10. Lewis Philip. *Islamic Britain: Religion, Politics, and Identity among British Muslims: Bradford in the 1990s.* London: I.B. Tauris; 1994. 250 p.

11. John Wolffe. *Religion in Victorian Britain: T. 5. Culture and Empire*. New York: St. Martin's Press; 1997. 359 p.

12. Singleton B.D. That Ye May Know Each Other': Late Victorian Interactions between British and West African Muslims. *Journal of Muslim Minority Affairs*. 2009;29(3):369–385.

13. Bano Rahila. The legacy of Victorian England's first Islamic convert. *BBC News*. Retrieved 18 December 2016. (25 April 2012). [Electronic source]. Available athttps://www.bbc.com/news/uk-england-17827016?ysclid=m6ymxnucje421839536 (Accessed: 13.12.2024).

14. Ron G. *Victorian Muslim: Abdullah Quilliam and Islam in the West*. Oxford: Hurst and Oxford University Press; 2017. 248 p.

15. Nash G. W.H. *Quilliam, Marmaduke Pickthall and the window of British modernist Islam. Postcolonialism and Islam*. 1st edition. London: Routledge; 2013. 12 p.

16. Qulliam W.H. *The faith of Islam: an explanatory sketch of the principal fundamental tenets of the Moslem religion*. Liverpool: T. Dobb & Co; 1889. 229 p.

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

17. Qulliam A. Is War an Evil? *The Crescent*. 1899; XV(360):380–384 p.

18. Qulliam A. *The Islamic World*. Vol. 4. №45. Liverpool: Crescent Paintings Company; 1897. 288 p.

19. *Abdullah Quilliam Mosque & National Heritage Centre*. [Electronic source]. Available at: https://www.abdullahquilliam.org (Accessed: 20.05.2024).

Информация об авторе

Мирджалалова Эъзозахон Рамазон кизи, PhD докторант Международной исламской академии Узбекистана, г. Ташкент, Республика Узбекистан.

About the author

Ezozakhon R. Mirdjalalova, PhD researcher of the IRCICA chair – the Research Center for Islamic History, Art and Culture at International Islamic Academy of Uzbekistan, Tashkent, Uzbekistan.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Информация о статье
Поступила в редакцию: 21 мая 2024
Одобрена рецензентами: 11 ноября 2024
Принята к публикации: 12 февраля 2024

Article info
Received: May 21, 2024
Reviewed: November 11, 2024
Accepted: February 12, 2024

DOI 10.31162/2618-9569-2025-18-1-66-74 ***Original Paper***
УДК 297.17 ***Оригинальная статья***

Мирсаид Султан-Галиев и национальная политика в отношении мусульман в СССР в 20–30-е годы XX в.

***И.З. Гарифуллин*[1а]**
[1]*Казанский государственный энергетический университет, г. Казань, Российская Федерация*
[а]*ORCID: https://orcid.org/0009-0000-2252-8533, e-mail: Elnar-1979@mail.ru*

Резюме: В публикации рассматриваются взгляды известного политического деятеля Мирсаида Султан-Галиева с точки зрения его влияния на религиозную политику советской власти в 1920-е годы. Проделана попытка проследить связь между взглядом Султан-Галиева на общественно-политическую основу ислама, его рекомендациями по корректировке религиозной политики Советского государства и предписаниями партийных органов того времени. Установлено, что в первое десятилетие советская власть в основном полагалась на идеологический задел Султан-Галиева и в соответствии с этим проводила свою религиозную политику. Определено, что Султан-Галиев был лоббистом достаточно мягкой политики по отношению к мусульманским институтам. Также выявлено, что он выступал защитником интересов всех мусульманских народов СССР.

Ключевые слова: Мирсаид Султан-Галиев; ислам; национальная политика; антирелигиозная пропаганда в СССР; идеология; политические репрессии

Для цитирования: Гарифуллин И.З. Мирсаид Султан-Галиев и национальная политика в отношении мусульман в СССР в 20–30-е годы XX в. *Minbar. Islamic Studies*. 2025;18(1):66–74. DOI: 10.31162/2618-9569-2025-18-1-66-74

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

© И.З. Гарифуллин, 2025
© *Minbar. Islamic Studies*, 2025

Mirsaid Sultan-Galiyev and the national policy towards Muslims in the USSR in the 20-30s of the twentieth century

***I.Z. Garifullin*[1a]**
[1]*Kazan state power engineering university, Kazan, the Russian Federation*
[a]*ORCID: https://orcid.org/0009-0000-2252-8533, e-mail: Elnar-1979@mail.ru*

Abstract: The publication examines the views of the famous political figure Mirsaid Sultan-Galiev from the point of view of his influence on the religious policy of the Soviet government in the 1920s. An attempt was made to trace the connection between Sultan-Galiev's view of the socio-political basis of Islam, his recommendations for adjusting the religious policy of the Soviet state and the instructions of the party organs of that time. It was determined that in the first decade, the Soviet government mainly relied on the ideological groundwork of Sultan-Galiev and carried out its religious policy in accordance with this. It was also established that Sultan-Galiev was a lobbyist for a fairly soft policy towards Muslim institutions. He was proved to act as a defender of the interests of all Muslim peoples of the USSR.

Keywords: Mirsaid Sultan-Galiyev; Islam; national politics; anti-religious propaganda in the USSR; ideology; political repression

For citation: Garifullin I.Z. Mirsaid Sultan-Galiyev and the national policy towards Muslims in the USSR in the 20-30s of the twentieth century. *Minbar. Islamic Studies*. 2025;18(1):66–74. (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2025-18-1-66-74

Введение

Отец-основатель современного Татарстана – Мирсаид Султан-Галиев (1891–1940) – по степени своего влияния на историю мусульманских народов СССР является самой недооцененной фигурой в татарской истории.

Мирсаид Султан-Галиев занимал важные политические посты в Советской России, во многом определявшие политику советской власти по отношению к мусульманским народам. С момента создания Центрального мусульманского комиссариата (17 января 1918 года) он был в числе его важнейших руководителей. Также он был видным членом Коллегии Народного комиссариата по делам национальностей РСФСР (1920–1923).

Помимо М. Султан-Галиева, еще до рассматриваемых нами событий 1920-х г., вопросами культурного и политического возрождения ислама в годы революций 1917 г. занимался ряд либеральных мусульманских деятелей 1917–1918 гг. Ярким представителем этой эпохи являлся Ахмед Цаликов (1882–1928). Так, выступая на

© I.Z. Garifullin, 2025
© *Minbar. Islamic Studies*, 2025

I Всероссийском мусульманском съезде в Москве (1–11 мая 1917 года) он говорил следующее:

«Мы мыслим возрождение в двух формах:

1) возрождение культурное;

2) возрождение политическое» [1, с. 115].

Кроме того, Ахмед Цаликов говорил о недопустимости раскола мусульманского сообщества по социально-идеологическим основаниям, призывал к единству мусульман.

> «Навязывать мусульманским пролетариям социалистическую идеологию в том виде, как она существовала в западной Европе, – это значит, с моей точки зрения, не понимать сущности марксистского учения... если рабочий мусульманин будет оторван от общеполитического движения мусульман, то самому этому движению будет нанесен непоправимый ущерб», – говорил он [1, с. 215].

То есть Ахмед Цаликов полагал, что социалистам мусульманских народов неправильно руководствоваться лишь стандартными идеологемами о классовой борьбе. В некоторой степени эту линию уже в рамках советской власти поддерживал и М. Султан-Галиев. Но, руководствуясь религиозным аспектом, он акцентировал внимание на том, что ислам во многом идентичен социалистическим установкам, а потому советская власть не должна вести с ним столь жесткой борьбы, как с некоторыми другими религиями, к примеру с христианством.

«Методы антирелигиозной пропаганды среди мусульман»

В этой связи Мирсаид Султан-Галиев, находясь в должности члена Народного комиссариата по делам национальностей, в журнале «Жизнь национальностей», в № 29–30 за 1921 год, опубликовал статью «Методы антирелигиозной пропаганды среди мусульман» [2]. Здесь он в весьма комплиментарных красках описал прогрессивную роль ислама с точки зрения его социальных функций.

> «В этой религии больше, чем в какой бы то ни было другой, имеется гражданско-политических элементов, тогда как в других религиях преобладают чисто духовно-этические мотивы... И, безусловно, среди законов имеется и очень много таких, которые по своему существу носят вполне положительный характер. Достаточно в данном случае перечислить: обязательность просвещения (хадис Магомета: «Утлюбуль-‘ильм мина-аль-махд иля-аль-ляхд», т.е. жажди познаний от колыбели до могилы) ... отрицание частной собственности на землю; отрицание суеверий, колдовства, азартных и др.; установление детально разрабо-

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

> танной прогрессивной системы налогообложения – натуральной и финансовой», – писал он [2, с. 363–364].
>
> «Исторически ислам находился в условиях, развивающих чувство солидарности среди отдельных групп его последователей и усиливающих психологически его проникаемость и впитываемость, т.е. в условиях, затрудняющих ведение агитации против него. В условиях русской действительности положение это усугубляется еще тем, что, организуя антирелигиозную пропаганду среди мусульман, мы рискуем попасть в положение недавних "борцов с исламом", русских миссионеров, тративших миллионы народных средств на эту борьбу» [2, с. 365].

Здесь мы видим попытку М. Султан-Галиева оградить мусульманские народы от преследований со стороны Советского государства под видом атеистической пропаганды. Он делает вывод, что такая политика в массовом сознании мусульманских народов будет восприниматься как продолжение миссионерской деятельности православной церкви в дореволюционный период. Далее, продолжая эту мысль, он пишет о политике христианизации со стороны властей Российской империи, говоря, что игнорирование данного фактора настроит мусульманские народы против советской власти.

> «И в самом деле, ведь недавно лишь вся населенная мусульманами территория России кишмя кишела целой плеядой этих отъявленных черносотенцев, отвратительно распространявших там зловонный дух миссионерского гнилья; недавно ишь вся эта территория была покрыта сетью всяких духовных "учебных заведений" – духовных семинарий и академий, где вырабатывались специалисты по борьбе с "мохамеданством". И всякое неумелое выступление среди мусульман... вместо пользы даст лишь глубоко отрицательное результаты» [2, с. 366].

Помимо всего прочего, М. Султан-Галиев в этой статье провел весьма подробный анализ религиозной ситуации (уровень развития системы образования, наличие религиозных предрассудков и т.д.) у различных мусульманских народов Советской России – татар, башкир, казахов, киргизов, азербайджанцев, крымских татар и т.д. И предлагал проводить государственную религиозную политику в соответствии с этими региональными особенностями.

> «Заканчивая свою статью и резюмируя высказанные в ней мысли, мы можем сказать в заключение следующее: если ислам, отличаясь своей сущностью и историческим положением от других религий, требует иных методов борьбы и противопропаганды, то и каждая отдельная народность, исповедующая его, в силу своих естественно-исторических

> и культурно-бытовых особенностей, а также социально-экономического положения требует того же: методы антирелигиозной пропаганды, годные для татар, не годятся для киргизов; методы, применяемые к мусульманам России, не применимы где-нибудь в Афганистане или Бухаре и наоборот. Для каждой из них должны быть выработаны отдельные методы работы, отвечающие состоянию их ума и психики. Всестороннее и детальное изучение этого вопроса на местах и освещение в партийной печати во всех его проявлениях и особенностях должно составить одну из очередных задач нашей агитационно-пропагандистской деятельности» [2, с. 374].

Также Султан-Галиев предлагал в отдельных случаях перепоручить мусульманским религиозным деятелям и религиозным учреждениям вопросы образования. Разумеется, он обосновывал это здравым смыслом, отказом от волюнтаристских решений.

По сути говоря, «Султан-Галиев стремился найти компромисс между большевистской политикой атеизации общества и сохранением ислама как традиционного образа жизни мусульманских народов» [3, с. 18].

Послевоенные репрессии в Крыму

Надо отметить, что Мирсаид Султан-Галиев, помимо религиозной политики, сыграл огромную позитивную роль в послевоенной (после Гражданской войны) жизни Крымского полуострова. А Крым исторически является родиной крымских татар, где они занимают значительную долю местного населения. В частности, по мнению историка Т. Быкова [4, с. 128], именно он остановил красный террор в Крыму, начавшийся после эвакуации оттуда войск последнего белого правительства, возглавляемого генералом Врангелем. Как известно, после победы Красной Армии и изгнания белых с полуострова была провозглашена широкая амнистия для белых офицеров и лиц, сотрудничавших с белой администрацией. Однако это обещание было нарушено, и с подачи Розы Землячки начались массовые внесудебные казни. И в своем отчете после командировки на полуостров М. Султан-Галиев потребовал немедленной остановки волны репрессий, чем фактически спас от смерти сотни тысяч жителей полуострова.

То есть, как мы видим, несмотря на то что М. Султан-Галиев был встроен в советскую систему и был полностью лоялен ей, тем не менее пытался всеми силами выступать, с одной стороны, как защитник национальных, религиозных интересов мусульманских народов и, с другой стороны, как противник массовых политических репрессий по отношению к кому-бы то ни было вообще. В случае решения уже

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

мусульманского вопроса он аргументировал это тем, что антирелигиозную политику в отношении народов, исповедующих ислам, надо проводить мягкими методами.

В этой связи современным историкам стоит оценить вклад Мирсаида Султан-Галиева не только как человека, обосновавшего советскому государству необходимость теснейших отношений с исламскими государствами, но и прежде всего как защитника прав и интересов мусульманских народов внутри СССР.

Влияние Султан-Галиева на дальнейшую этнорелигиозную политику в СССР

Надо отметить, что, несмотря на преследования в отношении Мирсаида Султан-Галиева, в 1923 г., когда он стал первой жертвой сталинской репрессивной машины, его идеи по части религиозной политики продолжали свое действие. Поэтому в соответствии с концепцией Султан-Галиева антирелигиозная борьба велась более «мягкими» методами. Например, на антирелигиозном совещании при Агитпропе ЦК ВКП(б), проводившемся с 27 по 29 апреля 1926 года, был принят официальный документ «Тезисы ЦК ВКП(б) «Об антирелигиозной пропаганде среди национальностей СССР». И в этом документе, повторяя тезисы из вышеприведенной публикации М. Султан-Галиева, упор делается на агитационную работу, ограничение экономической связи между зажиточными имамами и мусульманской общиной и т.д.

Ниже процитируем выдержку из этого документа:

«4. Методы антирелигиозной пропаганды среди народов Советского Востока должны определяться с учетом:

а) форм их хозяйственного уклада;

б) наличия местами остатков полуфеодальных взаимоотношений, родов уклада в быту;

в) степенью втянутости в советское строительство,

д) состоянием как религиозной организации, так и религии» [5, с. 387].

Также здесь повсеместно указывается на необходимость применения исключительно разъяснительной работы при работе в системе образования. «Однако при использовании советских школ для антирелигиозной пропаганды соблюдать большую осторожность и не перегибать палки в этом вопросе» [5, с. 387].

И так продолжалось в течение всех 20-х годов. По-настоящему маховик репрессий против мусульманских религиозных деятелей, против ислама вообще был запущен только в 30-е годы. Именно в это время он переходит к прямым репрессиям против мусульман [6, с. 196.].

В указанное время поводом к этому стала политика коллективизации, которую пытались ускорить методом репрессивной мобилизации. «В конце 1920-х – начале 1930-х годов ОГПУ ТАССР сфабриковало несколько групповых дел. Репрессии были начаты на основе директив о массовой операции по ликвидации кулачества и охватили все районы республики... к примеру, в сентябре 1931 года Татотдел ОГПУ завершил следствие по делу так называемой “контрреволюционной буржуазно-националистической религиозной повстанческой организации” в Мамадышском, Сабинском и Рыбно-Слободском районах. Одним из главных моментов в обвинительном заключении стало стремление связать антиколхозные настроения с религиозным движением, сопровождавшимся требованиями возвратить мечети и освободить арестованных духовных лиц» [7].

Заключение

То есть влияние Султан-Галиева с идеологической точки зрения на советскую религиозную политику продолжалось даже после политических репрессий против него и отстранения его от власти. Таким образом, можно сделать вывод о том, что влияние Султан-Галиева на этнорелигиозную политику советской власти в отношении мусульманских народов способствовало некой передышке, позволив им более 10 лет сосуществовать с советской властью с наименьшими для себя потерями.

Анализ государственной национальной политики показывает, что чем дальше от 1920-х гг., тем больше советская система пыталась нивелировать влияние ислама на мусульманские народы. То есть борьба с исламом как религией и культурной основой шла по восходящей. Период 30–40-х годов принято называть в историографии «красногвардейской атакой на ислам» [8, с. 110].

Но, с другой стороны, если рассматривать идеологическое влияние Султан-Галиева, его политическая платформа, основанная на синтезе ислама с коммунистическими идеями, и антиколониальный дискурс продолжили свое развитие даже после смерти его автора-идеолога. Но уже не в Советском Союзе, а на Ближнем Востоке, став важной идеологической составляющей для национально-освободительных революций в арабских странах. И если в СССР административным и репрессивным путем имя М. Султан-Галиева было предано забвению на долгие десятилетия, то в дружественных к СССР странах мусульманского Востока ситуация была диаметрально противоположной.

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

Литература

1. *100-летие Образования Татарской АССР: Сборник документов и материалов: в 3 т.* Миннуллин З.С. (авт.-сост.), Фахрутдинов Р.Р., Хайрутдинов Р.Р. (науч. ред.). Т. 1. Казань: Заман; 2017. 520 с.

2. Мирсаид Султан-Галиев. *«Методы антирелигиозной борьбы». Избранные труды.* Казань: Издательство «Гасыр»; 1998. 720 с.

3. Исламгулова И. Р. *Политические взгляды Мирсаида Султан-Галиева: автореф. дис. ... канд. ист. наук.* Уфа: Издательство Башкирского государственного университета; 2005. 22 с.

4. Быкова Т.Б. *Створення Кримської АСРР (1917–1921 рр.)*. Киев: Інститут історії України Національна Академія Наук України; 2011. 247 с.

5. *ЦК РКП(б)–ВКП(б) и национальный вопрос. Серия «Документы советской истории».* Кн. 1. 1918–1933 гг. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН); 2005.784 с.

6. Юнусова А.Б. *Ислам в Башкортостане.* Уфа: Уфимский полиграфкомбинат; 1999. 352 с.

7. В чем провинились татарские муллы и за что их так наказали? *Интернет-издание «Реальное время».* [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://realnoevremya.ru/articles/291887-v-chem-provinilis-tatarskie-mully-i-za-chto-ih-tak-nakazali (дата обращения: 29.10.2024).

8. Королева Л.А., Королев А.А. Ислам в СССР: некоторые аспекты государственно-религиозной политики. *Альманах современной науки и образования.* № 6. Ч. 1. Тамбов: Грамота; 2008. С. 110–112.

References

1. *100-letie Obrazovanija Tatarskoj ASSR: Sbornik dokumentov i materialov: v 3 t.* [The 100th anniversary of the Formation of the Tatar ASSR: Collection of documents and materials: in 3 vol.]. Minnullin Z.S. (author-comp.), Fakhrutdinov R.R., Khairutdinov R.R. (scientific eds). Vol. 1. Kazan: Zaman Press; 2017. 520 p. (In Russian)

2. Mirsaid Sultan-Galiev. "*Metody antireligioznoy bor'by*". *Izbrannye trudy* [Methods of anti-religious struggle. Selected works]. Kazan: Gasyr Press; 1998. 720 p. (In Russian)

3. Islamgulova I.R. *Politicheskie vzgljady Mirsaida Sultan-Galieva: avtoref. dis. ... kand. ist. nauk* [Political views of Mirsaida Sultan-Galiev: abstract of a dissertation in History]. Ufa: Bashkir State University Press; 2005. 22 p. (In Russian)

4. Bykova T.B *Stvorennja Krims'koï ASRR (1917–1921 gg)*. [The creation of the Crimean ASSR (1917–1921)]. Kiev: Institute of History of Ukraine, National Academy of Sciences of Ukraine; 2011. 247 p. (In Ukrainian)

5. *CK RKP(b)– VKP(b) i nacional'nyj vopros. Kn. 1. 1918–1933 gg. Serija «Dokumenty sovetskoj istorii»* [The Central Committee of the RCP(b)–the CPSU(b) and the national question. Book 1. 1918–1933. Series "Documents of the Soviet History"]. Moscow: Russian Political Encyclopedia (ROSSPEN); 2005. 784 p. (In Russian)

6. Junusova A.B. *Islam v Bashkortostane* [Islam in Bashkortostan]. Ufa: Ufa Polygraph Factory Publ.; 1999. 352 p. (In Russian)

7. V chem provinilis' tatarskie mully i za chto ih tak nakazali? [What were the Tatar mullahs guilty of and why were they punished in such a way?]. *Internet izdanie "Real'noe vremja"* [Online edition "Real Time"]. [Electronic source]. Available at: https://realnoevremya.ru/articles/291887-v-chem-provinilis-tatarskie-mully-i-za-chto-ih-tak-nakazali (Accessed: 29.10.2024). (In Russian)

8. Koroleva L.A., Korolev A.A. Islam v SSSR: nekotorye aspekty gosudarstvenno-religioznoj politiki [Islam in the USSR: some aspects of state and religious policy]. *Al'manah sovremennoj nauki i obrazovanija* [The Almanac of Modern Science and Education]. No. 6. Part 1. Tambov: Diploma; 2008, pp. 110–112. (In Russian)

Информация об авторе

Гарифуллин Ильнар Зульфатович, кандидат исторических наук, старший преподаватель кафедры «История и педагогика» ФГБОУ ВО «Казанский государственный энергетический университет», г. Казань, Российская Федерация.

About the author

Ilnar Z. Garifullin, Cand. Sci. (History), Senior Lecturer at the Department of History and Pedagogy of Kazan state power engineering 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: 28 ноября 2024
Одобрена рецензентами: 03 марта 2025
Принята к публикации: 10 марта 2025

Article info

Received: November 28, 2024
Reviewed: March 03, 2025
Accepted: March 10, 2025

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

ТЕОЛОГИЯ
THEOLOGY

- **Критические заметки Ш. Марджани в отношении комментария 'Али аль-Кари на книгу «аль-Фикх аль-акбар» имама Абу-Ханифы**
- **Представление башкортостанского духовенства о духовно-нравственном просвещении**
- **Аксиологические основания проблемы понимания между богословами ислама и иудаизма**
- **Теологическая база межрелигиозного диалога в исламе: история и современная интерпретация**
- **Специфика распространения ислама среди казахов. Особенности развития мусульманской общины в Казахской ССР в период перестройки: середина 80 – начало 90-х гг. XX в.**
- **Методологический подход Рамадана аль-Буты в теологии: между Сциллой и Харибдой**

DOI 10.31162/2618-9569-2025-18-1-77-100 ***Original Paper***
УДК 297.1 ***Оригинальная статья***

Критические заметки Ш. Марджани в отношении комментария ‘Али аль-Кари на книгу «аль-Фикх аль-акбар» имама Абу-Ханифы

***Д.А. Шагавиев*[1, 2a]**
[1]*Российский исламский институт, г. Казань, Российская Федерация*
[2]*Болгарская исламская академия, г. Болгар, Российская Федерация*
[a]*ORCID: https://orcid.org/0000-0003-2769-8333, e-mail: saiddamir@mail.ru*

Резюме: В данной статье анализируется, каким образом Шихаб-ад-дин Марджани, татарский историк и богослов, критиковал высказывания и мнения крупного мекканского ханафитского ученого ‘Али аль-Кари. Он опирался на информацию из книги имама аль-Мухибби, который критиковал аль-Кари за мазхабический фанатизм и заявления, считающиеся у некоторых богословов оскорбительными в отношении Пророка Мухаммада и его родителей. Марджани обсуждал вопрос об авторстве книги «аль-Фикх аль-акбар», приписываемой имаму Абу-Ханифе, и высказывал сомнения в ее подлинности, утверждая, что она могла быть написана позже на основе взглядов Абу-Ханифы и частично искажена. Также Марджани критиковал версию аль-Кари о том, что родители Пророка умерли в неверии. Он утверждал, что это мнение ошибочно и не аргументируется достоверными хадисами. В статье также упоминается, что разногласия по этому вопросу связаны с идейным противостоянием между суннитами и шиитами, а также с разными подходами двух суннитских толков по вопросу необходимости принятия ислама через разум или призыв.

Ключевые слова: Шихаб-ад-дин аль-Марджани; «Вафиййат аль-асляф»; ‘Али аль-Кари; «аль-Фикх аль-акбар»; Абу-Ханифа; «Шарх аль-Фикх аль-акбар»; родители Пророка Мухаммада

Для цитирования: Шагавиев Д.А. Критические заметки Ш. Марджани в отношении комментария ‘Али аль-Кари на книгу «аль-Фикх аль-акбар» имама Абу-Ханифы. *Minbar. Islamic Studies.* 2025;18(1):77–100. DOI: 10.31162/2618-9569-2025-18-1-77-100

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

© Д.А. Шагавиев, 2025
© *Minbar. Islamic Studies*, 2025

Critical notes of Sh. Marjani regarding Ali al-Qari's comment on the book "al-Fiqh al-'akbar" by Imam Abu Hanifah

***D.A. Shagaviev*[1, 2a]**
[1]*Russian Islamic Institute, Kazan, the Russian Federation*
[2]*Bolgar Islamic Academy, Bolgar, the Russian Federation*
[a]*ORCID: https://orcid.org/0000-0003-2769-8333, e-mail: saiddamir@mail.ru*

Abstract: This article analyzes how Shihab al-Din al-Marjani, a Tatar historian and theologian, criticized the statements and opinions of the major Meccan Hanafi scholar 'Ali al-Qari. He relied on the information from the book of Imam al-Muhibbi, who criticized al-Qari for madhhab fanaticism and for the statements which some theologians consider to be offensive to Prophet Muhammad and his parents. Marjani discussed the authorship of the book "al-Fiqh al-akbar", attributed to Imam Abu Hanifa, and expressed doubts about the authenticity of this book, arguing that it could have been written later on the basis of the views of Abu Hanifa and that it can be partially distorted. Marjani also criticized al-Qari's version that the Prophet's parents died in disbelief. He claimed that this opinion is erroneous and is not supported by reliable hadiths. The article also mentions that disagreements on this issue are associated with the ideological confrontation between Sunnis and Shiites, as well as with different approaches of the two Sunni persuasions on the need to adopt Islam through reason or appeal.

Keywords: Shihab al-Din al-Marjani; "Wafiyyat al-'aslaf"; 'Ali al-Qari; "al-Fiqh al-'akbar"; Abu Hanifah; "Sharh al-Fiqh al-'akbar"; parents of the Prophet Muhammad

For citation: Shagaviev D.A. Critical notes of Sh. Marjani regarding Ali al-Qari's comment on the book "al-Fiqh al-'akbar" by Imam Abu Hanifah. *Minbar. Islamic Studies.* 2025;18(1):77-100. (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2025-18-1-77-100

Введение

Мулла[1] 'Али аль-Кари (ум. 1014/1606) – суннитский ученый, известный как крупный знаток хадисов и фикха ханафитского мазхаба[2], автор огромного числа

[1] Одни исследователи и научные редакторы имя данного ученого пишут с этим титулом вместе с «аль», т.е. аль-мулля [1, с. 12; 2, с. 3; 3, с. 5], а другие – без «аль» [4, с. 445; 5, с. 15]. Марджани же вообще не упоминает этот титул в его биографии, также мы заметили это у аль-Мухибби (1651–1699) [6, с. 186] и аль-Лякнави (1848–1887) [7, с. 8]. Этот титул указывает на то, что 'Али аль-Кари не был арабом [8, с. 48–50, 85]. Можно предположить, что Марджани не стал упоминать этот титул, потому что в Волго-Уральском регионе так назывались рядовые религиозные деятели (обычные имамы), которые были далеки от учености или не имели глубоких знаний.

[2] Родился аль-Кари в Герате (Афганистан), но впоследствии переселился в Мекку, где и провел большую часть своей жизни. Нисба «аль-Кари» указывает на его мастерство в рецитации Корана и особенные знания в области наук *кыраат* и *таджвид* [5, с. 15; 5, с. 186; 8, с. 45]. В Средней Азии обычно таким термином называли тех, кто знал наизусть Коран и читал его в качестве имама на

© D.A. Shagaviev, 2025
© *Minbar. Islamic Studies*, 2025

книг по различным исламским наукам [6, с. 8–9; 7, с. 115–164][3], среди которых «Минах ар-рауд аль-азхар фи шарх аль-Фикх аль-акбар» (Дары цветущего сада в комментарии к Величайшему знанию), произведение по суннитской ‘акыде. Это сочинение является толкованием к небольшому тексту под названием «аль-Фикх аль-акбар» (Величайшее знание), возводимого к имаму Абу-Ханифе (80–150/699–767)[4].

Татарский историк и богослов Шихаб-ад-дин аль-Марджани (1818–1889) в пятом томе своего шеститомного биографического труда «Вафиййат аль-асляф ва тахиййат аль-ахляф» (Верность предшественникам и приветствие потомкам) приводит биографию муллы ‘Али аль-Кари[5]. Во введении к этому труду Марджани включил его в список муджаддидов (обновителей исламской веры): «Что же касается десятого века (хиджры), то... из знатоков хадисов (мухаддисун) – ханафит Нур-ад-дин Абу-ль-Хасан ‘Али ибн Мухаммад аль-Харави в Мекке»[6] [10, с. 292][7], что указывает на высокую оценку наследию муллы аль-Кари со стороны татарского ученого. Однако при этом он выразил порицание этому мекканскому богослову по некоторым теологическим моментам, изложенным в его произведениях.

Примечательно, что Марджани делает акцент на то, что мулла аль-Кари – крупный знаток сунны, называя его в «Вафиййат аль-асляф» термином «хафиз», а в «Мукаддиме» – «муджаддидом десятого века хиджры из числа хадисоведов», в то время как другие историки и ученые ислама, в частности Ибн-‘Абидин (1784–1836)

молитве *тарави*х (особая молитва, совершаемая в количестве 20 ракаатов в месяц рамадан, в течение которой прочитывается Коран полностью) [8, с. 46].

[3] Современный турецкий исследователь Халиль Ибрахим Кутлай насчитал 147 произведений, некоторые из них многотомны [8, с. 164].

[4] Так как науке известно два текста под названием «аль-Фикх аль-акбар», возводимых к Абу-Ханифе (80–150 х.), то в данном случае речь идет именно о том тексте, который передается от сына имама, т.е. Хаммада ибн Аби-Ханифы (ум. 176 х.). Версия «аль-Фикх аль-акбар» от Хаммада относится к жанру «символов веры», в то время как иная версия от другого ученика Абу-Муты‘ аль-Бальхы (113–199 х.), которая по объему больше и написана в виде диалога между учеником и учителем, относится к более детальным полемическим произведениям. Также версия от аль-Бальхы называется «аль-Фикх аль-абсат» (Расширенное знание).

[5] Научная библиотека им. Н.И. Лобачевского Казанского федерального университета. Отдел рукописей и редких книг (НБ К(П)ФУ. ОРРК). Т. 1460. Ед. хр. 613. Л. 37Б–38Б. В 2022 году избранные биографии из всех томов «Вафиййат аль-асляф» были напечатаны в переводе на русский язык с комментариями [9], однако в подборку выбранных для перевода 516 биографий жизнеописание муллы ‘Али аль-Кари не попало.

[6] Здесь и далее, если нет других указаний, перевод с арабского выполнен автором статьи. – Д.Ш.

[7] Также в небольшом трактате «Мунтахаб китаб аль-Вафиййа» (Избранное из «Вафиййат»), где перечисляются наиболее важные ученые ислама для мусульман Волго-Уральского региона, Марджани пишет: «Затем [следует по хронологии] достойный ученый (аль-фадыль) Нур-ад-дин Абу-ль-Хасан ‘Али ибн Султан Мухаммад аль-Харави аль-Ханафи, известный как аль-Кари (да смилуется над ним Аллах), автор “аль-Миркат”, толкований “‘Айн аль-‘ильм” и “аль-Фикх аль-акбар” и других книг, скончавшийся в Мекке в 1014 г.х. в эпоху правления [османского] султана Ахмада ибн Мухаммада» [11, с. 19–20].

и ʻАбд-аль-Хайй аль-Лякнави, считали его обновителем веры своего времени в общем смысле [7, с. 9; 8, с. 95–96].

Главным образом, перечисляя биографические данные об этом шейхе, Марджани опирается на труд «Хулясат аль-асар» аль-Мухибби, биографическое сочинение XVII века [6][8], и добавляет свои замечания либо в связи с некоторыми прочитанными им трудами аль-Кари, либо на основе каких-то отзывов в отношении него других богословов. Важно также заметить, что Шихаб-ад-дин Марджани не первый из биографов и теологов, кто критиковал муллу ʻАли аль-Кари по определенным вопросам. Например, турецкий исследователь Халиль Ибрахим Кутлай обобщил, выделил и рассмотрел три основные претензии со стороны современников к шейху аль-Кари: (1) он возражал некоторым имамам[9]; (2) он утверждал неверие родителей Посланника Мухаммада (ﷺ); (3) он страдал мазхабическим фанатизмом[10] [8, с. 96–114][11].

Фрагмент о мулле ʻАли аль-Кари из «Хулясат аль-асар» аль-Мухибби, приведенный в «Вафиййат аль-асляф»

Сказал аль-Мухибби в отношении него: «[Аль-Кари аль-Ханафи –] житель Мекки, один из передовых ученых, уникальная особа своей эпохи, великолепный в тахкыке[12] и ревизии [шариатских] выражений. Нет нужды в его восхвалении по при-

[8] Кстати, в личной библиотеке Ш. Марджани, перечень книг которой был составлен и описан современным казанским исследователем Раифом Мардановым, мы обнаружили старинные печатные тома этого источника [12, с. 45, 63].

[9] Здесь подразумевается его возражения имамам Малику (711–795) и аш-Шафиʻи (767–820) по некоторым вопросам фикха. В частности, об этом заявил аль-Мухибби [6, с. 186], на что ответил йеменский имам аш-Шаукани (1760–1839), который, наоборот, посчитал критику на основе доводов в отношении таких крупных факыхов достоинством муллы аль-Кари и его зрелостью в плане *иджтихада* [4, с. 445–446].

[10] Среди трактатов аль-Кари можно увидеть такие названия: «Ташйиʻ фукаха' аль-ханафиййа литашниʻ суфаха' аш-шафиʻиййа» (Смыкание рядов ханафитских факыхов в опорочивании глупцов из шафиитов), «Рисаля фи химайат мазхаб аль-имам Аби-Ханифа» (Трактат в защиту мазхаба имама Абу-Ханифы), «Рисаля фи-р-радд ʻаля ман замма мазхаб Аби-Ханифа» (Трактат в ответ тому, кто порочил мазхаб Абу-Ханифы) [8, с. 130, 162–163], что в принципе естественно ожидать от факыхов конкурирующих между собой мазхабов. В данном случае мулла ʻАли аль-Кари реагировал на критику со стороны оппонентов его мазхаба.

[11] Марджани также упрекнул аль-Кари за его критику суфийских воззрений шейха Ибн-ʻАраби (1165–1250): «[Поражают его мнение и плохие мысли о] величайшем шейхе Мухйи-ад-дине Ибн-ʻАраби (да смилуется над ним Аллах), его чрезмерность в отношении него и переход границ [приличия]. А ведь он (шейх) недосягаемый [по статусу] для него, он (аль-Кари) не должен был погружаться в суждения о нем, потому что это не его сфера [знаний]» (указанная рукопись, л. 37Б), в то время как аль-Мухибби в биографии аль-Кари не упоминал это. В наследии аль-Кари есть как минимум три труда, где он критиковал взгляды вышеназванного крупного суфийского шейха [8, с. 121, 124, 126].

[12] Дословно переводится как «выявление истины». Обычно тахкыком занимается ученый (мухаккык), способный определять более правильное мнение в мазхабе фикха. Т.е. мухаккыки

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

чине его известности. Он родился в Герате, переехал в Мекку, поселился там, получил знания от мекканских ученых[13]. Он стал известным, и слава о нем распространилась, он написал многочисленные хорошие труды, содержащие великую пользу[14]. Однако он был испытан недугом возражения против имамов, особенно аш-Шафи‘и и его сторонников[15], и оппонировал имаму Малику в вопросе опускания рук [в позиции стоя] при совершении молитвы, посвятив этому один трактат[16]. Поэтому вызвался ответить ему шейх Мухаммад Макин (Мукайн?)[17], который написал опровержение, где ответил на все возражения [аль-Кари]. Но более удивительное, что передал от него саййид Мухаммад ибн ‘Абд-ар-Расуль аль-Барзанджи аль-Хусайни[18] в своей книге «Садад ад-дин [ва сидад ад-дайн][19] фи исбат ан-наджат фи-д-дараджат[20] ли-ль-валидайн» (Правильность религии [и покрытие долга] в утверждении потустороннего спасения и райских степеней для родителей Пророка) о том, что он комментировал «аль-Фикх аль-акбар», принадлежащий перу имама Абу-Ханифы (да смилуется над ним Аллах), где перешел границы приличия в отношении родителей [Пророка], и что затем он не остановился на том, а даже написал об этом трактат[21]. Он же в своем толковании на «аш-Шифа’» (Исцеление)[22] сказал, гордясь собой: «Я написал по поводу их неверия трактат»[23]. О если бы он не сделал это! Ведь он не проявил ува-

выявляют наиболее достоверные предания и утверждения от имамов своих мазхабов. Но этот термин может использоваться и в других шариатских науках.

[13] В оригинале у аль-Мухибби указаны имена конкретных ученых, что говорит о том, что Марджани немного сократил и изменил цитату.

[14] Далее аль-Мухибби перечислил некоторые конкретные труды, но Марджани пропустил это.

[15] Здесь у Марджани упущена формула тараххума: «рахимуллаху та‘аля» (да смилуется над ними Аллах Всевышний).

[16] Речь идет о маленьком трактате «Шифа’ ас-салик фи ирсаль Малик» (Исцеление идущего [по пути шариата] в опускании рук [имама] Малика) [8, с. 131].

[17] Личность не установлена. В современном издании «Хулясат аль-асар» нет пояснений этому имени, также в диссертации Халиля Ибрахима Кутлая отмечено, что, скорее всего, имя искажено и не представляется возможным идентифицировать точно этого факыха [8, с. 97], вероятно, маликитского мазхаба.

[18] Это мединский шафиитский ученый из потомков Хусайна ибн ‘Али, саййид Мухаммад аль-Барзанджи аш-Шахразури (ум. в 1103 х.) [8, с. 106].

[19] То, что в квадратных скобках, пропущено у Марджани.

[20] В старом и новом печатных изданиях этой книги написано «ва-д-дараджат» [13, с. 2, 20], что более точно.

[21] Трактат называется «Адиллят му‘такад Аби-Ханифа фи абавайй ан-Наби ﷺ» (Доводы убеждения Абу-Ханифы в отношении родителей Пророка ﷺ). Он опубликован в сборнике трудов имама аль-Кари «Маджму‘ расаиль аль-‘алляма аль-мулля ‘Али аль-Кари» [14].

[22] Очень известная книга по биографии, описанию и нравам Пророка Мухаммада, написанная маликитским кады ‘Ийадом (476–544/1083–1149).

[23] В оригинале книги «Шарх аш-Шифа’» мы не нашли точно такой фразы, но там написано это в более мягкой форме: «Это соответствует тому, что сказал наш имам [Абу-Ханифа] в «аль-Фикх аль-акбар» о том, что родители Посланника Аллаха (ﷺ) умерли в неверии. И я написал по этому вопросу отдельный трактат. В нем я отразил доводы об обратном, которые привел ас-Суйуты в своих трех трактатах» [15, с. 449; 16, с. 447]. Имам ас-Суйуты (1445–1505) в действительности посвятил даже

жения Посланнику Аллаха (ﷺ), поскольку причинил страдания ему. Надо было ему постесняться от упоминания такого в толковании на «аш-Шифа'», составленном для разъяснения благородства Избранного (ﷺ). Упрекали люди автора [толкования книги] «аш-Шифа'» за то, что он упомянул в ней отсутствие предписанности произношения благословения на Пророка (ﷺ) и утверждал, что только аш-Шафи'и говорил об обязательности этого, в то время как этот вопрос не имеет отношения к теме книги. Аллах Всевышний направил имама 'Абд-аль-Кадира ат-Табари[24], чтобы ответить аль-Кари. Он написал трактат[25], в котором жестко высказался в опровержении на аль-Кари. В итоге исходили от него подобные упомянутые вещи, о которых не было ему нужды говорить». Это [были] слова аль-Мухибби [6, с. 186–187][26].

Обсуждение аутентичности текста «аль-Фикх аль-акбар» и его принадлежности к Абу-Ханифе

Марджани пишет в биографии аль-Кари после цитирования слов аль-Мухибби: «Он сделал толкование на книгу "аль-Фикх аль-акбар", думая, что труд относится к сочинениям величайшего имама Абу-Ханифы Ну'мана ибн Сабита аль-Куфи, но это не так. На самом деле он принадлежит Абу-Ханифе Мухаммаду ибн Йусуфу аль-Бухари из людей VII века хиджры, что выяснили некоторые великие искусные ученые»[27]. К сожалению, Марджани не назвал конкретные имена ученых, указавших на это. В источниках, в частности в известном произведении по ханафитским разрядам ученых (табакат) «аль-Джавахир аль-мудыййа» аль-Кураши (1297–1373), сообщается о том, что кроме самого Имама еще 16 ханафитских факыхов назывались куньей «Абу-Ханифа» [18, с. 40–42]. Среди них действительно упомянут Мухаммад ибн Йусуф аль-Бухари [18, с. 41], но каких-либо существенных данных в его биографии о нем не при-

шесть трудов этой теме [8, с. 107]. Данная фраза муллы 'Али аль-Кари, конечно же, отвергает мнение некоторых исследователей, которые, опираясь на другие цитаты из «Шарх аш-Шифа'», решили, что автор этой книги отказался от своего суждения по поводу родителей Пророка [16, с. 446–447]. Например, сирийский шейх Вахби Гауджи (1923–2013) в предисловии своей редакции на «Шарх аль-Фикх аль-акбар» писал: «аль-Кари сказал в "Шарх аш-Шифа'": "Не является достоверным предание о принятии ислама Абу-Талибом, что же касается уверования его (ﷺ) родителей, то есть об этом разные мнения. Более достоверным является, что они приняли ислам, как с этим единогласно согласились великие ученые уммы, что разъяснено [имамом] ас-Суйуты в его трех трактатах"» [5, с. 18; 17, с. 601]. Он ошибочно посчитал, что это слова аль-Кари, хотя при внимательном чтении можно убедиться, что аль-Кари приводил слова египетского шафиитского ученого Мухаммада ад-Дильджи (860–947 х.), на что в своем толковании на «аль-Фикх аль-акбар» указал современный сирийский исследователь Нидаль Алях Рашши [16, с. 447].

[24] Мекканский шафиитский ученый 'Абд-аль-Кадир ат-Табари (ум. 1033 х.), который, в частности, был учеником муллы аль-Кари [8, с. 84–85].

[25] В числе доступных трудов этого ученого мы не обнаружили этот трактат, также и другие современные исследователи не приводят названия данного сочинения.

[26] Указанная рукопись (Л. 37Б–38А).

[27] Там же (Л. 38А).

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

водится, кроме того, что некий аз-За‘фарани (ум. 393 или 394 х.) передал от него одну фетву [19, с. 412]. То есть этот человек все же жил в IV веке хиджры. Причем имам аль-Каусари (1879–1952) сообщает, ссылаясь на книгу «аль-Манакыб аль-кардарииййа»[28]: «В действительности мутазилиты отрицали эти книги[29] и приписали их принадлежность к Мухаммаду ибн Йусуфу аль-Бухари, известному как Абу-Ханифа, потому что в этих книгах содержится отрицание их ложных постулатов, а они утверждали, что имам [Абу-Ханифа] из них» [20, с. 23]. В свою очередь, отечественный исследователь А. Смирнов считает, что текст «аль-Фикх аль-акбар» является поздним документом, который дорабатывался постепенно, а теологические термины, использованные в нем, якобы появились во времена аль-Аш‘ари (873–936) и позднее [21, с. 53–54], хотя голландский арабист и исламовед А. Венсинк (1882–1939), мнения которого он обсуждал в своей статье, опираясь, видимо, на свой анализ разных текстов источников, склоняется к тому, что в «аль-Фикх аль-акбар» содержатся подлинные воззрения Абу-Ханифы и суннитов, во всяком случае по смыслу [21, с. 53][30]. То есть, по мнению отечественных и западных исламоведов, данная книга и другие сочинения Абу-Ханифы могли быть написаны поздними авторами на основе его взглядов.

Далее татарский ученый продолжает: «С моей точки зрения, это подтверждается и другими доводами, которые я увидел. Например, тем, что книга “аль-Фикх аль-акбар” не существует уже очень давно. На самом деле передавал это путем диктовки от него Абу-Муты‘ аль-Бальхы в виде вопросов из сферы ‘акыды. Потом он (надиктованный текст) стал известным как “аль-Фикх аль-акбар”, потому что Абу-Ханифа (да смилуется над ним Аллах) и ранние сторонники его мазхаба называли вопросы ‘акыды этим термином. Эти надиктованные тексты вместе с тем, что цепь их передачи не подтверждается достоверным путем, не содержат эту проблему [о родителях Пророка]. Упомянутое им в отношении Абу-Талиба и другие лишние слова, которые не имеют отношения к религии и нет нужды особой в которых, не подтверждаются, как и книги, приписываемые Абу-Ханифе (да смилуется

[28] Подразумевается книга «Манакыб аль-Имам аль-А‘зам» (Достоинства Величайшего Имама) Ибн-аль-Баззаза аль-Кардари (ум. 1424).

[29] Говорится сразу о пяти сочинениях имама Абу-Ханифы, а не только о книге «аль-Фикх аль-акбар».

[30] Также советский арабист и востоковед А.С. Боголюбов (1932–1990) пишет, что «приписываемые Абу-Ханифе “Китаб аль-‘алим ва-ль-мута‘аллим” и “Васыййат Аби-Ханифа” [труды по ‘акыде] созданы на основе его взглядов» [22, с. 12]. Кстати, арабский литератор Ибн-ан-Надим (ум. 380/990), который по воззрениям был мутазилитом (!), в своем библиографическом сборнике (является первым известным произведением такого рода у арабов) упоминает следующие книги по ‘акыде у Абу-Ханифы: «аль-Фикх аль-акбар», «ар-Рисаля иля-ль-Батти» (Послание к аль-Батти), «аль-‘Алим ва-ль-мута‘аллим» (Учитель и ученик), «ар-Радд ‘аля-ль-кадарииййа» (Опровержение кадаритам) [23, с. 251]. Под последним, возможно, подразумевается версия «аль-Фикх аль-акбар» от аль-Бальхы, известная также как «аль-Фикх аль-абсат», потому что в ней первые вопросы связаны с опровержением идей кадаритов.

над ним Аллах), достоверной передачей, как книга "аль-Васыййа". В совокупности труд "аль-Фикх аль-акбар", если был его оригинал раньше, то он как Тора и Евангелие, существующие без всякого сомнения, но не соответствующие тому, что сейчас в руках иудеев и христиан. Это справедливо и в отношении "аль-Фикх аль-акбар", прокомментированного [муллой] 'Али аль-Кари»[31]. Складывается впечатление, что Марджани настолько был ревностным защитником чести Пророка и его семьи, что из-за этого вопроса был готов полностью не принимать весь текст «аль-Фикх аль-акбар»[32]. Также он указал на путаницу между двумя текстами, имеющими одинаковое название. Вероятно, что Марджани не знал о передатчике другой версии «аль-Фикх аль-акбар», т.е. о том, что Хаммад ибн Аби-Ханифа передал от отца данный текст[33]. Тем не менее имам аль-Каусари в своем предисловии на «Ишарат аль-марам» указал на десятки книг, где приводятся либо полностью, либо по частям тексты из пяти книг Абу-Ханифы, что говорит о принятии этих книг как источников воззрений суннитов большим числом их богословов [20, с. 21–23][34]. А османский ханафитский ученый аль-Байады (1634–1686) еще в XVII веке на основе этого огромного числа источников создал хрестоматию «аль-Усуль аль-мунифа лиль-имам Аби-Ханифа», где распределил высказывания, извлеченные из пяти книг Абу-Ханифы, по богословским темам [24], затем написал к этим текстам комментарии «Ишарат аль-марам мин 'ибарат аль-Имам» [20], однако вопрос, обсуждение которого возмутило татарского ученого, там отсутствует, потому что в действительности он не имеет отношения к обязательным убеждениям мусульман. Ради справедливости надо добавить, что 'Али аль-Кари в своем толковании в принципе выражал мнение, что Абу-Муты' считается частью хадисоведов *вадда'*[35], поэтому передаваемое от него может вообще не приниматься [2, с. 172; 5, с. 334].

---

[31] Указанная рукопись (Л. 38А).

[32] Но возникает другой вопрос: почему Марджани не возмущался по этому поводу в отношении османского ученого Мухйи-ад-дина Мухаммада ибн Баха'-ад-дина (ум. 956/1549), о котором он сообщает, что среди его трудов есть «Шарх аль-Фикх аль-акбар» (НБ К(П)ФУ. ОРРК. Т. 1460. Ед. хр. 612. Л. 274А-274Б)?

[33] В биографии Абу-Муты' аль-Бальхы он указал, что от него передается книга «аль-Фикх аль-акбар» (НБ К(П)ФУ. ОРРК. Т. 1460. Ед. хр. 610. Л. 125А), а в биографии Хаммада у него ничего об этой книге не говорится (Л. 41А).

[34] Сирийский исследователь и ханафитский шейх Нидаль Алях Рашши пишет в предисловии к своему толкованию «аль-Фикх аль-акбар»: «Ошибаются многие из ученых, и не различают между книгами "аль-Фикх аль-абсат" в передаче имама Аби-Муты'а аль-Бальхы и "аль-Фикх аль-акбар" в передаче имама Хаммада, сына имама Абу-Ханифы... Эту книгу [аль-Фикх аль-акбар] продиктовал величайший имам (да будет доволен им Аллах) как опровержение мутазилитам и прочим [отклонившимся от суннитского правоверия]. Не отрицал ее никто из последователей ханафитского мазхаба и никто из других [суннитских] мазхабов, не считая незначительной группы [ученых], к мнению которых не прислушиваются» [16, с. 44].

[35] Передатчик хадисов, который был уличен в фальсификации, то есть в придумывании ложных хадисов (мауду').

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

Затем Марджани приводит другой довод: «Также указывает на это, что когда некоторые аш‘ариты совершили нападки на Абу-Мансура аль-Матуриди за его утверждение вечного [божественного] атрибута *таквин* (творение/создание), обвинив его в ереси (нововведении), которую не высказывали [праведные] предшественники (саляф) и которая даже не исходила от [ученых] Ирака, то возразил им крупный ученый и шейх Абу-ль-Му‘ин ан-Насафи в своей книге “ат-Табсыра”[36] и другие, что утверждение этого [атрибута] присутствует в книге “Байан ас-сунна”[37] имама Абу-Джа‘фара ат-Тахави, а он лучше всех знает толки (мазахиб) праведных предшественников (саляф) в общем и мазхаб Абу-Ханифы и его сторонников в частности. Так как же утверждение таквина является ересью?! Сказал шейх имам Абу-с-Са‘адат аль-Джазари Ибн-аль-Асир (да смилуется над ним Аллах) в книге “Джами‘ аль-усуль” (Сборник основ)[38]: “Абу-Ханифе (да смилуется над ним Аллах) приписывают то, что не соответствует его статусу. Якобы он утверждал сотворенность (хальк) Корана и прочие ереси. На это не надо обращать внимания. На самом деле значение придается в изложении догматов Абу-Ханифы (да смилуется над ним Аллах) книге “Байан ас-сунна” Абу-Джа‘фара ат-Тахави, которую он составил для разъяснения ‘акыды Абу-Ханифы и его двух соратников [Абу-Йусуфа и Мухаммада]. В ней нет того, что приписали ему оппоненты, поэтому опираемся лишь на это”[39]. Так почему же Абу-ль-Му‘ин не сказал, что утверждение таквина есть в “аль-Фикх аль-акбар” Абу-Ханифы[40], а Ибн-аль-Асир не сказал, что приписанное оппонентами Абу-Ханифе отсутствует в этом сочинении?! Если бы был достовер-

[36] Известная книга матуридитского толка «Табсырат аль-адилля» Абу-ль-Му‘ина ан-Насафи (ум. 508/1115).

[37] Более известная под названием «аль-‘Акыда ат-тахавиййа», составленная имамом ат-Тахави (239–321/853–933). См. о нем, его символе веры и частично об упоминаемом здесь вопросе в нашей статье [25].

[38] Свод шести известных сборников хадисов имама Маджд-ад-дина Ибн-аль-Асира (1149–1210), в котором он также упоминает биографии передатчиков хадисов.

[39] В данном месте Марджани очень вольно передал слова имама Ибн-аль-Асира. В оригинале фраза такова: «Собрал Абу-Джа‘фар ат-Тахави, а он из крупных последователей мазхаба Абу-Ханифы, книгу, которую он назвал «‘Акыдат Аби-Ханифа (да смилуется над ним Аллах)», она суть кредо ахль ас-сунна ва-ль-джама‘а, и в ней нет ничего из того, что приписывалось ему [из ересей, как *ирджа’*, *кадр* и *хальк аль-Кур’ан*]. А сторонники его [мазхаба] лучше знают его положение и высказывания, поэтому обращаться к переданному ими от него предпочтительнее, чем обращаться к другим» [26, с. 954].

[40] Дело в том, что в версии «аль-Фикх аль-акбар», передаваемой Хаммадом ибн Аби-Ханифой, есть слова, указывающие на атрибут «таквин» (создание): «Что касается действенных атрибутов (аль-фи‘лиййа), сотворение (тахлик), дарение пропитания (тарзик), творение (инша’, ибда‘, сун‘) и др., то Аллах Всевышний продолжал быть Творцом (халик) через Свое сотворение, и сотворение (тахлик) – Его атрибут в безначальности (азаль), и действующим (фа‘иль) через Свое действие, и действие – Его атрибут в безначальности. Аллах был Творцом (халик) до того, как создавать, и Дарующим пропитание (раззак) до того, как даровать пропитание. Его действие – Его атрибут в безначальности. Действующий (фа‘иль) – Аллах. Действие Аллаха – несотворенное (гайр махлюк), а производное (маф‘уль) – сотворенное (махлюк)» [25, с. 69; 27, с. 2–3, 15–16].

ным текст "аль-Фикх аль-акбар", который прокомментировал аль-Кари, то ссылаться на него было бы достойнее, чем на книгу, составленную ат-Тахави. Разве это не первый довод в пользу отсутствия аутентичности принадлежности этой книги Абу-Ханифе (да смилуется над ним Аллах)?!»[41] Возможно, это и сильный довод, но, как мы обнаружили в современном издании «Табсырат аль-адилля», его автор, матуридитский имам Абу-ль-Му'ин ан-Насафи, все же ссылался на «аль-Фикх аль-акбар» в другом вопросе [28, с. 39][42]. В любом случае удивляет, что матуридитский богослов V века ссылался на вышеназванные источники, т.е. книги «аль-'Акыда ат-тахавиййа» [28, с. 467] и «аль-Фикх аль-акбар», единожды, а не многократно.

Потом Шихаб-ад-дин Марджани продолжает: «Есть вопросы, передаваемые из "аль-Фикх аль-акбар" Абу-Ханифы[43], которых нет в "аль-Фикх аль-акбар", который прокомментировал 'Али аль-Кари. Например, то, что передал Абу-'Абд-Аллах аль-Бакылляни в книге «аль-Иршад»[44] в вопросе предпочтения между разумом и знанием[45], или то, что передал шейх Садр-ад-дин аль-Кунави[46] в отношении хариджитов мухаккимитов о том, что Абу-Ханифа сказал в "аль-Фикх аль-акбар": "Мы не обвиняем их в неверии, а сражаемся с ними, как сражались с ними справедливые правители 'Али ибн Аби-Талиб и 'Умар ибн 'Абд-аль-'Азиз (да смилуется над ними Аллах и будет ими доволен)"» [29, с. 44][47]. Здесь ясно, что указанные богословы ссылались на сочинение «аль-Фикх аль-абсат», в частности имам аль-Каусари указывает, что аль-Кунави цитировал некоторые вопросы из этой книги в своем толковании символа имама ат-Тахави [см. 20, с. 22].

Обсуждение вопроса о статусе родителей Пророка (ﷺ)

Далее татарский ученый начинает обсуждать конкретный вопрос, затронутый в «аль-Фикх аль-акбар» и в толковании аль-Кари. Дело в том, что в тексте рукописи, на которую опирался мулла 'Али аль-Кари, написано следующее: «Родители Посланника Аллаха (ﷺ) умерли в неверии (мата 'аля-ль-куфр)», однако другие ученые и исследователи нашли также версии рукописи с фразами: «...не умерли

[41] НБ К(П)ФУ. ОРРК. Т. 1460. Ед. хр. 613. Л. 38А–38Б.

[42] Заметим, что имам аль-Каусари тоже указал на это, но он уточнил, что Абу-ль-Му'ин Насафи в своей книге ссылался на «аль-Фикх аль-абсат» [20, с. 22].

[43] Видимо, имеется в виду «аль-Фикх аль-абсат», то есть версия от аль-Бальхы.

[44] Имеется в виду труд по методологии фикха «ат-Такриб ва-ль-иршад» ашаритского маликитского имама аль-Бакылляни (950–1013).

[45] По контексту понимается предпочтение между рациональным ('акли) и передаваемым (накли). К сожалению, в доступном нам современном издании книги «ат-Такриб ва-ль-иршад» мы не обнаружили ссылку на «аль-Фикх аль-акбар» или «аль-Фикх аль-абсат».

[46] Речь идет о ханафитском ученом времен мамлюков Махмуде ибн Ахмаде аль-Кунави (ум. 771 х.) [7, с. 207] и его труде «аль-Каляид фи шарх аль-'акаид», который является комментарием к книге «аль-'Акыда ат-тахавиййа».

[47] НБ К(П)ФУ. ОРРК. Т. 1460. Ед. хр. 613. Л. 38Б.

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

в неверии (ма мата ‘аля-ль-куфр)» и «...умерли в естестве (мата ‘аля-ль-фитра)» [8, с. 109–110; 13, с. 8; 29, с. 7][48]. Марджани пишет в «Вафиййат аль-асляф»: «Ошибся ‘Али аль-Кари в передаче этого вопроса в своем толковании, опираясь на свое ложное убеждение, ибо тот, кто практиковал изучение книг ученых и их выражения, нисколько не сомневается в том, что фраза из данного сочинения “аль-Фикх аль-акбар” является недоразумением, не имеющим основы в выражениях ранних ученых. Кто вышел за рамки их языка, тот сильно ошибся. Не сравнится тот, кто подстраховался, и тот, кто лезет на рожон. В итоге никто из числа праведных ученых (в раннее и позднее время) не взял для себя и своего сердца как мазхаб это слабое убеждение, кроме объекта данной биографии и тех, кто слепо последовал за ним из числа некоторых невежд нашего времени[49]. Нет какого-либо достоверного хадиса или подтвержденного предания, и распространялось это некоторыми [передатчиками] в виде слабого, сфабрикованного и маловероятного мнения, кроме содержащегося в сборнике хадисов [имама] Муслима[50]. Но и здесь есть вопрос со стороны единичности [в цепи передатчиков] Хаммада ибн Салямы[51] и его путанности... А если этот хадис достоверен, то он является единичным сообщением (хабар ахад) и не берется в убеждение. Такое сообщение вменяется в обязанность для применения в практических вопросах, если оно связано с шариатской нормой, по мазхабу ханафитов. Крупный багдадский ханафитский ученый Мухаммад ибн ‘Абд-аль-Малик аль-Ансари[52] (да смилуется над ним Аллах) написал хороший, изящный

[48] Нам встретились издания, в которых вообще пропущен этот текст и, соответственно, удалено его обсуждение из толкования [2; 30; 31; 32], на что также указали некоторые исследователи, посчитав такой подход ненаучным [14, с. 454]. Данное примечание касается и толкования османского ученого Абу-ль-Мунтахи. Такие редакции соответственно влияли и на разные переводы на русский язык, которые сегодня встречаются.

[49] Такое смелое высказывание, конечно, противоречит тому, к чему пришли некоторые современные исследователи в этом вопросе, например, Нидаль Алях Рашши, который в своем толковании цитирует из источников, трудов авторитетных ашаритов и матуридитов, то, что соответствует мнению аль-Кари [16, с. 401 и далее]. Однако Марджани транслирует мнение, которое практически стало преобладать среди поздних богословов. По нашему мнению, влияние на этот вопрос оказало суннито-шиитское противостояние, которое смягчилось в поздние времена. Но даже после этого мнение аль-Кари по данному вопросу можно богословски истолковать таким образом, что речь идет о юридическом неверии, то есть статусе в этой жизни с точки зрения факыхов, что не исключает реального спасения в следующей жизни. Хорошо этот момент раскрыл другой толкователь «аль-Фикх аль-акбар» – Ибн-Баха’-ад-дин ар-Руми [33, с. 393–396].

[50] Имеется в виду хадис, где Пророк (ﷺ) сказал одному человеку: «Мой отец [как] и твой – в Огне». Но обычно приводят еще одно предание из сборника достоверных хадисов имама Муслима, где Пророк (ﷺ) сказал: «Я попросил разрешения у моего Господа просить прощения для моей мамы, но Он не разрешил мне. Затем я попросил разрешения для посещения ее могилы, и Он разрешил мне» [33, с. 118].

[51] Один из передатчиков указанного хадиса Хаммад ибн Саляма ибн Динар аль-Басри (ум. 167 или 168 х.).

[52] Османский ученый (ум. 1016/1607).

трактат и проявил завидное усердие. Также у шейха Джаляль-ад-дина ас-Суйуты (да смилуется над ним Аллах) есть сочинения по этой теме, как и у других авторитетных ученых. Очень удивляет то, что сотворил аль-Кари в этом вопросе, ведь это чрезмерность в чистом виде, она не из того, что необходимо утверждать и хорошо знать... Кого заблудил Аллах, для того нет ведущего по правильному пути! Нужно опасаться и еще раз опасаться того, чтобы впасть в недостойное в отношении его (ﷺ) родителей и упоминать их с каким-то пороком и недостатком! Оценивать предшественников недостойным причиняет страдание потомкам. Ведь запретил Пророк (ﷺ) называть 'Икриму сыном Абу-Джахля[53] и сказал: "Не причиняйте боль живым, ругая мертвых"[54], что подпадает под слова Всевышнего: "Поистине, тех, кто оскорбляет Аллаха и Его Посланника, проклял Аллах в этом мире и в мире вечном и приготовил им унизительное наказание" (33:57) [34]. Поэтому сказал кады Абу-Бакр Ибн-аль-'Араби (да смилуется над ним Аллах) в отношении того, кто говорит это, "Ему проклятие Аллаха, ангелов и всех людей"[55]»[56].

Современный сирийский шейх Нидаль Алях Рашши, защищающий достоверность высказывания Абу-Ханифы в версии «умерли в неверии (мата 'аля-ль-куфр)» и, соответственно, толкование аль-Кари к нему, указывает на следующий момент: «Абу-Ханифа (да будет доволен им Аллах) проявил благовоспитанность в отношении Посланника Аллаха (ﷺ) в вопросе его родителей и сказал: "мата 'аляль-куфр" (умерли в/на неверии), и не произнес: "мата кафирайн" (умерли неверующими); потому что имя действия (масдар) в действительности указывает на совершение без совершающего его, в то время как причастие действительного залога (исм аль-фа'иль) – на совершение и на совершающего его. Абу-Талиб же, когда он отказался принять ислам, стало правильно в отношении него сказать: "мата кафиран" (умер неверующим) из-за его отказа. Что же касается его (ﷺ) родителей, то они не отказывались, как это сделал Абу-Талиб, потому что они не достигли времени Пророка (ﷺ), но умерли в состоянии джахилиййи... Именно это, с нашей точки зрения, заставило имама Абу-Ханифу (Аллах знает лучше) разделить [в предложении] между родителями Посланника Аллаха и его дядей Абу-Талибом... Нет довода, указывающего на их веру до кончины, поэтому говорится, что они умерли в

[53] Потому что 'Икрима принял ислам, а его отец Абу-ль-Хакам 'Амр ибн Хишам (572–624) умер неверным и был врагом Пророка из числа знатных курайшитов, среди мусульман был известен как Абу-Джахль.

[54] В электронном справочнике (приложении) хадисов «аль-Бахис аль-хадиси» удалось найти это сообщение в таком виде: «...и сказал [халиф] 'Умар мужчине: "Ты разве не знал, что он [Пророк] запретил причинять страдание живым, ругая мертвых..."» (передал ад-Даракутни (918-995) в «Атраф аль-гараиб» [35, с. 143 (№173)] и Ибн-Касир (1300–1373) в «Муснад аль-Фарук» [36, с. 357 (№221)]).

[55] Очевидно, что Марджани цитирует это из тафсира Абу-Бакра Ибн-аль-'Араби (1076-1148), но в доступном нам издании этого тафсира отсутствуют комментарии к указанному аяту.

[56] НБ К(П)ФУ. ОРРК. Т. 1460. Ед. хр. 613. Л. 38Б.

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

нем (на нем). Даже многие доводы указывают на обратное. Имам ар-Рази, хафиз Ибн-Касир, крупный ученый Абу-Хаййан и ан-Найсабури сказали: “Утверждение о вере его (ﷺ) родителей является мнением рафидитов (шиитов)”[57]» [16, с. 444]. Как видим, данная позиция и в толковании Абу-ль-Мунтаха[58] также связана с убеждением шиитов о безгрешности (‘исма) имамов семьи Пророка (ﷺ).

С другой стороны, вопрос связан и с разногласием между ашаритами и матуридитами по поводу необходимости принятия ислама на основе послания или разума, как пояснил поздний авторитетный ханафитский факых Ибн-‘Абидин (1784–1836) в своей «Хашийе»: «Что касается приведения доводов в пользу потустороннего спасения родителей через утверждение, что они умерли в эпоху промежутка (аль-фатра)[59], то это основано на постулатах (усуль) ашаритов о том, что, кто умер и до него не дошел призыв (да‘ва), тот умирает спасенным. Что же касается матуридитов, то у них: если человек умер до прохождения временного промежутка, в течение которого он мог созерцать (размышлять) [о Едином Творце], и не исповедовал [перед смертью] ни веры, ни неверия, то он не будет наказан [в следующей жизни]. Иначе же [он не спасется], если он исповедовал неверие или умер после временного промежутка, не убежденным в чем-либо» [16, с. 445]. Он же передал от некоторых ученых, что «нет необходимости упоминать этот вопрос, кроме как с большей учтивостью, он не относится к вопросам, незнание о которых вредит или за которые человек будет спрошен в могиле или в Судный день, поэтому сдерживать язык об этом приоритетнее и безопаснее» [38, с. 172–173].

Бывший верховный муфти Египта ‘Али Джум‘а разобрал этот вопрос в своем небольшом труде «аль-Муташаддидун» (Религиозные ригористы) [33, с. 115–120], где он связал точку зрения о не спасении родителей с идеями современных религиозных экстремистов, которые также запрещают проведение собраний по случаю рождения Пророка (ﷺ), т.е. мавлидов, и считают непозволительным и даже при-

[57] Здесь автор современного толкования ссылался на толкования Корана «ат-Тафсир аль-кабир» Фахр-ад-дина ар-Рази (1150–1210), «Гараиб аль-Кур’ан» Низам-ад-дина ан-Найсабури (ум. 1328), «аль-Бахр аль-мухит» Абу-Хаййана аль-Андалуси (1256-1344) и «Тафир аль-Кур’ан аль-‘азым» Ибн-Касира (1300–1373).

[58] У него в современном стамбульском издании толкования написано: «[...умерли в неверии, а Абу-Талиб, его дядя по отцовской линии, умер неверным]. Это возражение тем, кто утверждал: “Они умерли в вере (‘аля-ль-иман)”, что является мнением рафидитов (т.е. шиитов)» [37, с. 102]; а в казанском издании вместе с субкомментарием ‘Ата’-Аллаха аль-Курсави (1821–1894) мы видим такой вариант этой фразы: «Это в ответ тем, кто сказал, что он умер в вере, что является мнением рафидитов (шиитов)» [38, с. 175]. Как разъяснил данный момент этот татарский шейх с учетом мнения Марджани, мы изложили в нашей статье, посвященной «Мухтасар аль-макаль» [39, с. 685]; в отношении же родителей Посланника (ﷺ) он полностью поддержал сторону Марджани, более детально разобрав вопрос, и осудил мнение аль-Кари [38, с. 173–175].

[59] Время, когда до людей не доходили либо определенный пророк или посланник с призывом, либо послание о нем и об исламе.

знаком многобожия обращение ко Всевышнему через посредничество Пророка (ﷺ), отрицая этим разрешенность *тавассуля*. В конце обсуждения египетский шейх подвел итог и сказал: «Поэтому пусть оппонент выберет один из двух путей: либо истолкование, и он приоритетнее по причине отсутствия опровержения священным текстам, либо отклонение этих одиночных преданий[60] по причине их [буквального] противоречия категорически ясному тексту из Корана, что является путем известных имамов...» [33, с. 120].

Сам Шихаб-ад-дин Марджани подробно разбирает этот вопрос во введении к «Вафиййат аль-асляф» [10, с. 42–46; 40, с. 48–52], затем частично упоминает некоторые моменты из этого обсуждения в биографии аль-Кари. Практически его замечания по этому вопросу из введения к названному труду, а оно увидело свет в печатном виде в Казани в 1888 году, были транслированы частично его учениками и идейными последователями в казанских изданиях толкования «аль-Фикх аль-акбар». Во-первых, его точку зрения о статусе родителей и Абу-Талибе передал 'Ата'-Аллах аль-Курсави в своих пояснениях на толкование Абу-ль-Мунтахи, изданных в 1889 году [38, с. 172–175]. Во-вторых, мы увидели их на полях казанского издания[61] 1904 года толкования 'Али аль-Кари [41, с. 105]. Редакторы этого издания изложили следующий тезис: «Случилось разногласие по поводу веры родителей нашего Пророка (ﷺ)... Поздние ученые подтвердили их веру, и даже всех его предков по мужской и женской линиям до Адама (мир ему)... Молчание о благородных предках – более безопасная позиция» [41, с. 105],[62] т.е. они допустили, что ранее преобладала другая точка зрения. В этом же издании вначале приведен отдельно текст «аль-Фикх аль-акбар», где, вопреки мнению толкователя, написа-

[60] Имеются в виду два хадиса из сборника имама Муслима, о чем говорилось выше. На официальном сайте бывшего верховного муфтия Саудовской Аравии шейха Бен-База есть его ответ (фетва) на вопрос об участи родителей Пророка (ﷺ) в Судный день, где он на основе данных хадисов заявил, что подразумевается, что до них дошел призыв Ибрахима (мир ему) [т.е. они не относятся к *ахль аль-фатра*], но они не приняли его, а значит, умерли в неверии в Аллаха и являются обитателями Ада. См.: Ибн-Баз. *Масыр валидай ан-Наби* (ﷺ) *фи-ль-ахыра* [Участь родителей Пророка (ﷺ) в следующей жизни]. Нур 'аля-д-дарб. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://binbaz.org.sa/fatwas/12032/%D9%85%D8%B5%D9%8A%D8%B1-%D9%88%D8%A7%D9%84%D8%AF%D9%8A-%D8%A7%D9%84%D9%86%D8%A8%D9%8A-%EF%B7%BA-%D9%81%D9%8A-%D8%A7%D9%84%D8%A7%D8%AE%D8%B1%D8%A9 (дата обращения: 03.02.2025).

[61] В качестве редактора указан Хафиз Мухаммад-Амин ибн аль-Хаджж 'Абд-Аллах ас-Саратагы, а его помощника – 'Абд-ар-Рахман ан-Нурки. Информация о них в доступных источниках, к сожалению, не обнаружена. По нисбе (тахаллюсу) можно определить, что первый был родом из Саратова или из этой области, а второй, вероятно, из деревни Нуркай (нынешнее село Большое Нуркеево в Сармановском районе Татарстана). И возможно, первый из них был хафизом Корана, если «Хафиз» не имя.

[62] После этих слов была указана ссылка на книгу «Бахр аль-мазахиб». Возможно, это книга по шафиитскому фикху «Бахр аль-мазхаб» 'Абд-аль-Вахида ар-Руй'ани (415–502/1025–1108), но в современном издании такая фраза не обнаружена.

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

но: «Родители Посланника Аллаха (ﷺ) не умерли в неверии» [41, с. 5]. А в казанском издании[63] «аль-Фикх аль-акбар» 1914 года вместе с толкованием Абу-ль-Мунтахи сделана существенная редакторская правка и в тексте самого источника: «Родители Посланника Аллаха (ﷺ) не умерли в неверии, а в отношении его дяди по отцовской линии Абу-Талиба мы не принимаем окончательного решения о его неверии» [27, с. 10], и в тексте толкования: «[Родители Посланника Аллаха (мир ему) не умерли в неверии, а в отношении его дяди по отцовской линии Абу-Талиба мы не принимаем окончательного решения о его смерти неверующим], потому что они умерли во время аль-фатра, а Аллах Всевышний сказал: “Мы никогда не наказывали людей до того, как отправляли к ним посланника” (17:15) [34]» [27, с. 39]. То есть данные казанские издатели и редакторы полностью изменили в этом месте текст самого Абу-ль-Мунтахи и также в выражении про Абу-Талиба сконструировали свою версию слов Абу-Ханифы, которая не встречается в изданиях Турции, Египта и Индии. В частности, отечественный исследователь А. Смирнов, который выразил большие сомнения в аутентичности книги «аль-Фикх аль-акбар» и в том, что она написана Абу-Ханифой, перевел на русский язык в научных целях именно это казанское издание, не сверив текст с другими изданиями, и в своем комментарии ошибочно написал: «Опираясь на аят: “Мы не наказываем, не направив посланника” (Коран, 17:15, пер. мой. – А.С.), Абу-ль-Мунтаха поясняет, что названные лица не попадают в число уличаемых в неверии (куфр)» [21, с. 86]. У самого Абу-ль-Мунтахи, как мы показали ранее, тексты источника и толкования отличаются и представляют в упрощенном виде позицию муллы ‘Али аль-Кари.

Вопрос смерти Абу-Талиба, отца ‘Али, неверным или верующим Марджани не рассматривал в биографии аль-Кари. Но он выразил свою позицию об этом во введении к сочинению «Вафиййат аль-асляф» [10, с. 92–93; 40, с. 89–90], что также замечено в книге «Мухтасар аль-макаль» ‘Ата’-Аллаха аль-Курсави [38, с. 175]. В итоге он склонился к редкому мнению у суннитов и установленному у шиитов о том, что Абу-Талиб скончался мусульманином[64].

[63] Здесь в качестве редакторов упоминаются Шакирджан Хамиди (1878–1933) и ‘Абд-аль-Куддус Фахри. О первом известно, что он учился в Учительской школе в Казани, где преподавал Марджани, о втором информация не обнаружена.

[64] Представителем редкого мнения являлся современник Марджани – шафиитский муфти Мекки шейх Ахмад Зайни Дахлян (1816-1886), у которого даже есть трактат на эту тему «Асна аль-маталиб фи наджат Аби-Талиб» (Блистательнейшие главы о спасении Абу-Талиба). В последнем рукописном томе «Вафиййат аль-асляф» его биография тоже присутствует, из которой известно, что Марджани переписывался с ним, но при упоминании его трудов Марджани не указал на данный трактат (НБ К(П)ФУ. ОРРК. Т. 1460. Ед. хр. 615. Л. 288А-288Б).

Заключение

Таким образом, Шихаб-ад-дин Марджани в биографии о ханафитском ученом аль-Кари опирается на сведения из книги имама аль-Мухибби, который критиковал его за высказывания, некоторыми богословами считавшиеся оскорбительными для Пророка Мухаммада (ﷺ) и его родителей. Аль-Мухибби отмечает, что аль-Кари допустил ошибки в своих трудах, критикуя других ученых и высказывая мнение о неверии родителей Пророка. Аль-Мухибби также указывает на то, что аль-Кари не проявил должного уважения к Пророку, причинив ему страдания своими словами, с чем соглашается Марджани. Татарский ученый подтверждает высокий статус муллы аль-Кари, считая его обновителем веры среди хадисоведов своей эпохи, но вместе с этим выражает крайнее удивление тем, что тот посчитал достоверным текст «аль-Фикх аль-акбар» и защищал неправильную позицию в отношении родителей Пророка (ﷺ).

То есть в биографии этого мекканского ученого Марджани ставит вопрос об авторстве книги «аль-Фикх аль-акбар», которая приписывается имаму Абу-Ханифе. Татарский историк и богослов выражает сомнения в подлинности этой книги и утверждает, что она могла быть написана поздними авторами на основе взглядов Абу-Ханифы. Марджани также указывает на путаницу между различными версиями «аль-Фикх аль-акбар» и на то, что некоторые передатчики этой книги могли ее исказить. Он также выражает недовольство тем, что некоторые утверждения, приписываемые Абу-Ханифе, могут не соответствовать его истинным взглядам. Однако другие известные ученые ханафитского мазхаба все же утверждают аутентичность всех книг Абу-Ханифы по исламскому вероучению.

Марджани критикует версию аль-Кари о том, что родители Пророка Мухаммада (ﷺ) умерли в неверии, и утверждает, что это мнение является ошибочным, и также указывает на отсутствие достоверных хадисов, аргументирующих это мнение, и на чрезмерность такого заявления. Но более подробно эту тему он обсудил в своей книге «Мукаддима». В результате татарский ученый представляет точку зрения о спасении родителей Пророка (ﷺ), что является общепринятым у подавляющего числа поздних богословов мнением. Истоки данного богословского разногласия связаны, с одной стороны, с идейным противостоянием между суннитами и шиитами, а с другой стороны, с разными подходами двух суннитских толков (ашаритов и матуридитов) по вопросу необходимости принятия ислама на основе призыва или разума. Обсуждение этого вопроса татарским богословом XIX века привело, по нашему мнению, к некоторым редакторским правкам текстов «аль-Фикх аль-акбар» и его толкований, внесенным в казанские издания начала XX века.

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

Литература

1. Хайр-ад-дин аз-Зирикли. *Аль-А‘лям.* Т. 5. Бейрут: дар аль-‘Ильм ли-ль-маляйин; 2002. 336 с.

2. ‘Али аль-Кари аль-Ханафи. *Шарх китаб аль-Фикх аль-акбар*. Бейрут: дар аль-Кутуб аль-‘ильмиййа; 1984. 310 с.

3. ‘Али ибн Султан Мухаммад аль-Кари. *Шарх аль-Фикх аль-акбар ли-Аби-Ханифа ан-Ну‘ман.* Марван Мухаммад аш-Ша‘‘ар (ред.). Дамаск: дар ан-Нафаис; 2009. 271 с.

4. Мухаммад ибн ‘Али аш-Шаукани. *Аль-Бадр ат-тали‘ би-махасин ман ба‘да-ль-карн ас-саби‘*. Т. 1. Бейрут: дар аль-Ма‘рифа; б.г. 528 с.

5. ‘Али ибн Султан Мухаммад аль-Кари. *Минах ар-рауд аль-азхар фи шарх аль-Фикх аль-акбар.* Вахби Суляйман Гауджи (ред.). Бейрут: дар аль-Башаир аль-ислямиййа; 1997. 560 с.

6. Мухаммад-Амин аль-Мухибби аль-Димашкы. *Хулясат аль-асар фи а‘йан аль-карн аль-хади ‘ашар.* Т. 3. Бейрут: дар Садир; б.г. 495 с.

7. Абу-ль-Хасанат Мухаммад ‘Абд-аль-Хайй аль-Лякнави аль-Хинди. *Аль-Фаваид аль-бахиййа фи тараджим аль-ханафиййа.* Мухаммад Бадр-ад-дин Абу-Фирас ан-На‘сани (ред.). Каир: Матба‘ат ас-Са‘ада; 1324 х. 263 с.

8. Халиль Ибрахим Кутляй. *Аль-Имам ‘Али аль-Кари ва асару-ху фи ‘ильм аль-хадис.* Бейрут: дар аль-Башаир аль-ислямиййа; 1987. 496 с.

9. 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.

10. Шихаб-ад-дин аль-Марджани. *Мукаддимат китаб вафиййат аль-асляф ва-т-тахиййат аль-ахляф.* Казань: матба‘ат Вечеслаф; 1883. 411 с.

11. Шихаб-ад-дин ибн Баха-ад-дин аль-Казани. *Мунтахаб китаб аль-Вафиййа.* Казань: Матба‘ат аль-Хызана; 1880. 22 с.

12. *Мәрҗани китапханәсе: фәнни-библиографик җыентык.* Мәрданов Р.Ф. (төз.). Казан: Милли китап; 2004. 122 б.

13. Мухаммад ибн Расуль аль-Барзанджи. *Садад ад-дин ва сидад ад-дайн фи исбат ан-наджат ва-д-дараджат ли-ль-валидайн.* ‘Аббас Ахмад Сакр аль-Хусайни и Хусайн Мухаммад ‘Али Шукри (ред.). Бейрут: дар аль-Кутуб аль-‘ильмиййа; 2006. 336 с.

14. ‘Али аль-Кари. Рисалят ракм (66): Адиллят му‘такад Аби-Ханифа фи абавайй ан-Наби ﷺ. *Маджму‘ расаиль аль-‘алляма аль-мулля ‘Али аль-Кари.* Мухам-

мад Халлюф аль-'Абд-Аллах и др. (ред.). Т. 5. Стамбул: дар аль-Любаб; 2016. С. 451–502.

15. 'Али аль-Кари. *Шарх аш-Шифа' ли-ль-кады 'Ийад.* Т. 2. Бейрут: дар аль-Кутуб аль-'ильмиййа; б.г. 563 с.

16. Нидаль Алях Рашши. *Аль-Бадр аль-анвар шарх аль-Фикх аль-акбар ли-ль-имам аль-а'зам Аби-Ханифа ан-Ну'ман.* Амман: дар ан-Нур аль-мубин; 2017. 487 с.

17. 'Али аль-Кари. *Шарх аш-Шифа' ли-ль-кады 'Ийад.* Т. 1. Бейрут: дар аль-Кутуб аль-'ильмиййа; б.г. 764 с.

18. Ибн-Аби-аль-Вафа' аль-Кураши аль-Ханафи. *Аль-Джавахир аль-мудыйа фи табакат аль-ханафиййа.* 'Абд-аль-Фаттах Мухаммад аль-Халю (ред.). Т. 4. Эр-Рияд: дар аль-'Улюм; 1979. 671 с.

19. Ибн-Аби-аль-Вафа' аль-Кураши аль-Ханафи. *Аль-Джавахир аль-мудыйа фи табакат аль-ханафиййа.* Абд-аль-Фаттах Мухаммад аль-Халю (ред.). Т. 3. Эр-Рияд: дар аль-'Улюм; 1979. 691 с.

20. Камаль-ад-дин аль-Байады. *Ишарат аль-марам мин 'ибарат аль-Имам.* Йусуф 'Абд-ар-Раззак (ред.). Каир: аль-Мактаба аль-азхариййа ли-т-турас; 2008. 355 с.

21. Смирнов А. Становление мусульманской доктринальной мысли и ранняя исламская философия (к вопросу о взаимном влиянии на примере ал-Фикх ал-'акбар Абу Ханифы). Введение, перевод с араб. и комментарии. *Вестник РГГУ. Восток: Исследования. Переводы.* 2000;4:52–86.

22. Боголюбов А.С. Абу Ханифа. *Ислам: энциклопедический словарь.* М.: Наука; 1990. С. 11–12.

23. Ибн-ан-Надим. *Аль-Фихрист.* Ибрахим Рамадан (ред.). Бейрут: дар аль-Ма'рифа; 1997. 441 с.

24. Камаль-ад-дин аль-Байады. *Аль-Усуль аль-мунифа ли-ль-имам Аби-Ханифа.* Мухаммад 'Абд-ар-Рахман аш-Шагуль (ред.). Каир: аль-Мактаба аль-азхарийа ли-т-турас; 2008. 64 с.

25. Шагавиев Д.А. Имам Абу-Джа'фар ат-Тахави и его символ веры в трудах татарского богослова Ш. Марджани. *Minbar. Islamic Studies.* 2024;17(1):61–81. DOI: 10.31162/2618-9569-2024-17-1-61-81

26. Маджд-ад-дин Абу-ас-Са'адат Ибн-аль-Асир. *Татиммат Джами' аль-усуль фи ахадис ар-Расуль.* Башир Мухаммад 'Уйун (ред.). Дамаск: Дар аль-Фикр; б.г. 1073 с.

27. Абу-ль-Мунтаха. *Аль-Фикх аль-акбар ма'а шархи-хи.* Казань: Матба'ат Каримиййа; 1914. 40 с.

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

28. Абу-аль-Му‘ин Маймун ибн Мухаммад ан-Насафи. *Табсырат аль-адилля фи усуль ад-дин.* Хусайн Атай (ред.). Т. 1. Анкара: Рийасат аш-шуун ад-диниййа ли аль-Джумхурииййа ат-Туркиййа; 2004. 626 с.

29. *Аль-‘Алим ва-ль-мута‘аллим ривайат Аби-Мукатиль ‘ан Аби-Ханифа рады Аллаху ‘ан-хума ва йали-хи Рисалят Аби-Ханифа иля ‘Усман аль-Батти сумма аль-Фикх аль-абсат ривайат Аби-Муты‘ ‘ан Аби-Ханифа рахима-хум Аллах.* Мухаммад Захид аль-Каусари (ред.). Каир: Мактабат аль-Ханджи; б.г. 61 с.

30. *Китаб аль-Фикх аль-акбар ли-ль-имам аль-а‘зам Аби-Ханифа... ва шархуху лиль-имам...мулля ‘Али аль-Кари...* Мухаммад аз-Зухри аль-Гамрави (гл. ред.). Каир: дар аль-Кутуб аль-‘арабиййа аль-кубра; 1327 х. 192 с.

31. Абу-Ханифа Ну‘ман ибн Сабит аль-Куфи. *Китаб аль-Фикх аль-акбар.* Хайдарабад: Маджлис даират аль-ма‘ариф ан-низамиййа; 1342 х. 16 с.

32. Абу-ль-Мунтаха Ахмад ибн Мухаммад аль-Магнисави. Шарх аль-Фикх аль-акбар. *Ар-Расаиль ас-саб‘а фи-ль-‘акаид.* Каир: дар аль-Басаир; 2009. С. 43–95.

33. ‘Али Джум‘а. *Аль-Муташаддидун: манхаджу-хум... ва мунакашат ахамм кадайа-хум.* Каир: дар аль-Мукаттам; 2012. 158 с.

34. *Калям шариф. Перевод смыслов.* Казань: Хузур; 2019. 651 с.

35. Абу-ль-Фадль аль-Макдиси аш-Шайбани Ибн-Кайсарани. *Атраф аль-гараиб ва-ль-афрад мин хадис Расуль Аллах ﷺ ли-ль-имам ад-Даракутни.* Махмуд Мухаммад Махмуд Хасан Нассар и ас-Саййид Йусуф (ред.). Т. 1. Бейрут: дар аль-Кутуб аль-‘ильмиййа; 1998. 405 с.

36. Абу-ль-Фида’ Ибн-Касир ад-Димашкы. *Муснад аль-Фарук.* Имам ибн ‘Али ибн Имам (ред.). Т. 1. Аль-Файум: дар аль-Фалях; 2009. 556 с.

37. Абу-ль-Мунтаха аль-Магнисави. *Шарх аль-Фикх аль-акбар.* Стамбул: дар ас-Сирадж; 2023. 144 с.

38. Абу-аль-Хасан ‘Ата-Аллах аль-Курсави. *Китаб Мухтасар аль-макаль ‘аля шарх аль-Фикх аль-акбар.* Казань; 1889. 184 с.

39. Шагавиев Д.А., Идрисов Р.И. ‘Ата-Аллах Курсави и его субкомментарий «Мухтасар аль-макаль». *Minbar. Islamic Studies.* 2020;13(3):676–689. DOI: 10.31162/2618-9569-2020-13-3-676-689

40. Шигабутдин Марджани. *Введение к биобиблиографическому словарю «Верность предшественникам и приветствие потомкам» (Мукаддимат китаб Вафиййат аль-асляф ва тахиййат аль-ахляф).* Гиззатуллин Р.А. и Салахов А.М. (пер. с араб. и прим.). Казань: Магариф-Вакыт; 2022. 360 с.

41. ‘Али аль-Кари. *Шарх китаб аль-Фикх аль-акбар.* Казань: аль-Матба‘а аль-каримиййа; 1904. 191 с.

References

1. Khayr al-Din al-Zirikli. *Al-'A'lam* [The famous people]. Vol. 5. Beirut: Dar al-'Ilm li-l-Malayin; 2002. 336 p. (In Arabic)

2. 'Ali al-Qari al-Hanafi. *Sharh kitab al-Fiqh al-'akbar* [Comments on "al-Fiqh al-akbar"]. Beirut: Dar al-Kutub al-'ilmiyyah; 1984. 310 p. (In Arabic)

3. 'Ali ibn Sultan Muhammad al-Qari. *Sharh al-Fiqh al-'akbar li-'Abi Hanifah al-Nu'man* [Comments on "al-Fiqh al-akbar" of Abu Hanifah]. Marwan Muhammad al-Sha''ar (ed.). Damascus: Dar al-Nafa'is; 2009. 271 p. (In Arabic)

4. Muhammad ibn 'Ali al-Shawkani. *Al-Badr al-tali' bi-mahasin man ba'da-l-qarn al-sabi'* [The rising moon in the virtues of those who lived after the 7th century AH]. Vol. 1. Beirut: Dar al-Ma'rifah; n.d. 528 p. (In Arabic)

5. 'Ali ibn Sultan Muhammad al-Qari. *Minah al-rawd al-'azhar fi sharh al-Fiqh al-'akbar* [Gifts of a blooming garden in comments on "al-Fiqh al-'akbar"]. Wahbi Sulayman Ghawji (ed.). Beirut: Dar al-Basha'ir al-'islamiyyah; 1997. 560 p. (In Arabic)

6. Muhammad Amin al-Muhibbi al-Dimashqi. *Khulasat al-'athar fi a'yan al-qarn al-hadi 'ashar* [Summary of the impact on the famous persons of the 11th century]. Vol. 3. Beirut: Dar Sadir; n.d. 495 p. (In Arabic)

7. Abu al-Hasanat Muhammad 'Abd al-Hayy al-Laknawi al-Hindi. *Al-Fawa'id al-bahiyyah fi tarajim al-hanafiyyah* [Brilliant benefits in Hanafi biographies]. Muhammad Badr al-Din Abu Firas al-Na'sani (ed.). Cairo: Matba'at al-Sa'adah; 1324 H. 263 p. (In Arabic)

8. Khalil Ibrahim Qutlay. *Al-'Imam 'Ali al-Qari wa atharu-hu fi 'ilm al-hadith* [Imam 'Ali al-Qari and his contribution to the Hadith studies]. Beirut: Dar al-Basha'ir al-'islamiyyah; 1987. 496 p. (In Arabic)

9. Shihabutdin Mardzani. *Vernost' predshestvennikam i privetstvie potomkam* [Loyalty to Predecessors and Greetings to Descendants]. Translation from Arabic of selected biographies, research, comments, facsimiles of the sections on the Volga-Ural region. Kazan: Magarif-Vakyt Press; 2022. 856 p. (In Russian)

10. Shihab al-Din al-Marjani. *Muqaddimat kitab Wafiyyat al-'aslaf wa tahiyyat al-'akhlaf* [Introduction to Devotion to Ancestors and Greetings to Descendants]. Kazan: Matba'at Vecheslav Publ.; 1883. 411 p. (In Arabic)

11. Shihab al-Din ibn Baha' al-Din al-Qazani. *Muntakhab kitab al-Wafiyyah* [Favorites from the book "al-Wafiyyah"]. Kazan: Matba'at al-Khizanah Publ.; 1880. 22 p. (In Arabic)

12. *Marjani kitaphanase: fanni-bibliografik jyentyk* [Marjani Library: scientific and bibliographic collection]. Mardanov R. (comp.). Kazan: Milli kitap Press; 2004. 122 p. (In Tatar)

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

13. Muhammad ibn Rasul al-Barzanji. *Sadad al-din wa sidad al-dayn fi ithbat al-najat wa-l-darajat li-l-walidayn* [The Correctness of religion and covering of duty in affirmation of otherworldly salvation and heavenly degrees for parents of the Prophet]. ‘Abbas Ahmad Saqr al-Husayni and Husayn Muhammad ‘Ali Shukri (eds). Beirut: Dar al-Kutub al-‘ilmiyyah; 2006. 336 p. (In Arabic)

14. ‘Ali al-Qari. Risalat raqm (66): Adillat mu‘taqad Abi Hanifah fi abawayy al-Nabi ﷺ [Abu Hanifa’s reasoning for the Prophet’s parents]. *Majmu‘ rasa’il al-‘allamah al-mulla ‘Ali al-Qari* [Collection of treatises of the major scholar Mullah Ali al-Qari]. Muhammad Khalluf al-‘Abd Allah and others (eds). Vol. 5. Istanbul: Dar al-Lubab; 2016, pp. 451–502. (In Arabic)

15. ‘Ali al-Qari. *Sharh al-Shifa’ li-l-qadi ‘Iyad* [Comments on “al-Shifa’” of Qadi Iyadh]. Vol. 2. Beirut: Dar al-Kutub al-‘ilmiyyah; n.d. 563 p. (In Arabic)

16. Nidal Alah Rashshi. *Al-Badr al-’anwar sharh al-Fiqh al-’akbar li-l-’imam al-’a‘zam Abi Hanifah al-Nu‘man* [Comments on “al-Fiqh al-akbar” of Imam Abu Hanifah]. Amman: Dar al-Nur al-mubin; 2017. 487 p. (In Arabic)

17. ‘Ali al-Qari. *Sharh al-Shifa’ li-l-qadi ‘Iyad* [Comments on “al-Shifa’” of Qadi Iyadh]. Vol. 1. Beirut: Dar al-Kutub al-‘ilmiyyah; n.d. 764 p. (In Arabic)

18. Ibn Abi al-Wafa’ al-Qurashi al-Hanafi. *Al-Jawahir al-mudiyyah fi tabaqat al-hanafiyyah* [Luminous jewels in the ranks of the Hanafites]. ‘Abd al-Fattah Muhammad al-Halw (ed.). Vol. 4. Riyadh: Dar al-‘Ulum; 1979. 671 p. (In Arabic)

19. Ibn Abi al-Wafa’ al-Qurashi al-Hanafi. *Al-Jawahir al-mudiyyah fi tabaqat al-hanafiyyah* [Luminous jewels in the ranks of the Hanafites]. ‘Abd al-Fattah Muhammad al-Halw (ed.). Vol. 3. Riyadh: Dar al-‘Ulum; 1979. 691 p. (In Arabic)

20. Kamal al-Din al-Bayadi. *Isharat al-maram min ‘ibarat al-’Imam* [Signs of willing in Imam’s expressions]. Yusuf ‘Abd al-Razzaq (ed.). Cairo: al-Maktabah al-’azhariyyah li-l-turath; 2008. 355 p. (In Arabic)

21. Smirnov A. Stanovlenije musul’manskoj doktrinalnoj mysli i rannyaja islamskaja filosofija (k voprosu o vzaimnom vlijanii na primere al-Fikh al-’akbar Abu Khanify). Introduction, trans. from Arabic and comments [The formation of Muslim doctrinal thought and early Islamic philosophy (to the question of mutual influence on the example of al-Fiqh al-’akbar by Abu Hanifah). Introduction, translation from Arabic and comments]. *Vestnik RGGU. Vostok: Issledovanija. Perevody* [Bulletin of the Russian State Humanitarian University. East: Research. Translations]. 2000;4:52–86. (In Russian)

22. Bogolyubov A.C. Abu Khanifa [Abu Hanifah]. *Islam: enciklopedicheskii slovar’* [Islam: Encyclopedic Dictionary]. Moscow: Nauka Press; 1990, pp. 11–12. (In Russian)

23. Ibn al-Nadim. *Al-Fihrist* [The Catalogue]. Ibrahim Ramadan (ed.). Beirut: Dar al-Ma‘rifah; 1997. 441 p. (In Arabic)

24. Kamal al-Din al-Bayadi. *Al-'Usul al-munifah li-l-'imam Abi Hanifah* [Imam Abu Hanifa's sublime dogmas]. Muhammad 'Abd al-Rahman al-Shaghul (ed.). Cairo: al-Maktabah al-'azhariyyah li-l-turath; 2008. 64 p. (In Arabic)

25. Shagaviev D.A. Imam Abu Ja'far al-Tahawi and his creed in the writings of Tatar theologian Sh. Marjani. *Minbar. Islamic Studies.* 2024;17(1):61–81. DOI: 10.31162/2618-9569-2024-17-1-61-81 (In Russian)

26. Majd al-Din Abu al-Sa'adat Ibn al-'Athir. *Tatimmat Jami' al-'usul fi ahadith al-Rasul* [Completion of the Collection of foundations in the Hadith of the Messenger]. Bashir Muhammad 'Uyun (ed.). Damascus: Dar al-Fikr; n.d. 1073 p. (In Arabic)

27. Abu al-Muntaha. *Al-Fiqh al-'akbar ma'a sharhi-hi* [Comments on "al-Fiqh al-'akbar"]. Kazan: Matba'at Karimiyyah Publ.; 1914. 40 p. (In Arabic)

28. Abu al-Mu'in Maymun ibn Muhammad al-Nasafi. *Tabsirat al-'adillah fi usul al-din* [Explanation of arguments in Theology]. Husayn Atay (ed.). Vol. 1. Ankara: Riyasat al-shu'un al-diniyyah li al-Jumhuriyyah al-Turkiyyah; 2004. 626 p. (In Arabic)

29. *Al-'Alim wa-l-muta'allim riwayat Abi Muqatil 'an Abi Hanifah radi Allah 'an-huma wa yali-hi Risalat Abi Hanifah 'ila 'Uthman al-Batti thumma al-Fiqh al-'absat riwayat Abi Muti' 'an Abi Hanifah rahima-hum Allah* ["Teacher and Student" in the transfer of Abu Muqatil from Abu Hanifah (may Allah be pleased with them), "Message of Abu Hanifah to 'Uthman al-Batti" and "Extended Knowledge" in the transfer of Abu Muti' from Abu Hanifah (may Allah have mercy on them)]. Muhammad Zahid al-Kawthari (ed.). Cairo: Maktabat al-Khanji; n.d. 61 p. (In Arabic)

30. *Kitab al-Fiqh al-'akbar li-l-'imam al-'a'zam Abi Hanifah... wa sharhu-hu li-l-'imam... mulla 'Ali al-Qari...* [The Greatest Knowledge book by the great Imam Abu Hanifah... and comments by Imam... Mulla 'Ali al-Qari...]. Muhammad al-Zuhri al-Ghamrawi (gen. ed.). Cairo: Dar al-Kutub al-'arabiyyah al-kubra; 1327 H. 192 p. (In Arabic)

31. Abu Hanifah Nu'man ibn Thabit al-Kufi. *Kitab al-Fiqh al-'akbar* [The Greatest Knowledge book]. Hyderabad: Majlis da'irat al-ma'arif al-nizamiyyah; 1342 H. 16 p. (In Arabic)

32. Abu al-Muntaha Ahmad ibn Muhammad al-Maghnisawi. Sharh al-Fiqh al-'akbar [Comments on "al-Fiqh al-akbar"]. *Al-Rasa'il al-sab'a fi-l-'aqa'id* [Seven treatises on dogma]. Cairo: Dar al-Basa'ir; 2009, pp. 43–95. (In Arabic)

33. 'Ali Jum'ah. *Al-Mutashaddidun: manhaju-hum... wa munaqashat ahamm qadaya-hum* [Rigorist fanatics: their method and consideration of their most important judgments]. Cairo: Dar al-Muqattam; 2012. 158 p. (In Arabic)

34. *Kalyam sharif. Perevod smyslov* [Kalam Sharif (Qur'an). Translation of meanings]. Kazan: Huzur Press; 2019. 651 p. (In Russian)

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

35. Abu al-Fadl al-Maqdisi al-Shaybani Ibn-Qaysarani. *Atraf al-ghara’ib wa-l-’afrad min hadith Rasul Allah ﷺ li-l-’imam al-Daraqutni* [Dictionary of rare and single hadiths of the Messenger of Allah from the collection of al-Daraqutni]. Mahmud Muhammad Mahmud Hasan Nassar and al-Sayyid Yusuf (ed.). Vol. 1. Beirut: Dar al-Kutub al-‘ilmiyyah; 1998. 405 p. (In Arabic)

36. Abu al-Fida’ Ibn-Kathir al-Dimashqi. *Musnad al-Faruq* [Collection of hadiths transmitted by al-Faruq]. Imam ibn ‘Ali ibn Imam (ed.). Vol. 1. Al-Fayum: Dar al-Falah; 2009. 556 p. (In Arabic)

37. Abu al-Muntaha al-Maghnisawi. *Sharh al-Fiqh al-’akbar* [Comments on “al-Fiqh al-akbar”]. Istanbul: Dar al-Siraj; 2023. 144 p. (In Arabic)

38. Abu-al-Hasan ‘Ata’-Allah al-Qursawi. *Kitab mukhtasar al-maqal ‘ala Sharh al-Fiqh al-’akbar* [Book of a summary of words for the interpretation of “al-Fiqh al-’akbar”]. Kazan, 1889. 184 p. (In Arabic)

39. Shagaviev D.A., Idrisov R.I. ‘Ata Allah al-Qursawi and his sub-comment “Mukhtasar al-maqal”. *Minbar. Islamic Studies.* 2020;13(3):676–689. DOI: 10.31162/2618-9569-2020-13-3-676-689 (In Russian)

40. Shigabutdin Mardzani. *Vvedenije k biobibliograficheskomu slovaryu “Vernost’ predshestvennikam i privetstvie potomkam” (Mukaddimat kitab Vafiyyat al-aslyaf va tahiyyat al-akhlyaf)* [Introduction to Devotion to Ancestors and Greetings to Descendants (Muqaddimat kitab Wafiyyat al-’aslaf wa tahiyyat al-’akhlaf)]. Gizzatullin R.A. and Salahov A.M. (tr. from Arabic and notes). Kazan: Magarif-Vakyt Press; 2022. 360 p. (In Russian)

41. ‘Ali al-Qari. *Sharh kitab al-Fiqh al-’akbar* [Comments on “al-Fiqh al-akbar”]. Kazan: al-Matba‘ah al-Karimiyyah Publ.; 1904. 191 p. (In Arabic)

Информация об авторе

Шагавиев Дамир Адгамович, доцент, кандидат исторических наук, доцент кафедры религиозных дисциплин Казанского исламского университета; доцент кафедры систематической теологии Российского исламского института, г. Казань; доцент Болгарской исламской академии, г. Болгар, Российская Федерация.

About the author

Damir A. Shagaviev, Docent, Cand. Sci (History), Associate Professor at the Department of Religious Disciplines, Kazan Islamic University; Associate Professor at the Department of Systematic Theology, Russian Islamic Institute, Kazan; Associate Professor, Bolgar Islamic Academy, Bolgar, the Russian Federation.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Информация о статье
Поступила в редакцию: 07 февраля 2025
Одобрена рецензентами: 13 февраля 2025
Принята к публикации: 10 марта 2025

Article info
Received: February 07, 2025
Reviewed: February 13, 2025
Accepted: March 10, 2025

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

DOI 10.31162/2618-9569-2025-18-1-101-118 ***Original Paper***
УДК 159.9:241:316.47:37 ***Оригинальная статья***

Представление башкортостанского духовенства о духовно-нравственном просвещении

***О.С. Батурина*[1а]**
[1]Бирский филиал Уфимского университета науки и технологий, АНО по созданию и обеспечению деятельности духовно-просветительского центра «Духовное благолепие», г. Бирск, Российская Федерация
[а]ORCID: https://orcid.org/0009-0002-7602-9144, e-mail: Baturina.os@mail.ru

Резюме: Духовно-просветительской работе как внерелигиозной социально ориентированной деятельности религиозных организаций в современных исследованиях уделяется недостаточное внимание, хотя духовные просветители испытывают высокую потребность в освоении компетенций в этой сфере. Учитывая актуальность вопроса, в работе представлены результаты научного исследования представлений о духовно-нравственном просвещении у служителей религиозных организаций Республики Башкортостан. Исследование проведено в рамках проекта «Центр компетенций «Мы просвещаем»: комплексная поддержка и развитие духовно-нравственного просвещения» при содействии Фонда Президентских грантов. Опрос по актуальным вопросам духовно-нравственного просвещения показал, что для башкортостанского духовенства приоритетным в просветительской работе является нравственное направление. Просвещение, в отличие от образования и миссионерства, направлено на достижение уникальной цели и имеет своеобразное содержание. Одна категория респондентов характеризует духовно-нравственное просвещение со светской точки зрения, другая – с религиозной. В этом вопросе у духовенства пока нет единого мнения. Служители религиозных организаций Республики Башкортостан (персонал и волонтеры) испытывают потребность в освоении духовно-просветительских компетенций.

Ключевые слова: духовно-нравственное просвещение; духовно-просветительская деятельность; башкортостанское духовенство; служители религиозных организаций

Для цитирования: Батурина О.С. Представление башкортостанского духовенства о духовно-нравственном просвещении. *Minbar. Islamic Studies*. 2025;18(1):101–118. DOI: 10.31162/2618-9569-2025-18-1-101-118

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

© О.С. Батурина, 2025
© *Minbar. Islamic Studies*, 2025

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

The ideas of the Bashkortostan clergy about spiritual and moral enlightenment

***O.S. Baturina*[1a]**
[1]*Birsk branch of Ufa University of Science and Technology, ANO for the creation and maintenance of the activities of the spiritual and educational center "Spiritual Splendor", Birsk, the Russian Federation*
[a]*ORCID: https://orcid.org/0009-0002-7602-9144, e-mail: Baturina.os@mail.ru*

Abstract: Insufficient attention is paid to spiritual and educational activities as non-religious socially oriented activities of religious organizations in modern research, although spiritual educators have a high need to develop competencies in the field of spiritual and educational activities. Considering the relevance of the issue, the work presents the results of a scientific study with ministers of religious organizations of the Republic of Bashkortostan to identify their ideas about spiritual and moral education. The study was conducted within the framework of the project "Competence Center "We Enlighten": comprehensive support and development of spiritual and moral education" with the assistance of the Presidential Grants Foundation. A survey on current issues of spiritual and moral education demonstrated that for the Bashkortostan clergy the priority in educational work is the spiritual and moral direction. Spiritual and moral education, unlike the education and missionary work, has a unique goal and original content. One category of respondents characterizes spiritual and moral education from a secular point of view, the others do from a religious point of view. The clergy does not yet have a common

© O.S. Baturina, 2025
© *Minbar. Islamic Studies*, 2025

opinion on this issue. Servants (staff and volunteers) of religious organizations of the Republic of Bashkortostan feel the need to master methods of spiritual and moral education.

Keywords: spiritual and moral enlightenment, spiritual and enlightening activities, Bashkortostan clergy, ministers of religious organizations

For citation: Baturina O.S. The attitude of the Bashkortostan clergy to spiritual and educational activities. *Minbar. Islamic Studies*. 2025;18(1):101-118. (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2025-18-1-101-118

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

Введение

В рамках федеральной целевой программы «Укрепление единства российской нации и этнокультурное развитие народов России (2014–2020)»[1] в форме субсидии оказывается поддержка духовно-просветительским центрам – некоммерческим организациям, осуществляющим духовно-просветительскую деятельность. Духовно-просветительская деятельность (далее – ДПД) приобрела статус самостоятельного направления внерелигиозной социально ориентированной деятельности религиозных организаций, которая реализуется преимущественно в духовно-просветительских центрах.

В религиозных организациях к духовно-просветительской работе привлекаются те представители духовенства, которые в большей степени заинтересованы, мотивированы или обладают некоторыми умениями работы с людьми. Это могут быть разные категории духовных лиц: священнослужители, религиозный персонал

[1] *Постановление Правительства РФ от 20.08.2013 N 718 (ред. от 25.05.2016) «О федеральной целевой программе «Укрепление единства российской нации и этнокультурное развитие народов России (2014–2020 годы)»*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://docs.cntd.ru/document/499040473 (дата обращения: 09.01.2024).

и волонтеры религиозных организаций. Мы полагаем, что осуществление данной деятельности требует соответствующих компетенций от духовенства, в первую очередь педагогических. Выделение педагогических компетенций в структуре ДПД не случайно. ДПД, по нашему мнению, является специфической областью образования, осуществляется в целях удовлетворения образовательных потребностей и интересов в сфере духовной культуры.

Несмотря на высокую значимость исследований в сфере духовно-нравственной культуры [1; 2; 3; 4; 5; 6; 7; 8; 9], в настоящее время в России не осуществляется специальная подготовка духовенства к духовно-просветительской деятельности, в то время как это направление работы способствует просвещению населения о духовно-нравственных ценностях и может быть включено в федеральную повестку в рамках реализации Указа Президента РФ от 8 ноября 2022 г. № 809[2].

Материалы и методы исследования

В рамках проекта «Центр компетенций «Мы просвещаем»: комплексная поддержка и развитие духовно-нравственного просвещения»[3], реализуемого Духовно-просветительским центром Бирской епархии совместно с Бирским филиалом Уфимского университета науки и технологий (до ноября 2022 г. – Бирским филиалом Башкирского государственного университета) при содействии Фонда Президентских грантов по развитию гражданского общества, было изучено представление служителей религиозных организаций Республики Башкортостан (персонала и волонтеров) о духовно-нравственном просвещении. Для этого был разработан «Опрос по актуальным вопросам духовно-нравственного просвещения». Респондентам предлагалось дать экспертную оценку по актуальным вопросам духовно-нравственного воспитания и развития населения посредством духовно-просветительской деятельности, отвечая на ряд вопросов. Ответить на вопросы участники могли устно, письменно или на специальной цифровой платформе. В целях повышения мотивации участия в опросе каждому участнику была предоставлена возможность войти в состав экспертов Центра компетенций «Мы просвещаем». По окончании исследования все участники опроса были номинированы дипломом эксперта.

---

[2] *Указ Президента Российской Федерации от 09.11.2022 № 809 «Об утверждении Основ государственной политики по сохранению и укреплению традиционных российских духовно-нравственных ценностей».* [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.kremlin.ru/acts/bank/48502 (дата обращения: 18.11.2023).

[3] *Заявка № 22-1-014191. Центр компетенций «Мы просвещаем»: комплексная поддержка и развитие духовно-нравственного просвещения.* [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://xn--80afcdbalict6afooklqi5o.xn--p1ai/application/about-project?applicationId=fcfe00e7-a70f-4128-9140-7611d1cbbdbb (дата обращения: 07.02.2022).

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

Исследование проводилось в 2022 году. В нем приняли участие 146 представителей духовенства Республики Башкортостан православной, мусульманской направленности и традиционной марийской религии.

Результаты

В основе вопроса 1 «На что направлена просветительская работа служителя религиозной организации в первую очередь?» лежит определение просветительской деятельности, которая, в соответствии с внесенными изменения в Федеральный закон № 85-ФЗ от 05.04.2021 «Об образовании в Российской Федерации», реализуется «в целях интеллектуального, духовно-нравственного, творческого, физического и (или) профессионального развития человека, удовлетворения его образовательных потребностей и интересов»[4]. В качестве вариантов ответов респондентам были предложены такие направления развития личности: 1) интеллектуальное, 2) духовно-нравственное, 3) творческое, 4) физическое и 5) профессиональное. Участники опроса могли выбрать несколько вариантов ответов. Рассмотрим полученные результаты, которые представлены в наглядном виде на рисунке 2.

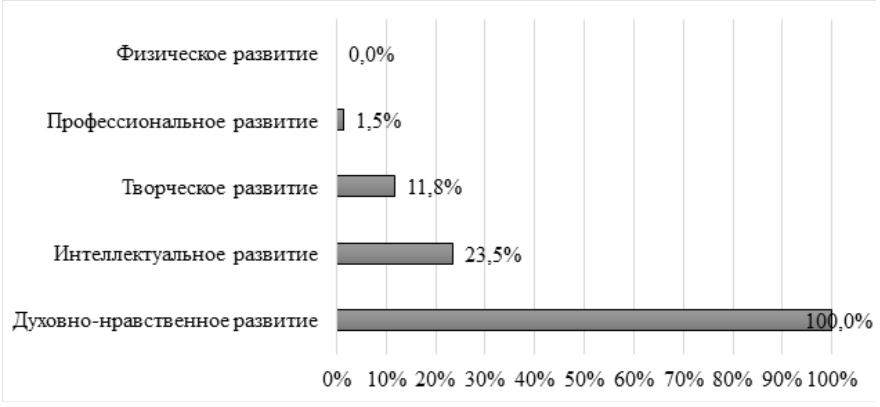

Рис. 1. Результаты подсчета ответов башкортостанского духовенства на вопрос «На что направлена просветительская работа служителя религиозной организации в первую очередь?»

Fig. 1. The results of counting the answers of Bashkortostan clergy to the question "What is the educational work of a minister of a religious organization aimed primarily at?"

Ответы, представленные на рисунке 1, показывают, что служители религиозных организаций в осуществляемой ими просветительской работе в первую очередь видят духовно-нравственное развития человека. При этом данный вариант ответа был

[4] *Федеральный закон от 05.04.2021 № 85-ФЗ «О внесении изменений в Федеральный закон «Об образовании в Российской Федерации»*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://publication.pravo.gov.ru/Document/View/0001202104050036 (дата обращения: 18.11.2023).

выбран всеми участниками. 23,5% опрошенных отметили, что просветительская работа способствует интеллектуальному развитию, 11,8% участников выбрали вариант ответа «творческое развитие человека». Профессиональное развитие человека было отнесено к направлению просветительской работы религиозной организации только одним участником. Вариант «физическое развитие» не был выбран. Один из участников опроса дал дополнительный ответ: «повышение уровня церковной грамотности». Можно сказать, что башкортостанское духовенство придает просветительской работе, проводимой религиозной организацией, духовно-нравственный характер. Духовно-нравственное просвещение в их представлении является приоритетным.

Вопросы 2-4 направлены на выявление понимания просветительской деятельности представителями башкортостанского духовенства как внерелигиозного социально ориентированного направления работы религиозной организации. В наших исследованиях мы предполагаем, что просветительская деятельность уникальна и своеобразна и не сводится к образовательной и миссионерской деятельности, хотя имеет определенные схожие черты.

Вопрос 2 «Какие Вы видите отличия просветительской деятельности от образовательной?» предполагал развернутый ответ. Те респонденты, которые дали ответы, выявляли отличия и приводили конкретные примеры. Полученные ответы мы решили представить в виде сравнительной таблицы, выделив соответствующие признаки.

Таблица 1 / Table 1

Систематизация ответов башкортостанского духовенства на вопрос «Какие Вы видите отличия просветительской деятельности от образовательной?»
Systematization of answers of Bashkortostan clergy to the question "What do you see as the differences between educational activity and enlightenment activity?"

№ п/п	Признаки отличий	Просветительская деятельность	Образовательная деятельность
1.	Программа	«осуществляется вне рамок образовательных программ»	«наличие образовательной программы»; «по определенной программе; «имеет программу»
2.	Место проведения	ответов нет	«проводится в образовательном учреждении»

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

3.	Цель	«развитие нравственных начал»; «духовно просвещает человека»; «распространение знаний, опыта, формирование умений, навыков»; «пробуждает интерес к своей истории, родному языку, заинтересовывает молодежь заниматься изучением своего края»	«передача информации»; «даёт знание»; «решение задач воспитания, развития и обучения личности»
4.	Целенаправленность	«получение знаний добровольное»; «более свободная деятельность»	«процесс целенаправленного, последовательного взаимодействия субъектов образования»
5.	Системность, целостность	ответов нет	«ставит целью образование, которое является системным и целостным»
6.	Глубина	«поверхностная минимальная информация»; «расширяет, углубляет знания, полученные в процессе образовательной деятельности»; «имеет более широкий диапазон охвата знаний для их последующего освоения»; «дает знания по всем областям»	«глубокий процесс изучения наук»
7.	Контроль	ответов нет	«определённый контроль знаний обучающихся в итоге»

Систематизация ответов, представленных в таблице 1, показывает, что башкортостанское духовенство отличает просветительскую деятельность от образовательной и выделяет ряд ее особенностей. Отличия касаются программы, места проведения, цели и контроля результатов деятельности, а также целенаправленности, системности, целостности и глубины.

На вопрос 3 «Способствует ли освоение человеком основ религиозной культуры его вероисповеданию, обращению в религию?» респонденты могли ответить «Да» или «Нет».

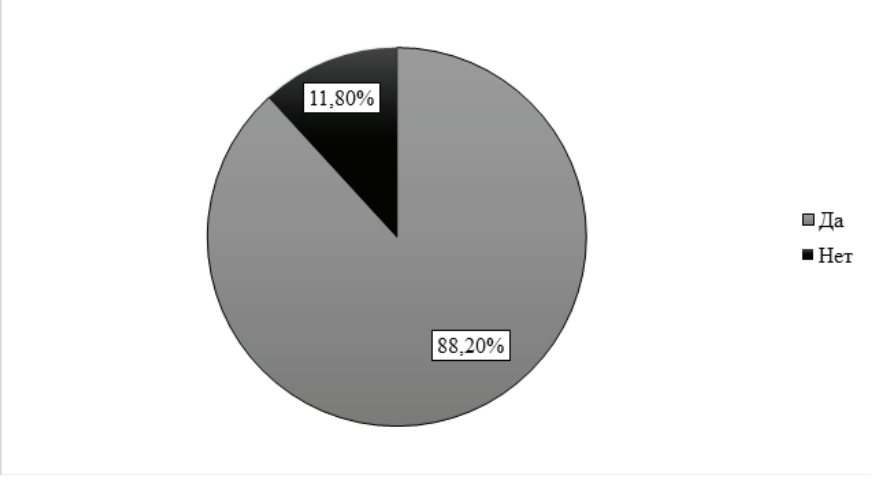

Рис. 2. Результаты подсчета ответов представителей башкортостанского духовенства на вопрос «Способствует ли освоение человеком основ религиозной культуры его вероисповеданию, обращению в религию?»

Fig. 2. The results of counting the answers of Bashkortostan clergy to the question "Does mastering the basics of religious culture by a person contribute to his/her religious belief, conversion to religion?"

Результаты, представленные на рисунке 2, наглядно показывают, что 88,2% представителей башкортостанского духовенства согласны с утверждением о том, что «освоение основ религиозной культуры способствует его вероисповеданию, обращению в религию», тогда как 11,8% опрошенных не согласны.

Вопрос 4 «Какие Вы видите отличия просветительской деятельности от миссионерской?» предполагал развернутый ответ. Вопрос был необязательным, но некоторые участники опроса дали свои ответы.

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

Таблица 2 / Table 2

Систематизация ответов представителей башкортостанского духовенства на вопрос «Какие Вы видите отличия просветительской деятельности от миссионерской?»

Systematization of answers of Bashkortostan clergy to the question "What do you see as the differences between the educational and missionary activities?"

Светский подход к просветительской деятельности	Миссионерская деятельность	Религиозный подход к просветительской деятельности
- «образовательная цель»; - «разновидность неформального образования; деятельность, направленная на распространение достижений науки и культуры»; - «обучение, просвещение»; - «не ограничивается вероучительными знаниями»; - «не подразумевает призыва к принятию какой-либо веры, то есть вхождения в число исповедующих ту или иную религию»; - «проводить просветительские мероприятия, изучать историю, проводить научные конференции»; - «просветительская – без корысти»	- «направлена на тех, кто еще таковым не является [верующим]»; - «имеет целью обращение неверующих людей к Богу»; - «цель – в обращении в свою веру»; - «распространение религиозных убеждений»; - «осуществляется среди лиц, не являющихся участниками данного религиозного объединения»; - «признается деятельность религиозного объединения, направленная на распространение информации о своем вероучении»; - «направлена на донесение религии до людей»; - «может быть подкуп»	- «просвещение людей уже крещёных, но не воцерковленных, не знакомых с богатством духовной культуры»; - «направлена преимущественно на членов Церкви»; - «просвещают тех людей, кто уже в религии»; - «даёт возможность верующему человеку более глубокого познания Бога»; - «можно шире развернуть в своих храмах»

Анализируя ответы, приведенные в таблице 2, можно сказать, что представители башкортостанского духовенства едины во мнении о миссионерской деятельности, в то время как позиции относительно просветительской деятельности, в отличие от миссионерской, у представителей башкортостанского духовенства расходятся. Ответы в первой колонке таблицы 2 представляют просветительскую деятельность с точки зрения светского подхода, тогда как в третьей колонке – глубоко религиозного.

В вопросе 5 «С какими категориями населения надо вести духовно-просветительскую деятельность в первую очередь?» были подобраны разные возрастные, социальные, профессиональные категории населения. В таблицу вошли только те категории населения, которые были выбраны респондентами. Респонденты, отвечая на вопрос 4, могли выбрать несколько вариантов ответа. Частота выборов респондентами категорий населения представлена в таблице 2.

Таблица 3 / Table 3

Результаты подсчетов ответов башкортостанского духовенства на вопрос «С какими категориями населения надо вести духовно-просветительскую деятельность в первую очередь?»

The results of counting the answers of Bashkortostan clergy to the question "With which categories of population should spiritual-educational activities be conducted first of all?"

№ п/п	Категории населения	Частота выборов (в %)
1.	молодежь	100
2.	дети	76,5
3.	взрослая категория населения	47,1
4.	люди с различными формами зависимости	41,2
5.	осужденные	35,3
6.	сотрудники правоохранительных органов	29,4
7.	люди пожилого возраста	29,4
8.	люди с ограниченными возможностями здоровья	23,5
9.	военнослужащие	23,5
10.	сироты	17,6
11.	врачи и медицинский персонал	17,6
12.	хронически больные люди и часто болеющие	11,8
13.	представители бизнеса	5,9

Таблица 3 в наглядном виде показывает, что служители (персонал и волонтеры) религиозных организаций Республики Башкортостан считают, что в первую очередь следует проводить духовно-просветительскую работу с молодежью

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

(100%), детьми (76,5%). 47,1% опрошенных полагают, что в духовном просвещении нуждаются взрослая категория населения и 41,2% – люди с различными формами зависимости. По мнению представителей башкортостанского духовенства, духовно-нравственное просвещение следует проводить с осужденными (35,3%), сотрудниками правоохранительных органов (29,4%), людьми пожилого возраста (29,4%), людьми с ограниченными возможностями здоровья (23,5%), военнослужащими (23,5%). Среди всех вариантов ответов не были выбраны «спортсмены», «сотрудники общественного питания» и «водители». С точки зрения духовно-просветительской работы для служителей религиозных организаций данные категории не представляют интереса.

В рамках реализации проекта Центра компетенций «Мы просвещаем» командой проекта разрабатываются методические материалы по духовно-нравственному просвещению:

1) для детей – «Примерная программа духовно-нравственного просвещения детей младшего школьного возраста» [10];

2) для подростков – «Примерная программа духовно-нравственного просвещения детей и подростков в период летних каникул» [11];

3) для пожилых людей – «Примерная программа духовно-просветительского лектория для людей “серебряного” возраста» [12].

Проведенный опрос позволяет нам определить дальнейшие направления методической работы. Исходя из ответов опрошенных, мы увидели, что необходимо разработать примерные программы просвещения для молодежи, взрослых людей, людей с разными формами зависимости и осужденных. Данные программы будут способствовать развитию духовно-просветительской работы в Республике Башкортостан.

В наших исследованиях, которые опубликованы в монографии «Педагогика духовно-нравственного просвещения» [13], были определены методы духовно-нравственного просвещения, а именно:

- наглядные формы просвещения (листок, буклет, плакат, памятка);
- индивидуальная и групповая беседы, выступление на радио и ТВ;
- коллегиальное обсуждение; лекция как форма просвещения;
- выступление просветителя на совещании, семинаре;
- публицистическая статья просветителя в СМИ;
- ведение постоянной рубрики на просветительском сайте;
- социальный опрос по просветительской теме;
- комментарии просветителя к сообщениям в социальных сетях;
- видеовыступления на проблемные темы в социальных сетях;
- ответы на вопросы в социальных сетях;

- объявления о просветительских мероприятиях;
- инфографика на просветительскую тему в социальных сетях;
- консультации просветителя по видеосвязи;
- интервью с просветителем;
- открытые просветительские онлайн-курсы;
- просветительские статьи в газетах, журналах.

Используя теоретические изыскания, мы составили вопрос 6 «Какие методы духовно-нравственного просвещения Вы используете (могли бы использовать)?». Как и в предыдущих вопросах, респонденты могли выбрать несколько вариантов ответов.

Таблица 4 / Table 4

Результаты подсчетов ответов башкортостанского духовенства на вопрос «Какие методы духовно-нравственного просвещения Вы используете (могли бы использовать)?»

The results of counting the answers of Bashkortostan clergy to the question "What methods of spiritual and moral education do you use (could use)?"

№ п/п	Методы духовно-нравственного просвещения	Частота выборов (в %)
1.	Индивидуальная и групповая беседы, выступление на радио и ТВ)	94,1
2.	Наглядные формы просвещения (листок, буклет, плакат, памятка)	58,8
3.	Лекция как форма просвещения	58,8
4.	Выступление просветителя на совещании, семинаре	41,2
5.	Коллегиальное обсуждение	23,5
6.	Публицистическая статья просветителя в СМИ	23,5

В таблице 4 отображены только те методы духовно-нравственного просвещения, которые респонденты выбирали наиболее часто. Самым предпочтительным методом духовно-нравственного просвещения, с точки зрения служителей религиозных организаций Республики Башкортостан (персонала и волонтеров), является беседа. Этот вариант ответа выбрали 94,1% опрошенных. Беседа в просвещении может быть разной: индивидуальной, групповой, в форме выступления на радио и ТВ.

Немногим более половины участников опроса, а именно 58,8%, выбрали наглядные формы просвещения (листок, буклет, плакат, памятка) и лекцию в качестве форм работы, которые они используют (или могли бы использовать) в духовно-нравственном просвещении.

41,2% опрошенных видят эффективность просветительской работы в выступлениях на совещаниях, семинарах.

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

Также актуальными формами просветительской работы являются коллегиальное обсуждение и публицистическая статья просветителя в СМИ. Эти варианты ответов выбрала почти пятая часть опрошенных.

Остальные формы просветительской работы также целесообразны в работе духовного просветителя. Но их выборы оказались незначительными. Предполагаем, что представители башкортостанского духовенства с данными методами не знакомы или они используются редко в просветительской деятельности.

Вопрос 7 «Какие методы духовно-нравственного просвещения Вы не использовали и хотели бы освоить?» является продолжением предыдущего вопроса. Так же, как и в вопросе 6, респондентам предлагалось выбрать несколько методов. Полученные результаты в наглядном виде отображены в таблице 3, где методы сгруппированы по частоте выборов.

Таблица 5 / Table 5

Результаты подсчетов ответов башкортостанского духовенства на вопрос «Какие методы духовно-нравственного просвещения Вы не использовали и хотели бы освоить?»

The results of counting the answers of Bashkortostan clergy to the question "What methods of spiritual and moral education have you not used and would like to master?"

№ п/п	Методы духовно-нравственного просвещения	Частота выборов (в %)
1.	Инфографика на просветительскую тему в социальных сетях	41,2%
2.	Ведение постоянной рубрики на просветительском сайте Видеовыступления на проблемные темы в социальных сетях	от 23%
3.	Соц. опрос по просветительской теме Ответы на вопросы в социальных сетях Интервью с просветителем	от 17%
4.	Открытые просветительские онлайн-курсы Просветительские статьи в газетах, журналах	от 10%

Результаты опроса, представленные в таблице 5, показывают, что служители (персонал и волонтеры) религиозных организаций Республики Башкортостан испытывают потребность в освоении и применении методов духовно-нравственного просвещения. Самыми востребованным для освоения методом оказалась «инфографика на просветительскую тему в социальных сетях».

Участники опроса хотят освоить такие методы работы просветителя, как ведение постоянной рубрики на просветительском сайте и видеовыступления на про-

блемные темы в социальных сетях. Сравнивая результаты, полученные по предыдущему вопросу, можно сказать, что просветители такими компетенциями не владеют.

Есть служители религиозных организаций, которые выявили потребность в освоении компетенций просветителя в социальных сетях и в форме интервью. Интересны также для освоения проведение открытых просветительских онлайн-курсов, написание просветительских статей в газетах, журналах.

Поэтому, как мы полагаем, в программе по подготовке служителей (персонала, волонтеров) религиозных организаций к духовно-просветительской деятельности необходимо уделить внимание таким методам духовно-нравственного просвещения: ведение постоянной рубрики на просветительском сайте, видеовыступления на проблемные темы в социальных сетях, ответы на вопросы в социальных сетях, объявления о просветительских мероприятиях, интервью с просветителем, открытые просветительские онлайн-курсы, просветительские статьи в газетах, журналах, социальный опрос по просветительской теме, комментарии просветителя к сообщениям в социальных сетях и консультации просветителя по видеосвязи, инфографика на просветительскую тему в социальных сетях.

В вопросе 8 «Какие факторы могут повлиять на развитие духовно-нравственного просвещения в служении?» были предложены варианты ответов: 1. Понимание значимости просветительской деятельности; 2. Освоение знаний о просветительской деятельности; 3. Приобретение навыков в сфере просветительской деятельности; 4. Оплата за просветительскую работу. Респонденты могли выбирать несколько вариантов ответов и дополнять список своими вариантами.

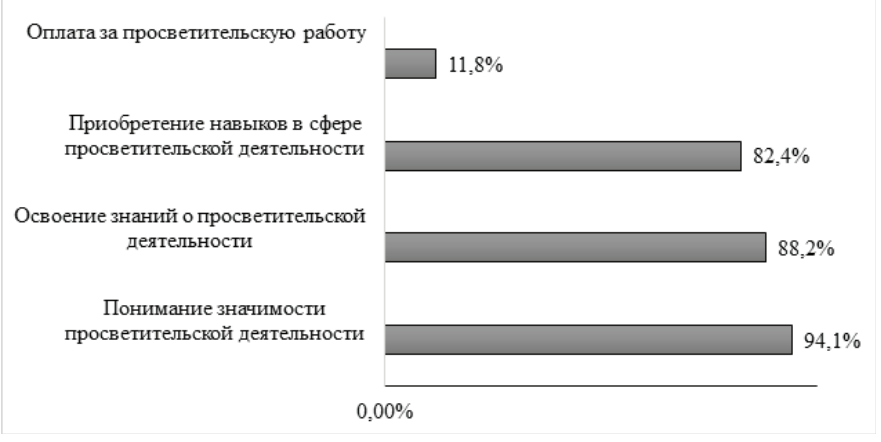

Рис. 3. Результаты подсчета ответов башкортостанского духовенства на вопрос «Какие факторы могут повлиять на развитие духовно-нравственного просвещения в служении?»

Fig. 3. The results of counting the answers of Bashkortostan clergy to the question "What factors can influence the development of spiritual and moral education in ministry?"

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

Из рисунка 3 видно, что среди всех вариантов ответов наиболее популярным стал ответ «Понимание значимости просветительской деятельности». Этот ответ выбрали 94,1% опрашиваемых. Также среди факторов духовно-нравственного просвещения были выбраны «освоение знаний о просветительской деятельности» (88,2% выборов) и «приобретение навыков в сфере просветительской деятельности» (82,4% выборов). Наименее популярным ответом из предложенного в опросе списка оказался «оплата за просветительскую работу». Лишь 11,8% опрашиваемых выбрали данный вариант.

Можно предположить, что для осуществления духовно-просветительской деятельности служителям, персоналу и волонтерам религиозных организаций Республики Башкортостан важно понимать, с какой целью они ведут данную просветительскую работу, а также почему испытывают потребность в приобретении соответствующих знаний и навыков. Один из опрашиваемых дополнил список, указав в качестве фактора развития духовно-нравственного просвещения в служении религиозные знания.

Заключение

Исследование показало, что башкортостанское духовенство имеет следующие представления о духовно-нравственном просвещении.

1. Духовно-нравственное просвещение в первую очередь направлено на духовное, интеллектуальное и творческое развитие личности, приоритетным является духовно-нравственное развитие человека.

2. Между просветительской и образовательной деятельностью, просветительской и миссионерской деятельностью есть отличия, которые проявляются в уникальных, специфических целях и содержании.

3. Духовно-просветительскую работу следует проводить в первую очередь с молодежью, детьми, взрослыми, людьми с различными формами зависимости, осужденными, сотрудниками правоохранительных органов, людьми пожилого возраста, людьми с ограниченными возможностями здоровья, военнослужащими.

4. Наиболее привлекательными методами духовно-просветительской деятельности являются: беседа, наглядные формы просвещение, лекция, коллегиальное обсуждение и публикации статей в СМИ. Самыми востребованными для дальнейшего освоения оказались инфографика, ведение постоянной рубрики на просветительском сайте, видеовыступления.

Литература

1. Бурова Е.А. Психологические компоненты духовности. *Научное мнение*. 2022;5:60–63.

2. Каменева О.Л., Федорова Е.Н. Упражнение в добродетели: о приобщении студентов российских вузов к духовному опыту великих православных святых. *Педагогика и просвещение*. 2019;2:1–10.

3. Караханова Г.А., Алиханова Х.А. Становление и развитие нравственно-этического потенциала студентов колледжа. *Мир науки, культуры, образования*. 2020;3(82):116–117.

4. Костюкова Т.А., Шапошникова Т.Д., Казанцев Д.А. Подготовка педагогов к реализации предметной области «Основы духовно-нравственной культуры народов России»: проблемы и решения. *Научно-педагогическое обозрение (Pedagogical Review)*. 2021;6(40):53–63.

5. Кудрявая Н.В. Переход через Альпы... О педагогике духовного роста. *Народное образование*. 2020;5:420–431.

6. Лебедева Г.А., Жирнова А.О. Проектирование духовно-нравственного компонента воспитательной работы в общеобразовательной школе. *Мир науки. Педагогика и психология*. 2019;4. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://mir-nauki.com/PDF/14PDMN419.pdf (дата обращения: 29.12.2023).

7. Ляшенко М.И. Духовно-нравственная направленность воспитательной деятельности волонтеров на площадках досуга и отдыха. *Научно-педагогическое обозрение (Pedagogical Review)*. 2021;1(35):9–17.

8. Полушкин В.А. Проблемы популяризации науки в России в контексте изменений правового регулирования просветительской деятельности. *Национальная безопасность*. 2021;4:84–94.

9. Седанкина Т.Е. Презентация авторского курса «Духовно-ориентированная педагогика и психология» . *Minbar. Islamic Studies.* 2020;13(4):980–998.

10. *Примерная программа духовно-нравственного просвещения детей младшего школьного возраста*. Батурина О.С. (ред.). Бирск: АНО «Духовное благолепие»; 2022. 50 с.

11. *Примерная программа духовно-нравственного просвещения детей и подростков в период летних каникул*. Батурина О.С. (ред.). Бирск: АНО «Духовное благолепие», 2022. - 44 с.

12. *Примерная программа духовно-просветительского лектория для людей «серебряного» возраста*. Батурина О.С. (ред.). Бирск: АНО «Духовное благолепие»; 2022. 49 с.

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

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

References

1. Burova E.A. Psikhologicheskie komponenty dukhovnosti [Psychological components of spirituality]. *Nauchnoe mnenie* [Scientific Opinion]. 2022;5:60–63.

2. Kameneva O.L., Fedorova E.N. Uprazhnenie v dobrodeteli: o priobshchenii studentov rossiiskikh vuzov k dukhovnomu opytu velikikh pravoslavnykh sviatykh [Exercise in virtue: on the acquisition of students of Russian universities to the spiritual experience of the great Orthodox saints]. *Pedagogika i prosveshchenie* [Pedagogy and Enlightenment]. 2019;2:1–10. (In Russian)

3. Karakhanova G.A., Alikhanova H.A. Stanovlenie i razvitie nravstvenno-eticheskogo potentsiala studentov kolledzha [The formation and development of moral and ethical potential of college students]. *Mir nauki, kul'tury, obrazovaniya* [World of Science, Culture, Education]. 2020;3(82):116–117. (In Russian)

4. Kostyukova T.A., Shaposhnikova T.D., Kazantsev D.A. Podgotovka pedagogov k realizatsii predmetnoi oblasti "Osnovy dukhovno-nravstvennoi kultury narodov Rossii": problemy i resheniia [Preparation of teachers to realize the subject area "Fundamentals of spiritual and moral culture of the peoples of Russia": problems and solutions]. *Nauchno-pedagogicheskoe obozrenie* [Pedagogical Review]. 2021;6(40):53–63. (In Russian)

5. Kudryavaya N.V. O pedagogike dukhovnogo rosta [Crossing the Alps... About pedagogy of spiritual growth]. *Narodnoe obrazovanie* [Folk Education]. 2020;5:420–431. (In Russian)

6. Lebedeva G.A., Zhirnova A.O. Proektirovanie dukhovno-nravstvennogo komponenta vospitatelnoi raboty v obshcheobrazovatelnoi shkole [Designing the spiritual and moral component of educational work in the secondary school]. *Mir nauki. Pedagogika i psikhologiya* [Mir nauki. Pedagogy and Psychology]. 2019;4. [Electronic source]. Available at: https://mir-nauki.com/PDF/14PDMN419.pdf (Accessed: 29.12.2023). (In Russian)

7. Lyashenko M.I. Dukhovno-nravstvennaia napravlennost vospitatelnoi deiatelnosti volonterov na ploshchadkakh dosuga i otdykha [Spiritual and moral orientation of educational activities of volunteers at the sites of leisure and recreation]. *Nauchno-pedagogicheskoe obozrenie. (Pedagogical Review)* [Scientific and Pedagogical Review]. 2021;1(35):9–17. (In Russian)

8. Polushkin V.A. Problemy populiarizatsii nauki v Rossii v kontekste izmenenii pravovogo regulirovaniia prosvetitelskoi deiatelnosti [Problems of popularization of science in Russia in the context of changes in the legal regulation of educational activities]. *Natsional'naya bezopasnost'* [National Security]. 2021;4:84–94. (In Russian)

9. Sedankina T.E. Prezentatsiia avtorskogo kursa "Dukhovno-orientirovannaia pedagogika i psikhologiia" [Presentation of the author's course Spiritually-oriented Pedagogy and Psychology"] *Minbar. Islamic Studies*. 2020;13(4):980–998. (In Russian)

10. *Primernaia programma dukhovno-nravstvennogo prosveshcheniia detei mladshego shkolnogo vozrasta* [Model program of spiritual and moral education of primary school children] Baturina O.S. (ed.). Birsk: ANO "Spiritual Blessing", 2022. 50 p. (In Russian)

11. *Primernaia programma dukhovno-nravstvennogo prosveshcheniia detei i podrostkov v period letnikh kanikul* [Example program of spiritual and moral education of children and adolescents during the summer vacations]. Baturina O.S. (ed.). Birsk: ANO "Spiritual Blessing"; 2022. 44 p. (In Russian)

12. *Primernaia programma dukhovno-prosvetitelskogo lektoriia dlia liudei "serebrianogo" vozrasta* [Sample program of spiritual-educational lecture for people of the "silver" age]. Baturina O.S. (ed.). Birsk: ANO "Spiritual Blessing"; 2022. 49 p. (In Russian)

13. Baturina O.S. *Pedagogika dukhovno-nravstvennogo prosveshcheniya: monografiya* [Pedagogy of spiritual and moral education: the monograph]. Birsk: LLC SIE "Academy of Development"; 2022. 208 p. (In Russian)

Информация об авторе

Батурина Оксана Сергеевна, кандидат психологических наук, доцент, начальник научного отдела Бирского филиала Уфимского университета науки и технологий, заместитель генерального директора АНО по созданию и обеспечению деятельности духовно-просветительского центра «Духовное благолепие», Бирск, Российская Федерация.

About the author

Baturina Oksana Sergeevna, Cand. Sci. (Psychology), Docent, Head of the Scientific Department, Birsk branch of Ufa University of Science and Technology, Deputy General Director of the Autonomous Non-Profit Organization for the Creation and Maintenance of the Activities of the Spiritual and Educational Center "Spiritual Splendor", Birsk, 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: 27 сентября 2024
Одобрена рецензентами: 27 января 2025
Принята к публикации: 27 февраля 2025

Article info

Received: September 27, 2024
Reviewed: January 27, 2025
Accepted: February 27, 2025

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

DOI 10.31162/2618-9569-2025-18-1-119-141 ***Original Paper***
УДК 296.1:297.1 ***Оригинальная статья***

Аксиологические основания проблемы понимания между богословами ислама и иудаизма

***А.Ю. Гуревич*[1а]**
[1]*Федерация еврейских общин России, г. Москва, Российская Федерация*
[а]*ORCID: https://orcid.org/0009-0004-1469-0214, e-mail: arong@mail.ru*

Резюме: Статья посвящена выявлению внутренних богословских причин утраты понимания как высшей цели межрелигиозного диалога. Богословие иудаизма и ислама как тесно связанное мировой историей и каузальностью своего происхождения сталкивается с вызовом, обусловленным социально-политическим измерением современного мира. Проблема взаимопонимания в данном контексте становится ключевой и рассматривается в философском и богословском срезах.

Понимание выступает одновременно и феноменом теологии (понимание Бога, Священного Текста), и целью экзегетики, что разворачивается в контексте противостояния всеобщему злу. На когнитивном уровне это зло непонимания, связанное с искажениями естественного языка, который отвращает от истины. На уровне ценностей – это причина необходимости межрелигиозного диалога для преодоления разрозненности в идейной борьбе с инфернальной информационной силой, провоцирующей разъединение и войны.

Целью данной работы является прояснение внутренних причин непонимания в контексте иудео-мусульманского взаимодействия на богословском, теоретическом и историко-практическом уровнях, а также поиск способов их преодоления.

Ключевые слова: ценности; богословие; иудаизм; ислам; непонимание; экзегетика; межрелигиозный диалог; зло; эсхатология

Для цитирования: Гуревич А.Ю. Аксиологические основания проблемы понимания между богословами ислама и иудаизма. *Minbar. Islamic Studies.* 2025;18(1):119–141. DOI: 10.31162/2618-9569-2025-18-1-119-141

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

© А.Ю. Гуревич, 2025
© *Minbar. Islamic Studies*, 2025

Axiological foundations of the problem of understanding between theologians of Islam and Judaism

***A.Yu. Gurevich*[1a]**
[1]*Federation of Jewish Communities of Russia, Moscow, the Russian Federation*
[a]*ORCID: https://orcid.org/0009-0004-1469-0214, e-mail: arong@mail.ru*

Abstract: The article is devoted to reveal eternal theological causes of misunderstanding as the greatest purpose of inter-religious dialogue. Judaic and Islamic Theologies closely related by history and causality of origin face a challenge caused by social and political dimension of the contemporary world. Searching the mechanisms of understanding it becomes a key problem within both philosophical and theological aspects.

Understanding is both a phenomenon of Theology (understanding God, the Sacred Text) and the goal of exegetics, which unfolds in the context of confronting the universal evil. At the cognition level it is the evil of misunderstanding that relates to the distortions of a natural language and detracts from the truth. On the level of values it is the need for an inter-religious dialogue to overcome the fragmentation struggle of ideas against destructive infernal force of informational field provokes disunity and wars.

Keywords: values; Theology; inter-religious dialogue; Judaism; Islam; exegetic; misunderstanding; evil; eschatology

For citation: Gurevich A. Yu. Axiological foundations of the problem of understanding between theologians of Islam and Judaism. *Minbar. Islamic Studies*. 2025;18(1):119-141. (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2025-18-1-119-141

Введение

Кризис, возникший как результат эпохи неокапитализма, который продолжился в информационном пространстве, сея симулякры, сегодня уже проник в сознание людей, лишая возможности отделить «зерна от плевел» различных убеждений. Проблема настоящей статьи состоит в анализе причин непонимания на уровне богословского дискурса в контексте иудео-мусульманской теологии с целью внести вклад в прояснение и обнаружение тех точек роста, благодаря которым возможен путь к продуктивному диалогу. Статья состоит из трех частей, где первая посвящена ценностным аспектам богословия, специфике его онтологии и гносеологии, вторая часть посвящена глубинной проблеме непонимания, связанной с искажением естественного языка, третья часть раскрывает проблему межрелигиозного диалога между иудаизмом и исламом в социально-историческом ключе в контексте современной эсхатологии.

© A.Yu. Gurevich, 2025
© *Minbar. Islamic Studies*, 2025

Задачи исследования, изложенного в статье:

Сформулировать аксиологический базис, на котором выстраиваются взаимоотношения иудео-исламского диалога.

Выявить проблемные места, препятствующие взаимопониманию на доктринальном уровне.

Раскрыть духовный аспект целей межрелигиозного диалога в условиях аксиологического противостояния единства и тех сил, которые сеют разрозненность.

В методологическую базу исследования включаются: сравнительный анализ, аналогия, герменевтический подход, теологический метод, гипотетико-дедуктивный метод.

На уровне субъекта мотивацией к пониманию божественных смыслов является его свободная воля, однако когда мы выходим за пределы субъективного восприятия, то попадаем в обилие интерпретаций и искажений. История религии изобилует примерами искажения смыслов, заложенных в тексты Священных Книг, что приводит к утрате первичного понимания, которое на уровне субъекта в контексте теологии имелось в умах пророков. Мы коснемся сущностных аспектов проблемы непонимания в богословии и попытаемся выяснить их ценностную природу.

Базовые ценности богословия

Прежде чем мы приступим к анализу причин непонимания в контексте иудео-мусульманского богословия, необходимо прояснить ценностные установки и предмет богословского поиска как такового.

Первая ценность – это сам предмет богословия, сущность Бога, что выводит на особый интеллектуальный уровень процесс богопознания. Прояснение природы Бога является силовой осью самого богословия, его альфой и омегой, пронизывающей все смыслы относительно других аспектов религиозной жизни. От ответа на вопрос об именах Бога, его атрибутах зависят все остальные ценностные установки человеческого существования.

Богословие включает в себя теоретическую часть, или фундаментальную, и прикладную, подобно научному знанию. На теоретическом уровне путеводной нитью и ценностью является истина. Поскольку в гуманитарных науках, а богословие является частью такого рода наук, объектом выступает текст, в богословии это Священное Писание. Проблемой здесь является поиск наилучшей интерпретации Священного Текста, чтобы, преодолев ограничения естественного языка, выйти на уровень постижения истины Божественного Откровения.

Теоретический уровень богословского исследования стремится к истине, доступной в языке, и, достигая непротиворечивых выводов, обретает возможность

донести ее смысл до большого числа людей. Это уровень интерпретации, один из самых значительных в истории иудейской и исламской религиозных традиций, включающий проповедь как часть прагматики. Сравнительное богословие опирается здесь в первую очередь на первоисточник и многовековую традицию комментирования, чем богаты как иудейское, так и исламское богословие. В силу асимметричности истории двух рассматриваемых авраамических религий, иудейская комментаторская традиция восходит к первым интерпретациям Торы (период составления Мишны I–III вв.).

Природа человека и проблема его существования является одним из ключевых аспектов богословского знания. Религиозная антропология опирается на описание и обоснование связи Бога и человека, Творца и создания, Истины и способа ее постижения, Отца и дитя. Образ человека в авраамическом религиозном дискурсе задает весь ансамбль ценностных установок относительно правил, законов, гносеологических возможностей Богопознания, а также социального устройства. Вопросы о природе души человека, ее существования после смерти тела, взаимосвязи души и тела составляют антропологическую часть богословия.

Социальная реальность формируется в напряженном сосуществовании мира Горнего и мира Земного, миров нетварного и сотворенного. Такое разделение миров относится к человеческому уровню познания, оно тем не менее ограниченно, и задача богословия заключается в формулировании способов, которые направлены на преодоление этой ограниченности человеческого мышления. Важнейшей ценностью здесь является вера, пронизывающая богослова как ее носителя, где разум становится проводником проявленных истин веры посредством языка, транслирующего смыслы для другого человека

Экзистенциальная сущность веры раскрывается в своей трагедийности и парадоксальности в процессе восхождения к пониманию Бога. Вера является центральным актом личности, который исходит из его свободы. «Ведь вера – это дело свободы. Свобода – это не что иное, как возможность центрированных личностных актов. Обычное противопоставление веры и свободы можно без труда оспорить, если увидеть в вере свободный, т.е. центрированный акт личности. В этом смысле вера и свобода тождественны» [1, с. 135]. Поскольку нельзя верить, исполняя чужую волю, выбор веры – это высшая степень свободы личности.

Аксиологическая мощь сравнительного богословия состоит в раскрытии общих смысловых узлов относительно образа человека, его экзистенциала веры и таких понятий, как праведность, благочестивость, греховность, покаяние, заслуги с точки зрения разных религиозных традиций. Посредством осмысления вышеназванных феноменов человеческой жизни возможно транслировать в социальную реальность

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

божественную волю, где человек становится своего рода ее переводчиком и трансформатором. Таким образом, человек является базовой ценностью богословия.

Исторический процесс как ценностно нагруженный объект богословского знания составляет большую часть религиозного наследия иудаизма и ислама. Так, в иудейской традиции истории отводится колоссальное внимание, поскольку Бог выступает в качестве верховного правителя и судьи (18:25) [2]. Эсхатология определяет ценность человеческого существования и органично связывает божественный и человеческий план бытия. Здесь богословие сталкивается с онтологическим вопросом: «... о смысле мирового бытия, т.е. об объяснении согласимости его бытия как "мира", т.е. как целокупности фактического и безличного бытия, с реальностью "Божества", – о связи и подлинном отношении между Богом и миром» [3, с. 517]. Поиск божественных причин в каузальности происходящих событий в качестве фактов мира составляет важную задачу богословия как иудаизма, так и ислама – в целом всех ветвей авраамического богословия. Мировой исторический процесс представляет безусловную ценность богословского наследия.

Итак, мы выяснили три фундаментальные ценности, определяющие богословие как гуманитарную область знания, которая, безусловно, не исчерпывается обозначенными феноменами, но они достаточны для раскрытия аксиологической стороны феномена непонимания.

Познавательный потенциал богословия обусловлен самим объектом изучения, который не является непосредственно данным в эмпирическом опыте, он не очевиден с точки зрения материального мира, что выводит богословие на принципиально иной уровень познания. Такое познание, а точнее богопознание, вовлекает личность познающего субъекта целиком, включая его духовное наполнение. Объективность в данном случае гарантируется опорой на Священные Тексты, которые, в свою очередь, восходят либо непосредственно к речению Бога, либо к сказанному теми, с кем Бог мог непосредственно взаимодействовать. Осмысление наследия пророков и проводников между Словом Божественным и несовершенным естественным языком – в этом состоит рациональная (исследовательская) часть богословия.

Понимание как узловая точка как минимум двух сознаний, двух познающих Слово Божие людей, является большим достижением и фактором постижения мира. Проблемы, с которыми сталкивается богословие на пути к достижению заветного понимания, мы рассмотрим ниже.

Языковые границы как препятствие на пути к пониманию

«Границы моего мира – это границы моего языка» [4, с. 56] – слова Л. Витгенштейна, призывавшего рассматривать метафизические проблемы в качестве язы-

ковых игр, которые определяются через прагматический аспект взаимодействия с реальностью. Мы, конечно, не рассматриваем богословие как некую языковую игру, более того, оно таковой не может быть по определению. Здесь мы выходим на проблематику экзегетики, интеллектуальную, рациональную сторону богословия, которая проявляется в попытке дешифровать посредством языка подлинный смысл текста. Существует также другая сторона экзегетики, без которой интерпретация будет неполноценной, – интуитивный способ понимания, который относится к угадыванию смысла Божественного Откровения [5, с. 169].

Проблема экзегетики состоит в том, что Бог не говорит на каком-то конкретном естественном языке (хотя по иудейской традиции таковым является древнееврейский), но проявляет свою волю (в высказывании смысла) через сны, образы, интуитивный сверхчувственный опыт. На уровне субъекта происходит усиленная работа внерациональных когнитивных способностей, особенно воображения. В работе «Забытый язык» Э. Фромм описывает случай, где образам сна не придавалось значения, что привело к неудачным поступкам в будущем. В таких древних государствах, как Египет, Вавилон, где долгое время жил еврейский народ, высоко ценился опыт взаимодействия с внерациональным. Сон, видения считались значимыми проводниками трансцендентной силы, связанной с душой человека. В Египте существовали специальные места, называемые серапимами, для получения пророческих видений во сне, также имеется один из древнейших источников (папирус из Дерал-Мадинеха) по руководству для подготовки к получению важной информации во сне [6, с. 18–19]. Распознавание подлинного смысла такого послания считалось великим искусством. В Торе Бог разговаривает с Авраамом посредством образов, видений, поскольку только в пространстве измененного состояния сознания возможно непосредственное взаимодействие с Высшим проявлением реальности. Непосредственность восприятия утрачивает свою мощь проявленности в момент начала распознания, интерпретации смысла явленного.

«Слушайте же слова Мои!
Если среди вас появляется пророк Господа,
то Я открываюсь ему в видении, говорю с ним во сне.
Но с Моше, рабом моим, не так.
Он – доверенный во всем Моем доме.
Я говорю с ним из уст в уста, явно и не загадками,
И он видит образ Господа» [2, с. 615].

Очевидность естественности проявления Бога посредством внерационального опыта говорит о трудности с помощью ratio ухватить глубинный, уплотненный смысл Божественного Послания. Кроме языка, на котором мы говорим и пишем,

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

существует язык без слов, где правят образы, жесты и положение тела. Однако у Бога нет тела, о чем говорит апофатическое богословие, тогда каким способом Бог может быть понят после пробуждения? Точно так же, как человек после столкновения с Бытием, преодолев экзистенциальный ужас, выйдя на уровень религиозного способа существования, приходит к истинному раскаянию – Тшуве. Глубокая трансформация способа мышления и образа жизни следует за осознанием увиденного, услышанного, прочувствованного. На таком экзистенциальном опыте столкновения с Высшим, с Богом, базируется самоопределение человека религиозного, того, кто пытается расшифровать и донести весть о способах манифестации Бога и его управления в явленном мире, им сотворенном. Раввин А. Штейнзальц, выражаясь словами из «Ликутей Тора», [7, с. 73], определяет истинное покаяние и Тшуву (возвращение к Богу) как путь, в котором можно выделить разные уровни и этапы исправления души на разных ее уровнях – нефеш, руах, нешама [8, с. 120]

Из потребности наиболее точно передать смысл явленного в божественной интуиции веления Бога зарождается герменевтика как искусство толкования высших смыслов и способность адаптировать их для объяснения событий в человеческой истории. Богословие стремится в своем предельном опыте понимания соизмерить человеческое слово и Божественное Слово. В этом смысле действительно границы мира расширяются благодаря наличию Слова.

Споры, которые возникают в связи с интерпретацией того или иного фрагмента Священного Писания, благословенны уже тем, что их участники стремятся постичь запредельную сущность, стоящую за всеми синтаксическими конструкциями. Смысл, переданный бессловесно, таится в тексте как едином целом.

Естественный язык выступает в качестве манипулятора, исказителя и искусителя одновременно, пряча за множественными конструкциями простую истину.

Арамейский, иврит, арабский, греческий или латынь – все эти языки являются гранями, лишь определенным образом преломляющими свет Истины. Язык становится способом приобщения к Божественному Слову, но одновременно и умалением Бога. «Первая утрата – это утрата первоначальной формы языка, молитвы» [9, с. 36], этим мы можем сказать о том, что язык всегда утаивает сакральное первоначало Божественного Слова, обращенного к внутренним основаниям человеческой души.

Тора и Коран – два Священных Текста, написанных из импульса боговдохновенного, священного опыта встречи с Высшим, со сверхчувственной сущностью. Богословский диспут исходит из этой изначальной основы, чистой и непосредственной, словно истина, представшая перед внутренним взором уверовавшего. Споры и непонимание рождаются в погружении в контекст, в ту семиотическую сеть,

которая определяла то или иное понятие, ту или иную деталь, заложенную в текст Священного Писания. Происходит не что иное, как борьба интерпретаций, выражаясь словами П. Рикера.

Теология проникает в межязыковую реальность, где связь между Словом и вещью предстает в совершенстве. Возможен ли диалог в этой области богопознания? Когда мы добавляем другого, с его особенным восприятием, его особым использованием языка и особым опытом богопознания, утрачивается целостность понятого смысла, который был достигнут в интимном проживании смысла, заключенном за пределами видимых слов и вещей. Однако только раздвоившись (на *я* и *не-я*) возможно прийти к целостному пониманию такого смысла. Удивительно, что двое рассуждающих о богословских вопросах, ценности которых мы обозначили выше, попадают в семиотическое поле, которое, подобно аттрактору, организовывает языковое творчество вокруг себя.

Поиск онтологической связи языка и реальности в богословском исследовании состоит в постоянном выходе за пределы очевидной силы визуализации. «Вот кувшин и тарелка, вот лимон, вот дерево. У нас есть знаки, позволяющие “подтвердить” присутствие этих вещей рядом со мной: *вот кувшин*. Но где знаки, позволяющие соединить меня с сущностью, с их длением (lastingness) вне пространства и времени?» [10, с. 116]. Манифестации божественной воли в законах, в истории, в установленных ограничениях и ритуалах аналогична языку, в котором скрывается суть названных вещей.

Экзегетическая традиция имеет долгую историю как в иудаизме, так и в исламе. Формирование наследия толкования Библии и Корана отличались контекстуально. Если в иудаизме толкование Торы имеет непосредственную связь с разумным постижением Бога, то в исламе толкование Корана было долгое время запрещенным делом (изгнание первых мутазилитов) [11, с. 32]. Историческая преемственность ислама подразумевает, с одной стороны, необходимость генетически вобрать онтологические основания иудаизма, но также, с другой стороны, яростно отвергнуть некоторые черты иудаизма. В этой связи рассмотрение двух генетически единых религий заставляет тщательно, с герменевтической точностью определять причины непонимания, порой доходящего до враждебности, между представителями иудаизма и ислама.

Основатель герменевтики Ф. Шлейермахер определил первичное условие обретения истинного смысла текста, как мы могли бы ярко обозначить, как презумпцию непонимания. То есть диалог начинается с принятия нулевой точки, некоего смыслового дна, от которого мы отталкиваемся при встрече со Священным Писанием или носителем обретенного смысла, представителем другой религии (или

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

конфессии). Это предел непонимания, то есть готовность признать его, стать чистым листом относительно иной точки зрения. Быть учеником перед Другим. Здесь мы попадаем в антропософию иудейского толка, которую обозначил М. Бубер посредством онтологизации диалога как божественного со-бытия. «...но Он есть для нас непосредственно, изначально и вечно нам в отношении Сущее; оправдано лишь обращение к Нему, но не высказывание о Нем» [12, с. 61]. Отношение «Я-Ты» является условием особого человеческого существования, которое в молитве, в жизни находится в определенном отношении с Богом, в безмолвном диалоге с вечным Ты.

Понять религиозный текст инаковой духовной традиции соответствует такому направлению, как эмпатический подход к интерпретации, в целом соответствующий психологической интерпретации, однако требующий погружения не только в личность и мышление автора (поскольку религиозные тексты, как правило, писались не одним автором), но проникнуть в глубину самой религиозной культуры и примерить на себе особенности понимания божественного, сверхчувственного плана бытия [13, с. 26].

Язык выступает здесь лишь как посредник, не претендующий на субъектность, он передает волю Бога, но не владеет ею. В этом свойстве языка кроется его причастность к эквивокации, заставляющей познающий ум пробираться сквозь слова в поисках подлинного понимания. Возможность толкования выступает своего рода испытанием, которое создал Бог, к которому устремлены интеллектуальные усилия интерпретации. Текст – лишь знак, в котором каждый находит свою подлинность, то есть экзистенциальное истинное понимание. Сама природа смысла невидима, неочевидна, ее нужно угадать внутренним созерцанием, основой которого выступает интуиция. Диалог как на уровне текста, так и между толкователями открывает проблему множественности понимания и разных целей толкования. Второе испытание на пути к пониманию ведет через преодоление (или принятие) эквивокальности смысла, стоящего за словами текста. Природа смысла требует постоянного обновления в диалоге, в самораскрытии посредством интерсубъективного взаимодействия [14, с. 23].

Условие диалога о Сверхчувственном – это сокрытость смысла, который прячется в естественном языке, посредством которого он лишь намекает на свое существование. Задача богословов состоит в примирении между собой элементов смысла Священного Текста и донесении этих осколков до сознания другого. Когда собраны множественные осколки смыслов, возможно проявление целостного смысла как единства многообразия словесных форм описания единого бытия. Смысл позволяет себя раскрыть и привести в единство посредством диалога, совместного общения. Сам же смысл имеет диалогичную природу. Богословский

поиск предполагает отсылку к обширному комментаторскому наследию, которое определяется посредством авторитетности автора и релевантности его комментария. Поскольку первоисточник – всегда Откровение в уме пророка, то Священный Текст – это уже комментарий и наслоения последующих комментариев, разъяснений, которые расширяют множественные отсылки в контексте межрелигиозного диалога. Богослов попадает во власть разветвленной семиотической сети, имеющей единственным источником Божественное Откровение. В этом смысле актуальны поиски единого языка межрелигиозного диалога, который позволил с одинаковой полнотой и глубиной раскрыть специфику сплетенных смыслов для всех представителей авраамических религий.

Богословские темы, в рамках которых возможно сформировать единое смысловое поле, касаются имен Бога, статуса пророков, а также понимания исторического процесса, в контексте которого межрелигиозный диалог и происходит. Мы ограничили количество тем до трех, поскольку формат статьи не позволит нам раскрыть весь объем смыслового единства даже между иудаизмом и исламом.

Тропы иудео-мусульманского диалога

Вопросы, касающиеся имён Бога, его природы, проблемы сотворения мира, эсхатологии, теодицеи и законов человеческого существования требуют в качестве базовой установки выхода на метауровень в интеллектуальной практике. Разум в данном случае мы рассматриваем в качестве рубежа, а способы достижения понимания – раскачивающегося маятника между абсолютной рациональностью и абсурдом. В реальности эти две крайние формы не достигаются, но мы можем, применяя такую аналогию, измерить степень иррациональности или рациональности того или иного богословского аргумента.

Вопрос об именах Бога и в иудаизме, и в исламе решается в одном ключе, что характерно для двух монотеистических религий, которые в данном вопросе противостоят христианству. Однако в исламе более детально разработана и структурно оформлена концепция 99 имен Аллаха.

Такие качества, как единство, справедливость, милосердие, всеведение и всемогущество, не вызывают споров. Однако имеются особые оттенки проявленности Бога в Коране и Танахе. Так, расхождения относительно всемогущества и влияния на судьбу человека влекут за собой различие в учении о человеке, поскольку если, согласно Корану, Аллах контролирует и следит за каждым поступком каждого человека и все происходит только по Его воле, то ни о какой свободной воле речи не идет. В этом смысле иудаизм ближе к христианской антропологии, а точнее, проблеме теодицеи, где ключевую роль играет наличие свободной воли человека.

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

Касательно единства и единственности Бога, то, поскольку сам монотеизм восходит к иудаизму, то и идея единого Бога сильно здесь проявлена, однако позже, с появлением христианства, идея единого Бога претерпевает концептуальные изменения, но, что удивительно, как бы совершая диалектический синтез, в исламе происходит возвращение к жесткой идее единственности Бога. В частности, проблема filioque, спровоцировавшая собрание Вселенских соборов в целях оформления единого символа веры, что породило множество разногласий. Таких проблем нет ни в иудаизме, ни в исламе, поскольку статус Иисуса определяется через его миссию пророка в исламе, а Дух вовсе не является чем-то отделенным от Бога. В исламе Иисус также представлен как пророк Иса (يسوع), в иудаизме это исторический персонаж Иешуа (ישו). Ни в одной из двух рассматриваемых нами религий Иисус не является носителем божественной природы. Это вытекает из солидарного представления о природе единого Бога (Ашем и Аллах). Более того, «Отождествление Иисуса, трактуемого в христианстве как одна из ипостасей Бога, воспринималось иудаизмом как отход от монотеизма в направлении политеизма или синкретизма, что привело к крайней враждебности между еврейством и христианским миром» [15, с. 145]. Данное утверждение справедливо и для ислама, что сохраняет строгую дуальность человеческой и божественной природы.

Известно, что на главного вдохновителя и основателя исламской религии Мухаммада имел теоретическое влияние именно иудаизм в силу исторических, географических и идейных причин. Однако непосредственных доказательств прямого влияния нет, но, как известно, из ничего новая религиозная парадигма, призванная объединить арабские общины, возникнуть не могла. Действительно, на это указывает биография Пророка: Мухаммед самостоятельно не мог создать стройную модель из тех пророчеств, которые он получал непосредственно от Бога. То есть за пределами сознания Пророка возникает проблема толкования и понимания, где от чистоты толкования зависит полнота и истинность понимания. Перевод с непосредственной интуиции Бога на естественный язык возможен в контексте уже имеющейся традиции, на тот момент это были иудаизм и христианство.

В период концептуального оформления ислама пророк Мухаммед в качестве первого истинного мусульманина вступал в диалог с двоюродным братом своей первой жены Хатидже – Варакой бин Науфалю бин Асаду бин ʻАбд аль-ʻУззе. Конечно, мы не можем общение Мухаммеда с Варакой оценивать критериями богословского диалога, однако сила интуитивного знания, которым обладал Пророк, делает его способным быть актором прото-диалога. Поскольку, попадая в силу притяжения любого естественного языка, происходит искажение изначального знания, еще не облаченного в мантию слов. Общение Мухаммеда как носителя чистого откровения

и Вараки, знатока Библии, являет собой нулевую точку межрелигиозного диалога как такового, что уникально, поскольку Авраам и Иисус не нуждались в концептуальной поддержке на начальных этапах оформления собственных религиозных течений. В этом смысле диалог становится условием проявления основ мусульманской религии, что, безусловно, справедливо относительно раннего этапа ее оформления.

Можно вывести, что и в иудаизме, и в исламе одной из генеральных целей монотеистической религиозной доктрины является духовное объединение разрозненного населения конкретной зоны обитания. Если иудаизм восходит к периоду египетского пленения, а затем вавилонского, то ислам восходит к яростному стремлению Мухаммеда объединить вокруг единого божественного Слова все живущие вблизи Мекки народы.

Моисей является и пророком, и законодателем, Мухаммед же – пророк и идеальный образ человека. В этом смысле этический идеал, который приписывается Иисусу, более близок образу Мухаммеда, который целиком и полностью человек. Обращенность к человекоразмерной аксиологии свойственна исламу в большей степени, поскольку в иудаизме Бог ведет народ, но не каждого в отдельности, целое вбирает часть, которая не становится наравне с целым. Аллах же присматривает за каждым, отсюда контроверзы исламского права (фикх), в контексте которого особое место занимает вопрос о наказании за грехи.

Роль пророка играет важнейшую роль как в иудаизме, так и в исламе, однако роль Мухаммеда явно сильнее превозносится, чем роль Авраама или Моисея, которые так же непосредственно получали знание от Бога. Таким образом, статус личности пророка таит в себе будущие разногласия в богословских спорах.

Поскольку мы говорим о диалоге, то обратимся к одному из плодотворных периодов взаимодействия исламского и иудейского богословия. Обратимся к истории, к периоду испанской конкисты, который ознаменовал особый исторический этап иудаизма, поскольку созданные духовные и культурные условия во время правления халифа Абд ар-Рахмана способствовали развитию поликультурного изобилия, творчества. В это время активно расширялась и обогащалась интеллектуальная среда, одним из базовых свойств которой является признание одинаковой ценности разных религий и уважение представителей инаковых культурных ценностей. Амальгама смыслов мусульманской эры Испании во многом опиралась на интеллектуализм евреев, в связи с чем это, поистине, тот период, когда мусульмане и иудеи находились в гармоничном сосуществовании, однако при полном признании арабской интеллектуальной культуры и исламской религии в качестве государственной [16, с. 110–116]. Только в условиях свободы интеллектуальной культуры возможно было бы соста-

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

вить «...на арабском языке диссертацию, в которой приводятся различные противоречия, содержащиеся в Коране» [16, с. 114]. Речь идет о Самуэле ибн Нагреле (Абу Ибрахим), еврее и министре эмира Гранады в XI веке. Такое мирное сосуществование евреев и мусульман свидетельствует об отсутствии политических и экономических притязаний. Диалог религий в своем лучшем проявлении возможен только именно в таких условиях, когда есть основания для соблюдения его условий (толерантность, взаимное уважение, нацеленность на обогащение новыми знаниями). На этом основании можно сделать вывод, что на доктринальном, теоретическом уровне, где мудрость поколений комментаторов, с чистотой своих помыслов прояснявших темные места Священных Книг, достигается уровень духовного взаимопонимания.

В современном контексте мы также видим контуры начала плодотворного периода сближения богословов иудаизма и ислама. Свидетельством тому является приглашение богослова из Израиля в ОАЭ в январе 2024 года – раввина Ури Шерки, главы организации «Брит олам», мирового центра ноахидов, пропагандирующего универсальные постулаты иудаизма. Ощущая взаимную приязнь, искреннее желание со стороны шейхов вести богословский диалог и уважение к знаниям, по возвращении из ОАЭ раввин У. Шерки опубликовал послание к богословам ислама [17]. Говоря о возможном духовном союзе между исламом и иудаизмом, условии потенциального сотрудничества, автор называет и признание иудеев на Земле Израиля, как это и упомянуто в Коране, и признание ислама религией параллельной иудаизму, но его не заменяющей. В целом, используя сформулированный рабби Нетаниелем бен аль-Фаюми Маймонидом подход к ведению диспутов с мусульманами в «Бустан аль-укуль» (Сад умов) и в «Послании о гонениях» Маймонида, современный богослов видит допустимым согласиться с природой Мухаммада как Пророка, но посланного лишь к идолопоклонникам, дабы обучить их единственности Бога. Состоявшийся контакт дает осторожную надежду на будущее иудео-мусульманского гармоничного сосуществования [18, с. 8; 19, с. 5–9, с. 10–11; 20, с. 614–623; 21, с. 71–120, с. 126–2166, с. 300–314; 22, с. 75–76].

Итак, мы соотнесли идею единого Бога, образа человека, статуса пророков и теперь перейдем к пониманию исторического процесса, который напрямую связан с современными событиями, разворачивающимися на Ближнем Востоке.

Эсхатологический аспект межрелигиозного диалога

Ценностный фактор диалога отличается от его когнитивного аспекта (специфика истины как цели диалога) тем, что погружает в контекст его осуществления. Историчность диалога и вытекающий из нее смысл имеет принципиальное ценностно-рациональное значение. Актуальность поиска смысловых узлов с целью определить рациональные основания религиозного (и антропологического) единства выражается в отсылке к современному аксиологическому плану, включающему информационный аспект социального бытия. Эсхатология подразумевает окончание исторического времени, которое сопровождается катастрофой для человечества, что в дальнейшем приводит к Царству Божьему на Земле. События последних месяцев и даже лет могут позволить думать, что конец истории близок, однако речь идет о пересечении смысловых планов: божественного и человеческого. На божественном уровне речь идет о качестве души человека, его чистоты перед Богом; на уровне человеческом, бытовом, происходят видимые события очищения мира от грехов. Для нашей работы важно подчеркнуть, что осуществление межрелигиозного диалога происходит в условиях нарастания скорее разрушительных энергий, выраженных в агрессии, сепарации личности, увеличения зависимостей от негативного информационного контента. Все эти тенденции на духовном, божественном плане выражаются в категориях, приближающих пророчества о конце света, и для нас важно показать взаимосвязь этих двух планов бытия.

В иудаизме существует различие между «заповедями, регулирующими отношения между людьми» (mitsvot ben adam le-havero), и «заповедями, регулирующими отношения между людьми и Богом» (mitsvot ben adam le-Maqom) [23, с. 317–318]. Такой двойной уровень законов позволяет не впадать в забвение относительно божественного плана взаимоотношений. В забвении этого принципиального аспекта таится кризис веры, ведущий к обнулению попыток осуществить продуктивный диалог между лидерами религиозных общин. Богоизбранность еврейского народа требует особой интерпретации, поскольку в связи с агрессивными действиями исламского мира (шиитский фланг) по отношению к Израилю, а также его ответные действия не могут оставаться без должного внимания. В действительности разыгрывается не очередная война за ресурсы, а аксиологическая война, аналог которой уже идет на границе России [24].

Особенно отметим, что контекст межрелигиозного диалога уже происходит в условиях умаления первичного Слова, начиная с появления дарования Торы, что знаменовало нисхождение до человеческого ограниченного существования божественного повеления. В этом проявляется пограничная роль языка и книги как его артефакта, провозгласившего границу, на которой происходят все религиозные

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

споры, но стоит только выйди за пределы этой тонкой границы, спор оказывается во власти ядов человеческого сознания (эгоизм, алчность и т.д.). «Человек выигрывает именно потому, что он несовершенен; трансцендентный Бог трансцендирует даже совершенство и потому нуждается в несовершенном, но свободном человеке, ибо лишь несовершенное существо способно выполнить божественную волю (то есть читать и исполнять Закон)» [25, с. 37]. В этом заключено единство всех людей, что они одинаково несовершенны, в том числе в деле толкования Божественных Посланий, и в диалоге мы уважаем эту равностность перед Богом.

В условиях взаимной ненависти разных религиозных групп внутри конкретной религии конфессиональных групп в миссию богословия включается поиск единого корня того зла, которое провоцирует иудеев и мусульман ненавидеть друг друга. Мы не говорим, что следует воевать друг против друга, поскольку война инициируется не народом, а государственной машиной, это принципиально важно для понимания духовных оснований приближения эсхатологических мотивов, спровоцированных враждой между людьми.

Ненависть – это состояние души, которое можно определить на субъективном уровне, анализируя поведение конкретного человека, который впоследствии может заразить таким ядом сознания других и экстраполировать собственную ненависть на не обладающих должным уровнем знания людей, превращая их в безумную толпу ненавистников.

Важными факторами ненависти являются эгоизм, невежество, гордыня и внутренняя уверенность во владении истиной. Однако эта уверенность, убежденность лишь отдаляют от подлинного ее понимания, поскольку истиной невозможно обладать в одиночку. Подобно Откровению, которое ниспослано не одному человеку, но всем людям, истина открыта для всех. Именно в этом смысл религиозной истины, и миссия пророка заключается в передаче изначальной истины, исходящей только от единого Бога. Поэтому ненависть к другому неприемлема.

Как в иудаизме, так и в исламе гнев является нежелательным состоянием души, но, если он возникает, следует его преодолеть с помощью прощения и милосердия, а также принятия инаковости другого. [26, с. 87] Более того, сура «Аль-Худжурат» гласит: «О верующие! Пусть одни мужчины не насмехаются над другими, ведь возможно, что те лучше их. И женщины пусть не насмехаются над другими женщинами, ведь возможно, что те лучше их. И не выискивайте друг у друга недостатки и не давайте друг другу оскорбительных прозвищ. Дурно быть названным нечестивцем после того, как уверовал» [27, с. 551]. Однако мы наблюдаем среди верующих пренебрежение к ими же самими почитаемым источникам. Более того, как мы описали выше, Священная Книга требует серьезных интеллектуальных усилий, чтобы адекватно понять за-

ложенный в нее смысл. Когда невежество усиливается, власть над массами берут те, кто со злым умыслом использует свое знание. Манипуляции, которые используют по отношению к неподготовленным, наивным умам, имеют колоссальные последствия, превращая актуальную историю в череду трагических фактов, окровавливая мир бессмысленными жертвами.

Когда непонимание является начальной точкой процесса диалога, это естественно, поскольку признание своего незнания нивелирует психологическое неприятие оппонента. Однако, когда непонимание становится целью диалога, не по воле самих его акторов, а находящихся в ловушке заблуждения, все аргументы умножаются на ноль, то есть обнуляются, и спор может перейти в стадию конфликта. Это уже не будет диалогом в подлинном смысле ни с этической, ни с когнитивной стороны. В связи с третьей, незримой, стороной диалога, а именно того влияния, которое оказывает на собеседников контекст их жизни, а также целенаправленные механизмы искажения изначальных смыслов священных книг, на которые в итоге должны ссылаться акторы межрелигиозного диалога, обратимся к проблеме власти.

Дихотомия религии и власти проявляется в двух монотеистических религиях по-разному. Ликвидацию государственности после разрушения II Храма еврейский народ принял как одно из проявлений воли Бога, что подчеркивает его Богоизбранность. В отличие от ислама, иудаизм более крепко связан с нацией. История еврейского народа пронизана волей Бога, как общий план с особым подсвечиванием и выделением еврейской нации.

Однако в определенный момент истории произошла идиосинкразия роли еврейского народа, вместе с тем и разных направлений иудаизма, усиливающая неприязнь к представителям иудаизма (как правило, к еврейской общине как таковой). Сместился акцент с пассивности евреев (начиная с Античности) до гипертрофированных образов сионистов как мировых заговорщиков и незримых управленцев мира. Конечно, такие идеологические конструкты призваны посеять ненависть к представителям конкретной нации. Здесь мы не будем углубляться в проблемы сегрегации по национальному признаку, поскольку мы уже живем в период богословия после Холокоста, и в контексте религиозного диалога нет места подобным крайностям. Эсхатологичность настоящего задает ситуация непонимания, нарастающего до мирового масштаба благодаря информационным технологиям, когда пузырь фильтров (filter bubble) настолько ограничивает выбор, что сознание неофита скукоживается до нескольких фраз, влекущих его к переходу в радикальное направление изначально свободно выбранной религии.

С возникновением государства Израиль это искажение усилилось именно среди арабских стран, тех стран, которые выступили против реинкарнации изра-

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

ильской государственности, пусть даже и идущей вразрез с позицией традиционного иудаизма. В этом смысле ненависть получила политическое подкрепление, усилив несходства иудаизма и магометанства до фанатичных пределов. Хотя на богословском уровне диалога скорее мы найдем больше сходств и, как мы сказали выше, генетическую преемственность двух авраамических религий.

Экстремизм в вере, спровоцированный благом, например, установлением справедливости (как правило, субъективной), ведет неизбежно к насилию. С одной стороны, над самим собой, над своим выбором веры (которая призывает к миру и добру), с другой же – над Субъектом вершения той самой справедливости.

Действительно, государство как гарант справедливости на светском уровне становится своеобразным условием кажущегося установления справедливости в сверхчувственном измерении божественного промысла. Важно подчеркнуть, что моральное зло происходит из блага, провоцирующего поступок, результатом которого оказывается зло. Телосом, или целевой причиной по Аристотелю, межрелигиозного диалога, помимо достижения большей полноты истины, является противостояние мировому злу, проявляющемуся в технологиях разъединения на религиозной почве. Легкость попадания под влияние в современном мире является причиной тотальности или вездесущности технологий разъединения, которые мы в контексте богословия вправе называть злом. Атомизация, разделение ведет к агрессии по отношению к другому, ставшему чужим в результате сепарации от живого Слова, живого общения.

Авраамические религии, о чем свидетельствуют множественные указания в Торе, Библии и Коране, призывают к единству, гармоничному совместному сосуществованию иудеев, христиан и мусульман [28]. Важнейшим фактором и предпосылкой к диалогу рассматриваемых нами религий является терпимость. В секулярном контексте это толерантность, утратившая свою подлинность, поскольку отсутствует высший принцип, повелевающий быть именно терпимым к другому. В теории аргументации аналог терпимости – это признание другого как умного, знающего собеседника, который только в процессе диалога может как подтвердить, так и опровергнуть установку.

Множество экстремистских направлений в исламе (ваххабизм, салафизм, Петро-Ислам и т.д.), а также радикалы из лагеря религиозного сионизма в Израиле имеют в качестве своей основы убежденного в экспроприации истины лидера. Как правило, сам лидер (или группа идеологов) высоко образован, но неофиты, которые вступают в радикальные движения, не имеют должного образования, не просвещены относительно религиозных направлений. В этой связи интерес представляет исследование, которое проведено в г. Томске, результатом которого стало

выявление корреляции степени невежества и радикализации религиозного сознания, а также понимания религии в целом и его отношение к представителям других конфессий [29, с. 184]. Осознание роли религии как таковой в жизни человека выводит проблему межрелигиозного диалога за пределы исключительно богословского дискурса.

Еще важно подчеркнуть, что цель диалога состоит не в том, чтобы объединиться в некую единую религию, но чтобы признать имеющиеся отличия (хотя бы в ритуалах и эстетике) для достижения взаимопонимания [там же]. Таким образом, понимание как когнитивно-экзистенциальный акт стоит выше объединения.

Заключение

В статье рассмотрены ценностные факторы межрелигиозного диалога на уровне богословия, захватывая современные условия информационного общества, а также причины непонимания в процессе его реализации. Фундаментальным препятствием на пути богопознания стоит естественный язык, являющийся причиной искажения передаваемой непосредственно пророкам истины Божественного Слова. На уровне богословия в контексте взаимодействия иудаизма и ислама целевой причиной является Слово Божие, которое гарантирует наличие истины у представителей обеих мировых религий. Первоисточники, на основании которых происходит диалог, генетически связаны, однако это не снимает возможных разногласий в процессе комментирования и осмысления контекста их создания, который экстраполирует теологические смыслы в область социально-политической жизни народов.

В первой части мы описали фундаментальные трудности достижения понимания и определили, что изначальное непонимание является условием будущего диалога. Проблема языка и скрывающегося смысла является поводом для бесконечного богословского диалога для приближения к более точным оттенкам истинного постижения Слова.

Конкретно в иудаизме и исламе мы выделили несколько ключевых, ценностно значимых тем, благодаря которым раскрыли предмет богословских проблем, точки сходства и расходящиеся линии вокруг единой истины.

В последней части была рассмотрена современная ситуация непонимания, его социально-политические и даже психологические причины, коренящиеся в инфернальном информационном пространстве. Потребность в межрелигиозном диалоге создается в условиях необходимости противостоять силам, направленным на разъединение народов, государств, а в итоге – людей Книги. В этом смысле межрелигиозный диалог включает в себя элемент борьбы с выходящими за пределы религии причинами того зла, что происходит в современном мире. Отношения между

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

религиозными группами обостряются в связи с политическим напряжением, что противоречит самим принципам авраамических религий. Увеличение экстремизма, ненависти, зла в целом требует противодействия или противоядия, способного если не остановить, то замедлить распространение заведомо ложных интерпретаций Священных Книг.

На уровне богословских диспутов непонимание является начальной точкой продуктивной практики диалога, тогда как за его пределами непонимание задает цель и всю сущность диалога, что ведет уже за пределы поиска истин Божественного Слова, в тот тонкий слой социального пространства, где соединяются психологические ожидания и предубеждения, а невежество зажигает яростную ненависть к другому – носителю иной конфессии, религии. Поэтому ореол современного межрелигиозного диалога в условиях обострившегося конфликта на Ближнем Востоке имеет фундаментальную значимость как миротворческий, урегулирующий проект.

Литература

1. Тиллих П. *Теология культуры. Избранное.* М.: Юрист; 1995. 479 с.
2. *Тора.* М.: Книжники; 2024. 895 с.
3. Франк С.Л. *Сочинения.* М.: Правда; 1990. 607 с.
4. Витгенштейн Л. *Философские работы.* Ч. 1. М.: Гносис; 1994. 612 с.
5. Тисельтон. Э. *Герменевтика.* Черкассы: Коллоквиум; 2011. 430с.
6. Бескова И.А. *Природа сновидений.* М.: ИФ РАН; 2005. 239 с.
7. Адмур Азакен. *Ликутей Тора.* Нью Йорк: Otsar haHkasidim; 1991. 767 с.
8. Адин Эвен-Исраэль. *Суть еврейских праздников.* М.: Книжники; 2022. 560 с.
9. Розеншток-Хюсси О. *Бог заставляет нас говорить.* М.: Канон+; 1997. 288 с.
10. Бразговская Е.Е. *Чеслав Милош: Язык как персонаж.* М.: Летний сад; 2012. 176 с.
11. Османова И.А. *Мутазилитское движение в средневековом исламе.* Исламоведение. 2016;7(4):30–45.
12. Бубер М. *Два образа веры.* М.: Республика; 1995. 464 с.
13. Шлейермахер Ф. *Речи о религии. Монологи.* СПб.: Алетейя; 1994. 432 с.
14. Неретина С.С. *Тропы и концепты.* М.: ИФ РАН; 1999. 277 с.
15. Хлебников Г.В. Концепция Бога в иудаизме (Обзор). *Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3. Философия.* 2021;1:115–146.
16. Поляков Л. *История антисемитизма. Эпоха веры.* М.: Мосты культуры; Иерусалим: Гешарим; 2008. 567 с.
17. Шерки Ури. *Мост веры.* [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://www.mivzaklive.co.il/wp-content/uploads/2024/03/%D7%9E%D7%94-

% D 7 % 9 4 % D 7 % 9 9 % D 7 % 9 4 % D 7 % 9 3 % D 7 % 9 5 % D 7 % A A - % D 7 % 9 7 % D 7 % 9 5 % D 7 % A 9 % D 7 % 9 1 % D 7 % A A - % D 7 % A 2 % D 7 % 9 C - % D 7 % 9 4 % D 7 % 9 0 % D 7 % A 1 % D 7 % 9 C % D 7 % 9 0 % D 7 % 9 D - %D7%9C%D7%93%D7%A4%D7%95%D7%A1.pdf?srsltid=AfmBOopXI2sbLWXpmGwmQ7tsJHWs1FyPKmBLOi1cVu3mHnb0yaQqB49z (дата обращения: 26.02.2025).

18. Рабби Саадья бен Йосеф (Саадья Гаон). *Книга верований и мнений*. Корзакова Х.Б. (пер. с иврита). М.: Книжники; Лехаим; 2016. 424 с.

19. Галеви Й. *Сефер га-кузари (Книга хазара). Книга ответа и доказательства по поводу унижаемой веры.* Стрешинский И. (пер. с иврита и араб.). М.: Книжники; 2009. 432 с.

20. Рабби Моше де Маймон. *Мишне Тора (Кодекс Маймонида). Кн. «Суды»*. Т. 14. Сливняк Д. (пер. с иврита). М.: Книжники; 2019. 704 с.

21. Рабби Моше де Маймон. *Послания и другие труды.* Нечипуренко В., Левинов М. (пер. с иврита). М.: Лехаим, Книжники; 2011. 688 с.

22. Чанышев Р.Н., Янкелевич М.А. Современные международные отношения и сотрудничество Израиля и Объединенных Арабских эмиратов. *Международные отношения и общество*. 2022;1:71–78.

23. Сандерс Э.П. *Иисус и иудаизм.* М.: Мысль; 2012. 610 с.

24. Недель А.Ю. Аксиологическая война. *Актуальные комментарии*. 2023. 31 мая. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://actualcomment.ru/aksiologicheskaya-voyna-2305300745.html (дата обращения 05.12.2024).

25. Вогман М. Противоборство с ангелами в иудаизме и гностицизме: к философской интерпретации мотива. *Тирош. Труды по иудаике, славистике, ориенталистике.* 2014;14:30–43.

26. Талмуд. *Мишна и Тосефта*. Т. 2. СПб.: П.П. Сойкина; 1903. 533 с.

27. *Калям Шариф. Перевод смыслов*. Казань: Хузур, Спокойствие; 2020. 652 с.

28. Оганесян С.С. Об отношении Корана к Торе и Новому завету, к иудеям и христианам. Ч. 2. Коран о Книге и «людях Книги». *Пространство и время*. 2013;2(1):2–13. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.j-spacetime.com/actual%20content/t2v1/2106.php (дата обращения: 14.02.2025).

29. Карпинский Н.Н., Фильин К.Н. Межрелигиозный диалог и трансформации понимания религиозной общности в современном сознании. *Религиоведение*. 2014;1:179–190.

References

1. Tillih P. *Teologiya kul'tury. Izbrannoe* [Selected works. Theology of Culture]. Moscow: Yurist Press; 1995. 479 p. (In Russian)

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

2. *Tora* [Torah]. Moscow: Knizhniki Press; 2024. 895 p. (In Russian)

3. Frank S.L. *Sochineniya* [Collection of works]. Moscow: Istina Press; 1990. 607 p. (In Russian)

4. Vitgenshtein L. *Filosofskie raboty* [Works on Philosophy]. P. 1 Moscow: Gnosis Press; 1994. 612 p. (In Russian)

5. Thiselton A. *Germenevtika* [Hermeneutics]. Cherkassy: Kollokvium Press; 2011. 430 p. (In Russian)

6. Beskova I.A. *Priroda snovidenij* [The nature of dreams]. Moscow: Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences Publ.; 2005. 239 p. (In Russian)

7. Azaken A. *Likutej Tora* [Likutei Torah]. New York: Otsar haHkasidim; 1991. 767 p. (In Hebrew)

8. Adin Even-Israel'. *Sut' evrejskikh prazdnikov* [The essence of Jewish holidays]. Moscow: Knizhniki Press; 2022. 560 p. (In Russian)

9. Rozenshtok-Hyussi O. *Bog zastavlyaet nas govorit'* [God makes us speak]. Moscow: Kanon+ Press; 1997. 288 p. (In Russian).

10. Brazgovskaya E.E. *Cheslav Milosh: Yazyk kak personazh* [Czesław Miłosz: Language as a Character]. Moscow: Letnij sad Press; 2012. 176 p. (In Russian)

11. Osmanova I.A. Mutazilitskoe dvizhenie v srednevekovom islame [The Mu'tazilite movement in medieval Islam]. *Islamovedenie* [Islamic studies]. 2016;7(4):30–45. (In Russian)

12. Buber M. *Dva obraza very* [Two images of Faith]. Moscow: Respublica Press; 1996. 464 p. (In Russian)

13. Shlejermaher F. *Rechi o religii. Monologi* [The speech about religions. The Monologues]. Saint-Petersburg: Aleteya Press; 1994. 432 p. (In Russian)

14. Neretina S.S. *Tropy i koncepty* [Tropes and concepts]. Moscow: Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences; 1999. 277 p. (In Russian).

15. Hlebnikov G.V. Koncepciya Boga v iudaizme (Obzor) [The Concept of God in Judaism (Overview)]. *Otechestvennaya i zarubezhnaya literatura. Ser. 3. Filosofiya* [Domestic and foreign literature. Series 3: Philosophy]. 2021;1:115–146. (In Russian)

16. Poliakov L. *Istoriya antisemitizma. Epoha very* [The history of anti-Semitism. The Age of Faith]. Moscow; Jerusalem: Bridges of culture; Gesharim Press; 2008. 567 p. (In Russian)

17. Sherki Uri. *Mosty very* [The bridge of Faith]. [Electronic source]. Available at: https://www.mivzaklive.co.il/wp-content/uploads/2024/03/%D7%9E%D7%94-%D7%94%D7%99%D7%94%D7%93%D7%95%D7%AA-%D7%97%D7%95%D7%A9%D7%91%D7%AA-%D7%A2%D7%9C-%D7%94%D7%90%D7%A1%D7%9C%D7%90%D7%9D-

%D7%9C%D7%93%D7%A4%D7%95%D7%A1.pdf?srsltid=AfmBOopXI2sbLWXpmGwmQ7tsJHWs1FyPKmBLOi1cVu3mHnb0yaQqB49z (Accessed: 14.02.2025). (In Hebrew)

18. Rabbi Saad'ya ben Josef (Saad'ya Gaon). *Kniga verovanij i mnenij* [A Book of Beliefs and Opinions]. Korzakova H. B. [tr. from Herbew]. Moscow: Knizhniki Press; 2016. 424 p. (In Russian)

19. Galevi J. Sefer ga-kuzari (Kniga hazara). *Kniga otveta i dokazatel'stva po povodu unizhaemoj very* [Sefer ha-kuzari (The Book of the Hazara). A book of answer and proof concerning the humiliated faith]. Streshinsky I. [tr. from Herbew and Arabic]. Moscow: Knizhniki Press; 2009. 432 p. (In Russian)

20. Rabbi Moshe de Majmon. *Mishne Tora (Kodeks Majmonida). Kniga "Sudy"* [Mishneh Torah (Maimonides Codex). The Book "Courts"]. Vol. 14. Slivnyak D. [tr. from Herbew]. Moscow: Knizhniki Press; 2019. 704 p. (In Russian)

21. Rabbi Moshe de Majmon. *Poslaniya i drugie trudy* [Epistles and other works]. Nechipurenko V., Levinov M. [tr. from Herbew]. Moscow: Knizhniki Press; 2011. 688 p. (In Russian)

22. Chanishev R.N., Yankelevich M.A. Sovremennye mezhdunarodnye otnosheniya i sotrudnichestvo Izrailya i Ob"edinennykh Arabskikh emiratov [Contemporary international relations and cooperation between Israel and the United Arab Emirates]. *Mezhdunarodnye otnosheniya i obshchestvo* [International relations and society]. 2022;1:71–78. (In Russian)

23. Sanders E.P. *Iisus i iudaizm* [Jesus and Judaism]. Moscow: Mysl Press; 2012. 610 p. (In Russian)

24. Nedel A.Uy. Aksiologicheskaya vojna [Axiological war]. *Aktual'nye kommentarii* [Relevant comments]. 31.05.2023 [Electronic source]. Available at: https://actualcomment.ru/aksiologicheskaya-voyna-2305300745.html (Accessed: 14.02.2025). (In Russian)

25. Vogman M. Protivoborstvo s angelami v iudaizme i gnosticizme: k filosofskoj interpretacii motiva [Opposition to angels in Judaism and Gnosticism: Towards a philosophical interpretation of the theme]. *Tirosh. Trudy po iudaike, slavistike, orientalistike* [Tirosh. Works on Judaic Studies, Slavic Studies, Orientalism]. 2014;14:30–43. (In Russian)

26. *Talmud. Mishna i Tosefta*. T. 2 [Talmud. Mishnah and Tosefta]. Vol. 2. St. Petersburg: P.P. Sojkina Press; 1903. 533 p. (In Russian)

27. *Kalyam Sharif. Perevod smyslov* [Kalam Sharif. Translation of meanings.]. Kazan: Huzur, Spokojstvie Press; 2020. 652 p. (In Russian)

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

28. Oganesyan S.S. Ob otnoshenii Korana k Tore i Novomu zavetu, k iudeyam i hristianam. Chast' 2. Koran o Knige i "lyudyah Knigi" [On the relation of the Quran to the Torah and the New Testament, to Jews and Christians. Part 2. The Quran about the Book and «People of the Book"]. *Elektronnoe nauchnoe izdanie Al'manah Prostranstvo i Vremya* [Electronic scientific publication Space and Time Almanac]. 2013;2(1):2–13. [Electronic source]. Available at: http://www.j-spacetime.com/actual%20content/t2v1/2106.php (Accessed: 14.02.2025). (In Russian)

29. Karpinskij N.N., Fil'in K.N. Mezhreligioznyj dialog i transformacii ponimaniya religioznoj obshchnosti v sovremennom soznanii [Interreligious dialogue and transformations of understanding of the religious community in modern consciousness]. *Religiovedenie* [Religious Studies]. 2014;1:179–190. (In Russian)

Информация об авторе

Гуревич Аарон Юрьевич, руководитель Департамента по взаимодействию с Вооруженными Силами и правоохранительными органами Российской Федерации, Федерация еврейских общин России, г. Москва, Российская Федерация.

About the author

Aharon Yu. Gurevich, Head of the Department for Co-operation with the Armed Forces and Law Enforcement Agencies, the Federation of Jewish Communities of Russia, 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: 23 января 2025
Одобрена рецензентами: 15 февраля 2025
Принята к публикации: 28 февраля 2025

Article info
Received: January 23, 2025
Reviewed: February 15, 2025
Accepted: February 28, 2025

D.R. Gaynetdinov
The Theological Basis of Interreligious Dialogue in Islam: History and modern Interpretation
***Minbar. Islamic Studies.* 2025;18(1): 142-155**

DOI 10.31162/2618-9569-2025-18-1-142-155 ***Original Paper***
УДК 297.1 ***Оригинальная статья***

Теологическая база межрелигиозного диалога в исламе: история и современная интерпретация

***Д.Р. Гайнетдинов*[1а]**
[1]*Московский исламский институт, г. Москва, Российская Федерация*
[а]*ORCID: https://orcid.org/0009-0009-6607-4137, e-mail: dbdum@mail.ru*

Резюме: Статья посвящена дискурсу межрелигиозного диалога в исламе, его инструментализации и интерпретации современными богословами. Говоря о прецедентах межрелигиозного диалога в исламе, ученые обычно обращаются к двум примерам – Наджранскому и Мединскому договорам мусульман с христианами и иудеями, чем подтверждают изначально плюралистическую и толерантную традицию мусульманской религии. В работе рассматривается интерпретация этих договоров и использование дискурсов межрелигиозного диалога современными политиками и богословами в мусульманских обществах Тунисской Республики и Объединенных Арабских Эмиратов. В работе также показано, как внутренние ресурсы мусульманской религии могут служить средством для конструирования и формирования дискурсов межрелигиозного диалога.

Ключевые слова: межрелигиозный диалог; Мединский договор; Наджранский договор; мусульмане; иудеи; религиозная политика ОАЭ; идеи Ганнуши

Для цитирования: Гайнетдинов Д.Р. Теологическая база межрелигиозного диалога в исламе: история и современная интерпретация. *Minbar. Islamic Studies.* 2025;18(1):142–155. DOI: 10.31162/2618-9569-2025-18-1-142-155

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

© Д.Р. Гайнетдинов, 2025
© *Minbar. Islamic Studies*, 2025

The Theological Basis of Interreligious Dialogue in Islam: History and modern Interpretation

***D.R. Gainetdinov*[1a]**
[1]*Moscow Islamic Institute, Moscow, the Russian Federation*
[a]*ORCID: https://orcid.org/0009-0009-6607-4137, e-mail: dbdum@mail.ru*

Abstract: The article is devoted to the discourse of interreligious dialogue in Islam, its instrumentalization and interpretation by modern theologians. Examining the precedents of interreligious dialogue in Islam, scholars usually refer to two examples – the Najran and Medina treaties of Muslims with Christians and Jews, and thus confirm the initially pluralistic and tolerant tradition of the Muslim religion. The paper examines the interpretation of these treaties and the use of interreligious dialogue discourses by modern politicians and theologians in Muslim societies: the Tunisian Republic and the United Arab Emirates. The work also shows how the internal resources of the Muslim religion can serve as a means for constructing and forming discourses of interreligious dialogue.

Keywords: interreligious dialogue; the Treaty of Medina; the Treaty of Najran; Muslims; Jews; the religious policy of the UAE; the ideas of Ghannouchi

For citation: Gainetdinov D.R. The Theological Basis of Interreligious Dialogue in Islam: History and modern Interpretation. *Minbar. Islamic Studies.* 2025;18(1):142-155 (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2025-18-1-142-155

Введение

Несмотря на достаточно глубокую проработанность темы межрелигиозного диалога в исламской традиции, этот вопрос, естественно, интерпретируется по-разному, что зависит как от приверженности к той или иной школе, так и конъюнктурной ситуации, связанной с политическими, социальными, конфессионально-демографическими и другими причинами в той или иной стране. Совершенно понятно, что дискурс укрепления межрелигиозного диалога особенно востребован в кризисных обществах с яркими проявлениями этноконфессиональных разломов – в Сирии, Ливане, Ираке и других; или же, наоборот, в странах, где такой вопрос на повестке особо не стоит, однако развитие темы укрепления межрелигиозного диалога необходимо для претворения в жизнь политических и/или социально-экономических реформ. В политических целях инструментализация дискурса межрелигиозного диалога исходит обычно от умеренных реформистских религиозных сил, чему подтверждениями являются Тунис и в меньшей степени Египет. Другими примерами инструментализации дискурса межрелигиозного диалога могут выступать

© D.R. Gainetdinov, 2025
© *Minbar. Islamic Studies*, 2025

общества, где проводятся масштабные социально-экономические реформы и правительства используют этот дискурс с целью положительного позиционирования себя в мире и обретения нового образа, как это, например, наблюдается в арабских государствах Персидского залива – Саудовской Аравии, Объединенных Арабских Эмиратах и несколько в меньшей степени в других странах.

Дискурс межрелигиозного диалога в исламе: истоки традиции

В реформаторском дискурсе ислама, в котором подчеркивается гуманистическая направленность мусульманской религии, в качестве примера даются отсылки к главным ее источникам – Корану и Сунне.

Такие мусульманские теологи, как Рашид Рида (1865–1935) [1, с. 193], Мухаммад аль-Газали (1917–1996) [2] и Ибн-'Ашур (1879–1973) [3], к таковым относят следующие айаты, в первом примере из которых говорится о мудром и добром увещевании: **«Зови к пути Господа с мудростью и хорошим увещанием и препирайся с ним тем, что лучше! Поистине, Господь твой – Он лучше знает тех, кто сбился с Его дороги, и Он лучше знает идущих прямо!»** (16:125)[1]. В другом айате можно проследить прямой призыв к диалогу: **«Скажи: "О обладатели писания! Приходите к слову, равному для нас и для вас, чтобы нам не поклоняться никому, кроме Аллаха, и ничего не придавать Ему в сотоварищи, и чтобы одним из нас не обращать других в господ, помимо Аллаха. Если же они отвернутся, то скажите: "Засвидетельствуйте, что мы – предавшиеся"»** (3:64) [4]. А в следующем айате подчеркивается, что различия в людях (расовые, конфессиональные, этнические и языковые) инициированы Богом [5, с. 193], за что не допускается оскорблять друг друга: **«А если бы пожелал твой Господь, то Он сделал бы людей народом единым...»** (11:118) [4] и **«О вы, которые уверовали! Пусть одни люди не издеваются над другими»** (49:11) [4].

Эти айаты, согласно воззрениям мусульманских реформаторов (М. Рида, М. аль-Газали и Т. Ибрагим), свидетельствуют о плюралистической и толерантной интенции ислама. А к прецедентам, происходившим во времена Пророка и с его участием, они относят так называемый «Мединский договор», или «Конституцию Медины», заключенный между мухаджирами, ансарами и иудеями, и договор Пророка с наджранцами [6][2] (о защите их церквей и богослужебных практик) [7, с. 32; 8, с. 3–16; 9, с. 175; 10, с. 225–244].

Мединский договор в первозданном виде назывался не иначе как *kitāb* (арабск. «письмо») и *ṣaḥīfah* (арабск. «документ, свиток»), а сегодня часто име-

[1] В настоящей статье использован перевод Корана И.Ю. Крачковского (см.:[4])

[2] Христианами из Наджрана (территории, расположенной в настоящее время на северо-западе Саудовской Аравии, близ границы с Йеменом).

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

нуется как «Мединская конституция», который к тому же, по мнению известного хадисоведа Мухаммада Хамидуллаха (1908–2002), является «первой письменной конституцией в мире, созданной каким-либо государством» [6, с. 21–32].

Этот договор, согласно традиционному исламскому верованию, был заключен после того, как делегация из двенадцати кланов Медины пригласила Пророка Мухаммада в Медину[3], где на протяжении более ста лет продолжались разногласия между иудейским и языческим населением, в качестве арбитра для разрешения противоречий между ними [11, с. 17]. После прибытия в Медину Пророк разработал договор о положениях совместного сосуществования с определением прав и обязанностей, а также норм взаимоотношений различных общин в Медине, среди которых можно выделить четыре основные: иудеи, язычники, христиане и сами мусульмане [12, с. 87–103].

Мединский договор был оформлен в письменном виде и включал в себя 47 глав, 23 из которых были посвящены правам и обязанностям мусульман, а остальные – правам и обязанностям иудеев[4]. Разделение договора на две части принято как богословами (М. Хамидулла), так и востоковедами (Ю. Велльгауззен (1844–1918)). В целом основные положения сводились к следующим пунктам: определение прав и обязанностей как мусульман, так и представителей «людей Писания», в первую очередь иудеев; совместная координация и защита Медины от внешних угроз; гарантия «культурной и религиозной автономности» и мирное сосуществование религиозных общин.

Главу 25 Мединского договора, на наш взгляд, можно считать наиболее интересной для настоящего исследования: **«Иудеи и мусульмане вместе образуют умму. И у тех, и у других сохраняется собственная вера. Друзья тех и других сами определяют собственную веру, но только не те из них, кто совершит преступление или недостойный поступок»** [13, с. 224–226; 14, с. 189]. Обращает на себя внимание факт включения иудеев, несмотря на их принадлежность к другой религии, в умму и вытекающее из этого провозглашение в Медине принципов свободы вероисповедания [15].

[3] Город Медина до переселения Пророка носил название «Ясриб», а затем, после битвы у рва, произошедшей в 627 году, когда курейшиты из Мекки напали на город, его стали называть «Медина» (см.: [10, с. 828–903]).

[4] Характерно, что интересы общины арабов язычников не были включены в договор.

Текст Мединского договора приведен в биографии Пророка Ибн-Исхака[5], у Абу-'Убайды[6] и в *аль-Бидайа ва-н-нихайа* Ибн-Касира[7]. Несмотря на то, что у богословов вызывает некоторые сомнения надежность цепочки передатчиков этого договора, тем не менее большинство мусульманских и немусульманских ученых согласны и подтверждают подлинность содержания текста. Так, современный сирийский историк Йусуф аль-'Ишш[8], например, утверждает, что договор «не был записан ни в одной книге по фикху или хадисам, несмотря на его законодательное значение», а другой сирийский хадисовед считает, что этот договор, приводимый у Ибн-Исхака со слабым иснадом – от аз-Зухри[9], в целом не может подняться до уровня категории наиболее достоверных – *сахих*, следовательно, может быть непригодным для обоснования шариатских норм без дальнейшего подтверждения [16, с. 273].

Необходимо отметить, что такая позиция современных хадисоведов в отношении Мединского договора обусловлена вопросом надежности или ненадежности передатчиков хадиса, а не самого содержания текста. Содержание же договора большинством богословов-реформаторов принимается аутентичным, что подчеркивает изначально толерантный характер мусульманской религии[10].

Другим претворенным в жизнь актом межрелигиозного диалога считается договор с наджранцами, или христианами из Наджрана[11].

Согласно распространенной версии, в 631 году (или на десятом году хиджры) в Медину к Пророку прибыла делегация наджранских христиан, которая затем вступила в дискуссию с ним. Хотя сторонам не удалось убедить друг друга, они,

---

[5] Ибн-Исхак (704–767) – арабский историк и биограф, наиболее известный своей работой «Сира» (Жизнеописание Пророка Мухаммада). Он родился в Медине и провел значительную часть своей жизни в Ираке. Ибн-Исхак считается одним из первых авторов, систематизировавших и записавших информацию о жизни и деяниях Мухаммада, основываясь на устных преданиях и свидетельствах современников.

[6] Абу-'Убайда (примерно 728–825 годы) – арабский историк, филолог и лексикограф. Более известен благодаря своим работам в области арабской грамматики и лексикографии, однако некоторые его труды, например «Китаб аль-айям», послужили основой для некоторых частей «Истории» Ибн-аль-Асира и др.

[7] Ибн-Касир (1301–1373) – исламский ученый, историк и толкователь Корана. Его наиболее известное произведение «Тафсир» считается одним из самых популярных толкований Корана, а «аль-Бидайа ва-н-нихайа» – обширной историей человечества.

[8] Йусуф аль-'Ишш (1911–1967) – сирийский исследователь и историк, специализирующийся на каталогизации и архивировании книг и исторических документов.

[9] Ибн-Шихаб аз-Зухри (671–741) – один из первых письменных фиксаторов хадисов, табиин (последователь сподвижников Мухаммада). В его «Муснаде» было собрано 2 200 хадисов.

[10] Однако отметим, что для практических (частных) вопросов хадис не обязательно должен быть степени сахих – возможно принятие и хороших (хасан), и в некоторых случаях слабых (да'иф).

[11] Территория, расположенная на севере Йемена и юге Саудовской Аравии, где во времена Пророка проживали христиане.

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

тем не менее, выработали взаимоприемлемые отношения [17, с. 35] и заключили мирный договор. Наджранский договор гарантировал христианам безопасность «их жизни, их религии и их собственности», что дало христианам возможность свободного вероисповедания [15, с. 77; 18, с. 63–64]. В обмен христиане должны были платить налог (*джизйа*) в размере двух тысяч одежд. Первая половина этого налога должна была предоставляться в *раджабе* (седьмой месяц года), а вторая – в *сафаре* (второй месяц).

Однако некоторые сомнения у ученых (например, Т. Ибрагим) вызывает аутентичность этого договора. Они обусловлены несколькими обстоятельствами [19; 20; 21; 22]. *Во-первых*, в самых авторитетных суннитских сборниках – «Сахих» аль-Бухари и «Сахих» Муслима – не упоминается, что он был заключен в письменном виде. Его письменная версия приводится лишь в одном своде из «шестикнижной» Сунны[12] – в сборнике Абу-Дауда [23]. В последнем договор о перемирии между мусульманами и христианами упоминается вкратце и фигурирует указание на договор о перемирии, который включает условие «о ежегодной выплате по тысяче одежд в месяцах сафар и раджаб». *Во-вторых*, в сборник Абу-Дауда, где упоминается договор, включены и слабонадёжные по иснаду хадисы. К таковым можно отнести и Наджранский договор о перемирии, передатчиками которых являются «...Асбат ибн Наср[13] <ас-Судди[14] <Ибн-‘Аббас[15]. Асбат же ненадёжен как передатчик; таков и ас-Судди, особенно в отношении передачи от Ибн-‘Аббаса» [24, с. 445; 25, с. 233–245].

Тем не менее Мединский и Наджранский договоры так или иначе признаются многими учеными, а большинством мусульманских ученых-реформаторов (М. Рида, М. аль-Газали и Т. Ибрагим) считаются воплощением плюралистической и толерантной интенции ислама.

Но, кроме них, договоры инструментализируются и интерпретируется различными политическими акторами для своих целей. В качестве примеров можно

[12] Шестикнижная Сунна – в суннитской традиции это собрание шести наиболее авторитетных сборников хадисов — высказываний, деяний и молчаливых одобрений Пророка Мухаммада. Шестикнижная Сунна включает следующие шесть сборников: «Сахих» аль-Бухари, «Сахих» Муслима, «Сунан» Абу-Дауда, «Сунан» ат-Тирмизи, «Сунан» ан-Насаи и «Сунан» Ибн-Маджа.

[13] Асбат ибн Наср (жил в VIII–IX вв.) – передатчик хадисов, живший в VIII–IX вв. О нем как о недостоверном передатчике говорят Ибн-аль-Джаузи, Ибн-Са‘д и Ахмад ибн Ханбаль (см.: [10])

[14] Иcма‘иль ибн ‘Абд-ар-Рахман ас-Судди – исламский ученый раннего периода, известный своими трудами в области тафсира и передачи хадисов.

[15] ‘Абдуллах ибн ‘Аббас (619–688) – исламский богослов и толкователь Корана, сподвижник и двоюродный брат Пророка Мухаммада. Основатель мекканской школы толкования Священного Корана. Ему приписывается авторство книги по толкованию Корана «Танвир аль-микбас мин тафсир Ибн-‘Аббас» и др.

привести воззрения лидера тунисской партии *ан-Нахда* Рашида Ганнуши[16], а также эмиратский богословский дискурс.

Современная интерпретация

Согласно воззрениям Р. Ганнуши, Мединский договор включал в себя как политическую, так и конфессиональную концепцию уммы: «немусульмане всегда пользовались “гражданскими правами” в исламе, а Медина была городом нескольких религиозных общин, в котором гражданство основывалось на совместном владении территорией, а не на общем вероисповедании» [26, с. 44–50]. Согласно его взглядам, принципы исламского управления изначально были основаны на толерантности к представителям других конфессий, а первая письменная конституция в исламе кодифицировала, по существу, плюралистическое политическое образование: «Нам повезло, что наше первое государство было плюралистическим государством» [26, с. 50]. Он также считает, что Мединская конституция дает мусульманам авторитетный пример основания плюралистического политического порядка с гражданством (а не религией) в качестве фундаментального принципа прав и обязанностей.

В его взглядах можно проследить попытки примирения исламских ценностей с либерально-демократическими, обоснования совместимости и конвергенции двух традиций, а также положения о единых целеполаганиях мусульманской религии и идей либерализма и демократии – свободы, равенства и защиты прав.

Целями главного идеолога *ан-Нахды* в инструментализации межрелигиозного дискурса и Мединского договора в частности, как думается, являются: расширение социальной базы партии и позиционирование себя на мировой арене как исламо-либеральной силы, которые были особо популярны в 2010-е гг.

Масштабные социально-экономические реформы в ОАЭ и создание образа идеального мусульманского государства, в котором гармонично взаимодействуют представители различных этносов и конфессий, предполагают организацию продуманной религиозной политики в целом и поддержание дискурса межрелигиозного диалога в частности.

Религиозную политику ОАЭ можно определить в нескольких константах: борьба с экстремизмом и терроризмом, противодействие «Братьям-мусульманам»[17], толерантность, умеренный ислам и мультикультурализм [27, с. 71–90]. Реализация

[16] Рашид Ганнуши (род. 1941) – тунисский политик, философ и мыслитель, основатель и лидер партии «ан-Нахда» (с арабск. «возрождение»), одной из крупнейших политических сил в Тунисе. Он сыграл важную роль в политических и социальных изменениях в Тунисе после революции 2011 года.

[17] Террористическая организация, запрещенная на территории России

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

этой политики видится в борьбе против «Братьев-мусульман»[18] как внутри страны, так и в регионе (Египет и Ливия); в создании первого в истории Министерства толерантности; в учреждении альтернативных мусульманских институтов, таких как Форум по содействию миру в мусульманских обществах, Совет фетв ОАЭ, поддержка известных мусульманских ученых ʻАбдаллы бин Байя[19] и Хамзы Йусуфа[20].

Х. Йусуф, занимающий должность вице-президента Форума по содействию миру в мусульманских обществах, выступая на Мусульманском мирном форуме в 2018 году в Абу-Даби с докладом «Третья ось: Укоренение мира в исламе: руководящие тексты (ценности-концепции-правила-смыслы)», продвигал идею о жизни в гармонии с представителями других религий с отсылкой на прецеденты из жизни Пророка Мухаммада, в том числе договоров с иудеями в Медине и с христианами из Наджрана [28].

Так, он говорил, что Пророк был в союзе с иудеями и христианами, что означает, что он не рассматривает религию как то, что оставило бы верующих во враждебных отношениях с другими. Ссылаясь на пророческий пример, он поддерживает идею о том, что мусульманин может работать с надежными иудеями или христианами. Он также добавил, что, когда Пророк переселился в Медину и основал государство, он не связывал эти образования в соответствии с их верой, а вместо этого создал формы, основанные на гражданстве. По словам Х. Йусуфа, Бин-Байя считает, что Декларация независимости США основана на том же менталитете. В этом ключе он также ссылается на доисламский «Союз чести» (*хильф аль-фудуль*)[21], который позднее Пророк Мухаммад приводил как основу уже исламской нравственности, доказывая возможность союзов с иноверцами на общих морально-нравственных принципах [28].

---

[18] Террористическая организация, запрещенная на территории России

[19] ʻАбдалла бин Байя (род. 1935) – исламский ученый, муфтий и теолог, родился в Мавритании, является одним из крупнейших современных исламских ученых в области фикха (исламского права), усуль аль-фикха (основы исламского права), а также исламской этики. Не поддерживая идею теократии, выступает за создание гражданского исламского государства, где законы государства могут быть основаны на принципах ислама, но при этом учитывать демократические процессы и права человека.

[20] Хамза Йусуф (род. 1960) – известный исламский мыслитель и проповедник, основатель и председатель Исламского образовательного института (Zaytuna College) в США. Является сторонником срединного пути (*васатыййа*), который основан на традиционном подходе к исламским учениям и отвергает как крайности исламского фундаментализма, так и светский либерализм, также продвигает идеи межрелигиозного и межкультурного диалогов (см.: [28])

[21] Хильф аль-Фудуль – это союз, заключенный в Мекке около 590 года с целью борьбы с несправедливостью и защиты прав угнетенных. Принципы союза заключались в защите людей от несправедливости, независимо от их социального положения. Хильф аль-Фудуль стал примером солидарности и социальной справедливости, которую Пророк Мухаммад позднее упомянул как важную основу для мусульманской этики.

Х. Йусуф приводил также примеры о том, как Пророк сидел в синагоге в Медине и свободно вступал в диалог с иудеями и христианами, а также сам разрешил им совершать обряды в своей мечети. Подчеркивая эту черту характера Пророка – умение вступать в диалог, Х. Йусуф ссылается на айат из Корана: **«Зови к пути Господа с мудростью и хорошим увещанием и препирайся с ним тем, что лучше!»** (16:125) [4].

Те же нарративы использует другой известный мусульманский ученый – глава Форума по содействию миру в мусульманских обществах и председатель Совета фетв ОАЭ, шейх ʻАбдалла бин Байа, которого эксперты называют главным «религиозным легитимизатором» [28] политики ОАЭ.

Так же, как и Х. Йусуф, приводя в примеры прецеденты со времен Пророка, шейх Бин-Байа поддерживает и легитимизирует внутреннюю и внешнюю политику Абу-Даби своим авторитетом религиозного деятеля. В качестве одного из примеров можно привести слова шейха Бин-Байи о том, что ни один храм не был разрушен во времена Пророка и поэтому «отношения ислама с другими религиями – это интеграция...» [29].

Инструментализация прецедентов межрелигиозного диалога, ставших объектами нашего исследования, в ОАЭ наблюдается в одном из наиболее важных для них вопросе – нормализации отношений с Израилем. Так, ссылаясь на прецедент Мединского договора – мирного сосуществования представителей авраамических религий, шейх Бин-Байа и Х. Йусуф стали одними из главных легитимизаторов эмиратско-израильской нормализации [28].

Выбравшему в качестве основ религиозной политики толерантность, умеренный ислам и мультикультурализм эмиратскому богословскому дискурсу удалось инструментализировать важнейшие прецеденты межрелигиозного диалога в истории ислама в своих целях. С другой стороны, принимая эти меры, ОАЭ стремятся противостоять внутренним и региональным конкурентам и создать имидж, который «соответствует стандартам международного сообщества» [29].

Такой подход в принципе присущ многим обществам с мусульманским населением с целью легитимизации проводимой властями политики[22].

Заключение

Таким образом, в ходе исследования мы пришли к следующим выводам. Фокусируясь на теме межрелигиозного диалога и межконфессиональной гармонии, богословы обращаются как к Корану, так и к конкретным примерам из жиз-

[22] В пример можно привести Сирию в асадовский период с выработанным богословским дискурсом *фикх аль-ʻазма* (см.: [30]).

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

ни Пророка, в частности к Мединскому и Наджранскому договорам, и, несмотря на некоторые сомнения в аутентичности самих договоров и в их содержании (по большей степени это относится, конечно, к Наджранскому договору), большинством мусульманских ученых они признаются. Более того – факт заключения как Мединского, так и Наджранского договоров в дискурсе мусульманских реформаторов выполняет функцию подтверждения изначально плюралистического, гуманного и толерантного характера ислама.

Такими же категориями апеллируют современные мусульманские деятели, дискурсы которых мы рассмотрели на двух кейсах: главы тунисской партии ан-Нахда Рашида Ганнуши и приглашенных эмиратских богословов Х. Йусуфа и шейха Бин-Байа. Во всех случаях акторы ссылаются на договоры как на пример политического и конфессионального плюрализма в исламе и благодаря им легитимизируют свою политику. Например, в идеях главы *ан-Нахды* можно проследить стремление позиционирования себя одновременно как либеральную, так и исламскую партию, при этом подчеркивая, что одно не может противопоставляться другому. В ОАЭ же, кроме прочих целей, авторитет известных богословов должен был легитимизировать один из главных внешнеполитических вопросов для Абу-Даби – нормализацию отношений с Израилем.

Кроме того, что сам факт апеллирования теологов к этим договорам демонстрирует, что в исламской традиции имеются довольно богатые внутренние ресурсы для конструирования дискурса о мирном и гармоничном сосуществовании религий, что важно для преодоления меж- и внутриконфессиональных конфликтов.

Литература

1. Рида М.Р. *Тафсир аль-Манар*. Джуз’ 12. Бейрут: Дар аль-Фикр; 1970. 985 с.

2. Al-Ghazali M. *A thematic commentary on the Qur’an*. London: International institute of Islamic thought; 2000. 775 p.

3. Ибн-‘Ашур М. *Таххыкат ва анзар фи аль-куръан ва-с-сунна*. Тунис: дар ас-Салям; 2008. 223 с.

4. Крачковский И.Ю. *Коран. Перевод и комментарии И.Ю. Крачковского*. Беляев В.И. (ред.). 2-е изд. М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука»; 1986. 727 с.

5. Hamidullah M. *The First Written Constitution in the World*. 3rd ed. Lahore: Sh. Muhammad Ashraf Publishers; 1975. 450 p.

6. Lecker M. *The «Constitution of Medina»: Muḥammad's First Legal Document*. London: Darwin Press; 2024. 238 p.

7. Уотт М. *Мухаммад в Медине*. М., СПб.: Диля; 2007. 395 с.

8. Serjeant R.B. The «Constitution of Medina». *Islamic Quarterly*. 1964;8:3–16.

9. Suermann H. Die Konstitution von Medina. Erinnerung an ein anderes Modell des Zusammenlebens. *Cordoba: Collectanea Christiana Orientalia*. 2005;2:225–244.

10. Ибн-Ханбаль. *Муснад*. Амман: Бейт аль-афкар аль-даулиййа; 2003. 2641 с.

11. Esposito J.L. *Islam: the straight path.* 3rd ed. Oxford: Oxford University Press; 1998. 320 p.

12. Koyuncu M. Medine şehir devleti. *Sakarya: SAÜ Fen ve edebiyat dergisi.* 2009;11:87–103.

13. Ибн-Касир. *Аль-Бидайа ва-н-Нихайа*. Т. 3. Бейрут: Дар Садир; 1990. 1753 р.

14. Галиуллина С.Д., Нуриев Б.Д. Мединское соглашение (622 г.) как один из важнейших нормативных документов мусульманского права. *Вестник КГУ*. 2015;6:186–190.

15. Stanley J., Valayil C. John. *Transnational Religious Organization and Practice: A Contextual Analysis of Kerala Pentecostal Churches in Kuwait*. Leiden: BRILL Publishers; 2018. 236 p.

16. Аль-‘Умари. *Ас-Сира ан-набавиййа ас-сахиха*. Эр-Рияд: Мактабат аль-‘Убайкан; 1996. 680 с.

17. Irfan A.O. *Muslim View of Christianity*. London: Logos Press; 2010. 264 p.

18. Isakhan B. *Democracy in Iraq: History, Politics, Discourse*. London: Routledge; 2012. 200 p.

19. Ибрагим Т.К. Джизйа как постпророческий институт: хадисоведческий анализ преданий о договоре с христианами Наджрана. *Ислам в современном мире*. 2019;15(4):117–135.

20. Ибрагим Т.К. Об аутентичности Наджранского договора о джизйе: содержательный анализ текста. *Ислам в современном мире*. 2020;16(3):27–48.

21. Ибрагим Т.К. Об историчности Наджранского договора о джизйе: датировка, альтернативные версии. *Ислам в современном мире*. 2021;2:27–46.

22. Ибрагим Т.К. Об историчности наджранской депутации: содержательный анализ преданий о составе. *Ислам в современном мире*. 2020;2:27–46.

23. Абу-Дауд. *Сунан Аби Дауд*. Т. 4. Дамаск – Бейрут: дар ар-Рисаля аль-‘алямиййа; 2009. 716 с.

24. Аз-Зайля‘и. *Насб ар-райа*. Т. 3. Джидда: дар аль-Кыбля; 1997. 1092 с.

25. Аль-‘Аскаляни. *Такриб ат-Тахзиб*. Каир: дар аль-Хадис; 1991. 926 с.

26. Аль-Ганнуши Р. *Аль-Хуриййат аль-‘амма фи ад-дауля аль-ислямиййа*. Бейрут: Марказ дирасат аль-вахда аль-‘арабиййа; 1993. 576 с.

27. Davidson C.M. The UAE, Qatar, and the Question of Political Islam. *Divided Gulf*. Krieg A. (ed.). Singapore: Springer; 2019. P. 71–90.

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

28. Baycar H., Rakipoglu M. The United Arab Emirates' Religious Soft Power through Ulema and Organizations. *Religions*. 2022;13(7):1–23.

29. Kourgiotis P. 'Moderate Islam' Made in the United Arab Emirates: Public Diplomacy and the Politics of Containment. *Religions*. 2020;11(1):43.

30. Зарипов И.А. Фиқх ал-азма: кризисное управление богословским дискурсом в Сирии. *Ислам в современном мире*. 2024;20(1):53–68.

References

1. Rida M.R. *Tafsir al-Manar* [The Lighthouse Exegesis]. Chapter 12. Beirut: Dar al-Fikr; 1970. 985 p. (In Arabic)

2. Al-Ghazali M. *A thematic commentary on the Quran.* London: International institute of Islamic thought; 2000. 775 p.

3. Ibn 'Ashur M.T. *Tahqiqat wa anzar fi al-Qur'an wa-l-sunna* [Research and perspectives in the Quran and Sunnah]. Tunis: Dar al-Salam; 2008. 223 p. (In Arabic)

4. Krachkovskij I.Y. *Koran. Perevod i kommentarii I.YU. Krachkovskogo* [The Quran. Translation and commentary by I.Yu. Krachkovsky]. Belyaev V.I. (ed.). 2rd ed. Moscow: The Main Editorial Office of the Oriental literature of the Nauka Press; 1986. 727 p. (In Russian)

5. Hamidullah M. *The First Written Constitution in the World*. 3rd ed. Lahore: Sh. Muhammad Ashraf Publishers; 1975. 450 p.

6. Lecker M. *The "Constitution of Medina": Muḥammad's First Legal Document.* London: Darwin Press; 2024. 238 p.

7. Wott M. *Muhammad v Medine* [Muhammad in Medina]. Moscow, Saint-Petersburg: Dilya Press; 2007. 395 p. (In Russian)

8. Serjeant R.B. The "Constitution of Medina". *Islamic Quarterly*. 1964;8:3–16.

9. Suermann H. Die Konstitution von Medina. Erinnerung an ein anderes Modell des Zusammenlebens [The Constitution of Medina. Remembering a different model of living together]. *Eastern Christian Collectania*. 2005;2:225–244. (In German)

10. Ibn Hanbal. *Musnad*. Amman: Bayt al-Afkar al-Dawliyyah; 2003. 2641 p. (In Arabic)

11. Esposito J.L. *Islam: the straight path*. 3rd ed. Oxford: Oxford University Press; 1998. 320 p.

12. Koyuncu M. Medine şehir devleti [Medina state]. *Sakarya: SAÜ Fen ve edebiyat dergisi* [Sakarya Univetsity Journal of Science and Literature]. 2009;11:87–103. (In Turkish)

13. Ibn Kathir. *Al-Bidayah wa al-nihayah* [The Beginning and the End]. Vol. 3. Beirut: Dar Sadir. 1990; 1753 p. (In Arabic)

14. Galiullina S.D., Nuriev B.D. Medinskoe soglashenie (622 g.) kak odin iz vazhnejshih normativnyh dokumentov musulmanskogo prava [Medina Agreement (622) as one of the most important normative documents of Muslim law]). *Vestnik of KGU* [Bulletin of Kostroma State University]. 2015;6:186–190. (In Russian)

15. Stanley J., Valayil C. John. *Transnational Religious Organization and Practice: A Contextual Analysis of Kerala Pentecostal Churches in Kuwait*. Leiden: BRILL Publishers; 2018. 236 p.

16. Al-'Umari, Akram Diya'. *Al-Sirah al-nabavijyyah al-sahihah* [The biography of the Prophet]. Riyadh: Maktabat al-'Ubaykan; 1996. 680 p. (In Arabic)

17. Irfan A. Omar. *Muslim View of Christianity*. London: Logos Press; 2010. 264 p.

18. Isakhan B. *Democracy in Iraq: History, Politics, Discourse*. London: Routledge; 2012. 200 p.

19. Ibragim T.K. Dzhizja kak postprorocheskij institut: hadisovedcheskij analiz predanij o dogovore s hristianami Nadzhrana [Jizya as a post-prophetic institution: a hadith analysis of the traditions of the treaty with the Christians of Najran]. *Islam v sovremennom mire* [Islam in the modern world]. 2019;15(4):117–135. (In Russian)

20. Ibragim T.K. Ob autentichnosti Nadzhranskogo dogovora o dzhizje: soderzhatelnyj analiz teksta [On the Authenticity of the Najran Jizya Treaty: A Content Analysis of the Text]. *Islam v sovremennom mire* [Islam in the modern world]. 2020;16(3):27–48. (In Russian)

21. Ibragim T.K. Ob istorichnosti Nadzhranskogo dogovora o dzhizje: datirovka, alternativnye versii [On the Historicity of the Najran Jizya Treaty: Dating, Alternative Versions]. *Islam v sovremennom mire* [Islam in the modern world]. 2021;2:27–46. (In Russian)

22. Ibragim T.K. Ob istorichnosti Nadzhranskoj deputacii: soderzhatelnyj analiz predanij o sostave [On the historicity of the Najran deputation: a meaningful analysis of legends about the composition]. *Islam v sovremennom mire* [Islam in the modern world]. 2020;2:27–46. (In Russian)

23. Abu Daud. *Sunan Abi Daud* [Sunan Abu Dawud]. Vol. 4. Damascus– Beirut: Dar al-Risalah al-'ilmiyyah; 2009. 716 p. (In Arabic)

24. Al-Zayla'i. *Nasb al-rayah* [Raising the Banner]. Vol. 3. Jeddah: Dar al-Qiblah; 1997. 1092 p. (In Arabic)

25. Al-'Askalani. *Taqrib al-Tahdhib* [Simplification of Al-Tahdhib]. Cairo: Dar al-Hadith; 1991. 926 p. (In Arabic)

26. Al-Gannushi Rashid. *Al-Hurriyyat al-'amma fi al-dawlah al-islamiyyah* [Public Freedoms in the Islamic State]. Beirut: Markaz dirasat al-wahdah al-'arabiyyah; 1993. 576 p. (In Arabic)

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

27. Davidson C.M. The UAE, Qatar, and the Question of Political Islam. *Divided Gulf*. Krieg A. (ed.). Singapore: Springer; 2019, pp. 71–90.

28. Baycar H., Rakipoglu M. The United Arab Emirates' Religious Soft Power through Ulema and Organizations. *Religions*. 2022;13(7):1–23.

29. Kourgiotis P. 'Moderate Islam' Made in the United Arab Emirates: Public Diplomacy and the Politics of Containment. *Religions*. 2020;11(1):43.

30. Zaripov I.A. Fiqh al-azma: krizisnoe upravlenie bogoslovskim diskursom v Sirii [Fiqh al-'azma: crisis management of theological discourse in Syria]. *Islam v sovremennom mire* [Islam in the modern world]. 2024;20(1):53–68. (In Russian)

Информация об авторе

Динар Равильевич Гайнетдинов, аспирант Московского исламского института, заместитель Председателя ЦРО Духовное управление мусульман Российской Федерации.

About the author

Dinar R. Gainetdinov, PhD student of Moscow Islamic Institute, Deputy Chairman of the CRO of the Spiritual Administration of Muslims

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: 28 января 2025
Одобрена рецензентами: 28 февраля 2025
Принята к публикации: 10 марта 2025

Article info

Received: January 28, 2025
Reviewed: February 28, 2025
Accepted: March 10, 2025

DOI 10.31162/2618-9569-2025-18-1-156-172 ***Original Paper***
УДК 297.17 ***Оригинальная статья***

Специфика распространения ислама среди казахов. Особенности развития мусульманской общины в Казахской ССР в период перестройки: середина 80 – начало 90-х гг. XX в.

***М.Х. Люхуров*[1а]**
[1]Пятигорский государственный университет, г. Пятигорск, Российская Федерация
[а]ORCID: https://orcid.org/0000-0002-7183-5529, e-mail: nurmalick@mail.ru

Резюме: Данная статья посвящена описанию характерных особенностей развития исламской уммы в Казахской ССР в период перестройки 1985–1991 гг. Автор проводит краткий анализ специфики распространения мусульманской религии среди казахов. В статье рассмотрены особенности исламского возрождения в Казахской ССР с сравнении с особенностями данного процесса в других республиках советской Средней Азии. Автор анализирует роль казахского национального самосознания в процессе исламского возрождения в Казахстане в 1985–1991 гг. В статье описаны особенности формирования и развития Духовного управления мусульман Казахской ССР, установления партнерских связей с мусульманским миром, а также противодействия радикальному конфессиональному движению «Алаш» и проникновению в республику экстремистских идей с Ближнего Востока.

Ключевые слова: антирелигиозная кампания; синкретизм; Среднеазиатское духовное управление мусульман (САДУМ); партия «Алаш»; духовное возрождение; религиозный экстремизм.

Для цитирования: Люхуров М.Х. Специфика распространения ислама среди казахов. Особенности развития мусульманской общины в Казахской ССР в период перестройки: середина 80 – начало 90-х гг. XX в. *Minbar. Islamic Studies.* 2025;18(1):156–172. DOI: 10.31162/2618-9569-2025-18-1-156-172

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

© М.Х. Люхуров, 2025
© *Minbar. Islamic Studies*, 2025

The specifics of the spread of Islam among Kazakhs. The features of the development of the Muslim community in the Kazakh SSR during the period of “perestroika”: the mid of the 80s and the early 90s of the twentieth century

***M.Kh. Lyukhurov*[1a]**
[1]*Pyatigorsk State University, Pyatigorsk, the Russian Federation*
[a]*ORCID: https://orcid.org/000-0002-7183-5529, e-mail: nurmalick@mail.ru*

Abstract: The article examines the features of the Islamic renaissance in the Kazakh SSR in comparison with other republics of Soviet Central Asia. The author analyzes the role of Kazakh national identity in the process of Islamic revival in Kazakhstan in 1985–1991. The article comprehends the peculiarities of the formation and development of The Spiritual Administration of Muslims of the Kazakh SSR, establishing partnerships with the Muslim world and its counteraction to the radical confessional movement “Alash” and the penetration of extremist ideas from the Middle East into the republic.

Keywords: Central Asian Muslim Spiritual Administration (SADUM); Alash party; spiritual revival; religious extremism

For citation: Lyukhurov M.Kh. The specifics of the spread of Islam among Kazakhs. The features of the development of the Muslim community in the Kazakh SSR during the period of “perestroika”: the mid of the 80s and the early 90s of the twentieth century. *Minbar. Islamic Studies*. 2025;18(1):156–172. (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2025-18-1-156-172

Введение

Актуальность темы данной статьи обусловлена прежде всего потребностью в детальном изучении специфики развития ислама на территории Казахстана с середины 80-х гг. XX столетия до современности, т.е. в период реставрации мусульманской религии, наступившего после нескольких десятилетий жестких ограничений в рамках существования в советской атеистической парадигме.

Необходимость подобного анализа связана с рядом объективных факторов. Казахстан является одним из сопредельных с Российской Федерацией государств и значимым экономическим партнером России, особенно с учетом современных геополитических реалий, способствующих превращению восточного вектора в ключевой аспект внешнеполитической стратегии Москвы.

Республика Казахстан, как и Российская Федерация, является светским государством, однако религиозный аспект оказывает существенное воздействие на об-

© M.Kh. Lyukhurov, 2025
© *Minbar. Islamic Studies*, 2025

щественное сознание значительной части граждан обоих государств. И Казахстан, и Россия являются поликонфессиональными субъектами международного права при наличии в каждом из них религиозных учений (ислама и христианства православного толка), которые в данных государствах исповедуются большинством верующих.

Изучение процесса возвращения мусульманской религии в духовную жизнь Казахстана не является возможным без комплексного исследования характерных особенностей начального этапа исламского возрождения на территории Казахстана – в период политических и социально-экономических преобразовании в СССР в 1985–1991 гг., вошедших в историю под наименованием «перестройка». Данный факт основан на наличии как схожих черт, так и существенных характерных особенностей в процессе восстановления позиций исламской конфессии в различных регионах Советского Союза в исследуемый период. В свою очередь, подобное исследование требует осмысления феномена распространения ислама в казахской среде и его утверждения в качестве господствующей религии. Кроме того, следует изучить специфические черты развития мусульманской уммы Казахстана в составе Российской империи, а также особенности функционирования исламских институтов в Казахской ССР в советском государства в доперестроечную эпоху.

Непосредственное изучение деятельности мусульманской общины, осуществляемой в Казахстане в 1985–1991 гг., требует проведения сопоставительного анализа процессов, которые происходили в идентичной ситуации в иных республиках Средней Азии, с учетом как идентичных, так и отличительных черт. Существенное значение имеет осмысление характера воздействия этнического самосознания на процесс укрепления позиций исламской религии в Казахской ССР, с рассмотрением позитивных или негативных аспектов данного явления. Исключительную научную значимость имеет изучение практической деятельности официальных конфессиональных институтов в возрождении религиозности в Казахстане – Среднеазиатского духовного управление мусульман (САДУМ) и Духовного управления республики, учрежденного в 1990 г. В свою очередь, изучение процесса исламского возрождения в Казахстане в период перестройки не будет полноценным без всестороннего анализа причинно-следственных связей антагонизма между Духовным управлением мусульман Казахской ССР и радикальной религиозной партией «Алаш», а также сотрудничества с исламскими государствами и противодействия распространению радикальных экстремистских идей, проникающих из Ближневосточного региона.

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

Цель данного исследования – анализ, проводимый на основе историографического метода, специфических черт развития исламской уммы в Советском Казахстане в период перестройки середины 1980 – начала 1990-х гг.

С учетом цели исследования определены его задачи:

– исследовать характерные особенности распространения ислама среди казахов;

– провести краткий анализ специфики развития казахской мусульманской общины в Российской империи, а также в советском государстве доперестроечной эпохи;

– проанализировать особенности ревитализации исламской религии в Казахской ССР в сопоставлении с аналогичным процессом, происходившим в других республиках Средней Азии;

– изучить влияние казахского национального возрождения на развитие мусульманских конфессиональных структур в Казахстане в период перестройки и его воздействия на восстановление основ исламской религии в общественном сознании;

– рассмотреть характерные черты деятельности мусульманских институтов в советском Казахстане в 1985–1991 гг., в том числе в контексте установления сотрудничества с исламским миром и в вопросах противодействия радикальным исламистским течениям.

Историография проблемы

Специфика исламского возрождения в Казахской ССР является объектом научного интереса ряда исследователей России, Казахстана и западных стран.

В данном контексте наибольшую значимость имеют работы А.М. Нургалиевой; В.Я. Белокреницкого, Н.Ю. Ульченко; К. Шамшадина, А. Альмухаметова; А.К. Султангалиевой; В.А. Иванова, Я.Ф. Трофимова; Г.Т. Конусова; Ю.В. Арутюняна; Д.М. Ландау; Ю.Ю. Комляковой; М. Ландау; Д. Дудоньона; Д.Б. Даву. Данные ученые анализируют процесс исламского возрождения в Казахстане в постсоветский период в целом или на отдельном его этапе, в частности в 1985–1991 гг., изучают особенности деятельности САДУМ и ДУМ Казахской ССР во времена перестройки, роль этнического и политического факторов в восстановлении позиций мусульманской религии в республике, специфику установления партнерских отношений исламской уммы Казахстана с мировым мусульманским сообществом в конце 80 – начале 90-х гг. XX в.

Отдельные компоненты рассматриваемой в данной работе научной проблемы изучены такими учеными, как А.В. Шустов; Е.Н. Исаева; М. Лаумулин; Е.И. Ла-

рина, О.Б. Наумова; Л.И. Дробжева; А.А. Андреев; Э. Фатланд; С.М. Акимбеков; А.А. Морозов; Д.И. Трофимов; Ж.Б. Абылгожин; Ю.Г. Александров; Ю.Ю. Клычников, К.В. Каспарян; Л.Ф. Абросимова, И.Н. Колесников.

Результаты

Распространение ислама на территории Центральной Азии началось в VIII в. в процессе освоения региона арабами, под воздействием которых новую религию принимали местные правители и их окружение. К XIV многие представители казахских племен являлись мусульманами; из их среды вышел ряд известных исламских богословов – ас-Сыгнаки (ок. 1240 – ок. 1311), аль-Иткани (1286–1357) и др. В XV в. завершился процесс утверждения ислама ханафитского толка в качестве господствующей религии в Казахском ханстве. В то же время, как и у определенного числа других тюркских этносов, в казахской среде сохранилась приверженность к отдельным аспектам доисламских тенгрианских верований, интегрированных в мусульманскую обрядность или сохранившихся в народной культуре наряду с исламскими духовными ценностями [1, p. 9].

В конце 1730-х гг. казахская знать в целях защиты от ойратской экспансии инициировала процесс перехода Казахстана в российское подданство. Россия, стремясь укрепить свои позиции в Средней Азии, при этом делала ставку на казахов. В царствование Екатерины II (1762–1796) российская администрация региона начала процесс создания системы мусульманских учебных заведений на казахской территории (для обучения лиц мужского пола) с целью их духовного просвещения и укрепления связей с другими среднеазиатскими народами, исповедавшими исламскую веру. При этом мусульманские общины в Российской империи находились под контролем Оренбургского духовного управления мусульман [2, с. 43]. Для реализации данной цели активно привлекались мусульманские священнослужители татарского происхождения, которые таким образом на долгое время обрели значительное влияние на казахскую исламскую умму. Однако российские власти не препятствовали казахам в урегулировании общественных противоречий не по нормам шариата, а в соответствии с традиционными нормами обычного права. Подобная практика обусловила формирование специфической формы религиозности у казахов – «степного ислама», фактического синкретизма мусульманских канонов и язычества [3, с. 38].

Вооруженное сопротивление сопредельных с казахами народов Средней Азии, оказанное российскому продвижению в данном регионе в XIX в., явилось причиной ужесточения политики Санкт-Петербурга по отношению к исламу. Кроме того, на рубеже XIX–XX вв. администрация Центральной Азии была вынуждена

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

вести борьбу с проникновением османского влияния в регион, выраженного как в пантюркистских, так и в панисламистских идеях. Как следствие, муллам не дозволялось обращать в ислам язычников или христиан; права священнослужителей в целом были ограничены; сократилось число новых мечетей; власти препятствовали возникновению мусульманских организаций. В то же время мусульманам Средней Азии, включая исповедующих ислам казахов, не оказывалось противодействия в продвижении по карьерной лестнице в имперских управленческих и военных структурах [4, с. 88].

В начале XX в. в казахской среде возникло общественно-политическое движение «Алаш». Данная политическая организация по своим взглядам была близка к либеральной программе партии кадетов, выступала за отделение религиозных институтов от государства, призывала к борьбе со злоупотреблениями, совершаемыми представителями исламского духовенства. В то же время лидеры движения, А.Н. Букейханов (1866–1937), А. Байтурсынов (1872–1937) и др., отстаивали перед властями Российской империи, а позднее – перед Временным правительством и политическим руководством Белого движения, необходимость возвращения недвижимости, конфискованной у исламских организаций в XIX в. Кроме того, они признавали исключительное значение мусульманской религии для духовного развития казахского этноса [5, с. 31]. В 1917 г. в Южном Казахстане, где ислам имел наибольшее влияние, возникла умеренная клерикальная партия Шуро-и-исламия; сторонники ортодоксального ислама создали свою партию – Шурои-улема. Все три политических движения заняли антибольшевистскую позицию и действовали совместно с Белым движением. После победы большевиков представители двух исламских партий сыграли значимую роль в зарождении басмачества [6, с. 121].

В первые годы советского периода положение мусульманской общины Средней Азии было в целом приемлемым – на данном этапе ислам рассматривался в качестве противовеса православию, к которому правительство большевиков относилось наиболее отрицательно. Коммунистическая идеология в принципе предполагала искоренение любых религиозных верований, но в указанный период советская администрация в Средней Азии ограничивалась атеистической пропагандой, в первую очередь в молодежной среде. Она также стремилась привлечь на свою сторону мусульманских женщин посредством наделения их политическими и гражданскими правами [7, с. 12]. Однако в конце 1920 – начале 1930-х гг. начался период репрессий против исламской уммы, выраженный в арестах священнослужителей, закрытии храмов и учебных духовных заведений. При этом в официальных отчетах по религиозному вопросу отмечалось, что ислам в Казахстане в наименьшей степени связан с национализмом и не представляет угрозы для советского строя

[8, с. 356]. Патриотическая позиция советских мусульман в годы Великой Отечественной войны способствовала определенному улучшению положения исламской общины СССР, в том числе и в Казахстане. Но гонения ослабили религиозную грамотность казахских мусульман; в советский период ислам в значительной степени был адаптирован к бытовым потребностям казахов; пережитки язычества обретали все большее влияние. К примеру, как впоследствии отмечал первый президент суверенного Казахстана Н.А. Назарбаев, его бабушка и другие родственники неизменно соблюдали мусульманские ритуалы, но одновременно совершали традиционный для казахов с древности обычай – выкуп младенца дальними родственниками у семьи, в которой предыдущий новорожденный умирал вскоре после появления на свет [9, с. 65].

Кроме того, ислам, как и иные конфессии в СССР, по-прежнему находился под серьезным идеологическим давлением. На территории Казахстана не имелось в наличии собственных духовных учебных заведений; казахские мусульмане, как и все их советские единоверцы, имели весьма ограниченные контакты с мировым исламским социумом. Исламская революция в Иране и начало вооруженного противостояния в Афганистане в еще большей степени обусловили усиление контроля советских структур над мусульманскими общинами Средней Азии [10, с. 33]. При этом, что важно отметить, на территории Казахской ССР в 1960–1970-х гг. существовали общественные группы, которые вели антисоветскую пропаганду, однако их деятельность имела не религиозную, а национальную направленность [11, с. 102].

В 1985 г. к власти в Советском Союзе пришел М.С. Горбачев (1931–2022), инициировавший масштабные преобразования в политической и экономической сферах общественной жизни страны, получившие наименование «перестройка». Трансформация общества подразумевала и реальную, а не декларативную свободу вероисповедания. Уже на первом этапе данного периода реформ (1985–1988) резко улучшилось положение Русской православной церкви [12, с. 185]. Однако положение исламской уммы в данный период не претерпело позитивных изменений. Более того, советское руководство в еще большей степени продолжило контролировать мусульманскую общину в СССР, в особенности на территории Средней Азии. Подобная дифференцированная политика по отношению к двум наиболее значимым конфессиям была основана на стремлении к сближению с США и их союзниками, в том числе Израилем – противником исламских стран арабского мира. Кроме того, в понимании прозападно настроенной части окружения М.С. Горбачева мусульманское вероучение представлялось максимально консервативным и антидемократическим [6, с. 123].

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

Тем не менее постепенно исламская религия восстанавливала свои позиции в Средней Азии. Данный процесс обрел наибольшую активность в Узбекистане, который в советское время рассматривался в качестве центра мусульманской цивилизации в регионе и позиционировался как территория с наличием наибольшего количества верующих мусульман, приверженных к ортодоксальным исламским канонам [13, с. 98]. Помимо этого, несмотря на все усилия советских органов государственной безопасности, еще в доперестроечный период в Узбекскую ССР проникало влияние исламского радикализма – ваххабизма. Рост происламских настроений в значительной степени также отмечался и в Туркменистане, и Таджикистане [14, с. 14].

На территории Казахской и Киргизской республик в данный период восстановление позиций ислама осуществлялось в гораздо менее активной форме. Данный факт базировался в большей степени не на жестком контроле со стороны органов советской власти, а на приоритетном значении решения национального, а не религиозного вопроса. В частности, казахское общество, в особенности представители молодого поколения, негативно восприняло назначение на пост коммунистического руководителя Казахской ССР Г.В. Колбина (1927–1998) вместо популярного Д.А. Кунаева (1912–1993). Протесты радикального крыла оппозиции, требовавшей назначить руководителем республики этнического казаха, спровоцировали столкновения с частями внутренних войск в декабре 1986 г. В результате несколько оппозиционеров погибли [15, с. 81].

Во второй половине 1980-х гг. рост национального самосознания в казахском обществе был сопряжен не только с позитивными, но и с негативными тенденциями, связанными со стремлением упрочить доминирующее положение казахского народа в республике. Характерным примером подобных тенденций послужили произошедшие летом 1989 г. в Новом Узене трагические события, выраженные в противостоянии местного населения с работавшими на местном нефтегазовом заводе представителями Северного Кавказа и Закавказья (в первую очередь ингушами и чеченцами). Участники конфликта с казахской стороны мотивировали свои действия вызывающим поведением приезжих и чрезмерными финансовыми льготами, которыми местное руководство обеспечивало выходцев с Кавказского региона. Ситуация была разрешена лишь при массированном использовании воинских формирований и военной техники [16, p. 57]. Тем не менее расследование выявило в действиях казахов, участвовавших в столкновениях, антисоветскую, а также антикавказскую направленность. Тот факт, что большинство представителей второй стороны конфликта являлось, по существу, единоверцами казахского этноса, не имел особого значения [17, с. 64].

На втором этапе перестройки М.С. Горбачев и его окружение смягчили свою политику по отношению к исламу. Подобное изменение в государственной поли-

тике по отношению к религии было основано на стремлении советского руководства повысить свой рейтинг, ослабленный вследствие неудачных экономических реформ, в среде мусульманских народов СССР. В данный период началось издание Корана и сопутствующей мусульманской теологической литературы большими тиражами; советские мусульмане, включая представителей Казахской ССР, обрели возможность совершать беспрепятственное паломничество к исламским святыням в Саудовской Аравии; собственность, изъятая до середины 1980-х гг. у мусульманских общин, возвращалась законным владельцам. В Казахстане возобновилось посещение могил мусульманских деятелей, боровшихся против атеистической пропаганды в советский период – Сулейман-аты (С.М. Сулейменова) (1872–1941), Едиге-аулие (Ш.М. Музафарова) (1850–1926) и др., которых верующие почитали как святых (аулья, авлия). На легальной основе была возобновлена практика проведения обрядов исламизированных шаманов-бакса [18, с. 47]. Тем не менее в целом уровень религиозности среди казахстанских мусульман был невысоким. По положению на январь 1989 г. исламские общины в республике составляли менее 15% от общего числа религиозных организаций. Имамы мечетей (в особенности на юге) в основном были представителями узбекского, дунганского и татарского этносов, что вызывало определенное недовольство со стороны верующих казахов [19, с. 67].

В Казахстане деятельность верующих координировалась Казиятом при Среднеазиатском духовном управлении мусульман (САДУМ), которое с 1979 г. возглавлял Р. Нысынбаев (р. 1940), крупный ученый-богослов, получивший исламское высшее образование в Ливии. В данный период казию (кади) республики, помимо перечисленных выше проблем, приходилось преодолевать и иные сложности. На рубеже 1980–1990-х гг. в Казахской ССР возник конфликт между старшим поколением мусульман, которые придерживались синкретического подхода к религии, выраженного в совмещении исламской доктрины с народными верованиями, и молодежью, которая, ознакомившись с научными трудами зарубежных теологов, требовала очищения мусульманской обрядности от языческих заимствований [20, с. 73].

При этом Р. Нысынбаев не получал существенной поддержки от руководства САДУМ. Руководящий орган исламской уммы Средней Азии с начала 1940-х гг. был под фактическим контролем узбекских священнослужителей; делопроизводство осуществлялось на их родном языке; мусульманские учебные заведения функционировали на территории Узбекистана. САДУМ не только не выделял денежных средств казахскому казияту, но и получал от него ежегодно около 300 тыс. руб. от отчислений верующих. Стремление Р. Нысынбаева вывести исламскую умму Казахстана из подчинения САДУМ и создать самостоятельное духовное управление не нашло поддер-

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

жку в казияте; Москва проигнорировала обращение казия о создании казахстанского ДУМ, отправленное в союзный центр втайне от коллег [21, с. 40].

С учетом указанных выше сложностей Р. Нысынбаев весной 1989 г. был вынужден обратиться за помощью к новому руководителю Казахской ССР Н.А. Назарбаеву (р. 1940), который с первых дней своего пребывания на данном посту уделял повышенное внимание религиозному вопросу в республике и стремился обеспечить конструктивный межконфессиональный диалог. Глава Казахстана поддержал инициативу казия о создании самостоятельного Духовного управления мусульман Казахской ССР (ДУМК) и добился одобрения советским руководством по данному вопросу. Несмотря на протесты САДУМ, расценивавшего инициативу Н.А. Назарбаева и Р. Нысынбаева как раскольничество, в январе 1990 г. создание ДУМК было утверждено в Москве. На съезде (курултае) казахстанские мусульмане избрали Р. Нысынбаева муфтием на неограниченный срок и утвердили устав новой духовной структуры. В каждой из областей был утвержден представитель Духовного управления; все официально зафиксированные мечети были объявлены филиалами ДУМК. С данного момента началось увеличение их количества не только в южных регионах, но и на всей территории страны. В 1991 г. был создан Исламский институт повышения квалификации имамов; осуществлялся процесс создания исламских духовных школ – мектебов; молодежь получила возможность учиться в мусульманских университетах за рубежом [22, p. 108].

К лету 1990 г. в Казахской ССР осуществляло деятельность более 100 политических движений и групп. Среди них наибольшей популярностью обладала партия «Азат», приоритетным направлением деятельности которой являлось достижение независимости Казахстана. В то же время в программе партии отмечалась необходимость защиты прав верующих мусульман и обеспечения их возможностью заключать браки посредством религиозных обрядов [23, с. 5].

Также значительный вес в обществе имело движение «Желткосан» (Декабрьское восстание), молодежная организация, названная в честь событий 1986 г. Тем не менее были основаны и политические организации религиозной направленности – Лига мусульманок Казахстана, одной из наиболее значимых активисток которой являлась З.К. Кожахметова, выдающийся педагог из Павлодара, и «Алаш», получившая свое название в честь казахской политической партии 1910–1920-х гг. Их образование и легализация были обусловлены изданием в СССР в октябре 1990 г. Закона о свободе совести и вероисповедании [12, с. 186].

Однако на юге сохранялись сложные отношения между суннитами и шиитским меньшинством. Кроме того, в Атырауской области (запад Казахской ССР) отмечался рост числа последователей радикального салафитского учения, распро-

странением которого занимались представители молодого поколения, получавшие профильное духовное образование в арабских странах; в Южно-Казахстанской области большое число сторонников обрело фундаменталистское движение Хизб-ут-Тахрир[1], основанное в Палестине в начале 1950-х гг. При этом муфтият республики не имел возможности использовать нормативную базу Казахской ССР для решения указанных проблем. В новых законодательных актах Казахстана, изданных в 1990–1991 гг., конфессиональный вопрос был практически не раскрыт, в отличие, к примеру, от конституционных норм, разработанных в данный период в Туркменской ССР. Н.А. Назарбаев акцентировал внимание на решении экономических проблем и активно участвовал в переговорном процессе, связанном с попытками сохранить Советский Союз. Казахская общественность, в свою очередь, интенсифицировала борьбу за суверенитет и не рассматривала религиозный вопрос в качестве одной из важных проблем [15, с. 89].

Тем не менее значительное число верующих и духовных лиц, не располагавших необходимой информацией, рассматривали главу ДУМК в качестве основного виновника сложившейся ситуации. Р. Нысынбаева и сотрудников Духовного управления мусульман обвиняли в недостаточной активности в вопросе строительства новых храмов (к моменту обретения Казахстаном независимости в республике насчитывалось около 70 мечетей), в нежелании противодействовать деятельности салафитов и неспособности добиться официального признания от мусульманских государств. Последнее обвинение с учетом указанных выше фактов отправки молодежи на учебу в арабские государства, а также финансовой помощи, которой муфтию удалось добиться, в частности от Кувейта, в вопросе создания Исламского института повышения квалификации для духовных лиц, представляется наиболее необъективным [10, с. 41].

В свою очередь, имамы, представлявшие мусульманские этнические меньшинства Казахстана (балкарцы, ингуши, чеченцы, узбеки и др.), обвиняли Р. Нысынбаева в национализме и лоббировании интересов исключительно казахского народа. Для борьбы с муфтием они создали Временный комитет, который возглавил имам мечети из Талды-Кургана И. Машанло. Характерно, что поддержку Временному комитету оказал лидер партии «Алаш» А. Атабек (А.К. Нутушев) (1953–2021), который отличался шовинистическими взглядами и трактовал ислам и языческие верования казахов как составные элементы религиозности своего народа. Тем не менее стремление сместить с должности муфтия, препятствовавшего распространению псевдоисламской идеологии «Алаш», определило временный союз А. Атабека и его единомышленников с оппозиционными муллами. В декабре

[1] Данная организация запрещена на территории Российской Федерации и Республики Казахстан.

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

1991 г. представители обоих движений захватили мечеть в Алма-Ате и потребовали отставки Р. Нысанбаева. Н.А. Назарбаев отдал приказ об очищении храма от оппозиционеров и аресте участников данного выступления. Лидеры комитета и ряд активистов организации «Алаш» вынуждены были покинуть Казахстан [17, с. 65].

Заключение

Специфической чертой развития исламской религии у казахского этноса являлось сохранение значительного числа языческих (тенгрианских) пережитков, которые оказали влияние на формирование как мусульманской обрядности, так и быта местной уммы.

Вхождение Казахстана в состав Российской империи привело к противоречивым последствиям для эволюции мусульманской общины. Российская администрация способствовала созданию новых храмов и структуры исламского образования, однако она контролировала деятельность священнослужителей из-за стремления ограничить влияние, которое стремилось распространить на весь Центрально-Азиатский регион османское правительство.

В советский доперестроечный период исламу в Казахстане (как и во всем СССР) был нанесен ущерб, основанный на массовом закрытии мечетей и мектебов, ограничении выпуска духовной литературы, репрессиях против духовенства, интенсивной атеистической пропаганде.

Либерализация общественной жизни в СССР, которая стала осуществляться после начала перестройки в 1985 г., не привела к улучшению положения ислама. Сближение с Западом, поддерживавшим Израиль, обусловило враждебность М.С. Горбачева к мусульманской религии.

Смягчение позиции властей по отношению к мусульманской конфессии, произошедшее в 1989-1990 гг., не привело к ускоренному восстановлению позиций ислама в Казахской ССР. В период перестройки местная интеллигенция была в наибольшей степени ориентирована на этническое, а не религиозное возрождение; в целом ревитализационные процессы осуществлялись в Казахстане менее интенсивно, чем в других республиках Средней Азии. Клерикальные партии «Алаш» и «Лига мусульманок Казахстана» по своему влиянию в обществе значительно уступали влиянию светских движений, таких, к примеру, как Желтоксан. Кроме того, фактически партия Алаш занимала шовинистические позиции, а религиозная составляющая ее программы была псевдоисламской.

Ключевую роль в исламском возрождении на территории Казахстана сыграл глава местной уммы Р. Нысынбаев, добившийся при поддержке главы республики Н.А. Назарбаева создания Духовного управления мусульман, независимого от

САДУМ, действовавшего исключительно в интересах узбекской мусульманской общины. Первый муфтий Казахстана в 1990–1991 гг. начал процесс создания новых мечетей, исламских учебных учреждений, добился материальной помощи от ряда арабских стран, обеспечил свободный доступ казахстанских верующих к святыням в Саудовской Аравии.

В то же время отсутствие необходимой правовой базы и должной поддержки от республиканских властей не позволило Р. Нысынбаеву преодолеть распространение радикальных идей на юге и западе Казахстана, а также добиться компромисса с неказахской частью исламской уммы, что привело к конфликту между ДУМ Казахстана и ее оппонентами в декабре 1991 г.

Литература

1. Landau J.M., Kellner-Heinkele B. *Politics of Language in the Ex-Soviet Muslim States: Azerbaijan, Uzbekistan, Kazakhstan, Kyrgyzstan, Turkmenistan and Tajikistan*. London: Horst and Company; 2001. 237 p.

2. Султангалиева А.К. *Ислам в Казахстане: история, этничность и общество*. Алматы: Казахстанский институт стратегических исследований при Президенте Республики Казахстан; 1998. 188 с.

3. Абылгожин Ж.Б. *Традиционная структура Казахстана*. Алма-Ата: Дэуір; 1991. 288 с.

4. Нургалиева А.М. *Очерки по истории Ислама в Казахстане*. Алматы: Дайк-Пресс; 2007. 224 с.

5. Арутюнян Ю.В. *Трансформация постсоветских наций: по материалам этносоциологических исследований*. М.: Наука; 2003. 208 с.

6. Клычников Ю.Ю., Каспарян К.В. Конфессиональная государственная политика СССР и РФ по отношению к исламу 1970–1990-х гг. *Теология и богословие: сотрудничество для сохранения и укрепления российского государственного наследия. Материалы Международной образовательной конференции*. Уфа: БГПУ им. М. Акмулл; 2022. С. 121–129.

7. Морозов А.А. *Казахстан за годы независимости*. Алматы: Казахстанский институт стратегических исследований при Президенте Республики Казахстан; 2005. 236 с.

8. *История Казахстана с древнейших времен до наших дней*. Дробжева Л.И. (ред.). Алматы: Дэуір; 1993. 416 с.

9. Шамшадин К., Альмухаметов А. Ислам в современном Казахстане. *Россия и исламский мир*. 2013;1:64–71.

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

10. Трофимов Д.И. *Центральная Азия: проблемы этноконфессионального развития.* М.: Наука; 1994. 345 с.

11. Шустов А.В. Трансформация этноконфессиональной структуры новых независимых государств Центральной Азии (1990-е – первое десятилетие 2000-х гг.). *Восток*. 2011;5:98–115.

12. Ларина Е.И., Наумова О.Б. *Сквозь модернизацию: традиции в современной жизни российских казахов*. СПб.: Нестор-История; 2016. 304 с.

13. Исаева Е.Н. *Средняя Азия. Обычаи народов мира*. М.: Мир книги; 2009. 224 с.

14. Андреев А.А. *Россия и Казахстан в 1990-е гг.: опыт сотрудничества*. СПб.: Дмитрий Буланин; 2015. 320 с.

15. Иванов В.А., Трофимов Я.Ф. *Религия Казахстана: справочник*. 2-е изд. перераб. и доп. Алматы: Интрелигал; 2003. 238 с.

16. Davoust J.B. *Central Asia, challenges and issues Politics and Islam in Kazakhstan, Turkmenistan, Uzbekistan*. Broomall: Mason Crest Publishers; 2020. 199 p.

17. Лаумулин М. Религиозная ситуация и угроза религиозного экстремизма в Центральной Азии. *Центральная Азия и Кавказ*. 2012;15(1):60–79.

18. Комлякова Ю.Ю. Значение ислама в формировании политического курса государств Центральной Азии. *Вестник Кемеровского государственного университета*. 2016;4:46–50.

19. Абросимова Л.Ф., Колесников И.Н. Цивилизационная идентичность *России: историко-философский концепт-анализ. Россия и восток: взаимодействие стран и народов: Труды X Всероссийского съезда востоковедов, посвященного 125-летию со дня рождения выдающегося востоковеда Ахмет-Заки Валиди Тогана, Уфа, 7–10 октября 2015 года.* Т. Кн. 1. Уфа: Федеральное государственное бюджетное учреждение науки Институт истории, языка и литературы Уфимского научного центра Российской академии наук; 2015. С. 67–69.

20. Александров Ю.Г. *Казахстан перед барьером цивилизации*. М.: АСТ; 2013. 288 с.

21. Фатланд Э. *Советистан. Одиссея по Центральной Азии: Туркменистан, Казахстан, Таджикистан, Киргизстан и Узбекистан*. М.: Лит-Рес; 2014. 415 с.

22. Dudoignon S. *Devout Societies Vs. Impious States: Transmitting Islamic Learning in Russia, Central Asia and China, Through the Twentieth Century*. Berlin: Klaus Schwarz Verlag Gmbh; 2019. 296 p.

23. Конусов Г.Т. *Мусульманские религиозные институты в Казахстане: историко-религиоведческий анализ. Автореф. дисс... канд. ист. наук.* Душанбе, 2012. 22 с.

References

1. Landau J.M., Kellner-Heinkele V. *Politics of Language in the Ex-Soviet Muslim States: Azerbaijan, Uzbekistan, Kazakhstan, Kyrgyzstan, Turkmenistan and Tajikistan*. London: Horst and Company; 2001. 237 p.

2. Sultangalieva A.K. *Islam v Kazakhstane: istoriya, etnichnost' i obshchestvo* [Islam in Kazakhstan: history, ethnicity and society]. Almaty: Kazakhstan Institute for Strategic Studies under the President of the Republic of Kazakhstan Publ.; 1998. 188 p. (In Russian)

3. Abylgozhin Zh.B. *Traditsionnaya struktura Kazakhstana* [Traditional structure of Kazakhstan]. Alma-Ata: Djeuir Publ.; 1991. 288 p. (In Russian).

4. Nurgalieva A.M. *Ocherki po istorii Islama v Kazakhstane* [Essays on the history of Islam in Kazakhstan]. Almaty: Dajk-Press; 2007. 224 p. (In Russian)

5. Arutjunjan Ju.V. *Transformatsiya postsovetskikh natsiy: po materialam etnosotsiologicheskikh issledovaniy* [Transformation of the Post-Soviet Nations: based on the materials of ethnosociological research]. Moscow: Nauka Press; 2003. 208 p. (In Russian)

6. Klychnikov Ju.Ju., Kasparyan K.V. Konfessional'naya gosudarstvennaya politika SSSR i RF po otnosheniyu k islamu 1970–1990-kh gg. [Confessional state policy of the USSR and the Russian Federation in relation to Islam in the 1970s and 1990s]. *Teologija i bogoslovie: sotrudnichestvo dlja sohranenija i ukreplenija rossijskogo gosudarstvennogo nasledija. Materialy Mezhdunarodnoj obrazovatel'noj konferencii* [Theology and Divinity: cooperation for the preservation and strengthening of the Russian state heritage. Materials of the International Educational Conference]. Ufa: Bashkortstan State Pedagogical University named after M. Akmulla; 2022, pp. 121–129. (In Russian)

7. Morozov A.A. *Kazakhstan za gody nezavisimosti* [Kazakhstan for the years of independence]. Almaty: Kazakhstan Institute for Strategic Studies under the President of the Republic of Kazakhstan; 2005. 236 p. (In Russian)

8. *Istorija Kazahstana s drevnejshih vremen do nashih dnej* [The history of Kazakhstan from ancient times to the present day]. Drobzheva L.I. (ed.). Almaty: Djeuir Publ.; 1993. 416 p. (In Russian)

9. Shamshadin K., Al'muhametov A. Islam v sovremennom Kazakhstane [Islam in modern Kazakhstan]. *Rossija i islamskij mir* [Russia and the Islamic World]. 2013;1:64–71. (In Russian)

10. Trofimov D.I. *Tsentral'naya Aziya: problemy etnokonfessional'nogo razvitiya* [Central Asia: problems of ethno-confessional development]. Moscow: Nauka Press; 1994. 345 p. (In Russian)

11. Shustov A.V. Transformatsiya etnokonfessional'noy struktury novykh nezavisimykh gosudarstv Tsentral'noy Azii (1990-e – pervoe desyatiletie 2000-kh gg.)

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

[Transformation of the Ethno-confessional structure of the Newly Independent States of Central Asia (the 1990s and the first decade of the 2000s)]. *Vostok* [Orient Press]. 2011;5:98–115. (In Russian)

12. Larina E.I., Naumova O.B. *Skvoz' modernizatsiyu: traditsii v sovremennoy zhizni rossiyskikh kazakhov* [Through modernization: traditions in the modern life of Russian Kazakhs]. St. Petersburg: Nestor-Istorija Publ.; 2016. 304 p. (In Russian)

13. Isaeva E.N. *Srednyaya Aziya. Obychai narodov mira* [Central Asia. Customs of the peoples of the world]. Moscow: Mir Knigi Publ.; 2009. 224 p. (In Russian)

14. Andreev A.A. *Rossiya i Kazakhstan v 1990-e gg.: opyt sotrudnichestva* [Russia and Kazakhstan in the 1990s: the experience of cooperation]. St. Petersburg: Dmitrij Bulanin Publ.; 2015. 320 p. (In Russian)

15. Ivanov V.A., Trofimov Ja.F. *Religiya Kazakhstana: spravochnik* [Religion of Kazakhstan: a reference book]. 2nd ed. reprint. and add. Almaty: Intreligal Publ.; 2003. 238 p. (In Russian)

16. Davoust J.B. *Central Asia, challenges and issues Politics and Islam in Kazakhstan, Turkmenistan, Uzbekistan*. Broomall: Mason Crest Publishers; 2020. 199 p.

17. Laumulin M. Religioznaya situatsiya i ugroza religioznogo ekstremizma v Tsentral'noy Azii [The religious situation and the threat of religious extremism in Central Asia]. *Central'naja Azija i Kavkaz* [Central Asia and the Caucasus]. 2012;15(1):60–79. (In Russian)

18. Komljakova Ju.Ju. Znachenie islama v formirovanii politicheskogo kursa gosudarstv Tsentral'noy Azii [The importance of Islam in shaping the political course of the Central Asian States]. *Vestnik Kemerovskogo gosudarstvennogo universiteta* [Bulletin of Kemerovo State University]. 2016;4:46–50. (In Russian)

19. Abrosimova L.F., Kolesnikov I.N. Tsivilizatsionnaya identichnost' Rossii: istoriko-filosofskiy kontsept-analiz [Civilizational identity of Russia: historical and philosophical concept analysis]. *Rossiya i vostok: vzaimodeystvie stran i narodov: Trudy X Vserossiyskogo s»ezda vostokovedov, posvyashchennogo 125-letiyu so dnya rozhdeniya vydayushchegosya vostokoveda Akhmet-Zaki Validi Togana, Ufa, 7–10 oktyabrya 2015 goda* [Russia and the East: interaction of countries and peoples: Proceedings of the X All-Russian Congress of Orientalists, dedicated to the 125th anniversary of the birth of the outstanding orientalist Akhmet-Zaki Validi Togan, Ufa, October 7–10, 2015.]. Vol. Book 1. Ufa: Federal State Budgetary Institution of Science Institute of History, Language and Literature of the Ufa Scientific Center of the Russian Academy of Sciences; 2015, pp. 67–69. (In Russian)

20. Aleksandrov Ju.G. *Kazakhstan pered bar'erom tsivilizatsii* [Kazakhstan before the barrier of civilization]. Moscow: AST Publ.; 2013. 288 p. (In Russian)

21. Fatland Je. *Sovetistan. Odisseya po Tsentral'noy Azii: Turkmenistan, Kazakhstan, Tadzhikistan, Kirgizstan i Uzbekistan* [Odyssey through Central Asia: Turkmenistan, Kazakhstan, Tajikistan, Kyrgyzstan and Uzbekistan]. Moscow: Lit-Res Publ.; 2014. 415 p. (In Russian)

22. Dudoignon S. *Devout Societies Vs. Impious States: Transmitting Islamic Learning in Russia, Central Asia and China, Through the Twentieth Century*. Berlin: Klaus Schwarz Verlag Gmbh Publ.; 2019. 296 p.

23. Konusov G.T. *Musul'manskie religioznye instituty v Kazakhstane: istoriko-religiovedcheskiy analiz. Avtoref. diss... kand. ist. nauk* [Muslim Religious institutions in Kazakhstan: Historical and religious studies analysis. Dissertation Theses]. Dushanbe, 2012. 22 p. (In Russian)

Информация об авторе

Люхуров Малик Хабибович, аспирант 3 года обучения, Департамент координации научно-исследовательской и инновационно-проектной деятельности в специалитете, магистратуре и аспирантуре ФГБОУ ВО «Пятигорский государственный университет»; помощник муфтия Ставропольского края, г. Пятигорск, Российская Федерация.

About the author

Malik Kh. Lyukhurov, Third year Postgraduate student, the Department of Coordination of Research and Innovation and Project Activities in the specialty, Master's and postgraduate studies, Federal State Budgetary Educational University of Higher Education Pyatigorsk State University; Assistant to the Mufti of Stavropol Territory, Pyatigorsk, the Russian Federation.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Информация о статье
Поступила в редакцию: 26 января 2025
Одобрена рецензентами: 26 февраля 2025
Принята к публикации: 01 марта 2025

Article info
Received: January 26, 2025
Reviewed: February 26, 2025
Accepted: March 01, 2025

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

DOI 10.31162/2618-9569-2025-18-1-173-198 ***Original Paper***
УДК 297.1 ***Оригинальная статья***

Методологический подход Рамадана аль-Буты в теологии: между Сциллой и Харибдой

***Т.Е. Седанкина*[1, 2a]**
[1]*Российский исламский институт, г. Казань, Российская Федерация*
[2]*Болгарская исламская академия, г. Болгар, Российская Федерация*
[a]*ORCID: https://orcid.org/0000-0001-5241-6479, e-mail: tatiana-svetlaya@mail.ru*

Резюме: В статье представлен специфический терминологический (понятийный) аппарат, используемый М.-Са'идом М.-Рамаданом аль-Буты в книге «ас-Саляфиййа», с подробным рассмотрением понятий «арабские весы», «научно-идейный щит» и «компас», определяемых шейхом в качестве опоры методологической стези познания (манхадж), установленной праведными предшественниками, обладающими искренностью исповедания и первозданной арабской речью. На основании систематизации информации, встречающейся более чем в половине разделов книги, дается краткая характеристика исследователей, придерживающихся весов здравомыслия и отступивших от них, а также результаты их деятельности. В ходе выявления позиции Рамадана аль-Буты по поводу вопроса о границах вопрошания рассматривается его отношение к сформулированному представителями крайнего консервативного подхода кораническому запрету задавать вопросы, а также к пределам свободы авторского суждения, отстаиваемой сторонниками либерального подхода в религии. На примере классификации знаний, представленных Рамаданом аль-Буты, а также гибкости его языка и способности к деликатному подбору слов показывается, как с помощью предложенной методологии шейху удается сбалансировать крайние точки зрения, тем самым предложив умеренную позицию исламского методологического подхода.

Ключевые слова: манхадж; научная стезя познания; весы здравомыслия; научно-идейный щит; компас; границы вопрошания; статус личного мнения; фитра

Для цитирования: Седанкина Т.Е. Методологический подход Рамадана аль-Буты в теологии: между Сциллой и Харибдой. *Minbar. Islamic Studies.* 2025;18(1):173–198. DOI: 10.31162/2618-9569-2025-18-1-173-198

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

© Т.Е. Седанкина, 2025
© *Minbar. Islamic Studies*, 2025

Ramadan al-Buti's methodological approach in Theology: between Scylla and Charybdis

***T.E. Sedankina*[1, 2a]**
[1]*Russian Islamic Institute, Kazan, the Russian Federation*
[2]*Bolgar Islamic Academy, Bolgar, the Russian Federation*
[a]*ORCID: https://orcid.org/0000-0001-5241-6479, e-mail: tatiana-svetlaya@mail.ru*

Abstract: The article presents the specific terminological (conceptual) apparatus used by M.-Said M.-Ramadan al-Buti in the book "al-Salafiyyah", with a detailed consideration of the concepts of "Arabian scales", "scientific and ideological shield" and "compass", defined by the Sheikh as the pillars of the methodological path of knowledge (manhaj) established by the righteous predecessors with sincerity of confession and pristine Arabic speech. Based on the systematization of information found in more than half of the sections of the book, the research provides a brief characterization of the scholars who adhere to the scales of sanity and those who have deviated from them, as well as the results of their work. In the course of identifying Ramadan al-Buti's position on the issue of the limits of questioning, the paper reveals his attitude towards the Quranic prohibition of questioning formulated by the representatives of the extreme conservative approach, as well as the limits of freedom of authorial judgment advocated by the representatives of the liberal approach in religion. Using the example of Ramadan al-Buti's classification of knowledge, as well as the flexibility of his language and his ability to choose words delicately, the author describes how, through his proposed methodology, the sheikh manages to balance the extreme viewpoints, thereby offering a moderate position of Islamic methodological approach.

Keywords: manhaj; scientific path of knowledge; scales of sanity; scientific and ideological shield; compass; boundaries of questioning; status of personal opinion; fitrah

For citation: Sedankina T.E. Ramadan al-Buti's methodological approach in Theology: between Scylla and Charybdis. *Minbar. Islamic Studies*. 2025;18(1):173-198. (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2025-18-1-173-198

Введение

В свете актуальности разработки методологии теологии значительный интерес представляют труды Мухаммад-Са'ида Мухаммад-Рамадана аль-Буты[1] (1929–

[1] При первом упоминании имени Мухаммад-Са'ида Мухаммад-Рамадана аль-Буты отметим, что в книгах шейха, переведенных на русский язык, наблюдаются разночтения в написании как самого имени, так и названия одной и той же книги (видимо, ввиду разных подходов к транскрипции арабских слов). Так, на обложке книги, изданной в 2008 году издательством «Ансар» под названием «Салафия», указано имя Рамазан аль-Буты, в исходных данных этой же книги – Рамадан аль-Бути. В той же книге, переизданной в 2021 году издательством «Зейн» под названием «Саляфиййя», на

© T.E. Sedankina, 2025
© *Minbar. Islamic Studies*, 2025

2013) – одного из крупнейших исламских ученых современности, «продолжающих традицию, заложенную великими богословами прошлого, ведущего идеологическую борьбу с идейными противниками, пытающимися пошатнуть здание исламского богословия» [1, с. 10]. На основе анализа четырех книг Рамадана аль-Буты, переведенных на русский язык, нами рассматривается исламский умеренно-традиционалистский методологический подход[2], изучение которого особенно важно в исламских религиозных учебных заведениях. В плане собственно методологии наибольший интерес представляет книга «ас-Саляфиййа», где уделяется большое внимание вопросам методологии (манхадж), которой дается развернутое определение, и подчеркивается важность неукоснительного следования стезе, указанной первыми тремя поколениями праведных предшественников (саляфов). Вводится понятие «весы», которые предназначены для взвешивания степени приверженности ученого исламским канонам. Рассматриваются вопросы допустимых «границ вопрошания», а также границ самого метода, оберегаемых «научно-идейным щитом», предохраняющим основы религии и доктринальные положения ислама от заблуждений и нововведений. Во избежание «скитаний в долинах заблудших» [3, с. 55] Рамаданом аль-Буты предлагается «компас», указующий направление пути,

обложке написано имя Рамадан аль-Бути. Подобное разночтение выявлено также в книге «Исламское вероучение и философия», изданной в 2023 году. Здесь и далее мы будет придерживаться написания имени Рамадан аль-Буты, так как в мусульманском мире его фамилия произносится только как Буты, а написание Бути связано с английским вариантом написания, но и англоязычные исламоведы (арабисты) произносят его как Буты.

[2] В исламской методологической традиции принято выделять четыре крупные методологические школы (школу ахль аль-хадис (ханбалитов / асаритов), две школы исламского богословия – каляма (аш'аризм и матуридизм) и суфийскую школу внерационального знания, «имеющие между собой некоторые различия, которые, однако, не носят принципиального характера и по сегодняшний день представляют доктрину правоверного суннитского ислама») [2, с. 57]. Внутри каждой из этих школ традиционного ислама, центральным для определения которого является понимание Сунны в качестве живой традиции, восходящей через цепочку передатчиков к источнику этой традиции – пророку Мухаммаду, обнаруживается неоднородность мысли, варьирующейся между двумя крайностями. В школе асаритов такими крайностями являются "Сцилла ригоризма", проявляющаяся в непреклонном отстаивании буквалистского понимания традиции и исключении каких бы то ни было компромиссов, и Харибдой "эпистемологического анархизма", когда рациональные инструменты познания становятся собственно методологический опорой исследователя. По нашему мнению, специфика методологического подхода Рамадана аль-Буты заключается в способности прохождения между двумя крайностями, являя собой умеренное крыло традиционалистской исламской мысли. Выражение «между Сциллой и Харибдой», используемое нами для анализа подхода Рамадана аль-Буты, довольно часто применяется в современных исследованиях, касающихся разных областей знаний (философии, социологии, экономики, археологии, религиоведении, теологии). Фразеологизм «между Сциллой и Харибдой» возник благодаря использованию этой фразы Гомером в поэме «Одиссея», где повествуется о преодолении ее главным героем пролива, на обоим берегам которого обитают два чудовища – Сцилла и Харибда. Считаем, что к нашему исследованию оно имеет непосредственное отношение.

проложенного носителями чистого арабского языка и незамутненной исламской натуры (фитры), праведными предшественниками – саляфами.

Методы и материалы

С целью выявления методологических позиций Рамадана аль-Буты, умело проходящего между «Сциллой» бескомпромиссного следования букве и «Харибдой» спекулятивного анархизма, автор представленного исследования основывается на принципе объективности и нейтральности, заключающемся в стремлении оставаться на позиции беспристрастности, рассматривая подход современного исламского богослова максимально непредвзято. Использование методов системного анализа и реконструкции позволяет систематизировать идеи Рамадана аль-Буты, касающиеся собственно методологии, представленные в разрозненном виде в четырех его работах. Методом контекстуального анализа осуществляется классификация языкового материала, а также определяются количественные показатели употребления богословом свойственных ему специфических методологических концептов. Для прояснения терминологических неясностей и смысловых нюансов автор обращается к энциклопедическим словарям, а также работам средневековых богословов и современных исследователей исламской традиции.

Полученные результаты

В ходе исследования а) определен понятийный методологический аппарат Рамадана аль-Буты; б) рассмотрены ключевые составляющие методологической стези познания (манхадж); в) выявлена позиция богослова относительно границ вопрошания и статуса личного мнения в религии, в результате чего методологический подход Рамадана аль-Буты нами отнесен к умеренно-консервативному крылу, что указывает на возможность и необходимость обращения к идеям богослова в образовательной и исследовательской деятельности российских исламских вузов.

1. Терминологический (понятийный) аппарат Рамадана аль-Буты, используемый им в книге «ас-Саляфиййа»

Методом тематического контент-анализа нами определен терминологический (понятийный) аппарат, свойственный Рамадану аль-Буты (группа часто встречающихся в книге специфических терминов – манхадж, весы, граница, научно-идейный щит, компас), посчитана частотность их употребления, а также приведен контекст (ряд словосочетаний, раскрывающих собственно содержание данных понятий). Последовательность словосочетаний приведена в соответствии как с частотой употребления в тексте, так и со смысловой нагруженностью.

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

Понятие «методология» приводится в книге 68 раз в следующих словосочетаниях: «всеохватная методология», «научная методология», «методология познания», «единственная методология», «единая методология», «общепринятая методология», «четкая методология», «согласованная методология», «направляющая методология», «методология как единственное мерило», «законопроизводящая методология», «дух и буква методологии», «фундаментальные основы методологии», «методология толкования Священных Текстов», «точное соблюдение методологии».

Понятие «стезя» упоминается в книге 50 раз в следующих словосочетаниях[3]: «всеохватная стезя», «научная стезя», «стезя познания», «методологическая стезя», «стезя Ясного Писания», «безупречная исламская стезя», «ведущая стезя», «истинная стезя», «правящая стезя», «начертанная стезя». Здесь же можно выделить группу словосочетаний, очерчивающих методологическое пространство: «рамки стези Писания и Сунны», «внутри круга стези», «внутри свода начертанной стези», «в рамках начертанной стези». Отдельным блоком целесообразно выделить словосочетания, указывающие на действия: «приверженность стезе познания», «следование стезе», «убежище в стезе», «деятельность, наставляющая на стезю», а также указание на опасность утерять верный курс: «множество слабых стезей», «отдаленность от стези Корана».

Понятие «весы» приводится в книге 31 раз в следующих словосочетаниях: «арабские весы», «весы Закона», «действующие весы», «весы здравомыслия», «согласованные весы», «весы справедливого суждения», «весы рационального взвешивания и логики», «единственные весы». Здесь же рассматриваются сферы применения весов, о чем речь пойдет ниже.

Понятие «граница» приводится в книге 28 раз в следующих словосочетаниях: «границы методологии», «границы данной стези», «границы метода», «единственная граница, правило и мерило», «границы благоразумия и заблуждения». Отдельным блоком представлены словосочетания, указывающие на важность нахождения внутри границ и недопустимость их переступания: «границы вопрошания», «границы, которые не следует переступать», «допустимые границы творчества», «пребывание внутри границ, очерченных Священными Текстами». Также присутствуют словосочетания, указывающие на различные мнения, относительно широты границ: «полемика вокруг границ», «расхождение во мнениях относительно границ», «неопределенность границ», «границы личного законотворческого мнения (иджтихад)», что может привести (и приводит) к «расширению границ личного мне-

[3] Последовательность словосочетаний приводится в соответствии с частотой употребления в тексте перевода книги «ас-Салафиййа» Рамадана аль-Буты.

ния», «выходу за границы», «выходу за границы явных смыслов», «выходу за границы методологии». Для защиты границ Рамаданом аль-Буты предлагается «щит» и «компас».

Слово «щит» употребляется в книге 2 раза в словосочетаниях «научно-идейный щит» и «щит ихсана», направленный на «защиту постулатов верования», «защиту основ религии и доктринальных положений ислама»; «защиту истины»; «защиту от тяжких заблуждений и новоявленных проблем».

Слово «компас» приводится 2 раза и рассматривается в качестве помощника в «избегании поворотов в долину скитаний и блуждания».

В первой части книги «ас-Саляфиййа», озаглавленной «Научная методология (манхадж) в религии: определение и зарождение», в разделе «Всеохватность методологии (манхадж)» шейх Мухаммад-Са'ид Рамадан ал-Буты приводит развернутое определение методологии (манхадж).

«*Манхадж* – это метод, гарантирующий исследователю достижение искомой истины, в стремлении к которой он не заблудится среди многочисленных развилок и перекрестков, не примет ложь за заветную истину независимо от того, является ли искомая истина преданием, достоверность или смысл которого он желает выяснить, или же научным тезисом, который он хочет доказать или опровергнуть» [3, с. 54]. Шейх подчеркивает, что «*стезя познания* должна быть [объективно] найдена, а не [искусственно] сотворена учеными. Эта стезя является непреложной истиной, так как непосредственно связана с фитрой[4] – изначальной природой человека» [2, с. 54]. Рамадан аль-Буты отмечает, что «одним из важнейших условий истинности этой стези является наличие у нее *собственного уникального бытия в глубинах человеческой мысли и в чистом источнике самой природы человека*, подобно семени, изначально вложенной щедрой рукой Всевышнего в разум человека [3, с. 55].

В связи с тем, что первые поколения мусульман (саляфы) являлись *обладателями чистой исламской натуры* (фитры), оригинальным верованием и искренностью исповедания, характеризующимся отсутствием проявлений искусственности и склонности к нововведениям, а также *носителями первозданной арабской речи*, не загрязненной примесями иноязычных диалектов и чужеродных понятий, наделяющей их способностью к подлинному пониманию смыслов и контекстов, Ра-

[4] Выдающийся мусульманский ученый Ибн-Манзур (1233–1312), являющийся автором 20-томного толкового словаря арабского языка «Лисан аль-'араб», дает следующее определение фитре: «Фитра – это то, в соответствии с чем Аллах создает людей и что состоит из знания о Нем» [4, с. 56]. Современный иранский философ, религиовед, автор книги «Врожденное знание об Аллахе» (Ходашенаси-йе фетри) 'Азизолла Махризи характеризует фитру как «особое стремление в глубине бытия самого человека, которое Аллах своей мудростью заложил в человеческом сердце, и люди настолько тесно связаны с этой частицей своего бытия, что расставание с ней означало бы отчуждение от своей человеческой сущности и своей подлинной природы» [5, с. 74–82].

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

мадан аль-Буты считает методологию, сформулированную саляфами, подлинной [3, с. 10], призывая неотступно следовать *методологической стезе*, которой придерживались первые три поколения праведных предшественников[5]. Известный всему миру «отец ʻалимов Шама» [3, с. 6] характеризует каждое из них.

Первое поколение (сахабы) представляет собой «воплощение первого эшелона верующих», принявших основы исламского вероучения из уст самого Посланника Аллаха ﷺ. Это те, в разуме и сердцах которых каноны и боговдохновенные правила закрепились в чистом виде, без каких-либо изменений. Второе поколение явлено «последователями» (таби‘ин) сподвижников Пророка ﷺ, получивших заряд сияющей веры через его непосредственное лицезрение, поколение, неотступно следующее личному примеру сподвижников, вскормленных лучами пророчества. Третье поколение «последователи последователей» (таби‘у ат-таби‘ин) – последний поток провозвестников конца эры чистоты мировоззрения и незапятнанности оригинального исламского вероучения инородными примесями (бид‘ат) [3, с. 8].

На основании вышеизложенных доводов шейх Рамадан аль-Буты заключает, что *методологию*, указанную саляфами, «следует рассматривать как устав» [3, с. 21].

Далее рассмотрим содержания понятий «арабские весы», «научно-идейный щит» и «компас», которые Рамадан аль-Буты определяет в качестве опоры методологической стези познания.

2. Арабские весы, научно-идейный щит и компас как опора методологической стези познания

Праведные предшественники открыли доступ к чистым и ясным *арабским весам* – мерилу здравомыслия и справедливого суждения, научно-идейному щиту, очерчивающему границы самостоятельных вопрошаний, а также даровали *компас*, не позволяющий сбиться с правильного пути. «Власть данной опоры распространяется на все поколения и сословия мусульман, без разделения на “саляфов” и “халяфов”, сподвижников и последователей, арабов и иноземцев» [3, с. 51]. Мерить данными весами, соизмеряя собственные границы со щитом, двигаться строго по компасу обязаны в равной степени все мусульманские общины [3, с. 18]. Это единственная опора, которая едина и неизменна [3, с. 51].

Весы Закона предназначены для:

[5] Рамадан аль-Буты опирается на хадис аль-Бухари и Муслима в передаче от ʻАбдуллаха ибн Мас‘уда: *«Лучшие люди – мое поколение, затем – те, что придут им на смену, а затем – те, которые придут на смену и этим. Но затем появятся такие, которые будут бессовестно бросаться свидетельствами и клятвенными заверениями направо и налево».*

- обеспечения мусульманской уммы благополучием и процветанием благодаря единому пониманию Писания Аллаха и Сунны и отделению истины от облаченных в нее смутных религиозных воззрений;

- выявления здравой личной позиции понимания Закона, являющегося действительной нормой для каждого мусульманина, и высвечивания уровня приверженности верующего мусульманским канонам и степени отклонения страстолюбцев от прямого пути [3, с. 72];

- взвешивания взаимоисключающих точек зрения исследователей муджтахидов с целью выявления ценности каждой из них, а также определения и сортировки позиций, заслуживающих поощрения и порицания.

На примере *трехчастной структуры весов*, включающих в себя введение, сердцевину и завершение, а также разъяснения функций каждой из них шейхом ислама раскрывается трехчастная исламская методология.

Функцией «введения» является исчерпывающее разъяснение первоисточника, основа которого – это Писание Аллаха, указывающее на необходимость следования Сунне Его Посланника ﷺ – второму по значению каноническому первоисточнику, подчинения третьему по значению источнику, содержащему выражение воли Всевышнего Аллаха, – коллегиально принятому решению (иджма‘), а также усердствования (иджтихад) в определении оснований Законов, содержащихся в Священных Текстах [3, с. 65]. «*Сердцевина весов*» представляет собой общепринятые арабские правила толкования Священных Текстов, подразделяющиеся на толково-словарные (далялят) и разъясняющие (баян) [3, с. 70–72]. «*Завершение*» включает требования, предъявляемые к исследователю (муджтахиду), и критерии достижения им степени иджтихада [3, с. 70–72]. Введение, сердцевина и завершение являют собой *методологию выведения положений из доводов* (усуль фикх) и *правил толкования Священных Текстов* (кава‘ид тафсир ан-нусус) [3, с. 72]. При описании *трехчастной методологии* Рамадан аль-Буты использует *метафору путника*, ступившего на путь познания ислама, которому предстоит пройти три обязательных этапа с соблюдением ряда правил, содержащихся в «весах здравомыслия и справедливого суждения» [3, с. 57], дарованных искателю истины праведными предшественниками. На первом этапе, руководствуясь критериями «введении весов», определяющими достоверность преданий[6], путник убеждается в подлинности

[6] Вопросы *методологии установления истинности предания* и определения степени его достоверности Рамадан аль-Буты раскрывает в трех своих книгах «ас-Саляфиййа» [3], «Кубра аль-йакыниййат аль-кауниййа» (Исламское вероучение и философия) [1], «Фикх ас-сира ан-набавиййа» (Понимание жизни Пророка Мухаммада) [6], не повторяясь, но расширяя свою мысль, которая в полной мере соответствует исламскому классическому подходу. Что касается *методологии установления истинности утверждения*, что также является предметом исследования теолога, то она в полной мере совпадает с идеями Абу-Мансура аль-Матуриди (870–944) – одного из первых

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

изучаемых текстов. На втором этапе, опираясь на «сердцевину весов», хранящих важнейшие правила арабские языка, странник погружается в точное понимание смысла рассматриваемых преданий [3, с. 62]. На заключительном этапе, осознавая требование «завершения весов» по осуществлению рационального взвешивания, осуществляемого на основе чистого здравомыслия, пилигрим осуществляет отсев ошибочных гипотез и предположений. При соблюдении всех правил следования стезе путник обретает способность преодолевать многочисленные ловушки на пути познания истины, среди которых могут встречаться фальшивые и ложные аргументы, смутные духовные ощущения, неясности и сомнения[7].

Какова же характеристика людей, придерживающихся весов здравомыслия и отступивших от них?

В пяти пунктах книги «ас-Салафиййа»[8] из одиннадцати Рамадан аль-Буты характеризует два типа людей, одни из которых строго придерживаются стези и соизмеряют свою деятельность с «согласованными весами здравомыслия», другие – отступают от установленной методологии, не согласуя свою деятельность с «весами справедливого суждения», давая яркую недвусмысленную оценку деятельности каждой из групп, а также указывая на два противоположных итога пути – спасение и гибель. Ниже приведем результаты систематизации слов многоуважаемого шейха.

Группа верующих, вышедших на прямой путь. Каждый мусульманин, ставящий свои деятельность и мысли под контроль Весов Закона, соблюдающий требования действующего неизменного мерила, придерживаясь данной методологии, строя свою индивидуальную законотворческую позицию, толкование и трактовку текстов на основании принятых большинством правил и основополагающих принципов:

- является последовательным приверженцем Писания Аллаха и Сунны Его Посланника ﷺ, входящим в состав сообщества, определенного Посланником Аллаха ﷺ: «Следующие за мной и моими сподвижниками»;

мусульманских богословов, сформулировавших основные гносеологические подходы (*асбаб аль-‘ильм*), нашедшие отражение в книге «Китаб ат-таухид» [7].

[7] Именно по причине следования «необоснованным посылам» Рамадан аль-Буты в книгах «Исламское вероучение и философия» и «Понимание жизни Пророка Мухаммада» подвергает серьезной критике методологию умозаключений в западной науке, которая, по его мнению, «основывается исключительно на воображении, сомнении и слабом предположении и осуществляется в соответствии со страстями, желаниями и личными амбициями исследователя» [1, с. 17, 19, 32, 34, 39, 66, 81, 118, 184, 185, 186, 354, 365; 6, с. 60, 34, 39, 74].

[8] Такое многократное возвращение автора к описанию характеристики придерживающихся «весов здравомыслия» и отступивших от них говорит об особой важности данной темы, внимание которой уделяется в Предисловии книги, а также в пунктах «Проблема и способ ее разрешения», «Всеохватная методология», «Беззаконие религиозных отклонений и извращенных толкований», «Суфизм и связанные с ним проблемы».

- считается одним из сторонников Сунны и согласия, движимым щедростью Аллаха и Его благословениями;

- обретает спасение в твердом следовании по пути Всепочитаемого и Всеславного Аллаха.

«Если человек движется по жизни в свете данной стези, твердо соблюдая ее правила и положения, значит, он выведен на прямой путь Аллаха и является одним из добропорядочных верующих, независимо от того, было ли ему предписано жить в эпоху саляфа или же предопределением Аллаха ему было назначено прожить в веках халяфа... Верующие, вышедшие на прямой путь по собственному вероубеждению и благодаря реальной деятельности, осветили себе путь двумя светочами, один из которых – глубокая приверженность Писанию Аллаха и Сунне его Посланника ﷺ, а другой – действительное следование стезе познания и методике толкования Священных текстов» [3, с. 72–73].

Группа людей, сошедших с прямого пути. Всякий, кто не придерживается предписаний этих весов, кто полностью либо частично выходит за рамки основополагающих принципов или нарушает какое-либо из правил, согласованных с позицией большинства, отступая от согласованных ориентиров, кто не следует настоящей методологии, освобождая себя от ее правил и канонов, отдаляясь от ее русла и определяемых ею правил толкования, ослабляя тем самым поводья своей мысли:

- является заблудшим отступником, склонным к ереси и покушению на основы ислама и на саму его сущность, деятельность которого надлежит рассматривать как произвольное обращение с религией и намеренное преступное ее искажение [3, с. 18];

- считается восставшим против Сунны и собрания, сошедшим с пути Всепочитаемого и Всеславного Аллаха, и не имеет никакого значения, относится ли он к саляфу или к халяфу. Это абсолютно очевидная истина [3, с. 86];

- обрекает себя на погибель, падая в пропасть заблуждений и бездны отступлений и новшеств [3, с. 118].

«Люди, сошедшие с прямого пути, полностью или частично принявшие всевозможные искажения, в лживости которых нет сомнения, свернули с пути по причине отвращения от данной методологии и методики, в отношении истинности и необходимости реального применения которой никогда не существовало никаких разногласий. Их нисколько не спасла внешняя приверженность Корану и декларирование верности Сунне. И не имеет значения, жили ли они в самом начале эпохи саляфа или же в текущем столетии» [3, с. 196–197].

Для удержания мусульманских исследователей от заблуждения праведные предшественники оставили для своих потомков компас, помогающий ученым из-

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

бегать скитаний в долинах неясностей и сомнений, приводящих к всевозможным домыслам и необоснованным дополнениям, блужданию в окружении смутных духовных ощущений и домыслов [3, с. 55], а также установили научно-идейный щит, предназначенный для защиты мусульманской уммы от тяжких заблуждений и чужеродных нововведений посредством четкого очерчивания границ вопрошания.

Научно-идейный щит предусматривает необходимость пребывания внутри границ, очерченных Священными Текстами, а также удержания рассудка от произвольного вторжения в те сферы, о которых достаточно сообщается в Священных Текстах, и смиренного отношения к неясным вопросам веры [3, с. 39]. Игнорирование научно-идейного щита приводит к унификации правил и упразднению ориентиров, позволяющих выработать единое согласованное мнение [3, с. 44], а также полному размыванию каких бы то ни было границ [3, с. 42].

По убеждению Рамадана аль-Буты, не уделение должного внимания «опорной части конструкции гармоничной стези» [3, с. 62] – «весам Закона», «научно-идейному щиту» и «компасу» – неизбежно приводит к двум противоположным подходам – либеральному и крайне консервативному.

сторонники либерального подхода, считающие, что они действуют в интересах уммы, внося различные коррективы и усовершенствования, на деле приводят к смуте и чрезмерному раскрепощению;

сторонники крайне консервативного подхода, избегающие любых толкований и трактовок, опираясь на коранический запрет задавать вопросы, опасаясь увязнуть в ложных представлениях [3, с. 42], приводят к пассивности и окаменению живой исламской мысли.

3. Позиция Рамадана аль-Буты относительно вопроса о границах вопрошания: от коранического запрета задавать вопросы к вопросу статуса личного мнения в религии

Далее проследим, как Рамадану аль-Буты удается балансировать между двумя крайностями – коранического запретом задавать вопросы и свободой личного мнения в религии.

На заре становления исламской мысли в одной из правовых школ было введено правило «би-ля̄ кайф», заключающееся в принятии утверждения без вопрошания (араб. букв. «без как», «не спрашивать, как: вера должна обходиться без разума») [8, с. 23]. Сторонники данного подхода, среди которых были многие богословы первых веков ислама – ханбалиты, ранние ашариты и матуридиты, стали именоваться *балякифа* (нон-квалификационистами) [9, с. 4]. Данное правило легло в основу *принципа нон-квалификационизма* «ас̲битӯ-ха̄ / амиррӯ-ха̄ би-ля̄ кайф» («ут-

вердите /примите их без [вопрошания]: "Как?"») [10, с. 139], первоначально указывающего на «недопущение аллегорического толкования антропоморфных текстов» [8, с. 4, 89], а далее распространившегося и на другие аспектов религии [11, с. 342].

Приводя ряд хадисов, разъясняющих тонкости данного вопроса, Рамадан аль-Буты убежден, что «*было бы ошибкой понимать коранический запрет задавать вопросы как абсолютный*» [3, с. 24–27]. Однако он указывает, что «примером такого запрета могут служить потаенные аспекты бытия, которые не познаются чувствами и не имеют себе аналога в хранилище человеческого воображения, но при этом об их существовании до нас доходят пророческие предания. Например, нельзя расспрашивать о природе духа и его устройстве. Сюда же относится все, что невозможно познать иначе как через приводимое в Священных Текстах наставление, когда голый разум не в состоянии выяснить все обстоятельства того, как подобное может быть реализовано в нашем материальном мире» [3, с. 25].

Вопрос о границах вопрошания не перестает волновать умы современных мусульман, чему свидетельством стали выступления ведущих зарубежных специалистов в области исламской мысли Бади'а ас-Саййида аль-Ляххама[9] и Хамделлы Хафиза Ибрахима ас-Сафти[10] на курсах повышения квалификации для религиозных деятелей, организованных Центром повышения квалификации работников религиозных организаций и преподавателей учебных заведений ЧУВО «Российский исламский институт» (г. Казань) по программе «Теория и практика по сохранению и укреплению традиционных российских духовно-нравственных ценностей», направленной на совершенствование их профессиональных компетенций, в рамках которых с 8 по 12 ноября 2024 года прошел модуль «Мусульманская богословская мысль и вызовы современности».

Один из участников курсов задал вопрос: «Есть ли польза от переводов книг о сомнениях в тех или иных вопросах?», на который шейх Бади' ас-Саййид аль-Ляххам ответил: «Если эти вопросы в обществе не поднимаются, то и не нужно быть их инициаторами. Если же вопросы появляются, то теологу необходимо быть подкованным и осведомленным как в вопросах ислама, так и в правилах ведения дискуссии, дабы не ввести в сомнение ни себя, ни слушателей. Чтобы быть защищенным от иномыслия и сомнений, необходимо в первую очередь переводить книги о важности Сунны и др., без упоминания тонкостей вопросов и сомнительных идей»[11].

[9] Бади' ас-Саййид аль-Ляххам – доктор исламских наук (хадисоведение), профессор Дамасского университета, визит-профессор Болгарской исламской академии.

[10] Хамделла Хафиз Ибрахим ас-Сафти – доктор педагогических наук, руководитель департамента образования и науки при Лиге выпускников Университета аль-Азхар, ведущий специалист по исламскому праву и вероучению, визит-профессор Болгарской исламской академии.

[11] Лекция Бади'а ас-Саййида аль-Ляххама на тему «Сомнения вокруг хадисов и хадисоведения: между прошлым и настоящим», прошедшая в рамках КПК «Мусульманская богословская мысль и

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

Данную мысль продолжает Хамделла ас-Сафти: «Недавание ответов на сомнительные вопросы (например, как установил Трон?) указывает не на незнание богословов, а на их знание. Если нет причины (нет болезни заблуждения), то нет нужды и для применения и лекарства. Лучше умалчивание и неподнимание этих тем, так как ответы на сомнительные вопросы могут ввести в заблуждение (например, они забыли Аллаха и Аллах забыл их). Если же есть болезнь, то нужно прибегать не к осязаемым ответам, а к арабскому языку, к возвышенной поэзии, к абстракции. Разум и язык являются ограниченными, а потому они не могут охватить Того, кто в основе своей неограничен. Поэтому подобные вопросы (вопросы уподобления) ранние ученые обходили и никогда не ставили в них точку, говоря, что *"истинное значение знает лишь Аллах"*»[12].

В своей следующей лекции «Такфир и его ошибочные трактовки» шейх Хамделла подчеркивает, что «*порой неотвечание доходило до паранойи* по причине страха, не приведет ли ответ к ширку. Вера стала подобно стеклянному сосуду, который может разбиться от любого прикосновения»[13]. Если бы вера разрушалась, то это бы шло вразрез с тем, что вера – это крепкое убеждение. Лоно ислама широкое, не стоит его сужать. Считать веру неверием также является неверием. Объявляю-

вызовы современности» 09.11.2024.

[12] Лекции Хамделлы ас-Сафти на тему «Вероубеждение ахль ас-сунна ва-ль-джама'а», «Таухид и его понимание среди богословов», прошедшая в рамках КПК «Мусульманская богословская мысль и вызовы современности» 09.11.2024.

[13] Из-за «*чрезмерной осторожности*» большая часть богословов-теологов со времен Средневековья до наших дней, остерегаясь перешагнуть черту, предпочитают в дозволенном видеть не только сомнительное, но и запретное, что, несомненно, не только не способствует развитию теологического знания, но и значительно сдерживает его. Безусловно, в ходе исследования теологу необходимо соблюдать осторожность, однако она не должна быть чрезмерной, на что обращал внимание татарский мусульманский религиозный деятель Хасан-Гата Габаши (1863–1936), подчеркивая, что в самой осторожности должна быть осторожность, так как чрезмерная осторожность сводит на нет разницу между запретным, сомнительным и разрешенным [12, с. 71]. В чем же причины этой «*чрезмерной осторожности*»? Большей частью ортодоксального мусульманского сообщества считается, что *не все религиозные вопросы имеют одинаковую степень значимости*. Важным считается освоение базовых вопросов ислама, называемых фардом – обязательным, в отличие от тех, которые приближают искателя к сфере сомнительного и, более того, к «заповедному». Читаем в хадисе: «*Дозволенное очевидно, и запретное очевидно, а между тем и другим находится сомнительное, о котором многие люди не знают. Остерегающийся сомнительного очищает свою религию и свою честь, а тот, кто занимается сомнительным, подобен пастуху, который пасёт (своё стадо) около заповедного места и вот-вот окажется там. Поистине, у каждого владыки есть своё заповедное место, и поистине, заповедным местом Аллаха на земле Его является то, что запрещено Им...*» (хадис аль-Бухари № 52) [13]. Ученые-богословы верно полагают, что религиозное знание необходимо получать постепенно, последовательно, что попытки охватить большой объем информации без должной подготовки могут привести к негативным последствиям. «Кто пытался взять все знания сразу, тот сразу все и потеряет», – подчеркивал один из первых письменных фиксаторов хадисов аз-Зухри (ум. 741). Однако большинство изучающих религию (в том числе и так называемые теологи-исследователи) так и останавливаются на изучении «базовых вопросов ислама», даже не стремясь двигаться дальше, так как грань между сомнительным и запретным довольно тонка [14].

щий кого-то неверным сам становится неверным, так как считает веру неверием, тем самым играя в азартные игры со своей собственной верой[14].

На основании вышеизложенного можно заключить, что упомянутых нами богословов можно отнести к умеренному крылу консервативной мысли, ярким свидетельством чему являются две фразы: «порой неотвечание доходило до паранойи» Хамделлы ас-Сафти и «было бы ошибкой понимать коранический запрет задавать вопросы как абсолютный» Рамадана аль-Буты. Данные утверждения шейха указывают на то, что крайне консервативный подход, представителем которого он мог показаться при описании весов, щита и компаса, им не разделяется. Более того, «отец 'алимов Шама» в Предисловии книги подчеркивает, что сами сахабы «*не были застывшими, как камень*, на букве произнесенных ими же высказываний и суждений они не упорствовали в соблюдении определенного образа действий и обычаев, не придавали им характера твердых устоев и не сохраняли фанатичной верности им» [3, с. 17]. «Праведные предшественники не придавали своим высказываниям, действиям и поведению некоего священного, навеки *окаменевшего статуса*, который требовал бы от них увековечить и канонизировать плоды их деятельности и тем самым уподобить ее заколдованному мертвому городу! Такой непререкаемый статус в их сознании имели только Божественные постановления и законоположения, которые снизошли на них как абсолютно четкая истина конечной инстанции в Писании Всемогущего и Всеславного Аллаха или же в устном обращении к ним Посланника Аллаха ﷺ» [3, с. 12].

Рамадан аль-Буты указывает, что «следование саляфам не подразумевает буквального копирования их слов, действий и частных позиций, а предусматривает обращение к основополагающим правилам толкования и трактовки Священных Текстов, а также к установленным принципам научного поиска (иджтихад) и формированию взглядов на начала и законоположения (ахкам)» [3, с. 10].

Вопрос статуса личного мнения в религии

Еще одним вопросом, полемика вокруг которого не затухает по сей день, является статус личного мнения исследователя (муджтахида), границ опоры на него и допустимого доверия к причинам тех или иных суждений (хукм) [3, с. 45]. Рамадан аль-Буты рассматривает два противоположных подхода «двух групп лучших представителей праведных родоначальников, после кратковременного расхождения на две дороги которых одна стала именоваться "*людьми хадиса*" (*асхаб аль-хадис*), другая "*людьми мнения*" (*асхаб ар-ра'й*)» [3, с. 217].

[14] Лекции Хамделлы ас-Сафти на тему «К вопросу об антропоморфизме божественных атрибутов», «Такфир и его ошибочные трактовки», прошедшие в рамках КПК «Мусульманская богословская мысль и вызовы современности» 09.11.2024.

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

Первый подход носит «*неприязненный оттенок*» к личному мнению в религии и расценивает его как проявление крайней дотошности, суеты (такяллюф) и бессмысленной траты времени на то, в чем нет ни нужды, ни пользы [3, с. 24]. Представители данного подхода считают «суждения по вопросам ислама, основанные на голом мнении и умозрении, не имеющими никакого отношения к исламу, что и является принципиально важным отличием истинного понимания религии от прочих придуманных человеческих верований и всевозможных идеологий» [3, с. 63]. В качестве аргументов данного подхода шейхом приводятся аяты Корана и хадисы[15].

Второй подход, также имеющий место среди живших ранее мусульман, строго следующих Писанию и Сунне, предполагает *плюрализм мнений*. Представители данного подхода (муджтахиды), свободная исследовательская деятельность (иджтихад) которых не выводила их за рамки единого исламского сообщества, дискутируя между собой по открытым вопросам вероустава, либо достигали единодушия, либо оставались при своем мнении. При возникающих разногласиях они не переходили к испепеляющим обвинениям в неверии (такфиру), многобожии (ташрику) или нововведениях (табди'у) [3, с. 226]. Рамадан аль-Буты приводит основное правило данного подхода относительно статуса личного мнения: «Если *авторское решение* не согласуется с нашим, то мы просто воздержимся от следования ему, но останемся убеждены, что автор данного *иджтихада* вложил максимум доступных ему средств и усердия, чтобы изыскать обоснование для своего решения, и мы со своей стороны тоже предельно выложимся, чтобы найти решение, видящееся нам верным» [3, с. 85].

По убеждению Рамадана аль-Буты, научная стезя познания, опирающаяся на арабские весы, научно-идейный щит и компас, регулирует разногласия «*людей мнения*» (*асхаб ар-ра'й*) и «*людей хадиса*», преобразуя разномыслие «в восхитительное братское сотрудничество на пути к Истинному и в стремлении к познанию Его» [3, с. 217]. Польза от соблюдения данной методологии заключается в «простоте отделения осененного ее правилами и канонами *авторского мнения*, неважно, общепринятого или конфликтного, от позиции лица, скитающегося за оградой этих правил и канонов» [3, с. 85].

[15] Са'ид ибн Мансур передал через Халяфа ибн Халифа, который, в свою очередь, передал от аш-Ша'би слова Ибн Мас'уда: «Берегитесь «как ты думаешь?» и «как ты считаешь?» – потому что жившие до вас погибли именно из-за «как ты думаешь?» и «как ты считаешь?»! Не проводите никаких аналогий (кыяс) ни с чем, а иначе «стоявшая твердо ступня оступится»! (47:7). Впредь, если кого-то из вас спросят о том, чего он не знает, пусть так и ответит прямо: «Я не знаю!», ибо такой ответ – это треть знания!» И пусть не говорит: «Я делаю вывод, но при этом боюсь», ибо и разрешенное (халяль) предельно понятно, и запретное (харам) предельно понятно, но между ними есть (непонятные по своей сути) вещи. Так оставь же то, что тебя смущает, и приступи к тому, что тебя не смущает»» [3, с. 45].

Нужно предварительно мысленно наметить свои шаги по этой стезе, отыскивая ее следы в ясных проявлениях эмоций и разума, чтобы определить направление пути, вывести твердые правила движения по ней, а затем и последовать по ней к познанию с компасом, помогающим избежать поворотов в долины скитаний и блуждания [3, с. 55]. Без этого компаса смутные духовные ощущения и проблески мысли ученого могут привести к всевозможным инородным дополнениям, и искатель окажется в окружении неясностей и сомнений, а скептики разукрасят эти мысли словами и фальшью ложных аргументов [3, с. 55].

Четкие правила следования стезе должны привести к сплочению разбросанных и неупорядоченных мыслей и устранить причины обмана и ловушек на пути к познанию истины при проведении сопряженных с этим религиозных исследований и вынесении суждений [3, с. 55].

Интересным здесь видится подход Рамадана аль-Буты, характеризующийся искусным прохождением между двумя радикальными крайностями – между «"Сциллой ригоризма"[16] и Харибдой "эпистемологического анархизма"» [16, с. 131]. Маятник, раскачивающийся между двумя крайними подходами, на одном полюсе которого царит правило «би-ля̄ кайф», легшее в основу принципа «амиррӯ-ха̄ би-ля̄ кайф» (принятие утверждения без вопрошания); на другом – свобода авторского суждения, не выходящего за рамки ислама, находит успокоение в умеренном крыле традиционалистской исламской мысли, представленной шейхом[17].

[16] Под ригоризмом подразумевается «суровое, непреклонное, мелочное соблюдение каких-либо принципов, правил, преимущественно в вопросах нравственности, исключающее компромиссы, не учитывающие принципы, отличные от исходного» [15].

[17] Вопросы крайностей остро встают и в научной среде при рождении новых наук, примером чему является появление и религиоведения, и теологии как научной специальности. Цитата О.Б. Бойцовой относительно научного религиоведения, приведенная ниже, на наш взгляд, может быть прочитана в контексте богословских крайних подходов. «Ни одна из этих дорог, увы, не пригодна ни для богословской мысли в целом, ни для теологии в частности. "Жертвы" как с одной, так и в другой стороны снижают объяснительную и прогностическую потенцию. Избегание же проблемы не ведет к ее решению. Ожесточенные дискуссии, длящиеся уже не одно столетия, показали, что пока попытки уничтожить хотя бы одно "чудище" не увенчались успехом, а перспективы их отмирания или самоустранения весьма туманны. Можно, конечно, было бы встать под знамена одного из них и с отвагой обреченного отбивать яростные атаки оппонентов, не внимая их доводам. Но подобная невосприимчивость к аргументации означала бы не укрепление защищаемого бастиона, а разрушение его изнутри» [16, с. 132].

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

4. Классификация знаний, представленная Рамаданом аль-Буты, и пути преодоления негативного отношения к плюрализму мнений

Одним из приемов такого уравновешивания (разрешения противоречия) [17, с. 9, 6, 17][18] двух крайних позиций – консервативной, заключающейся в кораническом запрете задавать вопросы, и либеральной, отстаивающей статус личного мнения и свободы авторского суждения в религии, стало рассмотрение шейхом *двух видов знания* – первого, объемлющего всех исповедников ислама без исключения, и второго, открытого особой группе интеллектуалов в результате их напряженной работы.

В данной связи следует упомянуть арабо-мусульманскую культурную традицию деления общества на «*‘амма*» (досл. – общее) и «хасса» (досл. – специальное) – многозначные термины, рассматриваемые как в социальном, так в религиозном, образовательном и научном контекстах. По утверждению В.В. Наумкина, «одним из первых арабских авторов, употребивших их в *чисто социальном значении*, был ‘Абдаллах ибн аль-Мукаффа‘ (721–757), который термином “хасса” обозначил объединение заслуженных и знатных людей, наиболее близких к халифам или султанам, а “*‘амма*” – всех остальных» [18, с. 81]. В религиозном смысле разъяснение данным терминам находим у имама аль-Газали (1058–1111), который определяет «хасса» как «“людей опорных колонн” – наставников простых верующих (*‘амма*), а также ученых мужей, “избранных” Богом, сведущих в Единобожии (*таухид*) и в деяниях сердец» [19, с. 321]. Хасан-Гата Габаши (1863–1936) применяет эти понятия *в образовательной сфере*, понимая под хасса ученых, а под *‘амма* – шакирдов [20, с. 161]. В *научном контексте* в качестве *хасса* подразумеваются *муджтахиды* [21, с. 276] – ученая элита, «стремящаяся к более широкому пониманию реальности, противопоставляемая традиционно настроенному мусульманскому большинству» [17, с. 17], «не склонному к концептуальному мышлению» [22, с. 250].

Возвращаясь к Рамадану аль-Буты, следует подчеркнуть, что им собственно термины «‘амма» и «хасса» не употребляются либо из-за отсутствия необходимости, либо с целью осознанного избегания острых углов темы «деления мусульман-

[18] Подтверждение нашей идее находим у Л.И. Алмазовой, анализирующей концепции современных татарских интеллектуалов (мусульманских мыслителей Татарстана, представляющих интеллектуальную элиту и не принадлежащих при этом к классу мусульманского духовенства). Исследователь отмечает, что для разрешения противоречия в оценке их идей, которые одними считаются «настоящим прорывом в понимании ислама, другими воспринимаются довольно критично, ввиду возможности увода мусульман от их истинной веры из-за уделения внимания исключительно духовным аспектам религии и оставления за пределами своих интересов основных мусульманских установлений и предписаний, целесообразно обратиться к *мусульманской концепции «избранные» (хасса) – «толпа» (‘амма)*, согласно которой лишь единицы способны к целостному видению и постижению истинных оснований бытия, остальные должны довольствоваться более простыми правилами и предписаниями для того, чтобы не сбиться с пути.

ского общества на "массу" и "элиту", суть которого сводится к идее элитарности – признания превосходства узкой группы избранных Богом или природой людей над общей массой, которая, казалось бы, расходится с присущей исламу мыслью о всеобщем равенстве всех людей» [18, с. 81], о чем читаем как у Виталия Наумкина (род. 1945), так и у Тауфика Ибрагима (род. 1947), подчеркивающего, что «подобная иерархия не узаконена самой эгалитаристски ориентированной исламской религией» [23, с. 144].

В книге «аль-Ля-мазхабиййа» Рамадан аль-Буты описывает две другие категории людей: муджтахиды (ученые-богословы, имеющие право выносить самостоятельные суждения, опираясь исключительно на Коран и Сунну, и мукаллиды (большая часть мусульман, следующих за муджтахидами). В данной классификации шейх выделяет также промежуточное звено, *муттаби'*, людей, относящихся к одной из двух вышеназванных категорий – либо к таклиду (слепому следованию религиозным авторитетам без предварительного сомнения в истинности их суждений) [24, с. 32], если они не достигли уровня муджтахида, либо к иджтихаду, если этот уровень ими достигнут [25, с. 81].

Для того, чтобы понять, каким образом шейх обходит острые углы, мастерски проходя между Сциллой и Харибдой, рассмотрим предложенное им описание двух видов знаний, а также пути преодоления негативного отношения к плюрализму мнений.

К первому виду относятся *знания, объемлющие всех людей* с полноценным зрелым рассудком независимо от уровня их образованности, известные всем мусульманам без исключения. Это знание целиком содержится в тексте Писания Аллаха. Не быть носителем этой части знания считается недопустимым, исключением не является ни один человек. Это «безусловно точное и верное знание», пришедшее в широкоэтапной передаче (мутаватир). Содержание данного знания выражено ясно, недвусмысленно и не предполагает двоякого истолкования. К данному виду знания относятся главные положения 'акыды, непреложные обязанности (фард) и законные определения [3, с. 66–67].

Ко второму виду Рамадан аль-Буты относит *знания, открытые особой группе знатоков веры* (прослойке интеллектуалов), прилагающих серьезные усилия по расширению своего кругозора с опорой на Священные Тексты, занятых научно-исследовательской, образовательной и наставнической деятельностью [3, с. 67]. Данную обязанность Аллах возложил на ограниченный круг верующих, способных делать эту работу за всех остальных. Данный вид специального знания включает религиозные частности, всевозможные второстепенные вопросы. Сюда относятся «одиночные предания» (ахад), а также спектр решений, выработанных в резуль-

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

тате применения аналогии (кыяс). Для большинства людей эти знания могут оставаться в сознании на уровне версии. Мусульмане вправе не знать второй разряд знаний или сомневаться в них. Если Божий раб не выполнил предписания канона данного вида знания, то он не становится неверным (кяфир), как это происходит с нарушителем требований, заключенных в первом разряде религиозных знаний.

Отдельное внимание Рамадан аль-Буты уделяет проблеме *разногласия внутри интеллектуальной прослойки мусульман* относительно того или иного вопроса, подчеркивая, что при соблюдении единственного условия – *движения муджтахида внутри границ указанной научной стези* – в случае возникновения расхождений «ни один из оппонентов не обладает правом на обвинение другого в заблуждении» [3, с. 85, 233], так как «разномыслие по второстепенным вопросам не может никого вывести из круга единого исламского собрания, а потому сама методология способна вместить в себя более чем одно мнение» [3, с. 217].

Шейх убежден, что научная стезя (манхадж) допускает законотворческий поиск в рамках *границ вопрошания*, определенных весами. Более того, он указывает на возможность муджтахида утверждать правильность своего личного мнения, однако без обвинения других в неверности их точек знания. «Автор свободного суждения (иджтихад), работающий в "*допустимых границах творчества*", может быть уверен в том, что найденное лично им решение верно, однако он не имеет никакого права безапелляционно утверждать, что авторы прочих противостоящих ему позиций являются заблудшими, вышедшими за обочину прямого пути» [3, с. 19]. *Негативное отношение к плюрализму* возникает тогда, когда автор свободного суждения (муджтахид) наделяет лишь себя правом на изыскание (иджтихад) и принятие некого решения, видящегося ему единственно верным, лишая равных ему людей права на такой же иджтихад. Каждый из муджтахидов имеет право заявить об ошибочности позиции своего оппонента и быть уверенным в том, что именно его мнение является верным. Опираясь на известный хадис[19], Рамадан аль-Буты заключает: «Аллах зачтет мнение и того, кто ошибся, и того, кто был прав, видя, сколько сил и усердия затрачено каждым из них на поиск правильного понимания Священного Текста, если это было совершено ими исключительно ради довольства Аллаха. Первого Он отметит одной наградой, а второго – двумя» [3, с. 20].

Согласно Рамадану аль-Буты, следование методологической стезе познания (манхадж) с опорой на весы Закона, научно-идейный щит и компас, а также с учетом допустимых границ вопрошания «способствует объединению всех мусуль-

[19] *«Тому из них, кто достиг истины, полагается две награды: одна за усердие, а вторая за правильность. Тому же, кто ошибся, приложив свои усилия, прощается ошибка и даруется вознаграждение за его стремление и начальные верные шаги в поиске истины»* (аль-'Изз ибн 'Абд-ас-Салям в "Кава'ид аль-ахкам", 2/370) [26].

манских народов и их возвращению в лоно исламского единства и единоначалия, не оставляя ни единой лазейки для отклонений от канонов и правил толкования Священных Текстов» [3, с. 51].

Заключение

С целью изучения умеренно традиционалистского методологического подхода нами проанализирован труд Рамадана аль-Буты «ас-Салафиййа», в котором автору, использовавшему особый терминологический (понятийный) аппарат, удалось раскрыть суть методологии (манхадж), опорой которой являются весы справедливого суждения, научно-идейный щит, предохраняющий доктринальные положения ислама от чужеродных нововведений, и компас, указующий верное направление по стезе, проторенной саляфами – первыми поколениями мусульман, обладающих чистейшим оригинальным верованием, искренностью исповедания и первозданной, не замутненной инородными понятиями арабской речью.

Если при рассмотрении методологической опоры подход Рамадана аль-Буты можно было отнести к *крайне консервативному крылу*[20], особенно при его характеристике лиц, отступивших от весов здравомыслия, которых он называет «заблудшими отступниками, склонными к ереси и покушению на саму сущность ислама» [3, с. 18], то после изучения позиции шейха относительно вопроса о границах вопрошания следует отметить проявление им *умеренно традиционалистской мысли*.

Считаем, что этот подход является наиболее оптимальным для обучения студентов высших исламских учебных заведений, ставящих своей целью подготовку *мусульманской интеллигенции*, не подразумевающей на выходе получение мукаллидов – «мусульман, не обладающих необходимым уровнем религиозных знаний и не занимающихся наукой» [2, с. 240], но формирование *интеллектуальной прослойки*, твердо следующей доктринальным положениям ислама, а также канонам и правилам толкования Священных Текстов, одновременно способной и готовой к «более широкому пониманию реальности» [17, с. 17] и самостоятельному концептуальному мышлению в рамках допустимых границ вопрошания, прочерченных «безупречной исламской стезей» [3, с. 207].

Предложенная шейхом методология представляет собой умелое балансирование между «Сциллой» бескомпромиссного следования букве, приводящего к

[20] В ходе рецензировании данной работы главным редактором журнала Р.М. Мухаметшиным, являющимся также Директором Совета по исламскому образованию России и ректором Российского исламского института, было рекомендовано уточнить разницу понятий «консерватизм» и «традиционализм». Размышляя над данным замечанием, мы пришли к выводу, что каждый мусульманский консерватор является традиционалистом, но не каждый традиционалист консерватором, так как следование традиции не исключает возможность соотнесения ее с современными реалиями, ярким примером чему и является подход Рамадана аль-Буты.

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

окаменению живой исламской мысли, и «Харибдой» спекулятивного анархизма, вызывающего смуту и приводящего к хаосу. Это уравновешивание (гармонизация) возможно благодаря тому, что истоки данной стези познания не искусственно сотворены, а обнаруживаются в изначально чистом источнике самой природы человека – фитре.

При внимательном погружении в текст «ас-Саляфиййа», не только в его содержание, но и в специфику (интонацию) речи автора, впечатляет способность Рамадана аль-Буты тонко, аккуратно и даже искусно подбирать слова [25, с. 2, 77][21], мастерски обходя все острые углы. В связи с этим отдельную благодарность хочется выразить переводчику книги «ас-Салафиййа» Исмаилу Попову, которому, на наш взгляд, удалось не только осуществить блестящий перевод арабского текста Рамадана аль-Буты, но и передать особую деликатную душевную организацию шейха, тем самым пробудив у читателя как интерес к другим его трудам, так и любовь и безмерное уважение к автору.

Литература

1. Мухаммад Саид Рамадан аль-Буты. *Исламское вероучение и философия*. Казань: Российский исламский институт; 2023. 399 с.

2. Али-заде А.А. *Исламский энциклопедический словарь*. М.: Издательский дом «Ансар», 2007. 400 с.

3. Мухаммад Саид Рамадан аль-Буты. *Салафия*. Попов И. (пер. с араб.). М.: Издательский дом «Ансар»; 2008. 240 с.

4. Ибн-Манзур. Фатара. *Лисан аль-‘араб*. Т. 5. Каир: Дар аль-ма‘ариф; 2018. С. 56.

5. Махризи А. Фитра (врождённое естество человека). Гибадуллин И.Р. (пер. с перс.). *Минбар. Исламские исследования*. 2010;3(1):74–82.

6. Мухаммад Саид Рамадан аль-Буты. *Понимание жизни Пророка Мухаммада с кратким очерком истории праведных халифов*. Казань: Российский исламский институт; 2023. 548 с.

[21] Подтверждение нашим словам находим в другой книге Рамадана аль-Буты «аль-Ля-мазхабиййа», в Предисловии к 1 изданию которой он пишет, что пользуется «методом, далеким от нанесения обид и желания оскорбить других. Использование обидных слов и неприличных выражений для утоления жажды ненависти и достижения личной победы, то это и есть тот спор, который запрещен нам, так как это является одним из наиопаснейших факторов разъединения и причин, приводящих к расколу». В заключение же, раскрывая цель написания своих книг, Рамадан аль-Буты формулирует для нас два принципа: первый – «быть искренним ради Аллаха и Его Посланника на основе чисто научного диспута и не стремиться помимо этого к какой-либо личной цели»; второй – «не поступать необдуманно, идя по пути крайности и чрезмерности».

7. Абу Мансур аль-Матуриди. *Китаб ат-таухид*. Адыгамов Р.К. (пер. с араб.). Казань: Издательский дом «Хузур» – «Спокойствие»; 2017. 498 с.

8. Вагабов М.В. Коранические мудрости в модернизирующемся мире. *Исламоведение*. 2012;1(11):22–29.

9. Ибрагим Т.К. *Религиозная философия ислама. Калам: учеб. пособие.* Казань: Казан. ун-т; 2013. 212 с.

10. Нофал Ф.О. Философия ан-Насафи как квинтэссенция матуридитского вероучения. *Философский журнал*. 2016;9(1):134–145.

11. Седанкина Т.Е. *Методология теологии: монография*. Казань: РИИ; 2024. 552 с.

12. Сайфуллина Г.Р. Хасан-Гата Габаши в дискуссии о дозволенности музыки в исламе. *Ислам и музыка. Взгляды татарских богословов: учебное пособие.* Казань. Казан. ун-т; 2013. С. 35–71.

13. Ал-Бухари. *Ал-Адаб ал-муфрад. Хадисы Пророка о достойном поведении.* М., СПБ.: Издательство «ДИЛЯ»; 2009. 452 с.

14. Седанкина Т.Е. Духовные риски: необходимое, достаточное и чрезмерное в теологическом исследовании. *Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Философские науки.* 2022;3:27–38. DOI: 10.18384/2310-7227-2022-3-27–38.

15. *Словарь русского языка:* В 4-х т. Т. 3. П–Р. Евгеньева А.П. (ред.). 4-е изд. М.: Рус. яз., Полиграфресурсы; 1999. 750 с.

16. Бойцова О.Ю. Между Сциллой и Харибдой: к вопросу о научности религиоведения. *Вестник Ленинградского государственного университета имени А.С. Пушкина.* 2020;3:121–138.

17. Алмазова Л.И. Религиозно-философские концепции мусульманских интеллектуалов в современном Татарстане. *Ученые записки Казанского государственного университета. Серия: Гуманитарные науки*. 2010;152(1):9–17.

18. Наумкин В.В. К вопросу о *хасса* и *'амма* (традиционная концепция "элиты" и "массы" в арабо-мусульманской культуре). *Ислам и мусульмане: культура и политика (статьи, очерки и доклады разных лет) к 190-летию Института Востоковедения РАН.* М.: Издательский дом «Медина»; 2009. С. 80–92.

19. Абу Хамид ал-Газали. *«Ихйа' 'улум ад-дин» Возрождение религиозных наук.* Т. 1. Первая Четверть о видах поклонения. Ч. I. Насыров И.Р., Ацаев А.С. (пер. с араб). М.: Издательский дом «Нуруль Иршад»; 2007. 584 с.

20. Марданова Д.З. Русский язык в рукописи Хасан-Гата Габаши «Нур ал-хакика». *Гасырлар авазы – Эхо веков*. 2018;1:152–163.

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

21. Прозоров С.М. Ал-Хасса. *Ислам: энциклопедический словарь*. Прозоров С.М. (ред.). М.: Наука. Гл. ред. вост. лит.; 1991. С. 276.

22. Ибрагим К.И., Сагадеев А.В. Ал-Фалсафа. *Ислам: энциклопедический словарь*. Прозоров С.М. (ред.). М.: Наука. Гл. ред. вост. лит.; 1991. С. 250–251.

23. Ибрагим Т.К. Основные ценности и институты классического ислама. *Россия и мусульманский мир*. 2003;10:138–146.

24. Боголюбов А.С. Ат-Таклид. *Ислам: энциклопедический словарь*. Прозоров С.М. (ред.). М.: Наука. Гл. ред. вост. лит.; 1991. С. 32.

25. Мухаммад Саид Рамадан аль-Бути. *Путь размечен: отказ от мазхабов – опаснейшее из нововведений, угрожающих исламскому шариату*. Атаев З., Увайсов З. (пер. с араб.). М.: Ансар; 2004. 111 с.

26. *Ученые и их положение в исламе. Серия: «ад-да'уату-ссаляфия»*. Ч. 1. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://static.toislam.ws/files/biblioteka/biblioteka_pdf/02_manhaj/01_uchenie.pdf (дата обращения: 05.01.2025).

References

1. Muhammad Said Ramadan al-Buty. *Islamskoe verouchenie i filosofija* [Islamic doctrine and philosophy]. Kazan: Russian Islamic Institute; 2023. 399 p. (In Russian)

2. Ali-zade A.A. *Islamskij jenciklopedicheskij slovar'* [Islamic Encyclopedic Dictionary]. Moscow: Ansar Publishing House; 2007. 400 p. (In Russian)

3. Muhammad Said Ramadan al-Buty. *Salafia* [Salafia]. Popov I. (tr. from Arabic). Moscow: Ansar Publishing House; 2008. 240 p. (In Russian)

4. Ibn Manzur. Fatara. *Lisan al-'arab* [The Language of Arabs]. Vol. 5. Cairo: Dar al-ma'arif; 2018. P. 56. (In Arabic)

5. Mahrizi A. Fitra (vrozhdjonnoe estestvo cheloveka) [Fitra (the innate nature of man)]. Gibadullin I.R. (tr. from Pers.). *Minbar. Islamic studies*. 2010;3(1):74–82. (In Russian)

6. Muhammad Said Ramadan al-Buty. *Ponimanie zhizni Proroka Muhammad s kratkim ocherkom istorii pravednyh halifov* [Understanding the life of the Prophet Muhammad with a brief sketch of the history of the righteous caliphs]. Kazan: Russian Islamic Institute Publ.; 2023. 548 p. (In Russian)

7. Abu Mansur al-Maturidi. *Kitab at-tauhid* [Kitab al-Tawhid]. Adygamov R.K. (tr. from Arabic). Kazan: Huzur – Spokojstvie Publishing House; 2017. 498 p. (In Russian)

8. Vagabov M.V. Koranicheskie mudrosti v modernizirujushhemsja mire [Quranic wisdom in the modernizing world]. *Islamovedenie* [Islamology]. 2012;11:22–29. (In Russian)

9. Ibrahim T.K. *Religioznaja filosofija islama. Kalam: ucheb. posobie* [Religious philosophy of Islam. Kalam: textbook]. Kazan: Kazan University Press; 2013. 212 p. (In Russian)

10. Nofal F.O. Filosofija an-Nasafi kak kvintjessencija maturiditskogo verouchenija [Philosophy of al-Nasafi as the quintessence of Maturidite doctrine]. *Filosofskij zhurnal* [Philosophical Journal]. 2016;9(1):134–145. (In Russian)

11. Sedankina T.E. *Metodologija teologii: monografija* [Methodology of Theology: a monograph]. Kazan: Russian Islamic Institute Publ.; 2024. 552 p. (In Russian)

12. Sayfullina G.R. Hasan-Gata Gabashi v diskussii o dozvolennosti muzyki v islame [Hasan Ata Gabashi in the discussion on the permissibility of music in Islam]. *Islam i muzyka. Vzglyady tatarskikh bogoslovov: uchebnoe posobie* [Islam and Music. Views of Tatar theologians: textbook]. Kazan: Kazan University Press; 2013, pp. 35–71. (In Russian)

13. al-Bukhari. *Al-Adab al-mufrad. Hadisy Proroka o dostojnom povedenii* [Al-Adab al-Mufrad. Hadiths of the Prophet on decent behavior]. Moscow, St. Petersburg: Dilya Publishing House; 2009. 452 p. (In Russian)

14. Sedankina T.E. Duhovnye riski: neobhodimoe, dostatochnoe i chrezmernoe v teologicheskom issledovanii [Spiritual risks: the necessary, sufficient and excessive in theological research]. *Vestnik Moskovskogo gosudarstvennogo oblastnogo universiteta. Serija: Filosofskie nauki* [Bulletin of Moscow State Regional University. Series: Philosophical Sciences]. 2022;3:27–38. (In Russian)

15. *Slovar' russkogo jazyka* [Dictionary of the Russian language]. In 4 vol. Vol. 3. P-R. Evgenieva A.P. (ed.). 4th ed. Moscow: Rus. yaz; Polygraphresursy Publ.; 1999. 750 p. (In Russian)

16. Boytsova O.Yu. Mezhdu Scilloj i Haribdoj: k voprosu o nauchnosti religiovedenija [Between Scylla and Charybdis: to the question of scientificity of religious studies]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A.S. Pushkina* [Bulletin of the Leningrad State University named after A.S. Pushkin]. 2020;3:121–138. (In Russian)

17. Almazova L.I. Religiozno-filosofskie koncepcii musul'manskih intellektualov v sovremennom Tatarstane [Religious and philosophical concepts of Muslim intellectuals in modern Tatarstan]. *Uchenye zapiski kazanskogo gosudarstvennogo universiteta. Ser. Gumanitarnye nauki* [Scientific Notes of Kazan State University. Series: Humanities]. 2010;152(1):9–17. (In Russian)

18. Naumkin V.V. K voprosu o hassa i 'amma (tradicionnaja koncepcija "elity" i "massy" v arabo-musul'manskoj kul'ture) [Towards the question of khassah and 'ammah (traditional concept of "elite" and "masses" in Arab-Muslim culture)]. *Islam i musul'mane: kul'tura i politika (stat'i, ocherki i doklady raznyh let) k 190-letiju Instituta Vostokovedenija*

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

RAN [Islam and Muslims: culture and politics (articles, essays and reports of different years) to the 190th anniversary of the Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences]. Moscow: Medina Press; 2009, pp. 80–92. (In Russian)

19. Abu Hamid al-Ghazali. *"Ihja' 'ulum ad-din" Vozrozhdenie religioznyh nauk* ["Ihya' 'Ulum al-Din" Revival of religious sciences]. Vol. 1. The First Quarter on Types of Worship. Part I. Nasyrov I.R., Atsaev A.S. (tr. from Arabic). Moscow: Nurul Irshad Press; 2007. 584 p. (In Russian)

20. Mardanova D.Z. Russkij jazyk v rukopisi Hasan-Gata Gabashi "Nur al-hakika" [Russian language in the manuscript of Hasan 'Ata Gabashi "Nur al-haqiqah"]. *Gasyrlar avazy – Jeho vekov* [Gasirlar avazi – Echo of the centuries]. 2018;1:152–163. (In Russian)

21. Prozorov S.M. Al-Khassa [Al-Khassah]. *Islam: jenciklopedicheskij slovar'* [Islam: encyclopedic dictionary]. Prozorov S.M. (ed.). Moscow: Nauka Press. Main editorial office of oriental literature; 1991, P. 276. (In Russian)

22. Ibragim K.I., Sagadeev A.V. Al-Falsafa [Al-Falsafah]. *Islam: jenciklopedicheskij slovar'* [Islam: encyclopedic dictionary]. Prozorov S.M. (ed.). Moscow: Nauka Press. Main editorial office of oriental literature; 1991, pp. 250–251. (In Russian)

23. Ibragim T.K. Osnovnye cennosti i instituty klassicheskogo islama [Basic Values and Institutions of Classical Islam]. *Rossija i musul'manskij mir* [Russia and the Muslim World]. 2003;10:138–146. (In Russian)

24. Bogoljubov A.S. At-Taqlid [al-Taqlid]. *Islam: jenciklopedicheskij slovar'* [Islam: encyclopedic dictionary]. Prozorov S.M. (ed.). Moscow: Nauka Press. Main editorial office of oriental literature; 1991, P. 32. (In Russian)

25. Muhammad Said Ramadan al-Buti. *Put' razmechen: otkaz ot mazhabov – opasnejshee iz novovvedenij, ugrozhajushhih islamskomu shariatu* [The path is marked: the rejection of madhhabs - the most dangerous of innovations that threaten the Islamic Shariah]. Ataev Z., Uvaisov Z. (tr. from Arabic). Moscow: Ansar Press; 2004. 111 p. (In Russian)

26. *Uchenye i ikh polozhenie v islame. Serija: "ad-da'uatu-ssaljafija"* [Scholars and their position in Islam. Series: "al-Da'wah al-salafiyyah"]. Part 1. [Electronic source]. Available at: http: // https://static.toislam.ws/files/biblioteka/biblioteka_pdf/02_manhaj/01_uchenie.pdf (Accessed: 05.01.2025). (In Russian)

Информация об авторе

Седанкина Татьяна Евгеньевна, кандидат педагогических наук, доцент, заведующий кафедрой систематической теологии ЧУВО «Российский исламский институт», Казань, Российская Федерация; доцент кафедры теологии Болгарской исламской академии, г. Болгар, Российская Федерация.

About the author

Tatyana E. Sedankina, Cand. Sci. (Pedagogy), Associate Professor, the Head of the Department of Systematic Theology of Russian Islamic Institute, Kazan, the Russian Federation; Associate Professor, Department of Theology, Bolgar Islamic Academy, Bolgar, the Russian Federation.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Информация о статье
Поступила в редакцию: 05 января 2025
Одобрена рецензентами: 05 февраля 2025
Принята к публикации: 05 марта 2025

Article info
Received: January 05, 2025
Reviewed: February 05, 2025
Accepted: March 05, 2025

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

ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ НАУКИ

PSYCHOLOGY

◆Потенциал нарративной практики в психологическом консультировании клиентов-мусульман

◆Коллективистическое и индивидуалистическое в исламской традиции самопознания

DOI 10.31162/2618-9569-2025-18-1-201-223 ***Original Paper***
УДК 159.9.016 ***Оригинальная статья***

Потенциал нарративной практики в психологическом консультировании клиентов-мусульман

***Ю.Ю. Джуад*[1а]**
[1]Институт гуманитарных наук Московского городского педагогического университета, г. Москва, Российская Федерация
[а]ORCID: https://orcid.org/0000-0003-0524-1084, e-mail: dzhuadyuyu@mgpu.ru

Резюме: Актуальность темы данного исследования определяется взаимообусловленным увеличением интереса к современным психологическим подходам и практикам со стороны исламских психологов, а также ростом спроса на квалифицированную религиозно ориентированную психологическую помощь со стороны клиентов-мусульман. Для значимой части исламского клиентского сектора принципиальную роль играет не только религиозная погруженность помогающего практика, но и религиозная супервизия используемого им подхода. Поэтому целью данного исследования является выявление потенциала нарративной практики в психологическом консультировании клиентов-мусульман и ее соответствия основополагающим ценностям, идеям и принципам исламской религии. К материалам и методам относится анализ теоретических трудов ученых постмодернистского и конструктивистского направлений, а также практико-ориентированных трудов нарративных психологов, описывающих принципы и методы работы в нарративном подходе, клиентские кейсы, сущность, цели и оценку эффективности нарративных бесед разных типов. Кроме того, анализу подвергается также личный консультативный опыт автора, работа в составе интервизорской группы нарративных практиков и супервизия нарративного подхода специалистом в области шариатских наук. Среди наиболее значимых выводов – утверждения о принципиальной совместимости нарративного подхода с идеями, принципами и концепциями исламской доктрины, об эффективности применения основных видов нарративных бесед в работе с запросами религиозных клиентов. Также выводы содержат положения об особенностях применения нарративной практики для оказания помощи разным категориям клиентов-мусульман.

Ключевые слова: нарративная практика; идентичность; религиозность; консультирование; клиенты-мусульмане; религиозная психология; исламский метанарратив

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

© Ю.Ю. Джуад, 2025
© *Minbar. Islamic Studies*, 2025

Для цитирования: Джуад Ю.Ю. Потенциал нарративной практики в психологическом консультировании клиентов-мусульман. *Minbar. Islamic Studies*. 2025;18(1):201–223. DOI: 10.31162/2618-9569-2025-18-1-201-223

Благодарности: автор статьи благодарит Устазу Иман (Лию Флюровну Махмутову) – президента Союза мусульманок стран Балтии, члена Европейского маджлиса мусульманских лидеров, магистра исламских наук по специальности «Фикх и его методология» (Университет принцессы Нуры бинт Абдуррахман, Эр-Рияд, КСА), докторанта кафедры исламских наук по специальности «Фикх и его методология» (Университет Фатих Султан Мехмет, Стамбул, Турция) за шариатскую супервизию и научное консультирование при написании текста статьи.

The potential of Narrative practice in psychological counseling of Muslim clients

***Iu.Iu. Dzhuad*[1a]**
[1]*Institute of Humanities, Moscow City Pedagogical University, Moscow, the Russian Federation*
[a]*ORCID: https://orcid.org/0000-0003-0524-1084, e-mail: dzhuadyuyu@mgpu.ru*

Abstract: The relevance of the topic of this study is determined by the mutually conditioned increase in interest in modern psychological approaches and practices on the part of Islamic psychologists, as well as the growing demand for qualified religiously oriented psychological assistance from Muslim clients. For a significant part of the Islamic client sector, not only the religious immersion of the helping practitioner plays a fundamental role, but also the religious supervision of the approach used by him. Therefore, the purpose of this study is to identify the potential of the narrative practice in psychological counseling of Muslim clients and its compliance with the fundamental values, ideas and principles of the Islamic religion. The materials and methods include a theoretical analysis of the works of postmodernist and constructivist scholars, as well as practice-oriented works of narrative psychologists describing the principles and methods of work in the narrative approach, client cases, the essence, goals and assessment of the effectiveness of narrative conversations of different types. In addition, the author's personal consulting experience, work as a part of an intervision group of narrative practitioners and supervision of the narrative approach by a specialist in the field of Sharia sciences are also analyzed. Among the most significant conclusions there are the statements about the fundamental compatibility of the narrative approach with the ideas, principles and concepts of Islamic doctrine, about the effectiveness of using the main types of narrative conversations in working with the requests of religious clients. The conclusions also contain provisions on the specifics of using narrative practice to provide assistance to different categories of Muslim clients.

© Iu.Iu. Dzhuad, 2025
© *Minbar. Islamic Studies*, 2025

Keywords: narrative practice; identity; religiosity; counseling; Muslim clients; religious psychology; Islamic meta-narrative

For citation: Dzhuad Iu.Iu. The potential of Narrative practice in psychological counseling of Muslim clients. *Minbar. Islamic Studies.* 2025;18(1):201-223 (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2025-18-1-201-223

Acknowledgements: The author of the article would like to thank Ustadha Iman (Liya Flyurovna Makhmutova), the President of The Baltic Muslim Women's Union, the Member of The European Muslim Leaders' Majlis, Master of Islamic Sciences, specialization Fiqh and its Methodology (Princess Nourah Bint Abdul Rahman University, Riyadh, Saudi Arabia), the doctoral student of the Department of Islamic Sciences, specialization Fiqh and its Methodology (Fatih Sultan Mehmet University, Istanbul, Turkey) for Sharia supervision and scientific consulting during the process of article writing.

Введение

Исламская психология в России и за рубежом, находящаяся сейчас в фазе своего активного развития, одним из главных направлений имеет «разработку приемов и методов психологической помощи мусульманам на основе использования как психологических, так и религиозных знаний» [1, с. 220]. Несмотря на сохраняющееся противоречивое отношение к психологии в мусульманской среде, устойчиво растет клиентский спрос на психологическую помощь, которую должны обеспечить носители исламских ценностей, способные в своей профессиональной деятельности органично соединять методы и подходы, разработанные в психологической науке и практике, с фундаментальными принципами ислама и воззрениями на природу души, описанными в Коране и Сунне. Некоторые из наиболее авторитетных и распространенных подходов уже прошли процедуру исламской верификации, в частности, психоанализ, когнитивно-поведенческая терапия, гуманистический подход (клиент-центрированная психотерапия), ориентированная на решение краткосрочная терапия и некоторые другие, определены их возможности и ограничения [2].

Цель данного исследования – анализ потенциала нарративного подхода в консультировании клиентов-мусульман. Задачами исследования при этом являются: обсуждение основополагающих принципов нарративного подхода в контексте исламской теологии, в том числе выявление ограничений, а также рассмотрение основных видов нарративных бесед в зависимости от клиентского запроса и особенности их использования в работе с клиентами-мусульманами.

Нарративный подход в психологическом консультировании имеет относительно короткую историю. Он был разработан менее полувека назад австралий-

ским психологом Майклом Уайтом и новозеландским психологом, специалистом по социальной работе, Дэвидом Эпстоном. Несмотря на это, нарративный подход в работе с клиентами-мусульманами уже зарекомендовал себя в таких сложнейших кейсах, как работа с палестинцами, освобожденными из долгосрочного заключения в израильских тюрьмах, женщинами, пережившими насилие, и в целом в работе с населением, находящимся в ситуации многолетней оккупации и борьбы за права [3; 4; 5]. Центр лечения и реабилитации жертв пыток в Палестине (Рамалла) около двадцати лет ведет тесное сотрудничество с международным фондом центра Далвич в Австралии, который был создан Майклом Уайтом в 1984 году.

В основе нарративного подхода – работа с сознанием, прежде всего с жизненным опытом клиента, его умениями и навыками, восстановление связи с личностными смыслами и ценностями. В целом это соответствует базовому положению ислама, утверждающему важнейшую роль разума в жизни человека и опору на его преобразующую силу. Исходя из этого, применение нарративного подхода в работе с клиентами-мусульманами может помочь актуализировать, переутвердить в сознании исламские ценности путем рационализации благодаря специально организованному терапевтическому обсуждению. В ходе такого обсуждения осуществляется совместное исследование, главный акцент которого обращен к выработке эффективной стратегии решения проблемы с учетом прояснения намерений и надежд относительно прошлых и будущих действий клиента. Это также коррелирует с принципами оказания духовной помощи в исламском подходе, где важное место уделяется исправлению намерения (ният) и учению о предопределении (кадр), в рамках которого открывается перспектива рассмотрения жизненных трудностей и испытаний как наделенных божественным смыслом, при этом имеющих временный характер, а потому преодолимых.

Нарративный подход достаточно универсален, он подходит для всех типов запросов (травматизация, утрата, негативный образ себя, проблемы с идентичностью, кризисы и др.), включая работу с людьми с психиатрическими диагнозами (при условии совмещения с квалифицированной медицинской помощью), а также для работы со всеми возрастными категориями (дети, подростки, взрослые) как в практике индивидуальной терапии, так и в семейном консультировании и групповом формате оказания психологической помощи. К плюсам нарративного подхода также относится его совместимость с другими психологическими подходами и методами, такими как гештальт-терапия, психоанализ, когнитивно-поведенческая терапия и др.

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

Методы и материалы

Данное исследование предполагает анализ в двух измерениях. Теоретическое рассмотрение включает в себя разбор наиболее общих исходных положений нарративного подхода, источником которых являются тексты философов, социологов и психологов, принадлежащих к постмодернистскому направлению и поддерживающих идеи социального конструктивизма. А также научные труды, посвященные осмыслению нарративных идей и их реализации в практике консультирования. Последняя группа трудов, написанная практикующими психологами и социальными работниками, включает в себя анализ реального опыта работы с клиентскими запросами, его конкретных алгоритмов и оценку эффективности. В этой части материал исследования дополняется личным опытом автора в практике консультирования клиентов-мусульман, его участием в работе интервизорских групп нарративных практиков. Основные идеи и принципы нарративного подхода были обсуждены в ходе прохождения автором супервизии у эксперта в области шариатских наук. Опыт этого обсуждения также стал одним из важных источников информации для данного исследования.

Нарратив и нарративность в философии и психологии

Понятие «нарратив» (лат. «рассказ», «история») свои философские истоки находит в текстуальной парадигме [6] как характерной особенности «наук о духе» [7]. Это объясняет логику распространения нарративного подхода прежде всего в исторической и филологической науках, а затем и в психологии. Нарративный характер объекта социально-гуманитарных наук ставит вопрос об истинности совершенно иначе, чем представление о ней, характерное для естественно-научных описаний. В последнем случае критерии оценки лежат вне объекта, а в случае с психологическим знанием большую важность приобретают внутренние критерии, такие как уникальность истории в системе «рассказчик-слушатель». Можно было бы назвать это ситуативной достоверностью или достоверностью в моменте.

Нарративность объекта в психологическом рассмотрении подтверждается комплексом междисциплинарных исследований мыслительной деятельности, механизмов работы памяти и речи. Физиологи, когнитивисты, нейропсихологи и другие специалисты в смежных областях на сегодняшний день доказали, что память работает по нарративному сценарию, со временем часть событий забывается, повествование дополняется новыми деталями, история «перезаписывается». Метафора мышления как суперкомпьютера утратила актуальность, ей на смену благодаря усилиям таких выдающихся отечественных ученых, как А.Р. Лурия и А.А. Ухтомский, приходят метафоры более креативного характера, в основе которых лежат

представления о композиционности мышления, творческой импровизации как принципе работы нейронных связей и т.д.

Нарративность легитимирует идею принципиально неустранимого субъективизма, лежащую в основе психологической консультативной работы. «В отношении к психологии нет такой вещи как “жизнь сама по себе”. По меньшей мере, это – результат избирательной работы памяти; кроме этого, изложение чьей-либо жизни – это искусство интерпретации» [8, с. 12]. Нарратив с психологической точки зрения представляет собой процесс и результат создания и изменения историй, складывающихся в ходе описания событий, связанных общим сюжетом и обладающих смыслом. Поэтому нарратив всегда включает в себя интерпретацию: одну и ту же историю о себе мы рассказываем по-разному в зависимости от времени, внешних и внутренних обстоятельств, а также от фигуры собеседника.

Логика нарративности лежит в основе всех типов бесед с клиентами, она исходит из того, что естественным образом на основе указанных механизмов возможно на сознательном уровне изменить представление человека о себе и о ситуации, поскольку «жизнь – это не то, “как это было”, но как это проинтерпретировано и переинтерпретировано, рассказано и пересказано» [8, с. 32]. Здесь нарративные идеи предстают как органичная часть философии социального конструктивизма, согласно которым утверждается, что человек не столько отражает в ходе своего познания и деятельности окружающий мир, сколько творчески конструирует его [9]. В таком случае нарратив осмысляется как один из способов социально-психологического конструирования. Для практики работы с клиентами в психологическом консультировании нарративность открывает возможность альтернативного взгляда на события жизни, она дает представление о том, что если мы не в силах изменить сам ход событий, то мы можем иначе рассказать историю, создать другую интерпретацию.

Принципы и методы нарративного подхода могут быть по-разному рассмотрены с точки зрения психологии религии и религиозной психологии. С позиции психологии религии ислам может быть рассмотрен как один из социальных дискурсов, включающий в себя совокупность теологических идей, религиозных практик и лежащих в их основе ценностей, которые в разной степени стремятся воплощать в своей жизни мусульмане. Цель психологической работы здесь заключается в оказании помощи собеседнику по определению его собственной позиции в отношении к определенным идеям и требованиям, продиктованным религией, и осмыслению степени своей включенности в этот тип дискурса. При таком рассмотрении становится неважной мировоззренческая позиция самого нарративного практика, который работает с клиентом-мусульманином, так же, как и с любым другим клиентом.

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

Эта позиция может оказаться подходящей и достаточно продуктивной для определенной части носителей мусульманской идентичности по некоторым видам запросов. Но при таком подходе невозможно уловить специфику нарративного подхода в работе с другой категорией клиентов-мусульман.

В рамках данной работы мы исходим из логики религиозно-психологического рассмотрения и акцентируем внимание на соответствии нарративных приемов и процедур идеям и принципам исламского вероубеждения (‘акыды). Ислам здесь выступает как метанарратив, а цель психологической работы заключается в том, чтобы посредством нарративных принципов воссоединить собеседника с ценностями и смыслами этого метанарратива. Поскольку для многих клиентов-мусульман, ищущих помощи в сфере исламского психологического консультирования, становится особенно важно, чтобы помогающий практик был вовлеченным носителем исламского мировоззрения. «Для мусульман очень важно знать, в какой степени психология соответствует стандартам Ислама. Для верующего истина исходит из божественного откровения, в то время как психология, как и любая другая наука, строится на научном опыте» [10, с. 84].

Руководствуясь логикой второго типа в рамках религиозной психологии, можно утверждать, что исламская доктрина обладает выраженно нарративным характером. История ислама, Коран и Сунна, жизнеописание пророка Мухаммада (сира), рассказы о пророках – всё это подтверждает важность и роль историй и рассказов в религиозной жизни верующих и служит своеобразной методологией интериоризации исламских ценностей, идей и принципов в сознание мусульман. Особую роль в этом играет стилистика Корана – дарб аль-амсаль, связанная с приведением большого количества примеров, образной насыщенностью и рассказыванием историй, направленных на облегчение понимания абстрактно-теоретических положений и требований религии. Нарративному представлению о человеке в исламской антропологии соответствуют идеи о незавершенности (наличии свободы воли и выбора) и изменчивости главного творения Аллаха, открывающие возможности для создания нарратива собственной жизни человека через цепочки внутренних и внешних деяний в соответствии с концепцией предопределения (кадр и кадар).

От общей логики нарративности перейдем далее к анализу основных принципов нарративного подхода в консультировании и рассмотрим их сквозь призму исламской религиозной доктрины.

Основные принципы нарративного подхода

Основополагающими принципами нарративного подхода в консультировании являются: принцип полиидентичности, принцип отделения человека от про-

блемы, принцип субъектности собеседника, принцип децентрированности и влиятельности позиции ведущего.

Принцип полиидентичности утверждает, что идентичность имеет принципиально вариативную природу, открывающую возможность рассмотрения личности как многогранной, пластичной и адаптивной, содержащей в себе самые разные характеристики, возникающие из многообразия социального опыта человека. Многообразие опыта, в свою очередь, дает возможность изменяться, становиться другим и в принципе быть разным в контексте жизненных ситуаций. Одним из первых о полиидентичности начал говорить американский психолог и философ У. Джеймс, который в структуре Я выделил четыре уровня: телесный, духовный, социальный и материальный [11].

В нарративном подходе к консультированию этот принцип связан с верой в то, что опыт каждого человека уникален и разнообразен, что в нем есть достаточно много места для конструирования желаемого образа себя и позитивного взгляда на мир. Важными вопросами во всех типах нарративных бесед, опирающихся на идею полиидентичности, становятся вопросы о намерениях, надеждах и чаяниях собеседника, а также об условиях и возможностях гармонизации идентичностей.

В исламском преломлении принцип полиидентичности опирается на описанные в конце предыдущего раздела идеи об открытости и изменчивости человеческого создания. При этом определено и направление этого изменения, выраженное в способности расти над собой, исправлять ошибки, получать прощение грехов. Систематическая работа над собой по исправлению своего *нафса*, то есть внутреннему очищению от недугов и болезней сердца, в исламской традиции называется *тазкийа*.

Тазкийат ан-нафс (очищение души) как в языковом значении, так и в терминологическом применении имеет два смысла – очищение и увеличение. Таким образом, этот принцип в психологическом консультировании клиентов-мусульман предполагает работу по очищению души от недостатков и увеличение в ней добра – стремления к благу (хайр) [12]. Теологическое основание этой возможности души, ее способности к самоочищению заложено в словах Всевышнего: «Преуспел тот, кто очистился душой» (91:9)[1].

Принцип отделения человека от проблемы

В нарративном подходе этот принцип поддерживает веру в то, что проблема существует до, помимо и независимо от человека. Иначе говоря, проблема – это проблема, а человек не является проблемным. Задачей особых приемов и техник нарративного консультирования, которые будут более подробно описаны в следу-

[1] Здесь и далее использован перевод смыслов Корана Османова М-Н. [13].

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

ющем разделе, является оказание помощи собеседнику в осознании этого факта, преодолении стереотипного представления о себе, формирующегося под воздействием социально значимого окружения.

В исламском вероучении данный принцип соответствует положению о *фитре* – изначальной склонности человека благому, отсутствию в нем печати греха. Зачастую работа по консультированию клиентов-мусульман сопряжена с преодолением негативных наслоений и неверных убеждений в отношении природы человека и смысла, заложенного Господом в его создание, а также отношений между человеком и Богом. Но именно благодаря наличию фитры человек осознает проблемность ситуации, ощущает дискомфорт своего положения, а значит, изначально имеет представление о том, что для его фитры хорошо и что плохо. Обращаясь к помогающему специалисту, клиент-мусульманин, как правило, осознает или ощущает, что в чем-то он отклонился от истинного пути, совершил грех. В этот момент очень важно возвращаться к идеям о фитре и тазкийат ан-нафс.

Указанные идеи опираются на более общий исламский принцип – *такрим*, выражающий особое почтение Господа по отношению к человеку как Его творению. Особый статус человека Аллах подчеркивает в Коране неоднократно, описывая множество милостей и благ, которыми насыщена земная жизнь, и прямыми словами: «Мы даровали почет сынам Адама» (17:70). В процессе консультирования клиентов-мусульман важным становится наведение на те аспекты творения человека, в которых находит выражение особая милость Господа: «...твой Господь не покинул тебя и не питает [к тебе] ненависти» (93:3), «Мы сотворили человека в прекраснейшем облике» (95:4). Это позволяет укрепить позитивное представление собеседника о себе и своей способности к очищению и духовному росту.

Принцип субъектности собеседника вместе с принципом децентрированности и влиятельности ведущего характеризуют отношения между помогающим специалистом и клиентом. В нарративном подходе предпочитают использовать оценочно нейтральные понятия «ведущий» и «собеседник» применительно к субъектам консультирования, чтобы избежать их стигматизиации в медицинских терминах нормы и патологии («терапевт» и «пациент») или уподобления рыночным отношениям между субъектом, оказывающим услугу, и его клиентом. Гуманистический смысл взаимодействия в ходе нарративной беседы подчеркивает значение партнерства. В этом отношении ведущий выходит из экспертной позиции, проявляет вежливое любопытство и реализует преднамеренное незнание – он задает наводящие вопросы, может предлагать варианты продвижения по ходу беседы, всегда при этом оставляя выбор за своим собеседником. Покидая позицию доминантности, ведущий предпочитает не утверждать, а спрашивать, реализуя принцип двойного слушания,

сохраняя тем самым свою влиятельность в отношениях. Нарративный подход относится к категории недирективных способов взаимодействия. Экспертная позиция здесь соответствует позиции собеседника, поскольку предполагается, что никто лучше него самого не может рассказать об его жизненном опыте, умениях и навыках, ценностях и чаяниях. Не всегда такая позиция характеризует начало беседы, но она является одной из важнейших целей консультативной работы, обозначаясь в нарративном подходе как возвращение субъектности – ощущения собеседником своей активности, способности действовать, изменять свое положение. Такой тип взаимоотношений направлен, в том числе, и против выгорания ведущего, снимая с него ответственность за принятие решений, но способствуя поиску этого решения в жизненном опыте и ценностных ориентирах собеседника.

Недирективность взаимодействия – один из наиболее спорных принципов с позиции исламского подхода. На его ограничениях мы остановимся более подробно, описывая результаты и выводы проведенного исследования. Но следует обратить внимание также и на наличие опорных идей указанных принципов взаимодействия в исламской доктрине. Это такие взаимосвязанные исламские принципы, как *таклиф* и *тафаккур* (*тадаббур*).

Реализация принципа таклифа в консультировании клиентов-мусульман предполагает возвращение ответственности мусульманину за происходящее в его жизни с момента достижения им статуса *мукалляф*. Исходя из этого, ведущий не решает за собеседника его проблемы, но должен наводить на размышления, соответствующие исламскому вероучению, помогать обнаружить и исправлять искаженные или неправильные убеждения. В целом, эта работа основывается на идее, что вместе с проблемой человеку всегда дается и ее решение. Эти проблемы носят временный характер, как и всё мирское: «Мы испытываем [людей] страхом, голодом, недостатком в имуществе, людях и плодах. Обрадуй же терпеливых» (2:155), «Аллах спрашивает с каждого только в меру его возможностей» (2:286). Для преодоления возникающих трудностей Господь наделил человека разумом, из чего исходит принцип *тафаккура* (*тадаббур*) – необходимость размышления над своей жизнью, что является также посильным для человека и, более того, одной из обязанностей мусульманина в статусе мукалляфа.

«*Тафаккур*... означает “глубокое раздумье”, но цель этого размышления исключительно духовная по своей природе. Это высокая форма поклонения Богу посредством глубокого понимания и оценки Его творений во Вселенной» [14, с. 30]. Именно к тафаккуру должен подталкивать и направлять своего собеседника ведущий, задавая ему нарративные вопросы, актуализирующие ценности и смыслы этого вида поклонения, открывающего возможности к переинтерпретации проблем-

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

ных жизненных событий с позиции исламского метанарратива. Основанием этого служит призыв Аллаха, который неоднократно звучит со страниц Корана: «Неужели же вы не разумеете?» (23:80, 36:62 и др.).

Таким образом, мы видим, что базовые принципы нарративного подхода, рассматриваемые с позиции религиозной психологии, обнаруживают связь с эквивалентными принципами исламской доктрины. Терминология, используемая нарративными практиками, может быть «переведена» на привычный носителю исламского мировоззрения язык. Главной целью нарративных бесед при этом становится личностная интериоризация и утверждение опоры для собеседника в тех основополагающих принципах исламской религиозной доктрины, которые обсуждались в данном разделе исследования. Далее необходимо рассмотреть применение этих принципов в основных видах нарративных бесед на примерах наиболее распространенных запросов собеседников-мусульман.

Основные виды нарративных бесед

Беседа пересочинения

Одним из самых распространенных видов нарративных бесед является беседа пересочинения. Технология беседы предполагает смещение акцента с проблемной истории, с которой приходит собеседник, на предпочитаемую историю, имеющуюся в его опыте, но в силу определенных причин и жизненных обстоятельств затерявшуюся на периферии сознания и не ставшую доминирующим представлением о событии и о самом себе. Автор нарративного подхода Майкл Уайт пишет о том, что цель беседы пересочинения – «помочь людям осмыслить некоторые прежде проигнорированные аспекты проживаемого опыта, осознать их значимость» [15, с. 356]. Эта нарративная беседа помогает пересобрать жизненный опыт собеседника и обнаружить смыслы и ценности, скрытые от него доминированием проблемной истории. Само по себе ощущение проблемности и следующее за ним обращение к помогающему специалисту уже свидетельствуют о наличии в опыте человека и в его фоновом знании о себе некой альтернативы, которая воссоздается путем анализа уникальных эпизодов жизни собеседника, не вписывающихся в проблемную историю. «Эти беседы обеспечивают людям возможность озвучить намерения, связанные с собственной жизнью, и в большей степени войти в контакт с тем, что для них ценно. В результате у них появляется опора, трамплин, основа для того, чтобы разбираться со своими проблемами, дилеммами, сложными жизненными ситуациями» [15, с. 356].

Еще одной важной целью переинтерпретации опыта и смещения к доминантному центру сознания предпочитаемой истории является возвращение собеседни-

ку авторской позиции. Утрата субъектности, то есть способности активно влиять на свою жизнь и изменять ее, приводя в соответствие со своими ценностями, надеждами и чаяниями, – следствие возникновения эффекта «тоннельного мышления». Выводя из тени и укрепляя предпочитаемую историю, через цепочки уникальных эпизодов для собеседника становится возможно ощутить способность следовать своим ценностям в настоящем и будущем, реализуя и развивая умения и навыки, полученные в прошлом.

Рассматривая эту технику в контексте исламского метанарратива, можно видеть, как в пересказе самых драматических моментов мусульманской истории смещается акцент на извлечение пользы, позитивных уроков и смыслов. Особенностью этого метанарратива является то, что даже самые тяжелые события, связанные, например, с поражением в бою (битва при Ухуде), невозможностью найти приют и распространить призыв (встреча Пророка с жителями Таифа), вынужденностью заключения невыгодного соглашения (Худайбийский договор) и др., всякий раз оборачивались благом в долгосрочной перспективе при широком рассмотрении их в контексте сопоставления прошлого, настоящего и будущего. Посыл коранических историй, сиры и рассказов о жизни пророков всегда имеет целью дать альтернативный взгляд на тяготы и трудности, масштабируя сознание верующего, включая в него идею разнообразия жизненного опыта и неоднозначность его трактовки. Восприятие таким образом сконструированного метанарратива позволяет собеседнику расширять и насыщать собственные жизненные истории разнообразными чувствами, мыслями и переживаниями, совмещая грусть и радость, тщетность и довольство своей участью, предопределенность и собственную влиятельность и т.д.

Применение тафаккура – «когнитивной душевной активности, в процессе которой сознание, чувства и душа объединяются» [14, с. 31] – для осмысления разнообразия собственного опыта в контексте исламского метанарратива открывает возможность интерпретировать его в позитивном ключе благодаря еще одному важнейшему исламскому принципу – *хусн аз-занн биллях*. Хорошее мнение об Аллахе является основой пересочинения проблемной истории, по поводу которой собеседник обращается за помощью. Благодаря этому типу беседы становится возможно обнаружить в ней важные личностные смыслы и пользу, поскольку хусн аз-зан предполагает утверждение о том, что любое происходящее по воле Аллаха событие в жизни несет в себе благо (*хайр*) для человека.

Беседа экстернализации

Основной целью этого вида нарративной беседы является изменение представлений человека о себе. Частым запросом со стороны клиентов-мусульман является ощущение своего несоответствия, неподходящести, греховности и др.

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

Механизм формирования подобных представлений имеет социальную природу и находит свое объяснение в рамках социального конструктивизма. В социально-психологических теориях этот феномен получил называние «стигматизации», в основе которой лежит интериоризация человеком представлений о себе, навязанных другими людьми, чаще всего значимыми близкими. Анализируя механизм социальной стигматизации, И. Гоффман говорит об относительности и субъективности самой стигмы, которая возникает как результат расхождения социальных ожиданий с реальными характеристиками субъекта, оцениваемого как «неподходящий», в зависимости от определенного, довольно узкого социального контекста [16]. При этом то, что оценивается как неподходящая или проблемная идентичность в одном социальном контексте, может быть интерпретировано как преимущество в другом.

Человеку, испытавшему на себе эффект стигматизации, становится сложно выйти за пределы социальных представлений о себе, так как, будучи многократно усиленными и подкрепленными повторяющимися эпизодами или даже сериями социального взаимодействия, они становятся устойчивыми элементами самооценки. Возникает психологический эффект отождествления человеком себя с той или иной негативной оценкой или характеристикой. Среди наиболее распространенных запросов со стороны клиентов-мусульман отмечаются такие представления о себе, как «плохая мать», «недостаточно хорошая жена», «нехорошая мусульманка».

Цель нарративной беседы экстернализации заключается в том, чтобы помочь человеку отделить себя от проблемы. Майкл Уайт пишет о технологии этой работы следующее: «В подобных беседах используются методы “объективации”, “овеществления” проблемы. Это... позволяет людям пережить собственное отличие от проблемы. Получается, что проблема отдельно, а человек отдельно, что проблема – в проблеме, а не в человеке» [15, с. 31]. По мнению автора нарративного подхода, результатом экстернализации становится возвращение проблемы в породивший ее социальный контекст. Разотождествиться с проблемой помогают специальные вопросы: когда и при каких обстоятельствах проблема впервые пришла к человеку? Бывает ли, что проблема временно уходит или снижает активность своего воздействия на жизнь человека? Чему проблема мешает реализоваться в жизни человека? Какие сферы жизни ею охвачены? Чего хочет проблема и чего хочет при этом сам человек? В этих и других вопросах особую роль играет использование экстернализующего языка, который позволяет создать дистанцию между человеком и проблемой. В некоторых случаях продуктивным оказывается представить проблему в каком-либо образе (метафоре), описать ее стиль поведения и способы взаимодействия с человеком. К наиболее важным результатам работы по карте экстернализации относится выявление роли проблемы, широты и глубины охваченности

ею жизни человека, оценка его отношения к ней и осмысление желаемого формата дальнейших взаимоотношений.

Работа с запросами этого типа, исходящими от клиентов-мусульман, опирается на уже упоминавшийся ранее принцип фитры, утверждающий врожденное отсутствие в человеческом творении каких-либо негативных характеристик, его способность меняться, совершенствоваться через очищение (тазкийа). Преодолению ощущения своей греховности способствует осознание еще одного важного исламского принципа, зафиксированного в известном хадисе имамов Бухари и Муслима, о том, что милость Аллаха превосходит Его наказание. Нарративной процедуре экстернализации частично соответствует исламский термин *мухасаба*, под которым понимается вдумчивый анализ ситуации, включающий в себя осмысление источников и причин происходящего, в том числе и собственного самоощущения, осознание ситуации как испытания, извлечение уроков и смыслов, ориентация на поиск решения. Последнее в терминологии нарративного подхода называется «действием в ответ на проблему». В исламской картине мира необходимость такого действия обусловлена коранический постулатом о том, что «Аллах не меняет положения людей, пока они сами не изменят свои помыслы» (13:11). Здесь мы снова видим отсылку к уже описанным выше принципам таклифа и такрима.

Беседа деконструкции

Технология нарративной беседы деконструкции частично совпадает с технологией беседы экстернализации. Необходимость обращения к ней обусловлена дистанцированием не от внутренней проблемности, а от социокультурных идей, имеющих большую масштабность и продолжительность исторического воздействия, а значит, и влиятельность на жизни многих людей. В философии постмодернизма эти устойчивые во времени глобальные по своему охвату и воздействию на общественное сознание идеи получили название «дискурсы».

Одним из главных аналитиков идеи дискурса был французский философ М. Фуко, определявший его как «совокупность высказываний, принадлежащих к одной и той же системе формаций» [17, с. 108]. Дискурсы, по мнению М. Фуко, взаимодействуют между собой в рамках конструктивистского представления об истине как прагматической полезности, поддерживая интересы той или иной социальной группы, борющейся посредством них за власть [18]. В постмодернистской картине мира дискурсов всегда принципиально много, и каждый из них, будучи орудием борьбы за власть, по своему характеру противопоставлен другим, обладая при этом внутренней логикой и самообосновывающим эффектом.

Критерием выбора того или иного дискурса для субъекта в постмодернистском мире становится полезность действия. Иначе говоря, дискурс берется на воо-

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

ружение, если он способствует повышению эффективности деятельности, если же эта эффективность дискурса снижается или обнаруживается его ощутимый урон, это становится поводом для деконструкции – пересмотра роли дискурса в жизни субъекта. Философия социального конструктивизма своим логическим следствием имела зарождение течения деконструктивизма. «Конструктивисты полагают, что бесполезно искать один единственный "реальный" или "истинный" смысл любого текста, поскольку все нарративы полны пробелов и двусмысленностей. Ученые-деконструктивисты концентрируют свое внимание именно на этих пробелах и двусмысленностях, чтобы показать, что официально санкционированный или общепринятый смысл данного текста есть не что иное, как лишь один из огромного числа возможных смыслов» [19, с. 43].

Психологическая работа по деконструированию идеи, обнаруживающей негативное влияние на жизнь собеседника, в нарративном подходе предполагает, во-первых, установление того, к какому из множества дискурсов она принадлежит, кому она приносит пользу, во-вторых, выявление ограниченности этого дискурса путем рассмотрения альтернатив в более широком историческом или социокультурном контексте. Важным этапом в процессе деконструирующей беседы становится сверка субъективных смыслов собеседника, его собственной интерпретации обсуждаемой идеи с пониманием ведущего. Потому что «смысл, который улавливает слушатель, отличается от смысла, который предполагал донести говорящий. Мы пытаемся извлечь из этого выгоду, выискивая пробелы в нашем понимании и прося людей вставить пропущенные детали или вслушиваясь в двусмысленности смысла и затем спрашивая людей, как они разрешают или имеют дело с этими двусмысленностями» [19, с. 43]. Результатом этой работы становится расширение субъективных смыслов, включение личных представлений собеседника в более широкий спектр социокультурных моделей поведения, масштабирование личного опыта посредством включения в него представления о многообразии образцов социально-исторического опыта человечества.

Деконструирующие беседы в работе с клиентами-мусульманами задействуются как источник дополнительного ресурса в беседах пересочинения, экстернализации и восстановления участия, о которых речь пойдет далее. Это связано с тем, что исламский метанарратив в современном социальном пространстве (особенно это касается виртуального пространства) представлен огромным многообразием дискурсов – вариаций, претендующих на истинность. Эти дискурсы повествуют о том, какими должны быть мусульмане в отношениях с Всевышним, а также при реализации своих прав и обязанностей по отношению друг к другу в семье, умме и к носителям других типов мировоззрения, не связанных с исламом и религией в це-

лом. Часто собеседники испытывают чувство растерянности и утраты опор для ориентации в многообразии трактовок и версий одних и тех же положений вероучения, аятов, хадисов и правовых предписаний. В среде российских мусульман и выходцев из бывших республик СССР такое состояние дезориентации вызвано историческими причинами – длительным разрывом с религиозной традицией и объективной невозможностью быстро сократить разрыв между историческим прошлым и требованиями современности по адаптации к реалиям жизни в условиях постмодернистского информационного общества.

В связи с этим деконструкция становится востребованной в работе с клиентами-мусульманами прежде всего в связи с демонтажом ложных убеждений, противоречащих исламской ʻакыде, с одной стороны, и противостоянем идеям внешних по отношению к исламскому метанарративу дискурсов общества потребления, философии материализма, феминистической повестки и др. Огромную роль в этом играет обращение к духовному наставничеству, получение систематических знаний, которыми должна дополняться психологическая работа деконструкции. Кроме того, огромное значение приобретает сверка личностных смыслов собеседника, не основанных на твердых знаниях, исходящих только из особенностей субъективного восприятия, со смыслами, установленными или предусмотренными всеохватывающим характером исламского метанарратива.

Одним из примеров распространенного клиентского запроса является запрос на прояснение смысла тех или иных жизненных событий и их интерпретацию собеседником либо как испытания, либо как наказания. Деконструирующая беседа в таком случае, как правило, выходит на субъективное представление об Аллахе со смещением этого представления либо к идее приоритета божественной милости, либо к идее приоритета божьего гнева, в свете которых собеседник представляет Господа преимущественно любящим и заботливым или же гневающимся и наказывающим. В беседах по такому типу запросов опорами становятся уже обсуждаемые нами принципы хусн аз-занн, такрим, мухасаба и др.

Беседа восстановления участия

Во всех видах бесед, включая последний из рассматриваемых нами в рамках этого исследования, огромную значимость имеет социальный контекст, прежде всего ближайшее окружение собеседника и траектория его социализации. «Истории, циркулирующие в сообществе, являются источниками норм и эталонов, с которыми человек постоянно себя сравнивает. Очень часто подобное сравнение является важным источником возникновения и поддержания проблем» [20, с. 110]. Исходя из логики нарративного подхода, социальное окружение может быть как источником ощущения личной проблемности и влияния неподходящих деструктивных

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

дискурсов, так и существенным ресурсом для пересочинения жизненной истории, формирования предпочитаемого образа себя, фильтрации дискурсов. Каждый из рассмотренных ранее типов бесед в той или иной степени обращает собеседника к необходимости социальной легитимации, в беседах пересочинения это поиск поддержки для утверждения альтернативной истории в статусе доминирующей, в беседах экстернализации – для свидетельства умений, навыков, ценностей предпочитаемой идентичности, в беседах деконструкции – в качестве источника подходящих дискурсов.

Но существует и отдельная карта для бесед восстановления участия (remembering) значимых других в истории жизни собеседника, которые «опираются на представление о том, что идентичность основывается на «жизненном сообществе», а не на некоем «ядре Я», изолированном, инкапсулированном Я» [15, с. 208]. Нарративная идея о жизненном сообществе («жизненный клуб») позволяет проводить в рамках беседы восстановления участия пересмотр и регулировку степени воздействия агентов социального окружения. Осознание и конкретизация вкладов каждого из участников жизненного сообщества позволяет собеседнику задуматься о том, какое из влияний и в какой степени является для него позитивным или деструктивным и что он хотел бы предпринять в связи с этим, каким образом можно переструктурировать социальное взаимодействие со значимыми другими. «Беседа, направленная на восстановление участия значимых других, обеспечивает для людей возможность пересмотреть их членство в своём жизненном клубе, повысить статус одних членов клуба и понизить статус других, признать членство каких-то людей, а кого-то лишить членства, кому-то дать право оказывать влияние на жизнь человека, а кого-то дисквалифицировать, лишить таких полномочий» [15, с. 208].

Этот тип беседы также имеет свои основания в исламской религиозной доктрине, поскольку в ней большое внимание уделяется влиянию социального окружения, существует большое количество норм и принципов для выстраивания отношений с различными категориями людей в зависимости от степени их близости. С религиозной точки зрения крайне важно, чтобы окружение человека было благим: «Верующие, как мужчины, так и женщины, – друзья друг другу: они призывают к одобряемому и отговаривают от порицаемого, совершают молитву, вносят закат, повинуются Аллаху и Его Посланнику. Аллах смилостивится над ними: ведь Аллах – велик, мудр» (9:71). Приоритеты в выборе в тех случаях, когда выбор можно совершить, – друзья, супруги, соседи, сослуживцы, определяются по религиозному критерию. В других случаях, когда окружение – прежде всего близкие родственники – является предписанным уделом человека в соответствии с предопределением, тоже возможна оптимизирующая регулировка. Если воздействие некоторых чле-

нов ближнего круга определяется как нежелательное, но при этом правовой статус достаточно значимый, например, как в случае с родителями или супругами, когда они не принимают религиозного обращения клиента или не являются религиозно практикующими и при этом активно противодействуют его вовлечению в религию, допускается частичное дистанцирование с целью снизить силу воздействия, отрицательно влияющую на религиозность.

Важным моментом нарративного подхода в этом типе бесед с клиентами-мусульманами является то, что указанные меры не предполагают снижения статуса близких родственников и девальвацию прав и обязанностей по отношению к ним, установленных шариатом. Речь идет об относительном психологическом дистанцировании и снижении влияния исходящего от них деструктивного воздействия. В такой работе беседа восстановления участия может дополняться вопросами из карты экстернализации, чтобы отделить от значимых субъектов жизненного сообщества непосредственно ту или иную линию или эффект их влияния. Кроме того, в целях укрепления религиозной идентичности целесообразно повышать влияние тех фигур, которые являются значимыми с точки зрения исламского метанарратива. Это прежде всего фигуры пророков, сподвижников, матерей правоверных, выдающихся исламских ученых и др.

Основные выводы исследования

Анализ теоретических положений, лежащих в основе нарративного подхода, и соответствующего опыта консультативной работы с клиентами-мусульманами показал следующее.

Основные принципы нарративного подхода в психологическом консультировании – принцип полиидентичности, отделения человека от проблемы, субъектности собеседника, децентрации и влиятельности ведущего – в целом соответствуют исламской религиозной доктрине и подкрепляются ее отдельными положениями и принципами.

Важнейшими исламскими идеями и принципами оказания психологической помощи, эквивалентными нарративному подходу, являются принципы тазкийа, такрим, таклиф, тафаккур, хусн аз-занн, концепция фитры, концепция предопределения (соотношение кадр и кадар), процедура мухасаба и ряд других важных положений, заключенных в тексте Священного Корана, Сунне, пророческих историях, истории развития и распространения ислама.

Необходимость обращения к указанным идеям и принципам, входящим в содержание исламского метанарратива, определяется спецификой клиентского запроса, степенью его вовлеченности в религиозную практику, соотношением вну-

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

тренней и внешней составляющей в структуре индивидуальной религиозности [21] и другими факторами.

Одним из важных моментов в работе с клиентами с высокой степенью вовлеченности в религиозную практику и преобладанием внутренней религиозности может стать обращение в ходе консультирования непосредственно к указанным идеям, принципам и положениям исламской доктрины, корректировка целей психологической работы в соответствии с исламским метанарративом.

Принципы взаимодействия ведущего и собеседника, определенные нарративным подходом, корректируются в зависимости от степени и качества религиозности клиента. В работе с клиентами-мусульманами с высокой степенью вовлеченности в религиозную практику и преобладанием внутренней религиозности недирективность взаимодействия становится относительной, она дополняется религиозным наставничеством, связанным с необходимостью получения клиентом структурированных религиозных знаний, коррекцией убеждений и приведением их в соответствие с исламским метанарративом.

Заключение

Дальнейшая исследовательская работа по теме раскрытия потенциала нарративной практики в работе с клиентами-мусульманами может быть связана с наработкой и осмыслением опыта консультативной практики, продолжением участия в интервизорской и супервизорской деятельности. Ее, безусловно, стоит продолжать, анализируя и обобщая опыт практической консультативной работы с разными типами запросов и с учетом личностных особенностей собеседника, в частности со степенью включенности в религиозную практику и соотношением внешней и внутренней составляющих в структуре индивидуальной религиозности. Значительный исследовательский потенциал вглубь заявленной темы открывается с учетом указанных особенностей при анализе опыта применения отдельных видов нарративных бесед и с использованием сочетания нарративных карт.

Литература

1. Павлова О.С. Психология религии в исламской парадигме: состояние и перспективы развития. *Ислам в современном мире*. 2015;4(11):207–222. DOI: 10.20536/2074-1529-2015-11-4-207-222.

2. Рассул Г.Х. *Исламское консультирование. Введение в теорию и практику*. М.: Институт интеграции знаний, Ассоциация психологической помощи мусульманам; 2022. 389 с.

3. Сехвейл М. Когда травма продолжается: палестинский взгляд на помощь пережившим травмы и пытки. *Когда травма не осталась в прошлом*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://narrative.team/help_when_trauma_isnot_a_thing_of_the_past#rec473086405 (дата обращения: 05.01.2025).

4. Абу-Раян Н.М. Сезоны жизни: как бывшие заключённые восстанавливают свои жизни. *Когда травма не осталась в прошлом*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://narrative.team/help_when_trauma_isnot_a_thing_of_the_past#rec475079469 (дата обращения: 05.01.2025).

5. Расрас Х. Связи между исцелением, психотерапией и правами человека. *Когда травма не осталась в прошлом*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://narrative.team/help_when_trauma_isnot_a_thing_of_the_past#rec473095866 (дата обращения: 05.01.2025).

6. Бахтин М.М. *К методологии гуманитарных наук*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://cyberleninka.ru/article/n/k-metodologii-gumanitarnyh-nauk (дата обращения: 17.12.2024).

7. Денисов С.Ф., Дмитриева Л.М. *Естественные и технические науки в мире культуры*. Омск: Изд-во ОмГТУ; 1997. 448 с.

8. Bruner J. Life as Narrative. *Social Research*. 1987;54(1):11–32.

9. Бергер П., Лукман Т. *Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания*. М.: Медиум; 1995. 323 с.

10. Идиятуллин Р.Р. Павлова О.С. Современная психология и очищение души. *Теология и богословие: сотрудничество для сохранения и укрепления российского духовного наследия*. Т. I. Уфа: БГПУ; 2022. С. 80–87.

11. Джеймс У. Принципы психологии. Глава X. Сознание Я. *Личность. Культура. Общество*. 2018;XX(1–2(97–98)):24–48.

12. Хауува С. *Тазкиятуль анфус*. Каир: Дарус-салям; 2008. 512 с.

13. *Коран: перевод смыслов Османова М.-Н.* СПб: Издательство Диля; 2016. 576 с.

14. Бадри М. *Размышления. Исследование психики и души человека*. СПб: Издательство LitoBook; 2022. 208 с.

15. Уайт М. *Карты нарративной практики. Введение в нарративную терапию*. М.: Генезис; 2021. 329 с.

16. Гофман И. *Стигма: Заметки об управлении испорченной идентичностью* [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://docs.google.com/document/d/1CvpoXz3PJrd1ZZ7dSSaOqjhxcjx5GHbqQVlU7gDuXOw/edit?hl=ru&pli=1&tab=t.0 (дата обращения: 11.12.2024).

17. Фуко М. *Археология знания*. Киев: Ника-Центр; 1996. 208 с.

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

18. Фуко М. *Дискурс и истина*. Минск: Пропилеи; 2006. 152 с.

19. Фридман Д., Комбс Д. *Конструирование иных реальностей. Истории и рассказы как терапия*. М.: Класс; 2001. 360 с.

20. Кутузова Д.А. Нарративный подход в работе психолога образования. *Вестник практической психологии образования*. 2007;3:109–112.

21. Джуад Ю.Ю. Связь религиозности и психологической устойчивости у мусульман, проживающих в российских мегаполисах. *Minbar. Islamic Studies*. 2024;17(1):203–231.

References

1. Pavlova O.S. Psikhologiya religii v islamskoy paradigme: sostoyanie i perspektivy razvitiya [Psychology of Religion in the Islamic Paradigm: Status and Prospects of Development]. *Islam v sovremennom mire* [Islam in the Modern World]. 2015;4(11):207–222. DOI: 10.20536/2074-1529-2015-11-4-207-222. (In Russian)

2. Rassool H. *Islamskoe konsul'tirovanie. Vvedenie v teoriyu i praktiku* [Islamic counseling. Introduction to theory and practice]. Moscow: Institute of Knowledge Integration, Association of Psychological Assistance to Muslims; 2022. 389 p. (In Russian)

3. Sehwail M. Kogda travma prodolzhaetsya: palestinskiy vzglyad na pomoshch' perezhivshim travmy i pytki. *Kogda travma ne ostalas' v proshlom* [When the Trauma is not Past or 'Post': Palestinian Perspective on Responding to Trauma and Torture]. [Electronic source]. Available at: https://narrative.team/help_when_trauma_isnot_a_thing_of_the_past#rec473086405 (Accessed: 05.01.2025). (In Russian)

4. Abu Rayan N.M. Sezony zhizni: kak byvshie zaklyuchennye vosstanavlivayut svoi zhizni. *Kogda travma ne ostalas' v proshlom* [Seasons of Life: Ex-detainess reclaiming their lives]. [Electronic source]. Available at: https://narrative.team/help_when_trauma_isnot_a_thing_of_the_past#rec475079469 (Accessed: 05.01.2025). (In Russian)

5. Rasras H. Svyazi mezhdu istseleniem, psikhoterapiey i pravami cheloveka. *Kogda travma ne ostalas' v proshlom* [The links between healing, psychotherapy, and human rights. When trauma is not a thing of the past]. [Electronic source]. Available at: https://narrative.team/help_when_trauma_isnot_a_thing_of_the_past#rec473095866 (Accessed: 05.01.2025). (In Russian)

6. Bakhtin M.M. *K metodologii gumanitarnykh nauk* [On the Methodology of Human Sciences]. [Electronic source]. Available at: https://cyberleninka.ru/article/n/k-metodologii-gumanitarnyh-nauk (Accessed: 06.06.2022). (In Russian)

7. Denisov S.F., Dmitrieva L.M. *Estestvennye i tekhnicheskie nauki v mire kul'tury* [The Natural and Technical Sciences in the World of Culture]. Omsk: Publishing House of Omsk State Technical University; 1997. 448 p. (In Russian)

8. Bruner J. Life as Narrative. *Social Research.* 1987;54(1):11–32.

9. Berger P., Luckmann T. *Sotsial'noe konstruirovanie real'nosti. Traktat po sotsiologii znaniya* [The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge]. Moscow: Medium Press; 1995. 323 p. (In Russian)

10. Idiyatullin R.R., Pavlova O.S. Sovremennaya psikhologiya i ochishchenie dushi. [Modern Psychology and Purification of the Soul]. *Teologiya i bogoslovie: sotrudnichestvo dlya sokhraneniya i ukrepleniya rossiyskogo dukhovnogo naslediya* [Theology and Divinity: Cooperation to Preserve and Strengthen the Russian Spiritual Heritage]. T. I. Ufa: Akmulla Bashkir State Pedagogical University Publishing House; 2022, pp. 80–87. (In Russian)

11. James W. Printsipy psikhologii. Glava X. Soznanie Ya. [Principles of Psychology. Chapter X. Consciousness of Self.]. *Lichnost'. Kul'tura. Obshchestvo* [Person. Culture. Society]. 2018;XX(1–2(97–98)):24–48. (In Russian)

12. Huwwa S. *Tazkiyah al-anfus.* Cairo: Dar es Salaam; 2008. 512 p. (In Arabic)

13. *Koran. Perevod smyslov Osmanova M.N.* [Translation of the Meanings of the Quran by Osmanov M.N.]. Saint-Petersburg: Dilya Press; 2016. 576 p. (In Russian)

14. Badri M. *Razmyshleniya. Issledovanie psikhiki i dushi cheloveka* [Reflection. Research on the Human Mind and Soul]. Saint-Pitersburg: LitoBook Press; 2022. 208 p. (In Russian)

15. White M. *Karty narrativnoy praktiki. Vvedenie v narrativnuyu terapiyu* [Maps of Narrative Practice]. Moscow: Genesis Press; 2021. 329 p. (In Russian)

16. Goffman E. *Stigma: Zametki ob upravlenii isporchennoy identichnost'yu* [Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity]. [Electronic source]. Available at: https://docs.google.com/document/d/1CvpoXz3PJrd1ZZ7dSSaOqjhxcjx5GHbqQVlU7gDuXOw/edit?hl=ru&pli=1&tab=t.0 (Accessed: 11.12.2024). (In Russian)

17. Foucault M. *Arkheologiya znaniya* [The Archaeology of Knowledge]. Kiev: Nika-Centre Press; 1996. 208 p. (In Russian)

18. Foucault M. *Diskurs i istina* [Discourse and Truth]. Minsk: Propilei Press; 2006. 152 p. (In Russian)

19. Fridman D., Kombs D. *Konstruirovanie inyh real'nostej: istorii i rasskazy kak terapija* [Designing other realities: stories and narrations as therapy]. Moscow: Klass Press; 2001. 360 p. (In Russian)

20. Kutuzova D.A. Narrativnyy podkhod v rabote psikhologa obrazovaniya [Narrative approach in the Work of an Educational Psychologist]. *Vestnik prakticheskoy psikhologii obrazovaniya* [Practical Psychology of Education Journal]. 2007;3:109–112. (In Russian)

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

21. Dzhuad Iu.Iu. Svyaz' religioznosti i psikhologicheskoĭ ustoĭchivosti u musul'man, prozhivayushchikh v rossiĭskikh megapolisakh [The connection between religiosity and psychological stability among Muslims in Russian megacities]. *Minbar. Islamic Studies.* 2024;17(1):203–231. (In Russian)

Информация об авторе

Джуад Юлия Юрьевна, кандидат философских наук, доцент департамента философии и социальных наук Института гуманитарных наук Московского городского педагогического университета, г. Москва, Российская Федерация.

About the author

Iuliia Iu. Dzhuad, Cand. Sci. (Philosophy), Associate Professor at the Department of Philosophy and Social Sciences, Institute of Humanities, Moscow City Pedagogical University, Moscow, the Russian Federation.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Информация о статье
Поступила в редакцию: 10 января 2025
Одобрена рецензентами: 28 января 2025
Принята к публикации: 16 февраля 2025

Article info
Received: January 10, 2025
Reviewed: January 28, 2025
Accepted: February 16, 2025

N.G. Barinova
Collectivism and individualism in the Islamic tradition of self-knowledge
***Minbar. Islamic Studies.* 2025;18(1): 224-248**

DOI 10.31162/2618-9569-2025-18-1-224-248 ***Original Paper***
УДК 159.9 ***Оригинальная статья***

Коллективистическое и индивидуалистическое в исламской традиции самопознания

***Н.Г. Баринова*[1а]**
[1]*Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова, г. Москва, Российская Федерация*
[а]*ORCID: https://orcid.org/0009-0000-6112-9199, e-mail: ngbuae@gmail.com*

Резюме: Статья посвящена анализу коллективистических и индивидуалистических аспектов в исламской традиции самопознания: как они сочетаются и взаимодействуют в рамках исламского вероисповедания. Коллективистическая тенденция в виде стремления быть связанным с единоверцами и состоять с ними в добрых отношениях является одной из центральных в рамках исламского мировоззрения, а осознание человеком собственной самости через социальное самоопределение, через поиск своего места в умме является важнейшим онтологическим аспектом самопознания в исламе. Одновременно с этим в исламе главной, онтологически заложенной привязанностью человека является его связь с Аллахом, и вся динамика индивидуации человека в рамках исламского мировоззрения направлена в одну стороны – к Творцу. Только через установление личных отношений со Всевышним человеку доступно познание себя, окружающих и мира в целом.

В исламе как «религии срединности» коллективистическое и индивидуалистическое находятся в уравновешенном состоянии. В человеке как творении с двойственной натурой заложено одновременное стремление к самоактуализации и тяга к социуму. Такая антропология объясняет и стратегии религиозного самопознания человека в рамках исламского вероисповедания, которые сочетают персональный поиск знаний о бытии, истинность религиозной веры через «самость», уникальность религиозного опыта каждого с опытом коллективным, что способствует включению человека, выбравшего путь познания себя через сферу религиозного, в диалектическую систему индивидуального и социального.

Ключевые слова: ислам; исламское мировоззрение; самопознание; индивидуалистическое; коллективистическое

Для цитирования: Баринова Н.Г. Коллективистическое и индивидуалистическое в исламской традиции самопознания. *Minbar. Islamic Studies.* 2025;18(1):224–248. DOI: 10.31162/2618-9569-2025-18-1-224-248

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

© Н.Г. Баринова, 2025
© *Minbar. Islamic Studies*, 2025

Благодарности: Выражаю искреннюю благодарность Седанкиной Татьяне Евгеньевне и Павловой Ольге Сергеевне за вдохновение, профессиональную поддержку и научное руководство при написании статьи.

Collectivism and individualism in the Islamic tradition of self-knowledge

***N.G. Barinova*[1a]**
[1]*Moscow State University named after M.V. Lomonosov, Moscow, the Russian Federation*
[a]*ORCID: https://orcid.org/0009-0000-6112-9199, e-mail: ngbuae@gmail.com*

Abstract: The article is devoted to the analysis of collectivistic and individualistic aspects in the Islamic tradition of self-knowledge: how they are combined and how they interact within the framework of the Islamic faith. The collectivist tendency in the form of the desire to be connected with fellow believers and to be on good terms with them is one of the central issues within the Islamic worldview. Moreover, a person's awareness of their own self through social self-determination, through the search for their place in the ummah is the most important ontological aspect of self-knowledge in Islam. At the same time, in Islam, the main, ontologically embedded attachment of a person is his connection with Allah, and the entire dynamics of human individuation within the Islamic worldview is directed in one direction - to the Creator. Only through the establishment of personal relations with the Almighty a person can understand himself, those around him and the world as a whole.

In Islam, which is considered to be the so-called "religion of the middle", the collectivistic and individualistic are in a balanced state. Having created the man as a creature with a dual nature, the Creator thereby laid in him a simultaneous desire for self-actualization and an urge for society. Such anthropology also explains the strategies of religious self-knowledge of man within the framework of the Islamic faith, which combines a personal search for knowledge about being, the truth of religious faith through the "self", the uniqueness of the religious experience of each with collective experience, which contributes to the inclusion of a person who has chosen the path of self-knowledge through the religious sphere, in the dialectical system of the individual and the social.

Keywords: Islam; Islamic worldview; self-knowledge; individualism; collectivism

For citation: Barinova N.G. Collectivism and individualism in the Islamic tradition of self-knowledge. *Minbar. Islamic Studies.* 2025;18(1):224–248 (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2025-18-1-224-248

© N.G. Barinova, 2025
© *Minbar. Islamic Studies*, 2025

Acknowledgements: I express my sincere gratitude to Sedankina Tatiana Evgenievna and Olga Sergeevna Pavlova for the inspiration, professional support and scientific guidance in writing the article.

Введение

В научной философской, культурологической, психологической и отчасти теологической литературе подчеркивается коллективистическая направленность исламского мировоззрения [1; 2; 3; 4; 5; 6] и остаются в тени индивидуалистические элементы в исламском религиозном опыте. Однако анализ шариатских первоисточников и исламской литературы дает основания предполагать универсальность религиозного опыта самопознания в рамках исламского мировоззрения и отмечать черты индивидуалистических процессов наравне с коллективистическими.

Данная работа является попыткой обратить внимание на глубокие индивидуалистические процессы в рамках религиозного опыта самопознания человека в исламе, не преуменьшая при этом значимости мощных коллективистических процессов, что поможет ликвидировать выявленный в науке пробел.

Это особенно актуально в рамках российских исследований, как теологических, так и психологических, учитывая самобытную евразийскую направленность развития российской культурной традиции, объединяющую в себе ряд элементов восточной и западной культур, коллективистического и индивидуалистического в культурном коде многонациональной российской уммы.

Поскольку данное исследование предполагает самостоятельный анализ исламских первоисточников и исламской литературы, в качестве одного из ключевых методов в данной работе была выбрана авторская методология *Макасыд*, разработанная современным исламоведом Дж. Ауда [7; 8; 9], которая подразумевает циклы размышлений исследователя над Кораном и Сунной, анализ и синтез выявленных по теме исследования элементов, а также обзор исламской и неисламской литературы с последующей интеграцией собранного материала.

Коллективистическое в исламской традиции самопознания

Исследование темы коллективистического и индивидуалистического аспектов в исламской традиции самопознания приглашает нас к знакомству с важной парой категорий классической арабо-мусульманской культуры – понятиями *захир* («явное», «внешнее») и *батын* («скрытое», «внутреннее»). Эта дихотомия коррелирует с другой важной парой категорий – понятиями индивидуального, частного и социального, коллективного: человек предстает перед Всевышним в двух своих основных качествах – как верующий индивид и как член мусульманской уммы.

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

То, что является внешним, *захир*, предстает в виде некоего деяния, движения и именуется словом *фи'ль* (действие). Это внешнее телесное действие демонстрирует окружающим то, что у человека внутри – его состояние, его намерение, склад его души [10].

Внешняя сторона религиозного бытия человека в рамках исламского исповедания реализуется через выполнение возложенных на него религией предписаний: обязанностей перед мусульманским обществом (например, выплата *закята*), совершения необходимых ритуалов, регулярных молитв и т.д. С этой стороны отношения мусульманина со Всевышним являются публичными, они направлены на укрепление религиозной общины и поддержание отношений между ее членами, и с этим связана важная идея ислама – познание человеком самого себя и обретение спасения посредством активного участия в жизни религиозной общины, уммы, которая несет в мир, транслирует слово Всевышнего Аллаха.

Понятие *умма*, обозначающее общину мусульман всего мира, которая живет по Закону ислама – шариату, является одним из центральных исламских концептов. Исламские первоисточники определяют умму как лучший, счастливый народ: *«Вы были на краю пропасти огня, и Он спас вас оттуда. Так разъясняет вам Аллах Свои знамения, – может быть, вы пойдете прямым путем! И пусть будет среди вас община, которая призывает к добру, приказывает одобренное и удерживает от неодобряемого. Эти - счастливы»* (Коран[1], 3:99–100).

Нормативным представлением, то есть задающим идеал, служит идея о единстве уммы, а исламское сознание ориентировано прежде всего на сохранение жизнеспособности уммы [12, с. 24]. При этом в случае столкновения частных интересов (сохранение жизни отдельных мусульман) с общим интересом (сохранение жизнеспособности уммы в целом) безусловный приоритет имеет последний. Однако, когда устойчивости уммы ничто не угрожает, жизнь отдельного мусульманина сохраняет свою безусловную ценность [13, с. 246].

Значительная часть жизни мусульманина связана с понятием *джама'á* (общество, коллектив, община) – группа мусульман количеством более двух человек, объединенных с целью совместного посещения мечети, совершения религиозных обрядов, изучения ислама, регулярного общения и оказания помощи друг другу. Время, проведенное в джамаате, способствует налаживанию и укреплению межличностных взаимоотношений, активизирует чувство братства между верующими, стимулирует практику взаимопомощи между мусульманами. В исламе присутствует прямое указание на то, что определенные религиозные практики предпочтительнее

[1] Здесь и далее цитирование Корана по: *Коран*. Пер. и коммент. И. Ю. Крачковского. 2-е изд. М.: Наука, 1986. 727 с. [11].

выполнять не индивидуально, а совместно с другими верующими. Одной из таких практик является главная обязанность мусульманина перед Всевышним – молитва, *саля*: коллективная молитва, в частности молитва в мечети, является более предпочтительной, чем индивидуальная молитва. Так, один из хадисов гласит: Пророк Мухаммад сказал: *«Молитва сообща с другими лучше, чем молитва в одиночку, на 25 степеней»* (Бухари, хадис № 646) [14].

Преимущества совместной молитвы объясняются тем, что регулярная коллективная практика способствует укреплению связей между мусульманами. Находясь в обществе других верующих, человек, недостаточно осведомленный в вопросах веры, может обратиться за знаниями к более опытным, перенять полезные привычки и постепенно избавиться от негативных. Намаз, совершенный индивидуально, по причине возможных упущений в нем может быть не принят Всевышним. Однако намаз, совершенный вместе с коллективом, Аллах принимает даже с учетом погрешностей у отдельных верующих, Он принимает его от джамаата, который собрался на намаз ради Него. Таким образом, в исламе для верующего выполнение коллективного намаза (социальное действие) имеет большую духовную ценность и значение (как индивидуальное переживание) [15].

Основополагающие коллективистские принципы, такие как братство, равенство и сострадание, составляют основу исламского социального порядка. Исламские первоисточники[2] неоднократно подчеркивают важность стремления верующих к обоюдным целям для достижения общего блага уммы, сохранения ее единства и безопасности перед лицом угроз.

Довольно заметно преобладание коллективистической направленности и в социальных концепциях фальсафы. Е. Фролова отмечает, что «в арабо-мусульманском средневековье господствует взгляд на индивидуальность не как на самоценный продукт биологического и социального развития. Даже в религии, регламентирующей праведную жизнь в социально-религиозной общности, индивид подчиняется общности как носительнице религиозной идеи – индивид предназначен общности» [17, с. 144]. В произведениях Ибн-Сины звучат идеи об исключительной важности взаимосвязи и взаимодействия коллективного и индивидуального аспектов бытия человека, о невозможности обособленного существования индивида ввиду его потребностей в общении и необходимости в разделении труда [18]. Абу-Наср Мухаммад аль-Фараби в своих социально-политических работах также делает упор на идеях коллективизма: обращаясь к понятию индивидуальности как к точке отсчета социального бытия, он подчеркивает, что спасение социальной единицы возможно исключительно через общественное сознание, через человеческий род как гарант

[2] См.: Коран, 2:2-3; 3:103; Бухари, хадис № 13; Муслим, хадис № 10–(1715) [11; 14; 16].

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

родового бессмертия: «Человек относится к тем видам (существ), которые могут достичь необходимого в делах и получить наивысшее совершенство только через объединение многих людей в одном месте проживания» [19, с. 108]. В рассуждениях Ибн Халдуна о природе человека можно выделить два основных тезиса: во-первых, человек физически не может выжить в одиночку, поскольку самостоятельно не способен прокормить себя и защитить от нападения животных, а во-вторых, человеку присуща психологическая тяга к образованию сообществ по принципу близости [20]. Следовательно, необходимость общежития и психологическая спаянность людей являются двумя основополагающими факторами процесса обустраивания мира и формирования общества [21].

На важность коллективистических ценностей для мусульман обращает наше внимание и видный современный исламский психолог Х. Рассул. Он убедительно заявляет, что коллективизм играет центральную роль в мусульманском обществе: «коллективно на уровне общины обязанность мусульманина – устанавливать, что правильно, и искоренять зло, стремиться к исламской идентичности, поддерживая, продвигая и защищая мусульманский образ жизни в семье, решать вопросы, связанные со здоровьем и образованием, а также создавать условия, при которых стойкость взаимного сострадания и благополучия преобладает на благо человека» [22, с. 218–219]. В популярной в исламском мире книге «Личность мусульманина в том виде, который стремится придать ей ислам с помощью Корана и Сунны» профессор Мухаммад ʻАли аль-Хашими рассуждает о том, что формирование личности мусульманина должно быть разносторонним согласно тому, как предписывают исламские первоисточники, важнейшим аспектом при этом является отношение верующего к Богу, к обществу и к семье [23]. Эту же линию рассуждений мы находим и у других современных авторов. Так, Э.В. Ананьев в своей диссертации пишет: «Неотделимо от уммы и еще одно понятие – личность. В мусульманской традиции формирование личности невозможно вне общества. Пророк Мухаммад сказал: *“Лучший из вас тот, кто наиболее полезен для окружающих людей”*» [24].

Важными в контексте рассмотрения коллективистических аспектов исламского мировоззрения являются рассуждения современных исследователей А.В. Смирнова и М.А. Родионова о соотношении понятий *ʻасабиййа* и *дин*.

ʻАсабиййа – «арабское понятие, означающее “спаянность” и выражающее, помимо других значений, верность ʻасабу, т.е. родству по мужской линии. Члены доисламского племенного общества были соединены духом кровнородственного единства и подчинялись предписаниям обычного права – адата (*ʻада*), утверждавшего принципы взаимопомощи и взаимозависимости» [25, с. 61]. ʻАсабиййа проявляется таким образом, что в случае угрозы и необходимости защиты каждый вос-

принимает угрозу члену сообщества – своему родственнику – как угрозу самому себе и потому не задумываясь берет в руки оружие и защищает интересы соплеменников как собственные. Так же обстоит дело и в ситуациях, когда в интересах кровнородственной группы необходимо консолидированное нападение на другую внешнюю ей группу: родоплеменная общность аналогичным образом действует как неразъемный, единый, целостный организм.

Дин – это кодекс поступков верующего, главными источниками которого являются Священное Писание и Священное Предание – Коран и Сунна. Согласно им, поступки могут получить соответствующую нравственную оценку исходя из пяти (с точки зрения джумхура) категорий: обязательное (*ваджиб*, *фард*), желательное (*мандуб*), дозволенное (*мубах*, *джа'из*), неодобряемое (*макрух*) и запрещенное (*махзур*, *харам*) [25, с. 62]. Предписания дина обязательны для всех верующих.

'Асабиййа и дин как ориентации в формировании человеческих поступков в коллективе диаметрально противоположны друг другу. Ислам, дин, как система негативно относится к спаянности, причисляя ее к наследию времен невежества, а мусульманский закон (*шариат*) отрицает обычное право (*адат*). Ислам, дин, предполагает наличие у человека ниййа, намерения, которое должно быть продуманным и пропущенным через себя каждым мусульманином индивидуально. 'Асабиййа же заставляет человека действовать бездумно, слепо следуя за поведением членов родственного клана, то есть прямо противоположным образом, не формируя намерения, не осуществляя личного целеполагания.

Таким образом, спонтанному, бездумному коллективному действию 'асабиййи ислам противопоставил индивидуальное и осознанное действие. Верующий должен действовать только в результате предварительно сформированного в его душе намерения. А.В. Смирнов формулирует этот процесс в виде следующей емкой формулы: действие (*фи'ль*), которое совершается исходя из намерения (*ниййа*), формирует поступок (*'амаль*). Поступок, таким образом, предстает как процессуальное единство намерения (скрытого, *батын*) и действия (явного, *захир*) [10, с. 462].

Следующим шагом этой логики является и принципиально иное понимание отношений в коллективе верующих, а значит, и иная природа коллективистического принципа в исламском мировоззрении – не стихийная «спаянность» по принципу родства, но особое качество отношений между верующими в умме, которые выстраиваются в соответствии с определенными этическими нормами.

Не подлежит сомнению то, что стремление быть связанным с единоверцами и состоять с ними в добрых отношениях является центральным в рамках исламского мировоззрения. Одной из важных причин такого положения дел, по мнению А.В. Смирнова, является то, «что в исламской умме не предусмотрен такой мощный

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

авторитетный институт, функцией которого было бы целостное объединение верующих в единый организм, каковым, например, является Церковь в христианском обществе» [26, с. 30]. Поэтому в мусульманской умме общественное единство выстраивается не сверху, а снизу, по ячейкам, через взаимодействие верующих и их отношения друг к другу. Базовая ячейка – взаимоотношения двух – мусульманина с другим верующим. Огромные разделы и исламской религиозно-правовой мысли, *фикха*, которые составляют учение о взаимоотношениях – *му'амалят*, и мусульманской этики посвящены важности и способам выстраивания этих взаимоотношений, рассмотрению всех аспектов человеческого поведения и общежития, в том числе и тех, которые носят совершенно «светский» характер.

Таким образом, фикх и исламская этика как области регулирования межличностных отношений держат фокус на отношении «человек-человек». Фундаментальной категорией этой области исламского мировоззрения является понятие *хакк* (мн. *хукук*). Эта категория означает отношение в формате «право-обязанность» и держит акцент на взаимодействии двух людей, один из которых является действующим, а другой – претерпевающим, при этом обе стороны одинаково важны и одна не может существовать без другой. Главное здесь – отношение, связка двух контрагентов, процесс, который их объединяет [26, с. 30].

Итак, основополагающей, регулятивной идеей исламской этики и исламского правосознания является важность завязывания межличностных отношений для каждого верующего. Человеку необходимо находиться в контакте, связанности с другим человеком. Отсюда вытекают основания, на которых базируется другая фундаментальная категория ислама – ахляк. Грамматически, по сути, это множественное число от слова *хулюк* («нрав», «характер», «натура» (человека)), и, таким образом, ахляк – это (множественные) «нравы». Совершенный, превосходный нрав, согласно исламу, это не что-то абстрактное, хорошее для людей, а оценка с точки зрения соответствия этого нрава букве и духу Божественного Откровения. 'Аиша сказала: *«Нравом Посланника Аллаха (да благословит его Аллах и приветствует) был Коран»* (Муслим, хадис № 746) [16]. Это означает, что Пророк обладал таким нравом, то есть большим числом разнообразных внутренних личных качеств, проявлявшихся в его поступках и практиковавшихся в его делах, который в полной мере соответствовал установлениям Корана – как в поклонении Аллаху, так и в отношениях с Его творениями. Таким образом, если люди хотят хоть немного познать и приблизиться к его нраву, то необходимо следовать Корану, в котором содержится Верное руководство и мудрость.

«Клянусь предвечерним временем, поистине, человек ведь в убытке, кроме тех, которые уверовали, и творили добрые дела, и заповедали между собой истину, и за-

поведали между собой терпение!» (Коран, 103:1–3), *«ведь человек создан колеблющимся, когда коснется его зло – печалящимся, а когда коснется его добро – недоступным, кроме молящихся, которые в своей молитве постоянны, в имуществах которого известное право для просящего и лишенного, и тех, которые веруют в День суда, и тех, которые страшатся наказания своего Господа, ведь наказание их Господа не безопасно! И тех, которые охраняют свои члены только для своих жен или для того, чем овладели их десницы: они ведь не заслуживают порицания. А кто устремляется за пределы этого – они уже преступники. И тех, которые соблюдают доверенное и договоры. И тех, которые прямо стоят со своими свидетельствами. И тех, которые охраняют свою молитву»* (Коран, 70:19–34). В этом фрагменте Священного Корана мы видим все контуры формирования нрава человека: это постоянство в совершении благого, доброе отношение к другим людям, воздержание от мерзкого и предосудительного, верность во всех делах, честность и искреннее отношение к другим, и все это сопровождается чувством ответственности, что за содеянное придется держать ответ перед Господом в День воздаяния. Большая часть форм проявления нравственности, как видно, связана с отношениями верующего с окружающими его людьми.

Исламский ученый XIII века и автор известного комментария к Корану Абуль-‘Аббас аль-Куртуби писал: «Нравы (ахляк) – это черты человека, благодаря которым он взаимодействует с другими» [10, с. 479]. Это значит, что, рассуждая о нравах в рамках исламского мировоззрения, важным является не положительная или отрицательная характеристика человека, а то, как та или иная черта верующего позволяет ему взаимодействовать и выстраивать отношения с другими людьми. С точки зрения историко-культурной ситуации, в которой формировалась сунна, позитивно оценивались те качества, проявление которых способствовало принятию ислама другими людьми, а отрицательно – качества, которые мешали переходу в ислам иноверцев. Поскольку основополагающей целью ислама является благополучие людей – каждого верующего в отдельности и общего блага уммы, то оно достижимо через формирование правильных социальных структур с помощью определенных черт мусульманского этоса, важнейшими из которых являются уступчивость и солидарность, которые, в свою очередь, являются основанием коллективистического [13, с. 256].

Таким образом, основанием для классификации похвальных или осуждаемых черт характера человека является то, способствуют ли они завязыванию отношений с другим человеком или нет. К одобряемым чертам относится, к примеру, скромность. Скромность подразумевает, что человек не ставит себя выше другого. Здесь действует следующий императив, характерный для исламской этики: «Если

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

ты такой же, как я, то ты лучше меня». В этом принципе «перевешивающего баланса» проявляется стремление склонить равновесие отношений в пользу другого. Это значит, что всегда необходимо делать шаг навстречу партнеру и ставить его выше себя, проявлять солидарность с ним, не выделяться по отношению к нему. Если вы равны, то он выше тебя, ему надо уступить для того, чтобы могли завязаться между вами отношения и сохранилась взаимосвязанность. Согласно логике мусульманского права и этики, именно такое «неравное равенство» позволяет завязать правильное и прочное отношение с другим. Исламский призыв к скромности и кротости предполагает проявленность во внешнем поведении мусульман: в стремлении не повышать голос, в традиционном стиле исламской одежды, который подразумевает не вызывающий фасон, скромные ткани с приглушенной цветовой гаммой, в отказе от использования серебряной и золотой посуды и т.п. [12, с. 50]

Еще одной важной положительной чертой в системе мусульманской нравственности является *хайа* – стыд, стыдливость. Как отмечает З. Баирова, психологическая природа чувства стыда определяется его социальностью, «публичностью» – оно появляется в результате общественного осуждения [27]. С одной стороны, стыд – это стремление не делать на людях то, что следует делать только в уединении, с другой – страх совершить поступок таким образом, какой не подобает мусульманину. Иначе говоря, чувство стыда всегда связано с другими людьми: стыдно перед кем-то. Мусульманская мораль, основанная на чувстве стыда, таким образом, закономерно способствует укреплению коллективистского мировоззрения [28, с. 98].

В числе других важных похвальных и крайне ценимых с точки зрения ислама характеристик человека необходимо упомянуть справедливость, честность, надежность, верность слову, щедрость, дружелюбие, стремление к коллегиальности [13, с. 261–266]. Исламская этика настаивает на том, что все эти качества полезны и необходимы мусульманину для того, чтобы создавать возможность завязывать, сохранять и укреплять отношения с другими верующими, формируя связанность с членами джамаата и общественную солидарность уммы.

Соответственно, осуждаемыми исламской этикой чертами характера являются те, которые вредят и препятствуют завязыванию и сохранению отношений с другим. Гневливость (гадаб) и все связанные с ней проявления, такие как ненависть, злорадство, насмешки, злословие и сплетни, зависть и хула, не только противоположны скромности и мягкости, но и наносят непоправимый ущерб связанности-с-другим [13, с. 259].

Не менее разрушительными в данном аспекте проявлениями человеческого характера являются вероломство, притворство, ложь, обман, предательство, клятвопреступление, объединяемые общим понятием *нифак*, или *мунафака* (лицемерие).

В Коране оно выделено особо – ему посвящена 63 сура, состоящая из 11 аятов. Пагубность этого качества связана не только с тем, что оно губительно для межличностных отношений и ведет к потере веры в другого, но и с тем, что при лицемерии у человека нарушаются соотношение между *батын* (внутренним) и *захир* (внешним): убеждения, которые есть у человека, совсем не соответствуют совершаемым им действиям, и тем самым нарушается этическая логика индивидуального поступка. Еще категориями качеств, проявление которых неизбежно влечет за собой нарушение связанности-с-другим, являются сомнения (*мира'*) и препирательства (*джидаль*). Исламская этика призывает избегать споров и разногласий, поскольку они неминуемо ведут к вражде и разрыву отношений, и настаивает на приоритете сохранения связей.

Таким образом, в исламской этике и правосознании акцент находится на «мы-взаимодействии», что в целом отражает ее коллективистическую направленность. Важным является не то, как конкретный верующий взаимодействует с другими членами уммы, а какие мы-связанности в ней возможны: «общество не есть конгломерат, или совокупность, индивидов, связанных со мной теми или иными отношениями. Общество – это система мы-узлов структуры. Справедливость состоит не в том, чтобы я отдал всем остальным им причитающееся и получил свое; справедливость состоит в том, чтобы каждый мы-узел структуры был завязан правильно и не нарушалась гармонизирующая срединность» [29, с. 525].

Важнейшим онтологическим аспектом самопознания в исламе является осознание человеком собственной самости через социальное самоопределение, через поиск своего места в умме. Индивид в исламе, будучи особенностью для себя, должен ради сохранения стать частью общего, которое как гарант его жизненности приобретает высокий статус, почти абсолютную значимость.

Все эти положения создают фундамент для формирования, функционирования и развития большинства мусульманских стран и народов как культур коллективистического типа, для которых ценности включенности в сообщества являются центральными. Для этих культур характерна тесная эмоциональная связь и взаимозависимость с представителями своего социума: индивидуумы на протяжении всей жизни включены в сплоченные коллективы, которые в обмен на безусловную лояльность защищают их, личное поведение мусульман во многом определяется «мы»-идентичностью и стремится к поддержанию взаимной зависимости и приспособления к этому [30, с. 955–958].

Индивидуалистическое в исламской традиции самопознания

Переход от племенной организации общества с присущим ему акцентированно коллективистским сознанием и базовым чувством спаянности между членами

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

кровнородственной группы к исламской умме произошел во многом за счет формирования новых моделей социальности, которые придали новую весомую роль индивидуальности.

Исламский акцент на индивидуальном, собственном и принадлежащем конкретной личности можно выделить в трех основных аспектах: индивидуальное целеполагание, индивидуальная ответственность и индивидуальное спасение [26, с. 37]. Остановимся на каждом из этих моментов более подробно.

Тема индивидуального, личного целеполагания в исламском вероучении напрямую связана с требованием формирования «намерения» (*ниййа*) при совершении каждого конкретного поступка. Намерение по своей природе и смыслу индивидуально ввиду того, что место его возникновения, формирования и обитания – «внутреннее» (*батын*) верующего, а эта область доступна только самому человеку, находится в его власти, скрыта от других и не может быть никому предъявлена. Вместе с тем намерение характеризуется двумя основополагающими характеристиками. Во-первых, твердостью, которая является гарантом того, что оно продержится до конца завершения действия, а также того, что ничто внешнее и постороннее не сможет его разрушить. Во-вторых, искренностью, ихлас, которая означает в данном случае отсутствие скрытого смысла, подменяющего цель поступка [10, с. 463–464].

В исламской логике формула индивидуального поступка (*‘амаль*) представляется как связанность и постоянно поддерживающееся взаимодействие внутреннего намерения (*ниййа*) с внешним действием (*фил*), это процесс, который связывает внутреннее (*батын*) и внешнее (*захир*). Эту тесную взаимосвязь между намерением и действием мы можем проследить в содержании одного из известных хадисов: *«Посланник Божий (да благословит его Аллах и приветствует) сказал: “Поступки – по намерениям. Каждый получит то, к чему стремился: кто уходит (хиджра) во имя Бога и Его посланника, тот уходит во имя Бога и Его посланника, а кто – ради мирских целей или чтобы взять в жены женщину, тот уходит ради того, к чему ушел”»* (Бухари, хадис №52) [13, с. 216–217].

Эта емкая формулировка важнейшего этического императива ислама – «поступки по намерениям» – без преувеличения является одной из ключевых в исламском мировоззрении. Намерение учитывается в каждом поступке мусульманина: при омовении, в молитве, при выплате заката, при совершении хаджа, при соблюдении поста, в решении межличностных вопросов, таких как сделки, договоры, заключение брака и т.д. Ни одно из этих действий не может быть оценено вне намерения, более того, все они становятся бессмысленными и недействительными без намерения совершавшего их человека.

Следующим измерением темы индивидуалистического в исламском мировоззрении является вопрос об индивидуальной ответственности человека.

В тексте главного первоисточника исламской религии присутствует четкое представление об абсолютной божественной предопределенности, заложенной в мироздании: *«Воистину, Мы сотворили каждую вещь согласно предопределению»* (Коран, 54:49). На первый взгляд неочевидным, но важным для целей раскрытия темы индивидуальной ответственности в исламе является тезис о том, что божественная предопределенность совсем не исключает, а, напротив, скорее предполагает самостоятельную и самодеятельную активность человека, через которую реализуется его божественное предназначение. Согласно исламскому вероучению, Аллах предопределил и установил мировой порядок, обусловил природу и миссию человека, которая состоит в деятельном служении Богу и поддержании заложенного Им порядка. В качестве исполнителя своей миссии человек является самостоятельным субъектом, который имеет возможность выбора и несет за этот выбор ответственность. Значит, согласно исламской логике, и этот свободный выбор человека и его ответственность за этот выбор были предопределены Творцом. При этом исламские первоисточники дают представление о том, что эту обязанность человек взял на себя самостоятельно: *«Мы предложили залог небесам, и земле, и горам, но они отказались его понести и устрашились его; понес его человек»* (Коран, 33:72). В конце процитированного аята человек называется «обидчиком» самого себя, «неведающим» о стрессовом исходе и негативных последствиях принятой им на себя ответственности: в течение дня после принятого решения человек за ослушание был перемещен Богом из Рая на землю. Это перемещение, однако, осмысливается в исламе не как наказание, а как наделение человека высочайшей миссией: человек становится *халифом*, преемником Творца на Его земле, и исходя из этой миссии несет ответственность за пользование землей и ее благами. Осуществление этого своего предназначения и своей ответственности и является его истинным поклонением Всевышнему [31, с. 65].

Отсюда можно заключить, что исламская логика понимает поклонение как самостоятельное, автономное действие человека. Беря на себя обязанность поклоняться Аллаху, человек тем самым также берет на себя ответственность за свои действия перед Аллахом. Это значит, что действие поклоняющегося – это не просто индивидуальное и автономное действие, это в обязательном порядке еще и ответственное действие. Таким образом, реализуя себя через свою деятельность в мироздании, человек выполняет свое предназначение и свою ответственность. Именно в этом и заключается его истинное поклонение Всевышнему.

Ислам обеспечил верующего свободой выбора еще в одном важном вопросе – в вопросе веры. В Коране четко озвучено положение о том, что в религии нет и не

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

может быть принуждения. Вера (*иман*) в исламском вероучении связана не только со словесным признанием истинности учения Пророка Мухаммада. В большой степени она подразумевает под собой систему связанных убеждений, которые человек держит внутри, в своем сердце, и согласованных с этими убеждениями действий верующего. «Это, как видно, совпадает с общей логикой структуры поступка: вера как поступок представляет собой связанность внутреннего и внешнего, убеждения и действия» [26, с. 41].

Высокая убежденность в правоте религии, которую подразумевает исламская вера, способствует осознанию отдельным человеком содержания вероучения, стимулирует процесс развития личности, духовного совершенствования человека, его самопознания через познание Аллаха своим сердцем. Отсюда – особая роль разума и знания, важной для веры, а значит, и для всей человеческой жизни. Ответственность верующего в исламе завязана на разумении, на знании шариата. Человек может нести ответственность только будучи разумным и при условии знания Закона. Грех, совершенный по незнанию и неведению, во многом простителен: *«Ведь у Аллаха обращение к тем, которые совершают зло по неведению»* (Коран, 4:21). Но взрослый, здоровый, дееспособный человек ответственен за разумное отношение к религиозному учению и за свое поведение.

Таким образом, «знание провозглашается одним из центральных понятий исламского вероучения. Самим своим возникновением ислам обозначил появление нового типа знания, особого мышления и рациональности и неизбежно противопоставил их царившей в то время системе магических верований» [3, с. 12].

В качестве верующего (*му'мин*), т.е. того, кто следует внутренним религиозным убеждениям, верующий вступает в личные отношения с Аллахом, берет на себя всю ответственность за свое знание, понимание веры и поведение, которые не исключают конфликта с окружением. Родившись, человек с первого дня жизни находится под воздействием целого ряда факторов, важнейшими из которых являются его родители и общество. Это окружение может быть греховным и оказать негативное воздействие на первозданную чистоту и душевную целостность человека, образовав препятствия в его контакте с Творцом и «скрыв» его *фитру*. Наиболее известным хадисом по данному вопросу является следующее высказывание Пророка Мухаммада: *«Каждый человек рождается в своём естественном состоянии (фитра), и только потом его родители делают из него иудея, христианина или огнепоклонника»* (Бухари, хадис №441) [14]. О мощной силе передаваемых из поколения в поколение убеждений – а ведь эти убеждения могут касаться не только религии, а всего многообразия человеческой жизни (индивидуального развития, нравственного выбора, семейных отношений, богатства и бедности, ремесла или бизнеса и т.

п.) – Аллах говорит в Коране следующее: *«И когда скажут им: “Следуйте за тем, что ниспослал Аллах!” - они говорят: “Нет, мы последуем за тем, на чем застали наших отцов”. А если бы их отцы ничего не понимали и не шли бы прямым путем?»* (Коран, 2:170); *«Скажи: “А если бы я пришел к вам с более верным, чем то, в чем вы нашли ваших отцов?” Они сказали: “Мы, конечно, не веруем в то, с чем вы посланы”»* (Коран, 43:23).

Таким образом, следование прямому пути в исламе важнее и приоритетнее включенности в общественные процессы, а иногда важнее и родственных связей. Аллах и его слово – безусловный и первостепенный жизненный и моральный ориентир для верующего. Нравственная детерминация мусульманина задана предустановленным Всевышним порядком. Человеку не нужно делать сложные выборы и самостоятельно определять, что есть добро и что есть зло, его задача – получать знания, изучать свою религию, размышлять о знамениях Аллаха, ярким образцом которых он сам является, познавать себя, окружающих и отношения с ними, следовать во взаимодействии с ними заданным Творцом нормам и таким образом реализовывать свою ответственность перед Господом.

На заре своего возникновения ислам внес в языческую, родоплеменную и акцентированно коллективистическую культуру арабов индивидуализацию человека через еще одно измерение – через понимание жизни и смерти, отношения к ним, посмертного воздаянии и возможности спасения своей души [3, с. 9]. В исламском вероучении право на воздаяние находится в исключительном ведении Творца. Только Он будет предъявлять окончившему свой жизненный путь итог его земной жизни и назначать ему райские блаженства или адские мучения: *«Создал Аллах небеса и землю по истине, чтобы всякая душа получила воздаяние за то, что она снискала, и они не будут обижены»* (Коран, 45:22).

Ислам утверждает: не община судит человека, а Бог. Справедливый и всезнающий Аллах освобождает человека от власти человеческого общества и от суда людей, который может быть несправедливым, поскольку люди подвержены ошибкам. Только перед Всевышним Судьей человек предстанет в Судный день, чтобы ответить за свои деяния. «Раб Божий» отчитывается только перед своим Творцом, исполняет лишь Его повеления и свободен от суждений других людей. Вечность, дарованная Аллахом, для верующего несравненно важнее, чем кратковременная земная жизнь. Пренебрежение заветами Всевышнего или следование им определяет будущее человека и его качество.

Таким образом, идея посмертного воздаяния в исламской культуре формирует основу для развития индивидуализации, индивидуального сознания и личности.

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

Речь идет о внутренней свободе, которая служит фундаментом для становления самосознания и формирования личности.

Еще один аспект индивидуации исламского мировоззрения раскрывается через то, что в исламе отсутствует понятие об общечеловеческом грехе, лежащем на всем человеческом роде (каковым, например, в христианстве является первородный грех), и связанный с ним тезис о греховной природе человека. Согласно исламскому вероучению, Адам и Ева совершили грех и в наказание были перемещены на землю. Однако совершённое ими прегрешение не передается по наследству их потомкам. Все люди с момента своего рождения чисты, не являются изначально испорченными и не несут в себе зла [31, с. 51]. Это принципиальное положение ислама – природа человека изначально правильная и как таковая достаточна для спасения.

Х. Рассул в своих работах подчеркивает, что в исламе грех отдельного человека является его персональным грехом, он не может быть унаследован, и ни одна душа не может нести бремя другой души или передать его будущему поколению. С учетом того, что грех для человека в земной жизни неизбежен, Всевышний предоставил ему возможности для очищения через его стремления и усилия. Самый верный способ очищения души и удержания ее от порчи – это следование Верному руководству, установлениям Аллаха в самом широком смысле – от знания законов Вселенной, законов мирской жизни и Вечности, которые даны в Откровении, до знания конкретных велений и запретов от Аллаха. Предпочтительнее при этом не только «знательно», но и сознательно проникаться верой и осмысленно выполнять ее предписания, поскольку такая взвешенность является предпосылкой самостоятельности и рефлексивности [22, с. 208].

Человек по факту своего появления на свет получает в распоряжение все необходимые и достаточные для своего спасения средства: у него есть фитра, разум и шариат. Правильно распорядившись этими средствами, человек приобретает доступ к благополучию в обоих мирах. Только от его индивидуального решения зависит, какой выбор он сделает – в пользу или против принятия Закона. Именно это решение определит его судьбу. А это значит, что человеческий коллектив в конечном счете не является непременным залогом его спасения и он в нем, по сути, не нуждается [26, с. 44].

Ислам призывает верующих размышлять над Священным Кораном, задумываться о смыслах Откровения: внутри себя, в своих мыслях и размышлениях человек свободен, он самостоятельно намечает траекторию движения по своему жизненному маршруту, тем самым обретая возможность на свою отличность от другого, право на свою индивидуальность.

Современный исламский психолог Малик Бадри указывает в своих работах на интегративный характер религиозного размышления: «Исламское размышление – это форма поклонения, которая связывает сердце с разумом, рациональное с эмоциональным и разумное со страстным с тем, чтобы верующие, находящиеся в состоянии трезвого размышления, могли достичь лучшего духовного уровня, при котором, если будет угодно Богу, их молитвы будут приняты» [32, с. 92].

Цель религиозной рефлексии в исламе – по-другому размышлять о самих себе: исходя из мировоззрения, основанного на Божественном Откровении, в том числе на понимании человека как Божьего Творения. Лучше всех внутренний мир человека знает его Создатель, и необходимо прежде всего искать ответы на вопросы об этом, выстраивать процесс самопознания на Божественном Откровении. Человеческие знания в области философии, психологии, антропологии, социологии могут стать только некими дополнительными инструментами, ключами к более полному пониманию Откровения, помогая высвечивать какие-то стороны непростых для постижения компонентов внутреннего мира человека.

В исламе индивидуация человека направлена в одну стороны – к Богу. Как обладающее телом и душой создание Всевышнего, человек существует только в связи с Творцом, и самой главной духовной и психоэмоциональной потребностью его души является наличие постоянной связи со своим Создателем, которую должно развивать и поддерживать. В Коране об этом говорится неоднократно и однозначно: *«О люди, вы нуждаетесь в Аллахе, а Аллах богат, преславен»* (Коран, 35:15); *«Если Аллах окажет вам помощь, то нет победителя для вас, а если Он покинет, то кто же поможет вам после Него? На Аллаха пусть полагаются верующие!»* (Коран, 3:160).

В исламской традиции считается, что именно через эту связь с Богом человек обретает внутреннее спокойствие, психологическое благополучие и счастье. Исламский ученый XIV века Ибн-Каййим аль-Джаузиййа писал, что сердце «испытывает голод и жажду подобно телу, и его пища и питье – познание, любовь, упование, смирение и служение Ему» [33, с. 38]. Достижение довольства Творца является тем, на чем должны сосредоточиваться мысли, чувства, воля и поведение верующего. Покорность Господу, Его предписаниям и последовательное очищение души – ключ к общему благополучию мусульманина в обоих мирах.

Выводы

Итак, анализ коллективистических и индивидуалистических оснований в исламском вероучении подводит нас к выводу о том, что в рамках исламского мировоззрения человеку присуще сочетание как индивидуалистического, так и коллективистского подходов к существованию и самопознанию. Процессы инди-

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

видуализации и коллективной ориентации играют ключевую роль в формировании «Я-концепции» личности в исламе. Они помогают человеку осознать себя как самодостаточного индивида, с одной стороны, и как значимого члена общности – мусульманской уммы, с другой. Это двойственное восприятие себя способствует гармоничному развитию личности, которая одновременно ощущает свою уникальность и принадлежность к большому целому.

Двигаясь в направлении понимания собственного бытия, человек балансирует между двумя полюсами, одним из которых является его социальное бытие, другим – бытие индивидуальное. Принцип коллективизма и принцип индивидуализма, с одной стороны, выступают как противоположные стороны сложной природы человека, а с другой – неразрывно связаны друг с другом и в этом связывании и формируют человеческую природу.

Оппозиционность индивидуализма и коллективизма условна и очень относительна, поскольку сочетание этих двух принципов, бесспорно, дает синергетический эффект и обеспечивает более высокую плодотворность человеческой деятельности на пути к пониманию себя. В рамках исламского мировоззрения они оба являются принципами самопознания, которые отражают диалектическую взаимосвязь общего и индивидуального в религиозном бытии человека.

Исламское мировоззрение представляется организованным таким образом, что коллективное и индивидуальное в нем составляют условие друг для друга: обосновывая друг друга, ни одно из них не обладает статусом достаточности или истинности само по себе. Ни индивидуальное, ни социальное бытие не представляются как единственно подлинное или важное для мусульманина, только их баланс в жизни каждого конкретного человека и образует его полноценное религиозное бытие.

Связанность внешнего и внутреннего, тела и души, социального и индивидуального бытия, земной и вечной перспективы – это и есть человек в исламской логике. Встав на путь самопознания себя как верующего мусульманина, человек не может и не должен ограничиваться фокусом на какой-то одной стороне своего религиозного бытия – как члена исламской уммы или как верующего индивида. Эти две грани его религиозной жизни, коллективная и индивидуальная, как два модуса религиозного бытия, две ипостаси, как внешнее и внутреннее, батын и захир, имеют равную значимость, гармонично сосуществуют и предполагают одна другую.

Таким образом, в исламе идеи коллективизма и индивидуализма находятся в уравновешенном состоянии, а религиозное самопознание человека сочетает персональный поиск знаний о бытии, истинность религиозной веры через «самость», уникальность религиозного опыта каждого с опытом коллективным, что способствует включению человека, выбравшего путь познания себя через сферу религиоз-

ного, в диалектическую систему индивидуального и социального. Универсальность исламского опыта самопознания обусловлена диалектикой индивидуалистического и коллективистического в нем. Подобно категориям захир и батын, индивидуалистическое и коллективистическое неотъемлемы друг от друга и всегда выступают как неразрывная пара. Будучи контрастными по отношению друг к другу, они, тем не менее, не исключают и не устраняют друг друга, а, наоборот, предполагают и указывают друг на друга. Более того, в этой паре ни одно не является более значимым, чем другое, и они объединены между собой единым процессом перехода одного в другой и наоборот.

Заключение

В начале нашего исследования мы обозначили точку зрения, согласно которой и в современной литературе, и в самих мусульманских культурах получил распространение тезис о том, что исламу (как и Востоку в целом) и исповедующим его обществам присущ коллективизм и совсем не характерен индивидуализм, который составляет отличительную черту западной культуры. Изучение же исламских первоисточников и литературы по этому вопросу дает нам основание заключить, что в рамках исламского мировоззрения существует как особое понимание и коллективистического, отличного от первобытной коллективной спаянности, так и особое понимание индивидуалистического, которое гармонично сосуществует с особым типом исламской социальности.

Человеческая природа в исламе характеризуется двумя фундаментальными метафизическими началами – индивидуальным и коллективным, а генезис самопознания в исламской традиции представляет собой поиск понимания человеком своей собственной экзистенции в качестве члена уммы через свои отношения с другими членами сообщества и как раба Аллаха через свои личные отношения со Всевышним.

Ислам рассматривает индивидуализм (ответственность) и коллективизм (взаимосвязанность) как основополагающие концепции, как фундаментальные строительные кирпичики человеческого бытия. Коллективистическое и индивидуалистическое в исламском мировоззрении выступают как противоположные и комплементарные стороны структуры религиозного бытия человека, которые неразрывно связаны и предполагают друг с друга. Оба они являются способами самопознания человека, которые отражают диалектическую взаимосвязь социального и индивидуального в религиозном бытии мусульманина.

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

Литература

1. Лебедева Н.М. *Введение в этническую и кросс-культурную психологию*. М.: Ключ-С; 1999. 224 с.

2. Триандис Г. Индивидуализм и коллективизм: прошлое, настоящее и будущее. *Психология и культура*. Мацумото Д. (ред.). СПб.: Питер; 2003. С. 73–97.

3. Фролова Е.А. *История арабо-мусульманской философии. Средние века и современность: Учебное пособие.* М.: ИФ РАН; 2006. 199 с.

4. Hofstede G. *Culture's Consequences: International Differences in Work-Related Values.* Beverly Hills (Cal.): Sage Publ; 1980. 327 p.

5. Hofstede G. *Culture's consequences: Comparing values, behaviors, institutions and organizations across nations*. 2nd ed. Beverly Hills: Sage Publ.; 2001. 596 p.

6. Hui C.H. Measurement of individualism-collectivism. *J. of Research on Personality*. 1988;22:17–36.

7. Баринова Н.Г. Методология «Макасид» современного мусульманского исследователя Джассера Ауды: основные положения. *Роль современной Российской мусульманской молодежи в сохранении единства и укрепления патриотизма. Сборник материалов Республиканской студенческой научно-практической конференции.* Казань: РИИ; 2023. С. 42–48.

8. Auda J. Maqasid Methodology for Re-Envisioning Islamic Higher Education. *Journal of Contemporary Maqasid Studies*. 2021;1(1):31–58.

9. Auda J. *Re-Envisioning Islamic Scholarship: Maqasid Methodology As A New Approach*. Swansea: Claritas Books; 2021. 282 p.

10. Смирнов А.В. Архитектоника мусульманской этики. *Сознание. Логика. Язык. Культура. Смысл*. М.: Языки славянской культуры; 2015. С. 459–482.

11. *Коран*. Крачковский И.Ю. (пер. и коммент.). 2-е изд. М.: Наука; 1986. 727 с.

12. Смирнов А.В. *О подходе к сравнительному изучению культур*. СПб.: Изд-во СПбГУП; Избранные лекции Университета; Вып. 94. 2009. 132 с.

13. Смирнов А.В. Классическая арабо-мусульманская этическая мысль. *История этических учений*. Гусейнов А.А. (ред.). М.: Гарадарики; 2003. С. 204–309.

14. *Сахих аль-Бухари*. Нирша В.А. (пер. с араб.). Казань: Дом печати; 2009. 1062 с.

15. Павлова О.С., Миназова В.М., Хухлаев О.Е. Религиозная идентичность студентов-мусульман (на материале изучения молодежи, проживающей в Чеченской республике). *Культурно-историческая психология*. 2016;12(4):90–99.

16. *Сахих Муслим*. Попов С. (пер. с араб). Казань: Академия познания; 2008. 857 с.

17. Фролова Е.А. Индивидуальное бытие, искомое, но не найденное. *Средневековая арабская философия: Проблемы и решения.* М.: Восточная литература; 1998. С. 115–145.

18. Ибн Сина. *Избранные философские произведения*. М.: Наука, 1980. 552 с.

19. Аль-Фараби Абу Наср Мухуммад. *Социально-этические трактаты: пер. с арабского.* Алма-Ата: Наука; 1973. 400 с.

20. Ибн Халдун. Введение (ал-Мукаддима). Смирнов А.В. (составл., пер. с араб. и примеч.). *Историко-философский ежегодник* 2007. М.: Наука; 2008; С. 187–217.

21. Смирнов А.В. Ибн Халдун и его «новая наука». *Историко-философский ежегодник* 2007. М.: Наука; 2008. С. 159–186.

22. Рассул Х. *Исламское консультирование. Введение в теорию и практику*. М.: Институт интеграции знаний, Ассоциация психологической помощи мусульманам; 2022. 392 с.

23. Аль-Хашими М.А. *Личность мусульманина в том виде, который стремится придать ей ислам с помощью Корана и Сунны*. Нирша В.А. (пер. на русс.). 6-е изд. М.: Благотворительный Фонд Ибрагим Бин Абдулазиз Аль Ибрагим; 2003. 413 с.

24. Ананьев Э. В. *Особенности конфессионального понимания роли социальной деятельности религиозных организаций: дис.... канд. филос. наук.* М., 2011. Научная электронная библиотека disserCat. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://www.dissercat.com/content/osobennosti-konfessionalnogo-ponimaniya-roli-sotsialnoi-deyatelnosti-religioznykh-organizats (дата обращения: 22.12.2024).

25. Родионов М.А. Мурувва, асабийя, дин: к интерпретации ближневосточного этикета. *Этикет у народов Передней Азии.* М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука»; 1988. 264 с.

26. *История арабо-мусульманской философии: Учебник*. Смирнов А.В. (ред.). М.: Академический проект; 2013. 255 с.

27. Баирова З.М. Психологическое осмысление чувства вины в исламе. *Ислам: личность общество*. 2020;3:42-45.

28. Якупов С.Ф. Особенности исламской цивилизации: менталитет, политико-правовые и экономические институты. *Вестник Челябинского. государственного университета. Философия. Социология. Культурология.* 2012;35(289):95–100.

29. Смирнов А.В. Справедливость (опыт контрастного понимания). *Средневековая арабская философия: Проблемы и решения.* М.: Восточная литература; 1998. С. 250–295.

30. Павлова О.С. Семейные отношения мусульман постсоветского пространства: основные черты и подходы к психологическому консультированию. *Minbar. Islamic Studies.* 2024;17(4):953–978.

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

31. Смирнов А.В. Нравственная природа человека: арабо-мусульманская традиция. *Этическая мысль*. Гусейнов А.А. (ред.). М.: ИФ РАН; 2000. С. 46–70.

32. Бадри М. *Размышление. Исследование психики и души человека.* Баку: CDS; 2008. 136 с.

33. Ибн Каййим аль-Джаузийя. *Деяния сердец.* Сорокоумова Е. (пер. с араб.). М.: Умма; 2014. 528 с.

References

1. Lebedeva N.M. *Vvedenie v etnicheskuyu I kross-kulturnuyu psihkologiu* [Introduction to the ethnic and cross-cultural psychology]. Moscow: Kluch-C Publ; 1999. 224 p. (In Russian)

2. Triandis H. Individualism I kollektivism: proshloe, nastoyashee I budushee [Individualiam and Collectivism: past, present and future]. *Psikhologiya I kultura* [Psychology and Culture]. Matsumoto D. (ed.). St. Peterburg: Piter Publ; 2003, pp. 73–97. (In Russian)

3. Frolova E.A. *Istoriya arabo-musulmanskoi filosofii. Srednie veka I sovremennost. Uchebnoe posobie* [History of Arab-Muslim Philosophy. Middle Ages and Modernity: Textbook]. Moscow: Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences; 2006. 199 p. (In Russian)

4. Hofstede G. *Culture's Consequences: International Differences in Work-Related Values* Beverly Hills (Cal.): Sage Publ.; 1980. 327 p.

5. Hofstede G. *Culture's consequences: Comparing values, behaviors, institutions and organizations across nations.* 2nd ed. Beverly Hills: Sage Publ.; 2001. 596 p.

6. Hui C.H. Measurement of individualism-collectivism. *J. of Research on Personality*. 1988;22:17–36.

7. Barinova N.G. Metodologiya «Makasid» sovremennogo mululmanskogo issledovatelya Dzjasera Audi: osnovnie polojeniya ["Maqasid" methodology by the Modern Muslim Researcher Jasser Auda: Basic Provisions]. *Rol' sovremennoi rossiiskoi musulmanskoi molodeji v sohranenii edinstva I ukreplenii patriotizma. Sbornik materialov Respublikanskoi studencheskoi nauchno-prakticheskoi konferencii* [The role of modern Russian Muslim youth in preserving unity and strengthening patriotism. Collection of materials of the Republican student scientific and practical conference]. Kazan: Russian Islamic Institute; 2023, pp. 42–48. (In Russian)

8. Auda J. Maqasid Methodology for Re-Envisioning Islamic Higher Education. *Journal of Contemporary Maqasid Studies*. 2021;1(1):31–58.

9. Auda J. *Re-Envisioning Islamic Scholarship: Maqasid Methodology As A New Approach*. Swansea: Claritas Books; 2021. 282 p.

10. Smirnov A.V. Arhitektonika musulmanskoi etiki [Architectonics of Muslim Ethics]. *Soznanie. Logika. Yazik. Kultura. Smisl* [Consciousness. Logic. Language. Culture. Meaning]. Moscow: Languages of Slavic Culture Publ.; 2015, pp. 459–482. (In Russian)

11. *Koran* [Quran]. Krachkovskiy I.Y. (transl. and comment.). 2nd ed. Moscow: Nauka; 1986. 727 p. (In Russian)

12. Smirnov A.V. *O podhode k sravnitelnomu izucheniyu kultur* [On the Approach to the Comparative Study of Cultures]. St. Peterburg: St.Peterburg University of the Humanities and Social Scences, Selected Lectures of the University; Is. 94. 2009. 132 p. (In Russian)

13. Smirnov A.V. Klassicheskaya arabo-musulmanskaya eticheskaya misl [Classical Arab-Muslim Ethical Thought]. *Istoriya eticheskih uchenii* [History of Ethical Teachings]. Guseinov A.A.(ed.). Moscow: Garadariki; 2003, pp. 204–309. (In Russian)

14. *Sahih al-Bukhari*. Nirsha V.A. (transl. from Arabic). Kazan: Dom Pechati, 2009. 1062 p. (In Russian)

15. Pavlova O.S., Minazova V.M., Khukhlaev O.E. Religioznaya identichnost studentov-musulman (na material izucheniya molodeji, projivaushei v Chechenskoi respublike) [Religious identity of Muslim students (based on the study of young people living in the Chechen Republic)]. *Kulturno-istoricheskaya psihologiya* [Cultural and Historical Psychology]. 2016;12(4):90–99. (In Russian)

16. *Sahih Muslim*. Popov S. (transl. from Arabic). Kazan: Academy of Knowledge; 2008. 857 p. (In Russian)

17. Frolova E.A. Individualnoe bitie, iskomoe, no ne naidennoe [Individual being, sought but not found]. *Srednevekovaya arabskaya filosofiya: problem I resheniya* [Medieval Arabic philosophy: Problems and solutions]. Moscow: Eastern literature; 1998, pp. 115–145. (In Russian)

18. Ibn Sina. *Izbrannie filosofskie proizvedeniya* [Selected philosophical works]. Moscow: Nauka; 1980. 552 p. (In Russian)

19. Al-Farabi Abu Nasr Muhammad. *Socialno-eticheskie traktati: perevod s arabskogo* [Social and ethical treatises: trans. from Arabic]. Alma-Ata: Nauka; 1973. 400 p. (In Russian)

20. Ibn Khaldun. Vvedenie (al-mukaddima) [Introduction (al-Muqaddimah)]. Smirnov A.V. (compiled, transl. from Arabic and notes). *Istoriko-filosofskii ejegodnik 2007* [Historical and philosophical yearbook 2007]. Moscow: Nauka; 2008, pp. 187–217. (In Russian)

21. Smirnov A.V. Ibn Haldun I ego “novaya nauka” [Ibn Khaldun and his «new science»]. *Istoriko-filosofskii ejegodnik 2007* [Historical and philosophical yearbook 2007]. Moscow: Nauka; 2008, pp. 159–186. (In Russian)

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

22. Rassul H. *Islamskoe konsul'tirovanie. Vvedenie v teorij u 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).

23. Al Hashimi M.A. *Lichnost musulmanina v tom vide, kotoriy stremitsya pridat ei smisl s pomosh'u Korana I Sunni* [The personality of a Muslim in the form that Islam seeks to give it with the help of the Koran and Sunnah]. Nirsha V.A (transl. into russ.). 6-th ed. Moscow: Ibrahim Bin Abdulaziz Al Ibrahim Charitable Foundation; 2003. 413 p. (In Russian)

24. Ananyaev E.V. Osobennosti konfesionalnogo ponianiya roli sotsialnoi deyatelnosti religioznih organizatsiy: dis. kand. filos. nauk. M., 2011 [Features of the confessional understanding of the role of social activities of religious organizations: dis. ... PhD Cand. In Philosophy. Moscow, 2011]. *Nauchnaya elektronnaya biblioteka disserCat* [Scientific Electronic Library disserCat. [Electronic source]. Available at: https://www.dissercat.com/content/osobennosti-konfessionalnogo-ponimaniya-roli-sotsialnoi-deyatelnosti-religioznykh-organizats (Accessed: 22.12.2024). (In Russian)

25. Rodionov M.A. Muravva, asabiyya, din: k interpretacii blijnevostochnogo etiketa [Muruvva, asabiyya, din: towards the interpretation of Middle Eastern etiquette]. *Etiket u narodov Perednei Azii* [Etiquette among the peoples of Western Asia]. Moscow: Main Editorial Board of Eastern Literature, "Nauka" Publishing House; 1988. 264 p. (In Russian)

26. *Istoriya arabo-musulmanskoi filosofii: uchebnik* [History of Arab-Muslim Philosophy: Textbook]. Smirnov A.V. (ed.). Moscow: Academichesky proekt; 2013. 255 p. (In Russian).

27. Bairova Z.M. Psihologicheskoe osmislenie chustva vini v islame [Psychological understanding of guilt in Islam]. *Islam: lichnost, obshestvo* [Islam: personality, society]. 2020;3:42–45. (In Russian)

28. Yakupov S.F. Osobennosti islamskoi tsivilizacii: mentalitet, politico-pravovie I economicheskie institute [Features of Islamic civilization: mentality, political, legal and economic institutions]. *Vestnik Chelyabinskogo gosudarstvennogo universiteta. Filosofiya. Sotsiologiya. Kulturologiya* [Bulletin of the Chelyabinsk. State University. Philosophy. Sociology. Cultural Studies]. 2012;35(289):95–100. (In Russian)

29. Smirnov A.V. Spravedlivost (opit kontrastnogo ponimaniya) [Justice (experience of contrasting understanding)]. *Srednevekovaya arabskaya filosofiya: problem I resheniya* [Medieval Arabic philosophy: Problems and solutions]. Moscow: Eastern Literature Publ; 1998, pp. 250–295. (In Russian)

30. Pavlova O.S. Semeinie otnosheniya musulmal postsovetskogo prostranstva: osnovnie cherty I podhodi k psihologicheskomu konsultirovaniu [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 Russian)

31. Смирнов А.В. Nravstvennaya priroda cheloveka: arabo-musulmanskaya tradicia [Moral nature of man: Arab-Muslim tradition]. *Eticheskaya misl* [Ethical thought]. Guseinov A.A. (ed.). Moscow: Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences; 2000, pp. 46–70. (In Russian)

32. Badri M. *Razmishlenie. Issledovanie psihiki I dushi cheloveka* [Contemplation. Study of the psyche and soul of man]. Baku: CDS; 2008. 136 p. (In Russian)

33. Ibn Qayyim Al-Jawziyya. *Deyaniya sedretz* [Acts of the hearts]. Sorokoumova E. (transl. from Arabic). Moscow: Umma; 2014. 528 p. (In Russian)

Информация об авторе

Наталия Геннадиевна Баринова, психолог, магистр психологии Московского государственного психолого-педагогического университета (ФГБОУ ВО МГППУ), г. Москва, Российская Федерация; магистр теологии Российского исламского института, г. Казань, Российская Федерация; соискатель ученой степени кандидата философских наук, философский факультет, Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова.

About the author

Nataliya G. Barinova, Psychologist, Master in Social Psychology, Moscow State University of Psychology and Education, Moscow, the Russian Federation; Master in Islamic Theology, Russian Islamic Institute, Kazan, Russian Federation; PhD candidate, Department of Philosophy, Moscow State University named after M.V. Lomonosov.

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 ноября 2024
Одобрена рецензентами: 14 января 2025
Принята к публикации: 26 февраля 2025

Article info

Received: November 20, 2024
Reviewed: January 14, 2025
Accepted: February 26, 2025

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: 28.03.2025. 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: 28.03.2025. 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.