ISSN 2074-1529 (Print)
www.islamjournal.idmedina.ru

ИСЛАМ

В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ

Рецензируемый научный журнал

Издаётся с 2005 г.
Выходит 4 раза в год

Журнал входит в Перечень рецензируемых научных изданий,
в которых должны быть опубликованы основные научные результаты диссертаций
на соискание учёной степени кандидата наук, на соискание учёной степени доктора наук,
сформированный Высшей аттестационной комиссией при Министерстве образования
и науки Российской Федерации, по отраслям науки в соответствии с Номенклатурой
научных специальностей, по которым присуждаются учёные степени:
07.00.00 Исторические науки и археология,
23.00.00 Политология,
26.00.01 Теология (Отрасль науки: Философия, Филология,
История, Искусствоведение, Культурология, Педагогика).

Том 12 / № 2 / июнь / 2016

МЕЖДУНАРОДНЫЙ РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ:

Председатель международного редакционного совета

Гайнутдин (Гайнутдинов) Равиль Исмагилович (муфтий шейх), канд. филос. наук, председатель Централизованной религиозной организации Духовного управления мусульман Российской Федерации, председатель Централизованной мусульманской религиозной организации Совета муфтиев России, сопредседатель Межрелигиозного совета России, член Совета по взаимодействию с религиозными объединениями при Президенте Российской Федерации, член Высшего Совета Всемирной ассамблеи по сближению мазхабов, член Совета по межнациональным отношениям и взаимодействию с религиозными объединениями при Совете Федерации Федерального Собрания Российской Федерации (Москва, Россия).

Сопредседатели редакционного совета

Абылгазиев Игорь Ишеналиевич, д-р ист. наук, проф., директор Института стран Азии и Африки, проф. исторического факультета, науч. руководитель и зав. каф. геополитики и дипломатии факультета глобальных процессов Московского государственного университета имени М. В. Ломоносова (Москва, Россия).
Арафи Али Реза, Dr. Sci. (Pedag.), ректор Международного университета Аль-Мустафа, член Высшего совета Исламской культурной революции, руководитель международного исламского центра города Кум (Кум, Иран).
Гафуров Ильшат Рафкатович, д-р экон. наук, проф., ректор Казанского (Приволжского) федерального университета (Казань, Россия).
Дербисали Абсаттар Багисбаевич, д-р филол. наук, проф., акад. Академии Высшей школы Республики Казахстан, директор Института востоковедения им. Р.Б. Сулейменова Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан (Алматы, Казахстан).
Наумкин Виталий Вячеславович, д-р ист. наук, проф., чл.-кор. Российской академии наук, научный руководитель Института востоковедения Российской академии наук; заведующий кафедрой региональных проблем мировой политики МГУ имени М.В. Ломоносова, член научного совета при Совете Безопасности Российской Федерации, член научного совета при министре иностранных дел Российской Федерации, пред. научно-консультативного совета при Министерстве юстиции Российской Федерации по изучению информационных материалов религиозного содержания на предмет выявления в них признаков экстремизма, член комиссии по миграционным вопросам Совета при Президенте Российской Федерации по межнациональным отношениям (Москва, Россия).
Пиотровский Михаил Борисович, д-р ист. наук, проф., чл.-кор. Российской академии наук, декан восточного факультета Санкт-Петербургского государственного университета, генеральный директор Государственного Эрмитажа, член Совета при Президенте Российской Федерации по науке и образованию, член президиума Совета при Президенте Российской Федерации по культуре и искусству (Санкт-Петербург, Россия).
Садовничий Виктор Антонович, д-р физ.-мат. наук, проф., действительный член Российской академии наук, член президиума Российской академии наук, ректор Московского государственного университета имени М. В. Ломоносова, член Совета при Президенте РФ по науке и высоким технологиям, член Совета при Президенте РФ по реализации приоритетных национальных проектов; президент Российского союза ректоров высших учебных заведений, президент Евразийской ассоциации университетов; почётный член Российской академии образования, член коллегии Минобрнауки России, член Научного совета при Совете Безопасности РФ, член Совета по русскому языку при Правительстве РФ.
Хайретдинов Дамир Зинюрович, канд. ист. наук, ректор Московского исламского института, зам. председателя Централизованной религиозной организации Духовного управления мусульман Российской Федерации по делам образования, науки и культуры (Москва, Россия).

Члены редакционного совета

Абашин Сергей Николаевич, д-р ист. наук, проф., именной проф. Европейского университета в Санкт-Петербурге (Санкт-Петербург, Россия).
Акаев Вахит Хумидович, д-р филос. наук, проф., акад. Академии наук Чеченской Республики, гл. науч. сотр. Комплексного научно-исследовательского института имени Х. И. Ибрагимова Российской академии наук, эксперт Российской академии наук (Грозный, Россия).
Арапов Дмитрий Юрьевич, д-р ист. наук, проф. каф. истории России до начала XIX века исторического факультета Московского государственного университета имени М. В. Ломоносова (Москва, Россия).
Бабаджанов Бахтиер Мираимович, д-р ист. наук, вед. науч. сотр. Института востоковедения Академии наук Республики Узбекистан (Ташкент, Узбекистан).
Басиюни Жуда Абдулгани, Ph. D., проф., ректор Египетского университета исламской культуры «Нур-Мубарак» (Алматы, Казахстан).
Васильев Алексей Михайлович, д-р ист. наук, проф., акад. Российской академии наук, директор Института Африки Российской академии наук, член научного совета при Совете Безопасности Российской Федерации (Москва, Россия).
Гаман-Голутвина Оксана Викторовна, д-р полит. наук, проф., зав. каф. сравнительной политологии Московского государственного института международных отношений (Университет) Министерства иностранных дел Российской Федерации, председатель Федерального учебно-методического объединения в системе высшего образования по укрупненной группе специальностей и направлений подготовки 41.00.00 Политические науки и регионоведение, президент Российской ассоциации политической науки (Москва, Россия).
Горшков Михаил Константинович, д-р филос. наук, акад. Российской академии наук, директор Института социологии Российской академии наук, член Научно-экспертного совета при Председателе Совета Федерации Федерального Собрания Российской Федерации, член экспертного совета по научным проектам Российского научного фонда (Москва, Россия).
Дробижева Леокадия Михайловна, д-р ист. наук, проф., гл. науч. сотр., руководитель Центра межнациональных отношений Института социологии Российской академии наук, член комиссии по мониторингу и разрешению конфликтных ситуаций в сфере межнациональных отношений, член рабочей группы по вопросам реализации Стратегии государственной национальной политики Российской Федерации на период до 2025 года Совета при Президенте Российской Федерации по межнациональным отношениям, член Совета по межнациональным отношениям и взаимодействию с религиозными объединениями при Совете Федерации Федерального Собрания Российской Федерации (Москва, Россия).
Зорин Владимир Юрьевич, д-р полит. наук, канд. ист. наук, проф., зам. директора Института этнологии и антропологии имени Н.Н. Миклухо-Маклая Российской академии наук, зам. пред. экспертного совета ВАК при Минобрнауки России по политологии, член научного совета при Совете Безопасности Российской Федерации, член Президиума, пред. комиссии по мониторингу и разрешению конфликтных ситуаций в сфере межнациональных отношений Совета при Президенте Российской Федерации по межнациональным отношениям, член Совета по межнациональным отношениям и взаимодействию с религиозными объединениями при Совете Федерации Федерального Собрания Российской Федерации (Москва, Россия).
Ибрагим Тауфик Камель, д-р филос. наук, проф., гл. науч. сотр. Центра арабских и исламских исследований Института востоковедения Российской академии наук, зам. пред. экспертного совета ВАК при Минобрнауки России по теологии, пред. Российского общества исламоведов (Москва, Россия).
Кемпер Михаэль, Ph. D. (Hist.), проф. Амстердамской исследовательской школы транснациональных и европейских исследований Амстердамского университета (Амстердам, Нидерланды).
Кныш Александр Дмитриевич, д-р ист. наук, проф. исламоведения, проф. каф. ближневосточных исследований Мичиганского университета (Энн-Арбор, США),

руководитель лаборатории анализа и моделирования социальных процессов: политический ислам исламизм: теория и практика в сравнительной и исторической перспективе, восточный факультет Санкт-Петербургского государственного университета (Санкт-Петербург, Россия).
Косач Григорий Григорьевич, д-р ист. наук, проф. каф. современного Востока факультета истории, политологии и права Российского государственного гуманитарного университета, эксперт Института Ближнего Востока (Москва, Россия).
Ланда Роберт Григорьевич, д-р ист. наук, проф., гл. науч. сотр. Центра исследований общих проблем современного Востока Института востоковедения Российской академии наук, член научного совета Российской академии наук по проблемам стран Африки при отделении глобальных проблем и международных отношений Российской академии наук (Москва, Россия).
Мейер Михаил Серафимович, д-р ист. наук, проф., президент Института стран Азии и Африки Московского государственного университета имени М. В. Ломоносова, зав. каф. истории стран Ближнего и Среднего Востока (Москва, Россия).
Михайлов Вячеслав Александрович, д-р ист. наук, проф., зав. каф. национальных и федеративных отношений Института государственной службы и управления Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации, член Президиума, руководитель рабочей группы по вопросам реализации Стратегии государственной национальной политики Российской Федерации на период до 2025 года Совета при Президенте Российской Федерации по межнациональным отношениям, член Совета по межнациональным отношениям и взаимодействию с религиозными объединениями при Совете Федерации Федерального Собрания Российской Федерации (Москва, Россия).
Понеделков Александр Васильевич, д-р полит. наук, проф., зав. каф. политологии и этнополитики, зав. лабораторией проблем повышения эффективности государственного и муниципального управления Южно-Российского института управления Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации, член экспертного совета ВАК при Минобрнауки России по политологии (Ростов-на-Дону, Россия).
Рамадан Тарик, Ph. D. (Арабистика и исламоведение), профессор современного исламоведения, Оксфордский университет, президент Европейской мусульманской сети (Брюссель), член Международного союза мусульманских ученых (Оксфорд, Соединённое Королевство Великобритании и Северной Ирландии).
Рахнамо Хаким Абдулло, канд. ист. наук, руководитель департамента международных отношений Центра стратегических исследований при Президенте Республики Таджикистан (Душанбе, Таджикистан).
Ряховский Сергей Васильевич, доктор богословия, начальствующий епископ Российского объединенного союза христиан веры евангельской (пятидесятников), сопредседатель Консультативного совета глав протестантских церквей России, член Совета по взаимодействию с религиозными объединениями при Президенте Российской Федерации, член Общественной палаты Российской Федерации, член Совета по межнациональным отношениям и взаимодействию с религиозными объединениями при Совете Федерации Федерального Собрания Российской Федерации (Москва, Россия).
Салиев Акылбек Ленбаевич, канд. полит. наук, директор Института стратегического анализа и прогноза при Кыргызско-Российском Славянском университете им. Б. Н. Ельцина (Бишкек, Кыргызстан).
Солки Хамид Реза, Ph. D. (Theol.), проф., проректор Международного университета Аль-Мустафа (Кум, Иран).
Сюкияйнен Леонид Рудольфович, д-р юрид. наук, проф., ординарный проф., проф. каф. теории и истории права Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики», член Экспертного совета по проведению государственной религиоведческой экспертизы при Министерстве юстиции Российской Федерации (Москва, Россия).
Фролов Дмитрий Владимирович, д-р филол. наук, проф., член-корреспондент Российской академии наук, зав. каф. арабской филологии Института стран Азии

и Африки Московского государственного университета имени М. В. Ломоносова (Москва, Россия).
Шабров Олег Федорович, д-р полит. наук, проф., зав. каф. политологии и политического управления Института общественных наук Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации, зам. пред. экспертного совета ВАК при Минобрнауки России по политологии, президент Академии политической науки (Москва, Россия).
Шарков Феликс Изосимович, д-р социол. наук, проф., проректор по науке Академии труда и социальных отношений, зам. руководителя отделения журналистики, зав. каф. общественных связей и медиаполитики Института государственной службы и управления Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации, президент Международной академии коммуникологии, эксперт Российского экспертного совета Российского экспертного совета по оценке журналов, предложенных для включения в состав SCOPUS (RCAB/ ECSAC for SCOPUS), Expert Content Selection and Advisory Committee (ECSAC) — Russian Federation (Москва, Россия).
Шутов Андрей Юрьевич, д-р ист. наук, проф., декан факультета политологии, зав. каф. истории и теории политики Московского государственного университета имени М. В. Ломоносова, пред. экспертного совета ВАК при Минобрнауки России по политологии, пред. совета по политологии Учебно-методического объединения высших учебных заведений Российской Федерации по классическому университетскому образованию, сопред. Российского общества политологов (Москва, Россия).

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

Главный редактор

Мухетдинов Дамир Ваисович, канд. полит. наук, первый зам. председателя Централизованной религиозной организации Духовного управления мусульман Российской Федерации, ст. науч. сотр. кафедры арабской филологии Института стран Азии и Африки Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова, директор Центра исламских исследований Московского исламского института, член Комиссии по совершенствованию законодательства и правоприменительной практики Совета по взаимодействию с религиозными объединениями при Президенте Российской Федерации, член рабочей группы Комиссии по вопросам религиозных объединений при Правительстве Российской Федерации (Москва, Россия).

Председатель редакционной коллегии

Хабутдинов Айдар Юрьевич, д-р ист. наук, проф. Казанского филиала Российского государственного университета правосудия, член экспертного совета ВАК при Минобрнауки России по теологии (Казань, Россия).

Заместитель председателя редакционной коллегии, заместитель главного редактора

Кашаф Шамиль Равильевич, руководитель Департамента образования, науки и культуры, начальник отдела по взаимодействию с государственными, общественными организациями и религиозными объединениями Централизованной религиозной организации Духовного управления мусульман Российской Федерации, координатор проектов каф. ЮНЕСКО по компаративным исследованиям духовных традиций, специфики их культур и межрелигиозного диалога по Северному Кавказу, член экспертной группы при Межрелигиозном совете России по теологии (Москва, Россия).

Члены редакционной коллегии:

Аббаси Али, Dr. Sci. (Philos.), науч. ассистент Международного университета Аль-Мустафа (Кум, Иран).
Аккиева Светлана Исмаиловна, д-р ист. наук, вед. науч. сотр. Института гуманитарных исследований Правительства Кабардино-Балкарии и Кабардино-Балкарского научного центра Российской академии наук (Нальчик, Россия).
Алексеев Игорь Леонидович, канд. ист. наук, доц. каф. современного Востока факультета истории, политологии и права Историко-архивного института Российского государственного гуманитарного университета (Москва, Россия).
Аликберов Аликбер Калабекович, канд. ист. наук, зам. директора Института востоковедения Российской академии наук, руководитель Центра изучения Центральной Азии, Кавказа и Урало-Поволжья (Москва, Россия).
Берникова Ольга Александровна, канд. филол. наук, доц., доц. каф. арабской филологии восточного факультета Санкт-Петербургского государственного университета (Санкт-Петербург, Россия).
Брызгалова Саргылана Матвеевна, канд. пед. наук, заместитель директора Департамента государственной политики в сфере воспитания детей и молодежи Министерства образования и науки Российской Федерации (Москва, Россия).
Бускунов Ахтар Мухаметович, канд. полит. наук, д-р ист. наук, директор центра гуманитарных исследований Сибайского института Башкирского государственного университета (Сибай, Россия).
Делокаров Кадырбеч Хаджумарович, д-р филос. наук, проф. каф. ЮНЕСКО Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации (Москва, Россия).
Дьяков Николай Николаевич, д-р ист. наук, проф., зав. каф. истории стран Ближнего Востока восточного факультета Санкт-Петербургского государственного университета (Санкт-Петербург, Россия).
Зарипов Ислам Амирович, канд. ист. наук, проректор по учебной работе Московского исламского колледжа (Москва, Россия).
Кириллина Светлана Алексеевна, д-р ист. наук, проф. каф. истории стран Ближнего и Среднего Востока Института стран Азии и Африки Московского государственного университета имени М. В. Ломоносова (Москва, Россия).
Кудряшова Ирина Владимировна, канд. полит. наук, доц. каф. сравнительной политологии Московского государственного института международных отношений (Университет) МИД России (Москва, Россия).
Кямилев Саид Хайбулович, канд. филол. наук, ст. науч. сотр. Центра арабских и исламских исследований Института востоковедения Российской академии наук, действительный член Иорданского Королевского общества (Академии) исламской мысли, член Высшего совета Исламской организации по вопросам образования, науки и культуры (ИСЕСКО), представитель ИСЕСКО и Федерации университетов исламского мира в России (Москва, Россия).
Магомедов Магомед Юсупович, канд. филол. наук, ректор Дагестанского гуманитарного института (Махачкала, Россия).
Мухаметшин Рафик Мухаметшович, д-р полит. наук, проф., старший преподаватель Российского исламского института, ректор Казанского исламского университета, председатель Совета по исламскому образованию (Казань, Россия).
Мчедлова Мария Мирановна, д-р полит. наук, проф. каф. сравнительной политологии Российского университета дружбы народов, гл. науч. сотр. Центра «Религия в современном обществе» Института социологии Российской академии наук, член экспертного совета ВАК при Минобрнауки России по политологии, член рабочей группы по вопросам реализации Стратегии государственной национальной политики Российской Федерации на период до 2025 года Совета при Президенте Российской Федерации по межнациональным отношениям (Москва, Россия).
Павлова Ольга Сергеевна, канд. пед. наук, доц., доц. каф. этнопсихологии и психологических проблем поликультурного образования Московского государственного психолого-педагогического университета (Москва, Россия).

Пляйс Яков Андреевич, д-р ист. наук, д-р полит. наук, проф., зав. каф. общей политологии Финансового университета при Правительстве Российской Федерации (Москва, Россия).
Почта Юрий Михайлович, д-р филос. наук, проф., зав. каф. сравнительной политологии факультета гуманитарных и социальных наук Российского университета дружбы народов (Москва, Россия).
Редькин Олег Иванович, д-р филол. наук, проф., зав. каф. арабской филологии Восточного факультета Санкт-Петербургского государственного университета (Санкт-Петербург, Россия).
Сеидова Гюльчохра Надировна, канд. филос. наук, доц. каф. гуманитарных дисциплин Дагестанского государственного университета, филиал в г. Дербенте, зав. отделением. каф. ЮНЕСКО по компаративным исследованиям духовных традиций, специфики их культур и межрелигиозного диалога по Северному Кавказу (Дербент, Россия).
Сенюткина Ольга Николаевна, д-р ист. наук, проф. каф. культурологии, истории и древних языков Нижегородского государственного лингвистического университета им. Н. А. Добролюбова, член экспертного совета ВАК при Минобрнауки России по теологии (Нижний Новгород, Россия).
Соловьев Александр Иванович, д-р полит. наук, проф., зав. каф. политического анализа факультета государственного управления Московского государственного университета имени М. В. Ломоносова, проф. кафедры политической теории факультета политологии Московского государственного института международных отношений (Университет) Министерства иностранных дел Российской Федерации, член экспертного совета Высшей аттестационной комиссии при Министерстве образования и науки Российской Федерации по политологии (Москва, Россия).
Солодовник Диляра Медехатовна, канд. ист. наук, доц., зам. директора по международным связям Института стран Азии и Африки Московского государственного университета имени М. В. Ломоносова (Москва, Россия).
Сулейманова Шукран Саидовна, д-р полит. наук, проф. каф. общественных связей и медиаполитики Института государственной службы и управления Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации (Москва, Россия).
Сыздыкова Жибек Сапарбековна, д-р ист. наук, проф., зав. каф. стран Центральной Азии и Кавказа Института стран Азии и Африки Московского государственного университета имени М. В. Ломоносова (Москва, Россия).
Тимофеева Лидия Николаевна, д-р полит. наук, проф., зам. зав. каф. политологии и политического управления Института общественных наук Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации, вице-президент, председатель правления Российской ассоциации политической науки (Москва, Россия).
Хайрутдинов Рамиль Равилович, канд. ист. наук, доцент, директор Института международных отношений, истории и востоковедения Казанского (Приволжского) федерального университета, член рабочей группы по вопросам реализации Стратегии государственной национальной политики Российской Федерации на период до 2025 года Совета при Президенте Российской Федерации по межнациональным отношениям (Казань, Россия).

Некоммерческий благотворительный фонд
ФОНД ПОДДЕРЖКИ ИСЛАМСКОЙ КУЛЬТУРЫ, НАУКИ И ОБРАЗОВАНИЯ

МЕДИНА

Издаётся при финансовом содействии
Фонда поддержки исламской культуры,
науки и образования

© 2016 Редакция журнала «Ислам в современном мире»
© 2016 ООО «Издательский дом “Медина”»

СОДЕРЖАНИЕ

РЕЛИГИОЗНЫЕ ТРАДИЦИИ И ПРАКТИКИ ИСЛАМА: ВЕРОУЧИТЕЛЬНЫЕ, ПРАВОВЫЕ И НРАВСТВЕННЫЕ ОСНОВАНИЯ

Гайнутдин Р.И.
Традиционная мусульманская этика как движущий мотив развития обществ в XXI в. **23**
Албогачиева М.С.
Праздник Ураза-байрам в Ингушетии: общее и специфическое **31**

СТАНОВЛЕНИЕ И ИСТОРИЧЕСКОЕ РАЗВИТИЕ ТЕОЛОГИИ. КЛАССИКИ И СОВРЕМЕННЫЕ ПРЕДСТАВИТЕЛИ МУСУЛЬМАНСКОЙ БОГОСЛОВСКОЙ МЫСЛИ

Мухетдинов Д.В.
Учение ал-Газали о Единобожии (таухид) **49**

САКРАЛЬНЫЕ ТЕКСТЫ, ВЕРОУЧИТЕЛЬНАЯ ЛИТЕРАТУРА И ПАМЯТНИКИ РЕЛИГИОЗНОЙ ПИСЬМЕННОСТИ ИСЛАМА

Маточкина А.И.
Образ Ибн Таймийи на материале русскоязычных интернет-источников **63**
Зайцев И.В.
Из истории перевода Корана на русский язык в XVI–XVII вв.: первый перевод суры «Очищение веры» (1572) **81**

ИСЛАМ В РОССИИ: ГЕНЕЗИС И ЭВОЛЮЦИЯ

Ахмадуллин В.А.
Взаимодействие мусульман СССР и Финляндии в 1950–1980-е годы **95**
Сагитова Л.В.
Сельская община татар-мусульман России: факторы автономизации **103**

ИСЛАМ, ИДЕНТИЧНОСТЬ И ПОЛИТИКА

Зорин В.Ю.
Мусульмане России: реалии формирования гражданской идентичности **117**
Аббясов Р.Р.
Эволюция программных документов российских мусульман: от социальной программы к социальной доктрине **127**

ВОССОЗДАНИЕ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ МУСУЛЬМАНСКОЙ БОГОСЛОВСКОЙ ШКОЛЫ: «РОССИЙСКИЙ РЕЦЕПТ»

Зарипов И.А.
Концепция исламского университета Мусы Бигиева **137**
Харисова Л.А.
Изучение основ мусульманской культуры в государственных образовательных организациях России: методологические и методические позиции **145**
Маточкина А.И.
Учебно-методическое обеспечение программы подготовки специалистов с углубленным знанием истории и культуры ислама на примере курса «Ислам: история, культура и практика» **151**

АРАБО-МУСУЛЬМАНСКИЙ МИР: ТЕНДЕНЦИИ И ПРОТИВОРЕЧИЯ, НАСЛЕДИЕ КУЛЬТУР И НАРОДОВ

Музыкина Е.В.
Место религиозной компоненты в ирано-саудовском конфликте **161**

МИР ИСЛАМА АЗИИ И АФРИКИ: ТРАДИЦИИ И МОДЕРНИЗАЦИЯ

Буяров Д.В.
Ислам и политическое развитие Синьцзяна во второй половине 1940-х годов **173**

НАСЛЕДИЕ КУЛЬТУРЫ МУСУЛЬМАНСКИХ НАРОДОВ

Сыздыкова Ж.С., Кадырбаев А.Ш.
«Ученые во власти» мусульманского Востока. Эпоха Тимуридов **185**

МУСУЛЬМАНЕ И ОБЩЕСТВО: ГРАНИ МЕЖКУЛЬТУРНОЙ КОММУНИКАЦИИ

Сулейманова Ш.С.
Роль новых медиа в современных межрелигиозных конфликтах **201**
Вагапова Ф.Г., Вагапов Р.Н.
Отражение парадигмальных подходов в социокоммуникативных практиках взаимодействия мечети и ИМОМИ ННГУ им. Н.И. Лобачевского **211**

ФОРУМЫ, КОНФЕРЕНЦИИ, СЕМИНАРЫ

Зайцев П.Л.
Международная конференция «Ислам и межрелигиозное сотрудничество» (Омск, 27 января 2016 года) **225**

РЕЦЕНЗИИ

Золотухин В.В.
«Исламская мысль» приглашает к соразмышлению **233**
Кашаф Ш.Р.
Взаимодействие государства и духовных управлений мусульман в организации хаджа **259**

ISSN 2074-1529 (Print)
www.islamjournal.idmedina.ru

ISLAM

IN THE MODERN WORLD

Peer-reviewed academic journal

Published since 2005
Published quarterly

The journal is in the liof leading peer-reviewed scientific journals and publications, where major scientific results of dissertations for academic degrees of doctor and candidate of sciences are to be published in the fields on sciences according to the Nomenclature of Academic Specializations that grant academic degrees:

07.00.00 Historical Sciences and Archaeology,
23.00.00 Political Science,
26.00.00 Theology

2016 / vol. 12 / no. 2 / June

INTERNATIONAL EDITORIAL BOARD

Chairman of the international editorial board

GAYNUTDIN (Gaynutdinov), Ravil, Cand. Sci. (Philos.), chairman of the Spiritual Administration of Muslims of the Russian Federation, chairman of the Russian Council of Muftis, co-chairman the Russian Interreligious Council, member of the Russian Presidential Council on Cooperation with Religious Associations, member of the Supreme Council of the World Assembly for the Rapprochement of Islamic Schools of Law, member of the Federation Council's Consultative Council on Inter-ethnic and Inter-religious Relations and Interaction with Religious Associations (Moscow, Russian Federation).

Co-chairmen of the editorial board

Abylgaziev, Igor, Dr. Sci. (Hist.) professor, director of the Institute of Asian and African Studies, Lomonosov Moscow State University, professor of the Faculty of History, research manager and head of the Department of Geopolitics and Diplomacy at the Faculty of Global Processes, Lomonosov Moscow State University (Moscow, Russian Federation).
Arafi, Ali Reza, Ayatollah, Dr. Sci. (Pedag.), president of Al-Mustafa International University, member of the Supreme Council of the Cultural Revolution, head of the International Islamic Center in Kum (Kum, Iran).
Derbisali, Absattar, Dr. Sci. (Philol.), professor, member of the Academy of Sciences of Kazakhstan, director of Suleymanov Institute of Oriental Studies under the Committee of Science of the Ministry of Education of Kazakhstan (Almaty, Kazakhstan).
Gafurov, Ilshat, Dr. Sci. (Econ.), Professor, rector of Kazan (Volga region) Federal University (Kazan, Russian Federation).
Khairetdinov, Damir, Cand. Sci. (Hist.), rector of Moscow Islamic Institute, deputy chairman of the Spiritual Administration of Muslims of Russian Federation for Education, Science and Culture, member of the Russian Council of Muftis (Moscow, Russian Federation).
Naumkin, Vitaly, Dr. Sci. (Hist.), professor, corresponding member of the Russian Academy of Sciences, research advisor of the Institute of Oriental Studies (Russian Academy of Sciences), member of the scientific board under the Security Council of Russia, member of the scientific board under the foreign minister of Russia, chairman of the Scientific Advisory Board for Studying Religious Materials under the Russian Ministry of Justice, member of the Migration Commission under the Russian Presidential Council for Interethnic Relations (Moscow, Russian Federation).
Piotrovsky, Mikhail, Dr. Sci. (Hist.), professor, corresponding member of the Russian Academy of Sciences, dean of the Faculty of Oriental Studies (St. Petersburg State University), director of the State Hermitage Museum, member of the Presidential Council for Science and Education, presidium member of the Presidential Council for Culture and Art (Saint-Petersburg, Russian Federation).
Sadovnichiy, Victor, Dr. Sci. (Phys.-Math.), professor, member of the Russian Academy of Sciences, member of the Presidium of the Russian Academy of Sciences, Rector of Lomonosov Moscow State University, member of the Presidential Council on Science and High Technologies, member of the Presidential Council for the Implementation of the Priority National Projects, president of the Russian Union of Rectors, president of the Eurasian University Association, honorary member of the Russian Academy of Education, member of the Board of the Ministry of Education and Science, member of the Academic Council under the Security Council of Russia, member of the Committee on the Russian Language under the Government of Russia.

Members of the editorial board

Abashin, Sergey, Dr. Sci. (Hist.), professor of the European University at Saint Petersburg (Saint-Petersburg, Russian Federation).

Akayev, Vakhit, Dr. Sci. (Philos.), professor, member of the Academy of Sciences of Chechnya, head research associate at the Kh. I. Ibragimov Interdisciplinary Research Institute of the Russian Academy of Sciences (Grozny, Russian Federation).
Arapov, Dmitry, Dr. Sci. (Hist.), professor of the Department of Russian History to the beginning of the Nineteenth Century, Faculty of History, Lomonosov Moscow State University (Moscow, Russian Federation).
Babajanov, Bekhtier, Dr. Sci. (Hist.), leading researcher of the Institute of Oriental Studies of the Academy of Sciences of Uzbekistan (Tashkent, Uzbekistan).
Basyuni, Juda, Ph. D., professor, dean the Nur-Mubarak Egyptian University of Islamic Culture (Almaty, Kazakhstan).
Drobizheva, Leokadia, Dr. Sci. (Hist.), professor, chief researcher, head of the Center for Interethnic Relations Research, the Institute of Sociology of the Russian Academy of Sciences, member of the Commission on Monitoring and settlement of conflicts in the sphere of international relations, member of the working group for the implementation of the Strategy of governmental national policy of the Russian Federation until 2025 adopted by the Presidential Council for Interethnic Relations, member of the Federation Council's Consultative Council on inter-ethnic and inter-religious Relations and Interaction with Religious Associations (Moscow, Russian Federation).
frolov, dmitry, Dr. Sci. (Philol.), professor, corresponding member of the Russian Academy of Sciences, head of the Department of Arabic Philology, Institute of Asian and African Studies, Lomonosov Moscow State University (Moscow, Russian Federation).
Gaman-Golutvina, Oksana, Dr. Sci. (Polit.), head of the Department of Comparative Political Studies, Moscow State Institute of International Relations (University) of the Ministry of Foreign Affairs of the Russian Federation, chairperson of the Federal Educational and Methodological Association in the Higher Education System on larger types of specialization and training areas 41.00.00 Political and Regional Studies (Moscow, Russian Federation).
Gorshkov, Mikhail, Dr. Sci. (Philos.), member of the Russian Academy of Sciences, director of the Institute of Sociology of the Russian Academy of Sciences, member of the Scientific Expert Board under the Chairman of the Council of Federation of the Federal Assembly of the Russian Federation, member of the Expert Board for Scientific Projects under the Russian Science Foundation (Moscow, Russian Federation).
Ibrahim, Taufik, Dr. Sci. (Philos.), professor, Deputy chairman of the expert council on theology of the Higher Attestation Committee under the Ministry of Education and Science of the Russian Federation (Moscow, Russian Federation).
Kemper, Michael, Ph. D. (Hist.), professor of EaEuropean Studies at the Department of European Studies, the University of Amsterdam (Amsterdam, Netherlands).
Knysh, Alexander, Dr. Sci. (Hist.), professor of Islamic Studies, Department of Middle Eastern Studies, Michigan State University (Ann Arbor, USA), head of the Laboratory for analysis and modeling of social processes (political Islam/Islamism: theory and practice from Historic and Comparative Prospective), the Faculty of Oriental Studies, Saint-Petersburg State University (Saint-Petersburg, Russian Federation).
Kosach, Grigory, Dr. Sci. (Hist.), professor of the Chair of Modern East, Department of History, Political Science and Law, Russian State University for the Humanities, expert of the Institute of the Middle Ea(Moscow, Russian Federation).
Landa, Robert, Dr. Sci. (Hist.), professor, chief researcher, Center for the Research of General Problematics in Modern East, Institute of Oriental Studies (Russian Academy of Sciences), member of the scientific board of the Russian Academy of Sciences for the problems of African countries under the Department of Global Issues and International Relations, Russian Academy of Sciences (Moscow, Russian Federation).
Meyer, Mikhail, Dr. Sci. (Hist.), professor, president of the Institute of Asian and African Studies, Lomonosov Moscow State University, director of the Department of History of Near and Middle Ea(Moscow, Russian Federation).
Mikhailov, Vyacheslav, Dr. Sci. (Hist.), professor, head of the Department of National and Federative relations, Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, member of the presidium, head of the working group for the

implementation of the Strategy of Governmental National Policy of the Russian Federation until 2025 adopted by the Russian Presidential Council for Interethnic Relations, Member of the Federation Council's Consultative Council on inter-ethnic and inter-religious relations and interaction with religious associations (Moscow, Russian Federation).
Ponedelkov, Alexandr, Dr. Sci. (Polit. Sci.), professor, head of the Department of Political Science and Ethnical Policies of the South-Russian Institute of Management, Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, member of the experts' council of the High Qualification Commission on Political Science under the Russian Ministry of Education and Science (Rostov-on-Don, Russian Federation).
Rakhnamo, Hakim Abdullo, Cand. Sci. (Hist.), head of the Department of International Relations, Strategic Research Center under the President of Tajikistan (Dushanbe, Tajikistan).
Ramadan, Tariq, Ph. D. in Arabic and Islamic Studies, professor of Contemporary Islamic Studies, Oxford University, President of the European Muslim Network in Brussels, member of the International Union of Muslim Scholars (Oxford, United Kingdom).
Ryakhovsky, Sergei, Doctor of Theology, Senior Bishop of the Russian Union of Christians of Evangelical Faith (Pentecostals) and co-chairman of the Advisory Council of the Heads of Protestant Churches of Russia, member of the Russian Presidential Council for Cooperation with Religious Associations, member of the Civic Chamber of Russia, Member of the Federation Council's Consultative Council on Inter-ethnic and Inter-religious Relations and interaction with religious associations (Moscow, Russian Federation).
Saliev, Akylbek, Cand. Sci. (Polit. Sci.), director of the Institute of Strategic Analysis and Prognosis, Kyrgyz, Russian Slavic University named after the FirPresident of Russia B. N. Yeltsin *(*Bishkek, Kyrgyzstan*)*
Shabrov, Oleg, Dr. Sci. (Polit. Sci.), professor, head of the Department of Political Science and Political Management, Faculty of Civil Service, Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, deputy chairman of expert committee of the High Qualification Commission on Political Science under the Russian Ministry of Education and Science, president of the Academy of Political Science (Moscow, Russian Federation).
Sharkov, Felix, Dr. Sci. (Sociol.), professor, deputy director of the Department of Journalism, head of the Department of PR and Media Policy, Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, president of the International Academy of Communicology, expert of the Expert Content Selection and Advisory Committee (RCAB/ ECSAC for SCOPUS) (Moscow, Russian Federation).
Shutov, Andrei, Dr. Sci. (Hist. Sci.), professor, dean of the Faculty of Political Studies, head of the Department of History And Theory of Politics, Lomonosov Moscow State University, chairman of the expert committee of the High Qualification Commission on Political Science under the Russian Ministry of Education and Science, chairman of the Council for Political Science under the Educational and Methodical Association of Higher Education Institutions of the Russian Federation on Classical University Education, co-chairman of the Russian society of political scientists (Moscow, Russian Federation).
Solki, Khamid Reza, Ph. D. (Theol.), professor, vice-rector of Al-Mustafa International University (Kum, Iran).
Syukiyaynen, Leonid, Dr. Sci. (Law), professor in ordinary, professor of the Department of History and Theory of Law of the National Research University 'Higher School of Economics', member of the State Duma's Expert Council on the Affairs of Public Organizations and Religious Associations (Moscow, Russian Federation).
Vasilyev, Alexey, Dr. Sci. (Hist.), member of the Russian Academy of Sciences, director of the Institute of African Studies, Russian Academy of Sciences (Moscow, Russian Federation).
Zorin, Vladimir, Dr. Sci. (Polit. Sci.), professor, assistant director of the N.N. Miklukho-Maklai Institute of Ethnography and Anthropology (Russian Academy of Sciences), deputy chairman of the expert committee of the High Qualification Commission on Political Sciences under the Russian Ministry of Education and Science, member of Scientific Board under the Russian Security Council, member of the presidium, chairman of the commission

on monitoring and settlement of conflicts in the sphere of international relations of the Russian Presidential Council on Interethnic Relations, member of the Federation Council's Consultative Council on Inter-ethnic and Inter-religious Relations and Interaction with Religious Associations (Moscow, Russia).

EDITORIAL COUNCIL

Editor-in-Chief

Mukhetdinov, Damir, Cand. Sci. (Polit.), firdeputy chairman of the Spiritual Administration of Muslims of the Russian Federation, senior fellow at the Department of Arabic Philology, Institute of Asian and African Studies, Lomonosov Moscow State University, member of the Commission on Improvement of Legislation and Law Enforcement under the Russian Presidential Council on Cooperation with Religious Associations, member of the working group of the Russian Government Commission on Religious Organizations (Moscow, Russia).

Chairman of the editorial council

Khabutdinov, Aydar, Dr. Sci. (Hist.), professor of the Russian State University of Justice, Member of the expert council on theology of the Higher Attestation Committee under the Ministry of Education and Science of the Russian Federation (Kazan, Russian Federation).

Deputy chairman of the editorial council

Kashaf, Shamil, deputy editor-in-chief, head of the Department for Education, Science and Culture, head of the Department for Cooperation with Governmental Bodies, Public Organizations and Religious Associations, Spiritual Administration of Muslims of Russian Federation, Coordinator of the UNESCO Chair department projects for Comparative Studies of Spiritual Traditions, their Specific Cultures and Interreligious Dialogue in the North Caucasus, member of the expert group under the Russian Inter-religious Council for Creative Education (Moscow, Russian Federation).

Members of the editorial council

Abbasi, Ali, Dr. Sci. (Philos.) research assistant of Al-Mustafa International University (Kum, Iran).
Akkieva, Svetlana, Dr. Sci. (Hist.), leading researcher of the Institute of Humanitarian Studies under the Government of Kabardino-Balkaria and the Kabardino-Balkarian Scientific Center of the Russian Academy of Sciences (Nalchik, Russian Federation).
Alexeev, Igor, Cand. Sci. (Hist.), associate professor of the Department of Modern East, the Faculty of History, Political Science and Law (History and Archives Institute, Russian State University for the Humanities), (Moscow, Russian Federation).
Alikberov, Alikber, Cand. Sci. (Hist.), deputy director of the Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, head of the Center for Central Asian, Caucasus and Ural-Volga Studies, Institute of Oriental Studies (Moscow, Russian Federation).
Bernikova, Olga, Cand. Sci. (Philol.), associate professor of the Department of Arabic Philology, the Faculty of Oriental Studies, Saint-Petersburg State University (Saint-Petersburg, Russian Federation).
Buskunov, Akhtar, Cand. Sci. (Polit. Sci.), director of the Center for Humanitarian Studies, Sibay Institute under Bashkir State University (Sibay, Russian Federation).
Delokarov, Kadyrbech, Dr. Sci. (Philos.), professor of the UNESCO Chair, Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration (Moscow, Russian Federation).
Dyakov, Nicolay, Dr. Sci. (Hist.), professor, head of the Department of Middle EaHistory, Faculty of Oriental Studies, Saint-Petersburg State University (Saint-Petersburg, Russian Federation).

Khairutdinov, Ramil, Cand. Sci. (Hist.), associate professor, director of the Institute of International Relations, History and Oriental Studies of the Kazan (Volga region) Federal University (Kazan, Russian Federation), member of the working group for the implementation of the Strategy of governmental national policy of the Russian Federation until 2025 adopted by the Presidential Council for Interethnic Relations (Kazan, Russian Federation).
Kirillina, Svetlana, Dr. Sci. (Hist.), professor of the Department of History of Near and Middle East, Lomonosov Moscow State University (Moscow, Russian Federation).
Kudryashova, Irina, Cand. Sci. (Polit. Sci.), associate professor of the Department of Comparative Political Studies of Moscow State Institute of International Relations (University) of the Ministry of Foreign Affairs of the Russian Federation (Moscow, Russian Federation).
Kyamilev, Said, Cand. Sci. (Philol.), chief researcher of the Centre for Arabic and Islamic Studies, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, member of The Royal Aal al-Bayt Institute for Islamic Thought (Jordan), member of the Supreme Council for Education, Science and Culture for Muslims (ISESCO), Russian representative of the ISESCO and Federation of the Universities of the Islamic World (Moscow, Russian Federation).
Magomedov, Magomed, Cand. Sci. (Philol.), Senior Lecturer of Dagestan Institute of Humanities (Makhachkala, Russian Federation).
Mchedlova, Maria, Dr. Sci. (Polit. Sci.), professor of the Department of Comparative Political Studies, Peoples' Friendship University of Russia, chief researcher at the Center 'Religion in Contemporary Society', Institute of Sociology, Russian Academy of Sciences (Moscow, Russian Federation).
Mukhametshin, Rafik, Dr. Sci (Polit.), Prof., chairman of the Council for Islamic Education, Russian Islamic University (Kazan, Russian Federation).
Pavlova, Olga, Cand. Sci. (Pedag.), associate professor of the Department of Ethnic Psychology and Psychological Problems of Multicultural Education, Moscow State University of Psychology & Education (Moscow, Russian Federation).
Pleis, Yakov, Dr. Sci (Hist.; Polit. Sci.), professor, head of the Department of General Political Sciences, Financial University under the Government of the Russian Federation (Moscow, Russian Federation).
Pochta, Yuri, Dr. Sci. (Philos.), professor, head of the Department of Comparative Political Science, Faculty of Humanities and Social Sciences, Peoples' Friendship University of Russian Federation (Moscow, Russian Federation).
Redkin, Oleg, Dr. Sci. (Philol.), head of the Department of Arabic Philology, Faculty of Oriental Studies, Saint-Petersburg State University (Saint-Petersburg, Russian Federation).
Seidova, Goulchokhra, Cand. Sci. (Philos.), associate professor, Teacher Emeritus of the Republic of Dagestan, head of the Department of Humanitarian Studies, Dagestan State University, Derbent branch, Head of the Department of the UNESCO Chair in Comparative Studies of Spiritual Traditions, their Specific Cultures and Interreligious Dialogue in the North Caucasus (Derbent, Russian Federation).
Senyutkina, Olga, Dr. Sci. (Hist.), professor of the Department of Culturology, History and Ancient History, Dobrolyubov Linguistics University of Nizhny Novgorod, Member of the expert council on theology of the Higher Attestation Committee under the Ministry of Education and Science of the Russian Federation (Nizhny Novgorod, Russian Federation).
Solodovnik, Dilara, Cand. Sci. (Hist.), associate professor, deputy director for international Communications, the Institute of Asian and African Studies, Lomonosov Moscow State University (Moscow, Russian Federation).
Solovyov, Alexandr, Dr. Sci (Polit. Sci.), professor, head of the Department of Political Analysis, Faculty of Public Administration, Lomonosov Moscow State University, professor of the Department of Political Theory, Faculty of Political Studies, Moscow State Institute of International Relations (University) of the Ministry of Foreign Affairs of the Russian Federation, member of the expert committee of the High Qualification Commission on Political Science under the Russian Ministry of Education and Science (Moscow, Russian Federation).

Suleymanova, Shukran, Dr. Sci. (Polit. Sci.), professor of the department of PR and Media Policy, Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration (moscow, Russian Federation).
Syzdykova, Zhibek, Dr. Sci. (Hist.), professor of the Department of Central Asian and Caucasus Studies, Institute of Asian and African Studies, Lomonosov Moscow State University (Moscow, Russian Federation).
Timofeeva, Lidia, Dr. Sci. (Polit. Sci.), professor, deputy head of the Department of Political Science and Political Management, Institute of Social Sciences, Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, vice-president, chairman of the board of the Russian Association of Political Science (Moscow, Russia).
Zaripov, Islam, Cand. Sci. (Hist.), vice-rector for academic affairs, Moscow Islamic College (Moscow, Russian Federation).

Некоммерческий благотворительный фонд
ФОНД ПОДДЕРЖКИ ИСЛАМСКОЙ КУЛЬТУРЫ, НАУКИ И ОБРАЗОВАНИЯ

Financial support for the publication is provided by the Foundation for the Support of Islamic Culture, Science and Education

МЕДИНА

© 2016 The editorial board of "Islam in the Modern World"
© 2016 "Medina" Publishing House LLC

CONTENTS

PRACTICAL ACTIVITIES IN ISLAM'S RELIGIOUS TRADITION: DOCTRINAL, LEGAL AND MORAL GROUNDS

Gaynutdin R.I.
Traditional Muslim ethics as a driving cause for the development of societies in the 21century **23**
Albogachieva M. S.-G.
Eid al-Fitr festivities in Ingushetia: common characteristics and specifics **31**

THE MAKING AND HISTORICAL EVOLUTION OF THEOLOGY. CLASSICAL SCHOLARS AND MODERN REPRESENTATIVES OF MUSLIM THEOLOGICAL THOUGHT

Mukhetdinov D.V.
Al-Ghazzali's conception of monotheism (tawhid) **49**

SACRAL TEXTS, DOGMATIC LITERATURE AND THE MONUMENTS OF ISLAMIC RELIGIOUS WRITTEN HERITAGE

Matochkina A.I.
Ibn Taymiyyah's image in Russian web-based sources **63**
Zaytsev I.V.
History of the translations of the holy Quran into Russian language before Peter the Great: the first translation of sūrat al-Ikhlāṣ (sūrat al-Tawḥīd) (1572) **81**

ISLAM IN RUSSIA: GENESIS AND EVOLUTION

Akhmadullin V.A.
The interaction of Muslims of the USSR and Finland in the 1950s–1980s. **95**
Sagitova L.V.
Rural community of Muslim Tatars in Russia: factors of autonomism **103**

ISLAM, IDENTITY AND POLITICS

Zorin V.Yu.
Russian Muslims: the realities of national identity's formation **117**
Abbyasov R.R.
Evolution of the policy documents of Russian Muslims: from social programs to the social doctrine **127**

RECREATION OF THE NATIONAL ISLAMIC THEOLOGICAL SCHOOL: "RUSSIAN RECIPE"

Zaripov I.A.
Musa Bigiyev's concept of Islamic university **137**

Kharisova L.A.
Studying the basics of Muslim culture in state educational organizations of Russia: methodological and methodical approaches **145**
Matochkina A.I.
Educational and methodological materials for the training of specialists with in-depth knowledge of history and culture of Islam. Case study of the course «Islam: history, culture and practice» **151**

ARAB AND MUSLIM WORLD: TRENDS, CONTRADICTIONS, CULTURAL AND NATIONAL HERITAGE

Muzykina Y.V.
Religious factor in the conflict between Iran and Saudi Arabia **161**

THE ISLAMIC WORLD OF ASIA AND AFRICA: TRADITIONS AND MODERNIZATION

Buyarov D.V.
Islam and political development of Xinjiang in the second half 1940's. **173**

THE HERITAGE OF MUSLIM CULTURE

Syzdykova Zh.S., Kadyrbayev A.S.
"Scholars in power" in the Muslim East. The Timurid period **185**

MUSLIMS ANS SOCIETY: FACETS OF INTERCULTURAL COMMUNICATION

Suleymanova S.S.
The role of new media in modern inter-religious conflicts **201**
Vagapova F.G., Vagapov R.N.
The reflection of paradigm approaches in the socio-communicative practices of interaction between mosques and the Institute of International Relations of the Lobachevsky State University of Nizhniy Novgorod **211**

FORUMS, CONFERENCES, SEMINARS

Zaitsev P.L.
International conference "Islam and interreligious cooperation" (Omsk, 27 January 2016) **225**

REVIEWS

Zolotukhin V.V.
"Islamic Thought" calls for mutual reflection **233**
Kashaf Sh.R.
Interaction between the government and spiritual administration of Muslims in organizing Hajj **259**

РЕЛИГИОЗНЫЕ ТРАДИЦИИ И ПРАКТИКИ ИСЛАМА: ВЕРОУЧИТЕЛЬНЫЕ, ПРАВОВЫЕ И НРАВСТВЕННЫЕ ОСНОВАНИЯ

ТРАДИЦИОННАЯ МУСУЛЬМАНСКАЯ ЭТИКА КАК ДВИЖУЩИЙ МОТИВ РАЗВИТИЯ ОБЩЕСТВ В XXI В.

ГАЙНУТДИН (ГАЙНУТДИНОВ) Равиль Исмагилович,
канд. филос. наук; председатель Централизованной религиозной организации Духовного управления мусульман РФ, председатель Совета муфтиев России, Московский исламский институт (125009, Россия, г. Москва, пр. Кирова, д. 12).
E-mail: m-i-u@inbox.ru

Аннотация. В статье делается попытка осмыслить концептуальные основания традиционной мусульманской этики и её значение для развития человечества в XXI в. Базовым положением является утверждение о том, что этика будущего должна опираться на фундаментальные антропологические идеи, которые даны в Коране и других религиозных писаниях. Сущность коранического учения о человеке сформулирована в концепции коранического гуманизма, которая предполагает стремление к знанию, к раскрытию в себе творческого начала; стремление нести духовный свет и ориентацию на традиционные ценности во всех сферах жизни. Коранический гуманизм даёт основания для межрелигиозного диалога, что отражено в представлении о всеохватности божественной милости. XXI в. ставит перед людьми веры ряд вызовов, которые невозможно решить в рамках изоляционизма и эксклюзивизма. Поэтому требуются объединение представителей крупнейших религиозных традиций и совместная философская рефлексия имеющихся проблем.

Ключевые слова: мусульманская этика, коранический гуманизм, традиционные ценности, всеохватность божественной милости, Муса Бигиев.

Каждый из нас задумывается над тем, каким этот мир будет завтра и каким мы хотим оставить его своим потомкам. Поток хаоса, насилия и агрессии, который изливается на человека, на зрителя из каждого выпуска новостей, заставляет нас сомневаться в правильности того пути развития, который выбрало для себя человечество. Многие скажут, что развитие человеческой цивилизации в его политическом, хозяйственно-экономическом и даже философском измерениях не гарантирует отдельно взятой личности, да и всему обществу ни искомого уровня благополучия и безопасности, ни удовлетворенности, ни высокой нравственной культуры.

Я не исключаю, что грядущие поколения, описывая через столетия историю человечества с Позднего Средневековья по XXI в., будут характеризовать ее как эпоху грабительского отношения к окружающей среде, варварства по отношению к традиционным укладам и культурам. Разочарование в преимуществах и выгодах глобализации, в способности международных политических сил договориться по ключевым вопросам политической повестки, в механизмах отстаивания своих прав и интересов, т. е. разочаро-

вание в самой идее цивилизации как последовательного и разумного процесса развития человечества, — вот характерные черты второго десятилетия XXI в. Разграбление террористами руин древней Пальмиры в мае 2015 г. — не это ли символическая примета времени?[1]

Под таким углом зрения достаточно просто объяснить феномен привлекательности международной террористической организации ДАИШ в глазах европейской, в том числе и российской, молодёжи. На мой взгляд, проект ДАИШ отвергает нормы человеческого общежития, наработанные в течение последних тысячелетий, как бесполезные надстройки, напрямую обращаясь к наиболее архаичным пластам сознания человека. Пропаганда ДАИШ привлекает молодёжь не столько перспективой построения «исламского государства», сколько полным освобождением от всех норм и условностей современного общества.

Питательной средой этой пропаганды являются многие факторы, в числе важнейших — несправедливость мировой экономической системы, «плавающие» нормы морали либерального общества, неспособность мирового политического истеблишмента договориться между собой. Многие факторы говорят о том, что прежняя модель роста и цивилизационного движения вперед исчерпала себя. Человечество нуждается в новых подходах к организации своего существования. Прежде всего речь идёт о новых философских, мировоззренческих подходах к организации индивидуальных и общественных коммуникаций[2].

В поисках этой новой философии, я убеждён, мыслящие люди нашей планеты обратят свой взор на первоисточники — Священные Писания мировых религий, прежде всего трёх небесных религий (ислам, христианство и иудаизм), и постараются воспринять их в их исконной глубине. В учении авраамических традиций следует искать новые подходы к пониманию того, что есть человек, и какова его миссия[3]. Неправильно думать, что в центре религиозной этики находится Бог и его повеления, в которых не следует искать рациональных оснований. Напротив, в центре религиозной этики — человек, его благополучие, но не в виде удовлетворения всех человеческих желаний и страстей, а в ипостаси его интеллектуального и духовного превосходства над всем остальным миром живых существ, в ипостаси его персонального и общественного достоинства. Религиозная этика преследует цель

---

[1] Можно спросить себя: не пришло ли время опять заговорить о «новом средневековье»? См.: *Бердяев Н.А.* Новое средневековье. Размышление о судьбе России и Европы. М.: Феникс; ХДС-пресс, 1991.

[2] См.: *Гайнутдин Р.* Аллах требует поклонения в разуме // Минарет. 2015. № 3.

[3] Деятели эпохи Возрождения попытались пойти по такому же пути, но в какой-то момент интенции «религиозного гуманизма» были трансформированы в псевдогуманизм языческого типа и позднее — в открытое богоборчество. См.: *Йейтс Ф.* Джордано Бруно и герметическая традиция. М.: Новое литературное обозрение, 2000; *Лосев А.Ф.* Эстетика Возрождения. М.: Мысль, 1998.

не подавления воли человека, но освобождения его духа, достижения сбалансированного взаимодействия между всеми членами общества и разумного руководства землёй и её богатствами. «И не распространяйте нечестия на земле после того, как она приведена в порядок», — говорит Всевышний в Священном Коране (7: 56).

На определённом этапе истории западной цивилизации философия религии перестала быть источником знания об общественном устройстве, став лишь регулятором персональной, частной морали, а затем и вовсе неким культурным феноменом. Но перед лицом современного кризиса идентичности, кризиса модели развития традиционная религиозная этика будет возвращаться в жизнь обществ и приобретать актуальное звучание — и в этом моё твёрдое убеждение.

В связи с этим важнейшую задачу религиозных лидеров, богословов, духовенства я вижу в приложении всех усилий, чтобы ренессанс религиозного сознания и традиционных ценностей не был сужен до границ примитивно понятого национализма и почвенничества, но имел под собой широкую гуманистическую базу, ценности добрососедства, взаимного бережного отношения к разнообразным культурам и духовным традициям[1].

Одним из важнейших этапов на пути оздоровления мусульманской уммы, которая, вне всякого сомнения, поражена болезнями нетерпимости, узости мышления и интеллектуальной закрытости, нам видится осмысление коранического откровения — Священного Корана во всей его гуманистической широте. При вдумчивом изучении последнего Божьего Откровения, мы обнаруживаем совокупность постулатов, раскрывающих высокое положение, достоинство, ценность человека, его предназначение во Вселенной. В научный оборот введён термин «коранический гуманизм», означающий совокупность коранических истин о человеке как о высшем творении Всевышнего[2].

Прежде всего коранический гуманизм следует отличать от новоевропейского «гуманизма», который является, по сути, антропоцентризмом, поскольку он ставит человека с его волей и преходящими желаниями на место Бога. Это ложное человеколюбие, и оно не имеет никакого отношения к настоящему гуманизму.

Коранический гуманизм учит иному. Это ниспосланное нам учение о человеке, о человеческих взаимоотношениях, об отношениях между

---

[1] Национализм и почвенничество являются ложными формами религиозного ренессанса, поскольку они сужают универсализм авраамических традиций до одного народа или одной культуры. На примере христианства это хорошо показал Е. Н. Трубецкой. См.: *Трубецкой Е. Н.* Старый и новый национальный мессианизм // Русская мысль. 1912. № 3; *Он же*. Великая революция и кризис патриотизма. Ростов-н/Д, 1919.

[2] Об основных принципах коранического гуманизма см.: *Ибрагим Т.* Коранический гуманизм. М.: ИД «Медина», 2015. Применительно к положению российской уммы эта идея развивается в работе Д. В. Мухетдинова. См.: *Мухетдинов Д. В.* Российское мусульманство: призыв к осмыслению и контекстуализации. М., 2015.

человеком и Богом, человеком и миром. Прежде всего — это представление о человеке как о творческом существе. В Коране говорится, что человек является «наместником» (*халифа*) Бога на земле (2: 30), но в чём суть его наместничества, если не в творчестве? Ведь Бог является Творцом всего сущего. Он сотворил людей, чтобы они поклонялись Ему (51: 56). Но в чём суть такого поклонения, если не в каждодневном восхвалении Творца в мысли, слове и практическом действии? Ясно, что человек не способен творить в том смысле, в каком творит Бог. Скорее, он действует в сотворчестве с Богом.

Другой аксиомой коранического гуманизма является утверждение о разумности человека, о необходимости разумного подхода к миру. Священный Коран многократно призывает нас наблюдать за явлениями мира и находить в них порядок и благоустроенность, которые свидетельствуют о разумном замысле Творца. Коран также призывает нас всмотреться в самих себя и увидеть, что человеку дано «наипрекраснейшее устройство» (95: 3). Таким образом, можно утверждать, что в основе коранического учения о человеке лежит убеждённость в необходимости творческого и разумного подхода к миру. Это фундамент, на который опираются все другие частные представления.

Рациональный подход к действительности предполагает получение знаний, а творческий подход — преобразование, совершенствование человека и мира. В хадисе говорится: «Стремление к знаниям — обязанность каждого мусульманина и каждой мусульманки». А также и другой хадис: «Тому, кто встал на путь поиска знаний, Аллах облегчит путь в Рай». При этом нужно иметь в виду, что согласно Корану знание следует черпать не только из Откровения в Книге, но и из откровения в мире и человеке, ибо говорится: «Мы представим им айаты Наши во Вселенной и в них самих» (41: 53). Все сущее является *аятом* (знамением) Всевышнего, ибо Он открывает себя в мире, что понимают лишь «люди разумеющие» (67: 10).

Таким образом, императив ислама — это универсальное и всеохватное знание, включающее в себя как религиозные, так и естественно-научные компоненты. Точнее говоря, естественно-научные компоненты могут рассматриваться как нечто самостоятельное лишь в том случае, если теряется перспектива их рассмотрения с позиции Откровения в мире. А такая перспектива ни в коем случае не должна теряться. Можно, следовательно, утверждать, что в исламе, в сущности, отсутствует нерелигиозное знание. Всё знание так или иначе связано с Всевышним, ибо истинное знание — от Бога. В Коране сказано: «Истина — от твоего Господа, не будь же в числе сомневающихся» (2: 142). Кроме того, сам Бог открывает себя в таких Именах, как «Знающий» (*ал-Алим*) и «Сведущий» (*ал-Хабир*). Всё истинное — от Него, ибо Он сам есть Истина (*ал-Хакк*).

Другой стороной коранического гуманизма является убеждённость в том, что человек самим своим присутствием должен нести Свет. Безусловно, все мы, люди веры, стремимся нести Свет в мир. Тот самый Свет, о котором в Коране сказано: «Аллах — Свет небес и земли… Он направляет к Своему Свету, кого пожелает» (24: 35). Религиозные традиции хранят этот Свет и изливают его на верующих. В Коране мы находим подтверждение этому. Господь говорит: «Мы ниспослали Тору, в которой содержится верное руководство и Свет… Вслед за ними Мы отправили Иисуса, сына Марии, с подтверждением истинности того, что было прежде ниспослано в Торе. Мы даровали ему Евангелие, в котором было верное руководство и Свет, которое подтверждало то, что было прежде ниспослано в Торе. Оно было верным руководством и назиданием для осмотрительных» (5: 44–46).

Ислам учит нас, что это справедливо не только в отношении авраамических традиций. Господь посылал пророков ко всем народам, и это не могло не оставить след в других религиях, которые исповедуют единобожие и призывают к нравственному совершенствованию человека. Актуальной задачей нашего времени является обнаружение общего духовного истока религиозных традиций, их метафизического единства. Именно это завещал нам великий отечественный богослов Муса Бигиев, что отражено в его концепции «всеохватности божественной милости», которая, безусловно, укоренена в Коране и Сунне[1].

Концепция всеохватности божественной милости, т. е. утверждение о существовании разных путей к Богу и о возможности конечного спасения для представителей иных религий, кроме мусульманства, сегодня заслуживает самого пристального изучения и осмысления, причём это касается не только и не столько российского мусульманства, которое, хвала Всевышнему, достигло по-настоящему высокого уровня межэтнического и межрелигиозного взаимоуважения и взаимопонимания, сколько всего исламского мира, всех мусульманских общин — будь они меньшинством или большинством в своих странах.

В связи с этим можно отметить, что установка на сближение наблюдается и среди христиан. Чрезвычайно важным я считаю один из тезисов, сформулированный в совместном заявлении Папы Римского Франциска и Патриарха Московского и всея Руси Кирилла от 12 февраля 2016 г. во время этой поистине исторической встречи: «В эту тревожную эпоху необходим межрелигиозный диалог. Различия в понимании религиозных истин не должны препятствовать людям разных вер жить в мире и согласии. В нынешних условиях религиозные лидеры

[1] См.: *Бигиев М.* Избранные труды. Казань: Татарское книжное издательство, 2005. Т. 1.

несут особую ответственность за воспитание своей паствы в духе уважения к убеждениям тех, кто принадлежит к иным религиозным традициям. Абсолютно неприемлемы попытки оправдания преступных деяний религиозными лозунгами».

В современных условиях межрелигиозный диалог необходим прежде всего для выявления общей платформы религиозных традиций, что позволит осмысленно противостоять вызовам современного мира и идеологии потребления. На наших плечах лежит ответственность за будущее человечества. О разрушителях традиционных ценностей и борцах со Светом в Коране сказано: «Они подобны мраку в глубине морской пучины. Его покрывает волна, над которой находится другая волна, над которой находится облако. Один мрак поверх другого! Если он вытянет свою руку, то не увидит её» *(*24: 40). Как это описание хорошо подходит к современной ситуации! Тьма сгущается. Однако люди веры не должны отказываться от своей миссии — миссии передачи Света в мир. Они должны оставаться Светом во тьме — тем Светом, который тьма не объяла и не сможет объять никогда[1].

Вдумаемся в замечательные строки из Корана: «Бог — покровитель тех, которые уверовали. Он выводит их из мрака к Свету. А покровителями же тех, которые закрылись [от знамений Бога], являются сторонники произвола. Они ведут их от Света к мраку» *(*2: 257).

Итак, можно утверждать, что перед лицом тех вызовов, которые нам готовит XXI в., требуется обращение к кораническому гуманизму как фундаменту мусульманской этики. Гуманистическая этика такого типа включает в себя стремление к раскрытию в себе творческого начала, стремление к знанию, стремление нести духовный свет и ориентацию на традиционные ценности во всех сферах жизни.

Литература

Бердяев Н.А. Новое средневековье. Размышление о судьбе России и Европы. М.: Феникс: ХДС-пресс, 1991. 84 с.

Бигиев М. Избранные труды: В 2 т. Казань: Татарское книжное издательство, 2005.

Гайнутдин Р. Аллах требует поклонения в разуме // Минарет. 2015. № 3.

Ал-Газали А.Х. «Наставление правителям» и другие сочинения. М.: Ансар, 2004.

[1] Эта тема особенно подробно развита в труде А.Х. ал-Газали. См.: *ал-Газали А.Х.* Ниша света // «Наставление правителям» и другие сочинения. М.: Ансар, 2004.

Ибрагим Т. Коранический гуманизм. М.: ИД «Медина», 2015.

Йейтс Ф. Джордано Бруно и герметическая традиция. М.: Новое литературное обозрение, 2000. 528 с.

Лосев А. Ф. Эстетика Возрождения. М.: Мысль, 1998. 750 с.

Мухетдинов Д. В. Российское мусульманство: призыв к осмыслению и контекстуализации. М., 2015.

Трубецкой Е. С. Старый и новый национальный мессианизм // Русская мысль. 1912. № 3.

Трубецкой Е. С. Великая революция и кризис патриотизма. Ростов-н/Д, 1919.

Practical activities in Islam's religious tradition: doctrinal, legal and moral grounds

TRADITIONAL MUSLIM ETHICS AS A DRIVING CAUSE FOR THE DEVELOPMENT OF SOCIETIES IN THE 21CENTURY

Ravil I. GAYNUTDIN,
Cand Sci. (Philos.), chairman of the Spiritual Administration of Muslims of the Russian Federation, chairman of the Russian Council of Muftis; Moscow Islamic Institute (12, Pr. Kirova, Moscow, 1250009, Russian Federation).
E-mail: m-i-u@inbox.ru

Abstract. This article presents an attempt to interpret the conceptual basics of traditional Muslim ethics and its significance for the development of humanity in the 21century. The basic proposition of the article is the statement that future ethics should be guided by those fundamental anthropological ideas that are presented in Revelation, i.e. in the Qur'an and other religious scripts. The essence of the Qur'anic teaching about man is formulated as the concept of 'Qur'anic humanism', which, being considered from the positions of ethics, intends the pursuit of creativity of self, the pursuit of knowledge, the pursuit of spiritual light and the orientation to traditional values in every sphere of life. Besides, Qur'anic humanism affords grounds for a broad interreligious dialogue, which is reflected in the concept of transcendent divine mercy. It is demonstrated in the article that the 21century defies the people of faith, its challenges cannot be resolved within the settings of isolationism and exclusionism. That is why the consolidation of the representatives of the main religious traditions is required, as well as a consolidated philosophic reflection on the existing problems, including those in the sphere of ethics.

Keywords: Muslim ethics, Qur'anic humanism, traditional values, transcendent divine mercy, Musa Bigiev.

ПРАЗДНИК УРАЗА-БАЙРАМ В ИНГУШЕТИИ: ОБЩЕЕ И СПЕЦИФИЧЕСКОЕ

АЛБОГАЧИЕВА
Макка Султан-Гиреевна,
канд. ист. наук, и. о. зав. отделом этнографии народов Кавказа, Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого РАН (Кунсткамера) (199034, Россия, г. Санкт-Петербург, Университетская наб., д. 3).
E-mail: albmac@mail.ru

Аннотация. В статье рассмотрены мусульманские и местные практики празднования Ураза-байрам в Ингушетии. Описаны мероприятия, проводимые в Республике Ингушетия в преддверии и при праздновании Ураза-байрам на государственном и частном уровне. Показаны этнографические аспекты местных практик в контексте изменений, произошедших за последние десятилетия, связанные с идеологическими установками государства и реалиями современности.

Ключевые слова: ислам, Ураза-байрам, рамадан, праздник, пост, ифтар, обряды, закят, угощения, флаги.

Праздник Ураза-байрам (инг. *мархаж*) завершает очень важный для мусульман месяц Рамадан. Наступление месяца Рамадан определяется по обнаружению в небе молодого месяца в ночь 29 шаабана[1]. Именно в эти дни, согласно преданию, были ниспосланы Пророку Мухаммаду первые айаты Священного Корана[2].

Начало Рамадана в разных мусульманских странах возвещается по-разному: это может быть пушечный выстрел, барабанный бой, звуки трубы или поднятие над минаретом флага. На весь период продолжения поста верующие повторяют слова: «Я вознамерился поститься в месяц Рамадан от утренней зари до заката солнца единственно ради Аллаха!»[3]

Пост в жизни ингушей появился еще до принятия ислама. По свидетельству этнографов, раньше он выпадал на март, который по-ингушски назывался «мархий бутт» («месяц поста»). По представлению некоторых авторов, этимология слова «марха» («пост») восходит к древнему названию солнца и адресует нас к языческим

[1] Название мусульманского месяца, предшествующего Рамадану.

[2] Ислам: Энциклопедический словарь. М., 1991. С. 198.

[3] Для мусульман наступает священный месяц Рамадан // http://www.religio.ru/news/18866.html

символам. По другим — в этот месяц в прошлом ингуши соблюдали христианский пост. С распространением ислама это название закрепилось за месяцем Рамадан. Таким образом, происхождение названия месяца поста имеет языческие и христианские корни[1].

В священный месяц Рамадан (инг. *мархий бутт*) мусульмане начинают держать уразу — пост, являющийся одним из столпов ислама[2]. Соблюдение поста в месяце Рамадан было предписано в месяце Шаабан, во втором году по Хиджре. Само же явление поста имело место и до Ислама, он был предписан иудеям и христианам, жившим во времена пророка Мухаммада. В Коране сказано: «О те, которые уверовали! Предписал Аллах и вам пост, подобно тому, как велел его соблюдать и тем народам, которые жили до вас. Соблюдая его, вы станете богобоязненными» (сура «Аль-Бакара», айат 183). Отличительной чертой в соблюдении обязательного поста между мусульманами и былыми общинами является то, что мусульманам предписано его соблюдение именно в месяце Рамадан[3].

Значительная часть ингушей соблюдает пост три месяца, предшествующие празднику Ураза-байрам. Кроме этого, ингуши после трех дней празднования Рамадана продолжают поститься еще шесть дней. Пророк Мухаммад сказал: «Тот, кто постился в течение Рамадана, а затем без перерыва продолжил пост шесть дней в месяц Шавваль, то он как будто постился целый год»[4].

Пост включает в себя две основные составляющие, при соблюдении которых он считается действительным: намерение и воздержание от всего, что нарушает пост, в промежутке времени от наступления утренней молитвы до наступления вечерней молитвы. Обязательным условием является намерение еще до того, как верующий приступит к соблюдению поста, а именно до наступления времени утренней молитвы. Если намерение будет сделано после наступления времени утренней молитвы, пост не засчитается. Пост начинается после утреннего азана (призыв к обязательной молитве) и заканчивается после вечернего азана. В указанный временной промежуток постящийся не должен совершать действий, нарушающих пост[5].

---

[1] *Павлова О. С.* Ингушский этнос на современном этапе: черты социально-психологического портрета. М., 2012. С. 211–212.

[2] Пять столпов ислама: 1) свидетельство, что нет божества, достойного поклонения, кроме Аллаха, и что Мухаммад – посланник Аллаха; 2) соблюдение намаза (молитвы); 3) пост в месяце Рамадан; 4) выдача закята (обязательного пожертвования); 5) хадж.

[3] История поста // [Электронный ресурс] URL: http://www.islam.ru/content/veroeshenie/43708. Дата обращения 19.09.2015.

[4] Соблюдение поста // [Электронный ресурс] URL: http://ufatat.narod.ru/kalendar.html. Дата обращения 13.08.2015.

[5] Целенаправленный прием внутрь любой пищи, но, если съел или выпил что-либо, забыв, что постишься, даже если досыта, пост не нарушается. Проникновение в полость физического тела через естественное (физиологическое) отверстие человека. К примеру, капли в нос нарушают пост, а капли в глаза не нарушают, поскольку там нет полости. Клизма тоже нарушает пост, поскольку физическое тело проникает в полость, а укол, будь он внутримышечный или

Каждому постящемуся необходимо соблюдать названные правила, в противном случае пост нарушится и будет недействительным.

В течение всего месяца Рамадан, длительность которого составляет 29 или 30 дней в зависимости от лунного календаря, правоверные мусульмане в дневное время отказываются от приема пищи, питья, курения и интимной близости. Желательно не сквернословить, не враждовать, не ругаться, быть более терпеливыми, сострадательными, милосердными друг к другу, прощать все обиды и восстанавливать добрые отношения со всеми друзьями и знакомыми. Ингуши также стараются заключить перемирие и простить своих обидчиков в этот месяц, так как ислам призывает каждого мусульманина к прощению ради Аллаха как к важному богоугодному деянию.

Ингуши, как и все мусульмане, последние десять дней месяца Рамадан молятся и ждут, что наступит Ночь Могущества и Предопределения — Ляйлятуль-кадр. Мусульмане верят, что ежегодно в эту ночь Бог принимает решения о судьбе каждого человека, учитывая его желания, высказанные в молитве. Эта ночь наступает в месяце Рамадан и приходится на одну из десяти последних ночей этого месяца. С этой целью в мечетях республики, как в соборных, так и квартальных, многие верующие проводят в молитве все ночи до утра. Значительная часть исламских ученых делала акцент именно на ночь двадцать седьмого дня месяца Рамадан, говоря, что это наиболее вероятное время для Ляйлятуль-кадр, хотя и не однозначно[1].

Точного указания о наступлении этой ночи нет. Некоторые ученые считают, что скрытость и отсутствие четкой определенности в данном вопросе подобны неизвестности срока смерти, срока наступления Конца Света. Возможно, эта тайна нужна для того, чтобы люди не ограничивались одной ночью в году и стремились всегда вести праведный образ жизни, и совершать молитвы, и возносить свои просьбы к Аллаху в любое время в надежде на Его милость.

Соблюдение поста имеет свои ограничения. Так, пост не предусмотрен для детей, не достигших 10-летнего возраста, для женщин в период месячных или послеродовых выделений, больных с потерей сознания или помешательством. В эту же категорию входят беременные и кормящие матери. Если соблюдение поста может нанести вред беременной женщине и/или зародышу или соблюдение поста может отразиться на грудном ребенке, так что у роженицы может не хватать

внутривенный, не нарушает пост. Осознанное вызывание рвоты, даже если ни капли из рвотной массы не проникнет обратно в пищевод и желудок. Осознанно совершённый половой акт. Семяизвержение, произошедшее в результате возбуждения от поцелуя супруги и т. п., а также в результате мастурбирования, нарушает пост. Месячные и послеродовые выделения. Потеря рассудка.

[1] Ляйлятуль-кадр (Ночь Могущества) // [Электронный ресурс] URL: http://umma.ru/post-i-kurban-bajram/7484-lyajlyatul-kadr-noch-mogushchestva

молока для ребенка, разрешено разговляться, т. е. не поститься. Особо выделяют три причины, разрешающие не соблюдать пост:

– болезнь, при которой соблюдение поста наносит вред организму или доставляет сильную боль и недомогание;
– дальнее путешествие, когда расстояние пути не менее 83 километров;
– бессилие поститься.

Если пост не был соблюден в силу различных объективных или субъективных причин, его нужно возместить в любое удобное время по истечении Рамадана. Важно отметить, что человек, который возмещает пропущенный во время Рамадана пост, не имеет права прервать его. Разницы нет, пост ли это, который нужно возместить неотложно (пропущенный без причины), или пост, возмещение которого можно отложить (пропущенный по причине). К последнему относятся такие категории людей, как больные, люди, находящиеся в местах лишения свободы, солдаты срочной службы и иные лица, у которых в силу объективных причин нет условий для соблюдения поста и намаза. Поэтому все вышеуказанные категории людей делают дополнительный намаз и соблюдают пост, возмещая важные для мусульманина столпы ислама, в любое другое удобное для них время.

В месяц Рамадан количество людей, желающих совершить коллективный намаз, как правило, так велико, что мечеть не может вместить всех желающих, поэтому допустимо совершать намаз на территории, прилегающей к мечети. В последние десятилетия это стало традицией для мегаполисов. Так, например, множество верующих, совершающих праздничный намаз возле нескольких мечетей Москвы, — одна из характерных черт нашего времени[1].

В месяц Рамадан, как и все мусульмане, ингуши делают намаз (*таравих*) после обязательной ночной молитвы (*иша*). Таравих — это желательный намаз (намаз-сунна). Намаз-таравих начинают совершать с первой ночи и завершают в последнюю ночь поста Рамадан. Предпочтительно совершать намаз-таравих коллективно в мечети, но при отсутствии таковой возможности намаз-таравих совершают дома, вместе с семьей, соседями. В крайнем случае этот намаз можно совершить и в одиночку.

Обычно совершают восемь ракаат[2]-таравих — четыре намаза по два ракаата. Но лучше выполнить двадцать ракаатов, т. е. десять намазов. Пророк Мухаммад совершал как двадцать ракаатов намаза-таравих, так и восемь. По окончании намаза-таравих совершают три ракаата намаза-витру (вначале двухракаатный намаз, затем однoракаат-

[1] *Павлова О.С.* Чеченский этнос сегодня: черты социально-психологического портрета. М., 2013. С. 45.

[2] Ракаат — порядок слов и действий, составляющих мусульманскую молитву.

ный) (http://www.islam.ru/content/veroeshenie/namaz-taravih-i-ego-dostoinstva). Намаз-тарави совершают коллективно в мечети, где имам или его заместитель рассказывает верующим о значении месяца Рамадан, его пользе и достоинствах. В месяц Рамадан многие совершают шестой, дополнительный намаз — тахаджуд — после ночной молитвы за час или два до рассвета, т. е. в последнюю треть ночи. Выполнение тахаджуда является сунной.

Весь месяц Рамадан для мюридов[1] Ингушетии расписан по графику, чтобы удовлетворить желание любой семьи пригласить на ифтар родственников, друзей и мюридов.

Во время Рамадана, как и во всем мусульманском мире, меняется жизненный уклад народа Республики Ингушетия. Днем на улицах значительно меньше машин и людей, тем более если месяц Рамадан приходится на летнее, жаркое время года. Этот год был особенно тяжелым из-за жаркой погоды. Муфтий шейх Равиль Гайнутдин отмечал, что главная трудность, главное испытание, о котором думали и которого боялись верующие, — это длинный изнурительный день. При этом он справедливо отметил, что наши отцы и матери, которые 30–60 лет назад соблюдали пост в Советском Союзе, не жили тогда в таких хороших квартирах, не ездили на машинах с кондиционерами, не питались тем, чем питаемся мы, и при этом еще постоянно работали в колхозе под раскаленным солнцем, пахали, сеяли, стояли у станка. Для современников, живущих в комфортных условиях, грех не соблюдать пост, говорит он[2].

Чтобы облегчить трудности поста, Глава Республики Ингушетия издал указ о сокращении рабочего дня на один час, а также ввел запрет на продажу спиртного и курение в общественных местах в период поста и дней разговения[3]. Ежегодно на ингушском участке федеральной трассы «Кавказ» открывают несколько пунктов отдыха для постящихся. В них проезжающие мусульмане могут остановиться, совершить молитву, выпить воды и поесть после дневного поста в месяц Рамадан. Такие «пит-стопы» оборудованы в мечетях, находящихся вдоль федеральной трассы на Экажевском и Нестеровском перекрестках. На административной границе полицейские информируют всех въезжающих в республику водителей о том, что в указанных мечетях они могут своевременно разговляться, и объясняют, где находятся данные пункты[4].

---

[1] Мюрид — последователь, ученик шейха.

[2] РИА Новости // [Электронный ресурс] URL: http://ria.ru/religion. Дата обращения. 15.09.2015.

[3] Новости // [Электронный ресурс] URL: http://islamreview.ru/news/v-ingusetii-zapretat-prodazu-spirtnogo-v-ramadan (Дата обращения 21.09.2015.)

[4] Новости // [Электронный ресурс] URL: http://islamreview.ru/news/v-ingusetii-zapretat-prodazu-spirtnogo-v-ramadan (Дата обращения 21.09.2015.)

В месяц Рамадан для жителей Республики Ингушетия организуются специальные сельскохозяйственные ярмарки с широким ассортиментом продукции от фермерских хозяйств и аграрных предприятий республики по доступным ценам. Ярмарки проходят на сельскохозяйственных рынках в Малгобеке, Карабулаке, Назрани и других площадках региона, где ведется постоянный контроль в целях недопущения необоснованного роста цен на продовольственные товары[1].

В Республике Ингушетия, как и во многих регионах мира, где проживают мусульмане, многие кафе, рестораны бывают закрыты весь световой день, возобновляя свою работу только после вечерней молитвы. В месяц Рамадан изменяется и рацион питания; так, например, многие местные жители пекут чурек из кукурузной муки (инг. *сискал*) для утренней трапезы, так как эта лепешка очень питательна, и постящийся достаточно долго не испытывает чувства голода[2]. Подобные лепешки используют вместо хлеба и подают к различным блюдам, но самым распространенным яством этого месяца является молоко, в которое крошат сискал и доводят до кипения. Простота приготовления и калорийность сделали это блюдо одним из главных в утреннем меню постящегося.

После захода солнца жизнь замирает — все стремятся совершить молитву дома вовремя и принять пищу. Для малоимущих и тех, кто по каким-то причинам не успевает вернуться домой к вечернему намазу, в республике организовали палатки с бесплатным горячим питанием, чаще всего рядом с соборными мечетями. Проведение ифтаров (*кормления людей*) после дня поста в месяце Рамадан — сравнительно новая традиция, появившаяся в Республике Ингушетия в последние десятилетия. Во времена СССР подобные массовые застолья были под запретом и не практиковались. В настоящее время подобные мероприятия практикуют как частные лица, так и государственные и общественные организации в рамках продвижения среди верующих идей добра, милосердия и сострадания к ближним. Наиболее частые и массовые ифтары организуют общественные объединения, созданные на платформе культурно-просветительского центра «Эздел». В месяц Рамадан (2015) они провели несколько подобных мероприятий для малоимущих семей, для студентов, для выпускников исламских институтов республики, общественных деятелей и всех желающих. В рамках этих мероприятий проводились конкурсы, викторины, презентации общественных проектов, на которые приглашались все желающие совершить добрые поступки в этот священный месяц.

---

[1] Министерство культуры //[Электронный ресурс] URL: http://www.mincultri.ru/news/detail.php? ID=3076&sphrase_id=2403. Дата обращения 28.09.2015.

[2] *Павлова О.С.* Ингушский этнос на современном этапе: черты социально-психологического портрета. М., 2012. С. 237.

На ифтар, как правило, приходили не только малоимущие граждане, но и бизнесмены, политики, общественные деятели. В ходе совместной трапезы люди становятся ближе друг к другу, как это и предписывает ислам, стирая условные границы социального статуса и подчеркивая свое равенство перед Всевышним. Нужно отметить, что на угощения в «Шатер Рамадана» может прийти любой желающий, независимо от конфессиональной и национальной принадлежности. Как правило, разговение начинают с воды и нечетного числа фиников — так, как это делал пророк Мухаммад.

В Москве 25 июня 2015 г. на площадке возле мемориальной мечети на Поклонной горе состоялся вечер Ингушетии в рамках ежегодной культурно-благотворительной акции «Шатер Рамадана». В культурно-просветительской и благотворительной акции приняли участие глава республики Юнус-Бек Евкуров, председатель Совета муфтиев России Равиль Гайнутдин, муфтий Ингушетии Иса Хамхоев, известные политики, депутаты, общественные деятели, артисты и ученые[1]. Ежегодно в рамках «Шатра Рамадана» проводится вечер Ингушетии, на котором всем участникам мероприятия раздаются финики.

С началом священного месяца Рамадан в Ингушетии проходят благотворительные акции для оказания помощи нуждающимся семьям. В этих мероприятиях принимают участие республиканские госучреждения, политики, бизнесмены, простые жители республики и благотворительные фонды — «Мял», «Сердце без границ», «Тешам», культурно-просветительский центр «Эздел» и др.

Особое внимание хочется обратить на работу именно благотворительных фондов республики в месяц Рамадан. Так, например, благотворительный фонд «Мял» весь месяц Рамадан вел сбор пожертвований для остро нуждающихся. Большую помощь в организации мероприятий оказали волонтеры, которые заблаговременно составили списки малообеспеченных семей, где воспитываются инвалиды, по всем населенным пунктам республики. Этой категории населения силами добровольцев были доставлены продукты питания и комплекты одежды.

В свою очередь благотворительный фонд «Тешам» в период поста провел акцию «Рамадан благодатный», подготовив и раздав подарочные сертификаты на сумму 3 тысячи рублей, позволяющие на выбор совершать покупки в сети магазинов «Для гурманов» и «Халяль». 28 июля благотворительный фонд «Тешам» совместно с культурно-просветительским центром «Эздел» и при поддержке движения волонтеров общества «Ты не один» организовали развлекательное мероприятие для детей-инвалидов из малообеспеченных и неполных семей.

[1] Новости // [Электронный ресурс] URL: http://folklor-ri.ru/meroprijatija/ansambl-targim-prinjal-uchastie-v-kultur.html (Дата обращения 27.07.2015.)

В завершение месяца Рамадан усилиями большого числа общественных и государственных организаций в Ингушетии состоялось красочное представление под названием «Вечер нашидов» (религиозных песнопений). В программе были выступления известных исполнителей нашидов из регионов Кавказа. В мероприятии приняли участие Хадис Сабиев и Заур Салихов, Джамиля Хаштырова, Ислам Тибоев и ученики Школы хафизов. В рамках акции также прошла выставка фотографий «30 лиц Рамадана», автором которой является соискатель отдела этнографии Кавказа МАЭ РАН петербургский исследователь и фотограф Ренада Александровна Джалил-Ходжа.

По решению организаторов все средства, вырученные за реализацию билетов на концерт, были направлены на благотворительность. Организаторами мероприятия выступили Фонд социальной поддержки населения «Солидарность» и культурно-просветительский центр «Эздел» под эгидой Администрации Главы Республики Ингушетия и Духовного центра мусульман Ингушетии при поддержке волонтерского движения «Сподвижники добра»[1].

Ежегодно Министерство культуры совместно с культурно-досуговыми учреждениями Ингушетии готовит для жителей республики традиционные массовые гулянья в дни празднования Ураза-байрам (инг. *Мархаж*) в городах Магас, Назрань, Малгобек, Карабулак, Сунжа, а также в сельских поселениях Нестеровское, Троицкое, Алхасты, Экажево, Плиево, Пседах, Инарки, Аки-Юрт, Джейрах и др. В библиотеках и музеях проходят выставки книжных иллюстраций и фото, посвященные празднику Ураза-байрам[2].

В дни празднования Ураза-байрам на дорогах Ингушетии происходит множество дорожно-транспортных происшествий из-за приезда в преддверии праздника на собственных машинах ингушей, живущих за пределами республики. В целях предотвращения указанных явлений Миннацем Ингушетии совместно с Государственным Комитетом по делам молодёжи Республики Ингушетия организуется акция под названием «Не сердись, будь терпелив» — раздача флаеров для водителей автомобилей. В тексте флаера, написанном на двух языках, русском и ингушском, приводится аят из Корана и хадис, побуждающий к терпению и смирению в месяц Рамадан. В нем, в частности, говорится о том, что «Пророк сказал: „Пост — это щит (который оберегает постящегося от Адского Пламени), и если кто-либо из вас будет поститься, то пусть не сквернословит и не кричит, а если кого-нибудь будут ругать, то пусть скажет: „Поистине, у меня пост“». Также было высказано предложение о проведении акции «Месяц Рамадан без до-

[1] Вечер нашидов впервые состоялся в Ингушетии // [Электронный ресурс] URL: http://ezdel.ru/index.php/projectreligion/526–2015–07–14–08–48–00.html. Дата обращения 12.08. 2015

[2] Новости // [Электронный ресурс] URL: http://www.mincultri.ru/news/detail.php? ID=3076&sphrase_id=2403 (Дата обращения 16.11.2015.)

рожно-транспортных происшествий». Эту идею поддержали представители Муфтията, которые предложили оглашать на еженедельных пятничных проповедях имена выявленных нарушителей дорожного движения[1].

Хочется подчеркнуть, что в месяц Рамадан прекращает работу шариатский суд, так как члены суда, которые решают судьбы людей, могут быть необъективными, а это большой грех. Кадий, члены кадията и Муфтият Республики Ингушетия, в ведении которого находится шариатский суд, сформированный в республике в мае 1999 г., для разбора дел в соответствии с мусульманским правом шафиитского толка, связанных с семейно-брачными отношениями, наследственными спорами, делами о кровной мести, краже невест, «дел частного обвинения» (клевета, оскорбление и т. п.), считают обоснованным отпуск в указанный месяц[2].

В среде ингушей, как и у многих народов мира, развито посещение «святых мест» — могил и мавзолеев исторических и мифических деятелей ислама. Зиярат к могилам почитаемых лиц в мусульманской практике обычно осуществляется в дни их рождения, накануне месяца Рамадан или других религиозных праздников. Ингуши приходят на могилы и по пятницам, а некоторые последователи, живущие рядом с зияратом, читают на могиле молитвы каждый вечер. Посещение зиярата должно сопровождаться полным или частичным омовением и чтением молитв. Особо посещаемыми местными жителями в месяц Рамадан являются могила матери Кунта-Хаджи — Хэди, его отца Кунты, его брата и сестер, Зераты Дени Арсанова, Батал-Хаджи Белхороева, Хусейн-Хаджи Гарданова, Тешала Ужахова и многих других, с именами которых ингуши связывают свою конфессиональную принадлежность. Регулярно из Назрани, Кантышева, Малгобека и других мест отправляются микроавтобусы с гидами, которые рассказывают о жизнедеятельности и духовных основах тариката основателей вирдовых братств Чечни и Ингушетии. Нередко в числе пассажиров можно увидеть ингушей, живущих в Москве, Санкт-Петербурге, Ростове, Ставрополе и других уголках Российской Федерации[3].

Духовное значение поста связано с тем, что постящийся обращает все свои мысли к Богу. Весь месяц в Ингушетии не играют свадеб. Девушек сватают до начала поста и играют свадьбы после его окончания, поэтому на следующий после разговения месяц приходится самое большое количество свадеб.

---

[1] Новости // [Электронный ресурс] URL: http://magas.bezformata.ru/listnews/ramadan-obsudili-v-minnatce-ingushetiya (Дата обращения. 22.09.2015.)

[2] *Албогачиева М. С.-Г.* Ингуши в XX веке: этнографические аспекты религиозных практик // Северный Кавказ: Традиционное сельское сообщество — социальные роли, общественное мнение, властные отношения / Под ред. С. А. Штыркова. СПб.: Наука, 2007. С. 78.

[3] *Албогачиева М. С. -Г.* Зийараты и культовые сооружения в Ингушетии // Казанское исламоведение. 2015. № 1. С. 32.

Окончание Ураза-байрам, так же как и его начало, связано с появлением новой луны. Четкой привязки к дате нет, многие исламские ученые придерживаются мнения, что недозволено пользоваться астрономическими вычислениями для определения начала и конца месяца Рамадан. Пост начинается и заканчивается с появлением новой луны, и только после этого объявляется о начале праздника. Из-за этого мы часто наблюдаем, что празднование начинается с расхождением в один день во многих странах и даже республиках. Относительно разногласия в вопросе приемлемости территориальных расхождений при определении начала месяца Рамадан почти все ученые сходятся на том, что мусульманин должен поститься и праздновать с населением страны, в которой он проживает[1].

В прежние времена праздник отмечался три дня подряд, но последние годы (2013–2015) добавили еще один день, чтобы успеть поздравить всех родственников, проживающих в республике и за ее пределами — в Северной Осетии, Чеченской Республике и др.

К празднованию готовятся очень основательно: заранее делается ремонт в доме, приводятся в порядок двор и хозяйство, покупаются новые вещи для обустройства и украшения жилища к празднику. Даже флористы, торгующие в Ингушетии, привозят цветы, которые должны цвести в указанный период времени, зная пожелания местных женщин. Перед наступлением праздника, вечером, все члены семьи совершают омовение и надевают самую красивую одежду из имеющейся, при этом хотя бы одна вещь должна быть новой. В последний вечер после захода солнца и совершения намаза начинается празднование окончания месяца Уразы (*мархаш дастар*). В честь начала праздника в городах республики звучат выстрелы из различных видов оружия, начиная от охотничьего ружья до автоматной очереди, взрываются яркими фонтанами салюты, петарды и фейерверки, всюду царит праздничное оживление. Затем начинается взаимное поздравление ближайших соседей и детей — все спешат поздравить друг друга:

Марха къобал хилда!
Хьийга хало маьлех язйойла!
Е диа, е шуа Маьрша доагIалда!
Да будет благословенен Ваш пост!
Да пусть страдания и тяготы этого месяца
обернутся для Вас милостью Аллаха!
Пусть и в будущем время поста и разговения будут
благословенны![2]

[1] Пресса // [Электронный ресурс] URL: http://sunna-press.com/fikh/ramazan/4890-opredelenie-nachala-i-konca-mesjaca-ramadan-i-kak-izbezhat-raznoglasij-v-jetom-voprose.html (Дата обращения 19.11.2015.)

[2] *Васильева О.А.* Календарные и религиозные праздники // Ингуши. Серия: Народы и культуры. М.: Наука, 2013. С. 341.

Поздравления продолжаются до поздней ночи, а начинаются с раннего утра для детей, которые ходят от дома к дому с пакетами для сбора гостинцев. В каждом дворе малышей ждут с угощениями в виде орехов, конфет или фруктов, специально припасенных для этого случая. В зависимости от достатка семьи гостинцев может быть разное количество. Детский праздник продолжается все три дня: дети обходят соседей-односельчан, а иногда отправляются и в соседние села и поселки, собирая много угощений. К сожалению, в настоящее время многие дети даже не знают точную формулу обрядового текста поздравления. В 70–80-е годы прошлого века дети хорошо знали все праздничные церемонии и текст поздравления, в основном ходили собирать гостинцы только в первый день праздника. Это было в период атеистического прошлого, когда на религию осуществлялось гонение и праздник Ураза-байрам относился к разряду запрещенных. В программе Коммунистической партии Советского Союза 1961 года особое внимание уделялось идейному воздействию «для воспитания людей в духе научно-материалистического миропонимания, для преодоления религиозных предрассудков». При этом происходили активные попытки доказать, что исполнение религиозных обязанностей мусульманина — это социальное зло. Так, объявлялось, что «пост ураза не только одурманивает сознание народа религиозным опиумом, но и приносит большой вред здоровью людей»[1].

В Советском Союзе во время поста в месяц Рамадан школьников заставляли утром при входе в школу выпить воды, чтобы нарушить пост. Во время принятия в пионеры, комсомольцы и уж тем более в коммунистическую партию людей заставляли отрекаться от Бога. Атеистическая пропаганда была направлена против веры и всех религиозных ритуалов[2]. Учителя весь месяц контролировали учеников, чтобы они не соблюдали пост и не голодали. Даже бывали случаи, когда директор или заведующий учебной частью школы по заданию районного отдела образования ходил по классам и выявлял школьников, которые держали уразу. При обнаружении таких учеников в школу вызывали родителей на воспитательную беседу о вреде соблюдения исламских праздников и голодания в учебное время, несмотря на то что в те времена в школах Ингушетии не было ни буфетов, ни столовых, хотя это тоже являлось нарушением[3]. В настоящее время вопрос о соблюдения поста в месяц Рамадан в школах республики тоже находится под пристальным вниманием. По исламу, поститься может только ребенок, достигший десятилетнего возраста. Но следует побуждать детей соблюдать пост с семилетнего возраста.

---

[1] Программа Коммунистической партии Советского Союза. М., 1961. С. 161–162.

[2] *Павлова О. С.* Чеченский этнос сегодня: черты социально-психологического портрета. М., 2013. С. 56.

[3] Полевые материалы автора 2015.

Согласно канонам ислама в день празднования Ураза-байрам, мусульмане должны принести милостыню (инг. *мархи-сах*) наиболее нуждающимся. Утром первого дня праздника глава семьи спрашивает у каждого члена семьи, дает ли он ему согласие на раздачу милостыни (*марх сахь дакх*), и, дождавшись положительного ответа от всех, начинает раздачу милостыни. Размер подаяния составляет 2,5 кг пшеницы на каждого члена семьи независимо от возраста, но в последнее время больше практикуется раздача денег сиротам и малоимущим. Все вышеуказанные мероприятия желательно выполнить до полного восхода солнца — чем раньше, тем лучше. После указанного действия все мужчины отправляются в мечеть для совершения праздничной молитвы (*Іидн*). Затем все мужчины идут на кладбище и читают аяты и молитвы, а те, кто умеет, — Коран. В это утро каждый вспоминает своих близких и родных, ушедших в мир иной, молится за их души, убирает их могилы, участвует в наведении порядка на кладбище. В этот праздничный день после окончания описанных выше дел и действий необходимо отдать дань уважения старшим, для чего навещают самых старых и почетных стариков и старушек населенного пункта, поздравляют их с окончанием Рамадана и дарят деньги, а затем отправляются в другие города и села, чтобы поздравить живущих там родственников[1]. Первые два-три дня в гости ходят только мужчины, а на четвертый день очередь доходит до женщин.

Весь месяц Рамадан на телевидении, по радио, в прессе идет широкое освещение различных вопросов, связанных с праздником Рамадан. В городах и селах Ингушетии устанавливаются огромные баннеры, щиты и другая наружная реклама с поздравлениями и высказываниями о достоинстве поста в месяц Рамадан.

В праздничные дни накрывают столы со всевозможными яствами, готовятся различные блюда как национальной кухни, так и европейской. В период празднования в гости могут приходить все желающие, даже незнакомые. Такой возможностью чаще всего пользуются молодые люди, которые подыскивают себе девушку, или женихи, не имеющие возможности в обычные дни посещать дом девушки, за которой они ухаживают[2]. В последние годы изменилось отношение к этим визитам в гости, пишет Л. Хашиева, «в прежние времена мужчина старался поздравить избранницу сердца с благополучным окончанием поста, приехать, не обращая на свой визит лишнего внимания, и никогда не заходил в дом к девушке, которой он симпатизировал, так как он намеревался породниться с этой семьей и соблюдал ингушский этикет, какой должен соблюдать зять семьи. Современная молодежь,

---

[1] *Албогачиева М. С.-Г.* Ингуши в XX веке: этнографические аспекты религиозных практик // Северный Кавказ: Традиционное сельское сообщество — социальные роли, общественное мнение, властные отношения / Под ред. С. А. Штыркова. СПб.: Наука, 2007. С.78.

[2] *Там же*. С. 83.

к великому сожалению, плохо знает традиционные нормы поведения и вопреки элементарным нормам приличия может загоститься у девушки до полуночи, забывая при этом, что изначально ингушскими адатами вовсе не подразумевались долгие посиделки за праздничным столом в гостях у незнакомых людей»[1].

В ингушском обществе принято одаривать гостей платками, поэтому заранее запасаются ими в зависимости от количества предполагаемых гостей. В некоторых больших семьях, где много родственников, число платков может варьировать от 100 до 500. В прошлом кроме платков девушки дарили избранным гостям праздничные флаги (кусок ткани размером 70 × 100 см) разных цветов, но преимущественно зеленого, с изображением звезды и полумесяца и с вышитыми или написанными бронзовой краской различными добрыми пожеланиями. Эти флаги укреплялись на машинах, или если молодой человек приезжал на коне, то флажок укреплялся на гриве без древка. Но эта практика почти изжита в местной среде, возможно, из-за нежелания девушек выполнять такую трудоемкую работу по изготовлению флагов, где нужен творческий подход и некоторые навыки шитья и дизайна.

Вероятно, именно таким положением дел была продиктована инициатива Министерства культуры Ингушетии, объявившего в 2012 г. конкурс на изготовление флага с национальной символикой, лучшую сервировку стола и вышитого платка с национальной символикой. По условию конкурса узор и изображение на флаге и платке должны выполняться вручную или посредством машины на различных тканях, цветными нитями, бисером, жемчугом, стразами в духе национального декора. Таким образом Министерство культуры попыталось содействовать сохранению и развитию культурного потенциала, выявлению одаренной творческой молодежи республики. Проект был нацелен на реализацию творческих способностей в области декоративно-прикладного искусства, воспитание чувства патриотизма, стремление к познанию и сохранению исторических традиций[2].

Традиция дарить платки известна в ингушском обществе более полутора веков. За этот промежуток времени менялось и количество платков, и их качество. Если в прошлом эти символические вещи были в основном ручной работы, то в последние годы оригинальные платки заменены и вытеснены фабричными изделиями. Исследователи отмечают, что еще до середины XX в. платками одаривались только особенные гости, но не все без исключения, как в настоящее время. Платки изготовлялись девушками вручную долгими зимними вечерами, причем в этом нелегком процессе принимали участие девушки, имевшие навыки шитья, вышивки, мережки, вязания и т. д. Каждая мастерица

---

[1] *Хашиева Л.* Не нарушать традиции // Ингушетия. 15.07.2015. № 104.

[2] URL http://baikalfishing.ru/drugie_o_rybalke/2072-v-ingushetii-provoditsya-internet-konkurs.html

выполняла определенную работу, и в итоге платок в окончательном варианте был обязан своим появлением на свет труду не одной умелицы, а целого творческого коллектива[1].

Платок являлся знаком особого уважения, и им одаривались лишь определенные гости. Так, например, если речь шла о родственниках, то их в первую очередь дарили ближайшим родственникам снохи или замужней дочери (инг. *бехке захалаш*), почетным старикам и членам местного духовенства. Однако сегодня функциональное назначение и символизм платка уже незнаком многим членам ингушского общества, которые раздают платки всем подряд. Нужно оговориться, что платки бывают разного качества, а следовательно, самые дорогие и качественные платки все же попадают в руки избранных гостей.

Ассортимент платков на рынках Ингушетии в предпраздничные дни очень велик, от простых китайских фабричных платков до именных — Christian Dior, Burberry, Fendi, Aquascutum, Pierre Cardin, Versace, Charles Tyrwhitt, Ermenegildo Zegna и др. Соответственно разный и ценовой ряд: от 20 руб. до 5000–7000 руб. и выше. Дорогие платки могут себе позволить лишь немногие женщины, поэтому рынок заполонен огромным количеством подделок под именные марки. Что примечательно, упаковку для платка можно купить в одном месте, а сам платок в другом, потому что производители разные и привозят контрафактную продукцию в «фирменных упаковках» на реализацию в этот регион, учитывая покупательский спрос на данный товар в предпраздничный период. Иногда некоторые женщины, не зная названия платка, могут купить упаковку для него от другого платка, таким образом происходит подмена одних марок другими. Продавцы чаще всего упаковывают платки в соответствующие коробки, но экономные хозяйки, пытаясь выгадать хоть какую-нибудь сумму денег, стараются сделать то же самостоятельно, правда, не всегда удачно. В этих случаях платок от Ermenegildo Zegna может превратиться в Versace, а счастливый обладатель обнаружит это только после того, как избавится от упаковки платка. Некоторые недобросовестные продавцы, используя тот же принцип, зарабатывают на таких подделках достаточно много денег из-за невнимательности покупателей и предпраздничной суеты. В последние годы на празднике стали одаривать гостей пожилого возраста носками[2].

Откуда появилась подобная традиция, стало известно из работы известного этнопсихолога-кавказоведа О. С. Павловой, где сообщается, что «со временем происходит какое-то своеобразное смешивание традиций между соседними народами. К примеру, в Ингушетии принято мужчине, пришедшему в день празднования Рамадана, дарить в пода-

[1] Полевые материалы автора 2015.
[2] Там же.

рок чистый носовой платок. В Чечне такого раньше не было. Но вот уже несколько лет как этот ингушский обычай переняли чеченские хозяйки. Другой обычай, пришедший на этот раз с Востока от Чечни, — в Дагестане вместо платков принято дарить носки. Естественно, чистые, в упаковке. Удивительно, но и этот обычай потихоньку укрепляется в Чечне, правда, пока еще только в восточных районах республики. В любом случае, подарок гостю — это всегда приятно!»[1] Постепенно одаривание мужчин старшего возраста носками стало распространяться и во всех районах Ингушетии.

Нужно отметить, что ингуши, мусульмане-сунниты, в догматике придерживаются школы имама Абу-ль-Хасана Аль-Ашари, а в праве — школы имама Аш-Шафии, поэтому описанные ритуальные практики имеют некотрые отличия в соответствии с правилами школы шариатского права, к которой принадлежат ингуши.

Как видим из вышеизложенного, праздничная обрядность претерпела много различных изменений за последние десятилетия, связанные с идеологическими установками государства, но вместе с тем главные особенности празднования продолжают сохранять консервативные элементы ритуального характера наряду со значительными культурными мутациями праздника в ингушской среде.

Литература

Албогачиева М. С.-Г. Зийараты и культовые сооружения в Ингушетии // Казанское исламоведение. 2015. № 1. С. 149–158.

Албогачиева М. С.-Г. Ингуши в XX веке: этнографические аспекты религиозных практик // Северный Кавказ: Традиционное сельское сообщество — социальные роли, общественное мнение, властные отношения / Под ред. С. А. Штыркова. СПб.: Наука, 2007. С. 75–129.

Васильева О. А. Календарные и религиозные праздники // Ингуши. Серия «Народы и культуры». М.: Наука, 2013. С. 331–342.

Мадаева З. А. Народные календарные праздники вайнахов. Грозный, 1990. 93 с.

Оздоева Р. М. Арабизмы в ингушской лексике. Дисс. … канд. филол. наук: 10.02.02. М.: РГБ, 2007. 147 с.

Павлова О. С. Ингушский этнос на современном этапе: черты социально-психологического портрета. М., 2012. 384 с.

Павлова О. С. Чеченский этнос сегодня: черты социально-психологического портрета. М., 2013. 558 с.

[1] *Павлова О. С.* Чеченский этнос сегодня: черты социально-психологического портрета. М., 2013. С. 393.

Practical activities in Islam's religious tradition: doctrinal, legal and moral grounds

EID AL-FITR FESTIVITIES IN INGUSHETIA: COMMON CHARACTERISTICS AND SPECIFICS

Makka S.-G. ALBOGACHIEVA,
Cand. Sci. (Hist.), acting head of the department of ethnography of the peoples of Caucasus, Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (3, Universitetskaya Naberejnaya, St. Petersburg, 199034, Russian Federation).
E-mail: albmac@mail.ru

Summary. The article deals with the general Muslim and local practices of the Eid al-Fitr festivities in Ingushetia. It describes the events organized in the Republic of Ingushetia on the eve and during the festival on governmental and individual levels. The ethnographic specifics of the local traditions are shown considering the changes that have occurred over the pafew decades due to governmental ideological guidelines and realities of the day.

Keywords: Islam, Eid al-Fitr, Ramadan, festival, fasting, iftar, rituals, zakat, treats, flags.

СТАНОВЛЕНИЕ И ИСТОРИЧЕСКОЕ РАЗВИТИЕ ТЕОЛОГИИ. КЛАССИКИ И СОВРЕМЕННЫЕ ПРЕДСТАВИТЕЛИ МУСУЛЬМАНСКОЙ БОГОСЛОВСКОЙ МЫСЛИ

УЧЕНИЕ АЛ-ГАЗАЛИ О ЕДИНОБОЖИИ (ТАУХИД)

МУХЕТДИНОВ
Дамир Ваисович,
канд. полит. наук, ст. науч. сотр. каф. арабской филологии Института стран Азии и Африки Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова (125009, г. Москва, ул. Моховая, д. 11, стр. 1); директор Центра исламских исследований Московского исламского института (125009, Россия, г. Москва, пр. Кирова, д. 12).
E-mail: dmukhetdinov@gmail.com

Аннотация. В статье рассматривается учение Абу Хамида ал-Газали о Единобожии (таухид). Поскольку Кораническое учение многопланово, и в истории исламской мысли существовали различные классификации «видов» таухида. Ал-Газали развивает четырехступенную классификацию. На первой ступени человек лишь словесно признает Единобожие, но внутренне не подтверждает истинность этого. На второй ступени он признает Единобожие и внешне, и внутренне, но не знает опытно о значении таухида. На третьей ступени он раскрывает свое сердце для опытного знания и осознает, что единственным Действователем является Всевышний. На четвертой ступени он понимает, что все, кроме Бога, ложно, поэтому все гибнет перед Его ликом; этот высший вид таухида именуется ал-Газали «исчезновением в вере в Единого». В своей основе учение ал-Газали о Единобожии является кораническим, при этом концептуальное оформление отдельных положений осуществляется мыслителем с помощью терминологического аппарата калама, фалсафы и философского суфизма.

Ключевые слова: ал-Газали, Единобожие, таухид, суфизм, мистицизм.

Кораническое учение о Единобожии (*таухид*) многопланово. По-видимому, в основе первоначального значения таухида лежит представление о единственности абсолютного Действователя. А.В. Смирнов справедливо замечает: «Неподлинные божества лишь претендуют на то, что они управляют судьбами людей в этом мире и помогают им на том свете, в действительности же эти притязания тают как туман, когда обнажается суть вещей... Только подлинный Бог вершит Суд, определяя райскую или адскую участь людей, и только он может простить прегрешения людей и даровать благую, райскую судьбу вместо тяжкого, адского удела»[1]. Это представление о действенности, эффективности занимает центральное место в кораническом учении, однако на периферии располагаются многочисленные смысловые нюансы, которые явились предметом размышлений целых поколений исламских ученых, что породило разнообразные классификации «видов» таухида[2].

[1] *Смирнов А.В.* Логика субстанции и логика процесса: тавхид и проблема божественных атрибутов // *Смирнов А.В.* Сознание. Логика. Язык. Культура. Смысл. М., 2015. С. 229–230.

[2] Весьма продуктивными оказались суфийские попытки классификации, особенно

Одна из таких классификаций принадлежит выдающемуся исламскому мыслителю Абу Хамиду ал-Газали (1058–1111), и ее анализ лишь частично представлен в литературе[1]. В данной статье мы постараемся заполнить этот пробел. Как будет показано ниже, таухид является сердцевиной всего учения ал-Газали, и вне его специфичной трактовки немыслимы как положения калама (теория присвоения, *касб*), так и положения суфизма (уничтожение в Боге, *фана'*).

Виды Единобожия

Ключевой фрагмент для понимания учения ал-Газали о Единобожии представлен в работе *Ихйа' 'улум ад-дин* («Воскрешение наук о вере», 1096–1102). Интересующий нас байан имеет характерное название «О сущности веры в Единого, которая есть основа таваккула». Формально в этом байане речь идет о *таваккуле* — преданности Всевышнему, полном уповании на Него. Однако, разъясняя смысл *таваккула*, ал-Газали раскрывает важное учение о четырех типах Единобожия. Логика рассуждения тут проста: поскольку *таваккул* является одной из составных частей веры, то для его понимания необходимо разобраться в сущности веры, а таковой сущностью является таухид. По словам ал-Газали, «вера в Единого — это основа», причем «единобожие — это огромное море, у которого нет берегов»[2]. Таким образом, предлагаемая ал-Газали классификация отражает качественное различие в понимании таухида, а значит — в глубине веры; при этом следует иметь в виду, что в данном фрагменте речь идет только о мусульманах.

Ал-Газали считает, что вера в Единого имеет четыре стадии. Их можно метафорически представить как оболочку оболочки, просто оболочку, ядро и ядро ядра. Если провести аналогию со скорлупой ореха, то первая стадия — это верхняя скорлупа, вторая стадия — внутренняя скорлупа, третья стадия — ядро, четвертая стадия — масло, выжатое из ядра. Ал-Газали вкратце формулирует свое понимание этих стадий в следующем пассаже: «Первая стадия веры в Единого — когда человек говорит языком своим: “Нет божества, кроме Бога”, но сердце не замечает Его или отрицает Его. Это вера лицемеров. Вторая стадия — когда сердце искренне верит в смысл сказанного, как верят все мусульмане. Это стадия простых верующих. Третья стадия — когда человек видит это через открытие посредством Света божьего. Это стадия приблизившихся. Тут человек видит многие вещи, но все их в их множестве видит исходящими от Единого Всемогущего. Четвертая

среди представителей школы Ибн Араби. См.: *Chittick W.* The Sufi Path of Knowledge. State University of New York Press, 1989.

[1] См. обзор: *ал-Джанаби М.М.* Теология и философия ал-Газали. М., 2010.

[2] *Абу Хамид ал-Газали*. Воскрешение наук о вере. М., 1980. С. 204.

стадия — не видеть в сущем ничего, кроме Единого. Это ясновидение правдивейших (*сиддикун*). Суфии называют его исчезновением в вере в Единого, так как человек, если он не видит ничего, кроме Единого, не видит и самого себя. А если он не видит самого себя, погрузившись в веру в Единого, он самоисчезает в своем единобожии в том смысле, что перестает видеть себя и все сущее»[1].

Рассмотрим каждую из стадий более подробно.

На *первой стадии* человек произносит шахаду и потому получает юридический статус мусульманина, однако в сущности он остается лишь номинальным мусульманином. Единобожие такого типа, согласно ал-Газали, «бесполезно, весьма зловредно и порицаемо». Оно дает лишь временные привилегии, но после смерти от этой внешней скорлупы не остается никакой пользы.

На *второй стадии* человек произносит шахаду и искренне верит в смысл сказанного. Сердце этого человека закрыто, притом, с одной стороны, оно закрыто для греха и неверия, а с другой — для непосредственного богопознания. Существуют софистические уловки, которые способны развязать или ослабить узел на сердце, и существует наука калама, которая борется с этими уловками[2]. По мнению ал-Газали, это стадия, на которой находится большинство мусульман. Такая вера полезна, так как спасает ее обладателя от наказания в загробной жизни, однако она «недостаточна в сравнении с открытием и ви́дением, происходящим с распахнутой грудью, которая разверзлась, освещенная светом Истинного»[3]. В некоторых контекстах ал-Газали еще сильнее акцентирует ущербность простой веры, называя ее «слепотой» и «невежеством»[4].

Человек *третьей стадии* видит во всем действия Единого, проявления Его могущества. Это стадия некоторых простых верующих и мутакаллимов. В их ви́дении, в отличие от чистого Единобожия, «при-

---

[1] *Абу Хамид ал-Газали*. Воскрешение наук о вере. М., 1980. С. 204.

[2] Как известно, отношение ал-Газали к каламу было двойственным. Свое мнение на этот счет он подробно излагает в *Ихйа' 'улум ад-дин*. Приводим выдержки оттуда: «Все, что содержит в себе знание науки калам из доводов и доказательств, из которых извлекается польза, содержат и Коран, и хадисы Пророка Мухаммада (да благословит его Аллах и приветствует), а то, что не содержится в них, то это либо порицаемое искусство словопрения (*муджадала*), а оно — из числа вредных новшеств (*бид'а*) в религии, как о том будет разъяснено ниже, либо возбуждение смуты путем приведения взаимоисключающих вещей и намеренно долгого пересказывания речей, большинство из которых — измышления и бессмыслицы, не приемлемые естеством и не воспринимаемые нормальным слухом, а некоторые из этих речей есть вхождение в области, не связанные с религией, и ничто из этого не было принято в первый век [Ислама]. Тогда занятие подобным целиком расценивалось как вредное новшество (*бид'а*) в религии. Однако ныне изменилось решение по этому вопросу, поскольку появились вредные новшества, уводящие от тайного смысла текста Корана и Сунны, и возникло общество людей, придавших этим [вредным новшествам] подобие [знания] и составивших из них сочинения. И стало это запрещенное дозволенным по необходимости, более того, это стало из числа обязанностей для всей общины (*фард кифайа*). И это то количество знаний, которое необходимо для противодействия сторонникам вредных новшеств (*мубтади'ун*), если они задумают призывать к вредному новшеству. И это допустимо лишь в определенных пределах» (*Абу Хамид ал-Газали*. Возрождение религиозных наук. Т. 1. Ч. 1. М., 2007. С. 124–125).

[3] *Абу Хамид ал-Газали*. Воскрешение наук о вере. М., 1980. С. 205–206.

[4] Там же. С. 209.

мешивается наблюдение другого и внимание к множеству»[1]. Это ядро таухида, и именно на нем базируется таваккул. Суть таваккула, согласно ал-Газали, состоит в признании того, что существует лишь один абсолютный Действователь — Всевышний и что «все созданное — существа и хлеб насущный, подаяние и воздержание от него, жизнь и смерть — создано и задумано единственным Творцом, имя которому — Великий и Всемогущий, и никем другим»[2]. Если человеку открылось это, то он не замечает других деятелей и полностью предает себя Богу.

Наконец, *четвертая стадия* предполагает ви́дение только Единого. Такой человек «ничего не видит не потому, что сущее множественно, а потому, что оно Едино»[3]. Это высшая из наук откровения, тайны которой, по заверениям ал-Газали, не могут быть изложены на страницах книги. Очевидно, речь идет об особом мистическом опыте — опыте «исчезновения в вере в Единого» (*ал-фана' фи ат-тавхид*).

Каждая из стадий, кроме первой, так или иначе освещена ал-Газали в его сочинениях. Второй стадии посвящены работы *Ал-иктисад фи ал-и'тикад* («Срединный путь в вероубеждении», 1095)[4] и *Файсал ат-тафрика байна ал-ислам ва аз-зандака* («Критерий различения ислама и ереси», 1104)[5]. Четвертая стадия частично описывается в *Мишкат ал-анвар* («Ниша света», 1107)[6]. А третья стадия подробно анализируется в рассматриваемом нами байане из «Воскрешения наук о вере». Для разъяснения сущности таухида и содержательного отличия глубинной веры от простой веры остановимся на анализе третьей и четвертой стадий.

Третья стадия: признание единственности Действователя

Третья стадия Единобожия предполагает, что человек осознает наличие лишь одного Действователя, то есть Бога. Ал-Газали пишет: «Он — единственный и неповторимый Действователь. Все другое есть лишь действующее по принуждению и не может самостоятельно привести в движение самой простой частички земного или небесного мира»[7]. Многобожие (*ширк*) в таком случае означает, что человек рассматривает какое-либо действие как нечто автономное от дей-

---

[1] *Абу Хамид ал-Газали*. Воскрешение наук о вере. М., 1980. С. 206.

[2] Там же. С. 207.

[3] Там же. С. 205.

[4] *Абу Хамид ал-Газали*. Ал-Иктисад фи ал-и'тикад. Каир, 1972.

[5] *Абу Хамид ал-Газали*. Файсал ат-тафрика байна ал-ислам ва аз-зандака. Дамаск, 1993 (русский перевод: *Абу Хамид ал-Газали*. Критерий различения ислама и ереси // Исламская мысль: традиция и современность. Вып. 1 / под ред. Д. В. Мухетдинова (пред.), Д. З. Хайретдинова (гл. ред.), С. Ю. Бородая (отв. ред.) и др. М., 2016).

[6] *Абу Хамид ал-Газали*. Ниша света // *Абу Хамид ал-Газали*. «Наставление правителям» и другие сочинения. М., 2004.

[7] Там же. С. 207.

ствия Бога. Согласно ал-Газали, Шайтан уводит человека от Единобожия, когда заставляет его считать, будто животные или неодушевленные предметы обладают самостоятельной волей. В качестве примера ал-Газали ссылается на коранический айат, по которому люди во время кораблекрушения взывают к Богу, а будучи спасены Им, сразу начинают на суше придавать Ему сотоварищей (29: 65). Он пишет: «Это означает, что они сказали: “Если бы не подходящий ветер, мы бы не спаслись”. Тот же, кому дела открылись в их истинном виде, понял, что ветер — это воздух, а воздух сам по себе не двигается, а то, что его приводит в движение, само приведено в движение чем-то, а то, в свою очередь — другим двигателем и так до Первого Двигателя, которого никто не приводит в движение, но который сам есть движение. Это Великий и Всемогущий»[1].

Человек, не видящий этого и признающий автономность действия, подобен приговоренному к смерти, который, будучи помилован, начинает благодарить чернила, бумагу и перо, а не того, кто издал указ о помиловании. Взяв эту метафору за основу, ал-Газали пытается показать, что не только животные и предметы не творят действия, но даже и человек на это не способен. Если кто-то считает, что человек автономно производит действие, то это только из-за повреждения его видения, которое столь ограниченно, что может воспринимать лишь кончик пера. Ал-Газали отмечает: «Точно так же разум того, кто не распахнул грудь свою навстречу свету Всевышнего в покорности, ограничен и не способен видеть Великого небес и земли, Всесильного и Вездесущего… Эта слепота — абсолютное невежество»[2]. Очевидно, данное замечание характеризует каждого, кто находится на двух нижних ступенях таухида. Но какова природа этой слепоты?

Подобная слепота, согласно ал-Газали, коренится в неспособности воспринимать «тайную речь» мироздания: «Для одушевленных и разумных Бог одарил способностью каждую частичку небес и земли силой своего могущества, о котором и говорят все они так, чтобы люди могли слышать, как они освящают и восхваляют Всевышнего. Но они явно не способны владеть обычной речью и говорят без слов и звуков, так что их не слышат лишенные возможности слышать… Каждая частичка небес и земли общается с одушевленными и разумными в сокровенной тайной беседе. Ей нет пределов и нет конца, так как это слова, почерпнутые из моря речи Всевышнего, которая бесконечна»[3]. Эта речь может быть воспринята лишь человеком, раскрывшим свое сердце для тайн небесного мира (*малакут*). И ал-Газали повествует о пути верующего, который попытался взглянуть в «окно божественного све-

[1] *Абу Хамид ал-Газали.* Ниша света // *Абу Хамид ал-Газали.* «Наставление правителям» и другие сочинения. М., 2004. С. 208.

[2] Там же. С. 209.

[3] Там же.

та». В сущности, это поиск подлинного действователя, который начинается с вопрошания чернил и пера о природе их действия, проходит через частных деятелей земного, срединного и небесного миров, и заканчивается созерцанием Всевышнего[1]. Ал-Газали резюмирует: «Так, единобожие путников, идущих по Его пути, применительно к деянию заключается в том, что им откроется, что деятель — Один»[2].

Как же быть тем, кто не способен понять эти тайны небесного мира? Фактически, с позиции таухида третьей ступени они в чем-то являются многобожниками, ведь в своем повседневном мировосприятии они склонны рассматривать действия предметов, животных и людей как нечто автономное (ср. выше о наущениях Шайтана). Однако ал-Газали не говорит об этом напрямую и пытается смягчить этот момент. Он отмечает, что простые верующие делятся на две группы. Первая группа имеет незамутненное в своей основе око души, и такого человека можно научить истинам скрытого мира. Вторая группа имеет загрязненное око души, которое не поддается очищению. При общении с таким человеком необходимо снизойти с «вершины Единобожия» до низкого уровня его понимания. Ему нужно объяснить основы таухида на понятном языке, ведь даже пророкам «Бог поручил говорить с людьми по мере их ума, поэтому и Коран был ниспослан на языке арабов, согласно их обычаю говорить»[3]. Ал-Газали считает, что людям со слабой верой предписан калам, иначе их будут теснить сомнения и нерешительность: «Обладающий убеждением нуждается в мутакаллиме, чтобы тот охранял его своим каламом, или же в том, чтобы самому научиться каламу, дабы охранять свою веру, усвоенную им от учителя, отца или жителей этой страны»[4]. Стоит отметить, что таухид третьей стадии не является, по заверениям ал-Газали, принципиально иным. Скорее, таухид такого типа — это более ясный таухид, но в сущности вторая, третья и четвертая стадии таухида говорят об одном. Ал-Газали пишет: «Знание того, кто приоткрыл завесу, не становится более достоверным, хотя и становится более ясным, подобно тому как для того, кто видит человека в пути при восходе солнца, не становится более достоверным познание, что это человек, хотя все детали его наружности видны более ясно»[5].

Свое рассмотрение третьей стадии таухида ал-Газали завершает утверждением о том, что слово «деятель» может быть приписано кому-либо лишь иносказательно, подлинным же источником действия является только Всевышний. Ал-Газали пишет: «Каждый, кто припи-

---

[1] *Абу Хамид ал-Газали.* Ниша света // *Абу Хамид ал-Газали.* «Наставление правителям» и другие сочинения. М., 2004. С. 210–216.

[2] Там же. С. 217.

[3] Там же. С. 218.

[4] Там же. С. 219.

[5] Там же.

сывает все Всевышнему, поступает верно, познав Истинного и истину. Тот, кто приписывает это другим, тот говорит в переносном, иносказательном смысле. Истина же — это одно, а иносказание — другое»[1]. Данное утверждение ал-Газали нужно понимать в контексте того, что слово «действие» он трактует в том же значении, что и слово «творение». Действователь — это тот, кто творит действие. В этом плане любое действие, как гласит известный ашаритский тезис, сотворено Всевышним, а человеческое действие является чем-то вторичным и производным (в этом суть «теории присвоения», *касб*).

После этого фрагмента ал-Газали частично затрагивает проблематику, которая связана с *четвертой стадией* Единобожия. Видение действия как чего-то заимствованного позволяет обратиться к более общему тезису о том, что даже бытие вещи является заимствованным, а значит — неподлинным и вторичным в сравнении с бытием Бога. Ал-Газали напоминает известный хадис: «Самый правдивый бейт, сказанный поэтом, — это стих Лабида: “Разве не все, кроме Бога, ложно?”». Он поясняет: «То есть все, что существует не само по себе, а благодаря другому, ничтожно, недействительно, заслуга его, истина его не в нем самом, а в другом. Следовательно, нет действительно истинного, кроме Вечно Существующего, подобного которому нет. Он существует сам в себе, все же остальное существует Его силой, значит, Он истинный, а все остальное ложно»[2]. Это известный суфийский тезис, который лежит в основании доктрины единства бытия (*вахдат ал-вуджуд*), детально разработанной Ибн Араби и его учениками[3]. В сущности, речь идет о концептуализации философскими средствами опыта богопознания. И подробное описание этого опыта, соответствующего четвертой стадии таухида, мы находим только в «Нише света».

Четвертая стадия: исчезновение в вере в Единого

В «Нише света» имеется несколько ярких фрагментов, посвященных исчезновению (*фана’*) в созерцании Единого. Впрочем, эта тема выступает неявным лейтмотивом всей работы, что отмечается во вводной части: «Истинным Светом является Бог, все остальное называется словом “свет” лишь в переносном смысле, причем в этих случаях “свет” не имеет истинного смысла»[4]. Иными словами, центральное место

---

[1] *Абу Хамид ал-Газали.* Ниша света // *Абу Хамид ал-Газали.* «Наставление правителям» и другие сочинения. М., 2004. С. 227.

[2] Там же.

[3] Более подробно об этом см.: *Chittick W.* The Sufi Path of Knowledge. State University of New York Press, 1989; *Насыров И. Р.* Основания исламского мистицизма: генезис и эволюция. М., 2009.

[4] *Абу Хамид ал-Газали.* Ниша света // *Абу Хамид ал-Газали.* «Наставление правителям» и другие сочинения. М., 2004. С. 204.

занимает «свет в истинном смысле», и этот «истинный смысл» может быть открыт лишь в мистическом опыте. В чем же суть этого опыта?

Ал-Газали описывает его как мистическое восхождение, которое может быть либо поэтапным, либо мгновенным. На вершине этого восхождения познавшие (*ʻарифун*) настолько ослеплены Светом Истины, что не видят ничего сущего, кроме Бога: «Множественность вещей во всей своей совокупности исчезает для этих последних, они тонут в Абсолютном Единстве, их разум теряется в пучине Его»[1]. Эти люди настолько ошеломлены своим ви́дением, что теряют способность вспомнить самих себя, и для них не остается ничего, кроме Бога. Ал-Газали пишет: «Когда возобладает такое состояние, оно называется в отношении того, кто его испытывает, “исчезновением”, нет, даже “исчезновением исчезновения”, поскольку душа исчезает для себя, даже для своего исчезновения. Она перестает осознавать себя и свое неосознание себя, ведь если бы она была бы осведомлена о себе, она осознавала бы себя»[2].

Концептуализация этого мистического опыта толкает к формулировке ряда философских идей. Так, ал-Газали полагает, что слово «свет» (*нур*) в своем истинном смысле применимо лишь к Богу, в то время как любой другой «свет» называется так лишь метафорически и из-за возможности косвенно указывать на Бога. Все вторичные источники света — земной свет, человеческий глаз, человеческий разум — обладают способностью освещения благодаря тому, что она дарована им Богом. По словам ал-Газали, «их свет взят в долг», а «то, что взяло в долг освещение, не имеет никакой поддержки в себе, но лишь в чем-то другом»[3]. Поскольку Бог является абсолютным Светом, а свет связан с проявлением, то Он может быть назван и абсолютным Бытием (*вуджуд*). Бытие же разделяется на степени — на то, что существует само по себе, и то, чье бытие проистекает из существования чего-либо другого; второй тип бытия является взятым в долг, и он не существует сам по себе. Так что, делает вывод ал-Газали, «Истинным Бытием является Всевышний Бог, так же как и Истинным Светом является тоже Всевышний Бог»[4].

На конечной ступени своего мистического восхождения мистик также видит, что нет ничего поистине существующего, кроме Бога, и что «всякая вещь гибнет, кроме Его лика» (Коран, 28: 88). Более того, «вещь не погибнет в какой-нибудь определенный момент, скорее она постоянно погибает, поскольку ее невозможно представить себе иначе чем

---

[1] *Абу Хамид ал-Газали.* Ниша света // *Абу Хамид ал-Газали.* «Наставление правителям» и другие сочинения. М., 2004. С. 218.

[2] Там же. С. 219.

[3] Там же. С. 215.

[4] Там же. С. 216.

погибающей»[1]. Это связано с тем, что по природе всякая вещь тяготеет к небытию, а возможность ее бытия обеспечена милостью, проявленной Всевышним. Глубинный смысл милости Всевышнего заключается именно в даровании бытия. «Вот почему нет никого существующего, кроме Бога, и вот почему все вещи погибают, кроме Божественного Лика, с предвечности и бесконечности в вечности»[2].

Подобный опыт приводит мистика к довольно парадоксальному утверждению: «В бытии существует обращение только к Лику Божьему»[3]. Это так, потому что всякая вещь составлена из своей собственной природы, тяготеющей к небытию, и дарованной Богом милости: «Вещь представляет собой существующее нечто, но не сама по себе, а с помощью “лика”, который принадлежит Ему, Дающему существование»[4]. Иначе говоря, бытийствующее в вещи — это не ее чтойность, а сам Лик Божий. Что же касается чтойности (*хувийя*), или сущности (*зат*), то ее нет у вещи, ведь ничто, кроме Бога, не обладает сущностью и чтойностью, разве что в переносном смысле. Можно даже сказать, что «лик всего смотрит на Него и обращается в Его сторону, — “Куда бы вы ни обратились, там Лик Бога” (Коран, 2: 115)»[5]. И если любая вещь в своем бытийном аспекте является носителем такового лика, то в каждом случае мы фактически указываем только на Бога: «Всякий раз, когда ты указываешь на что-либо, твое указание по истинной сущности есть указание на Него»[6]. Вот почему наиболее подлинным выражением Единобожия является фраза «Нет существа, кроме Него». И лишь чрезвычайная яркость этого Света не позволяет видеть Его постоянно. Воистину: «Слава Тому, Кто скрывает Себя от Своих собственных созданий при помощи своей чрезвычайной видимости и покрыт завесой от их взглядов при помощи чрезвычайной лучезарности Своего Света!»[7]

Таким образом, четвертая стадия Единобожия отождествляется ал-Газали с высшим мистическим опытом, которого достигают суфии. Представленное описание в духе *вахдат ал-вуджуд*, безусловно, вызвало бы негодование как со стороны мутакаллимов, так и со стороны традиционалистов. Поэтому ал-Газали специально оговаривает в вводной части «Ниши света», что данная работа будет понятна лишь тому, кому Бог рассек грудь своим Светом. Из вышесказанного также становится ясно, что «свет веры», о котором так часто в своих трудах упоминает ал-Газали, тождествен Свету, открывающемуся суфию

---

[1] *Абу Хамид ал-Газали.* Ниша света // *Абу Хамид ал-Газали.* «Наставление правителям» и другие сочинения. М., 2004. С. 216–217.

[2] Там же. С. 217.

[3] Там же.

[4] Там же.

[5] Там же. С. 220.

[6] Там же. С. 221.

[7] Там же. С. 225.

в процессе богопознания. Если третья ступень таухида — это осознание единства Действователя и путь к Всевышнему, то четвертая ступень воплощает собой высшую стадию созерцания Истины (*ал-хакк*). Только на четвертой стадии открывается то, как обстоит дело *поистине*, и это созерцание можно выразить следующим образом: Бог — это Истина, вещь — это неистинное и постоянно гибнущее, бытие вещи — это Лик Божий. Следовательно, любое обращение к вещи *поистине* означает обращение к Лику Божьему.

Похоже, сам ал-Газали осознает радикальность данной идеи, когда пишет: «Вот почему нет божественности кроме Него, так как божественность — это выражение, которым описывается то, к чему все обращают свой лик в богослужениях и вероисповедании, ведь Он — Бог»[1]. Это означает, что с *истинной* позиции — позиции суфия — любое поклонение предполагает поклонение Всевышнему, ведь *нет* никого другого, кому можно было бы поклоняться[2]. Единственная проблема в том, что сами люди этого не понимают и думают, будто поклоняются кому-то другому. Похоже, именно это имеет в виду ал-Газали, когда, описывая идолопоклонников, огнепоклонников, дуалистов и пр., отмечает, что они ослеплены атрибутами. Очевидно: в перспективе истины (*хакика*) проблема веры и неверия имеет совсем другой смысл, чем в перспективе юриспруденции (*шари'а*)[3].

Выводы

Таким образом, ал-Газали выделяет четыре стадии Единобожия: словесное признание; искренняя, но слепая вера; вера с открытым сердцем; растворение в вере в Единого. В осмыслении первых двух стадий он следует общей методологии фикха. Трактуя третью стадию, ал-Газали прибегает к помощи калама и отдельным теориям фалсафы, прибавляя сюда также некоторые суфийские элементы. Что касается четвертой стадии, то ее осмысление происходит на основе мистического опыта исчезновения в Едином; философская концептуализация этого опыта подталкивает ал-Газали к развитию теории, напоминающей то, что в более поздний период будет названо доктриной «единства бытия» (*вахдат ал-вуджуд*). Следует иметь в виду, что градации в искренней вере (от второй до четвертой стадии) не обозначают принципиального разрыва между верующими, но, скорее, указывают

---

[1] *Абу Хамид ал-Газали.* Ниша света // *Абу Хамид ал-Газали.* «Наставление правителям» и другие сочинения. М., 2004. С. 220–221.

[2] Этот тезис получил интересное развитие в учении Ибн Араби. См.: *Смирнов А. В.* Великий шейх суфизма. Опыт парадигмального анализа философии Ибн Араби. М., 1993. С. 122–125.

[3] Более подробно об этом см.: *Гайнутдин Р. И., Мухетдинов Д. В.* Проблема правоверия и спасения в трудах Абу Хамида ал-Газали // Исламская мысль: традиция и современность. Вып. 1 / под ред. Д. В. Мухетдинова (пред.), Д. З. Хайретдинова (гл. ред.), С. Ю. Бородая (отв. ред.) и др. М., 2016.

на степень углубления в знание Единобожия. Мистик постигает опытно то, что рядовой верующий лишь смутно ощущает.

Учение ал-Газали о стадиях Единобожия продолжает классическую линию осмысления. В своей основе оно является кораническим, однако концептуальное оформление отдельных положений осуществляется мыслителем с помощью терминологического аппарата калама, фалсафы и философского суфизма. Это учение оказало большое влияние на последующее развитие исламской мысли, в частности на российскую богословскую школу (А. Курсави, Ш. Марджани, Р. Фахретдин)[1], и оно не потеряло своей актуальности в наши дни.

Литература

Абу Хамид ал-Газали. Ал-Иктисад фи ал-и‘тикад. Каир, 1972.

Абу Хамид ал-Газали. Файсал ат-тафрика байна ал-ислам ва аз-зандака. Дамаск, 1993.

Абу Хамид ал-Газали. Возрождение религиозных наук. Т. 1. Ч. 1. М.: Нуруль Иршад, 2007. 584 с.

Абу Хамид ал-Газали. Воскрешение наук о вере. М.: Наука, 1980. 376 с.

Абу Хамид ал-Газали. Критерий различения ислама и ереси // Исламская мысль: традиция и современность. Вып. 1 / под ред. Д. В. Мухетдинова (пред.), Д. З. Хайретдинова (гл. ред.), С. Ю. Бородая (отв. ред.) и др. М.: Медина, 2016. 760 с.

Абу Хамид ал-Газали. Ниша света // *Абу Хамид ал-Газали*. «Наставление правителям» и другие сочинения. М.: Наука, 2004. 320 с.

Ал-Джанаби М. М. Теология и философия ал-Газали. М.: Марджани, 2010. 240 с.

Гайнутдин Р. И., Мухетдинов Д. В. Проблема правоверия и спасения в трудах Абу Хамида ал-Газали // Исламская мысль: традиция и современность. Вып. 1 / под ред. Д. В. Мухетдинова (пред.), Д. З. Хайретдинова (гл. ред.), С. Ю. Бородая (отв. ред.) и др. М.: Медина, 2016. 760 с.

Мухетдинов Д. В. Суфийские элементы российской мусульманской культуры // *Мухетдинов Д. В*. Российское мусульманство: призыв к осмыслению и контекстуализации. М.: Медина, 2015. 163 с.

Насыров И. Р. Основания исламского мистицизма: генезис и эволюция. М.: Языки славянских культур, 2009. 552 с.

Смирнов А. В. Великий шейх суфизма. Опыт парадигмального анализа философии Ибн Араби. М.: Наука, 1993. 328 с.

[1] См.: *Мухетдинов Д. В*. Суфийские элементы российской мусульманской культуры // *Мухетдинов Д. В*. Российское мусульманство: призыв к осмыслению и контекстуализации. М., 2015.

Смирнов А.В. Логика субстанции и логика процесса: тавхид и проблема божественных атрибутов // *Смирнов А.В.* Сознание. Логика. Язык. Культура. Смысл. М.: Языки славянских культур, 2015. 712 с.

Chittick W. The Sufi Path of Knowledge. State University of New York Press, 1989.

The making and historical evolution of theology. Classical scholars and modern representatives of Muslim theological thought

AL-GHAZZALI'S CONCEPTION OF MONOTHEISM (TAWHID)

Damir. V. MUKHETDINOV,
Cand. Sci. (Pol.Sci.), firdeputy chairman of the Spiritual Board of Muslims of Russia, Moscow Islamic Institute (12, Pr. Kirova, Moscow, 1250009, Russian Federation).
E-mail: dmukhetdinov@gmail.com

Abstract. The article deals with Abu Hamid al-Ghazzali's conception of monotheism (tawhid). Quranic teaching is multidimensional, so in the history of Islamic thought there were various classifications of types of tawhid. Al-Ghazzali elaborates four-stage classification. According to al-Ghazzali, on the firstage man recognizes monotheism on words, but internally doesn't agree with it. On the second stage he recognizes monotheism on words and internally, but doesn't know it in experience. On the third stage he opens his heart for experiential knowledge and recognizes that God is the only Actor. On the fourth stage he understands that everything except God is false, so everything is perishing in front of His Face. This highestage of tawhid is described by al-Ghazzali as «annihilation in the faith in God». In the article author shows that al-Ghazzali's conception of monotheism is essentially Quranic, but conceptualization of its certain aspects is made with help of terminology of Kalam, Falsafa and philosophical Sufism.

Keywords: al-Ghazzali, monotheism, tawhid, Sufism, mysticism.

САКРАЛЬНЫЕ ТЕКСТЫ, ВЕРОУЧИТЕЛЬНАЯ ЛИТЕРАТУРА И ПАМЯТНИКИ РЕЛИГИОЗНОЙ ПИСЬМЕННОСТИ ИСЛАМА

ОБРАЗ ИБН ТАЙМИЙИ НА МАТЕРИАЛЕ РУССКОЯЗЫЧНЫХ ИНТЕРНЕТ-ИСТОЧНИКОВ

МАТОЧКИНА
Анна Игоревна,
канд. филос. наук, ст. преп. каф. философии и культурологии Востока Института философии, сотр. Научной лаборатории по анализу и моделированию социальных процессов, Санкт-Петербургский государственный университет (199034, Россия, г. Санкт-Петербург, Менделеевская линия, д. 5).
E-mail: anna-matochkina@yandex.ru, +79052127084.

Аннотация. Статья посвящена рассмотрению образа средневекового мусульманского мыслителя Ибн Таймийи, внесшего существенный вклад в развитие богословской и правоведческой мысли мусульманского Востока, в современном российском обществе. В качестве источника научного исследования выбрано русскоязычное интернет-пространство. На основе изучения сайтов, форумов и блогов, содержащих информацию об Ибн Таймийе, делается попытка определить тематику обсуждаемых проблем, связанных с его биографией, взглядами и сочинениями.

Ключевые слова: Интернет как источник, салафизм, суфизм, богословская полемика, образ Ибн Таймийи, Ибн Таймийа.

На видеохостинге You Tube можно найти 10-минутное видео из серии «Для чего изучать…?» / «Why study…?»[1], в котором специалист по исламской философии, доцент кафедры исламоведения факультета искусств университета Ноттингема Джон Гувер (Jon Hoover) отвечает на вопрос относительно того, зачем стоит изучать взгляды средневекового мусульманского законоведа и богослова Ибн Таймийи (1263–1328)[2].

[1] Интервью с Джоном Гувером в программе «Why Study…?" [Электронный ресурс] URL: http://www.youtube.com/watch?v=iRgm85xQhNI (Дата обращения: 26.02.2016.)

[2] Ибн Таймийа — мусульманский законовед и теолог, представитель ханбалитской школы мусульманского права. Он широко известен благодаря обращению к его сочинениям Мухаммада ибн Абд ал-Ваххаба (1703–1792), а также представителей различных так называемых «фундаменталистских движений» в исламе. Особое внимание исследователей творчества Ибн Таймийи привлекает его концепция джихада, которая была разработана мыслителем в связи с угрозой мусульманскому миру как со стороны крестоносцев, так и со стороны монголов в его эпоху. Кроме того, законовед известен благодаря критике шиизма и «пантеистического» суфизма, а также ряда положений таких направлений арабо-мусульманской философии, как калам и фалсафа. Его бескомпромиссная позиция по широкому кругу вопросов (например, поклонение могилам святых и паломничество к ним, вопрос о процедуре развода) и жесткая критика суждений других видных богословов и законоведов вызывали у последних острую неприязнь. Вероятно, многое из того, что об Ибн Таймийе писали его оппоненты, послужило основой для формирования образа «отца исламского фундаментализма», противника религиозной

Дж. Гувер говорит о богатом наследии мыслителя, отмечая его полемику против шиизма и христианства, опровержение логики, отношение к суфизму и мистической духовности в исламе, критику культа святых и многое другое. Однако особый интерес при изучении творчества Ибн Таймийи представляет тот факт, что оно по-прежнему актуально и позволяет лучше понять как мусульманскую традицию, так и состояние мусульманского дискурса сегодня. Дело в том, что если мы откроем какую-либо книгу по современной мусульманской политике или праву, отмечает исследователь, то мы непременно обнаружим несколько ссылок на «шейха Ибн Таймийю», несмотря на то что книга может и не иметь к нему прямого отношения. Кроме того, поскольку его работы чаще всего представляют собой критическую оценку какого-либо направления или школы, изучение взглядов шейха невозможно без внимания к критике со стороны его оппонентов. Иначе говоря, ханбалитский богослов является неотъемлемой частью мусульманского дискурса уже на протяжении многих столетий. Поэтому изучение его воззрений — это не только и не столько изучение истории исламской мысли, но и путь к пониманию ее современного состояния.

Выступление Дж. Гувера представляет собой экспертное мнение исламоведа, обращенное к широкой аудитории. С ним можно соглашаться или не соглашаться, однако надо признать его заслуги в изучении наследия Ибн Таймийи. Действительно, Джону Гуверу принадлежит большое число работ, касающихся взглядов Ибн Таймийи, а также его ученика — Ибн ал-Каййима ал-Джавзийи (1292–1350), что позволяет нам говорить о компетентности источника и определенной степени научной объективности[1]. Между тем большинство источников и материалов в Интернете вряд ли могут претендовать на объективность. Именно с ними в первую очередь сталкиваются интернет-пользователи, желающие получить какую-либо информацию об Ибн Таймийе, и именно эти источники формируют его образ у массовой аудитории.

толерантности, «народного ислама» и суфизма, активного общественного деятеля, радикального антропоморфиста и непримиримого полемиста. Однако наряду с врагами у Ибн Таймийи было большое число последователей и учеников, которые высоко ценили и ценят его взгляды. Изучение исторических обстоятельств жизни мыслителя и его сочинений позволяет говорить о том, что его личность выходит за рамки образа «первого исламского фундаменталиста», а в его творчестве можно найти как консервативные, так и реформаторские идеи. С одной стороны, нет сомнений в том, что он стремился очистить ислам от нововведений, опирался на текст Корана и Сунны, выступал как против антропоморфизма, так и против крайнего отрицания атрибутов Бога, против паломничества к могилам святых, за строгое следование религиозному закону — *шариату*. Вместе с тем Ибн Таймийа считал необходимым обращение к независимому суждению (*иджтихаду*) по правовым и социальным вопросам и не признавал верховный авторитет какой-либо одной школы мусульманского права.

[1] *Hoover J.* Ibn Taymiyya's Theodicy of Perpetual Optimism. Leiden: Brill. 2007; *Hoover J.* The apologetic and pastoral intentions of Ibn Qayyim al-Jawziyya's polemic againJews and Christians // The Muslim World. 2010. 100(4). P. 476–489; *Hoover J.* The Justice of God and the Beof All Possible Worlds: The Theodicy of Ibn Taymiyya // Theological Review (Near EaSchool of Theology). 2006. 27(2). P. 53–75; *Hoover J.* Perpetual Creativity in the Perfection of God: Ibn Taymiyya's Hadith Commentary on God's Creation of this World // Journal of Islamic Studies. 2004. 15(3). P. 287–329.

Происходит это потому, что сегодня ресурсы Интернета — самый простой и доступный способ получения информации: далеко не каждый готов тратить время на трудоемкий поиск достоверных данных, основанных на десятках прочитанных книг, или же на скрупулезную проверку адекватности источника информации.

Задача настоящего исследования состоит в том, чтобы определить какой именно круг материалов по биографии и взглядам Ибн Таймийи предоставляет Интернет, дав при этом предварительный анализ их содержания. Рамки исследования ограничены русскоязычным сегментом интернет-пространства. Мы выясним, с какой информацией об Ибн Таймийе сталкивается пользователь Интернета, желающий получить первое представление о личности и творчестве известного правоведа и богослова. Такого рода пользователь не обладает, как правило, знанием английского или арабского языков и ведет поиск информации исключительно на русскоязычных сайтах.

Наш интерес к Интернету вызван еще и тем, что к взглядам Ибн Таймийи достаточно часто обращаются социально-политические группы, представляющие так называемый «исламизм»[1], для которых интернет-пространство оказывается самой удобной, а порой и единственной площадкой для формирования дискурса и доведения его до широкой аудитории. С. А. Рагозина, проанализировавшая интернет-пространство радикальных исламистов на Северном Кавказе, пишет, что оно рассеяно и представлено всевозможными типами: информационными агентствами, форумами, блогами[2]. Форумы и блоги наиболее интересны с точки зрения выбранной нами темы, поскольку именно там можно обнаружить личное мнение «рядовых», политически активных мусульман о взглядах Ибн Таймийи, дискуссии и споры об истинности или ложности его суждений.

Важно учитывать также специфику языка российских сайтов[3], содержащих какую-либо информацию об ученом, поскольку: «…понимание мира у людей не просто выражается в их дискурсе, но фактически формируется способами использования языка, которые есть в распоряжении людей»[4]. Качественный контент-анализ сайтов помогает понять, каким образом идеи, транслируемые через тексты, превращаются в реальные социальные и политические действия. Однако подобного рода задачи не являются непосредственным объектом данного исследования, а скорее темой для будущей работы.

---

[1] То есть те, которые выступают от имени ислама и используют исламские лозунги в своей идеологии.

[2] *Рагозина С. А.* Дискурс политического ислама на примере интернет-пространства Северо-Восточного Кавказа. М., 2013.

[3] См.: *Усеинова С. Р.* На каком языке говорят мусульмане в России? // Ислам в России: культурные традиции и современные вызовы: Материалы международной конференции «Ислам в России: культурные традиции и современные вызовы». СПб., 2013. С. 106–114.

[4] *Кэмерон Д.* Разговорный дискурс. Интерпретации и практики. Харьков, 2015. С. 36.

Для изучения образа Ибн Таймийи, который формируется на основе материалов русскоязычных интернет-источников, была использована самая простая — дескриптивная — модель поиска, то есть это фактически библиографический поиск, или поиск «по каталогу». В качестве поискового запроса использовались такие слова, как: «Ибн Таймийа», «Ибн Таймия», «Ибн Теймийа», «Ибн Теймия» в двух поисковых системах: Google и Яндекс. Были проанализированы первые двадцать результатов, выданные по запросу. Разница в написании имени не оказала существенного влияния на результат.

Совершенно очевидно, что в зависимости от интересов интернет-пользователя результаты, которые он получает по соответствующему запросу, могут несколько отличаться. Более того, при каждом новом запросе очередность сайтов, которые выпадают в первой тридцатке, немного меняется, поэтому очередность рассмотренных нами сайтов не является раз и навсегда установленной — мы лишь анализируем те из них, что кажутся нам наиболее показательными. Данное исследование — это скорее эссе и подборка материалов, поэтому оно не может претендовать на полноту и глубину. Тем не менее анализ такого рода интернет-страниц позволяет составить представление о том образе Ибн Таймийи, который формируется и бытует в русскоязычном интернет-пространстве.

Различные интернет-сервисы позволяют получать статистику запросов, в частности «Подбор слов на Яндексе» дает возможность установить, как часто к тому или иному запросу обращались в течение месяца, а также выявить другие запросы, связанные с исходным. Самый большой показатель дает запрос «Ибн Таймия» — 1182 обращения за месяц, тогда как «Ибн Таймийа» — всего 16, а «Ибн Теймия» — 85 обращений[1]. Вместе с запросом «Ибн Таймия» ищут в первую очередь «ислам ибн таймия» (92), «книги ибн таймия» (64) и «шейх ибн таймия» (58). Помимо биографии и работ Ибн Таймийи пользователей интересует, что Ибн Таймийа говорил о суфизме: «ибн таймия +о суфизме» — (14), «заблуждения ибн таймия» (7), «ибн таймия +о хиджре» (5), о мавлиде (11)[2]. На основе статистики запросов становится очевидным, что пользователи стремятся узнать больше о самом богослове, его взглядах и найти его высказывания по разным вопросам.

Если говорить о популярности этого запроса по регионам, то индекс соответствия свидетельствует о повышенном интересе к личности Ибн Таймийи в Северо-Кавказском федеральном округе (298)[3], Республике

[1] Данные на 26.02.2016. В июле 2015 г. статистика была следующей: «Ибн Таймия» — 1239 обращений за месяц, тогда как «Ибн Таймийа» — 46, а «Ибн Теймия» — 246 обращений.

[2] Исследование материалов об Ибн Таймийе в русскоязычном сегменте Интернета начиналось в июле 2015 года, на тот момент статистика по словам и словосочетаниям выдавала также такие запросы, как: о таввасуле (16), о джихаде (11), об Али (7) и о такфире (7).

[3] Критерием оценки является показатель «Показов в месяц» — это абсолютное значение количества показов страниц по запросам из данного региона.

Дагестан (181), Чеченской Республике (38), республике Ингушетия (11), Карачаево-Черкесской Республике (10), а также в таких городах, как Махачкала (106), Прокопьевск (40), Грозный (29), Хасавюрт (19), Каспийск (12), Дербент (12), Буйнакск (11). Аналогичный сервис на Google: Google Trends не предоставляет детальной информации по запросу «Ибн Таймия», поскольку он ориентирован в первую очередь на англоязычные ресурсы. Если вводить запрос "Ibn Taymiyyah", то можно обнаружить, что интерес стабилен и от года к году постепенно повышается. Так, самый низкий показатель относится к январю 2004 года и составляет 26 запросов, тогда как пик интереса (100) приходится на февраль 2015 года. Если говорить об интересе по регионам[1], то первое место по показателям занимает Ливия (100), далее Судан (95), Сирия (85), Кувейт (73), Йемен (72), Иордания (72), Саудовская Аравия (72).

Обратимся теперь непосредственно к тем сайтам, которые выдают поисковые системы Яндекс и Google по соответствующему запросу.

В первую десятку сайтов попадают статьи в таких энциклопедиях, как Википедия (ru.wikipedia.org) и Академик (dic.academic.ru). Интерес в первую очередь вызывает Википедия, поскольку тексты этой электронной энциклопедии не статичны, а меняются с течением времени и по объему, и по содержанию, поскольку ее может редактировать каждый. Кроме того, есть возможность отслеживать изменения, которые происходят со статьей шаг за шагом. Если сравнить, например, текст сегодняшней статьи про Ибн Таймийю со статьей 2011 года, то можно обнаружить, что она стала гораздо более объемной, содержательной, с большим количеством ссылок не только на англоязычную, но и на арабоязычную литературу и цитатами из нее. Здесь будет уместным вспомнить о языке исламского дискурса в России. В частности, в статье появились такие термины, как *муфассир* и *мухаддис*[2], с активными ссылками на страницы, разъясняющие их значение, чего не было в статье 2011 года. Собственно если раньше эта статья представляла собой поверхностные данные о личности и публичной деятельности Ибн Таймийи в первую очередь как борца с любыми нововведениями и «очистителя» религии в духе Ахмада ибн Ханбала (780–855), то теперь его образ стал более рельефным, и представления о нем схожи с представлениями исследователей на Западе, поскольку последние давно подчеркивают противоречивость и неоднозначность взглядов шейха, но сходятся во мнении о несомненной значимости его насле-

[1] В июле первое место по региональным показателям занимала Ливия (100), далее — Судан (90), Сирия (85), Саудовская Аравия (83), Кувейт (78), Йемен (77) и Иордания (74).

[2] *Муфассир* — толкователь Корана; *мухаддис* — ученый, занимающийся собиранием хадисов и их изучением. Использование арабизированной лексики в повседневном общении и в российском интернет-пространстве стало возможным благодаря появлению в среде российских мусульман большого количества выпускников арабских религиозных учебных заведений, владеющих арабским языком в достаточной мере для поддержания широкого применения арабских терминов (*Усеинова С.Р.* На каком языке говорят мусульмане в России? С. 108).

дия в истории мировой цивилизации. Интересен еще такой момент: в статье 2011 года при рассмотрении отношения Ибн Таймийи к суфизму и суфиям говорится о том, что мнения исследователей на этот счет расходятся. Статья 2015 года фактически начиналась со слов о том, что Ибн Таймийа — суфий, со ссылкой на энциклопедический словарь «Ислам» от 1991 года, где мы действительно находим такие слова: «теолог, суфий и правовед ханбалитского направления»[1]. На момент обращения к статье (март 2016 года) в ней наблюдаются существенные изменения, например, внесена такая фраза: «ряд авторов называют Ибн Таймию суфием, хотя он был известен своей критикой суфизма и поспособствовал появлению негативного представления об этом течении среди западных исламоведов», — то есть автор исправлений фактически опровергает принадлежность Ибн Таймийи к суфийским кругам. Однако несмотря на ссылки на англоязычную и арабоязычную литературу, в статье 2015 года по-прежнему основное место занимает русскоязычный материал, в частности из работ Н. С. Кирабаева, а также исламских энциклопедических словарей, в том числе из статьи об Ибн Таймийе в «Исламском энциклопедическом словаре» А. Али-заде 2007 года.

Статья из Википедии — один из первых результатов по запросу «Ибн Таймийа» и в поисковой системе Google, и в поисковике Яндекс. Проблема заключается в том, что подобного рода статьи фактически не дают никакого представления об истинном мировоззрении мыслителя, а лишь сводят его наследие к нескольким тезисам, которые затем переписываются из текста в текст, получая, тем самым, кажущуюся обоснованность и постоянство. Такого рода ситуация особенно характерна для автора, чьи сочинения не доступны широкому кругу читателей или же читатель не в состоянии ознакомиться с творчеством мыслителя в полном объеме (в случае с Ибн Таймийей это большой объем написанного, причем главным образом на классическом арабском языке). Так рождаются статьи из серии «10 цитат великого ученого».

Далее в первой десятке результатов по запросу Google предлагает статью на сайте extremizm.ru под названием «Заблуждения Ибн Таймии»[2], тогда как Яндекс выдает сайт IslamDag.ru с заголовком «Ибн Таймийа писал талисманы на лбу»[3].

Extremism.ru — исламский сайт противостояния сектам и экстремизму. Ибн Таймийа, как богослов, которого цитировал Усама бен Ладен (1957–2011), предстает в качестве заблудшего наряду с ал-Албани

[1] Ислам: Энциклопедический словарь. М., 1991.
[2] URL: http://extremizm.ru/zabluzhdeniya-ibn-taymii.html (Дата обращения: 01.03.2016.)
[3] URL: http://islamdag.ru/verouchenie/1968 (Дата обращения: 01.03.2016.)

(1914–1999)[1], Саййидом Кутбом (1906–1966)[2], Йусуфом ал-Кардави (род. 1926)[3] и Харуном Яхьей (род. 1956)[4]. Текст содержит обычный набор стереотипов о личности Ибн Таймийи, а также информацию о том, что его взгляды осуждались и опровергались еще при жизни шейха, но спустя четыре с половиной века после его смерти оказались востребованы Мухаммадом ибн Абд ал-Ваххабом (1703–1792) — основателем движения ваххабитов. При прочтении материалов этого сайта складывается впечатление, что взгляды Ибн Таймийи осуждаются без детального рассмотрения его идей и сочинений. Интерес к нему продиктован прежде всего тем, что на него ссылались Ибн Абд ал-Ваххаб и Усама бен Ладен. Таким образом состоятельность взглядов последних подкрепляется авторитетом средневекового ученого.

Если сайт extremizm.ru создает отрицательный образ Ибн Таймийи как лжемыслителя, то на сайте IslamDag.ru его мнения и действия, напротив, подаются в качестве мерила правильного поведения мусульманина. Речь идет о «сабабах» — талисманах в виде кожаных мешочков, в которых хранится коранический айат или молитва. На сайте говорится, что это единственный дозволенный талисман в исламе, поскольку ношение коранических айатов напоминает человеку о Боге и удерживает от греховных поступков. Тем не менее порой и такие «безобидные» обереги некие пуристски настроенные *алимы* полагают греховными. С целью доказать дозволенность ношения коранического текста для лечения и защиты приводится мнение авторитетных богословов о допустимости талисманов-сабабов, в том числе — и Ибн Таймийи, со слов его ученика Ибн ал-Каййима ал-Джавзийи. В частности, говорится о том, что Ибн Таймийа писал 44-й айат суры Худ[5] у себя на лбу, а также писал его другим людям во время болезни, после чего они выздоравливали[6]. На основе данной статьи становится очевидным, что мнение Ибн Таймийи, хотя и не с его собственных слов, приводится для опровержения взглядов некоторых, по всей видимости, «крайних» салафитских богословов представителями мистико-аскетического

---

[1] Мухаммад Насир ад-Дин ал-Албани — один из авторитетных салафитских богословов XX века. Ал-Албани родился в городе Шкодер, Албания. Однако в период правления албанского лидера Ахмета Зогу его семья эмигрировала в Дамаск, Сирия. В 1930-х годах Мухаммад начал специализироваться на хадисоведении. В 1960 году он был приглашен в качестве преподавателя в исламский университет в Медине, кроме того, ездил с проповедями и лекциями по таким странам, как Катар, Египет, Кувейт, ОАЭ, Испания, Великобритания, Сирия, Иордания, Ливан.

[2] Саййид Кутб — египетский писатель, философ, педагог, идеолог движения «Братьев-мусульман».

[3] Йусуф ал-Кардави — египетский богослов, один из авторитетных ученых в суннитском исламе, президент Международного союза мусульманских ученых. Долгое время считался духовным лидером «Братьев-мусульман», но не занимал официального поста в этой организации.

[4] Аднан Октар, известный под псевдонимом Харун Яхья — турецкий писатель, исламский креационист.

[5] И сказано было: «О земля, поглоти твою воду; о небо, удержись!» И сошла вода, и свершилось повеление, и утвердился он на ал-Джуди, и сказали: «Да погибнет народ неправедный!» (11:44) Цит. по: Коран в переводе И. Ю. Крачковского. Ростов-на-Дону, 2001. С. 185

[6] URL: http://islamdag.ru/verouchenie/1968 (Дата обращения: 26.02.2016.)

направления в исламе — суфизма. То есть, зная авторитет Ибн Таймийи среди салафитов, авторы сайта цитируют его мнение для обоснования дозволенности ношения сабабов.

И поисковая система Яндекс, и поисковая система Google в первой десятке результатов выдают ссылку на страницу Ибн Таймийи в широко известной и популярной в России социальной сети «Вконтакте»[1], на которой представлены цитаты из различных сочинений Ибн Таймийи (в первую очередь из *Маджму' ал-Фатава*[2]) и его ученика Ибн ал-Каййима ал-Джавзийи. Убедиться в достоверности большинства цитат не представляется возможным, хотя некоторые из них приводятся с арабским оригиналом, что позволяет сопоставить его с переводом. Число подписчиков на эту группу во Вконтакте на 26 февраля 2016 года составляет 14 667 человек[3]. В данном случае мы в полной мере сталкиваемся с невозможностью установить релевантность предлагаемого материала, как и в случае с цитированием в других подобных группах в социальной сети.

Викицитатник[4] предлагает интернет-пользователю высказывания об Ибн Таймийе как его сторонников, так и противников, а также слова самого шейха о суфизме, кадирийском тарикате и такой суфийской практике, как поминание Бога (*зикр*). Значительная часть цитат приводится с арабским оригиналом. Викицитатник как ресурс, созданный по аналогии с Википедией, в данном случае продолжает развивать тот образ Ибн Таймийи, который изображен в свободной энциклопедии. В начале статьи дается уже хорошо известная информация о мыслителе: «Исламский богослов, суфий, правовед ханбалитского мазхаба, критик нововведений в религии; его имя принято связывать с салафизмом». Поскольку среди цитат о личности и взглядах Ибн Таймийи присутствуют как лестные отзывы, так и критика, то человеку, плохо знакомому с биографией ученого и исторической обстановкой того времени, будет достаточно сложно разобраться в предоставляемой этим электронным ресурсом информации. Цитаты Ибн Таймийи о суфизме, кадирийском тарикате и зикре позволяют утверждать, что он был суфием кадирийского тариката[5], положительно отзывался об «умеренном» суфизме и о зикре. Однако из приведенных высказываний непонятно, идет ли речь о «тихом» или «громком» зикре, тогда как на основании других высказываний шейха, не приведенных

---

[1] URL: http://vk.com/ibn_taymiyyah (Дата обращения: 26.02.2016.)

[2] Маджму' ал-Фатава — «Собрание фетв».

[3] С 26.07.2015 число подписчиков на эту группу увеличилось на 3875 человек, в июле оно составляло 10 792 человека.

[4] URL: https://ru.wikiquote.org/wiki/%D0%98%D0%B1%D0%BD_%D0%A2%D0%B0%D0%B9%D0%BC%D0%B8%D1%8F (Дата обращения: 26.02.2016.)

[5] Мнение о том, что Ибн Таймийа был суфием и представителем кадирийского тариката вызывает дискуссии, однако ученый, безусловно, относился к Абд ал-Кадиру ал-Джилани (1077–1166) — основателю кадирийского тариката с большим уважением.

на данном ресурсе, очевидно, что Ибн Таймийа критиковал «громкий» зикр, как и поклонение могилам святых, о чем здесь не сказано ни слова.

На основе даже такого небольшого количества сайтов об Ибн Таймийе можно с уверенностью сказать, что взгляды Ибн Таймийи на суфизм являются одной из наиболее волнующих мусульман тем в наследии шейха. Исследователь К. Гасымов в своей статье «Ибн Таймийа о "Послании о суфийской науке" ʻАбд аль-Карима аль-Кушайри»[1] сумел показать «многоаспектность отношения Ибн Таймийи к суфизму». Противоречивые взгляды Ибн Таймийи на суфизм, цитируемые в Интернете, подтверждают вывод Гасымова. Такая же неоднозначность присутствует в оценках отношения к суфизму ханбалитского богослова, которые бытуют у пользователей Интернета.

На сайте Muslem.ru представлена, пожалуй, самая академичная статья по теме, которая условно может быть обозначена как «Ибн Таймийа и суфизм», под названием: «Суфийская терминология и Ибн Таймийа»[2], автором которой является Мурат Кайаджан — турецкий исследователь, преподаватель кафедры тафсира факультета богословия университета Муш Алпарслан в Турции. Он дает краткое описание суфийских терминов в интерпретации Ибн Таймийи, в частности его понимание аскетизма (*зухд*), отшельничества (*халват*) и его отличия от «подвигов» (*иʻтикаф*). По словам М. Кайаджана, Ибн Таймийа отвергает крайние формы аскетизма (например, постоянный пост или отказ от брака), но признает «законный аскетизм», который приближает к Богу и не выходит за рамки религии. М. Кайаджан также обращает внимание на мнение Ибн Таймийи о том, что самыми великими святыми (*авлийа*) являются сподвижники пророка Мухаммада; помимо них святым может считаться всякий добродетельный мусульманин, поскольку чудо (*карамат*) может посетить каждого, кто читает Коран, поминает Бога (*зикр*) или совершает ночной намаз. Более того, чудо не является доказательством святости человека. Автор статьи делает вывод о том, что суфийские термины, не упомянутые в Коране, истолковывались Ибн Таймийей в строгом соответствии с буквой Корана и Сунны Пророка.

Поисковик Яндекс во второй десятке результатов предлагает сайт DarulHanafiya[3] — исламский образовательный портал, на котором можно найти статью под заголовком «Ибн Таймия дает определение суфизму». Просматривая эту статью, можно обнаружить, что здесь со-

---

[1] *Гасымов К.* Ибн Таймийа о «Послании о суфийской науке» ʻАбд аль-Карима аль-Кушайри // Суфизм и мусульманская духовная традиция: тексты, институты, идеи и интерпретации. СПб., 2015. С. 12–52.

[2] *Кайаджан М.* Суфийская терминология и Ибн Таймийа http://www.tarihi-mechet.ru/index.php?option=com_content&view=article&id=2091:-65-l-r&catid=118 (Дата обращения: 26.02.2016.)

[3] URL: http://darulhanafiya.kz/blogi/ibn-tajmiya-dayot-opredelenie-sufizmu.html (Дата обращения: 22.07.2015.)

браны цитаты Ибн Таймийи по суфизму, многие из которых уже встречались на Викицитатнике. Цитаты даются с отсылкой к первоисточнику: сочинение Ибн Таймийи *Маджму' ал-Фатава* с указанием томов и страниц, а также арабским текстом для желающих сопоставить перевод с оригиналом. Интерес представляют также комментарии к этой странице, поскольку зарегистрированные пользователи дополняют приведенный материал высказываниями уважаемых мусульманских богословов о суфизме на арабском языке с соответствующим переводом. В частности, в данном ресурсе цитируется Мухаммад аш-Шафии (767–820) по книге имама Абу Бакра ал-Байхаки (994–1066) *Манакиб аш-Шафии*, Абу Исхак аш-Шатиби (ум. 1388) по книге *ал-И'тисам*, кроме того, утверждается, что Ибн Таймийа был суфием кадирийского тариката, а также приводятся слова Ибн Таймийи, подтверждающие, что шейх признавал «за саляфами тавассуль»[1]. Имеются и другие цитаты из его многотомной работы *Маджму' ал-Фатава*.

Обе поисковые системы предлагают скачать несколько работ Ибн Таймийи на русском языке: *Акида аль-Уасития*[2], «Побуждение к добру и удержание от зла», *Аль-Ибадийа* («Богопочитание Аллаха»), «История преследований», «Комментарий к *Акиде аль-Уасатийе*», «Способы увеличения имана», «Лучшие известия из жизни Ибн Таймии», *Аль-Истигфар*, «Обвинение в неверии опасная дверь», «Правила проявления терпения», «Связь с Аллахом», «Деяния», «Экономические взгляды». *Акида аль-Уасития* представляет собой перевод с арабского сочинения Ибн Таймийи *ал-'Акида ал-Васитийа*, выполненный доктором Ассадом Нимер Бусулем из Назарета, профессором и заведующим кафедрой арабских наук в Американском Исламском колледже, Чикаго, штат Иллинойс. Однако очевидно, что Ассад Нимер Бусул (Assad Nimer Busool) делал перевод с арабского на английский язык, кто именно переводил английский текст, не уточняется. «Побуждение к добру и удержание от зла» — перевод некого Alqasawi со ссылкой на сайт www.tawhiid.com. Переводчик *Аль-Ибадийи* не указан, но в предисловии говорится о том, что авторы перевода старались максимально придерживаться текста, чтобы «познакомить читателя со стилем мышления мыслителя», а также дать лучшее представление о его концепциях и убеждениях. *Аль-Истигфар*[3] начинается с выдержек из многотомного сочинения Ибн Таймийи *Маджму' ал-Фатава* без ссылок на том и страницы. Но помимо этой работы в тексте много отрывков из сочинений других авторов, таких как, например, имам ал-Байхаки или имам аш-Шафии. То есть это подборка цитат автори-

[1] Здесь и далее цитаты приводятся с сохранением орфографии и пунктуации авторов.

[2] Здесь и далее названия книг, приведенные в кавычках, переданы в написании, данном в источнике.

[3] *Истигфар* — мольба о прощении грехов и ошибок, независимо от того, были ли они совершены намеренно или по незнанию.

тетных мусульманских богословов о покаянии. «Деяния» — это цитаты Ибн Таймийи о религиозном поведении без ссылок на источник и авторство перевода. «Лучшие известия из жизни Ибн Таймийи» — это, пожалуй, одна из самых распространенных биографий Ибн Таймийи на русском языке. Она представляет собой перевод сочинения Сирадж ад-Дина Умара ал-Баззара (ум. 1401) под названием *Ал-А'лам ал-алиййа фи манакиб шейх ал-ислам Ибн Таймийа* («Лучшие известия из биографии шейх ал-ислама Ибн Таймийи») в переводе на русский, выполненном Умм Солих и Абу Абдурахманом ад-Дагестани. Абу Абдурахман ад-Дагестани является также автором другого сочинения «Ибн Теймия. История преследований. Причины, объективный анализ». «Экономические взгляды Ибн Таймийи» — это краткий пересказ англоязычного сочинения «Экономические концепции Ибн Таймийи» Абдул Азима Ислаха[1]. Таким образом, в одном файле, предлагаемом для скачивания, можно найти полноценные сочинения Ибн Таймийи небольшого объема, отдельные отрывки и цитаты, биографические сведения о шейхе и даже научные сочинения, в которых дается пересказ основных взглядов ученого. Любопытно, что переводы на русский язык либо с арабского, либо с английского языков анонимны: личность переводчика не указывается.

Наряду с сайтом Extremism.ru предостерегает от обращения к идеям Ибн Таймийи информационный портал «Азан. Территория ислама (Алматы)». Здесь приводится «список заблудших ученых и проповедников, увидев имена которых в книге, статье или на сайте, лучше воздержаться от их просмотра и прочтения». Его возглавляет Ибн Таймийа[2]. Вместе с тем на You Tube можно найти видео этого ресурса под заголовком «Ибн Таймийа о суфизме», которое призвано дать объективную картину взглядов шейха в отношении этого направления. Как говорится в видео, это очередная попытка донести до пользователя Интернета трезвый взгляд на суфизм. Далее приводится перевод высказывания египетского шейха Мухаммада Хасана, который цитирует, пожалуй, самое известное высказывание Ибн Таймийи в отношении суфизма: «Люди разделились в оценке суфиев и суфизма на две группы: одни назвали их вводящими нововведения и отошедшими от Сунны. Другие возвысили их, считая лучшими людьми после пророков. Мнение обеих групп достойно порицания. Истина же состоит в том, что это ученые, проявившие усердие в познании и покорности Богу, так же как это делали их предшественники. И среди них есть «опередившие» (коранические определение самых достойных членов мусульманской общины) и «приближенные» к Всевышнему. Есть среди них и «умеренные», также идущие верным

[1] *Islahi A.A.* Economic Concepts of Ibn Taymiyah. Leicester, U.K. 2016.

[2] Список заблудших ученых и проповедников [Электронный ресурс] URL: http://www.azan.kz/islam/blog2/id/3845.html (Дата обращения: 26.02.2016.)

путем. Все они могли проявлять усердие и ошибаться. И были среди них те, кто грешил и каялся, и те, кто не раскаивался после грехов. А также «несправедливые к самим себе», выступившие против законов их Господа. К подобным относятся различные еретические братства и секты, однако истинные суфии отрицали их суждения и воззрения, не признавая за ними права называться суфиями и относить себя к тарике (суфийскому пути)».

Исламский образовательный портал Даруль-Фикр.ру задается вопросом, кем является Ибн Таймийа, по мнению ученых — сторонников Сунны Пророка (*ахл ас-Сунна*)[1]. Автор блога ad-Dagistani приводит опровержение взглядов Ибн Таймийи некоторыми учеными *ахл ас-Сунна* с целью показать тем, кто считает авторитет Ибн Таймийи неопровержимым, что и он мог заблуждаться в некоторых вопросах. Среди критиков Ибн Таймийи упомянуты такие ученые, как шейх ал-ислам Таки ад-Дин Али ибн Абд ал-Кафи ас-Субки (1274–1355), шейх ал-ислам, хафиз Ибн Хаджар ал-Аскаляни (1372–1449)[2], имам Таки ад-дин Абу Бакр ал-Хисни (ум. 1426), шейх ал-ислам, имам Ибн Хаджар ал-Хайтами (1504–1567), имам мулла Али ал-Кари ал-Ханафи (ум. 1605) и другие (в целом приведены мнения более десяти ученых). Критика этих ученых в отношении взглядов Ибн Таймийи касается в первую очередь высказываний шейха о поклонении могилам святых и троекратном разводе. Мнения этих и некоторых других ученых можно найти на страницах аналогичного содержания. Вот заголовки некоторых из них: «Слова ученых ислама об Ибн Таймие»[3], «Заблуждения Ибн Таймийи»[4], «Опровержения некоторых ошибочных взглядов Ибн Таймийи»[5]. Чаще всего шейха обвиняют в том, что он отошел от ислама и объявил неверными всех тех, кто не соблюдает предписаний религии, что он придавал Богу антропоморфные черты и местонахождение в пространстве, что он не признавал извечность ада для неверных и т. д.

На салафитском сайте «Свет ислама. Путь из мрака к свету»[6], основанном палестинцем Абу Умаром Салимом Ибн Мухаммадом ал-Газзи (род. в 1965 г.), который выучил русский язык для просвещения русскоязычных мусульман, в разделе биографий исламских ученых приводится «Краткое жизнеописание Шейх уль-ислам Ибн Таймийи,

---

[1] Ибн Теймия — кто он по мнению ученых ахлю-Сунна? [Электронный ресурс] URL: http://darulfikr.ru/story/blog/ibn_taimiya (Дата обращения: 26.02.2016.)

[2] *Ал-Аскалани Ибн Хаджар.* Ад-Дурар ал-камина фи а'йан ал-миати самина. 5 тт. Т. 1. Байрут: Дар ал-Джил. 1993. С. 144–160.

[3] URL: http://darulfikr.ru/story/blog/ibn_taimiya

[4] URL: http://dylym.ru/zabluzhdeniya-ibn-tajmii/

[5] URL:http://islam.net.ua/ostorozhno-sekty/oproverzhenie-nekotorykh-oshibochnykh-vzgliadov-ibn-taimii

[6] URL: http://www.svet-islama.com/articles/biographyulyama/jizneopisanie-ibn-teymiyyi/#.VbY2JqTtlVI

да смилуется над ним Аллах». Оно выдержано исключительно в хвалебных, даже апологетических тонах. Здесь также есть раздел, состоящий из изречений Ибн Таймийи, например: «Шейх уль-ислам, да смилуется над ним Аллах, сказал: “Шариат — свет Аллаха на Его земле, справедливость Аллаха среди Его рабов, а также Его крепость, и кто войдет в неё, тот будет в безопасности” (“аль-Фатава”, 19/99)». Кроме того, в марте 2016 г. на этом сайте появился материал под названием «Непричастность Ибн Таймийи к зверствам ИГИЛА»[1]. Хозяева сайта разъясняют, что цитаты, взятые из работ Ибн Таймийи для оправдания действий данной группировки[2], вырваны из контекста, в связи с чем они приобретают совершенно иное значение, которое автор не имел в виду. Здесь же приводится полный текст некоторых цитат Ибн Таймийи и указания относительно того, как и в какой мере они были искажены.

На сайте al-fatava.com[3] можно обнаружить высказывания шейх ал-ислама, хафиза Ибн Хаджара ал-Аскалани, но уже в поддержку шейха. Здесь приводятся мнения обеих сторон, что позволяет составить более или менее объективное представление о взглядах на личность Ибн Таймийи и его воззрения. Сайт содержит также перевод из сочинения «Лучшие известия из биографии Ибн Теймийи» ал-Баззара, о котором уже говорилось выше.

Форум «Why Islam? Почему ислам?» дает ответ на интересующий одного из его участников вопрос: «Заблуждения Ибн Таймии, Ибн Каййима или клевета?» Причем последовавший ответ, пожалуй, один из лучших в череде споров между теми, кто считает Ибн Таймийю высшим авторитетом, и теми, кто причисляет его к заблудшим «еретикам». Один из модераторов форума под ником «Абумарьям» пишет: «Знайте, что Ахмад ибн Абдуль-Халим ибн Таймия является одним из величайших учёных ислама. Мы, когда защищаем его, то это не означает, что мы его возвеличиваем. Нет, мы признаём, что он обычный человек и может ошибаться, так же как ошибались учёные до него. Но печально то, что некоторые люди обвиняют его ложно — или из-за ненависти к нему, или из-за незнания. Причина множества обвинений в его адрес в том, что он — как я уже раньше объяснял — всю жизнь боролся и против Суфиитов, Шиитов, Аш`аритов, Философов и вообще против всех заблужденных сект и течений и даже религий»[4].

На основе анализа интернет-материалов об Ибн Таймийе в двух поисковых системах — Яндекс и Google — можно сделать вывод о том,

---

[1] URL: http://svetislama.com/statyi/tasfiya-ochishhenie/neprichastnost-ibn-tajmiji-k-zverstvu-igila (Дата обращения: 07.03.2016.)

[2] ИГИЛ/ИГ/ДАИШ — террористическая группировка, запрещенная в ряде стран, в том числе в России.

[3] URL: http://al-fatava.com/forums/index.php?showtopic=1797 (Дата обращения: 07.03.2016.)

[4] URL: http://www.whyislam.ru/forum/viewtopic.php?f=10&t=187 (Дата обращения: 01.03.2016.)

что они показывают примерно сходный перечень сайтов, предоставляющих информацию об Ибн Таймийе на русском языке. Для того чтобы получить дополнительные и более полные сведения о мыслителе, необходимо переходить на английский и арабский языки. Интернет-сервис «Подбор слов на Яндексе» позволяет установить, что наибольшее число запросов, касающихся Ибн Таймийи и его взглядов, приходится на Северо-Кавказский федеральный округ. В то же время аналогичный сервис на Google — Google Trends — не выявляет региональную специфику по России, поскольку ориентирован на результаты по странам мира. Также сервис «Подбор слов на Яндексе» дает некоторое представление о тех темах, которые волнуют пользователей русскоязычного Интернета, в отношении личности Ибн Таймийи и его взглядов.

Однако несмотря на интерес к биографии шейха и его сочинениям, а также на значительное увеличение информации о мыслителе за последние несколько лет, она по-прежнему носит полемический характер и во многом представляет собой пересказ одних и тех же источников. По сути, на бескрайних просторах Интернета ведется дискуссия о том, достойны ли взгляды Ибн Таймийи внимания и изучения. Представители одного направления в исламе могут считать его героем, тогда как другие — еретиком. Салафитские проповедники, такие, как, например, убитый в 2009 г. Муртазали Магомедов или основатель сайта «Свет ислама. Путь из мрака к свету» Абу Умар Салим Ибн Мухаммад ал-Газзи выступают в защиту шейха. Например, Муртазали Магомедов в своих видеообращениях подчеркивал, что опровержения взглядов Ибн Таймийи зачастую строятся на цитировании слов тех, кто не мог слышать его высказываний или был его откровенным врагом, а значит, эти высказывания по самой своей природе не могут быть объективными. Будучи салафитским шейхом, Муртазали Магомедов не подтверждает безоговорочный авторитет правоведа. Он подчеркивает тот факт, что время, в которое жил Ибн Таймийа, вынуждало его выступать с критикой представителей калама и фалсафы. Тем не менее его доводы оказались настолько ясны и убедительны, что могут быть использованы для борьбы с врагами ислама и сегодня. Другой салафитский шейх Мухаммад ибн Муса аш-Шариф (ученик шейха Ибн База[1]), видео которого переведено на русский и озаглавлено «Позиция Ибн База и Ибн Таймийи относительно суфиев и суфизма (Сенсационный материал для русскоязычных мусульман или то, о чем молчат саляфиты)», высказывает свое мнение о суфиях, сообщая при этом, что у Ибн Таймийи есть две книги по суфизму *Ат-Тасаввуф (*«Суфизм») и *Ас-Сулук* («Образ действий»), где он хвалит таких известных суфиев, как, например, ал-Джу-

[1] Ибн Баз (1910–1999) — исламский богослов, сторонник возврата к «чистому» исламу времен пророка Мухаммада и четырех праведных халифов, верховный муфтий Саудовской Аравии с 1993 по 1999 г.

найд ал-Багдади[1], Абд ал-Кадир ал-Джилани (которого он называет «мой господин Абд ал-Кадир») и Абу Исмаил ал-Ансари[2]. Таким образом, подводит итог аш-Шариф, Ибн Таймийа с уважением относится к набожным суфиям, людям благочестия. Он считал их полноправными членами мусульманской общины (*джамаат ал-муслимин*), отмечая при этом, что среди суфиев могут быть не только праведники, но и заблудшие.

Приведенные мнения салафитских шейхов опровергают стереотипные утверждения о том, что все салафиты безоговорочно признают авторитет Ибн Таймийи без критического анализа его взглядов, а также отвергают суфизм в любом его проявлении. Ясно одно: в целом салафиты охотно обращаются к сочинениям ханбалитского ученого для подтверждения своих собственных идеологических установок.

Суммируя содержательную сторону интернет-материалов об Ибн Таймийе, можно сказать, что самым актуальным является вопрос о том, был ли он суфием и что он говорил о суфизме. На втором месте — различного рода опровержения его взглядов как «еретика и заблудшего». Кроме того, имеются многочисленные сайты, приводящие его биографию и списки сочинений, переведенных на русский язык. Также встречаются, правда, не так часто, блоги, в которых говорится о том, что Ибн Таймийа негативно отзывался об Али б. Аби Талибе со ссылкой на текст из работы Ибн Таймийи *Минхадж ас-Сунна*[3] и такими громкими заголовками, как, например, «Ибн Таймийа ненавидит Али бин Абу Талиба (р. а.)»[4]. При обнаружении подобного рода материалов становится очевидным, что полемика Ибн Таймийи с шиитами и, в частности, его сочинение *Минхадж ас-Сунна*, написанное в опровержение работы Ибн ал-Мутаххара ал-Хилли (1250–1325) *Минхадж ал-Карама фи Ма'рифат ал-Имама* (Путь благородства в познании имамата), продолжает играть существенную роль в противостоянии суннитских и шиитских общин.

Возникает вполне закономерный вопрос: почему взгляды именно Ибн Таймийи так широко используются в современном мусульманском мире для утверждения или опровержения тех или иных идеологических установок? Ответ на этот вопрос следует искать в биографии законоведа и в той исторической эпохе, в которой ему довелось

---

[1] Ал-Джунайд ал-Багдади (ум. 910) — выдающийся представитель «трезвого» суфизма, который обычно противопоставляют «опьяненному» суфизму Абу Йазида ал-Бистами (ум. в 848 или в 875 г.) и ал-Хусайна б.Мансура ал-Халладжа (875–922) (подробнее см.: *Кныш А.Д.* Мусульманский мистицизм. М. СПб., 2004. Гл. IV).

[2] Вероятно речь идет о Абд Аллахе ал-Ансари ал-Харави (ум. 1089) — одном из выдающихся представителей ханбалитской школы, суфии, проповеднике и полемисте, чьи сочинения являют собой яркий пример синтеза положений ханбалитской школы мусульманского права и суфийской традиции (подробнее см.: *Кныш А.Д.* Мусульманский мистицизм. М.; СПб., 2004).

[3] Минхадж ас-Сунна ал-Набавиййа фи Накд Калам аш-Ши'а ва-л-Кадариййа / Путь Пророческой Сунны в опровержении речей шиитов и кадаритов.

[4] http://muhammad-muslim.livejournal.com/3598.html (Дата обращения: 01.03.2016.)

жить. Ибн Таймийа — яркий пример мыслителя и общественного деятеля, чьи взгляды не могут и не должны рассматриваться вне исторического контекста. Он жил в кризисный для мусульманской общины период. С одной стороны, над ней нависла внешняя угроза в виде нашествия крестоносцев и монголов. С другой стороны, она была раздираема внутренними противоречиями, вызванными тем, что Ибн Таймийа называл «еретическими» нововведениями в религии и общественной жизни[1]. Ханбалитский ученый не считал себя вправе оставаться в стороне от происходящего, ратуя за сплочение мусульман-суннитов перед лицом как внешних, так и внутренних угроз. Его активная жизненная позиция нашла отражение в его проповедях и многочисленных трудах. Каким бы ни было наше отношение к Ибн Таймийе сегодня, необходимо признать, что он вполне может служить примером благочестия и истинной самоотверженности, несмотря на всю сложность его характера и резкость суждений. Поэтому нет ничего удивительного в том, что взгляды и пример Ибн Таймийи оказываются востребованными среди тех, кого волнует судьба мусульман-суннитов в современном мире. К. Гасымов отмечал, что полемическая стратегия Ибн Таймийи в его многочисленных сочинениях состояла в обращении к словам того или иного авторитетного ученого для обоснования своих собственных полемических задач[2]. Вывод Гасымова сохраняет свою актуальность. Только сегодня в качестве аргументации тех или иных идейных и практических установок мусульмане используют слова самого Ибн Таймийи. Разница состоит в том, что далеко не все из тех, кто сегодня обращается к его наследию, обладают достаточным временем и желанием разобраться в тонкостях рассуждений средневекового мусульманского мыслителя. Между тем сам Ибн Таймийа, как свидетельствуют его труды, подходил к своим задачам со всей серьезностью, досконально изучая взгляды своих предшественников и критически осмысливая каждое их высказывание. Здесь будет уместным вспомнить, что арабо-мусульманская культура — это культура интерпретации. Коран, являющийся основой исламской религии и культуры, требовал и требует поныне постоянного переосмысления в свете новых реалий и вызовов. Взгляды выдающихся арабо-мусульманских мыслителей, черпавших вдохновение в Священной книге ислама, в свою очередь подвергались и подвергаются постоянному переосмыслению в зависимости от времени и обстоятельств. Изучение интернет-материалов, связанных с биографией и взглядами Ибн Таймийи, лишний раз доказывает необходимость обращения к первоисточнику, то есть

[1] В частности, Ибн Таймийа осуждает игру в нарды и «нескромные» женские одежды.

[2] *Гасымов К.* Ибн Таймийа о «Послании о суфийской науке» ʻАбд аль-Карима аль-Кушайри // Суфизм и мусульманская духовная традиция: тексты, институты, идеи и интерпретации. С. 28.

к трудам самого Ибн Таймийи в оригинале или научном переводе, либо же к современным академическим исследованиям об этом ученом, компетентность авторов которых подтверждена их многолетними научными изысканиями, а также их коллегами по профессии.

Литература

Гасымов К. Ибн Таймийа о «Послании о суфийской науке» ʻАбд аль-Карима аль-Кушайри // Суфизм и мусульманская духовная традиция: тексты, институты, идеи и интерпретации. СПб., 2015.

Ислам. Энциклопедический словарь. М., 1991.

Кныш А.Д. Мусульманский мистицизм. М.; СПб., 2004.

Коран в переводе И.Ю. Крачковского. Ростов-н/Д, 2001.

Кэмерон Д. Разговорный дискурс. Интерпретации и практики. Харьков, 2015.

Рагозина С.А. Дискурс политического ислама на примере интернет-пространства Северо-Восточного Кавказа. М., 2013.

Усеинова С.И. На каком языке говорят мусульмане в России? // Ислам в России: культурные традиции и современные вызовы: Материалы международной конференции «Ислам в России: культурные традиции и современные вызовы». СПб., 2013. С. 106–114.

Sacral texts, dogmatic literature and the monuments of Islamic religious written heritage

IBN TAYMIYYAH'S IMAGE IN RUSSIAN WEB-BASED SOURCES

Anna I. MATOCHKINA,
Cand. Sci. (Philol), Senior Lecturer at the Department of Eastern Philosophy and Cultural Studies, Institute of Philosophy, Affiliated Researcher of the Laboratory for Analysis and Modeling of Social Processes, St. Petersburg State University (5, Mendeleev line, St.Petersburg, 199034, Russian Federation).
E-mail: anna-matochkina@yandex.ru

Abstract. The article discusses the image of the medieval Muslim thinker Ibn Taymiyyah (d. 728/1328), who made a significant and lasting contribution to the development of Muslim theological and legal thought. The focus is made on the formation and spreading of Ibn Tay-miyyah's image in the contemporary Russian cyberspace. The author examines a number of Russian websites, forums and blogs and summarizes the keynotes of the internet debates associated with the intellectual legacy and personality of Ibn Taymiyyah.

Keywords: Islamic discourse, Internet, Salafism, Sufism, Theological Debates, Ibn Taymiyyah.

ИЗ ИСТОРИИ ПЕРЕВОДА КОРАНА НА РУССКИЙ ЯЗЫК В XVI–XVII ВВ.: ПЕРВЫЙ ПЕРЕВОД СУРЫ «ОЧИЩЕНИЕ ВЕРЫ» (1572)

ЗАЙЦЕВ
Илья Владимирович,
д-р. ист. наук, доц., ВРИО директора Института научной информации по общественным наукам Российской академии наук (117997, Россия, г. Москва, Нахимовский проспект, д. 51/21); доц. каф. стран Центральной Азии и Кавказа Института стран Азии и Африки МГУ им. М.В. Ломоносова (125009, Россия, г. Москва, ул. Моховая, д. 11, стр. 1); вед. науч. сотр. Института востоковедения РАН (107031, Россия, Москва, ул. Рождественка, д. 12)
E-mail: ilyaaugust@yandex.ru

Аннотация. В статье анализируются данные о знакомстве русских людей с текстом Корана в XVI–XVII вв. Текст Корана использовался в дипломатическом церемониале для принесения присяги мусульманами. Переводчики Посольского приказа не только довольно неплохо владели кораническо терминологией, которая употреблялась в дипломатических документах, но даже весьма удачно переводили на русский отдельные обороты и целые айаты. Как показывают тексты Посольской книги по связям с Османской империей, первый дошедший до нас русский перевод фрагмента коранического текста суры الإخلاص («Очищение веры») непосредственно с оригинала следует датировать 1572 г.

Ключевые слова: Священный Коран, переводы на русский язык, Ислам в России в XVI–XVII вв.

Принято считать, что в Московской Руси текст Корана был практически неизвестен. Признанные авторитеты в области истории ислама в России сходились в неутешительном мнении, что уровень знаний об этой религии был у нас довольно низок.

Так, например, академик А. Е. Крымский писал: «Русская литература чрезвычайно бедна не только оригинальными, но даже и переводными сочинениями о Мохаммеде: как ни странно, но Россия, несмотря на то что исстари имела мусульманских подданных, всегда отличалась невежеством насчет их истории, религии и т. д.»[1]

«Исламоведные сведения, накопившиеся в Московской Руси, сами по себе были довольно значительны, но отличались большой разрозненностью и случайностью, чаще всего представляли полемику против фантастического, созданного легендой, призрака ислама, который имел очень мало общего с исторической действительностью. Из этого мутного источника и черпался основной

[1] *Крымский А. Е.* История мусульманства. 3-е изд. М.–Жуковский: Кучково Поле, 2003. С. 157.

материал» — так отзывался об уровне знаний об исламе на Руси академик И. Ю. Крачковский[1].

Наконец, видный теоретик-исламовед М. А. Батунский резюмировал эти наблюдения следующим образом: «Словом, в Московской Руси складывалась такая ситуация: знали мусульман, но не знали их религии, поскольку были твердо убеждены в том, что они, эти мусульмане, либо перейдут в христианство, либо перестанут быть политической, а значит, и духовной опасностью»[2].

Исходя из этого, исследователи относили первые попытки переводить Коран к петровскому времени, впрочем, не отказывая Московской Руси в знакомстве с Кораном, пусть и косвенном. «Только случайные сведения о Коране были в исторических и полемических сочинениях, большей частью переводных. При этом, однако, арабские списки Корана были известны и на Руси: на Коране приносили клятву послы мусульманских государств, присягали служилые мусульмане (большей частью татары), которых много было на российской службе»[3].

Действительно, соприкосновение Русского государства с исламским миром имело следствием возникновение ряда проблем правового характера, в частности проблему удостоверения клятвенных обязательств мусульманина перед христианином и наоборот. Поначалу государство столкнулось с этим на торговом и дипломатическом поприще: словесные заверения дипломатов мусульманских стран в XV–XVIII вв. (чаще всего они и сами были мусульманами) обязательно снабжались разработанной до мельчайших деталей церемонией клятвы или заключением так называемой *шерти* (от араб. *шарт* — «договор, соглашение»). «Крайне важно было, чтобы иностранные дипломаты совершали присягу “по их вере”, “по их закону” — это давало более прочные гарантии соблюдения условий договора»[4].

Присоединение большого числа мусульман к империи породило крайне важный юридический вопрос о возможности подчинения мусульманина христианской власти и юридического подтверждения его лояльности. С точки зрения мусульман, зачастую едва ли не единственной не порицаемой шариатом причиной пребывания мусульманина в христианской стране являлся выкуп пленных собратьев по вере[5]. С одной стороны, православное государство никогда не отрицало возможности и даже необходимости подчинения мусульман, но с другой стороны, необходимо было выработать процедуру приня-

---

[1] *Крачковский И. Ю.* Очерки по истории русской арабистики. М.–Л.: АН СССР, 1950. С. 30.

[2] *Батунский М. А.* Россия и Ислам. Т. I. М.: Прогресс-традиция, 2003. С. 152.

[3] *Круминг А. А.* Первые русские переводы Корана, выполненные при Петре Великом // Архив русской истории. Вып. 5. М., 1994. С. 228.

[4] *Юзефович Л. А.* «Как в посольских обычаях ведется…». М.: Международные отношения, 1988. С. 176.

[5] См. подробнее: *Луис Б.* Ислам и Запад. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2003.

тия этого подданства и удостоверения клятв. Опыт России показывает, что чаще всего конфликты между представителями двух великих религий решались в правовом поле. Московское государство (а потом и Россия) было единственной средневековой европейской страной, где издавна большое количество мусульман жило под христианской властью[1]. В остальной христианской Европе мусульман практически не было.

С точки зрения христианского государства отношения с мусульманином регулировались принесением им клятвы («роты») с обязательным включением в ее текст указания на последствия невыполнения взятых на себя обязательств.

Коран был непременным атрибутом такой «роты» и подписания договорных обязательств (*шерти*), даже если его текст сам по себе не зачитывался: «И ты, господине, на той записи учини правду к государю нашему передо мною, положа ее на Куране», — следовало в говорить Семену Мальцову в Ногайской Орде мирзе Мухаммеду, который должен был подтвердить шертную запись (1560 г.)[2]. В Москве в царском архиве специально для «дачи правды» крымским и турецким послам при русском дворе хранился экземпляр Корана[3]. «Крымской Ислам-Гирей царь и калга и нурадын дали, на куране шерть учинили…» — писалось в наказе посланных в 1646 г. в Индию к Джехан-шаху Н. Сыроежину и В. Тушканову[4].

Совершать присягу мусульманина можно было в любом удобном для этого месте, но в идеале местом проведения присяги должна была быть мечеть или молитвенный дом[5]. Императрица Елизавета Петровна, которая не стремилась к увеличению числа мечетей на территории империи, все же в 1744 г. была вынуждена согласиться с сохранением определенного числа «потребных» мусульманских культовых сооружений, так как «живущие в России Татара Магометанского зако-

---

[1] Мусульмане жили и в Польско-Литовском государстве, однако их число там не сопоставимо с числом мусульман в Московии. Некоторые западные, а также исламские историки об этом часто забывают. Ср., например, утверждение турецкого исследователя, что Россия «не имела опыта совместного проживания христиан и мусульман» (*Туран А. Н.* Черты повседневного быта народа Крыма (XVII—XVIII вв.) // Культура народов Причерноморья. № 43. Симферополь, 2002. С. 305). Хотя большинству все же присущ здравый взгляд на вещи. Ср: «Nonetheless, the Russia-Tatar relationship did (perhaps even does) have a familiarity, even an intimacy, that is missing in other imperial relationships between Christians and Muslims» (*Bergne P.* Review of *Galina Emelianova*. Russia and Islam: A Historical Survey // Journal of Islamic Studies. 2005. Vol. 16. P. 98).

[2] Посольские книги по связям России с Ногайской Ордой (1551–1561 гг.). Казань: Татарское книжное издательство, 2006. С. 309.

[3] Государственный Архив России XVI столетия. Опыт реконструкции / Подгот. текста и комментарии А. А. Зимина. Ч. 3. М.,1978. С. 506.

[4] Русско-индийские отношения в XVII в.: Сборник документов. М.: Издательство восточной литературы, 1958. С. 56.

[5] В реконструированном виде этот ритуал см.: *Арапов Д. Ю.* Присяга мусульман в российских законодательных актах и юридической литературе XIX в. // Древнее право. № 2 (10). М., 2002; *Арапов Д. Ю.* Мусульманская присяга в русском дипломатическом церемониале в Средние века и раннее Новое время // Репрезентация власти в посольском церемониале и дипломатический диалог в X — первой трети XVIII века. М., 2006.

на приводятся к присягам по их законам в их мечетях»[1]. Совершенно невозможно было производить мусульманскую присягу только в месте неисламского культа. Необходимо было присутствие толмача, для того чтобы проверить точность произносимого мусульманином текста, а также духовного лица (муллы). Порядок принесения присяги включал следующие процедуры: присягающий должен был непрерывно держать указательный и средний пальцы правой руки на тексте Корана, начинать со слов хвалы Аллаху, трижды поклясться именем Аллаха. Грамотные мусульмане подписывали текст клятвы сами, а за неграмотных прикладывали руку их близкие. На присяжном листе ставили оттиски личных печатей или пальцев присягающих. Именно так была оформлена «Утвержденная грамота» об избрании на царство Михаила Федоровича Романова в 1613 г. От имени мусульман России семь влиятельных татарских мурз высказались и поставили свои подписи под документом об избрании[2].

В отличие от христианской присяги, по отношению к мусульманам на Руси применялся ритуал клятвы («роты»). Сохранившиеся источники позволяют сделать вывод, что при заключении тех или иных условий между Московским правительством и мусульманином — представителем исламской державы, последние, как правило, в отличие от христиан различных толков, не давали «правду», а совершали «роту» (т. е. приносили клятву): указания на последствия невыполнения взятых на себя обязательств («запрещение») вносились в сам текст записи. Как известно, принесение клятвы христианином осуждалось, христианин мог только присягать, целуя крест[3]. Не случайно, когда в 1480 г. Менгли-Гирей вставил в «перемирную» грамоту слова о том, что в случае нарушения договора Иваном III последнему грозила кара, великий князь крест целовать отказался. Московскому послу в Крыму Ивану Звенцу приказывалось объяснять это так: «А учнет царь говорити о том, что в той грамоте в великого князя в крепостной не написано запрещения, как царь в своем списке писал. И князю Ивану то отговаривати так: тех, господине, слов по христьянскому закону немошно молвити, чтобы, господине, за те слова христьянину убиту бытии, а молвити того нелзе… Ино, господине, во христьяньском законе тое правды, крестного целования, выше нет»[4].

---

[1] ПСЗ. Собр. I. СПб.,1830. Т. 15. № 8978.

[2] История Татарии в документах и материалах. М.–Л.: Соцэкгиз, 1937. С. 375; *Арапов Д.Ю.* Мусульмане и Российское государство // Преподавание истории в школе. 2001. № 4. С. 53.

[3] Основанием для этого были евангельские слова: «А я говорю Вам: не клянись вовсе: ни небом, потому что оно Престол Божий; ни землею, потому что она подножие ног Его; ни Иерусалимом, потому что он город великого Царя; ни головой твоею не клянись, потому что не можешь ни одного волоса сделать белым или черным. Но да будет слово ваше “да, да”, “нет, нет”; а что сверх этого, то от лукавого» (Мф. 5: 34–37).

[4] Сборник Императорского Русского исторического общества: Памятники дипломатических сношений Древней России с державами иностранными. Т. 41 (Памятники дипломатических

Мусульманин крест целовать, естественно, не мог, а, следовательно, для удостоверения действенности обязательств в текст клятвы обязательно вносилось «запрещение». Крымские послы, например, в начале XVI в. при совершении клятвы говорили: «И естли справедливе присягаю, боже, помози, а естли несправедливее, бо вышний забий на душе и на теле»[1]. Формулы запрещения могли вноситься не только в текст устной клятвы, но и в письменные *шерти*. В шертной записи ногайского бия Исмаила, его детей и племянников московскому царю (1557) встречаем: «А солже, шерть наша на нас и на наших детех буди»[2]. Невыполнение обязательств, с точки зрения мусульманина, навлекало кару на не выполнившего их. Ногайские мирзы, например, писали в Москву в 1537 г.: «И не пришлешь, ино шерть на твоей шее», «И мы не хотим своей правды порушити, кто порушит правду — тот порушит, а мы не рушим… И толко с нынешными послы не пришлешь нам того, что нам посулил, ино шерть на твоей шее»[3].

Мусульманину запрещено клясться кем-либо, кроме Аллаха, его имен и атрибутов (в противном случае имеет место так называемый *ширк* — придание Аллаху сотоварищей). Клятва не Аллахом — грех, требующий покаяния[4]. Поэтому в текстах крымских и ногайских клятв и шертей встречаем обычно только упоминания Бога: «Слово у нас одно и Бог один»[5].

Внесение в текст «роты» указания на последствия невыполнения взятых на себя обязательств стало непременной чертой всех мусульманских клятв в России вплоть до XIX в. Шертная запись нижегородских татар (русский перевод — 1840-е годы) содержала такой текст: «От искушения Диавола прибегаю к Тебе, Господи, я… обещаюсь и клянусь всемогущим моим Богом пред изданным Его Священным ал-Кораном, в том, что буду говорить самую правду о слышанном и виденном мною, не обольщаясь интересом, свойством или дружбою, соображая мои чувства с моими словами, изображенными в Законе Нашем, утверждаю сие тем, что если не скажу правды — тогда буду лишен:

– Милосердия Всевышнего Творца;

сношений Московского государства с Крымскою и Нагайскою Ордами и с Турцией. Т. 1. С 1474 по 1505 год, эпоха свержения монгольского ига в России). СПб., 1884. С. 22.

[1] Цит по: *Юзефович Л. А.* Указ. соч. С. 178.

[2] Посольские книги по связям России с Ногайской Ордой (1551–1561 гг.). Казань: Татарское книжное издательство, 2006. С. 250.

[3] Посольские книги по связям России с Ногайской Ордой. 1489–1549. Махачкала: Дагестанское книжное издательство, 1995. С. 191–192.

[4] «Аллах не взыскивает с вас за легкомыслие в ваших клятвах, но Он взыскивает с вас за то, что вы связываете клятвы [комментаторы понимают под этим выражением принесение намеренно двусмысленной клятвы. — *И. З.*]. Искуплением этого — накормить десять бедняков средним из того, чем вы кормите свои семьи, или одеть их, или освободить раба. А кто не найдет, то — пост трех дней. Это — искупление ваших клятв, которыми вы поклялись. Охраняйте же ваши клятвы!» (Коран 5: 89).

[5] Посольские книги по связям России с Ногайской Ордой (1551–1561 гг.). С. 250.

– Истинной веры;
– Имени последователя Пророка;
– Молитвы обо мне потомков моих;
– Зрения Господа Бога во время Страшного Суда и Созерцания Его.

В заключение же моей Клятвы целую Слова Священного ал-Корана. Аминь. Аминь. Аминь»[1].

Схожая практика имела место и в Польско-Литовском государстве. Имеющиеся польские записи крымской клятвы (калги Кырым-Гирей султана и его приближенных, 1667 г.) подтверждают московские источники[2]: *Przysięgamy P. Bogu iedynemu, temu, który stworzyl Niebo i ziemię, morze i wszystke, że tego dotrzymamy wszystkiego i każdego z osobna z tych punktów, które są napisane, a ieżeli w czymkolwiek nie dotrzymamy i zlomiemy przysięgę naszę: Niech nas ten P. Bog, którego wzywamy, karze na tym i na tamtym swiecie, i aby szabla nieprzyiacielska górę zawsze nad nami miala i nad potomkami naszemi. A to imieniem Hana J°Mci Soltana Nuradina, Galgi i inszych beiów, agów, Mirzów, calego Krymu i inszych ord i państw pod Hanem J°Mscią będących* («Присягаем Господу Богу единому, тому, который сотворил небо и землю, море и все [вокруг], что выполним все и каждый в особенности из написанных пунктов, а если в чем-либо не исполним и нарушим нашу присягу, то пусть нас Господь Бог, к которому взываем, покарает на том и на этом свете, а неприятельская сабля будет всегда над нами и над нашими потомками»).

Вероятно, текст клятвы со временем менялся: по крайней мере, несколько его русских записей не сводятся к одному раз и навсегда утвержденному. Первым зафиксированным примером был айат 91 из суры «Пчелы»: «Верно выполняйте договор с Аллахом, когда его заключили, и не нарушайте клятв после их закрепления: вы сделали Аллаха поручителем за вас. Поистине, Аллах знает то, что вы творите»[3]. По крайней мере, в одном из сохранившихся Коранов из собрания Российского государственного архива древних актов (РГАДА) имеется вклейка с русским текстом, выполненным московской скорописью конца XVII — начала XVIII в.: «В Куране на сей статье шертовать присто(і)но, а с той статьи перевод: Глава 15 О Пчеле именуемо(й) арапскі Аджиль Все аще по Бозе обещастеся исполняйте и ничтоже противо клятвы своея да сотворите. Убо Бога призвасте во свидетельство своего

[1] Шертная клятва на Коране // Ислам на Нижегородчине: Энциклопедический словарь. Н. Новгород: ИД «Медина», 2007. С. 200–201.

[2] Acta Historica res gestas Poloniae illustrantia.Vol.II: Pisma do wieku i spraw Jana Sobieskiego. Wyd. F. T. 1. Cz. I. Kraków, 1880. S. 287.

[3] Коран 16: 91 (перевод И. Ю. Крачковского).

«Будьте верны завету с Аллахом, если вы его дали; не нарушайте клятв после того, как вы их скрепите, ибо вы признали Аллаха своим поручителем. Воистину, Аллах ведает о том, что вы содеете» (пер. М.-Н. О. Османова).

обещания, весть бо вся вами творимое»[1]. Текст соответствующего айата в рукописи выписан золотом. Е. А. Резван считает эту запись первым дошедшим до нас русским переводом фрагмента коранического текста[2]. Предполагается, что этот перевод делался с тюркского подстрочника. Однако, как мы покажем ниже, это не так.

Стоит сказать, что с отдельными кораническими пассажами в Москве познакомились еще раньше также путем дипломатического обмена. В богословской части формуляра джучидских (прежде всего крымских) грамот имелись коранические цитаты (*басмала* — формула «Во имя Бога, милостивого, милосердного»), которые в Посольском приказе переводились на русский. Так, в посланиях и шертных грамотах Саадет-Гирея и Сахиб-Гирея (1524 и 1531 гг.) встречаются такие обороты: «Бог богатый вся во всех исполняяи. Почали есмя Божиим имянем, Бога дающего пищу, Бога оцищающаго грехи» или «Почали есмя Божиим именем, Бога дающу пищу, Бога оцищающаго грехи»[3].

Вероятно, выражение «Бог богатый» в начале русского текста грамоты ногайского мирзы Уруса (1560) является переводом формулы «Аллах велик»[4]. Встречаются в русских переводах и молитвенные формулы, основанные на кораническом тексте: «В Божьем бы заступлении нам быти, дай Боже, сотворитель Вселенную. Аминь»; «Мы в своем величестве здоровы, а и ты бы в своем величестве здоров был, дай Боже. Аминь»[5]. Нам уже приходилось писать о возможном кораническом источнике одного из оборотов русского перевода казанского дипломатического послания 1549 г.[6]

Очень яркий пример перевода целой суры содержит Посольская книга по связям с Османской империей. В декабре 1572 г. в Москву вернулся Андрей Иванович Кузьминский, который привез с собой грамоту Селима II Ивану IV, датированную 15 июля 979 г. х. В заголовке этой грамоты есть такие слова:

«Государь един Бог, ни от кого родился, ни от него не родился нихто, и товарища ему нет, нихто на него не походит»[7]. Вне всякого сомнения, это перевод на русский язык суры الإخلاص — «Очищение веры»

---

[1] *Круминг А. А.* Первые русские переводы Корана, выполненные при Петре Великом // Архив русской истории. Вып. 5. М., 1994. С. 228; Краткий каталог арабских рукописей и документов Российского государственного архива древних актов / Сост. Д. А. Морозов. М.: Древлехранилище, 1996. С. 22.

[2] *Резван Е. А.* Казанское многоголосие: жить вместе, оставаясь разными // Светозарная Казань: Каталог выставки. [б.м.], 2005. С. 18. См. также: *Круминг А.* Первые русские переводы Корана, выполненные при Петре Великом // Архив русской истории. Вып. 5. М., 1994. С. 228.

[3] РГАДА. Ф. 123. Оп. 1. Ед. хр. 6. Л. 86 об.

[4] Посольские книги по связям России с Ногайской Ордой (1551–1561 гг.). С. 327.

[5] Там же. С. 85, 86.

[6] *Зайцев И. В.* Между Москвой и Стамбулом: Джучидские государства, Москва и Османская империя (начало XV — первая половина XVI в.). М.: Рудомино, 2004. С. 163–164.

[7] РГАДА. Ф. 89 («Сношения с Турцией»). Оп. 1. Д. 2. Л. 224–227.

(112), известной также как سورة التوحيد («Единобожие») или الصمدية («Вечный»):

1. قُلْ هُوَ اللهُ اَحَدٌ
2. اللهُ الصَّمَدُ
3. لَمْ يَلِدْ وَ لَمْ يُوْلَدْ
4. وَ لَمْ يَكُنْ لَّهٗ كُفُوًا اَحَدٌ

В переводе И. Ю. Крачковского эта сура звучит так:
Во имя Аллаха милостивого, милосердного!
1. Скажи: «Он — Аллах — един,
2. Аллах, вечный;
3. Не родил и не был рождён,
4. И не был Ему равным ни один!»

Кажется, впервые на этот древнерусский перевод обратил внимание покойный Ш. Ф. Мухамедьяров. В письме 4 июля 1947 г. к своему учителю М. Н. Тихомирову он писал:

«Несмотря на вольность перевода этой суры в Посольской книге № 2, он правильно передает смысл текста… Это можно считать одним из фактов, свидетельствующих о значительном уровне культуры перевода с иностранного на русский в Посольском приказе конца XVI в. … Даже при сравнении с… позднейшими переводами следует признать определенные достоинства за переводом из Посольской книги, хотя там и нет второго стиха»[1].

Таким образом, в XVI–XVII вв. переводчики Посольского приказа неплохо знали кораническую терминологию и довольно удачно переводили на русский отдельные обороты и целые айаты. Но перевода всего текста Корана сделано так и не было. Объяснялось это, конечно, особенностями работы переводчиков этого учреждения: вся деятельность была подчинена задачам точного, зачастую дословного перевода текстов посольской документации.

Первые попытки научного изучения и перевода Корана на русский язык принадлежат Петру I, который в русле своей восточной политики предпринимает целую серию мероприятий, положивших начало систематическому изучению мусульманского Востока в России[2]. Уже в раннее петровское время начинаются активные поиски переводчика Корана на русский. Однако царя ждала в этих попытках неудача. Текст, который мы публикуем ниже, датирован 28 сентября 1697 г.:

---

[1] Архив РАН. Ф. 693 (М. Н. Тихомиров). Оп. 4. Ед.хр. 415. Л. 4, 4 об.

[2] *Резван Е. А.* Коран в России // Ислам на территории бывшей Российской империи: Энциклопедический словарь / под ред. С. М. Прозорова. Т. I. М.: Издательская фирма «Восточная литература», 2006. С. 203.

«А сентября КИ день нынешняго СЕ года Великому государю докладывал в его государском походе в селе Преображенском боярин князь Борис Алексеевич Голицын, что новокрещен, о котором он напред сего ему, великому государю докладывал, которой живет у него, о переводе взятой турской книги Алкорана, той турской книги Алкорана подлинно на словенской ярлык перевесть не умеет и толку ее сказать не знает, потому что она писана высоким арапским языком. Да и в турках де многие люди тое книгу чтут, а толку ей не знают. И он новокрещен хотя и прочтет, тол(ь)ко перевесть не может»[1].

Поиски переводчика Корана непосредственно с арабского успехом в петровское время не увенчались. Именно поэтому, видимо, и было решено переводить Коран с французского текста Дю Рие. Первый перевод был напечатан в декабре 1716 г. Имени его автора мы не знаем, но, судя по количеству грубых ошибок и неточностей, совершенно очевидно, что этот человек знал французский неважно. Ближе ему была латынь. Другой — более качественный — перевод того же французского текста выполнил дипломат Петр Васильевич Постников. Его труд, законченный не позднее 1725 г., так и остался неизданным и известен по двум рукописям[2].

Итак, как мы видим, в XVI–XVII вв. переводчики Посольского приказа не только довольно неплохо владели коранической терминологией, которая употреблялась в дипломатических документах, но даже весьма удачно переводили на русский отдельные обороты и целые айаты. Как показывают тексты Посольской книги по связям с Османской империей, первый дошедший до нас русский перевод фрагмента коранического текста (суры الإخلاص — «Очищение веры») непосредственно с оригинала следует датировать 1572 г.

Источники

Архив Российской академии наук. Ф. 693 (М. Н. Тихомиров). Оп. 4. Ед. хр. 415.

Российский государственный архив древних актов. Ф. 89 («Сношения с Турцией»). Оп. 1. Д. 2 (1569–1590).

Российский государственный архив древних актов. Ф.137 («Боярские и городовые книги»). Оп. 1 (Новгород). Д. 137.

[1] РГАДА. Ф.137 («Боярские и городовые книги»). Оп. 1 (Новгород). Д. 137. Л. 497.

[2] *Круминг А. А.* Первые русские переводы Корана, выполненные при Петре Великом // Архив русской истории. Вып. 5. М., 1994. С. 231–237. Впрочем, до сих пор встречаются утверждения, что автором перевода, изданного в 1716 г., был Постников (*Алиев А.* Коран в России: источник знаний или объект мифотворчества? М.: Дружба народов, 2004. С. 120).

Литература

Алиев А. Коран в России: источник знаний или объект мифотворчества? М.: Дружба народов, 2004.

Арапов Д.Ю. Мусульмане и Российское государство // Преподавание истории в школе. 2001. № 4.

Арапов Д.Ю. Присяга мусульман в российских законодательных актах и юридической литературе XIX в. // Древнее право. № 2 (10). М., 2002.

Арапов Д.Ю. Мусульманская присяга в русском дипломатическом церемониале в Средние века и раннее Новое время // Репрезентация власти в посольском церемониале и дипломатический диалог в X — первой трети XVIII века. М., 2006.

Батунский М.А. Россия и Ислам. Т. I. М.: Прогресс-традиция, 2003.

Государственный Архив России XVI столетия. Опыт реконструкции / подгот. текста и коммент. А. А. Зимина. Ч. 3. М.,1978.

Зайцев И.В. Между Москвой и Стамбулом: Джучидские государства, Москва и Османская империя (начало XV — первая половина XVI в.). М.: Рудомино, 2004.

История Татарии в документах и материалах. М.–Л.: Соцэкгиз, 1937.

Краткий каталог арабских рукописей и документов Российского государственного архива древних актов / сост. Д. А. Морозов. М.: Древлехранилище, 1996.

Крачковский И.Ю. Очерки по истории русской арабистики. М.–Л.: АН СССР, 1950.

Круминг А.А. Первые русские переводы Корана, выполненные при Петре Великом // Архив русской истории. Вып. 5. М., 1994.

Крымский А.Е. История мусульманства. 3-е изд. М.–Жуковский: Кучково Поле, 2003.

Луис Б. Ислам и Запад. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2003.

Полное собрание законов Российской империи. Собр. I. СПб.,1830. Т. 15.

Посольские книги по связям России с Ногайской Ордой. 1489–1549. Махачкала: Дагестанское книжное издательство, 1995.

Посольские книги по связям России с Ногайской Ордой (1551–1561 гг.). Казань: Татарское книжное издательство, 2006.

Резван Е.А. Казанское многоголосие: жить вместе, оставаясь разными // Светозарная Казань. Каталог выставки. [б.м.], 2005.

Резван Е.А. Коран в России // Ислам на территории бывшей Российской империи: Энциклопедический словарь /под ред. С. М. Прозорова. Т. I. М.: Издательская фирма «Восточная литература», 2006.

Русско-индийские отношения в XVII в.: Сборник документов. М.: Издательство восточной литературы, 1958.

Сборник императорского Русского исторического общества. Памятники дипломатических сношений Древней России с державами иностранными. Т. 41 (Памятники дипломатических сношений Московского государства с Крымскою и Нагайскою Ордами и с Турцией. Т. 1. С 1474 по 1505 год, эпоха свержения монгольского ига в России). СПб., 1884.

Туран А.Н. Черты повседневного быта народа Крыма (XVII — XVIII вв.) // Культура народов Причерноморья. № 43, Симферополь, 2002.

Шертная клятва на Коране // Ислам на Нижегородчине: Энциклопедический словарь. Н. Новгород: ИД «Медина», 2007.

Юзефович Л.А. «Как в посольских обычаях ведется…» М.: Международные отношения, 1988.

Acta Historica res gestas Poloniae illustrantia.Vol.II: Pisma do wieku i spraw Jana Sobieskiego. Wyd. F. Kluczycki. T. 1. Cz. I. Kraków, 1880.

Bergne P. Review of *Galina Emelianova*. Russia and Islam: A Historical Survey // Journal of Islamic Studies. 2005. Vol. 16.

Sacral texts, dogmatic literature and the monuments of Islamic religious written heritage

HISTORY OF THE TRANSLATIONS OF THE HOLY QURAN INTO RUSSIAN LANGUAGE BEFORE PETER THE GREAT: THE FIRST TRANSLATION OF SŪRAT AL-IKHLĀṢ (SŪRAT AL-TAWḤĪD) (1572)

Ilya V. ZAYTSEV,
Cand. Sci. (History), acting director at the Institute of Scientific Information on Social Sciences of the Russian Academy of Sciences (51/21, Nakhimovsky Prospect, Moscow, 117997, Russian Federation); associate professor at Lomonosov Moscow State University, Institute of Asian and African Studies, Department of Central Asia and Caucasus (11 str.1, Mokhovaya St., Moscow, 125009, Russian Federation); Senior Research Fellow at Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences (12, Rozhdestvenka St., Moscow, 107031, Russian Federation).

Abstract. The paper analyzes the data about the acquaintance of Russian people with the text of the Holy Quran in the 16th and 17th centuries. Muslims often used Quranic suras in diplomatic ceremonies of adjuration (i.e. oath rite). Translators and interpreters of the Muscovite Ambassadorial Office (Posolskiy Prikaz) were conversant enough with the Quranic terminology used in diplomatic documents and therefore were able to translate whole ayahs from Arabic into Russian. Thus, we can find the very first Russian translation of the sūrat al-Ikhlāṣ in the records of relations with the Ottoman Empire as early as in 1572.

Keywords: Holy Quran, translations into Russian, Islam in Russia before 1700.

ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ МУСУЛЬМАН СССР И ФИНЛЯНДИИ В 1950–1980-е годы

АХМАДУЛЛИН
Вячеслав Абдулович,
канд. ист. наук, доц., науч. сотр. Военной академии Генерального Штаба Вооружённых сил Российской Федерации (119571, Россия, г. Москва, просп. Вернадского, д. 100).
E-mail: slavaah@yandex.ru

Аннотация. История взаимодействия мусульман России и Финляндии богата фактами, не известными не только широкому читателю, но и специалистам. Значительный массив архивных документов, рассекреченных за последние годы, проливает свет на многие из них. В отечественной литературе свидетельство таких контактов незначительно и поэтому не даёт понимания происходивших процессов. В статье показано, что связи, завязавшиеся между мусульманами Союза Советских Социалистических Республик и Финляндии в годы Великой Отечественной войны, были продолжены в 1950–1980-е годы.
Ключевые слова: делегации, Совет по делам религиозных культов, Духовные управления мусульман, Коран, хадж, подготовка имамов, система исламского образования, пропаганда, советский образ жизни, государственный контроль, мусульмане Финляндии.

В последние годы Россия подвергается массированному давлению со стороны многих стран Запада и их верных союзников с Востока, часть из которых, как, например, Турция, ещё недавно заверяли РФ в искреннем отношении. Поэтому сегодня необходимо искать новых союзников. С нашей точки зрения, ими могут стать люди, живущие в таких странах и испытывающие симпатии к России, например, в силу своих исторических корней. При этом важно, чтобы они могли оказывать влияние на общественное мнение и руководство своих стран. В этом плане Россия должна опереться на многочисленные диаспоры, покинувшие нашу страну в разные периоды её развития, будь то Российская империя, СССР или РФ. Особенно важно использовать этот ресурс в странах, имеющих общую границу с РФ.

К сожалению, в специализированной литературе контакты мусульман СССР и Финляндии освещаются слабо. Основная информация о таком взаимодействии сохранена в архивных материалах Совета по делам религий при СМ СССР (СДР) и их значительная часть была рассекречена лишь недавно. В своём исследовании мы опирались на документы Совета по делам религиозных культов

при СНК/СМ СССР с 1944 по 1965 г. Документы этого Совета являются частью фондов Совета по делам религий при СМ СССР — Ф. Р-6991 — и хранятся в Государственном архиве Российской Федерации. Самый большой массив документов находится в описи № 3, которая называется «Совет по делам религиозных культов при Совете Министров СССР. 1944–1960 гг.». Опись № 4 называется «Совет по делам религиозных культов при Совете Министров СССР. Опись документальных материалов постоянного хранения за 1944–1965 гг.» В исследовании также анализировались рассекреченные документы описи № 6 «Совет по делам религий при Совете Министров СССР. 1966–1991 гг.» и описи № 8 «Опись дел постоянного хранения за 1896–1989 гг.».

В годы Великой Отечественной войны некоторые советские военнослужащие из числа народов, традиционно исповедующих ислам, попали в плен и были размещены на территории Финляндии. Среди лиц, контактировавших с пленными, были граждане Финляндии, которые в XIX — начале XX в. переселились из Поволжья. Один из них — Хасан Хамидулла, желая облегчить страдания вчерашних соотечественников-мусульман, издал на собственные средства 20 000 экземпляров Корана карманного формата и раздал эти книги пленным единоверцам. После Великой Отечественной войны Х. Хамидулла стал имам-хатыбом мечети в Хельсинки[1].

После окончания войны благодаря активной патриотической деятельности мусульманских общин и их руководящих центров — старейшего Центрального духовного управления мусульман (ЦДУМ, Уфа), а также созданных в годы Великой Отечественной войны Духовного управления мусульман Средней Азии и Казахстана (САДУМ, Ташкент, 1943), Духовного управления мусульман Закавказья (ДУМЗАК, Баку, 1944), Духовного управления мусульман Северного Кавказа (ДУМСК, Буйнакск, 1944) до 1948 г. — наблюдалось значительное улучшение государственно-мусульманских отношений в СССР. Несмотря на их ухудшение в последнии годы жизни И. В. Сталина и ужесточение при Н. С. Хрущёве, их уровень был значительно лучше, чем в 1930-е годы.

В целом более либеральное отношение советского партийно-государственного аппарата к мусульманам СССР подтолкнуло лидеров духовных управлений мусульман, прежде всего ДУМЕС и САДУМ, к налаживанию контактов с единоверцами из Финляндии. В те годы немногочисленные по количеству членов мусульманские общины были представлены главным образом татарами, покинувшими в поисках лучшей доли Поволжье в XIX — начале XX в.

После Великой Отечественной войны советские и финские мусульмане пытались наладить контакты. Эти попытки оказались в фокусе внимания партийно-государственного аппарата. Например, в 1955 г. МИД СССР и Совет по делам религиозных культов при СМ

[1] ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 8. Д. 91. Л. 126–129.

СССР (СДРК) обсуждали между собой просьбу мусульман Финляндии, в подавляющем своём большинстве татар, о возобновлении над ними юрисдикции духовного управления мусульман, находящегося в Уфе[1]. Оба ведомства пришли к единому мнению о необходимости принятия финских мусульман под юрисдикцию Духовного управления мусульман европейской части СССР и Сибири (ДУМЕС)[2], так как связь этого духовного управления с финскими мусульманами прервалась вскоре после установления на территории Башкирии советской власти.

Два советских государственных ведомства оценили ситуацию и увидели в этом выгоду для своей работы. Например, назначение в Финляндию служителей ислама, которые, безусловно, проходили бы строгое сито отбора заинтересованных ведомств СССР, давало возможность получения информации по новым каналам и, самое главное — влияния на ситуацию в этой стране.

Несмотря на единодушие МИД СССР и СДРК, идея не была реализована, и финская умма взяла курс на сближение с единоверцами в Турции. Не последнюю роль в этом сыграли три обстоятельства: финские власти дали понять мусульманам, что не стоит ориентироваться на страну, которая совсем недавно заставила Финляндию поступиться национальными интересами — отдать часть территории СССР; у многих эмигрантов была жива память и имелась информация о положении ислама и мусульман в Советском Союзе; в Турции жило очень много татар, которые бежали в эту страну в 20-х годах XX в. и имели в глазах северных мусульман значительный авторитет.

16 июня 1955 г. Председателя ДУМЕС муфтия Ш. Ш. Хиялетдинова принял Председатель СДРК И. В. Полянский (полковник КГБ СССР, к этому времени находившийся в действующем резерве)[3]. Приём был связан с предстоящей поездкой муфтия в составе делегации СССР на Ассамблею миролюбивых стран в Хельсинки. И. В. Полянский ответил на вопросы муфтия, связанные с поведением на этом мероприятии. Вернувшись из Финляндии, 2 и 4 июля муфтий посетил СДРК и проинформировал И. В. Полянского и члена СДРК Л. А. Приходько об Ассамблее, а также о встречах с мусульманами этого государства. В ходе встреч с финскими мусульманами муфтий отвечал на множество вопросов о жизни и положении мусульман в СССР[4].

Анализ протокола беседы муфтия с руководством СДРК показывает, что Ш. Ш. Хиялетдинов в ходе этой поездки сделал всё от него зависящее для создания положительного образа СССР. Ш. Ш. Хиялетдинов задавал весьма неудобные вопросы финским единоверцам: почему советские мусульмане ездят на хадж, а финские этого не делают; в СССР готовят

---

[1] ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 3. Д. 117. Л. 174–175; Д. 536. Л. 24.

[2] Там же. Д. 118. Л. 34.

[3] См.: Петров *Н. В.* Кто руководил органами госбезопасности, 1941–1954: Справочник. М.: Изд-во «Звенья», 2010. С. 706–707.

[4] ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 4. Д. 37. Л. 173, 189; Д. 38. Л. 13–17, 21, 55–59.

имамов в медресе, а финские мусульмане просят направить им муллу в случае смерти местного; потребности советских мусульман в исламских книгах абсолютно полностью удовлетворены, а финские единоверцы испытывают их дефицит. В качестве весомых доказательств свободы совести в СССР муфтий говорил о работе медресе Мир-Араб, «которое готовит достаточное количество служителей культа. Кадрами мы обеспечены», и второй аргумент: «В отношении Корана, у нас до сего времени его было достаточно, но сейчас мы приступили к его изданию. Коран снова печатается и скоро выйдет в свет». Более того, он пообещал им выслать это издание Корана. Но в своих доказательствах муфтий не обошёлся без обмана: «Печатать другие религиозные книги у нас сейчас нет надобности, старых изданий пока хватает». Муфтий сказал и об ежегодном издании мусульманского календаря. В ходе этих бесед он сообщил им о 500 действующих мечетях и большом количестве мулл в деревнях, где мечетей нет. Но из протокола беседы неясно, имел ли он в виду 500 зарегистрированных мечетей во всём СССР или только находящиеся в юрисдикции ДУМЕС. Особого анализа заслуживает следующий факт: финский гражданин муэдзин М. Муртазов выразил желание установить связи своей общины с ДУМЕС, но муфтий посоветовал сделать официальный запрос, после которого будет принято решение.

Докладывая об этом факте И. В. Полянскому, муфтий тем самым просил санкцию на установление таких отношений. 23 июля 1955 г. Председатель СДРК сообщил муфтию о разрешении установить такие отношения, а также наладить контакты с известными мусульманскими деятелями Египта и Саудовской Аравии, с которыми муфтий познакомился в Хельсинки.

В мае 1960 г., в связи с получением информации о возможном приглашении имам-хатыба мечети Ленинграда Б. Исаева и муфтия Ш. Ш. Хиялетдинова на открытие мечети в Хельсинки, СДРК и МИД СССР обсуждали перспективы использования их приезда на это мероприятие[1].

4 мая 1960 г. муфтий посетил уполномоченного СДРК по БАССР и обсудил с ним комплекс вопросов. В конце беседы муфтий проинформировал уполномоченного о посылке, полученной им от одного из руководителей финских мусульман Г. Джелялетдинова. В ней были одежда и обувь для муфтия и его жены на сумму 11 007 финских марок. Затем Ш. Ш. Хиялетдинов сообщил о желании Г. Джелялетдинова пригласить муфтия на открытие новой мечети в Хельсинки для руководства первым намазом в ней. Муфтий просил доложить об этом Председателю СДРК А. А. Пузину[2].

Несмотря на смену руководства СССР в середине 1960-х годов, контроль за контактами советских мусульман был в фокусе внимания

[1] ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 3. Д. 212. Л. 116.
[2] Там же. Д. 539. Л. 58–59.

СДРК, а с 1965 г. — Совета по делам религий при СМ СССР. СДР был создан на базе СДРК и Совета по делам Русской православной церкви при Совете Министров СССР).

В конце июля 1965 г. Духовное управление мусульман Средней Азии и Казахстана (САДУМ) посетила делегация Кении. Заместитель Председателя САДУМ И. Саттиев сообщил гостям, что в годы Великой Отечественной войны мусульманское духовенство откликнулось на призыв руководства страны и активно включилось в патриотическую деятельность: мусульманам объяснялась необходимость борьбы с фашизмом, были организованы сборы в Фонд обороны, после войны велась работа по формированию общественного мнения против атомного оружия и закрепление мира. В качестве примера было сказано об участии З. Бабаханова в работе Всемирного конгресса за мир и ликвидацию колониализма (июль 1965 г., Финляндия)[1].

Ярким доказательством несамостоятельности духовных управлений мусульман в проведении внешнеполитической деятельности являются переписка руководителей СДРК с уполномоченными и протоколы встреч мусульманских руководителей с чиновниками СДРК. 27 июля 1965 г. Председатель САДУМ муфтий З. Бабаханов и муфтий Ш. Хиялетдинов были приняты заместителем Председателя СДРК В. Ф. Рязановым. З. Бабаханов поставил перед чиновником вопрос о приглашении в СССР от имени САДУМ делегации мусульман Финляндии для ознакомления с достижениями страны и жизнью мусульман СССР, так как во время его пребывании в Хельсинки на Всемирном конгрессе в защиту мира он получил такую просьбу от финских единоверцев. В. Ф. Рязанов рекомендовал ему наметить персональный состав и ждать решения[2].

В июле 1965 г. делегация советских мусульман участвовала в конгрессе сторонников мира в Финляндии. В ходе этих мероприятий советские мусульмане выступали в мечетях и в СМИ, доказывая свободу совести в СССР[3]. Безусловно, это была вынужденная мера, соблюдение которой гарантировало последующие выезды в зарубежные страны, в том числе совершение хаджа.

В 1965 г. САДУМ вёл активную переписку не только с 23 государствами Азии и Африки, но и с мусульманами Европы, в том числе Финляндии. Так, уполномоченный Совета по делам религий при СМ СССР по Узбекской ССР Ш. Ширинбаев (СДР создан в декабре 1965 г. на базе СДРК и Совета по делам Русской православной церкви при Совете Министров СССР) в докладе на имя Председателя СДР В. А. Куроедова писал 9 февраля 1966 г.: «Как известно, в декабре 1965 г. по указанию члена Совета — тов. Ржанова Духовное управление мусульман

[1] ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 4. Д. 190. Л. 41.
[2] Там же. Д. 171. Л. 28, 30.
[3] Там же. Оп. 6. Д. 50. Л. 148.

направило приглашение представителям мусульман Финляндии посетить Советский Союз»[1].

С 8 по 18 мая 1966 г. в СССР делегация мусульман Финляндии посетила Ленинград, Ташкент, Самарканд, Душанбе, Уфу, Казань, Москву. Гости побывали на многих религиозных и светских объектах, им были показаны фильмы и спектакли о жизни советских мусульман. В ходе визита все контакты финских мусульман находились под жёстким контролем сотрудников Совета по делам религий (СДР) и других заинтересованных структур. Для партийно-государственного аппарата СССР важнейшим итогом этого мероприятия стали многочисленные заявления гостей о том, что они поражены уровнем развития мусульманской жизни в СССР[2].

С нашей точки зрения, такой результат стал возможен благодаря слаженной работе партийно-государственного аппарата и духовных управлений мусульман, в первую очередь в плане развития государственно-исламских отношений.

В 1989 г. к 1100-летию принятия ислама в России был отпечатан Коран на арабском языке. По свидетельству авторитетного исламоведа и мусульманского деятеля нашей страны Ф. А. Асадуллина, серьёзную помощь в этом вопросе оказали мусульмане Финляндии. Они помогли приобрести 60 тонн высококачественной бумаги. Равиль хазрат Гайнутдин специально несколько раз ездил в Финляндию для решения этого вопроса[3]. По утверждению главного казыя Централизованной религиозной организации ЦДУМ России муфтия Вагиза хазрата Яруллина, «Талгат-хазрат Таджуддин сумел издать Священный Коран, договорившись с Финляндией о продаже для этих целей высококачественной бумаги»[4].

Таким образом, сотрудничество мусульман двух стран в значительной степени помогло удовлетворить потребность мусульман СССР в Коране.

Анализ деятельности партийно-государственного аппарата СССР по контролю контактов между мусульманами СССР и Финляндии в 1950—1980-е годы показывает, что этот контроль был достаточно жёстким и мешал позитивному развитию таких отношений. Но необходимо признать, что он был построен абсолютно логично и вполне в духе той идеологической парадигмы, которая господствовала в СССР. Сегодня ситуация кардинально изменилась и отношения между мусульманами России и Финляндии развиваются без какого-либо

---

[1] ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 6. Д. 50. Л. 71–74, 124, 148.

[2] Там же. Д. 51. Л. 33–43; Д. 52. Л. 195–208.

[3] См.: *Асадуллин Ф.А.* Москва мусульманская: история и современность: очерки. М., 2004. С. 153.

[4] См.: Главный казый ЦДУМ России, муфтий Вагиз хазрат Яруллин. К 65-летию Талгат-хазрата Таджуддина: «Человек исторического масштаба» URL: http://www.tarihi-mechet.ru/index.php?option=com_content&view=article&id=2091:-65-l-r&catid=118:2012–05–11–14–09–52 (Дата обращения: 21.02.2016.)

сдерживания со стороны официальных структур нашего государства. Учитывая современное развитие отношений России с государствами Европы, можно сделать вывод о необходимости расширения контактов между мусульманами РФ и Финляндии как одного из гарантов улучшения ситуации в Европе. Тем более что такие возможности сегодня существуют — представители мусульман Финляндии регулярно посещают нашу страну. Так, Беляев Рамиль Фяритович, выпускник Московского исламского колледжа, более 10 лет работает имамом мусульманской общины татар Финляндии. Поэтому нам видится перспективной идея, чтобы Духовное управление мусульман Российской Федерации и Духовное управление мусульман Республики Татарстан пригласили финских мусульман получить исламское образование в Москве и Казани. С нашей точки зрения, реализация этой идеи будет способствовать укреплению связей не только между мусульманскими общинами двух стран, но и принесет большую пользу в укреплении отношений России и Финляндии. В случае успешности этого опыта другие региональные управления российских мусульман смогут его распространить на другие страны, где проживают их земляки, и тем самым через народную дипломатию повысить не только свой авторитет, но и России. Кроме того, учитывая ситуацию в Сирии, было бы полезным, всем религиозным объединениям из РФ пригласить из САР единоверцев для обучения в своих вузах.

С учётом того, что в России 31 марта 2015 г. создано Федеральное агентство по делам национальностей, задачей которого является деятельность в области межконфессиональных отношений, будет полезным изучение и внедрение положительного опыта СДРК в вопросе взаимодействия с духовными управлениями мусульман в решении современных международных проблем.

Для усиления влияния нашего государства в мире целесообразно ввести в организационно-штатную структуру МИД РФ отдел по взаимодействию с религиозными зарубежными организациями. В качестве консультантов этого отдела могут работать наиболее авторитетные религиозные деятели России. Безусловно, исламские объединения нашего государства могут представлять многие известные мусульмане, например, Председатель Духовного управления мусульман Российской Федерации, Председатель Совета муфтиев России Р. Гайнутдин.

Литература

Асадуллин Ф. А. Москва мусульманская: история и современность: очерки. М.: Умма, 2004. С. 153.

Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ). Ф. Р-6991. Оп. 3. Д. 117. Л. 174–175.

ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 3. Д. 118. Л. 34.
ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 3. Д. 212. Л. 116.
ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 3. Д. 536. Л. 24.
ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 3. Д. 539. Л. 58–59.
ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 4. Д. 171. Л. 28, 30.
ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 4. Д. 190. Л. 41.
ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 4. Д. 37. Л. 173, 189.
ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 4. Д. 38. Л. 13–17, 21, 55–59.
ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 6. Д. 50. Л. 71–74, 124, 148.
ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 6. Д. 51. Л. 33–43.
ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 6. Д. 52. Л. 195–208.
ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 8. Д. 91. Л. 126–129.
Петров Н.В. Кто руководил органами госбезопасности, 1941–1954: Справочник. М.: Изд-во «Звенья», 2010. С. 706–707.

Islam in Russia: genesis and evolution

THE INTERACTION OF MUSLIMS OF THE USSR AND FINLAND IN THE 1950s–1980s

Vyacheslav A. AKHMADULLIN,
Cand. Sci. (Hist.), associate professor, research fellow at the Military Academy of the General Staff of the Armed Forces of the Russian Federation (100, Vernadsky Pr., Moscow, 119571, Russian Federation).
E-mail: slavaah@yandex.ru

Abstract. The history of interaction between Russian and Finnish Muslims is rich in facts, unknown not only to an average reader, but also to specialists. A bulk of archival records that has been declassified over the layears sheds light on various previously unknown facts. The author attempts to show that the relations that had been established between Soviet and Finnish Muslims during the World War II continued in 1950th-1980th.

Keywords: Council for the Affairs of Religious Cults, Spiritual Boards of Muslims, Quran, Hajj, training of imams, Islamic education system, propaganda, Soviet way of life, state control, Muslims of Finland.

СЕЛЬСКАЯ ОБЩИНА ТАТАР-МУСУЛЬМАН РОССИИ: ФАКТОРЫ АВТОНОМИЗАЦИИ

САГИТОВА
Лилия Варисовна,
канд. ист. наук, доц., ст. науч. сотр. отдела этнологических исследований; Институт истории им. Ш. Марджани Академии наук Республики Татарстан (420014, Россия, Республика Татарстан, г. Казань, Кремль, под. 5).
E-mail: liliya_sagitova@mail.ru

Аннотация. В статье рассматривается специфика воспроизводства религиозной автономии в сельской мусульманской общине. В качестве примера взят кейс-стади села Средняя Елюзань Пензенской области. Комплексное исследование с использованием архивных источников по истории села и качественных методов позволило проследить функционирование религиозной автономии как формы социальной самоорганизации сельских татар-мусульман. Исследование роли таких социальных институтов, как традиционная семья, мечеть и мусульманская община, деятельности духовных наставников помогло выявить факторы устойчивости религиозных практик и ценностей в условиях различающейся социально-политической конъюнктуры: в дореволюционной России, в период советского атеизма и постсоветского религиозного плюрализма.

Ключевые слова: религиозная автономия, религиозная идентичность, ислам, исламские ценности, российские мусульмане.

Понятие «религиозная автономия» имеет различающиеся трактовки в зависимости от научного направления. Так, институциональный подход используется историками, освещающими духовные институты российских мусульман в первое послереволюционное десятилетие[1]. Этические и моральные аспекты становятся определяющими у философов. В данной статье понятие «автономия» используется в кантовской трактовке — как форма и способ сохранения и воспроизводства личностной и групповой идентичности: Кант трактует автономию как стержень человеческой свободы и морали. Автономия понимается как самостоятельное бытие, определяемое собственным разумом и совестью; способность личности как морального субъекта к самоопределению на основе собственного законодательства»[2].

---

[1] Ислам и мусульманская культура в Среднем Поволжье: История и современность: очерки. Казань, 2002; *Хабутдинов А.Ю.* Имамы Ярмарочной мечети // Медина ал-Ислам. 2005. № 6(9); *Хабутдинов А.Ю.* Органы национальной автономии тюрко-татар Внутренней России и Сибири в 1917–1918 гг. Вологда, 2001; *Юнусова А.Б.* Ислам в Башкортостане. Уфа, 1999.

[2] *Кант И.* Основы метафизики нравственности. С. 209. URL: http://royallib.ru/read/kant_i/osnovi_metafiziki_nravstvennosti.html#10240 (Дата обращения 15.09.2014); *О'Нил О.* Религия и мораль // Мораль и рациональность. М., 1995. С. 192–220.

Религиозное сознание и социальные формы самоорганизации верующих можно рассматривать в аспекте моральной автономии. Моральная автономия позволяет сохранять свободу независимо от социальных установлений в условиях диктата власти и не терять самообладания перед лицом стихии, недуга или угрозы смерти. Таким образом, автономия выступает как социальная и экзистенциальная ценность. Духовная автономия — глубоко социальное явление. Личность или группа формируют культурные границы для сохранения и укрепления ценностных структур и идентичности. Ее исследование в качестве социального института невозможно без учета объективных условий. Так, к разряду влиятельных факторов следует отнести политическую и социально-экономическую конъюнктуру конкретного исторического периода.

История автономизации ислама в Российском государстве была связана со спецификой внутриполитической конъюнктуры, менявшейся под влиянием комплекса факторов. Так, первый этап внутренней политики по отношению к мусульманскому населению завоеванного Казанского ханства связан с политикой Ивана Грозного и последующих правителей, которые стремились насильственно привести инородческое население к одному идеологическому (религиозному) знаменателю. Кампании по христианизации мусульман в 40–50-е годы XVIII в., реформы Петра I сопровождались сопротивлением и бунтами, что способствовало кристаллизации религиозной идентичности и усилению замкнутости мусульманских общин.

Со временем «гонимый» статус ислама постепенно принимает статус «терпимого», когда приращение новых территорий заставляет царскую администрацию формировать новую политику применительно к поликонфессиональному составу Российской империи. Изменение статуса ислама в Российском государстве исследователи связывают с принятием Соборного уложения 1649 г[1]. По мнению А. Ногманова, несмотря на ущемляющий в целом права мусульман характер Соборного уложения, его принятие следует рассматривать как своеобразный рубеж, начало второго этапа в отношении властей к исламу, когда религия мусульман получает законодательное признание как идеология. Тем самым состоялось юридическое закрепление возможности применения норм мусульманского права (шариата)[2].

---

[1] *Дюдуаньон С.* Кадимизм: элементы социологии мусульманского традиционализма в татарском мире и в Мавераннахре (конец XVIII — нач. XX в.) // Ислам в татарском мире: история и современность. Материалы международного симпозиума. Казань, 1997; *Ногманов А.* Эволюция законодательства о мусульманах России (вторая пол. XVI — первая пол. XIX в.) // Ислам в татарском мире: история и современность: Материалы международного симпозиума. Казань, 1997.

[2] При этом ученый подчеркивает, что «закрепив за православием роль господствующей религии, создатели кодекса в то же время были вынуждены допустить другие исповедания в те области права, где с их существованием приходилось мириться. В частности, при выполнении процедуры принятия присяги по судебным и другим делам. Законодатели разумно пришли к выводу, что присягу надо принимать в соответствии с той религией, которую исповедует лицо,

Следующее качественное изменение статуса ислама через сто лет, в 60–70-е годы. XVIII в., А. Ногманов связывает с выходом Указа «О терпимости всех исповеданий и о запрещении архиереям вступать в дела, касающиеся неверных исповеданий», с уменьшением экономического давления на татар-мусульман, а также указом Сената 1764 г. об упразднении Новокрещенской конторы. Наряду с этим статьи 494–496 «Наказа», данного Екатериной II Комиссии для сочинения проекта нового Уложения 1767 г., обозначили начало нового правительственного курса[1].

Легитимация ислама на государственном уровне хотя и налаживала коммуникацию между царской администрацией, носила прежде всего контролирующий характер и преимущественно реализовывалась на институциональном уровне. Так, в Уфе в 1789 г. было создано Оренбургское духовное собрание во главе с муфтием, которому было подчинено всё мусульманское духовенство России, кроме Крыма и западных губерний. В функциях Духовного собрания значились: надзор за конфессиональной школой, регулирование семейно-брачных отношений, разрешение на принципах шариата наследственных споров и ведение метрических книг[2]. Появление новых институций для мусульман было связано прежде всего с государственными интересами. Введние мулл в штатное расписание воинских частей было призвано усилить эффективность армии. Из всех духовных лиц мусульман лишь муфтий обладал определенными привилегиями: его статус был приравнен к генеральскому чину. При этом община не была вправе выбирать муфтия: персона назначалась царем по представлению МВД, а члены духовного собрания — оренбургским генерал-губернатором[3].

Модели автономии мусульманских общин в царской и советской России принципиально различались. Так, легитимность религии на уровне государства в дореволюционной России обеспечивала полноту духовной инфраструктуры мусульман: от Оренбургского духовного собрания, мечетей, мектебов, медресе и собственно самих мусульманских общин[4]. А их внутренняя автономия усиливалась преимущественно анклавным характером расселения мусульман: до революции татары жили в основном в сельской местности. По данным переписи 1897 г., 91,5% татар составляли сельчане[5]. В сельской местности автономность общин поддерживалась как формой социаль-

дающее показания. В противном случае она никак не влияет на человека». См.: *Ногманов А.* Указ. соч. С. 138.

[1] Там же. С. 139.

[2] Там же. С. 141–145.

[3] Там же. С. 146.

[4] *Ноак К.* От родословной к территории: пространственное измерение мусульманской идентичности в имперской России / Ab Imperio. 2006. No. 2. С. 81–100.

[5] Социальное и национальное. М.: Наука, 1973. С. 15.

ной организации жизни, которая строилась в условиях махалли, так и значительной культурной дистанцией с русскими. Близкое соседство татар с народами Поволжья обогащало их языковую компетенцию, привносило элементы культурных заимствований, но при этом не оказывало влияния на религиозную составляющую их повседневности, жестко регулируемую исламскими религиозными канонами.

В советской России коммунистическая идеология и форсированная индустриализация привели не только к внутренней миграции, микшированию этнических групп и внедрению светской культуры с русским языком обучения, но и к сосуществованию двух взаимоисключающих идеологических систем — атеистической идеологии и ислама.

В связи с этим ряд факторов предопределил специфику бытования исламской традиции в советской России. На существование религиозных общин оказывали влияние такие факторы, как:

- жесткость санкций против религиозных деятелей и религиозных отправлений;
- интенсивность атеистической идеологии;
- географическая и поселенческая специфика проживания мусульман;
- специфика преемственности традиции от поколения к поколению.

Кейс Средней Елюзани[1] представляет собой пример анклавного бытования исламской традиции. Собранные в ходе экспедиций материалы демонстрируют, каким образом сохранялись духовные институты и практики на протяжении всего советского периода в условиях идеологического контроля и санкций; как это влияло на жизненные сценарии жителей села; каким образом ценности, нормы и социальные стандарты рационализировались на коллективном и личностном уровнях и предопределяли поведенческие стратегии людей. Каким образом социальные институты и стандарты поведения оказывали влияние на консервацию ислама в татарском селе, а затем, с наступлением либерализации, стимулировали его воспроизводство в новых условиях.

Детальное изучение архивных материалов и собранных в ходе лонгитюдного исследования нарративов и документов позволило проследить взаимовлияние ряда факторов, способствовавших кон-

[1] Авторское лонгитюдное исследование, осуществленное в период с 2006 по 2011 г. В ходе разведывательного кейс-стади велось включенное наблюдение, работа со статистическими материалами села; интенсивное общение с представителями различных социальных групп: служащими в администрации, предпринимателями, имамами, учителями, рядовыми жителями села. Всего было взято 50 глубинных интервью.

сервации мусульманской общины в Средней Елюзани. Оказалось, что в советский период социально-экономические условия, сложившиеся в рамках колхозной системы, послужили причиной воспроизводства семейного традиционализма, тесно связанного с религиозными ценностями и практиками. Так, советский колхозник, особенно в период становления советской власти, имел минимальную частную собственность в виде приусадебного участка и являлся фактически крепостным колхозного хозяйства. Его труд сопровождался большими затратами: тяжелые условия, мизерное вознаграждение, которое обеспечивало потребность лишь в элементарном воспроизводстве семьи. Единственным условием выживания являлось наличие минимального частного хозяйства и дополнительный труд по его поддержанию в оставшееся от колхозных работ время. В инертной, лишенной экономического рационализма системе колхозного хозяйства можно было выжить исключительно за счет ресурсов традиционной семьи:

- большого количества рабочих рук, которое могли обеспечить только собственные дети или ближайшие родственники;
- непрерывного и малопроизводительного труда, целью которого было простое воспроизводство семьи;
- теневой экономики (отходничество, рыночная полулегальная торговля);

В таких условиях жизненными стратегиями крестьян становились: а) стремление любыми средствами переехать (бежать) в город; б) выживать за счет ресурса семьи и укреплять ее благополучие. Безысходность и безальтернативность положения могли поддерживаться только за счет трудовой этики. Представляется, что в нашем случае трудовая этика подкреплялась исламскими ценностями, которые хотя и не артикулировались в атеистическое советское время, но сохранялись на уровне семьи и передавались от поколения к поколению в многодетных семьях елюзанцев как стереотипы поведения. Последние, безусловно, были составной частью габитуса[1] мусульманина, повседневная жизнь которого исторически структурировалась в соответствии с нормами и ценностями ислама: пятикратный намаз, усердие перед Аллахом, сопряженность всех поступков с кодексом му-

[1] Одно из базовых понятий социологической концепции П. Бурдье — «Habitus». Габитус — это система диспозиций, порождающая и структурирующая практику агента и его представления. Габитус является продуктом истории, производит индивидуальные и коллективные практики — опять историю — в соответствии со схемами, порождаемыми историей. Он обусловливает активное присутствие прошлого опыта, который, существуя в каждом организме в форме схем восприятия, мыслей и действия, гарантирует «правильность» практик и их постоянство во времени более надежно, чем все формальные правила и открыто выраженные нормы. См.: *Громов И.А., Мацкевич И.А., Семёнов В.А.* Западная социология. СПб.: ООО «Издательство ДНК», 2003. С. 531.

сульманина. Довольно жесткая структура повседневности мусульманина, наложенная на условия тяжелого сельского труда, воспитывала с детских лет трудолюбие, ответственность перед собой, родственным окружением и общиной. Например, ежедневный ритуал пятикратного намаза, начинавшегося до первых лучей солнца, и ежегодный пост-ураза, когда в течение месяца верующий не пьет и не ест от восхода до заката и при этом занимается сельскохозяйственным трудом, воспитывали в верующем чрезвычайную выносливость и самоконтроль, что влияло и на трудовое поведение.

Приоритет в воспроизводстве и поддержании религиозных практик принадлежал институту семьи. Именно традиционная большая, двух-, или трехпоколенная семья становилась базой, которая давала представление о Боге, религиозных нормах и ценностях. Тотальная занятость родителей в сельском хозяйстве компенсировалась участием в воспитании детей бабушек и дедушек, которые и становились первыми религиозными воспитателями внуков. Они же выполняли функцию проводников в публичное пространство — мечети. Праздничные моления на кладбище, в пустующих домах или на широких улицах села, когда мечеть не вмещала верующих, приобретали функцию неформального социального института, также структурировавшего жизнь общины и участвующего в социализации детей.

Архивные материалы свидетельствуют о сохранявшейся в Средней Елюзани традиционной модели сельской татарской общины. В течение всего советского периода в селе действовала одна официальная и три неофициальные мечети. Их центральный субъект — институт старейшин и работающие в мечетях имамы в определенном смысле структурировали жизнь сельчан. Именно они сопровождали все значимые вехи жизнедеятельности как семьи, так и в целом сельской общины. Например, одним из социальных институтов, вокруг которого структурировалась деятельность и духовная жизнь сельчан, было кладбище. Оно стало местом, где приватное пространство религиозных практик находило выход в публичном легитимном пространстве похоронных ритуалов. Этот сегмент религиозных практик сохранил полный комплекс мусульманского традиционализма, поскольку здесь, на границе человеческого бытия и небытия, не действовали никакие атеистические аргументы и запреты. Именно здесь функция и роль муллы, как наделенного священными полномочиями сопровождающего, была непреложна и легитимна. В докладной записке уполномоченного Совета по делам религиозных культов отмечалось: «Муллами мечетей ежегодно совершается много религиозных обрядов: религиозных браков и наречение имен новорожденным. Захоронение почти всех умерших проводится по религиозному обряду»[1].

[1] Государственный архив Пензенской области Ф. Р-2392. Оп. 1. Д. 91а.

Кроме того, сельское кладбище стало своеобразным оселком, на котором проверялась эффективность реагирования официальной (светской) и неофициальной (духовной) власти на социальные нужды сельчан. В качестве примера можно привести историю с благоустройством кладбища, в которой сельские муллы сумели найти эффективное решение проблемы. Быстрое и эффективное реагирование на общинные нужды со стороны мулл, безусловно, укрепляло их значимость и роль на селе. Докладные письма партийных инструкторов и нарративы сельчан свидетельствуют о постоянной конкуренции представителей советской власти с духовными лидерами сельчан, мнение которых было приоритетным в принятии решений, касающихся жизни общины. Так, инструктор облисполкома в справке за 1951 год отмечал: «Беседуя с кандидатом партии тов. Акчардаковым, работником буфета, на поставленный мною ему вопрос — почему коммунисты не ведут среди населения такой разъяснительной работы, которая дала бы возможность закрыть мечети и использовать их под клуб, медпункт и т. д., так как здания под клуб у вас нет, а медпункт помещается в несоответствующем здании, Акчардаков дал мне такой ответ: "... ахун этого не позволит; а что скажет на это ахун"»[1].

Авторитет мулл косвенно подтверждается и тем, что молодежь уже в период расцвета социализма, в 1960–1970-е годы, стремилась связать свое будущее с «непопулярной» и преследуемой государством профессией духовного служителя. В селе сложилась традиция воспроизводства духовных кадров: в течение советского времени молодежь уезжала получать исламское образование в Бухару и другие мусульманские центры.

Таким образом, духовные нормы и ценности поддерживались как в приватном пространстве семьи, так и в неофициальном публичном. Стабильности мусульманской общины способствовала демографическая ситуация: численность населения неуклонно росла как за счет многодетных семей, так и за счет слабого миграционного оттока: взрослое население не уезжало из села, занимаясь отходничеством, а молодежь, получая нужное для сельской местности образование, возвращалась в село. Важную роль играла и экономическая политика администрации совхоза, которая с конца 1960-х годов вела активное строительство дополнительных промышленных объектов[2].

Все описанные факторы сыграли роль структурных компонентов в процессе религиозной идентификации елюзанцев и обусловили интенсивность постсоветской реисламизации в селе. С конца 1980-х годов в Средней Елюзани происходят значительные изменения

[1] Государственный архив Пензенской области. Ф. Р-2392. Оп. 1. Д. 1(2).

[2] В Средней Елюзани работали филиалы Пензенского часового завода, лампового завода, обувной фабрики, швейный цех.

не только на уровне духовных институтов, но и на уровне религиозных практик, ценностей и норм. За последние двадцать пять лет в селе построено 13 мечетей, соответственно, выросло число приходов. При мечети с медресе имеется свой печатный орган — мусульманская газета «Аль-Азан». Организуются мусульманские детские сады и молодежные мусульманские летние лагеря, создан общественный благотворительный мусульманский фонд «Радуга». Можно сказать о том, что в селе все более укрепляется институт закята — пожертвования на нужды местной общины. С участием мечетей реализуются социальные программы для слабозащищенных сельчан. Мечетные советы имеют списки нуждающихся в своих приходах и организуют им как разовую, так и систематическую помощь.

С усилением роли ислама сообщество сельчан приобретает черты общины, где регуляторами жизни становятся мусульманские ценности. Стремление следовать нормам ислама проявляется не только на уровне внешней презентации, но и в жизни села. В местной библиотеке проходят конкурсы исламской поэзии. Постепенно нормы ислама становятся руководством не только в духовной, но и в экономической и общественной жизни. Так, один из предпринимателей охарактеризовал свои экономические приоритеты: «У нас магазин есть. Продаем там товары первой необходимости: продукты, хозяйственные товары. Спиртного нет, есть, правда, сигареты, но мы и их скоро завозить не будем, потому что это грех. И для нас, и для покупателей. И деньги эти грязные. Мы расцениваем это как грязный доход» (муж., 59 лет).

В селе не продается свинина, работает несколько колбасных цехов, где производят говяжью и конскую колбасу, обеспечивая ею не только свое село. Продукцию халяль развозят по всей области, где есть татары, и за ее пределы: Татарстан, Москву, Самару, Саратов и другие города. В беседах с жителями села, в их оценках и реакциях на происходящее проявлялась одна общая для многих черта — это чувство социальной ответственности. Оно начинается с ответственности за семью, когда родители стараются сделать все возможное для благополучия своих детей, а выросшие дети обеспечивают достойную жизнь своим родителям[1]. Чувство социальной общности формируется благодаря деятельности мечетей[2].

Консолидация мусульман не ограничивается объединениями локального уровня. События десятилетней давности вокруг села способствовали консолидации жителей и осознанию себя в качестве Другого

[1] Взрослые дети одной из моих собеседниц сделали дорогой евроремонт в доме родителей.

[2] Поскольку село большое, оно разделено на приходы, каждый из которых обслуживает своя мечеть. При каждой из 13 мечетей действует своя община.

в рамках Пензенской области. В силу разных причин[1] в 2005 г. в российских СМИ появилось несколько публикаций о Средней Елюзани, где ее жители преподносились как затаившиеся экстремисты — ваххабиты. Вот наиболее яркие цитаты из статьи с говорящим названием — «Семь мечетей Пензенской Мекки. Село Средняя Елюзань превращается в очаг ваххабизма», опубликованной в общероссийской газете «Известия»:

«Во дворе РУВД стоит “КамАЗ” с высокими бортами. Со второго этажа видно, что в кузове лежит цистерна. Люк прикрыт автомобильной покрышкой. В таких “КамАзах” перевозят краденые нефтепродукты. В этом году обнаружено семь криминальных врезок — совсем как в Чечне. <…> Село фактически бесконтрольно, — говорит районный прокурор Александр Наливаев. — На 10 тысяч человек в Елюзани 3 милиционера. <…> 800 стволов зарегистрированного оружия»; «Ваххабитами муфтий Аббас хазрат называет трех молодых людей, местных жителей, прошедших обучение в Саудовской Аравии. Вернувшись, они развернули активную деятельность. Четыре из семи (!) действующих в селе мечетей, по словам муфтия, уже находятся под их контролем»; «Когда районный прокурор Александр Наливаев говорил о необходимости устроить в Елюзани полноценное отделение милиции и восстановить полноценный отдел ФСБ, я (автор статьи, Борис Клин. — *Л.С.*) спросил, не опасается ли он, что молодые мусульмане из Елюзани, да еще вооруженные, на появление силовиков отреагируют, как в Ингушетии и Кабардино-Балкарии?»[2]

О том, что практически все описанные «факты» оказались подтасовкой, писали и в газетах, и в интернет-порталах[3]. Мусульмане Елюзани высказывали готовность судиться с «Известиями» за клевету. Но, несомненно, этот факт дискриминации по религиозному признаку, получивший отражение в российских СМИ, усилил внутригрупповую солидарность и кристаллизовал исламскую и этническую идентичность у жителей села.

Заключая, следует сказать о том, что исторический и современный опыт бытования сельских мусульманских общин свидетельствует о значимости социально-политической конъюнктуры, которую в большей степени создает государство, формирующее рамку координат, к которой адаптируются религиозные сообщества этнических меньшинств. Признание религиозной отличительности и конфессиональ-

---

[1] Разгоревшийся вокруг села скандал оценивают как реакцию губернатора В. Бочкарева на политическую активность бывшего руководителя «Елюзанского» хозяйства К. Дебердеева, который выдвинул в 2002 г. свою кандидатуру на выборы губернатора Пензенской области. На это противостояние наложился конфликт между «старыми» и «молодыми» имамами, который был разрешен усилиями местной администрации.

[2] Известия. 29.11.2005.

[3] TATARLAR.ru.; ISLAM.ru; Ислам-Инфо; Республика Татарстан. 9.12.2005; Татарстан яшьляре. 28.08.2003.

ный плюрализм способствуют открытости в нашем случае мусульманских общин. И, напротив, применение санкций и конструирование дискурса враждебности и недоверия государства к иноконфессиональным социальным группам способствует кристаллизации религиозной идентичности и замкнутости общин, что становится препятствием к успешной общегражданской интеграции народов России.

Кейс Средней Елюзани продемонстрировал влияние факторов разного порядка на процесс религиозной идентификации и автономизации сельских мусульманских общин. Оказалось, что вопреки антитрадиционалистской направленности советская модернизация аграрной сферы способствовала консервации традиционализма, который, в свою очередь, явился одним из определяющих оснований сохранения ислама у сельских мусульман России. В то же время исследуемый случай поставил ряд вопросов. Первый из них связан с проблемой типичности модели для других татарских сел. Следует отметить, что подобные модели встречаются, но не столь часто[1]. Нетипичность кейса для большинства татарских сел в Татарстане стимулирует к поиску причин как в социально-экономической, этнокультурной сферах, так и в области личностной и групповой психологии. Так, еще один вопрос связан с выявлением сопряженности исламских ценностей и практик с трудовой этикой. Дальнейшего изучения требует и аспект сосуществования религиозных и светских норм и практик в жизни сельских мусульманских общин.

Литература

Государственный архив Пензенской области. Ф. Р-2392. Оп. 1.

Громов И.А., Мацкевич И.А., Семёнов В.А. Западная социология. СПб.: ООО «Издательство ДНК», 2003.

Дюдуаньон С. Кадимизм: элементы социологии мусульманского традиционализма в татарском мире и в Мавераннахре (конец XVIII — нач. XX в.) // Ислам в татарском мире: история и современность. Материалы международного симпозиума. Казань, 1997.

Ислам и мусульманская культура в Среднем Поволжье: История и современность: очерки. Казань, 2002.

Кант И. Основы метафизики нравственности / URL: http://royallib.ru/read/kant_i/osnovi_metafiziki_nravstvennosti.html#10240

Ноак К. От родословной к территории: пространственное измерение мусульманской идентичности в имперской России / Ab Imperio. 2006. No. 2.

[1] Например, села Шыгырдан Батыревского района Республики Чувашия, Бестянка Пензенской области.

Ногманов А. Эволюция законодательства о мусульманах России (вторая пол. XVI — первая пол. XIX в.) // Ислам в татарском мире: история и современность. Материалы международного симпозиума. Казань, 1997.

О'Нил О. Религия и мораль // Мораль и рациональность. М.,1995.

Социальное и национальное. М.: Наука, 1973.

Хабутдинов А. Ю. Имамы Ярмарочной мечети // Медина ал-Ислам. 2005. № 6(9).

Хабутдинов А.Ю. Органы национальной автономии тюрко-татар Внутренней России и Сибири в 1917–1918 гг. Вологда, 2001.

Юнусова А.Б. Ислам в Башкортостане. Уфа, 1999.

Islam in Russia: genesis and evolution

RURAL COMMUNITY OF MUSLIM TATARS IN RUSSIA: FACTORS OF AUTONOMISM

Lilia V. SAGITOVA,
Cand. Sci. (Hist.), associate professor, senior researcher at the Department of Ethnologic Studies, S. Marjani Institute of History, Academy of Sciences of the Republic of Tatarstan (5, Kremlin, Kazan, Republic of Tatarstan, 420014, Russian Federation).
E-mail: liliya_sagitova@mail.ru

Abstract. The article considers the specifics of the reproduction of religious autonomy in a rural Muslim community. The author presents a case-study of the Srednyaya Yelyuzan village, Penza Oblast. A comprehensive study, which involves the archival data on the history of the village and qualitative methods, allows us to retrace the village's religious autonomy as a form of social self-organization of rural Muslim Tatars. The study of the role of such social institutions as the traditional family, mosque and Muslim community, the activities of spiritual leaders helps to identify the sustainability factors of religious practices and values in different socio-political contexts: Russian Empire, Soviet atheism and post-Soviet religious pluralism.

Keywords: religious autonomy, religious identity, Islam, Islamic values, Russian Muslims.

ИСЛАМ, ИДЕНТИЧНОСТЬ И ПОЛИТИКА

МУСУЛЬМАНЕ РОССИИ: РЕАЛИИ ФОРМИРОВАНИЯ ГРАЖДАНСКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ

ЗОРИН
Владимир Юрьевич,
д-р полит. наук, проф., зам. директора Института этнологии и антропологии имени Н.Н. Миклухо-Маклая Российской академии наук (119991, Россия, г. Москва, Ленинский проспект, д. 32а).
E-mail: v.y.zorin@mail.ru

Аннотация. В статье рассматриваются вопросы оценки численности мусульманского населения Российской Федерации, а также подчеркивается важность учета исламского фактора во внешней и внутренней политике России. На примере Северо-Западного федерального округа раскрываются особенности исламо-государственных отношений. Анализируются актуальные задачи, стоящие перед мусульманскими организациями в настоящее время.

Ключевые слова: ислам, гражданская идентичность, межконфессиональные отношения, численность мусульман в России, «Стратегия государственной национальной политики Российской Федерации на период до 2025 года», исламо-государственные отношения.

Бесспорно, для Российского государства межэтнические и межконфессиональные отношения всегда были приоритетом внутренней жизни и национальной безопасности. Три года назад был принят важный доктринальный документ: «Стратегия государственной национальной политики Российской Федерации до 2025 года»[1]. Для страны прошедший период был временем больших успехов и немалых испытаний, среди которых — усилившееся политическое и экономическое давление со стороны Евросоюза, растущие санкции наших европейских и американских партнеров, ухудшение отношений с НАТО, попытки раскачать политическую стабильность, в том числе и за счет этноконфессионального фактора, возросшая активность запрещенных в России международных террористических организаций.

Однако, как и всегда, их «усилия» привели к обратному результату. Эти беспрецедентные меры в отношении нашей суверенной страны, наоборот, способствовали объединению и консолидации многонационального и поликонфессионального народа России. Можно с уверенностью сказать: проект единства

[1] http://www.ufa-edu.ru/education/Nacionalnoe%20obrazovanie/Normdoc/2025.pdf

российской гражданской нации выдержал очередные испытания, и это является важным фактором преодоления ксенофобии, экстремистских и радикальных настроений, национализма и религиозной нетерпимости. С особой силой мероприятия, посвященные 70-летию Великой Победы, доказали верность наших людей идеалам единства, справедливости и патриотизма.

Жизнь показала, что фундаментальные положения о необходимости осуществления в России формулы «единства в многообразии» отвечают не только насущной потребности обеспечения гражданского согласия в крупном государстве, это также еще и единственная реализуемая формула устройства многоэтничной и поликонфессиональной страны. Сразу следует подчеркнуть, что новая идеология гражданского нациестроительства ни в коей мере не означает отрицание или растворение российских национальностей (наций в этническом смысле слова) в некой монокультурной общности под названием «российская нация».

Россия — многоконфессиональная держава. В девяти федеральных округах Российской Федерации проживает население, сложное не только по этническому, но и по религиозному составу. Официальных данных о численности граждан по религиозной принадлежности в Российской Федерации не существует. Всероссийские переписи населения не учитывают религиозную принадлежность. Исследователи используют различные косвенные методы для оценки религиозного состава населения: данные социологических опросов, сведения о государственной регистрации религиозных организаций. Существует и так называемый этнографический метод, согласно которому те или иные национальности объявляются приверженцами определенных конфессий: русские —православные, татары — мусульмане, калмыки — буддисты и т. д. При этом упускается, что в составе каждой национальности есть последователи не одной, а многих религий, а также есть неверующие. Ни один из перечисленных методов не может дать правильных сведений о количестве верующих — они могут быть использованы только для приблизительной оценки состава населения по культурно-религиозной традиции.

Следует различать понятия «состав населения по культурно-религиозной традиции» и «количество верующих по конфессиям». Первое понятие включает не только верующих, но и тех, кто считает близкой себе определенную религиозно-культурную традицию (в силу своего воспитания, образования, образа жизни, бытовых традиций и пр.).

При анализе данных Всероссийских переписей населения 2002 и 2011 годов, в Российской Федерации к православной культурной традиции могут быть причислены свыше 70 национальностей общей численностью 124,3 млн человек, или 86% населения[1]. Но это

[1] Здесь и далее расчёты проводились совместно с В. В. Степановым под руководством В. А. Тишкова. Оценка по состоянию на начало 2011 года, включая данные Всероссийской

не численность православных и тем более не численность верующих. Из этой страты часть относит себя к другим религиозным направлениям. Например, многие народы Севера относят себя одновременно и к православию, и к народным культам, шаманизму, что характерно и для некоторых народов Поволжья, Алтая. Определенная часть русского населения является приверженцами разных направлений протестантизма и так называемых новых (для России) религиозных направлений. Появились и «русские мусульмане». Некоторые исследователи определяют их численность около 10 000 человек. Часть вообще не связывают себя с религией. По данным социологических опросов численность населения православной культурной традиции в России может быть оценена как 100–110 млн человек (около 72% населения). К исламской культурной традиции могут быть отнесены более 65 национальностей — это 16,1 млн человек, или 11% населения страны. По данным социологических опросов, численность населения исламской культурной традиции может быть оценена как 7,2 млн человек (около 5% населения).

С этими оценками солидаризируются видные российские ученые, в том числе М. М. Мчелдова. Если прибавить сюда трудовых мигрантов, то получится цифра в районе 18 млн человек[1].

Дискуссия о численности мусульман в России идет не первый год, однако она не имеет столь принципиального характера, который ей порой придается. Во-первых, наша страна, особенно после вступления в Лигу исламских государств, имеет там статус наблюдателя. Во-вторых, в истории России имеется многовековой опыт сосуществования православных христиан и мусульман, заложенный 250 лет назад известными Указами Екатерины Второй.

Следует подчеркнуть, что вопрос об отношении к религии не предусмотрен при проведении Всероссийских переписей населения. Последний раз этот вопрос задавался в 30-е годы прошлого века. Тем не менее подобный опыт есть в некоторых странах, в том числе и постсоветских. Думаю, что при подготовке к очередной переписи (2020 года) можно вернуться к рассмотрению целесообразности внесения этого вопроса в переписной лист.

По общему экспертному мнению, мусульманская проблема в России (в дореволюционной Российской империи, в СССР и в современной, постсоветской Российской Федерации) всегда была актуальной и требовала своего конкретно-исторического подхода. Государственная власть в России всегда отдавала себе отчет, что игнорирование исламского фактора в выработке и проведении внутренней и внешней

переписи населения 2010 года (полученные в октябре), а также сведения о международной миграции, итоги которой перепись не смогла учесть.

[1] См.: *Мчелдова М. М.* Ислам и единство российского общества: современность и исторический опыт // Ислам в современном мире. 2015. Т. 6. № 1. С. 95.

политики чревато тяжёлыми последствиями. Для современной России решение вопроса о политической интеграции собственного мусульманского населения связано с вопросом территориальной целостности и национальной безопасности, а также с возможностью формирования устойчивой политической системы. Известный российский востоковед А. Малашенко отмечает существование в современной России специфичных исламо-государственных отношений, включающих в себя ряд проблем политического, идеологического характера, связанных с вопросами этнической традиции, культуры, миграции. Он полагает, что эти отношения, несомненно, оказывают воздействие на стабильность общественных отношений[1]. И с этим нельзя не согласиться. Проиллюстрируем это на примере Северо-Западного Федерального округа.

Самыми крупными этническими группами, традиционно исповедующими ислам, на территории Северо-Западного федерального округа являются татары, азербайджанцы, узбеки и таджики. Их общая численность, согласно данным Всероссийской переписи населения 2010 года, составляет 141,3 тыс. человек, или немногим более 1% от населения федерального округа.

Наибольшее влияние на деятельность официальных исламских структур оказывает татаро-башкирское сообщество, проживающее на Северо-Западе начиная с Петровских реформ. В течение последних десятилетий заметно выросли землячества северокавказских этносов, что привело к образованию новых мусульманских общин (чеченских, дагестанских).

На численность и этнический состав уммы макрорегиона серьезное влияние также оказывает динамика миграционных процессов. Так, до 2015 года граждане Узбекистана и Таджикистана обеспечивали до четверти миграционного прироста в Санкт-Петербурге и Ленинградской области (эти два субъекта Российской Федерации абсорбируют 80% всей внешней миграции в Северо-Западном федеральном округе, поэтому данные по ним имеют определяющее значение для анализа миграционных процессов и изменений этнической структуры населения). Особенно интенсивный процесс переселения из среднеазиатских стран наблюдался в 2011–2013 годах. В 2013 году, например, миграционный прирост за счет них составил в Санкт-Петербурге более 25 тысяч человек, что даже в пятимиллионном мегаполисе не может остаться незамеченным. В относительном выражении эти показатели характерны и для Ленинградской области.

В ходе проводимых социологических исследований к приверженцам ислама в федеральном округе в целом отнесли себя 1,3%, что вполне коррелирует с данными об этническом составе населения. При

[1] *Малашенко А.* (2014) Российские мусульмане в международном контексте. URL: http://www.globalaffairs.ru/number/Rossiiskie-musulmane-v-mezhdunarodnom-kontekste---17204

этом очевидно, что временно пребывающие на территории России мусульмане не попадают в выборку. В региональном разрезе значительно больше положительных ответов в сравнении со среднеокружными значениями встречается в Санкт-Петербурге (4,8%) и Мурманской области.

Данные о религиозных организациях мусульман (РОМ) также достаточно адекватно характеризуют место этой авраамической религии на конфессиональном пространстве федерального округа: из более чем 2100 зарегистрированных организаций к исламу относятся около 40, или 1,8%. Наряду с ними имеется большое число незарегистрированных групп мусульман, совершающих намаз в арендуемых или подсобных помещениях самостоятельно или под руководством самодеятельных имамов. На территории федерального округа действуют пять мечетей, в том числе две соборные (Санкт-Петербург и Вологда), а также некоторое количество молельных домов. В целом деятельность исламских официальных организаций носит стабилизирующий характер и направлена на обеспечение межконфессионального согласия. Влияние ваххабитских и салафитских проповедников на мусульман Северо-Запада России латентно и связано главным образом с наличием временных трудовых мигрантов[1].

Один из крупнейших специалистов России по исламскому праву Л. Р. Сюкияйнен исходит из того, что ислам не является инородным элементом российской истории и культуры, а является религией и образом жизни миллионов россиян на протяжении многих веков. Исламская цивилизация накопила множество форм социальной регуляции, в том числе политико-правовых. Среди них есть и те, что могут быть использованы современным Российским государством и обществом в создании демократического общества, в частности такие, как стремление к стабильности и умеренности, к лояльности по отношению к власти, к совещательности, к достижению компромисса в конфликтах и избежанию вреда, к консолидации общества и государства[2].

Развитие нашей страны на основе сохранения ее этнокультурного и религиозного многообразия, представленного в России в том числе и многовековой мусульманской традицией, равно как и формирование российской нации на условиях включения в ее сложную структуру элементов гражданско-территориальной и этнокультурной общности, бесспорно, может служить залогом прочности российской государственности, одним из факторов укрепления которой является межкультурное и межрелигиозное взаимодействие.

---

[1] Данные текущего архива автора и В. Б. Угрюмова.

[2] См., например: *Сюкияйнен Л. Р.* Шариат, адат и российское законодательство: соперничество или взаимодействие? Человек и общество на Кавказе. Проблемы правового бытия. Ставрополь, 2001; *Сюкияйнен Л. Р.* Ислам и права человека в диалоге культур и религий. М.: ООО «Садра», 2014.

И в этой связи возникает несколько вопросов, решение которых послужит укреплению общероссийской идентичности и решению данной задачи.

Когда мы говорим о необходимости формирования общих ценностей, то здесь необходимо обращать внимание и на религиозные ценности, и на этнокультурные традиции. Ведь учение ислама, как и других традиционных религий России, выступает за равенство народов, уважительное отношение к культурному разнообразию.

В стратегии государственной национальной политики отражен именно такой сбалансированный подход. Документ делает акцент на роли религии в сохранении межнационального согласия, в деле предупреждения и разрешения конфликтов.

Я убежден, что в этой важной работе многое зависит от правильной постановки приоритетов и системности. Прежде всего речь идет о подготовке и профессионализме священнослужителей. Можно сказать, что исламское образование становится составной частью работы по гармонизации межнациональных и межрелигиозных отношений. Низкий уровень подготовки мусульманского духовенства и, как следствие, более высокая популярность радикальных проповедников, обучившихся за рубежом, — одна из причин роста радикальных настроений молодежи. На сегодняшний день имам — это базовый элемент развития мусульманской общины в России. Повышение уровня их подготовки позволит духовным управлениям при поддержке органов власти сформировать кадровый резерв. Организация подготовки собственных отечественных кадров приведет, на мой взгляд, к формированию системы конкурентоспособного отечественного обучения, собственной богословной школы, значительно сократится количество молодежи, выезжающей за рубеж для получения религиозного образования[1].

Одной из функций религии и религиозных организаций в условиях современности является их возможность выступать в качестве ресурса политической и социальной консолидации. Они способны при помощи гражданских, культурных, вероучительных объединительных моментов выполнять функции обеспечения национальных интересов и консолидации носителей российской цивилизационной идентичности, во многом способствуя продвижению интересов России, поскольку люди «без общих понятий и целей, без разделяемых всеми или большинством чувств, интересов не могут составить прочного общества», — как говорил российский историк В. О. Ключевский[2].

В условиях геополитического и экономического давления на нашу страну, возросшей террористической опасности со стороны ИГИЛ

---

[1] *Зорин В. Ю.* Выступление на заседании Совета при Президенте РФ по межнациональным отношениям 22 октября 2013 г. Уфа; *Ярлыкапов А. А.* Исламское образование на Северном Кавказе в прошлом и настоящем // Вестник Евразии. 2003. № 2(21). С. 5–31.

[2] *Ключевский В. О.* Сочинения: В 9 т. Т. 1. Курс русской истории. Ч. 1. М.: Мысль, 1987. С. 41.

(запрещенной в нашей стране организации) значительно возрастает роль религиозных объединений и организаций в поддержке внешнеполитического курса страны. И это ясно акцентировали военная операция России в Сирии и кризис в российско-турецких отношениях, связанный со сбитым самолетом. «Народная дипломатия» и «мягкая сила» традиционных российских организаций может многое сделать для улучшения международного имиджа России и решения стратегических геополитических задач.

Другими важными направлениями деятельности исламских организаций могут стать их участие в реализации социальных программ, борьба с бедностью, волонтерство, противодействие наркотикам.

По данным ВЦИОМ, более 80% населения выступает против однополых браков. Общей заботой россиян независимо от вероисповедания является укрепление семьи, улучшение демографии, борьба с абортами.

Стратегия госнацполитики ставит задачу участия религиозных организаций в деятельности по развитию межнационального и межконфессионального диалога, противодействию экстремизму, предупреждению конфликтных ситуаций на межэтнической основе. И здесь в субъектах федерации СЗФО накоплен определённый позитивный опыт.

Россия продолжает оставаться привлекательной для мигрантов, несмотря на кризисные проявления в экономике. В 2014 году в России побывало более 17 млн иностранных граждан. Каждый десятый из них прибыл в Санкт-Петербург и Ленинградскую область. Сейчас на территории России с различными целями находятся более 11 миллионов иностранных граждан. Около 72,3% из них — граждане государств СНГ, 10,2% — граждане государств Европейского союза. Такое соотношение сохраняется уже много лет с незначительными колебаниями. Наибольшее количество граждан к нам приезжает из Украины, Узбекистана, Таджикистана и Казахстана. Безусловно, на динамику въезда повлияла ситуация на Юго-Востоке Украины. Среди визовых лидеров — Германия, США. Граждане СНГ преобладают почти во всех федеральных округах, их количество среди въезжающих иностранных граждан составляет от 72% в Центральном федеральном округе, 97% в Приволжском федеральном округе и 98% в Крымском федеральном округе, в Северо-Западном ФО состоит наполовину из граждан СНГ. Понятно, что в основном приезжают люди исламских конфессий, и для них нередко мечеть является местом встреч, консультаций, оказания помощи и поддержки.

Мусульманские религиозные организации могут использовать и используют различные методы и формы работы с мигрантами. Например, проведение национальных, религиозных праздников, дней национальной культуры, создание вечерних школ по изучению русского языка, русской культуры, православной религии, основ зако-

нодательства, в частности трудового и гражданского кодексов. Также это могут быть приёмы граждан по личным вопросам. Люди должны иметь возможность обратиться за помощью или советом.

Это тем более важно сегодня, потому что ислам нередко ассоциируется с наплывом в Россию мигрантов, которые зачастую ведут себя неадекватно, демонстрируя неуважение к местным традициям и обычаям, что составляет прочную основу настороженного и негативного отношения к исламу.

Подавляющая часть россиян судят об исламе по тем, кто находится на виду, т. е. по тем представителям мусульманского мира, которые вызывающе ведут себя, — это, как правило, радикалы. Образ мусульманина, таким образом, формируется у общества под воздействием акций религиозных экстремистов, конфликтов с участием мусульман, радикальных заявлений мусульманских политиков и духовных лиц.

Поэтому важной задачей сегодня является формирование положительного имиджа мусульман в России и мире. И в этой связи необходимы следующие мероприятия:

- информирование населения об основах мусульманской религии через СМИ;
- распространение информации о позитивной деятельности мусульман во всех регионах России.

Более того, на наш взгляд, следует проводить религиоведческую подготовку и повышение квалификации кадров специалистов-госслужащих, работающих в сфере государственно-конфессиональных отношений, что будет способствовать повышению эффективности и деятельности в отношении мусульман.

Однако главное — это обеспечить исполнение законов на всех уровнях власти. В сфере свободы совести и вероисповеданий необходимо создать эффективно функционирующий механизм реализации государственной политики, что будет содействовать укреплению взаимопонимания и сотрудничества представителей разных религий и людей неверующих, стабильности в обществе. Именно средства массовой информации влияют на массовое сознание, формируют стереотипы и информационные миры.

В межконфессиональных отношениях появляется конфликтогенный потенциал, который периодически выливается в разовые конфликты. Конфликтные проявления связаны со строительством культовых зданий, заключением под стражу и судебными процессами по делу служителей культа, а также и расхождениями в понимании религиозных идей, постулатов веры в одноименных конфессиях (внутри православия и внутри ислама). Существенный конфликтогенный потенциал содержит само соотнесение религии с терроризмом и экс-

тремизмом, оправдание экстремизма постулатами религии и веры, что заботит прежде всего служителей ислама. В этом плане ведется широкая дискуссия о правомочности и оправданности использования таких лексем, как «истинный ислам», «традиционный ислам», «северокавказский ислам», «радикальный ислам», «политический ислам», «исламизм», «умеренный ислам», «исламские террористы», «Исламское государство Ирака и Леванта», а также о трактовках понятий «джихад», «такфир», «аль-васатыйя» и др.

Также конфликтные ситуации связаны с распространением нетрадиционных верований, учений и деноминаций, прежде всего, языческого толка (родноверство, инглиизм, народная религия и др.), а также таких верований, как иеговизм, кришнаизм и др.

Органы власти субъектов СЗФО в целом овладели основными приемами антиконфликтогенного менеджмента межэтнических отношений. Однако в сфере межконфессиональных и государственно-конфессиональных отношений фиксируются явные проблемы. Они не всегда находят решение и периодически выливаются в локальные конфликты, накопление «критической массы» которых может вылиться в масштабный конфликт.

Я разделяю мнения экспертов, которые считают, что сложности межконфессиональных и государственно-конфессиональных отношений во многом объясняются отсутствием концептуального документа федерального уровня, определяющего принципы и механизмы государственно-конфессиональных отношений, аналогичного «Стратегии государственной политики Российской Федерации на период до 2025 года». Не ясны в полной мере в концептуальном и операциональном плане трактовки принципа светскости государства и роли органов власти различного уровня в его обеспечении; основы взаимодействия светских и религиозных деятелей; принципы выстраивания отношения государства и общества к новым религиозным движениям и вероучительным практикам.

В заключение следует сказать, что на современном этапе важнейшим ресурсом нашего общества становится взаимодействие христианской и мусульманской, религиозных и светских культур в политической жизни Российского федеративного государства. Необходимо достижение согласия относительно базовых ценностей общества в политической жизни с учетом российского цивилизационного и культурного контекста, евразийского выбора нашей страны. Успех в этом отношении будет способствовать (наряду с экономическим и социальным развитием) полноценному признанию постсоветской России в мире как суверенной, политически стабильной страны, по отношению к которой внешнее вмешательство типа оранжевых революций для достижения внутренних потрясений бесполезно.

Литература

Мчедлова М.М. Ислам и единство российского общества: современность и исторический опыт. Ислам в современном мире // Ислам в современном мире. 2015; № 11(1). С. 93–102. DOI:10.20536/2074–1529–2015–11–1–93–102.

Сюкияйнен Л.Р. Шариат, адат и российское законодательство: соперничество или взаимодействие? Человек и общество на Кавказе. Проблемы правового бытия. Ставрополь, 2001.

Сюкияйнен Л.Р. Ислам и права человека в диалоге культур и религий. М.: ООО «Садра», 2014.

Ярлыкапов А.А. Исламское образование на Северном Кавказе в прошлом и настоящем // Вестник Евразии. 2003. № 2(21). С. 5–31.

Ключевский В.О. Сочинения: В 9 т. Т. 1. Курс русской истории. Ч. 1. М.: Мысль, 1987. С. 41.

Islam, identity and politics

RUSSIAN MUSLIMS: THE REALITIES OF NATIONAL IDENTITY'S FORMATION

Vladimir Yu. ZORIN,
Dr. Sci. (Polit.), professor, deputy director of the N.N. Miklukho-Maklai Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Science (32a, Leninsky Prospect, Moscow, 119991, Russian Federation).
E-mail: v.y.zorin@mail.ru

Annotation. The article examines the issues of the assessment of the number of Muslim population in Russia. It accentuates the importance of recognizing the Islamic factor in the domestic and foreign policy of Russia. Using the example of the North-Western Federal District, the article explores the specifics of the state-Islam relations. The author also analyses topical tasks of Muslim organizations at present.
Keywords: Islam, civic identity, inter-religious relations, the number of Russian Muslims, 2025 Russian State National Policy Strategy, Islam-State relations.

ЭВОЛЮЦИЯ ПРОГРАММНЫХ ДОКУМЕНТОВ РОССИЙСКИХ МУСУЛЬМАН: ОТ СОЦИАЛЬНОЙ ПРОГРАММЫ К СОЦИАЛЬНОЙ ДОКТРИНЕ

АББЯСОВ
Рушан Рафикович,
соискатель кафедры государственно-конфессиональных отношений Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации (119571, Россия, г. Москва, проспект Вернадского, д. 82); первый заместитель председателя Централизованной мусульманской религиозной организации Совета муфтиев России (129090, Россия, г. Москва, Выползов пер., д. 7).
E-mail: abbyasovrushan@gmail.com

Аннотация. В статье отражены основные причины принятия обновленного программного документа «Социальная доктрина российских мусульман», отмечаются его особенности. Социальная доктрина российских мусульман позиционируется как инструмент самоорганизации мусульманской уммы, с помощью которого происходит выражение интересов общины и мнение верующих по ключевым вопросам. Актуальность основных идей социальной доктрины рассматривается не только с позиции консолидации мусульманского сообщества, но и в контексте интеграции ислама как социального института в социально-политическую структуру российского общества. Автором поднимается вопрос о необходимости выработки эффективных механизмов реализации основных положений социальной доктрины в деятельности мусульманских религиозных организаций.
Ключевые слова: ислам в России, мусульманская община России, социальная доктрина российских мусульман, механизмы реализации социальной доктрины российских мусульман.

Актуальное состояние ислама в России во многом отличается от того, которое существовало двадцать, десять и даже пять лет назад. Как государственно-конфессиональные отношения, так и само мусульманское сообщество страны претерпели за это время ряд значимых трансформаций. По мнению специалистов и самих мусульман, в целом на данном этапе в России сложились наиболее благоприятные условия для реализации каждым членом общества своего права на свободу вероисповедания. При этом все больше исследователей высказывают опасения относительно новых тенденций, которые могут стать угрозой российской государственности в целом и мусульманской умме в частности.

В ситуации глобальных вызовов наличие адекватной времени и соответствующей историческим реалиям идейно-идеологической платформы, имеющей твердые богословские основания и находящейся в правовом поле Российской Федерации, позволяет мусульманскому сообществу нашей страны представлять свою позицию и интересы наиболее эффективно.

Поиски легитимного механизма представления интересов

сопровождались на протяжении рассматриваемого исторического периода (с 1990 г. по настоящее время) выработкой как программ по отдельным направлениям деятельности мусульманского сообщества, так и концептуальных документов, отражающих весь спектр вопросов, касающихся исламской уммы России. Российскому обществу в большинстве своем мало известно о мнении мусульман и их позиции по актуальным вопросам общественной жизни, тогда как наличие в общественной дискуссии и информационном поле четко сформулированной точки зрения необходимо для формирования адекватного представления о мусульманском сообществе. Из-за отсутствия таковой рождаются ложные представления, часто формирующиеся на основании предположений или заведомо искаженных сведений со стороны СМИ и отдельных экспертов.

На основе общественного обсуждения с учеными, теологами и в целом мусульманской уммой России были созданы два важных программных документа: «Основные положения социальной программы российских мусульман» и «Социальная доктрина российских мусульман», которые по своей структуре, перечню обсуждаемых вопросов и общественной значимости являются ключевыми. Символично, что оба эти документа увидели свет в период ожесточенных дискуссий об исламской угрозе и отчасти являются попыткой российских мусульман объяснить обществу и государству ее необоснованность.

«Основные положения социальной программы российских мусульман», разработанные Советом муфтиев России в 2001 году, стали первым документом программного характера в истории ислама новой России. Создаваясь как концептуальный документ мусульманского сообщества, социальная программа содержала базовые постулаты ислама и отражала реакцию мусульман на актуальные проблемы. Документ в существующем виде рассматривался как попытка создания механизма представления интересов мусульман, адекватного времени и общественному развитию. По оценкам экспертов, это был соответствовавший духу ислама концепт, ориентированный на включение ислама как социального института в жизнь российского общества на партнерских началах. Однако в дальнейшем работа над социальной программой не нашла должного продолжения, и документ оказался вне информационного поля. Анализ «Основных положений социальной программы российских мусульман» показал, что крайне необходимо сформулировать расширенную и обоснованную позицию мусульман по вопросам отношения к крайним взглядам и экстремизму, светскому государству, политике, представителям других конфессий.

Необходимость грамотного противодействия новым вызовам побудила лидеров российских мусульман к разработке богословской и научно-обоснованной социальной доктрины. С учетом предыдущего опыта при подготовке социальной доктрины была проведена большая аналитическая работа. В частности, Советом муфтиев России при участии автора статьи в 2014 г. было проведено исследование с целью выяснения уровня осведомленности мусульман о социальной программе 2001 года, а также оценки реализации ее основных положений в деятельности мусульманских организаций. Выводы, сформулированные по результатам исследования, подтвердили необходимость разработки обновленного документа, т. к., согласно полученным данным, большинство опрошенных мусульман (85%) не знают и не слышали о социальной программе российских мусульман.

В декабре 2013 года была создана рабочая группа, и социальная доктрина прошла обсуждение в рамках нескольких форумов, в том числе и международных. В июне 2015 года программный документ был подписан лидерами мусульманского сообщества России, тем самым обозначив новые, расширенные принципы развития уммы.

Еще одним инициирующим фактором при разработке социальной доктрины стало выступление Президента России Владимира Владимировича Путина на встрече с муфтиями духовных управлений мусульман в Уфе в октябре 2013 года, где он призвал российских мусульман к социализации ислама[1]. Как же соотносится это понятие с исламом как с институтом общества, мусульманской уммой и стоящими перед ней актуальными вопросами? Под социализацией ислама можно понимать не только необходимость более эффективного взаимодействия с обществом и государством. Скорее подразумевается раскрытие и практическая реализация всего того гуманистического потенциала, которым обладает ислам. Многовековое «со-бытие́» различных мировоззрений, годы гонений и затем период религиозного возрождения — все эти факторы сформировали особую религиозную ситуацию в нашей стране: мусульмане не являются чужими, а ислам наряду с православием является традиционной религией.

Отметим, что разработка социальной доктрины и продуцирование консолидированного мнения потребовали от авторов значительных усилий по сближению позиций мусульман, проживающих в различных регионах России, с учетом возможности выбора форм испове-

[1] Цит. по: *Путин В. В.* Речь на встрече с муфтиями духовных управлений мусульман России (г. Уфа, 22 окт. 2013 г.) // Президент России: офиц. сайт. URL: http://www.kremlin.ru/events/president/transcripts/19474 (Дата обращения: 25.05.2015.)

дания ислама, которому при всем единстве присуще многообразие. Закрепившееся, с подачи некоторых авторов, негативно настроенных к исламу, мнение о расколе или разобщенности исламского сообщества России, на наш взгляд, не имеет объективных оснований. Процессы институализации и реструктуризации, происходившие в мусульманском сообществе фактически одномоментно, явились следствием трансформационных процессов в российском обществе в целом и сформировали особую модель организации мусульманской уммы. Существующая форма жизни мусульманской уммы нашей страны, имея выраженную мозаичную структуру, рассматривается как социокультурная реальность[1]. По мнению В. В. Наумкина, в России «в результате сложных, противоречивых процессов сложилась, будучи обусловлена множеством факторов, асимметричная организация мусульманского пространства России»[2].

Специфика создававшегося документа требовала решения довольно сложной задачи: на базе неизменного теоретического каркаса, сформированного на основе Священных текстов и богословских заключений признанных ученых, предложить видение решения актуальных проблем, облеченных в понятные для всех формулировки.

Социальная доктрина представлена семью главами, где содержательно, с опорой на богословские источники дается описание позиции мусульман России по вопросам общественной жизни, социального служения, межрелигиозного диалога, войны и мира. Проблемы общественной морали, социального служения, науки и культуры, здоровья нации и экологической безопасности освещены в тексте доктрины по-новому — в связи с общей идеей важности социализации ислама. Показательна в этом смысле оценка мусульманами конструктивного потенциала ислама. На вопрос о роли религиозного фактора в жизни общества 55% мусульман ответили, что ислам прежде всего удерживает от дурных поступков и помогает стать высоконравственным человеком, 44% отметили утешительную функцию (поддержка в беде и т. д.), тем самым раскрывая позитивный потенциал ислама[3].

Детальная проработка раздела, посвященного отношению мусульман к представителям иных мировоззрений и религиозных убеждений, позволяет говорить о понимании мусульманами важно-

---

[1] См.: *Мухетдинов Д. В.* К вопросу о российском мусульманстве // Ислам в современном мире: внутригосударственный и международно-политический аспекты. 2015. Т. 11. № 4. С. 81–90. DOI:10.20536/2074–1529–2015–11–4–81–90.

[2] *Наумкин В. В.* Муфтият как форма асимметричной организации ислама в России (Выступление на расширенном выездном заседании Совета муфтиев России в г. Казани по случаю десятилетия ДУМ РТ 14 февраля 2008 г.) // Ислам и мусульмане: культура и политика: Статьи, очерки и доклады разных лет. М.; Н. Новгород, 2008. С. 640.

[3] Цит по: *Мчедлова М. М.* Религиозные смыслы в современной России. Российское общество и вызовы времени. Кн. 2 / под ред. М. К. Горшкова, В. В. Петухова. М., 2015. С. 243.

сти гармонизации отношений в обществе. Об этом свидетельствует также акцент в доктрине на принципе мирного сосуществования верующих и неверующих. «Коран и аутентичная Сунна закладывают солидную базу для теологии толерантности, межконфессионального взаимопонимания и сотрудничества»[1]. В качестве иллюстраций приводятся примеры из жизни пророка Мухаммада и его сподвижников. Популяризация тезиса о единстве Писаний при соответствующем переводе его в практическую плоскость может стать эффективным механизмом противодействия проникновению в российский ислам чуждых и противоестественных для религии мира экстремистских и сепаратистских идей. Далее эти идеи рассматриваются более детально в разделе, посвященном отношению ислама к крайностям и радикализму. Авторы вновь прибегают к пристальному разбору понятия «джихад» во всех его смыслах (семантическом, богословском и др.), чтобы снять существующую в обществе и подкрепляемую средствами массовой информации тревогу относительно этого понятия. Делая акцент именно на правильном понимании джихада как внутреннего усилия, идеологи социальной доктрины тем самым решают одну из задач разработки документа: донесение до общества в целом, государства и мусульманского сообщества в частности гуманистических идей, которые пронизывают Священное писание мусульман и стремление к межрелигиозному и гражданскому миру в стране и в мире. «Общеизвестно, что ислам, как и иудаизм, и христианство, — религия мира. Корневым для слова ислам является салям — мир. Ислам осуждает убийство человека, нанесение обиды другим людям независимо от их веры»[2].

Одним из центральных в социальной доктрине можно считать большой раздел, касающийся отношения мусульман к государству и политике, в основе которого лежит договор как механизм регуляции и оптимальная форма совместного существования в одной общности. Применительно к практической реализации основных положений раздела важно понимание обязательности исполнения условий общественного договора, в качестве которого рассматриваются законы Российской Федерации, всеми членами общества. В рамках раздела дается трактовка понятий «фикх меньшинств», «патриотизм» и «гражданские обязанности» в контексте защиты государственности и сохранения стабильности в обществе.

Прогрессивным шагом по сравнению с содержанием первого программного документа явилось включение раздела об экономических

---

[1] *Ибрагим Т.К.* Препятствия на пути к межконфессиональному диалогу: Стенограмма международной научно-практической конференции «Россия и исламский мир: сближение мазхабов как фактор солидарности мусульман». Москва, 26–27 июня 2010 г. М., 2010. С. 190.

[2] *Гайнутдин Р.* Ислам: Ответ на вызовы времени: выступления, статьи, интервью, документы 1994–2008 гг. М., 2011. С. 213.

вопросах в трактовке ислама, что вызвало активные дискуссии при обсуждении доктрины. Оправданность этого шага очевидна: мусульмане активно включены во все виды деятельности, в том числе и экономическую. Понимание дозволенности тех или иных действий в сфере экономических отношений, следование определенной этике ведения дел являются важными регулятивными механизмами.

Проведя сравнительный анализ структуры и основных положений обоих документов можно отметить следующее:

1. Оба документа дают понимание ислама как религии мира и покорности Всевышнему, при этом не являются вероучительными.
2. В социальной доктрине делается акцент на общественный диалог, взаимоотношение мусульман с различными группами и государством.
3. Основополагающим принципом в решении социальных вопросов видится принцип «отклонения зла наилучшим», тем самым подчеркивается приоритет мирного пути над силовым.
4. Общественный договор рассматривается в качестве ключевого понятия, определяющего отношения между всеми членами общества, что связано с общей идей о мусульманине как добропорядочном гражданине своей страны.
5. Подчеркивается негативное отношение ислама к любым проявлениям крайних взглядов.

Осмысление позиции мусульман России предоставляет широкие возможности для формулирования практических рекомендаций по гармонизации взаимоотношений государства, общества и религиозных организаций, основанных на положениях социальной доктрины. Пересмотр мусульманскими организациями своей роли в консолидации общества требует надежной опоры. В качестве таковой нам видится социальная доктрина российских мусульман, которая должна стать эффективным инструментом для развития положительного потенциала российского ислама.

Следующий важный шаг — создание механизма реализации основных положений доктрины в жизни мусульманского сообщества России посредством разработки программы. И здесь наиболее актуальным решением является ее популяризация, то есть донесение до мусульманского сообщества и общества в целом основных идей, их разъяснение. При условии, что эти идеи найдут свое отражение в практической деятельности религиозных организаций, станут своего рода едиными ориентирами, социальная доктрина способна стать действительно эффективной в деле развития ислама в России.

Литература

Гайнутдин Р. Ислам: Ответ на вызовы времени: выступления, статьи, интервью, документы 1994–2008 гг. М.: Эксмо, 2011. 752 с.

Ибрагим Т.К. Препятствия на пути к межконфессиональному диалогу: Стенограмма международной научно-практической конференции «Россия и исламский мир: сближение мазхабов как фактор солидарности мусульман». Москва, 26–27 июня 2010 г. М.: ИД «Медина», 2010. 284 с.

Мухетдинов Д.В. К вопросу о российском мусульманстве // Ислам в современном мире: внутригосударственный и международно-политический аспекты. 2015. Т. 11. № 4. С. 81–90. DOI:10.20536/2074–1529–2015–11–4–81–90.

Мчедлова М.М. Российское общество и вызовы времени. Книга вторая / *Горшков М.К. [и др.];* под ред. М.К. Горшкова, В.В. Петухова. М.: Изд-во «Весь Мир», 2015. 432 с.

Наумкин В.В. Муфтият как форма асимметричной организации ислама в России: Выступление на расширенном выездном заседании Совета муфтиев России в г. Казани по случаю десятилетия ДУМ РТ 14 февраля 2008 г. // *Наумкин В.В.* Ислам и мусульмане: культура и политика: Статьи, очерки и доклады разных лет. Российская акад. наук, Ин-т востоковедения, Центр арабских и исламских исслед., МГУ им. М.В. Ломоносова, Фак. мировой политики. М.; Н. Новгород, 2008. 768 с.

Islam, identity and politics

EVOLUTION OF THE POLICY DOCUMENTS OF RUSSIAN MUSLIMS: FROM SOCIAL PROGRAMS TO THE SOCIAL DOCTRINE

Rushan R. ABBYASOV,
degree applicant, Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration (Vernadskogo av., 82, Moscow, Russia, 119571); the First Deputy Chairman, The Russia Muftis Council (7, Vypolzov lane, Moscow, 129090, Russian Federation).
E-mail: abbyasovrushan@gmail.com

Annotation. The article describes the main reasons for the adoption of an updated policy document "Social doctrine of the Russian Muslims" and also notes its features. The social doctrine of the Russian Muslims is positioned as a tool for self-organization of the Muslim Ummah, which control the expression of the interests of the community of believers and their opinion on the key issues. The relevance of the basic ideas of social doctrine is not only seen from the perspective of consolidation of the Muslim community, but also in the context of the integration of Islam as a social institution in the socio-political structure of Russian society. The author raises the question of the need to develop effective mechanisms to implement the main provisions of the social doctrine in the activities of Muslim religious organizations.

Keywords: Islam in Russia, Muslim community in Russia, social doctrine of the Russian Muslims, mechanisms for implementation of the social doctrine of the Russian Muslims.

ВОССОЗДАНИЕ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ МУСУЛЬМАНСКОЙ БОГОСЛОВСКОЙ ШКОЛЫ: «РОССИЙСКИЙ РЕЦЕПТ»

КОНЦЕПЦИЯ ИСЛАМСКОГО УНИВЕРСИТЕТА МУСЫ БИГИЕВА

ЗАРИПОВ
Ислам Амирович,
канд. ист. наук, Московский исламский институт (109382, Россия, г. Москва, проезд Кирова, д. 12).
E-mail: islamzarif@gmail.com

Аннотация. Статья посвящена анализу одной из последних работ выдающегося татарского богослова Мусы Бигиева *Аль-джами'а аль-исламийа аль-'илмийа* («Исламский научный университет»), в которой им была представлена концепция подготовки высококвалифицированных мусульманских богословов, готовых взять на себя ответственность по вынесению богословско-правовых заключений, отвечающих современным потребностям мусульманского сообщества.
Ключевые слова: Муса Бигиев, исламское образование, исламский университет, история татарской богословской мысли, мусульманское богословие.

Открытие Булгарской исламской академии, создание которой поддержали президент Российской Федерации В. В. Путин и президент Республики Татарстан Р. Н. Миннихановъ, ставит перед научным сообществом важную задачу по разработке концепции функционирования такого рода научно-образовательных организаций. При ее подготовке важно учитывать не только опыт арабо-мусульманского мира, но и отечественное наследие в области исламского образования, ибо образовательная реформа и создание нового типа конфессиональной школы различных ступеней являлись фундаментальной основой движения татарского джадидизма конца XIX — начала XX в. Свои соображения в этой области высказывали не только просветители, такие как Х. Фаизханов и И. Гаспринский, но и выдающиеся богословы — Ш. Марджани, З. Расули, Г. Баруди, З. Камали и др. Многие из них вместе с теоретическим осмыслением выстраивания мусульманской школы с учетом современных условий многоконфессиональной России и европейской системы образования сумели реализовать свои идеи на практике, возглавляя такие передовые медресе, как казанская «Мухаммадия», троицкая «Расулия»,

уфимская «Галия», оренбургская «Хусаиния», ставшие кузницей кадров богословов и интеллигенции не только татар, но и многих других мусульманских народов Российской империи[1].

Проблемы образования занимали важное место и в научных изысканиях выдающегося татарского богослова Мусы Джаруллаха Бигиева (1875–1949), который на собственном опыте испытал различные подходы и методы обучения, изучая науки сперва в русской реальной гимназии, в казанском медресе, а затем странствуя в «поисках знаний» в течение девяти лет по мусульманскому миру, где посещал учебные заведения Бухары, Стамбула, Каира, святых мусульманских городов Мекки и Медины, индийского Деобанда, Дамаска и Бейрута[2]. Однако, как потом во многих своих работах отмечал ученый, он был неудовлетворен и крайне разочарован увиденным положением науки и образования в мире ислама. Именно с рассмотрения этой проблемы начинается его первая научная работа *Тарих аль-куран ва аль-масахиф* («История Корана и его сводов»), впервые опубликованная в 1905 г. в Петербурге, а затем в 1907 г. перепечатанная на страницах известного египетского журнала «Аль-Манар»[3]. Интересно отметить, что в рассматриваемой нами в настоящей статье более поздней работе татарского ученого сообщается о реакции на эту публикацию известного мыслителя и поэта мусульманской Индии Мухаммада Икбала, который, как пишет М. Бигиев, облачил его тезисы в литературную форму, написав: «Стоит ли кичиться своими знаниями и школами, если они не дали тебе хлеба и даже отняли у тебя жизнь»[4].

Еще не раз в своих последующих научных изысканиях татарский богослов будет так или иначе обращаться к теме исламского образования, однако наиболее полное описание своего видения мусульманской высшей школы им будет представлено в трактате *Аль-джами‘а аль-исламийа аль-‘илмийа* («Исламский научный университет»), опубликованном в 1946 г. в Бомбее (совр. Мумбаи, Индия).

Автор посвящает книгу юбилею основанного в 1920 г. Национального исламского университета (Jamia Millia Islamia) Дели, выражая

---

[1] Более подробно см.: *Валидов Дж.* Очерк истории образованности и литературы волжских татар (до революции 1917 года). М.; Петроград, 1923; *Амирханов Р. У.* Система конфессионального образования у татар: становление и формы функционирования // Ислам и мусульманская культура в Среднем Поволжье: история и современность: очерки / под ред. Р. Мухаметшина. Казань: Мастер Лайн, 2002; *Хабутдинов А. Ю.* Реформы образования у мусульман Российской империи нового времени: от Хусаина Фаизханова до Исмаила Гаспринского // Ислам в современном мире. 2015. № 11(1). С. 11–18. DOI:10.20536/2074–1529–2015–11–1–11–18.

[2] *Kanlıdere A.* Kadimle Cedit Arasında Musa Carullah. Hayatı — Eserleri — Fikirleri. Ankara: Dergah yayınları, 2005. C. 29–31.

[3] *Бигиев М.* История Корана и его сводов. М.: ИД «Медина», 2016. С. 17–23.

[4] *Джаруллах М.* Аль-джами‘а аль-исламия аль-‘ильмия. Бомбей: Аль-матба‘а аль-кайима, 1946. С. 3.

слова почтения и благодарности его ректору доктору Закиру Хусейну, который впоследствии в 1967–1969 гг. будет президентом Индии, став первым мусульманином на этом посту[1].

В начале своего трактата М. Бигиев отмечает повсеместный многовековой кризис системы исламского образования и богословской науки, связывая именно с ним секуляризацию, которая охватила мусульманские общества в конце XIX — начале XX в. Говоря о последствиях революций в России, Туркестане и Турции, он пишет: «Все начальные (мактаб) и средние (медресе) религиозные школы были погребены под руинами своих исторических и общественно-политических смертельных грехов, над ним не плакали ни небо, ни земля и не пролили слезы глаза ни одного из их выпускников»[2].

Признавая передовой уровень развития европейского образования и науки, ученый призывает мусульман получать в них всесторонне образование, дабы в самом ближайшем будущем «мир ислама смог догнать и перегнать цивилизованный мир»[3]. Однако для подготовки нового поколения именно богословов, готовых взять на себя ответственность по вынесению богословско-правовых заключений, отвечающих современным потребностям мусульманского сообщества — *муджтахидов*, М. Бигиев считает крайне необходимым скорейшее открытие исламского научного университета и предлагает свою концепцию такого научно-образовательного центра, формулируя ее в 16 пунктах.

Эта концепция, по сути, содержит в себе краткое описание учебной программы, состоящей из трех блоков дисциплин, последовательное изучение которых выведено татарским ученым в первое общее правило работы университета. Подготовка богослова, по его мнению, должна начинаться с изучения арабского языка, его лексики, морфологии, синтаксиса, риторики и стихосложения. Второй блок, переход к которому возможен только после освоения языка, включает в себя изучение текста Священного Писания и сборников хадисов. И только на третьем этапе осуществляется переход к изучению собственно богословия и мусульманского права. М. Бигиев считает, что такая последовательность увеличит эффективность усвоения материала и устранит необходимость обращения студента при изучении основного источника по той или иной дисциплине к многочисленным комментариям и субкомментариям, имевшим место в традиционной системе исламского образования.

---

1 *Faruqi Z.* Dr. Zakir Husain: quefor truth. New Delhi: A.P.H. Publishing Corporation, 1999. P. 68–98.

2 *Джаруллах М.* Указ. соч. С. 3.

3 Там же. С. 14.

Второе общее правило заключается в целостном изучении каждой дисциплины. Ученый считает категорически недопустимым пропуск каких-либо тем или глав изучаемой в качестве учебного пособия книги.

Описывая первый — филологический — блок, М. Бигиев оговаривает необходимость целенаправленного изучения арабского языка для дальнейшего постижения текстов Священного Корана и сборников Сунны, что должно быть учтено при выборе изучаемых книг по лексике, морфологии и синтаксису.

После освоения этих дисциплин студент должен перейти к изучению науки о стихосложении и рифмах (*‘ильм аль-‘аруд ва аль-кавафи*) по таким книгам, как *Матн аль-Кафи*, *Манзумат ас-Саббан*, *Аль-Хазраджия* и *Низам аль-Халиль* и др.

Далее студент приступает к изучению диванов арабской поэзии, которые татарский ученый называет сокровищницей арабской литературы. По его мнению, эти поэтические сборники не только содержат в себе язык Священного Корана и Сунны Пророка, изучение которых осуществляется на следующем этапе образовательной программы, но и являются важным источником по истории арабского народа, уклада его жизни, обычаев, нравов и знаний, знакомство с которыми позволит более глубоко понять религиозные первоисточники.

Достигнув таким образом высокого уровня владения арабским языком, студент завершает курс филологических дисциплин и переходит к изучению первоисточников ислама — Корана и Сунны. Причем по мнению М. Бигиева, этот блок дисциплин должен начинаться с освоения хадисоведения по книгам *Муватта* имама Малика и *Таджрид аль-Бухари*, параллельно с которыми изучается терминология хадисов по краткому (*мухтасар*) комментарию книги *Нухбат аль-фикар — Нузхат ан-назар*. После этого учащиеся переходят к изучению шести сводов хадисов (*аль-кутуб ас-ситта*)[1] и сборника имама ат-Тахави *Ма‘ани аль-асар*. При этом ученый отмечает, что для изучения по этим книгам хадисов и их терминологии студенту, который к этому времени уже будет прекрасно владеть арабским языком, будет достаточно всего нескольких месяцев.

Следующим этапом обучения является изучение смыслов Священного Корана, которое необходимо начать с корановедения по книгам *Аль-Лямийййа* и *Аль-‘Акыля* имама аш-Шатиби, а также *Аль-Альфийа ат-тайиба* имама аль-Джазари. После их освоения студент переходит к изучению всего текста Писания от начала до конца, используя при этом либо только сам оригинальный арабский текст

[1] Шесть сводов хадисов (*аль-кутуб ас-ситта*) — шесть основных суннитских сборников хадисов, к которым относятся своды хадисов аль-Бухари, Муслима, Абу-Дауда, ат-Тирмизи, Ан-Насаи и Ибн Маджа.

Корана, либо, в случае необходимости, краткие комментарии (*тафсир*) *аль-Джаляляйн* аль-Махалли и ас-Суюти и тафсир и аль-Байдави. При этом М. Бигиев призывает обратить особое внимание студентов именно на оригинальный текст, чей смысл, по его мнению, намного шире всех известных комментариев.

Завершив знакомство с первоисточниками, студент переходит к последнему блоку собственно богословско-правовых дисциплин. Их освоение начинается с изучения вероучения по книге *Баян ас-сунна* имама ат-Тахави или *Рисалят ат-таухид* Мухаммада Абдо, теологии (*ʻильм аль-калям*) по «Аль-Мавакиф» аль-Иджи, мистицизма (*тасаввуф*) по *Маʻдаридж ас-саликин* Ибн аль-Каййима, древней теологической философии по *Хикмат аль-ʻайн* аль-Казвини и логики по *Мухтасар* ас-Сануси или *Ат-Тахзиб* ат-Тафтазани. Эти четыре дисциплины, по мнению ученого, могут быть освоены учащимися за два года.

Затем изучается религиозное право (*аль-фикх аль-мазхаби*) по *Танвир аль-абсар* ат-Тумурташи, теория и методология мусульманского права (*усуль аль-фикх*) по *Ат-Таудых* аль-Махбуби и *Аль-Мустасфа* ан-Насафи. После их освоения переходят к изучению работ *Аль-Хидая* аль-Маргинани и *Маджаллят аль-ахкам аль-ʻадлия*.

Следующий, по сути, завершающий подготовку богослова-муджтахида пункт программы М. Бигиева предписывает изучение двух книг. Первая — *Зад аль-маʻад* Ибн аль-Каййима, по мнению татарского мыслителя, «содержит в себе пророческое жизнеописание и нормы мусульманского общественно-политического права (*аль-ахкам аль-фикхия аль-иджтимаʻийа ас-сиясия*), извлеченные из святой биографии Пророка и его достоверной (*ас-сабита*) Сунны»[1], после освоения которой студент наделяется правом выносить самостоятельные решения (*иджтихад* и *истинбат*).

Необходимо особо отметить, что, являясь ярым сторонником открытия «врат итджтихада», М. Бигиев в этой работе четко оговаривает необходимый уровень подготовки для наделения человека таким правом и присвоения ему статуса *муджтахида*.

Вторая указанная в этом пункте книга — *Хиджжат Аллах аль-балига* ад-Дихляви — названа татарским ученым лучшей работой по философии религиозного права и его методологии.

Дальнейшие пункты концепции содержат описание дополнительных дисциплин, которые, по мнению М. Бигиева, необходимо включить в программу подготовки богословов. В первую очередь — это естественные и гуманитарные предметы, чей объем и содержание в исламском университете не должны уступать светским колледжам

[1] *Джаруллах М.* Указ. соч. С. 9.

и «школам второй ступени в цивилизованном мире». Среди этих предметов он особо выделяет астрономию, которая, по его мнению, способствует правильному пониманию смыслов соответствующих айатов Корана.

Татарский ученый также рекомендует изучать персидский язык, на котором писали многие мусульманские авторы и поэты. Без знания персоязычного мусульманского наследия, по его мнению, нельзя говорить о полноценном изучении богословия. Он призывает изучать Руми, Хакани, Низами и Джами на языке оригинала.

Для углубления знаний арабской словесности отдельным пунктом выделяется «Илиада» и предисловие к ее переводу на арабский, как образец высокой арабской поэзии.

Последний тезис концепции содержит рекомендацию о включении в программу изучения текстов Ветхого и Нового Заветов, причем не с целью опровержения или полемики с представителями «людей Писания», а для «лучшего понимания сотен айатов Корана», повествующих о ветхозаветных историях и Иисусе.

* * *

Концепция исламского университета М. Бигиева — одна из последних работ богослова, написанная им за три года до смерти, после многих пережитых им эпохальных событий — двух русских революций и первых десяти лет большевизма, вынужденной эмиграции и Второй мировой войны. В эти годы он посетил почти все регионы мусульманского мира — от Восточного Туркестана до Египта, побывал в Финляндии, Германии и Японии. Сформировавшийся благодаря этому широкий кругозор и хорошее знание мирового опыта вкупе с энциклопедическими знаниями ученого позволили М. Бигиеву подготовить масштабный проект современного научно-образовательного центра по подготовке мусульманских богословов мирового уровня, вполне достойного называться исламской академией. К сожалению, сегодня идеи татарского ученого не могут быть реализованы в полной мере и требуют актуального переосмысления, однако необходимость их использования при разработке программ по мусульманской теологии для высших учебных заведений, призванных возродить отечественную школу исламского богословия, очевидна.

Литература

Faruqi Z. Dr. Zakir Husain: quefor truth. New Delhi: A.P.H. Publishing Corporation, 1999. 387 p.

Kanlıdere A. Kadimle Cedit Arasında Musa Carullah. Hayatı — Eserleri — Fikirleri. Ankara: Dergah yayınları, 2005. 278 s.

Валидов Дж. Очерк истории образованности и литературы волжских татар (до революции 1917 года). М.; Петроград, 1923. 107 с.

Гёрмез М. Муса Джаруллах Бигиев. Казань, 2010. 169 с.

Джаруллах М. Аль-джами‘а аль-исламия аль-‘ильмия. Бомбей: Аль-матба‘а аль-кайима, 1946. 15 с.

Хабутдинов А. Ю. Реформы образования у мусульман Российской империи нового времени: от Хусаина Фаизханова до Исмаила Гаспринского // Ислам в современном мире. 2015. № 11(1). С. 11–18.

Хайрутдинов А. Г. Муса Джаруллах Бигиев. Казань: Издательство «Фэн» Академии наук РТ, 2005. 180 с.

MUSA BIGIYEV'S CONCEPT OF ISLAMIC UNIVERSITY

Islam A. ZARIPOV,
Cand. Sci. (Hist.), Moscow Islamic Institute (12, Pr. Kirova, Moscow, 1250009, Russian Federation).
E-mail: islamzarif@gmail.com

Annotation. The article analyzes one of the latework of the outstanding Tatar theologiMusa Bigiyev "Al-jami'a al-Islamiya al-'ilmiya" (Islamic Scientific University), where he introduces a concept for the training of highly qualified Muslim theologists, who would be ready to take responsibility for passing legal theological resolutions that would meets the modern needs of the Muslim community.

Keywords: Musa Bigiyev, Islamic education, Islamic University, Tatar history of theological thought, Muslim theology.

ИЗУЧЕНИЕ ОСНОВ МУСУЛЬМАНСКОЙ КУЛЬТУРЫ В ГОСУДАРСТВЕННЫХ ОБРАЗОВАТЕЛЬНЫХ ОРГАНИЗАЦИЯХ РОССИИ: МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ И МЕТОДИЧЕСКИЕ ПОЗИЦИИ

ХАРИСОВА
Людмила Алексеевна,
д-р пед. наук, проф.; вед. науч. сотр. Института стратегии развития образования Российской академии образования (105062, Россия, г. Москва, ул. Макаренко, д. 5/16).
E-mail: sun227@yandex.ru

Аннотация. В статье обоснована актуальность изучения основ мусульманской культуры в образовательных организациях Российской Федерации и представлены методологические и методические позиции автора.
Ключевые слова: система образования, мусульманская культура, обучающиеся, педагогические принципы.

Изучение мусульманской культуры в государственной системе образования Российской Федерации является инновационным подходом к решению проблемы формирования у обучающихся толерантного отношения к историческим, культурным, мировоззренческим ценностям традиционных для страны религий и воспитания гражданской и нравственной культуры у молодёжи. Сегодня в систему общего образования страны введён курс «Основы религиозных культур и светской этики». Таким образом, субъекты образовательных отношений (родители, педагоги и обучающиеся) имеют право выбирать модуль и изучать религиозную культуру в 4-м классе общеобразовательной школы. В курс входят 6 модулей: «Основы православной культуры», «Основы мусульманской культуры», «Основы буддистской культуры», «Основы иудейской культуры», «История мировых религий» и «Светская этика». Анализ практики изучения основ мусульманской культуры показывает, что данный модуль в основном изучается в тех регионах страны, где проживают носители этой религиозной куль-

туры. Основы мусульманской культуры изучают в образовательных организациях Республики Татарстан, Республики Башкортостан, Нижегородской обл., республик Северного Кавказа. Для реализации данного курса были разработаны учебные пособия, созданы методические рекомендации, проектируются различного рода дидактические средства, идёт подготовка педагогических кадров. Однако следует отметить, что существует очень много проблем по содержанию учебных пособий и рекомендациям для педагогов. Это прежде всего касается недопустимых искажений коранических норм ислама и вольной трактовки исламского вероучения. Кроме того, в методическом плане педагоги испытывают следующие трудности:

- отсутствие образовательного опыта ведения таких мировоззренческих курсов в системе образования;
- низкая профессиональная компетентность в реализации целей изучения основ мусульманской культуры и предметного содержания. Вузы пока не обеспечивают потребность школ в кадрах по вопросам истории и культуры традиционных для России религий;
- недостаточная дидактическая обеспеченность изучения основ мусульманской культуры;
- недостаточная подготовка и переподготовка педагогов в системе повышения квалификации работников образования;
- рамочная представленность курса (4-й класс) и др.[1]

Непременным условием, предваряющим изложение актуальности изучения исторических и культурных основ традиционных религий в системе государственного образования, должно стать соотнесение выбранного способа интерпретации религии с задачами и целями образования. Освоение школьниками знаний о мусульманских ценностях, об истории развития ислама в России, о выдающихся мусульманских деятелях, вкладе мусульманской культуры в развитие мировой цивилизации способствует расширению кругозора, интеллектуального, мировоззренческого, духовного потенциала личности. Следует отметить, что изучать мусульманскую культуру необходимо всем гражданам РФ, ибо она является неотъемлемой частью нашей российской культуры, имеет свои особенности и традиции исповедания.

Оптимальным подходом, дающим возможность корректно сочетать собственную субъективность с объективностью изучения основ мусульманской культуры, является перенос рассуждений об исламе в контекст общероссийской культуры, т. е. в современном социокуль-

[1] *Харисова Л. А.* Педагогический потенциал ислама. М.: Русское слово, 2008.

турном, образовательном пространстве России ислам следует рассматривать как составляющую национальной общероссийской и мировой культуры, фактор повышения интеллектуального, нравственного, духовного потенциала личности и важнейший ресурс сохранения государственности.

Изучение основ мусульманской культуры строится на таких методологических подходах, как историческая преемственность в рассмотрении основ мусульманской культуры в содержании образования; культурологическая интерпретация ислама; системность в компоновке содержания образования и ценностей мусульманской культуры; региональное и этнокультурное своеобразие ислама в содержании образования; личностно ориентированная направленность преподавания ислама. Важно отметить, что в государственной школе наши дети изучают ислам, а в религиозных образовательных организациях дети и изучают ислам, и обучаются, как исповедовать данную религию, как жить в этой религии, как себя вести среди единоверцев и представителей других конфессий. Следует подчеркнуть, что российский ислам на протяжении тысячелетнего развития в России всегда выступал как стабилизирующая духовная основа общества. И поэтому очень важно сформировать у молодёжи осознание того, что российские мусульмане — это очень образованные, воспитанные, профессионально грамотные граждане, толерантные по отношению к другим религиям.

Мусульманская культура в содержании образования представлена такими блоками, как история ислама, пророк Мухаммад — основатель ислама, Священный Коран и Сунна, Символ веры, культовая практика, воспитание мусульманина, семья и роль женщины в исламе, символика, литература, право, мораль, музыка, искусство, архитектура, религиозная одежда, календарь, жизнь, мусульманские праздники, традиции, обычаи, сущность вероучения, религиозное образование и др.

Характер включения основ мусульманской культуры в содержание образования может иметь два уровня:

- нормативный (обязательный): исторические и культурные основы ислама составляют базовый компонент содержания образования, его инвариантную часть (это история России, русская литература, география, музыка и изобразительное искусство, обществознание);
- вариативный (по выбору образовательного учреждения): мусульманская культура составляет вариативную часть содержания образования и реализуется в системе дополнительного образования, на факультативах, в кружках и др.

Изучение основ мусульманской культуры основывается на следующих педагогических принципах:

- природосообразность: учёт возрастных особенностей учащихся;
- культуросообразность: опора на религиозные ценности традиционной для России культуры. Религиозная культура рассматривается как цель, содержание, средство воспитания;
- гуманизм, который признает ценность человека как личности, его право на свободу, счастье, развитие. В центре гуманистического воспитания находится человек — доверие к нему, понимание его интересов, целей, потребностей, уважение его достоинства, а также приоритет нравственных ценностей, таких как доброта, честность, совесть, милосердие;
- поликультурность. В условиях развития полиэтнической страны важным фактором остаётся учёт национальных, региональных закономерностей развития общества и религиозных традиций. Традиционные религиозные культуры России способствуют формированию толерантности, межнационального общения, уважения и веротерпимости — народность. Ценности религиозных культур тесно взаимосвязаны с этнокультурными традициями народов. Принципиально важный тезис изучения основ традиционных религий: от религии родного народа — к религии соседнего, а затем — мировых;
- духовность, которая в современной системе образования рассматривается как наивысшая нравственная добродетель. В основе воспитания духовной составляющей личности выступают ценности нравственного порядка, познаваемые, эмоционально переживаемые и становящиеся нормами поведения.

Кроме перечисленных принципов, следует учитывать и общепризнанные педагогические принципы, такие как доступность, преемственность, учёт индивидуальных, возрастных, национальных особенностей школьников.

На основе изложенных выше принципов разработаны следующие методические рекомендации: 1) целостность представления учащимися основ традиционных религий; 2) корректное соотнесение основ традиционных религий с целями и задачами образовательного процесса; 3) информационно-познавательный характер учебного материла в содержании образования; 4) этнорегиональный характер содержания образования; 5) учёт индивидуальных, возрастных особенностей и мировоззренческих потребностей школьников[1].

[1] *Харисова Л.А.* Религиозная культура в содержании образования. М.: Просвещение, 2002.

Кроме того, изучение основ религиозных культур должно осуществляться на основе учёта нормативно-правовых актов взаимодействия государства и религий и российских традиционных религиозных ценностей.

Качество изучения основ мусульманской культуры в системе государственного образования зависит от готовности педагогов, желания родителей и возможностей образовательной организации. Важными организационными возможностями являются:

- наличие нормативно-правовой базы изучения основ мусульманской культуры (закон РФ «Об образовании в Российской Федерации», приказ директора школы и др.);
- подготовка дидактической, учебной, методической базы[1];
- подготовка педагогических кадров, которые будут преподавать основы мусульманской культуры;
- обеспечение организации включения предмета в учебный план и определение формы его изучения;
- подготовка специализированного кабинета и создание материально-технической базы обучения.
-

Литература

Харисова Л. А. Религия мира и добра: школьникам об исламе: учебное пособие для факультативных занятий. Казань: Магариф, 1999. 127 с.

Харисова Л. А. Религиозная культура в содержании образования. М.: Просвещение, 2002. 336 с.

Харисова Л. А. Педагогический потенциал ислама. М.: Русское слово, 2008. 352 с.

[1] *Харисова Л. А.* Религия мира и добра: школьникам об исламе: учебное пособие для факультативных занятий. Казань: Магариф, 1999.

STUDYING THE BASICS OF MUSLIM CULTURE IN STATE EDUCATIONAL ORGANIZATIONS OF RUSSIA: METHODOLOGICAL AND METHODICAL APPROACHES

Lyudmila A. KHARISOVA,
Dr. Sci. (Ped.), Professor, leading researcher of the Institute of Strategy and Theory of Education of the Russian Academy of Education (5/16, Makarenko St, Moscow, 105062, Russian Federation).
E-mail: sun227@yandex.ru

Abstract. The article substantiates the urgency of studying the fundamentals of Islamic culture in educational organizations of the Russian Federation, it presents methodological and methodical positions of the author.

Keywords: system of education, Muslim culture, learners, pedagogical principles.

УЧЕБНО-МЕТОДИЧЕСКОЕ ОБЕСПЕЧЕНИЕ ПРОГРАММЫ ПОДГОТОВКИ СПЕЦИАЛИСТОВ С УГЛУБЛЕННЫМ ЗНАНИЕМ ИСТОРИИ И КУЛЬТУРЫ ИСЛАМА НА ПРИМЕРЕ КУРСА «ИСЛАМ: ИСТОРИЯ, КУЛЬТУРА И ПРАКТИКА»

МАТОЧКИНА
Анна Игоревна,
канд. филос. наук, ст. преп. каф. философии и культурологии Востока Института философии, сотр. Научной лаборатории по анализу и моделированию социальных процессов, Санкт-Петербургский государственный университет (199034, Россия, г. Санкт-Петербург, Менделеевская линия, д. 5).
E-mail: anna-matochkina@yandex.ru

Аннотация. Статья посвящена рассмотрению учебно-методического обеспечения курса «Ислам: история, культура и практика», преподавание которого осуществлялось в течение первого года реализации программы подготовки специалистов с углубленным знанием истории и культуры ислама на Восточном факультете СПбГУ. Для достижения высокого качества обучения использовались новейшие разработки в области образования, в частности система электронного обучения Blackboard. Сочетание инновационных подходов к организации учебного процесса с традиционными формами педагогической деятельности дает положительные результаты.
Ключевые слова: преподавание в высшей школе, подготовка специалистов с углубленным знанием истории и культуры ислама, учебно-методическое обеспечение, учебное пособие, система электронного обучения Blackboard.

Программа подготовки специалистов с углубленным знанием истории и культуры ислама изначально предполагала внедрение новейших разработок в области образования для достижения высокого качества обучения и эффективности учебного процесса. С этой целью с первых дней существования программы пристальное внимание уделялось учебно-методическому обеспечению как аудиторной, так и внеаудиторной работы студентов.

В Концепции подготовки специалистов с углубленным знанием истории и культуры ислама (далее Концепция)[1], в разделе, посвященном учебно-методическим

[1] Работа над текстом Концепции, а также ее реализация осуществлялась и осуществляется Санкт-Петербургским государственным университетом с «привлечением специалистов из других образовательных организаций и научных институтов», в частности Института востоковедения РАН, КФУ, ИСАА МГУ, Московского исламского института, Российского исламского института, Дагестанского гуманитарного института, Российского исламского университета им. Кунта-Хаджи, Северо-Кавказского исламского университета им. имама Абу Ханифы, Духовного управления мусульман Российской Федерации и Духовного управления мусульман Чеченской Республики (*Кашаф Ш. Р.* Модернизация исламского образования как фактор религиозной национальной безопасности России // Ислам в современном мире. 2015. Т. 11. № 4. С. 56; 58)

аспектам подготовки, говорится о первостепенной значимости качественных, разработанных на высоком профессиональном уровне учебно-методических материалов, в частности учебных пособий[1]. Учебный процесс в рамках курса «Ислам: история, культура и практика» осуществлялся на основе учебного пособия «Ислам: история, культура и практика. Вводный курс. Учебное пособие»[2] и включал как лекционные, так и семинарские занятия, в том числе дистанционные.

В основу учебного пособия был положен комплексный подход. Именно он, по мнению авторов, позволяет всесторонне рассмотреть такое многоплановое, гибкое идейно-практическое и смыслообразующее явление, как ислам, и сформировать достаточно непредвзятую и объективную картину его эволюции во времени и пространстве, во всяком случае в сравнении с другими имеющимися подходами. Это вовсе не значит, что остальные подходы не имеют права на существование. Напротив, ознакомление с различными точками зрения на ислам в рамках его комплексного, сравнительного изучения побуждает участников учебного процесса обратить внимание на другие, альтернативные подходы. Тщательно подобранные материалы, представленные в учебном пособии «Ислам: история, культура и практика», служат отправной точкой, своего рода «картой» для ориентировки во всем многообразии взглядов на ислам в современном мире.

Несомненным достоинством данного учебного пособия является рассмотрение основных этапов развития арабо-мусульманской культуры, которые условно могут быть обозначены как доисламский, классический, постклассический и современный. Если первые два этапа подробно рассматриваются и изучаются в работах самых разных авторов, то постклассический и современный периоды пока еще не получили должного освещения. Существует множество частных работ по отдельных аспектам развития ислама в Новое и Новейшее

---

[1] Концепция подготовки специалистов с углубленным знанием истории и культуры ислама // Ислам в современном мире. 2015. Т. 11. № 4. С. 74.

[2] *Кныш А.Д., Маточкина А.И.* Ислам: история, культура и практика. Вводный курс: учебное пособие. СПб.: Президентская библиотека, 2015. Данное учебное пособие было подготовлено и издано в рамках реализации программы подготовки специалистов с углубленным знанием истории и культуры ислама наряду с такими учебными пособиями, как: *Редькин О.И., Бернико-ва О.А.* Грамматика арабского языка (на примерах из Корана): учебное пособие. Санкт-Петербург: Президентская библиотека, 2015; *Дьяков Н.Н., Базиленко И.В., Жуков К.А.* Россия и мусульманский Ближний Восток (арабские страны, Турция, Иран): учебное пособие. Санкт-Петербург: Президентская библиотека, 2015; *Родионов М.А.* Культура и этнография Ближнего Востока: арабы и ислам: учебное пособие. Санкт-Петербург: Президентская библиотека, 2015; *Суворов М.Н., Джандосова З.А., Пылев А.И.* Средневековая литература мусульманского мира: учебное пособие. Санкт-Петербург: Президентская библиотека, 2015; *Дроздов В.А.* Мусульманский мистицизм: учебное пособие. Санкт-Петербург: Президентская библиотека, 2015; *Добронравин Н.А.* Ислам в Субсахарской Африке: учебное пособие. Санкт-Петербург: Президентская библиотека, 2015; *Герасимов И.В.* Исламские массмедиа на Ближнем Востоке и в России: история, проблематика и идеология: учебное пособие. Санкт-Петербург: Президентская библиотека, 2015. Обзор всех пособий можно найти в статье: *Редькин О.И, Берникова О.А.* Учебные пособия по истории и культуре ислама в СПбГУ: обзор последних изданий, опубликованной в журнале «Ислам в современном мире». 2016. Т. 12. № 1. 2016. С. 211–217.

время, но они не позволяют учащимся составить связную картину его эволюции в данный период. Учебное пособие «Ислам: история, культура и практика» ставит своей целью восполнить данный пробел. Оно содержит такие темы, как «Исламский реформизм и модернизм», «Ислам как политическая и оппозиционная сила», «Основные течения мусульманской мысли сегодня», и ряд других, которые позволят будущему специалисту ориентироваться не только в исторических перипетиях развития ислама, но и в многообразии событий и явлений в современном мусульманском мире.

Учебное пособие «Ислам: история, культура и практика» составлено таким образом, чтобы научить студентов самостоятельно мыслить и анализировать полученные на лекционных занятиях знания, прибегая к разным подходам и точкам зрения. Темы курса содержат вопросы к размышлению и задания к семинарским занятиям. Разработчики пособия стремились дать студентам возможность использовать разные формы работы с учебным материалом. Отвечая на «Вопросы к размышлению» в конце каждой тематической рубрики, студенты волей-неволей вынуждены вступать в дискуссию. На основе прочитанной к семинарскому занятию литературы они учатся аргументированно доказывать свою точку зрения, внимательно выслушивать мнения сокурсников, ставить дополнительные вопросы. Выполняя задания к семинару, например готовя выступление перед своими сверстниками, студенты учатся структурировать информацию, взаимодействовать с аудиторией, доходчиво и убедительно оформлять свои мысли и аргументы. Хотя в заданиях к семинарам нет упоминаний о письменных формах их выполнения, практика показала, что письменные задания, в частности ответы на один-два вопроса к размышлению или небольшое эссе, приносят несомненную пользу. Они позволяют сформировать у студентов навыки грамотного и логически выстроенного изложения своих мыслей на бумаге или на экране компьютера.

Важным дополнением к учебному пособию и к учебному процессу стали также две книги А. Д. Кныша[1]. Первая из них, «Ислам в исторической перспективе: начальный этап и основные источники»[2], освещает основные моменты ранней истории ислама и его главные источники: Коран и Сунну пророка Мухаммада. Эта работа содержит обширную и детальную информацию по первым восьми темам учебного пособия «Ислам: история, культура и практика». Представленная в книге А. Д. Кныша информация учитывает разработки как отечественных

[1] Александр Дмитриевич Кныш (род. 1957) — профессор исламоведения кафедры Ближневосточных исследований Мичиганского университета, руководитель Научной лаборатории по анализу и моделированию социальных процессов Санкт-Петербургского государственного университета.

[2] *Кныш А. Д.* Ислам в исторической перспективе: начальный этап и основные источники. Казань: Издательство Казанского университета, 2015.

исламоведов, так и их западных и американских коллег. Вторая книга «Islam in historical perspective»[1] охватывает все темы, включенные в учебное пособие и является хорошим подспорьем в подготовке к семинарским занятиям и итоговым испытаниям в рамках курса.

Наряду с получением всех вышеперечисленных учебных материалов студентам был предоставлен доступ к электронным ресурсам СПбГУ, так что они могли пользоваться электронными каталогами, журналами и другими ресурсами научной библиотеки им. М. Горького. В частности, в распоряжении студентов оказались энциклопедии и справочники международного научного издательства E. J. Brill по исламу: Encyclopedia of Islam, Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics, Quranic Studies Online, Christian Muslim Relations Online, коллекция старопечатных версий Корана и электронные книги по исламу издательства Cambridge University Press.

Курс был построен с использованием традиционных форм обучения, то есть лекционных и семинарских занятий, а также с применением новых дистанционных образовательных технологий. Одной из таких технологий, внедренных в учебный процесс с самого начала учебного года, стала электронная система Blackboard, позволяющая организовывать и поддерживать систему информационных ресурсов в сети Интернет, как этого требует Концепция[2], и осуществлять взаимодействие преподавателей и студентов дистанционно. Используя эту систему, преподаватели получили возможность обеспечивать студентов всей необходимой информацией и методологической поддержкой в рамках курса, а студенты — быстрый доступ ко всей информации и оценке самостоятельной учебной деятельности преподавателем через Интернет без установки дополнительных программ. Система дает преподавателю возможность загружать все необходимые материалы для обеспечения успешного образовательного процесса. Это может быть учебная программа курса, вопросы и задания к семинарским занятиями, перечень литературы и электронные копии книг, презентации с лекционных занятий, дополнительные материалы (например, видео), связанные с тематикой курса. Кроме того, преподаватель получает возможность быстро информировать учащихся о любых изменениях в расписании, а также анонсировать мероприятия и события, связанные с изучаемым предметом. Применение системы Blackboard позволяет получить качественно новые результаты в ходе учебного процесса, сохраняя при этом традиционные формы образовательной деятельности и педагогики. В частности, благодаря использованию

[1] *Knysh A.* Islam in historical perspective. London and New York: Routledge, 2015.

[2] Концепция подготовки специалистов с углубленным знанием истории и культуры ислама // Ислам в современном мире. 2015. Т. 11. № 4. С. 78.

информационных технологий преподаватель может осуществлять своевременное и эффективное консультирование учащихся, а также проверку и объективную оценку их знаний. Студенты, в свою очередь, получают доступ ко всей необходимой информации в рамках курса, в случае пропуска занятий всегда могут самостоятельно наверстать упущенное на основе выложенных на сайте курса материалов, обсудить непонятную тему или вопрос в разделе «Доска обсуждений» и отслеживать свою успеваемость в сравнении с другими учащимися.

Первый учебный год активной работы в системе Blackboard в рамках курса «Ислам: история, культура и практика» показал, что она способствует усвоению студентами учебного материала, пониманию объемов работы и требований к ее выполнению, развитию организованности и других личностных качеств, необходимых в дальнейшем для эффективной профессиональной деятельности. Выработка умений и навыков, как и формирование соответствующих качеств осуществлялись в ходе выполнения заданий к семинарским занятиям (написание и обсуждение эссе, подготовка доклада или презентации и выступление перед аудиторией, открытая дискуссия в процессе обсуждения вопросов к семинарам). Blackboard позволяет четко прописывать критерии оценки задания и сроки его выполнения. Кроме того, она дает студентам ясное понимание причин снижения оценки (студенты видят критерии оценивания и понимают, за что именно оценка была снижена) или мотивирует их своевременно выполнять задания, поскольку после истечения установленного срока оно перестает отображаться в системе. В системе Blackboard были также размещены книги по темам лекций в электронном формате, дополнительные материалы для подготовки к лекциям и семинарам, презентации преподавателей курса и приглашенных лекторов, а также лучшие презентации самих учащихся, объявления о выступлениях приглашенных специалистов или изменениях в расписании. Таким образом, благодаря электронной системе Blackboard в распоряжении студентов оказался весь необходимый материал для самостоятельного повторения и усвоения пройденного, совершенствования полученных знаний, а также источник информации об университетских мероприятиях.

Курс «Ислам: история, культура и практика» — это также успешный пример обеспечения преемственности. Так, руководитель Научной лаборатории по анализу и моделированию социальных процессов А. Д. Кныш передавал свои знания и опыт педагогической деятельности молодым преподавателям СПбГУ, а также читал лекции и общался со студентами как лично, так и в режиме видеоконференцсвязи. Благодаря инициативе А. Д. Кныша в апреле состоялся вебинар между Санкт-Петербургским и Мичиганским университетами, посвященный обсуждению только что опубликованной книги Ахме-

да Шахаба «What is Islam?»[1] Студенты восточного факультета СПбГУ вели свободную дискуссию на английском языке с представителями американского вуза, продемонстрировав глубокое знание предмета обсуждения и уверенное владение английским языком. Успешный опыт общения, обоюдная заинтересованность в проведении подобных вебинаров и технические возможности СПбГУ, которые были апробированы как в ходе встречи, так и после нее, позволяют с уверенностью говорить о том, что новые межвузовские интерактивные встречи будут иметь место на регулярной основе и в новом учебном году.

Кроме А. Д. Кныша у студентов была возможность послушать и других ведущих ученых, таких как В. О. Бобровников[2], Т. К. Ибрагим[3], Д. В. Мухетдинов[4], М. Б. Пиотровский[5], Е. А. Резван[6], Л. Р. Сюкияйнен[7], которые были приглашены в СПбГУ для чтения лекций. Темы их выступлений соответствовали программе учебного курса, поэтому вопросы по прочитанным лекциям вошли в список вопросов к итоговому экзамену.

Таким образом, студентам был предоставлен широкий спектр возможностей для получения новых знаний и их осмысления, а также формирования устойчивых навыков самообразования и самоорганизации. В рамках учебной программы «Ислам: история, культура и практика» студентам был привит интерес к изучаемому предмету и мотивация к активному участию в семинарских занятиях, успешному выполнению всех поставленных перед ними учебных задач. Они также научились задавать уточняющие вопросы во время лекций, формулировать, высказывать и защищать свою точку зрения, посещать факультативные мероприятия (лекции и конференции), имеющие отношение к тематике курса, а также постоянно следить за городскими событиями, так или иначе связанными с их специальностью.

---

[1] *Shahab A.* What is Islam? The Importance of Being Islamic. Princeton: Princeton University Press, 2016.

[2] Владимир Олегович Бобровников (род. 1964) — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института востоковедения РАН.

[3] Тауфик Камель Ибрагим (род. 1947) — доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник Института востоковедения РАН.

[4] Дамир Ваисович Мухетдинов (род. 1977) — кандидат политических наук, старший научный сотрудник Института стран Азии и Африки Московского государственного университета имени М. В. Ломоносова, директор Центра исламоведения Московского исламского института.

[5] Михаил Борисович Пиотровский (род. 1944) — доктор исторических наук, профессор, декан восточного факультета СПбГУ, генеральный директор Государственного Эрмитажа.

[6] Ефим Анатольевич Резван (род. 1957) — доктор исторических наук, профессор, заместитель директора Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого РАН.

[7] Леонид Рудольфович Сюкияйнен (род. 1945) — доктор юридических наук, профессор, ведущий научный сотрудник Института государства и права РАН (ИГП РАН), профессор Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики».

Литература

Добронравин Н.А. Ислам в Субсахарской Африке: учебное пособие. Санкт-Петербург: Президентская библиотека, 2015. 135 с.

Дроздов В.А. Мусульманский мистицизм: учебное пособие. Санкт-Петербург: Президентская библиотека, 2015. 183 с.

Герасимов И.В. Исламские массмедиа на Ближнем Востоке и в России: история, проблематика и идеология: учебное пособие. Санкт-Петербург: Президентская библиотека, 2015. 139 с.

Дьяков Н.Н., Базиленко И.В., Жуков К.А. Россия и мусульманский Ближний Восток (арабские страны, Турция, Иран): учебное пособие. Санкт-Петербург: Президентская библиотека, 2015. 232 с.

Кашаф Ш.Р. Модернизация исламского образования как фактор религиозной и национальной безопасности России // Ислам в современном мире. 2015. № 11(4). С. 47–62. DOI:10.20536/2074–1529–2015–11–4–47–62.

Кныш А.Д. Ислам в исторической перспективе: начальный этап и основные источники. Казань: Издательство Казанского университета, 2015. 192 с.

Кныш А.Д., Маточкина А.И. Ислам: история, культура и практика. Вводный курс: учебное пособие. СПб.: Президентская библиотека, 2015. 159 с.

Концепция подготовки специалистов с углубленным знанием истории и культуры ислама // Ислам в современном мире. 2015. № 11(4). С. 63–78. DOI:10.20536/2074–1529–2015–11–4–63–78.

Редькин О.И., Берникова О.А. Грамматика арабского языка (на примерах из Корана): учебное пособие. Санкт-Петербург: Президентская библиотека, 2015. 219 с.

Редькин О.И., Берникова О.А. Учебные пособия по истории и культуре ислама в СПбГУ: обзор последних изданий // Ислам в современном мире. 2016. № 12(1). С. 211–218. DOI:10.20536/2074–1529–2016–12–1–211–218.

Родионов М.А. Культура и этнография Ближнего Востока: арабы и ислам: учебное пособие. Санкт-Петербург: Президентская библиотека, 2015. 111 с.

Суворов М.Н., Джандосова З.А., Пылев А.И. Средневековая литература мусульманского мира: учебное пособие. Санкт-Петербург: Президентская библиотека, 2015. 151 с.

Knysh A. Islam in historical perspective. London and New York: Routledge, 2015. 534 p.

Shahab A. What is Islam? The Importance of Being Islamic. Princeton: Princeton University Press, 2016. 629 p.

EDUCATIONAL AND METHODOLOGICAL MATERIALS FOR THE TRAINING OF SPECIALISTS WITH IN-DEPTH KNOWLEDGE OF HISTORY AND CULTURE OF ISLAM. CASE STUDY OF THE COURSE "ISLAM: HISTORY, CULTURE AND PRACTICE"

Anna I. MATOCHKINA,
Cand. Sci. (Philol.), senior lecturer at the Department of Oriental Philosophy and Cultural Studies, Institute of Philosophy, fellow at the Research Laboratory for Analysis and Modeling of Social Processes, St. Petersburg State University (5, Mendeleyev Line, St. Petersburg, 199034, Russian Federation).
E-mail: anna-matochkina@yandex.ru

Abstract. The article considers training and methodological materials for the course "Islam: history, culture and practice". The course has been taught during the firyear of the implementation of the program for the training of specialists with in-depth knowledge of history and culture of Islam at the Faculty of Asian and African Studies, St. Petersburg State University. In order to achieve high-quality training, the latedevelopments in the field of education have been used, in particular the Blackboard e-learning system. Combination of innovative approaches to the organization of educational process and traditional forms of teaching activities provides positive results and allows us to talk about strong students' intereto the subject and their motivation to acquire new knowledge as well as skills of self-education and self-study.

Keywords: Teaching in Higher School, Islamic Education, Training of Specialists with In-depth Knowledge of History and Culture of Islam, Training and Methodological Support, Training Materials, Textbook, Blackboard e-learning System.

АРАБО-МУСУЛЬМАНСКИЙ МИР: ТЕНДЕНЦИИ И ПРОТИВОРЕЧИЯ, НАСЛЕДИЕ КУЛЬТУР И НАРОДОВ

МЕСТО РЕЛИГИОЗНОЙ КОМПОНЕНТЫ В ИРАНО-САУДОВСКОМ КОНФЛИКТЕ

МУЗЫКИНА
Елена Валентиновна,
канд. филос. наук, доц. каф. лингвистики и гуманитарно-социальных дисциплин; Заокский христианский гуманитарно-экономический институт (301000, Россия, Тульская обл., пос. Заокский, ул. Руднева, д. 43а).
E-mail: m_yelena73@mail.ru

Аннотация. В статье исследуется вопрос значимости религиозной компоненты в современном конфликте Ирана и Саудовской Аравии. Указанные страны представляют шиитское и суннитское течения ислама соответственно. Поэтому в ряде исследований по данному вопросу присутствует мнение о новом витке религиозного противостояния, толчком которому послужили январские события. Однако автор приходит к выводу, что религиозная составляющая не является решающей в данном конфликте. Обобщая мнения ряда западных экспертов, автор делает вывод о том, что религия является только завесой, скрывающей политические интересы как внутреннего, так и международного характера.

Ключевые слова: Иран, Саудовская Аравия, ислам, религиозный конфликт, шиитско-суннитские разногласия, региональная политика.

В политическом измерении XXI век ознаменовался тем, что ислам все настойчивее стал выдвигаться на передний край современных процессов. Данная тенденция обладает амбивалентным характером. С одной стороны, вторая по численности мировая религия нередко предстает в качестве источника негативных эмоций в многочисленных сообщениях средств массовой информации, не перестающих рисовать картину «исламского экстремизма», бедствий войны в Сирии, непрекращающегося потока беженцев-мусульман в европейские страны и связанных с этим конфликтов.

С другой стороны, становится очевидным, что государства Ближнего Востока, где большинство населения исповедует ислам, все чаще начинают обращать на себя внимание мировой общественности как активные участники глобальных процессов и игроки, обладающие собственной повесткой дня и стратегическими планами. Доказательством этому служат действия таких заметных игроков Ближневосточного региона, как Иран и Саудовская Аравия, рассмотрению взаимоотношений которых посвящена данная статья.

Преодолевая европоцентризм

При попытке инициировать оценку ближневосточных событий исследователи понимают, что ислам, как интегральное измерение коллективной жизни этих стран, должен приниматься во внимание. Но какое место необходимо отвести ему в таком случае?

В стремлении найти место исламу большинство экспертов следуют традиционной методологии. Незамедлительно вспоминается тезис, высказанный в свое время Юргеном Хабермасом о феноменах, сопровождающих «религиозное возрождение» в современном постсекулярном мире, среди которых фигурирует «инструментализация присущего религиям потенциала насилия»[1]. Кодификация многих вполне секулярных по сути конфликтов в религиозных терминах переводит, по мнению видного социолога и философа, саму религию в разряд активных акторов современного публичного пространства.

Вместе с тем стоит оговориться, что такая социокультурная трансформация может рассматриваться и приниматься только для определенной части мира, а именно для Западного полушария, где большинство стран пережило процесс «приватизации религии», т. е. ее удаление из общественной жизни и перевод религии в личное пространство отдельного индивидуума. Данный процесс получил название секуляризации. Естественно, что после нескольких столетий утверждения примата рационализма и гуманизма в западных обществах столкновение с витальностью религиозного на примере мигрантов, активно исповедующих ислам, будет инициировать повышенный интерес к религии как «другого», так и собственной. Идея «возрождения религии», иными словами, возвращения ее на социальную, культурную и, конечно, политическую арену, выглядит оправданной, но далеко не универсальной.

Сам Ю. Хабермас делает важную оговорку в своем рассуждении о наступлении эпохи постсекулярного: данный феномен можно обсуждать только для ограниченного числа развитых западноевропейских стран, во всей полноте испытавших на себе действие идеалов эпохи Просвещения и отказавшихся от религиозно-мифологического, а точнее христианского, мировоззрения традиционного общества. К таким странам Ю. Хабермас относит Западную Европу, Канаду, Австралию и Новую Зеландию[2]. Как же быть в таком случае с теми акторами современной политики, которые никогда не отказывались от религиозной составляющей своих обществ?

---

[1] *Хабермас Ю.* Против «воинствующего атеизма». «Постсекулярное» общество — что это такое // Русский журнал [Электронный ресурс]. URL: http://www.russ.ru/pole/Protiv-voinstvuyuschego-ateizma (Дата обращения: 15.02.2016.)

[2] Там же.

Очевидно, что тезис «возрождения религии» для Восточного полушария, в частности Ближнего Востока, не является ни определяющим, ни актуальным. Попытки переноса и насаждения секулярного проекта в период колониального господства западных держав на данной территории не увенчалась успехом, а в некоторых странах, таких как Иран, привели к совершенно противоположным результатам — созданию исламского государства с претензией на теократию. Однако сегодня именно Иран в тандеме с Саудовской Аравией пытаются использовать для доказательства законности применение универсалистских, западных паттернов к восточному исламскому миру. События начала января — тому доказательство.

После казни 2 января текущего года в Саудовской Аравии известного шиитского проповедника Нимра ан-Нимра, а также еще 46 человек, обвиненных властями в терроризме, западные СМИ запестрили заголовками, которые, казалось, пытались убедить читателей в возобновлении нового витка многовекового религиозного противостояния между шиитами и суннитами, но уже на новом уровне. Теперь в авангард противоборствующих сторон вышли такие государства, как Исламская республика Иран (шииты) и Королевство Саудовской Аравии (сунниты). Так, в одной из статей немецкой информационной компании Deutsche Welle можно прочитать следующее: «Иран и Саудовская Аравия усиливают противоречия меж двумя ветвями ислама. Обе стороны инструментализируют для своих нынешних целей раскол в исламе, продолжающийся почти 1300 лет»[1].

Обозреватели немецкой газеты, как и многие другие журналисты и эксперты-традиционалисты, пытаются найти корни нагнетаемого ближневосточного напряжения в схизме, имевшей место в исламском обществе в первой половине VII века н. э. и вращавшейся вокруг вопроса преемственности после смерти пророка Мухаммада. Конечно, нельзя отрицать, что тот конфликт привел к расколу мусульманской *уммы* на два направления: шиитов и суннитов. Но уже в самом начале оба этих течения в исламе было бы более правильно назвать «партиями»[2], и партиями именно политического толка, а не религиозного.

Исторический экскурс показывает, что на момент смерти Мухаммада молодое исламское сообщество не было однородным. В нем выделялись две ветви: первая состояла из арабов Северной и Центральной Аравии, с доминированием курайшитов-мекканцев, а вторая включала в себя арабов-южан, среди которых выделялись пле-

---

[1] *Горжевский А., Дельфинов А.* Конфликт между шиитами и суннитами: многовековое противостояние // Deutsche Welle от 06.01.2016 [Электронный ресурс]. URL: http://www.dw.com/ru/конфликт-между-шиитами-и-суннитами-многовековое-противостояние/a-18959791 (Дата обращения: 12.02.2016.)

[2] Название «шииты» происходит от арабского شيعة [*шӣ'а*], что значит приверженцы, группировка, партия.

мена аус и хазрадж, обосновавшиеся в Медине. Для представителей первой группы выбор руководителя всегда основывался на личных лидерских качествах и зрелости характера претендента, в то время как вторая группа привыкла к наследственному переходу власти, обосновывая это представлениями о богоизбранности[1]. В новых условиях, ссылаясь на Коран, южане апеллировали к особому статусу и положению пророков и их семей, указывая на то, что не только политическое руководство, но и божественное водительство должно продолжаться через преемников пророка Мухаммада.

Таким образом, религиозные сантименты у представителей юга были более сильны, чем у арабов Северной и Центральной Аравии. Однако религиозная компонента как отдельная составляющая заявила о себе только на начальном этапе раскола. Дальнейшее развитие событий в исламском мире показало, что здесь политическое и духовное руководство нельзя разделить и развести в противоположные стороны. Такое положение предельно ясно, заходит ли речь о классическом средневековом представлении исламского правителя как гаранта исполнения Божественного закона или современной идеологии Хезболлы в Ливане, скрепляющей в неразрывный альянс политических лидеров и исламских ученых, *улемов*, которым первые обеспечивают эксклюзивное право интерпретации религиозных текстов.

В отличие от христианства, ислам и в XXI веке продолжает демонстрировать ***тотальность*** религиозного мировоззрения. В данном случае под тотальностью подразумевается тот факт, что религия определяет не только образ жизни отдельной личности или группы, но и политическое устройство, экономическую активность, базовые ценности культуры и т. д. С. А. Семедов замечает, что «можно практиковать религию как культ, не имея при этом религиозного мировоззрения (то, что социология называет обрядовой религией). Можно не иметь мировоззрения и не практиковать культа, но считать себя католиком или православным “по культуре”»[2]. Однако описываемое положение вещей не является прецедентом для мусульманского большинства. Поэтому при определении причин развития конфликтов между современными государствами с мусульманским большинством лучше всего оставить попытки выделить религию как самостоятельную составляющую в противовес всему остальному. Иначе придется подвергнуть деконструкции весь общественно-политический строй этих государств и остаться ни с чем.

В случае с исламским миром, на наш взгляд, необходимо принять во внимание точку зрения Ханса Кипенберга, который утверждал, что неправомерно выделять саму по себе религию в качестве «причины по-

---

[1] *Esposito John L.* The Oxford Encyclopedia of the Islamic World. Vol. 5. Shīʻī Islam. New York, N.Y.: Oxford University Press, 2009. P. 136.

[2] *Семедов С. А.* Ислам в политике: идеология и практика. М.: Экон-Информ, 2009. С. 18.

жара»; лучше сравнить ее роль с маслом, которое подливают в огонь[1]. В современном мире именно политические, социальные и культурные конфликты обостряют религиозные чувства. В связи с этим правомерно говорить о том, что определенный тип религиозных сообществ начинает мобилизовывать свой силовой потенциал в том случае, когда видит угрозу своему существованию, своей идентичности и своему благополучию в конкретном политическом, социальном и культурном развитии.

Поэтому корни современного конфликта шиитского Ирана и суннитской Саудовской Аравии необходимо искать в любом другом измерении, но не в религиозном, оставив попытки объяснить региональное противостояние теорией «возрождения религии». Необходимо отойти от ориенталистского дискурса[2], сложившегося в современной исследовательской традиции, и уделить должное внимание многочисленности форм ислама как религии, культурной традиции и социально-политической системы. Такой подход поможет более объективно оценить происходящие события, вычленяя их причины, а также поможет спроецировать возможные последствия. Рассмотрение ирано-саудовского конфликта будет происходить именно в этом направлении.

Движущие силы межобщинной розни: обзор мнений

События января указывают на преднамеренный характер эскалации напряженности в регионе саудовскими властями. Возникает законный вопрос: «Что стало причиной такого поведения?» Шейх Нимр Бакир ан-Нимр, знаковая фигура январских событий, не раз до этого подвергался преследованиям, не раз приговаривался к тюремным срокам и находился под следствием[3]. Однако ничего подобного, т. е. казни шиитского духовного лидера подобного ранга, не происходило в Саудовской Аравии на протяжении длительного времени.

Причину такого поворота Грегори Гауз (Gregory Gause) видит не в догматических разногласиях между шиитами и суннитами, а в том, что многим правительствам стран Персидского залива приходится балансировать между внутренними и внешними угрозами,

---

[1] *Kippenberg H. G.* Gewalt als Gottesdienst. Religionskriege im Zeitalter der Globalisierung. Münc hen: Verlag C. H. Beck, 2008. 242 S.

[2] Данное направление научно-исследовательской работы зачастую базируется на следующих посылках: (1) противопоставление Восток–Запад; (2) Восток выступает в качестве негативной альтернативы Запада; (3) Восток является монолитной структурой; (4) Восток рассматривается через историческую призму колониального опыта Запада.

[3] Казнь саудовского проповедника вызвала гнев среди шиитов // BBC: Русская служба [Электронный ресурс]. URL: http://www.bbc.com/russian/international/2016/01/160102_saudi_shia_execution_protests (Дата обращения: 10.02.2016.)

включая внутрисуннитскую борьбу за лидерство[1]. В данном политическом контексте разжигание антишиитских настроений доказало свою эффективность в качестве инструмента балансировки, которым Саудовская Аравия на сегодняшний день активно пользуется. Между чем и кем приходится балансировать этому ближневосточному государству?

По мнению Марка Линча из университета Джорджа Вашингтона (США), амбивалентность положения саудитов заключается в следующем. С одной стороны, Эр-Рияд на сегодняшний день имеет крепкие политические позиции в арабском мире: саудовские власти могут полагаться на поддержку ОАЭ, активно идущих на сближение, при ослаблении традиционно доминировавших в данном регионе сил в лице Египта, Сирии и Ирака[2]. Кроме того, постоянные противники саудитов внутри суннитского мира Турция и Катар сбавили градус обвинений в результате собственных многочисленных неудач и стремятся восстановить отношения с властями королевства.

Однако с другой стороны, непрекращающиеся войны в Сирии и Йемене, возникновение и активная деятельность Исламского Государства, а также ядерная программа Ирана оставляют саудовских правителей весьма уязвимыми. Сюда так же следует добавить проблемы внутренней политики: последствия для бюджета падения цен на нефть и борьба претендентов за право наследования престола. Однако при наличии серьезных внутренних проблем именно внешние потребовали незамедлительной реакции, выразившейся в эскалации межобщинной конфронтации. Среди внешнеполитических источников напряженности М. Линч выделяет три основных[3].

Во-первых, «иранский вопрос». Для Саудовской Аравии успех переговоров Тегерана и Вашингтона по ядерной программе и снятие международных санкций с Ирана расценивается не иначе как сближение последнего с США. А это ставит под угрозу главенствующее положение самой Саудовской Аравии в регионе.

Во-вторых, провал международной политики. Эскалация межобщинного конфликта выглядит как попытка Саудовской Аравии отвлечь внимание региональной и собственной общественности от серьезных неудач на международной арене, среди которых: поддержка оппозиционных сил в Сирии, приведшая к укреплению Исламского государства (ИГ), а не к свержению правительства Баша-

---

[1] *Gause G.F.* Ideologies, Alliances and Underbalancing in the New Middle EaCold War. Project on Middle EaPolitical Science [Электронный ресурс]. URL: http://pomeps.org/2015/08/26/ideologies-alliances-and-underbalancing-in-the-new-middle-east-cold-war (Дата обращения: 10.02.2016.)

[2] *Lynch M.* Why Saudi Arabia Escalated the Middle East's Sectarian Conflict. Washington Po[Электронный ресурс]. URL: https://www.washingtonpost.com/news/monkey-cage/wp/2016/ (Дата обращения: 10.02.2016.)

[3] Ibid.

ра Асада; попытки блокировать переговоры по иранской ядерной программе, что привело к усилению напряженности в отношениях с США; решение ввести военные подразделения в Йемен, которое на сегодняшний день широко признается как очевидная стратегическая ошибка.

В-третьих, проблема лидерства в суннитском исламском мире. Дипломатия Саудовской Аравии прилагала и продолжает прилагать значительные усилия для создания того, что можно назвать «суннитским региональным порядком». Торжественное объявление о создании Исламской коалиции по борьбе с терроризмом[1], представление йеменской военной коалиции как модели коллективных действий арабского мира[2] и другие подобные действия призваны усилить влияние Эр-Рияда в Ближневосточном регионе. Однако оно имеет свои пределы. Из шестерки стран, входящих в Совет сотрудничества арабских государств Персидского залива (ССАГПЗ), только Бахрейн согласился последовать примеру Саудовской Аравии и полностью разорвать отношения с Тегераном, в то время как ОАЭ всего лишь сократили дипломатическое представительство в Тегеране[3].

М. Линч также замечает, что в современных условиях ситуация нагнетается еще и за счет участия средств массовой информации. Региональные СМИ, поддерживая дух разделения, создают тем самым социальную базу для непрекращающихся в регионе гражданских войн. Социальные сети, широко популярные на Ближнем Востоке, в которых активно циркулируют видео и идеи подстрекательского характера, еще больше усугубляют ситуацию. Как следствие, совокупность всех трех факторов — слабость национальных государств, гражданская война и мощное воздействие СМИ — переводит межобщинный конфликт на такой новый уровень, на котором его свертывание может стать довольно затруднительной задачей[4].

Фредерик Уири (Frederic Wehrey) из Фонда Карнеги и Тоби Мэфисон (Toby Matthieson) из Оксфордского университета пишут о том, что среди причин нового обострения межобщинной розни в исследуемом регионе можно выделить следующие[5]:

---

[1] Саудовская Аравия объявила о создании исламской коалиции по борьбе с терроризмом // ТАСС: Российское информационное агентство [Электронный ресурс]. URL: http://tass.ru/mezhdunarodnaya-panorama/2527641 (Дата обращения: 16.02.2016.)

[2] Саудовская Аравия с арабской коалицией начала военную операцию в Йемене // РБК [Электронный ресурс]. URL: http://www.rbc.ru/politics/26/03/2015/55134d5e9a794729700bc4b9 (Дата обращения: 16.02.2016.)

[3] Чем грозит конфликт между Ираном и Саудовской Аравией // BBC: Русская служба [Электронный ресурс]. URL: http://www.bbc.com/russian/international/2016/01/160104_qd_iran_saudi_tensions (Дата обращения 12.02.2016.)

[4] Lynch, op. cit.

[5] См.: *Wehrey F.* M. Sectarian Politics in the Gulf: From the Iraq War to the Arab Uprisings. Columbia University Press, 2013. 272 P.; *Matthieson T.* Sectarian Gulf: Saudi Arabia, Bahrain and the Arab Spring that Wasn't. Stanford University Press, 2013. 208 P.

– недостаток структур, которые обеспечивают более широкое представительство гражданам для участия в процессе принятия решений;
– продолжающуюся дискриминацию в ключевых секторах жизни общества, например в образовании, в религиозных институтах и силовых организациях;
– неравномерное экономическое развитие.

По мнению Ф. Уири, идеологической подпиткой ирано-саудовской «холодной войны» является не религиозный, а политический компонент. Три аспекта выходят на первый план[1]:

1) кардинальное различие в моделях государственного управления: Иран допускает участие религиозных деятелей в политических процессах и обеспечивает право своим гражданам в демократическом управлении через выборы. Что касается Саудовской Аравии, то здесь представители духовенства далеки от политики, а о принципах демократии в монархии приходится забыть;
2) разное представление о роли и месте США в регионе: Иран последовательно выступает против американского присутствия, в то время как Саудовская Аравия исторически рассматривала США в качестве внешней «сдерживающей силы» для Ирана и Ирака;
3) палестинский вопрос: саудиты расценивают участие Ирана в арабо-израильском конфликте как серьезную угрозу своей региональной и даже внутренней легитимности.

Эксперт убежден, что урегулирование внутренней ближневосточной межобщинной конфронтации между Ираном и Саудовской Аравией во многом будет зависеть от того, смогут ли стороны умерить накал взаимных обвинений. В 2006 году в Ливане это получилось у Ирана и Хезболлы. Возможно, это сможет получиться и сейчас, десять лет спустя.

Некоторые выводы

Конечно, шиитско-суннитские религиозные разногласия нельзя совсем сбрасывать со счетов. Скорее нужно говорить о том, что религиозно-общинная принадлежность на Ближнем Востоке переплетает-

[1] *Wehrey F.M.* The roots and future of sectarianism in the Gulf. Project on Middle EaPolitical Science [Электронный ресурс]. URL: http://pomeps.org/2014/03/21/the-roots-and-future-of-sectarianism-in-the-gulf/ (Дата обращения: 12.02.2016.)

ся с национальной, племенной, региональной, этнической, классовой, возрастной и социальной. Зачастую то, что на первый взгляд кажется религиозными или доктринальными разногласиями, на самом деле представляет собой побочный продукт политических репрессий или отсутствия равного доступа к экономическим ресурсам.

Кроме того, страны Ближнего Востока представляют собой пестрый конгломерат сообществ, при рассмотрении которых местный контекст особенно важен: религиозная динамика в Бахрейне коренным образом отличается от динамики в Ливане или Сирии.

Изучая на этом фоне взаимоотношения, складывающиеся на сегодняшний день между Ираном и Саудовской Аравией, можно сделать вывод, что религиозный фактор, не являющийся для данной части Ближневосточного региона инновационным компонентом современной публичной жизни, продолжает оставаться ее интегральной составляющей, которой находят своеобразное применение. Нельзя говорить о том, что догматические разногласия являются первопричиной. Скорее они выступают в качестве завесы, скрывающей политические амбиции игроков. Эр-Рияд использует суннитско-шиитский конфликт в качестве привычного средства эффективного переключения внимания заинтересованных сторон между внутренними и региональными проблемами, в которые королевство напрямую вовлечено, но решить которые не может.

Литература

Семедов С. А. Ислам в политике: идеология и практика. М.: Экон-Информ, 2009. 271с.

Esposito John L. The Oxford Encyclopedia of the Islamic World, vol. 5. New York, N.Y.: Oxford University Press, 2009. 565 P.

Kippenberg H. G. Gewalt als Gottesdienst. Religionskriege im Zeitalter der Globalisierung. München: Verlag C. H. Beck, 2008. 242 S.

Matthieson T. Sectarian Gulf: Saudi Arabia, Bahrain and the Arab Spring that Wasn't. Stanford University Press, 2013. 208 P.

Wehrey F. M. Sectarian Politics in the Gulf: From the Iraq War to the Arab Uprisings. Columbia University Press, 2013. 272 P.

Arab and Muslim world: trends, contradictions, cultural and national heritage

RELIGIOUS FACTOR IN THE CONFLICT BETWEEN IRAN AND SAUDI ARABIA

Yelena V. MUZYKINA,
Cand. Sci. (Philos.), assistant professor,
Department of Linguistics and
Humanitarian and Social Studies;
Zacksky Christian Institute of Economics
and Humanities (43a, Rudnev st.,
Zaoksky, Tula region, 301000,
Russian Federation).
E-mail: m_yelena73@mail.ru

Abstract. The article considers the importance of the religious component in the modern conflict between Iran and Saudi Arabia. The countries represent Shiite and Sunny branches of Islam, therefore some researches claim that there is a new phase of religious confrontation, trigged by the January, 2016 events. Yet the author concludes that the religious component is not a crucial one for the situation. Considering some Western experts' opinions, it is inferred that religion is no more than a disguise to hide domestic and foreign political endeavors.

Keywords: Iran, Saudi Arabia, Islam, religious conflict, Shiite-Sunny tension, regional politics.

МИР ИСЛАМА АЗИИ И АФРИКИ:
ТРАДИЦИИ И МОДЕРНИЗАЦИЯ

ИСЛАМ И ПОЛИТИЧЕСКОЕ РАЗВИТИЕ СИНЬЦЗЯНА ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ 1940-х ГОДОВ

БУЯРОВ
Дмитрий Владимирович,
канд. филос. наук, доц. каф. всеобщей истории, философии и культурологии; Благовещенский государственный педагогический университет (675000, Россия, г. Благовещенск, ул. Ленина, д. 104).
E-mail: buyarov_d@mail.ru

Аннотация. В статье рассматривается национальное движение коренных народов Синьцзяна во второй половине 1940-х годов и влияние ислама на данный процесс. Национальное движение в регионе, сопровождавшееся восстаниями, было обусловлено комплексом социально-экономических и политических факторов. В данной работе внимание автора сконцентрировано на влиянии ислама и исламского духовенства на политические процессы в регионе. Суннитский ислам оказывал влияние на традиции, социально-бытовые отношения, межэтническое взаимодействие различных народов и являлся идеологической базой национально-освободительной борьбы. В статье делается вывод о том, что по своему характеру Восточно-Туркестанская Республика, существовавшая в Синьцзяне в 1945–1949 гг., была исламским государством. Но в условиях противодействия со стороны гоминьдановского Китая, Коммунистической партии Китая и СССР, альтернатива национального и религиозного развития региона не была реализована.
Ключевые слова: ислам, Синьцзян, Восточно-Туркестанская Республика, мусульманское население.

Синьцзян, насильственно включенный в состав Цинской империи в середине XVIII в., продолжал оставаться очагом нестабильности и в последующие периоды. Ведущим фактором внутриполитического развития Синьцзяна на протяжении долгого времени являлось противостояние коренных народов и китайских властей, осуществлявших политику колонизации и ассимиляции. Население региона всегда было многонациональным. Из более чем полутора десятков этносов выделялись основные: уйгуры, дунгане (хуэйцзу), казахи, киргизы, монголы. Для этих традиционных народов были характерны родственно-клановые, этнические и религиозные ценности, которые, как правило, не учитывались и нарушались ханьскими (китайскими) властями, что провоцировало периодические национально-освободительные движения в XIX — первой половине XX в. В 1930-е годы на фоне глубокого политического кризиса Китая и экономических трудностей происходит активизация национального движения в Синьцзяне.

В условиях антияпонской войны начинают наблюдаться достаточно резкие изменения в национальной политике губернатора Синьцзяна Шэн Шицая. Дубань провинции начинает кампанию

по борьбе с «политическими заговорами», которые якобы готовились с целью его свержения. Уже в 1937 г. в тюрьме оказалось более тысячи представителей национальной интеллигенции и общественных деятелей, многие из которых открыто исповедовали ислам[1]. В последующие годы провокационная деятельность Шэн Шицая только расширялась, и к 1941 г. тюрьмы в провинции были переполнены[2].

В это же время происходит активизация сепаратистских выступлений не только на национальной, но и на религиозной почве. Весной 1937 г. вспыхнуло восстание на юге Синьцзяна, одним из факторов начала которого была образовательная реформа, нарушавшая принципы исламского обучения в медресе, а также атеистическая пропаганда правительства[3]. В свою очередь ханьское правительство приложило все усилия для подавления восстания.

Наряду с политическими репрессиями ухудшается социально-экономическая обстановка в провинции. К концу 1941 г. были почти полностью прекращены торговые связи с СССР, в результате чего расстроилась система товарного обращения в Синьцзяне и снизился жизненный уровень населения, при этом параллельно увеличивалось налогообложение.

В сентябре 1944 г. Шэн Шицай был смещен с поста дубаня и на его место был назначен один из деятелей Гоминьдана — У Чжусинь, который в целом продолжил курс своего предшественника. Среди населения появилась поговорка: «Один Шэн Шицай ушел, а два пришли»[4]. Как следствие, в Синьцзяне вновь стал наблюдаться рост национального движения. Центром наиболее крупных событий стал Илийский округ, в котором в 1944 г. проживало более 470 тыс. человек, в том числе более 210 тыс. казахов, более 165 тыс. уйгуров[5], а также хуэйцзу, киргизы, таджики, татары, которых несмотря на национальные, языковые различия объединяла приверженность к исламу. Восстание, начавшееся в сентябре, приобретает значительный размах и к ноябрю центр округа — Кульджа — уже был в руках повстанцев, а далее восстание перекидывается на Тарбагатайский и Алтайский округа.

10 ноября в Кульдже был образован Народный комитет Восточно-Туркестанской Республики (ВТР) и учреждены министерства. Ко-

---

[1] *Яковлев А.Г.* К вопросу национально-освободительного движения народов Синьцзяна // Ученые записки Института востоковедения АН СССР. Китайский сборник. Т. XI. М., 1955. С. 157.

[2] *Богословский В.А., Москалев А.* А. Национальный вопрос в Китае (1911–1949). М.: Наука, 1984. С. 177.

[3] *Dickens M.* The Soviets in Xinjiang (1911–1949). URL // http://www.oxuscom.com/sovinxj.htm [Accessed on 1.07.2014.]

[4] *Forbes Andrew D.W.* Warlords and Muslims in Chinese Central Asia: a political history of Republican Sinkiang 1911–1949. Cambridge University Press, 1986. P. 165.

[5] *Богословский В.А., Москалев А.* А. Указ. соч. С. 178.

митетом была издана политическая декларация[1]. В первом пункте декларации формулировалась задача «навсегда уничтожить господство ханьцев на территории Восточного Туркестана» (имелся в виду Синьцзян). В четвертом пункте указывалось на то, что особой поддержкой должен пользоваться ислам (хотя говорилось также и о свободе вероисповедания)[2]. Важно отметить, что первоначально, консервативно настроенные лидеры восстания стремились реализовать исламский стиль правления, в том числе лишив прав немусульманское население региона[3]. Но под давлением прогрессивно настроенных представителей национальных меньшинств они несколько сдали свои позиции. Однако по своему характеру ВТР являлась исламским государством. Именно ислам был основой для совместных действий неоднородных по этнической принадлежности участников восстания. Даже социально-экономические различия отходили на второй план, а на первое место выходила религиозная общность.

В своей монографии Линда Бенсон приводит памфлет повстанцев «Борьба за Родину», который красноречиво иллюстрирует характер восстания: «Китайские угнетатели и захватчики… бесчестят нашу святую религию. Почему произошло восстание в Или? Потому, что мы имеем право выступать за возрождение нашей религии. Мы также верим, что Аллах сказал нам: “Я накажу всех угнетателей”. Мы также полностью убеждены, что власть масс — власть Аллаха. С этой верой мы боролись и, свергнув вероломную китайскую власть в трех округах, создали свободное Мусульманское государство Восточного Туркестана.

— Да здравствует наше мусульманское республиканское правительство!

— Да здравствует полумесяц, призывающий к нашим 30 дням священного поста!

— Да здравствует звезда, призывающая к нашим 5 ежедневным молитвам!»[4]

В январе 1945 г. состоялся съезд представителей восставших, и было официально провозглашено образование Восточно-Туркестанской Республики. Председателем Временного правительства был избран ахун[5] Алихан-тура[6]. Состав руководства республики так-

---

[1] *Forbes, Andrew D. W.* Warlords and Muslims in Chinese Central Asia: a political history of Republican Sinkiang 1911–1949. P. 183.

[2] *Богословский В. А., Москалев А. А.* Указ. соч. С. 180.

[3] *Dickens M.* The Soviets in Xinjiang (1911–1949). URL // http://www.oxuscom.com/sovinxj.htm [Accessed on 1.07.2014.]

[4] *Benson L.* The Ili Rebellion: The Moslem Challenge to Chinese Authority in Xinjiang 1944–1949. New York: M. E. Sharpe, 1990. P. 207–208.

[5] Словом «ахун» именуют своих имамов уйгуры и китайские мусульмане (хуэйцзу).

[6] Алихан-тура Сагуний родился в 1885 г., узбек по национальности. Получил духовное образование в медресе Бухары, преподавал теологию. В 1920-е годы за критику советской власти

же свидетельствовал о фундаментальной важности ислама. Руководитель ВТР — Алихан-тура был известным исламским богословом, уважаемым за свою ученость и приверженность исламу. Большинство членов нового правительства были мусульманами, несколько человек из них носили титул «ходжа»[1].

Значимость ислама проявлялась и в государственной символике. На флаг новой республики были помещены мусульманский полумесяц и звезда. Население трех округов демонстрировало свою общность с исламским руководством и гордость за ВТР, нося значки с исламской символикой. Кроме того, золотые и серебряные значки с полумесяцем и звездой дарили как знак чести и дружбы различным союзникам ВТР[2].

По существу, после образования ВРТ начинается джихад. Исламское руководство республики стремится вдохновить на борьбу своих единоверцев за пределами трех северных округов Синьцзяна, поскольку считает, что свержение власти «неверных» на части территории провинции не делает борьбу законченной. Так, в воззвании, изданном Алиханом-тура, говорилось: «Исламское правительство Туркестана создано, воздадим хвалу Аллаху. Помощь Аллаха дала нам героизм, чтобы свергнуть правление угнетателей-китайцев. Но даже если мы сами обрели свободу, может ли это быть приятным в глазах нашего Бога, если мы лишь стоим и наблюдаем, тогда как Вы, наши братья по вере, еще несете кровавую обиду подчинения черной политике угнетательского правительства жестоких китайцев? Безусловно, наш Бог не будет удовлетворен»[3].

Очень часто на территории других округов Синьцзяна антигоминьдановские выступления сопровождались антиханьскими погромами и проявлениями религиозного фанатизма. В течение первой половины 1945 г. войска Гоминьдана терпят поражение от восставших, и в этих условиях Чан Кайши был вынужден пойти на переговоры. Главой делегации ВТР на переговорах в октябре

четырежды подвергался аресту. В 1930 г. был вновь арестован и приговорен к 10 годам лагеря, но смог совершить побег, и обосновался в Кульдже, где через некоторое время стал имамом соборной мечети. В 1937 г. за критику китайских властей снова оказывается в тюрьме, из которой был освобожден в 1941 г. После освобождения участвует в подпольной антикитайской деятельности, а в 1943 г. создает «Организацию свободы Восточного Туркестана». В 1945 г. Алихан-тура становится председателем правительства и президентом ВТР. В июле 1946 г. он был похищен советскими спецслужбами и тайно вывезен в Ташкент, где до конца жизни содержался под домашним арестом. Написал многотомный труд по истории ислама — «Тарихи Мухамадия». Умер в феврале 1976 г.

[1] Ходжа — титул-приставка к имени, употреблявшийся применительно к лицу, считавшемуся потомком пророка Мухаммада.

[2] *Benson L.* The ili rebellion: the moslem challenge to chinese authority in xinjiang 1944–1949. New york: m. E. Sharpe, 1990. P. 145.

[3] Ibid. P. 46.

1945 г. был Ахметжан Касыми[1], а китайскую сторону представлял Чжан Чжичжун. Переговоры продолжались до конца года, а 2 января было подписано мирное соглашение[2]. Переговоры носили затяжной характер, поскольку правительство ВТР выдвигало требования ярко выраженного религиозного характера:

- В административных учреждениях и судебных учреждениях использовать письменность, присущую людям исламской веры.
- В начальных школах, средних учебных заведениях и университетах при обучении использовать письменность, присущую людям исламской веры.
- При организации правительства провинции Синьцзян разрешить участвовать в нем представителям последователей мусульманской веры.
- Мусульманское духовенство, которое сражалось за свободу и участвовало в событиях (связанных с антигоминьдановской борьбой), не привлекать к ответственности и после предоставления подлинных гарантий ни под каким предлогом не причинять вреда[3].

Согласно договоренностям, было сформировано новое региональное правительство, в котором 15 мест получили представители неханьских национальностей (в основном уйгуры), а 10 постов — лица, назначенные из Нанкина. Пост председателя правительства занял Чжан Чжичжун, а его заместителем стал Ахметжан Касыми. Полномочия нового правительства вступили в силу с 1 июля 1946 г.[4], одновременно с этим было объявлено о самороспуске временного правительства ВТР.

Одной из самых острых и актуальных проблем, с точки зрения мусульманского населения, была ханизация (китаизация) региона

---

[1] Ахметжан Касыми родился в 1914 г. в Кульдже, уйгур по национальности. После смерти отца находился на воспитании у дяди в Алма-Ате. В 1937 г. закончив рабфак Среднеазиатского государственного университета в Ташкенте, поступает в Институт восточных языков в Москве. Позже защищает диссертацию по истории уйгуров. В 1942 г. нелегально возвращается в Китай, где начинает заниматься подпольной политической деятельностью. Был арестован, находился в тюрьме Урумчи, а в октябре 1944 г. освобожден. В январе 1945 г. становится членом правительства ВТР и начальником военного отдела. В августе 1946 г. А. Касыми возглавляет правительство ВТР и становится вторым президентом республики. В середине августа 1949 г. А. Касыми во главе делегации ВТР выехал из Кульджи в Пекин через Алма-Ату и Иркутск на заседание Народного политического консультативного совета Китая, а 24 августа самолет с правительством ВТР потерпел крушение на восточном берегу Байкала. А. Касыми был противником вхождения Синьцзяна в состав Китая. После катастрофы вторая делегация ВТР во главе с Сайфутдином Азизовым согласилась на вхождение ВТР в состав КНР.

[2] *Богословский В. А., Москалев А. А.* Указ. соч. С. 188

[3] *Кузнецов В. С.* Ислам в политической истории Китая. Ч. 3 (30-е годы XX в. — 1949 г.). М.: Институт Дальнего Востока РАН, 1996. С. 115.

[4] *Яковлев А.* Г. К вопросу национально-освободительного движения народов Синьцзяна // Ученые записки Института востоковедения АН СССР. Китайский сборник. Т. XI. М., 1955. С. 168.

и межэтнические браки. Постепенно этот вопрос выходит за рамки просто бытовых отношений и приобретает политическую окраску как опосредованная форма исламского национализма. Коренное население Синьцзяна все активнее начинает требовать запретить браки между мусульманами и ханьцами, поскольку последние воспринимались не только как угнетатели, но и как «неверные».

Под давлением мусульманской общественности Чжан Чжичжун издает запрет лицам ханьской национальности (не мусульманам) брать в жены женщин, исповедующих ислам. Но ситуацию уже сложно контролировать. 11 июля 1946 г. в Урумчи состоялось первое заседание коалиционного правительства, а вечером того же дня толпы мусульман (преимущественно уйгуров) стали громить дома ханьцев, которые были женаты на мусульманках. Женщин забирали из домов китайских мужей, а позже в некоторых случаях принудили выйти замуж за стариков-мусульман. Кроме того, эти погромы сопровождались убийствами[1]. В 1947 и 1948 гг. также имели место конфликты, связанные с межэтническими браками, многие из них сопровождались людскими жертвами.

В целом Чжан Чжичжун стремился к нормализации отношений между местным населением и ханьцами. Было издано специальное предписание относительно необходимости соблюдения обычаев мусульманского населения. Вот выдержки из этого документа: «Если вы при случае заговорите с их женщиной, у них это вызовет неприязнь. Здесь положение женщины сравнительно низкое, граница между мужчиной и женщиной очень строга, мы должны быть очень осторожными и внимательными… Где бы мы ни были, необходимо уважать нравы и обычаи людей, только тогда сможем расположить к себе людей. Недавно один человек рассказал мне о фактах прошлого. Заходя в мечеть, нужно снимать туфли. Если вы пришли посмотреть туда, то, нужно снять обувь, иначе нарушите их религиозное правило, и таким образом поспособствуете возникновению антипатии»[2].

В то же время правительство провинции пыталось несколько умерить амбиции ревностных поборников ислама, особенно в области традиционного быта. Так, незаконным было объявлено использование телесных наказаний согласно шариату или обычаям. Также предусматривалось, что в случае конфликтной ситуации между гражданским кодексом и религиозными законами будут призваны представители центрального правительства для разрешения спора.

---

[1] *Benson L.* The Ili Rebellion: The Moslem Challenge to Chinese Authority in Xinjiang 1944–1949. New York: M. E. Sharpe, 1990. P. 74.

[2] *Кузнецов В. С.* Ислам в политической истории Китая. Ч. 3 (30-е годы XX в. — 1949 г.). М.: Институт Дальнего Востока РАН, 1996. С. 120–121.

Наконец провозглашались правовое равенство женщин и защита их законных прав[1].

Весной 1947 г. со стороны Гоминьдана вновь начинается преследование представителей национального движения. При этом с целью снижения роста недовольства центральное правительство предприняло маневр, назначив в июне на пост регионального правительства исламского деятеля — Максуда Сабри[2], а его заместителем как прежде остается А. Касыми. С одной стороны, назначение М. Сабри в качестве первого неханьского губернатора Синьцзяна можно было рассматривать как уступку уйгурскому населению провинции, с другой стороны, гоминьдановское правительство видело в Сабри послушную марионетку[3]. Но М. Сабри разворачивает активную деятельность, в основе которой лежала пантюркистская и панисламистская идеология. Ярко выраженная панисламистская позиция нового губернатора предопределила и его негативное отношение к СССР, который начинает делать ставку на «прокоммунистических» мусульман ВТР[4]. Режим М. Сабри отличался значительным подъемом исламистских настроений, которые в то же время были антиханьскими. Таким образом, политика губернатора удовлетворяла националистические устремления значительной части духовенства. Также начинают создаваться панисламистские организации, например, «Общество исламской молодежи», «Общество защиты религии ислама»[5].

Тем временем социально-экономическая и политическая обстановка в Синьцзяне осложнялась. Росли цены и налоги, все больше развивался бандитизм, который далеко не всегда можно было оправдать повстанческим характером народных движений, а также все больше развивался национализм. В провинции начинают происходить «антимаксудовские» выступления неханьского населения. Кроме того, оживление сепаратистских настроений, чему, несомненно,

---

[1] *Benson L.* The Ili Rebellion: The Moslem Challenge to Chinese Authority in Xinjiang 1944–1949. New York: M. E. Sharpe, 1990. P. 75.

[2] Максуд Сабри Байкузи родился в 1886 г., уйгур по национальности. Окончил медицинский факультет Стамбульского университета. По возвращении в Синьцзян занялся фармацевтикой. Однако еще в Турции М. Сабри проникся пантюркистскими идеями, а на родине примкнул к национальному движению. За антиправительственную деятельность был выслан из провинции дубанем Ян Цзэньсинем. Позже поддержал образование Первой Восточно-Туркестанской республики в 1933 г. После ее падения в 1934 г. бежал в Индию. Позже стал проявлять лояльность по отношению к Гоминьдану и ярко выраженные антисоветские взгляды. С 1947 по 1949 гг. был председателем коалиционного правительства Синьцзяна. После прихода к власти коммунистов был арестован в 1951 г. и умер, находясь в заключении, в 1952 г.

[3] *Dickens M.* The Soviets in Xinjiang (1911–1949). URL // http://www.oxuscom.com/sovinxj.htm [Accessed on 1.07.2014.]

[4] *Forbes Andrew D. W.* Warlords and Muslims in Chinese Central Asia: a political history of Republican Sinkiang 1911–1949. P. 218.

[5] *Мингулов Н. Н.* Национально-освободительное движение народов Синьцзяна как составная часть общекитайской революции (1944–1949 гг.) // Вопросы истории Казахстана и Восточного Туркестана. Алма-Ата, 1962. С. 86–87.

способствовал М. Сабри, тревожило гоминьдановское руководство. В этих условиях центральное правительство было вынуждено сместить М. Сабри с занимаемого поста, а на его место в январе 1949 г. был назначен Бурхан Шахиди[1].

Правительство Б. Шахиди и командующий синьцзянскими войсками генерал Тао Чжиюэ постепенно стали отходить от поддержки нанкинского правительства[2] и в условиях завершающейся гражданской войны начинали склоняться на сторону коммунистов. К осени 1949 г. исход гражданской войны был предрешен, и 24 сентября войска Гоминьдана в Синьцзяне стали сдаваться Народно-освободительной армии Китая (НОАК), а уже на следующий день Б. Шахиди официально признал власть КПК[3]. Гибель А. Касыми и других противников присоединения ВТР и Синьцзяна к Китаю дала возможность прокитайски настроенным политикам (Б. Шахиди и С. Азизову) объединиться с КПК и ослабить позиции мусульманских националистов.

Согласно официальным китайским источникам (сообщения агентства «Синьхуа», публикации «Жэньминь Жибао») население Синьцзяна восторженно встретило НОАК. Но в реальности китайские коммунисты воспринимались значительной частью мусульманского населения как захватчики. Вплоть до 1951 г. на северо-западе Китая периодически начинались выступления против КПК, которые преимущественно носили характер партизанской борьбы. Однако постепенно ослабевает единство антикоммунистической исламской коалиции и все явственнее проявляются этнические противоречия. Хуэйцзу и уйгуры отходят от борьбы, и последними, кто оказывает сопротивление коммунистам, остаются казахи, но и их повстанческие отряды были разбиты. Лидеры же исламского духовенства либо уходят в тень, либо иммигрируют. Так завершается попытка создания происламского государства в Синьцзяне.

С приходом к власти коммунистов усиливается давление на верующих и вводятся разнообразные ограничения в отношении религии.

---

[1] Бурхан Шахиди (Шахидулин) родился в 1895 г. в Казанской губернии Российской империи, татарин по национальности. В 1912 г. приехал в Китай в качестве служащего торговой компании и принял китайское гражданство. Позже работал начальником транспортного управления провинции. В 1929–1933 гг. учился в Берлине, по возвращении четыре года был заместителем губернатора провинции. Затем в течение года был консулом Китая в СССР, а по возвращении с 1938 по 1944 г. провел в тюрьме. В 1944–1947 гг. Б. Шахиди был губернатором (мэром) Урумчи, а следующие два года — членом правительства ВТР. В январе 1949 г. был назначен (как достаточно лояльный политик) на пост председателя правительства Синьцзяна. С декабря 1949 по сентябрь 1955 г. председатель народного правительства Синьцзяна. В 1955–1966 гг. — председатель Исламской ассоциации Китая. В годы Культурной революции (1966–1976) был арестован, находился в лагерях. После реабилитации, находясь на государственной пенсии, работал над мемуарами, умер в 1989 г. Всегда выступал за единый Китай и против отделения Синьцзяна.

[2] *Богословский В. А., Москалев А. А.* Указ. соч. С. 208.

[3] *Dickens M.* The Soviets in Xinjiang (1911–1949). URL // http://www.oxuscom.com/sovinxj.htm [Accessed on 1.07.2014.]

Подобная политика в КНР начинает осуществляться в отношении всех конфессий, но наибольшему прессингу подвергается именно ислам. Вторая половина XX в. становится временем латентного недовольства мусульманского, и в первую очередь уйгурского, населения Китая. А в начале XXI в. наблюдается активизация сепаратизма и религиозного экстремизма в Синьцзян-Уйгурском автономном районе, во многом как ответная реакция на ограничительную конфессиональную политику. Поэтому по-прежнему одним из самых актуальных требований уйгурского населения СУАР является предоставление полной религиозной свободы.

Литература

Богословский В. А., Москалев А. А. Национальный вопрос в Китае (1911–1949). М.: Наука, 1984. 262 с.

Кузнецов В. С. Ислам в политической истории Китая. Ч. 3 (30-е годы XX в. — 1949 г.). М.: Институт Дальнего Востока РАН, 1996. 178 с.

Мингулов Н. Н. Национально-освободительное движение народов Синьцзяна как составная часть общекитайской революции (1944–1949 гг.) // Вопросы истории Казахстана и Восточного Туркестана. Алма-Ата, 1962. С. 68–102.

Яковлев А. Г. К вопросу национально-освободительного движения народов Синьцзяна // Ученые записки Института востоковедения АН СССР. Китайский сборник. Т. XI. М., 1955. С. 155–188.

Benson L. The Ili Rebellion: The Moslem Challenge to Chinese Authority in Xinjiang 1944–1949. New York: M. E. Sharpe, 1990. 265 p.

Forbes Andrew D. W. Warlords and Muslims in Chinese Central Asia: a political history of Republican Sinkiang 1911–1949. Cambridge University Press, 1986. 376 p.

ISLAM AND POLITICAL DEVELOPMENT OF XINJIANG IN THE SECOND HALF 1940's

Dmitry V. BUYAROV,
Cand. Sci. (Philos.), Associate Professor at the Department of General History, Philosophy and Cultural Science, Blagoveschensk State Pedagogical University (104, Lenin St., Blagoveschensk, 675000, Russian Federation).
E-mail: buyarov_d@mail.ru

Abstract. The article considers the national movement of the local indigenous people in Xinjiang in the second half of the 1940s and the influence of Islam on this process. The nationalimovement that involved uprisings was due to a number of complex socio-economic and political factors. In this article, the author reflects on the influence of Islam and Islamic clergy on the political processes of the region. Religion has traditionally played an important role in the lives of the indigenous peoples of the Northweof China. Sunni Islam influences the tradition of social and domestic relations, interethnic interaction and it is the ideological basis of the national struggle for liberation. The article infers that essentially the EaTurkestan Republic in Xinjiang (1945-1949) was an Islamic state. However, in the face of opposition of the Kuomintang, the CommuniParty of China and the Soviet Union, an alternative national and religious scenario in was never to be implemented.

Keywords: Islam, Xinjiang, EaTurkestan Republic, the Muslim population.

НАСЛЕДИЕ КУЛЬТУРЫ
МУСУЛЬМАНСКИХ НАРОДОВ

«УЧЕНЫЕ ВО ВЛАСТИ» МУСУЛЬМАНСКОГО ВОСТОКА. ЭПОХА ТИМУРИДОВ

СЫЗДЫКОВА
Жибек Сапарбековна,
д-р ист. наук, проф., зав. каф. стран Центральной Азии и Кавказа Института стран Азии и Африки, Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова (125009, Россия, г. Москва, ул. Моховая, д. 11).
E-mail: ccca-iaas@yandex.ru

КАДЫРБАЕВ
Александр Шайдатович,
д-р ист. наук, проф., Институт востоковедения РАН (107031, Россия, г. Москва, ул. Рождественка, д.12).
E-mail: ccca-iaas@yandex.ru

Аннотация. В статье рассматривается государственная деятельность просвещенных правителей средневекового мусульманского Востока. Анализируются события на территории Центральной Азии в период эпохи Тимуридов. Исследуются годы правления Улугбека, Байсункар-мирзы, Бабура, Навои. Делается вывод, что многогранный характер их таланта способствовал высоким достижениям и на государственном поприще.
Ключевые слова: Восток, Центральная Азия, Тимуриды, Хорасан, Герат, Мавераннахр, Самарканд, государственный деятель, султан, везирь, правитель, мусульманство, суфизм.

Вопросу изучения жизни и деятельности властителей средневекового Востока уделяется достаточное внимание в исторической литературе. Особое место отведено биографии самой известной среднеазиатской династий, Тимуридам, безусловно, они этого заслуживают. Темой данной статьи являются те правители, которые оставили след в истории не только как правители государства в традиционном понимании, а также сумели проявить себя прежде всего просвещенными деятелями своего времени. Заметим, что тема «ученые во власти» в империях и государствах на средневековом мусульманском Востоке еще не была объектом специального исследования. Между тем в источниках есть сюжеты на эту тему. Предметом нашего внимания в данном случае будут Тимуриды — Мухаммед Тарагай Улугбек, Байсункар-мирза и Захир-ад-дин Махмуд Бабур. В одном ряду с ними Алишер Навои, визирь — глава правительства при Тимуриде, султане Хусейне Байкара, великий поэт и мыслитель, не принадлежавший к правящей династии.

И первое повествование будет об Улугбеке как государственном деятеле. Сложно говорить об Улугбеке — государственном деятеле на фоне его известности

как великого ученого. Следует признать, что на государственной стезе он не снискал значительных лавров, аналогичных тем, которыми отмечены его научные достижения. Внук великого завоевателя и государственного деятеля, величайшего деспота всех времен и народов, не ведающего жалости и сострадания к людям и целым народам, Тимура, или Тимурленга (Тамерлана — «Железного хромца»), неизменно вызывает в своих деяниях на государственном поприще ассоциации со своим воинственным дедом. Вместе с тем справедливости ради следует сказать, что великий Тимур внес немалую лепту в научные достижения своего внука. Хотя Тимур не получил образования и, по свидетельству написавшего о нем книгу в 1436–1437 гг. арабского ученого, историка Ибн Арабшаха, не знал даже грамоты, тем не менее кроме тюркского языка, он знал фарси и понимал по-монгольски. Беседуя с учеными и слушая своего киссахана — «чтеца рассказов» Маулана Абида, Тимур приобрел познания в нескольких науках, так что своей осведомленностью в вопросах истории смог удивить одного из выдающихся историков того времени Ибн Халдуна. Подробности мусульманского вероучения были усвоены им настолько, что он смог участвовать в религиозных диспутах. Архитекторы при возведении построек должны были руководствоваться художественными замыслами Тимура. По словам историка Хафиза Абру, современника и служителя его двора, Тимур никогда не отличался страстью к крепким напиткам. Из всех удовольствий, любимых властителями, Тимур увлекался охотой, игрой в нарды (кости), особенно игрой в шахматы и достиг в ней большого искусства. Все это, однако, не только не вызвало разлада между ним и той военной средой, из которой он вышел, но во многом способствовало его военным успехам. Своими познаниями в истории, особенно военной, он пользовался для воодушевления своих воинов примерами из героического прошлого. В военном деле Тимур был необыкновенным знатоком и даже новатором, по сути не проиграв ни одной войны и по праву стяжав славу великого полководца. Именно благодаря во многом его заботам Улугбек и Байсункар-мирза, как и другие дети и внуки, получили хорошее образование. Улугбек, подобно своему деду, ценил родство с Чингисидами и называл себя гурганом — зятем ханского «золотого рода» потомков Чингисхана и ревностно соблюдал, особенно в военных делах, все законы Чингисхана, назначая, по примеру Тимура, подставных ханов из числа Чингисидов в Самарканде.

И все же Улугбек был совсем не похож на своего великого деда, да и жил он в другое время, когда империя Тимуридов, повелевавшая огромной частью известного тогда мира, уже пережила пик своего могущества и распалась на отдельные государства. Сын Тимура и отец Улугбека, Шахрух, правивший в 1405–1447 гг., после смерти

Тимура до некоторой степени поддерживал мощь разрушавшейся империи, но уже тогда возникло фактически два государства — Шахруха с центром в Герате на землях нынешнего Афганистана, и Улугбека с центром в Самарканде. При этом Шахрух прекратил завоевательные походы против других стран и даже официальное обращение императора китайской династии Мин к нему как к своему вассалу, что китайские правители веками практиковали по отношению к другим странам и народам, не вызвало никакой реакции у гератского правителя, хотя в свое время подобное обращение к его отцу Тимуру со стороны минского императора Чжу Ди (Юнлэ) стало одной из причин похода «железного хромца» на минский Китай, и только смерть последнего спасла тогда Поднебесную.

Тернист был путь Улугбека к кормилу государственного управления: в пятнадцать лет отец назначил его правителем Самарканда. И в столь юном возрасте он испытал сложные перипетии в борьбе за власть. Уже в 1410 г. Улугбеку и его опекуну пришлось бежать из Самарканда под натиском войск бывшего военачальника своего деда — правителя Туркестана, претендовавшего на власть в Самарканде. С помощью войск Шахруха, который с воинами сам явился под стены Самарканда, мятежник был разбит. Но та власть, которой, казалось бы, обладал Улугбек в Самарканде, по сути была номинальной. Решения принимались опекуном, властью которого Улугбек все больше и больше тяготился и не раз жаловался на него отцу. И его просьбы были услышаны — с 1411 г. Улугбек становится не формальным, а фактическим правителем. Улугбек продолжал ездить к отцу на поклон в Герат, советовался с ним по важнейшим вопросам жизни государства, отчитывался о содеянном. Вместе с тем современники не считали Улугбека удельным князем или наместником. Практически он был самостоятельным правителем, но не доходил до открытого неповиновения отцу или разрыва отношений с ним, что было разумно не только с точки зрения моральной этики и семейных традиций, но и государственных интересов. Его отец, Шахрух, не отличался особыми государственными талантами и не был сильным государственным деятелем. Он не совершал новых крупных завоеваний, но принимал меры к развитию земледелия, покровительствовал торговле, уделял большое внимание развитию международных связей. Годы длительного правления Шахруха были годами относительного спокойствия, хотя в стране постоянно происходили мелкие мятежи и стычки.

Следует отметить, что первую закалку на ниве государственных забот Улугбек получил под началом своего деда Тимура. С детских лет Мухаммед Тарагай обнаружил такой ум и величие, проявил такое достоинство, что прозвали его Улугбеком — Великим князем.

Первые годы правления Улугбека, казалось, внушали оптимизм и надежды на будущее. В 1414 г. Улугбек осуществил успешные военные походы против Ферганы и Кашгара, присоединив их к своим владениям. Крупными успехами дипломатии Улугбека было возведение на троны правителей государства кочевых узбеков на территории современного Казахстана — Узбекского улуса, образовавшегося после распада Золотой Орды, и государства моголов — Моголистана на землях Восточного Туркестана и Семиречья (т. е. Юго-Восточного Казахстана и Северного Кыргызстана), появившегося в середине XIV в. на руинах Чагатайского улуса — одной из империй потомков Чингисхана, своих ставленников. Изначально слово «могол» означало «монгол», так произносилось и писалось народное название монголов в Средней Азии. Ко времени Улугбека моголами назывались уже тюркизированные кочевники Средней Азии и Кашгарии. Однако кочевые узбеки и моголы были беспокойными соседями, часто выходившими из повиновения, хотя первое время Улугбеку удавалось держать их в узде. Так, в 1425 г. он разгромил эмиров Моголистана у озера Иссык-Куль и у реки Или, захватил добычу, в том числе нефрит, пошедший на могильник Тимура.

Памятником тех событий является также надпись в Джилянутинском ущелье на пути между Джизаком и Самаркандом, где Улугбек сообщает, что предпринял поход и «от того народа возвратился в эти страны невредимым». Но причудливы зигзаги судьбы — уже через два года войска Улугбека потерпели жестокое поражение от кочевых узбеков, причем произошло это во многом из-за беспечности и нераспорядительности самого Улугбека. Последствия поражения были печальными, победители опустошили страну. На помощь сыну прибыл с большим войском сам Шахрух. Виновники поражения из числа военачальников Улугбека были наказаны палками, а Улугбек отстранен от власти, которую ему отец все же затем вернул в виде милости.

После этого потрясения Улугбек потерял уверенность в себе на ратном поприще и не рисковал более возглавлять какие бы то ни было военные экспедиции. Да и действия тех отрядов, которые он направлял против кочевников, как будто по воле злого рока, как правило, были безуспешными. Правители кочевых узбеков выступили с территориальными претензиями к Улугбеку, потребовав, чтобы он вернул им земли, принадлежавшие их предкам-Чингисидам и завоеванные Тимуром. Не получив удовлетворяющий их ответ на свои требования, кочевые узбеки стали подвергать опустошению Хорезм, Мавераннахр — междуречье Сырдарьи и Амударьи и даже доходили до Северной Персии, как тогда назывался Иран, «считая себя неограниченными правителями, и нагло притязали на власть в тех краях». Обеспокоенный этим, Улугбек в 1427 г. выступил в поход на кочевых

узбеков, но несмотря на численный перевес своих войск над противником, был разбит и бежал в Самарканд, позволив врагу свободно грабить страну.

Таким образом, Улугбек не стяжал военных лавров, но это трудно ставить ему в укор — это был как раз тот случай, когда неблагоприятные обстоятельства, что называется рок, или судьба, были выше его. «Жизнь наша предначертана в книге судеб», — гласит Священная книга мусульман — Коран.

Из внутригосударственных мероприятий Улугбека следует отметить денежную реформу 1428 г. Ее роль была весьма положительна в упорядочении денежного обращения и торговли и соответствовала интересам большинства населения. Вероятно, при Улугбеке поземельный налог был меньше, чем после его смерти во второй половине XV столетия. Отсюда и слова современника: «Во время царствования своего отца Шахруха Улугбек 40 лет самостоятельно правил Самаркандом. Он придерживался похвальных правил в деле управления и правосудия».

Улугбек во многом был непохож на своего отца Шахруха — ревностного мусульманина. Атмосфера Самарканда резко отличалась от показного благочестия Герата. В Самарканде в это время устраивались пиры с музыкой и пением, на которых бывали женщины-певицы.

Улугбек был хорошо знаком с учением фикх (мусульманское законоведение). В своей работе *Шахри ала аль-фикх*, написанной в 1447 г. и посвященной Улугбеку, Алладин аль-Бухари подробно раскрывает данный вопрос.

В мусульманской системе образования его периода имелись две ступени. Это школы с начальным образованием и медресе. Их открытие оценивалось как служение Аллаху; обучение детей Корану, айатам из Корана было одной из самых важнейших задач. На стороне Улугбека был глава самаркандского мусульманского духовенства. Вместе с тем мнение, что Улугбек был врагом некоторых слоев мусульманского духовенства, не совсем верно. Ревнители религиозного мусульманского права — шариата — не считали Улугбека своим сознательным и непримиримым врагом. С ортодоксальной мусульманской точки зрения Улугбек конечно же не был идеальным исламским правителем, все решения которого определялись бы правилами религии, но он не был также и тираном, ставящим свою волю выше предписаний Всевышнего — Аллаха и его пророка Мухаммада. Следует отметить, что религиозным учреждениям принадлежит заметное место среди самаркандских построек Улугбека. Эти великолепные здания не уступали сооружениям Тимура в художественном отношении и превосходили их прочностью. В 1417–1420 гг. Улугбек построил в Самарканде медресе, которое стало первым строением

в архитектурном ансамбле Регистан. В это медресе Улугбек пригласил большое количество астрономов и математиков исламского мира. Другие два медресе были построены в Гиждуване и Бухаре. На портале последнего сохранилась надпись (хадис пророка Мухаммада): «Стремление к знанию есть обязанность каждого мусульманина и мусульманки». Вообще, все многочисленные надписи на медресе призывают людей к занятиям науками.

Время правления Улугбека называют благословенной эпохой. Внутренняя политика Улугбека резко отличалась от политики его предшественников. Он стремился облегчить положение прежде всего земледельческого населения: земельные подати были сокращены до минимума. В 1428 г. он провел важную денежную реформу в стране, оказавшую благоприятное воздействие на экономику государства. Клад из Сузака Джалал-Абадской области, найденный в 1997 г., может послужить иллюстрацией к реформе Улугбека. Из 647 монет клада 592 принадлежали чекану Бухары, по 10 экземпляров приходится на эмиссию Самарканда и Термеза, еще несколько монет биты в Андижане, Шахрухии и Карши. Клад содержал и несколько дореформенных монет, отчеканенных в Самарканде и имеющих чечевицеобразный надчекан *нимданг* «полданга». Суть реформы сводилась к унификации медных монет во всем Мавераннахре для беспрепятственного хождения по всем городам. Выпуск новых монет и обмен их на старые по курсу, выгодному для казны, — явление, обычное для средневекового Востока. Однако реформа Улугбека, по мнению Е. А. Давидович, была проведена на благоприятных для населения условиях.

Мы мало знаем о положении во время его царствования народных масс. Но то, что земельные подати при нем были сведены до минимума, содействовало благосостоянию оседло-земледельческого населения. Хотя трудно утверждать, что Улугбек пользовался всеобщей любовью подданных, но восстаний в его государстве до 1447 г. не было. Только события последних лет его жизни, не вполне зависевшие от его воли, побудили войско и народ отвернуться от своего государя. Дело в том, что после смерти отца в 1447 г. Улугбек на некоторое время переехал в столичный Герат. Но в это время кочевые узбеки вторглись в округу Самарканда и осадили город. Улугбек был вынужден во главе войск вернуться в Самарканд, но на марше был атакован конной лавой кочевых узбеков, которые с диким визгом, пуская на скаку стрелы, на бешеном карьере, рубя направо и налево кривыми клинками, смяли боевые порядки его войска и нанесли ему большие потери. Это подорвало его авторитет правителя, население было недовольно тем, что власть не может пресечь грабежи, нападения и насилия. Да и научные его увлечения в ущерб государственным делам также сыграли свою негативную роль.

Пал он от руки своего сына Абд аль-Латифа и причиной его смерти все же было не увлечение наукой (как считалось до недавнего времени!), якобы вызвавшее заговор «мракобесного» мусульманского духовенства. Абд аль-Латиф, подобно отцу любил науку и ученых, занимался астрономией и поэзией, историей, хотя и с гораздо меньшим успехом. Но отвлеченность от мирских, государственных забот в условиях наставшей внутренней и внешней угрозы для жизни общества и существования государства предопределила гибель Улугбека. Ведь власть замешана на крови во все времена и у всех народов, и за право быть самим собой Улугбеку пришлось заплатить своей жизнью. В 1449 г. его сын ворвался в покои отца и обезглавил его. И мотивы этого преступления — борьба за власть. *Ля архама бейна-л-мулук* («Нет родственных связей между царями») — гласит арабская пословица. Но недолог был век нового правителя Самарканда. Через год после гибели Улугбека Абд аль-Латиф был свергнут с престола и убит. Пришедший к власти новый хан приказал похоронить останки Улугбека в родовом мавзолее Тимуридов со всеми надлежащими почестями. Мусульманские священнослужители прокляли со всех минаретов сына его, отцеубийцу, и сыграли не последнюю роль при перенесении останков Улугбека в мавзолей предков.

Другой образованный государственный деятель и просветитель средневековой эпохи, выходец из знаменитой династии, это внук Тимура, девятый правитель Мавераннахра Байсункар-мирза (1477–1499). Он был вторым сыном Султан Махмуд-мирзы, третьего сына Тимурида Абу Сеида. По словам Бабура, «он родился в восемьсот восемьдесят втором году в области Хисара… Матерью его была Пашша биким. …Он был большеглазый, полнолицый, среднего роста, красивый йигит с лицом туркмена… Это был справедливый, мягкий, веселый и достойный царевич. Наставником его был, говорят, Сейид Махмуд, шиит, поэтому Байсункар мирзу укоряли (в ереси). Позднее говорили, что в Самарканде от отказался от этих дурных убеждений и стал чист верой»[1].

После смерти отца в 1495 г., он встал во главе государства Тимуридов в Мавераннахре, и находился на вершине власти двенадцать лет с1495 по 1497, хотя эти годы нельзя назвать мирными. Приходилось с оружием в руках отстаивать свою власть. Бабур отмечает, что Байсункар сражался в двух битвах, один раз – с Султан Махмуд-ханом, когда тот намеревался захватить Самарканд. Победа была за Байсункаром. Другой раз Байсункар-мирза, сразившись под Бухарой с Султан Али-мирзой, был побежден.

Бабур также отмечает литературный талант Байсункара, отмечая, что хорошо сочинял стихи, пользуясь литературным псевдонимом

[1] *Бабур*. Бабур-наме (Записки Бабура). Кн. 2. Ташкент, 1982.

(тахаллусом) Адили. «В Самарканде газели Байсункар мирзы были так распространены, что было мало домов, где бы не было стихов мирзы»[1].

Таким образом, внук «железного хромца», Байсункар-мирза менее знаменит, чем Улугбек, во всех отношениях. Тем не менее он представлял собой образованного правителя, приглашавшего к своему двору в Герате многих известных в то время ученых, писателей, художников. Больше всего на свете он любил литературу и собрал огромную библиотеку, ставшую известной далеко за пределами его владений. Он не жалел золота на ее пополнение и содержал мастерскую, где над рукописями трудились искусные мастера-переписчики, каллиграфы и живописцы.

Образ великого правителя и знаменитого ученого в одном лице более удачно, чем Улугбек, воплотил в жизнь его потомок Захир аддин Мухаммад Бабур. К 1504 г., вытесненный из Средней Азии кочевыми узбеками Мухаммеда Шейбани (Шибани)-хана, которые, в свою очередь, пришли из Казахской степи под натиском первых казахских ханов Гирея и Джанибека, Бабур обосновался в Афганистане и переключил свои интересы на Индию. Бабур, по его собственным словам, превратился в изгнанника, передвигающегося подобно шахматному королю с одного квадрата на другой. Все его попытки вернуть Самарканд и родной удел — Фергану оказались тщетными. Не помогла даже помощь шаха могущественной Персидской державы, Исмаила I Сефевида, враждовавшего с кочевыми узбеками. Жажда власти толкала на новые авантюры Бабура, этого способного полководца. При этом Бабур лично принимал участие в сражениях и был ранен: стрела насквозь пробила ему правое бедро, а голова была рассечена косым ударом клинка. В 1512 г. он захватил Кандагар и в течение нескольких лет занимался реорганизацией своего войска, совершенствовал тактику, внедрял огнестрельное оружие, в частности пушки. С 1519 по 1526 г. его войска пять раз вторгались в Индию. Но только пятый поход увенчался успехом, хотя армия Бабура насчитывала 12 тысяч воинов против 40 или даже 100 тысяч солдат и тысячи боевых слонов последнего властелина Делийского султаната Ибрахим-шаха. Войско, с которым пришел в Индию Бабур, состояло из тюрко-монгольских племен Средней Азии — чагатаев, барласов, джалаиров и ираноязычных афганцев — пуштунов и таджиков Кандагара и Кабула. В генеральном сражении при Панипати с блеском проявился полководческий талант Бабура. Слаженные действия конницы и меткий огонь артиллерии, заимствованная у кочевых узбеков фланговая атака обеспечили победу армии Бабура.

[1] *Бабур*. Бабур-наме (Записки Бабура). Кн. 2. Ташкент, 1982.

Таким образом, Делийский тюркский султанат, сокрушенный в 1398 г. великим предком Бабура Тимуром и вновь возродившийся в начале XV в., в 1526 г. пал в результате нашествия на Индию Бабура, бывшего правителя Ферганы и части земель Моголистана. Поэтому в Индии его самого и тех, кто пришел с ним из Средней Азии, стали называть моголами, а мусульманское государство, которое он основал в Индии на руинах Делийского султаната, — империей Великих Моголов, просуществовавшей затем 300 лет до середины XVIII в. и павшей под натиском Британской империи.

Но Захир ад-дин Бабур знаменит не только как великий государственный деятель и полководец — основатель мировой империи, но и как летописец, историк и поэт. Это был человек одаренный, обладавший пытливым умом и незаурядным литературным талантом. Его труды на среднеазиатском тюрки или чагатайском языке, особенно мемуары *Бабур-намэ*, трактаты по военному искусству, музыке и поэтике и поныне являются ценными историческими источниками для изучения Индии, Афганистана, Средней Азии. Бабур считается великим поэтом и историком мусульманского Востока. Как поэт-лирик, писавший на чагатайском — культурном языке мусульманских тюркских народов Средней Азии, Казахстана и Восточного Туркестана того времени, он уступает пальму первенства лишь Алишеру Навои, влияние которого он, несомненно, испытал.

Бабур-намэ — это не просто повествование в форме записок о событиях богатой приключениями жизни Бабура, а широкое и многогранное произведение. Десятки персонажей, сотни больших и малых событий проходят в повествовании. *Бабур-намэ* отражает своеобразие эпохи, воссоздает жизнь тогдашнего общества во всем ее многообразии. Яркие и живые портреты целого ряда современников Бабура несут ясный отпечаток вдумчивой оценки автором своих героев. Поразительны афористические высказывания Бабура о долге, чести, доблести, чувстве товарищества, где ясно выражена его нравственная позиция — ученого, государственного деятеля, полководца. Книгу Бабура отличает пленительная красота слога, очарование правды, душевности, простоты. В любом разделе книги чувствуется рука художника редкостного дарования, мастера слова, прекрасно владевшего всем богатством тюркского языка. Бабур нарисовал портрет своей сложной и переломной для истории целого субконтинента эпохи — Средней Азии, Афганистана, Индии. Поэтому произведение Бабура является гордостью тюркской прозаической литературы и жемчужиной в сокровищнице мусульманской культуры.

Заботился Бабур и о благоустройстве городов, во многих из которых по его распоряжениям были разбиты сады, выкопаны колодцы. Известно, что в годы правления Бабура шли строительные работы.

В Паламе, близ Дели, была построена мечеть с тремя арочными входами в зал для молений и четырьмя небольшими минаретами. В Дели тогда же было начато строительство мечети Джамали Камали.

Природа наделила Бабура привлекательной внешностью, личным обаянием, выдающимся умом, цепкой памятью, военными талантами и недюжинными литературными способностями. Судьба Бабура была благосклонна к нему, как и его благодарные дети, которым он передал в наследство созданную им великую империю перед своей смертью в 1530 г., хотя прожил он немного, всего 48 неполных лет. Похоронен он был в Баги-Арам, на берегу Джамны. Позднее его останки были перевезены в Кабул и погребены в саду Баги Вафа, где они покоятся и поныне.

До наших дней дошла великолепная миниатюра с изображением Бабура, исполненная в красках в XVI в., оригинал которой ныне хранится в Британском музее в Лондоне. Художник изобразил Бабура за его любимым занятием — чтением книги. Красивые черты лица Бабура, его увлечение читаемой книгой, равно как и детали щегольского наряда основателя империи Великих Моголов переданы художником чрезвычайно выразительно.

К плеяде влиятельных государственных деятелей принадлежал великий поэт мусульманского Востока Алишер Навои. Он был близким другом и визирем — главой правительства султана Хусейна Байкары, правившего в Герате. Свое служебное положение и возможности он использовал для градостроительства. С его именем связана постройка дворцов, мечетей, медресе, мавзолеев, бань, больниц, бассейнов, мостов, рабадов.

В 1469 г. после нескольких лет борьбы, султан Хусейн установил свою власть в Хорасане. Именно с этого года начинается активная государственная деятельность Навои, его участие в управлении страной.

Официально Алишер Навои трижды занимал различные государственные посты: должность мухрдара (хранителя печати) — 1469–1472 гг., далее, должность главного визиря — 1472–1476 гг. и спустя много лет должность правителя Астрабада — 1487–1489 гг.

Полномочия визиря охватывали широкие аспекты общественно-политической жизни страны. Он зорким глазом анализировал различные вопросы, касающиеся внутренней и внешней политики страны. Навои отодвинул личную жизнь и творчество на второй план. Навои не только днем, но и ночью не покладая рук занимался государственными делами. В *Хайратул аброре* («Смятение праведных») Навои пишет, что «не было времени даже почесать голову, так как поступало очень большое количество жалоб и просьб от населения». Навои вел активную борьбу с грабежом и разбоем. Был не-

примиримым врагом зла и насилия. В своем произведении *Вакфия* Навои отмечает, что из всех сил и стараний боролся против насилия и зла, что сам самостоятельно организовывал борьбу с целью предотвращения всех этих происшествий, даже не сообщая султану. Так же в произведении *Вакфия* Навои сообщает о девяти направлениях дел, возлагавшихся на плечи главного визиря. Среди них важное значение имели международные дела, официальные приёмы, чрезвычайные происшествия, бунты, амнистии, проверка заявлений и жалоб, борьба против разбоя и т. д.

Еще одной отличительной чертой деятельности Навои является его участие в строительстве многих зданий. Под личным руководством А. Навои было построено медресе «Ихлосия» в Герате, где в качестве мударрисов были приглашены ведущие ученые своей эпохи. В южной части медресе была построена хонака (приют суфиев) «Халосия», в западной части от медресе — медицинский центр «Шифоия», где были собраны ведущие лекари Хорасана. В различных уголках Хорасана соорудил более 20 мечетей, более 10 хонака, более 20 водоёмов, 16 мостов, несколько дамб, мавзолеев, построил большой оросительный канал в Мешхеде. Источники сообщают о том, что из собственных сбережений Навои было построено более 300 различных сооружений. Он был также покровителем и вдохновителем творчества многих выдающихся музыкантов, художников, каллиграфов, поэтов, архитекторов. Среди них музыканты устад Кул Мухаммад, Шейх Найи, Хусейн Уди, художники Бехзод и Шах Музаффар, близкий друг Алишера Навои великий поэт мусульманского Востока Абдурахман Джами, творивший в это время в Герате. Алишер Навои создал в Герате обстановку творческих поисков и дискуссий, что сделало Герат городом ученых и мыслителей, где раскрылся талант ученых-естественников — Муллы Шейха Хусана, Муллазаде, который, по словам Бабура, «преподавал науки, когда ему было 14 лет», и многих других. Герат кипел страстями ученых дискуссий и шахматных состязаний, причем сам Алишер Навои был большим любителем шахмат. С Гератом связан расцвет поэзии на чагатайском языке — среднеазиатском тюрки, основоположником которой стал Навои, написавший знаменитые *Чор диван* (четыре сборника, включающие тысячи газелей) и *Хамсу* («Пятерицу»). Бабур писал о нем: «С тех пор как на тюркском языке слагают стихи, никто другой не слагал их так много и хорошо». Вместе с тем львиная доля поэтических произведений написана Алишером Навои на языке фарси, где он тоже прославился и отнесен к знаменитым персоязычным поэтам. Но Алишер Навои был больше чем поэт. При правлении Хусейна Байкары, в немалой степени благодаря усилиям его визиря Алишера Навои, ставшего на всю жизнь соратником, другом и наставником этого правителя, Герат превратился

в один из самых культурных центров мусульманского Востока с благоустроенными базарами с крытыми улицами, роскошными садами со сказочными бассейнами, изящными зданиями мечетей с голубыми куполами, медресе с тонкой росписью, красивыми дворцами и чистыми банями. Базары Герата были представлены полной чашей разнообразных произведений ремесла и продуктов сельского хозяйства, куда стекались изделия из Индии, Персии, Малой Азии, Закавказья, Афганистана. Город постоянно вовлекал в водоворот своей деловой жизни многочисленные караваны, доставлявшие сюда товары из разных стран.

«При Тимуре и особенно после него, в эпоху борьбы Тимуридов за власть, возвысилось и экономически окрепло духовное сословие — мусульманские священнослужители, но более всего — так называемые *дервиши*, бродячие проповедники. Самое большое влияние в Средней Азии в XIV–XV вв. приобрел монашествующий орден *накшбендиев*.

Основателем дервишского ордена *накшбендиев* был уроженец Бухары *Бехаддин Накшбенди*, современник Тимура. Идейной основой ордена стал *суфизм* (дервишизм). Суфизм получил широкое развитие в исламе с IX в. Суфизм от арабского слова «суф», то есть шерсть; суфий — человек, носящий власяницу, сермягу. Дервиш — открывающий дверь, переступающий порог на пути к Богу, мистик; в переносном смысле — нищий, бродяга, бедняк. Для внутренней организации суфийских орденов, для ордена *накшбендиев* в том числе, характерна строгая духовная иерархия. Существует несколько стадий, или ступеней, приближения суфиев к Богу. Большую роль в суфизме играют требования исполнения ритуальных обрядов, различных магических действий вроде произнесения заклинаний и поминаний.

Орден *накшбендиев* добился огромного влияния в Самарканде, Балхе, Герате, Мерве, Хиве, восточной части Ирана, Турции»[1].

И сам Навои был членом суфийского ордена иййа, и, возможно, следуя именно этике суфия, жил очень скромно.

Успехи Алишера Навои на государственном поприще во многом объясняются тем, что «Навои до прихода в Герат на службу к султану Хусейну уже имел определенный опыт в государственных делах, так как служил во дворцах султана Абулкасыма Бабура, султана Абу-Сеида и султана Ахмада». Впоследствии именно этот приобретенный опыт пригодился ему на государственной службе, где он, безусловно, добился больших высот. Образование, любовь к науке и к искусству во многом способствовали раскрытию его таланта государственного деятеля в ряду таких личностей, как Улугбек, Байсункар-мирза, Бабур,

[1] *Глущенко Е.* Россия в Средней Азии. Завоевания и преобразования. М.: Центрполиграф, 2010.

и позволили занять достойное место среди выдающихся деятелей средневекового мусульманского Востока.

Литература

Султанов Т.И. Чингизхан и Чингизиды. Судьба и власть. М., 2006. С. 13.

Бартольд В.В. Работы по истории турецких народов Средней Азии. Тимур и Тимуриды. Сочинения. Т. II. Ч. 1. М., 1963. С. 157–163.

Бартольд В.В. Улугбек и его время. Т. II. Ч. 2. М., 1964. С. 63–96.

Бартольд В.В. Двенадцать лекций по истории турецких народов Средней Азии. Т. V. М., 1968. С. 175–177.

Давидович Е.А. История денежного обращения средневековой Средней Азии. М.: Наука, 1983. С. 145.

Бабур. Бабур-наме (записки Бабура). Кн. 2. Ташкент, 1982. С. 59–60.

Адилов А.А., Сыздыкова Ж.С. Алишер Навои — выдающийся государственный деятель средневекового Востока: портрет на фоне времен // Российская тюркология. М.–Казань. 1(12). С 76–77.

Арафян К.М. Дели. История и культура. М., 1987. С. 96–102.

The heritage of Muslim culture

"SCHOLARS IN POWER" IN THE MUSLIM EAST. THE TIMURID PERIOD

Zhibek S. SYZDYKOVA,
Dr. Sci. (Hist.), professor, head of the department of Central Asian Countries and Caucasus, Lomonosov Moscow State University (11, Mokhovaya St., Moscow, 125009, Russian Federation).
E-mail: ccca-iaas@yandex.ru

Alexandr Sh. KADYRBAYEV,
Dr. Sci. (Hist.), professor, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences (12, Rozhdestvenka St., Moscow, 107031, Russian Federation).
E-mail: kadyr_50@mail.ru

Abstract. The article deals with the public activities of the enlightened rulers of the Medieval Muslim East. The authors analyze the events that took place in the Central Asia during the Timurid period. The article examines the years of the rule of Ulugh Beg, Baysunkar-mirza, Babur and Navoi. It is concluded that their multi-talented personalities contributed to high achievements of the state.

Keywords: East, Central Asia, the Timurids, Khorasan, Herat and Transoxiana, Samarkand, statesman, Sultan, vizier, ruler, Islam, Sufism.

МУСУЛЬМАНЕ И ОБЩЕСТВО:
ГРАНИ МЕЖКУЛЬТУРНОЙ КОММУНИКАЦИИ

РОЛЬ НОВЫХ МЕДИА В СОВРЕМЕННЫХ МЕЖРЕЛИГИОЗНЫХ КОНФЛИКТАХ

СУЛЕЙМАНОВА
Шукран Саидовна,
д-р полит. наук, проф. каф. общественных связей и медиаполитики, Институт государственной службы и управления, Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации (119606, Россия, г. Москва, проспект Вернадского, д. 84)
E-mail: sher2016@yandex.ru

Аннотация. Автором отмечается, что среди СМИ, используемых специалистами, влияющих на общественное сознание россиян, все большую роль играют сетевые ресурсы: Интернет, онлайновые социальные сети. Новые медиа стали прогрессивной ступенью и влияют на решение острых социальных проблем человечества. В статье также рассматривается роль новых медиа в освещении современных политических и межрелигиозных конфликтов.

Ключевые слова: СМИ, информация, религия, культура, новые медиа, общественное мнение, социальные сети, политические конфликты, политический процесс.

В глобальном мире XXI века безграничное распространение получили онлайновые электронные так называемые новые медиа, которые обеспечивают такие важные социальные функции, как общение, обмен мнениями и информацией, формирование виртуальных групп по интересам, экспертных сообществ и т. д.

«Современные информационно-телекоммуникационные технологии, — отмечает профессор Ф.И. Шарков, — нарушают целостность социально-демографических, этнических, религиозных, национальных, субкультурных социальных групп. Они разрушают идентификационный процесс в рамках традиционных социальных институтов. Трансформации социальных институтов во многом способствует становление фрагментарной информационно-коммуникативной среды, которая предполагает возможность дистанционного общения между акторами телекоммуникационной сети в интересующем их информационном секторе. В обществе в массовом порядке образуются так называемые “сетевые сообщества” (киберсообщество или онлайн-сообщество), которые представляют собой общность людей,

чье взаимодействие протекает преимущественно в глобальных компьютерных сетях»[1].

Следует отметить и то, что новые медиа как инструмент информационного управления общественным сознанием, как арена информационного противоборства привлекли внимание и политиков. Информация стала главным товаром крупных мегаполисов, которые больше потребляют, чем производят, материальные продукты. И в такой неоднородной стране, как Россия, финансовые, научные и медийные ресурсы сконцентрировались в основном в столице и в крупных городах. Соответственно эти центры задают научные и культурные стандарты, что и определяется как постиндустриальное или информационное состояние.

Российская Федерация представляет собой интересное и сложное в социальном отношении образование. Для России, как соборного государства, всегда жизненно необходимо было заниматься обустройством и взаимодействием различных народов, культур и религий, ибо от уровня равноправного развития народов и их единства во многом зависели жизнеспособность и благополучие всей Российской державы. Пренебрежение, равнодушие к этнонациональным проблемам, недооценка или переоценка этнонационального фактора в социально-политическом развитии государства и общества накапливали в России высокий потенциал межэтнических противоречий, который разрыхлял, а то и разрушал базовые основы единства российского общества и Российского государства. Эти базовые основы обусловлены формулой единства многообразия, что достигается обретением общих позиций, смыслов и символов равноправного, равноответственного и равнодостойного развития народов и их представителей как граждан единой страны. Но поспешные и противоречивые оценки сущности и состояния национального вопроса приводили к тому, что он формировал и усиливал негативные тенденции в межнациональных отношениях, а они, в свою очередь, отрицательно влияли в целом на состояние государства и общества, что приводило нередко к ограничению прав и свобод национальностей и граждан. Отсюда же вытекала неоднократно имевшая место политика издержек и перегибов в национальном вопросе[2].

Развитие России на основе сохранения ее этнокультурного и религиозного многообразия, представленного и многовековой мусульманской традицией, равно как и формирование российской нации на условиях включения в ее сложную структуру элементов гражданско-территориальной и этнокультурной общности, бесспорно, может

---

[1] *Шарков Ф.И.* Развитие виртуальных сетевых сообществ в Интернете // Коммуникология. 2015. Т. 3. № 5. С. 32.

[2] *Абдулатипов Р.Г., Михайлов В.А.* Россия в XXI веке: общенациональный ответ на национальный вопрос. М.: Этносоциум, 2015. С. 7.

служить залогом прочности российской государственности, одним из факторов укрепления которой является межкультурное и межрелигиозное взаимодействие.

В межконфессиональных отношениях на современном этапе появляется конфликтогенный потенциал, который периодически выливается в разовые конфликты. Существенный конфликтогенный потенциал содержит само соотнесение религии с терроризмом и экстремизмом, оправдание экстремизма постулатами религии и веры. В этом плане ведется широкая дискуссия о правомочности и оправданности использования таких понятий, как «истинный ислам», «традиционный ислам», «радикальный ислам», «политический ислам», «исламизм», «умеренный ислам», «исламские террористы» и др.

Упоминая используемое в СМИ понятие «исламские террористы», на наш взгляд, уместно привести слова шейха Равиля Гайнутдина, председателя Духовного управления мусульман Российской Федерации: «Российские мусульмане проклинают убийства невинных людей, ибо сказано в Священном Коране, что убийство одного невинного человека приравнивается к убийству всего человечества! Священный Коран напоминает: „Тот, кто умышленно принесет смерть, его последним местом будет геенна огненная!“» — отмечает глава СМР[1]. Эти слова достаточно четко объясняют позицию ислама по отношению к террористической деятельности, и уместно ли употреблять выражение «исламские террористы».

Результаты анализа показывают, что новые медиа — это эффективный инструмент прямых человеческих коммуникаций, в том числе и профессиональных. Вместе с тем анализ выявляет и направления деструктивного использования социальных сетей, и масштабы этих «экспериментов» таковы, что следует подвергнуть их общественному обсуждению и оценке, как правовой, так и морально-этической.

Российское общество благодаря развитию информационно-коммуникативных технологий, как одному из факторов формирования информационного общества, вместе с мировым сообществом вступило в новую, информационную эпоху. Этот процесс совпал с периодом значительных социальных изменений в России в связи с распадом Советского Союза и формированием новой политической системы. Соответственно, ввиду специфики всей российской медиасреды и, в частности, Рунета как одной из ее составляющих, социокультурные изменения в сфере социальных медиа имеют характерные особенности. За последний период Рунет стал пространством для политических манипуляций и выступает одним из инструментов интеграции пассивного социума. При этом новый цифровой

[1] Гайнутдин Равиль, Председатель Совета муфтиев России, Председатель Духовного управления мусульман Российской Федерации. Мусульмане России гневно осуждают теракт в Ницце; Режим доступа: http://dumrf.ru/upravlenie/documents/11029 (Дата обращения: 17.07.2016.)

формат этого контроля позволяет внедрять в массы идеологию комфортного потребления идеального цифрового мира.

Что касается деятельности религиозных институтов в новых условиях современности, то они работают относительно эффективно, функционируя в традиционной системе координат. Однако жизнь в больших городах сталкивает их с новыми вызовами. В этой связи необходима эффективная работа в информационном поле. В ежедневном потреблении большого количества информации вопрос позиционирования ислама в медийном пространстве имеет ключевое значение.

Вопрос ставится не только о формировании образа ислама и мусульман в средствах массовой информации (далее СМИ), а о множестве существующих источников, создающих стереотипы, в частности различные социальные сети и блоги в сети Интернет, которые к категории СМИ мы не относим.

По мнению Ш. Р. Кашафа: «Интенсификации интеллектуально-религиозной рефлексии усиленно способствует отчетливо обозначившийся в российском обществе консервативно-традиционалистский поворот. И представители традиционных российских конфессий не преминули использовать открывшиеся для них дополнительные возможности артикуляции в публичном пространстве результатов собственных духовно-нравственных, социально-культурных и интеллектуальных исканий»[1].

Религиозные конфликты чаще всего могут иметь этническую или классовую основу. В зависимости от того, в какой мере религиозные различия связаны с политическими, экономическими или национальными интересами, колеблется и враждебность, проявляемая по отношению к другим религиозным группам. В таких ситуациях религиозные различия преимущественно выполняют идеологическую функцию.

Следует отметить, что в современном мире конфликты существуют как между религиозными группами, так и внутри них. И чаще всего они связаны с борьбой за власть и ресурсы. Социальное поведение членов религиозных групп, если рассматривать проблему с точки зрения конфликтологии, мотивируется стремлением к удовлетворению интересов отдельных индивидов или группировок.

Отметим и то, что для понимания источников межконфессионального напряжения необходимо учитывать следующие причины: политические, экономические, психологические и социальные, которые чаще всего провоцируют конфликты, религия, в свою очередь, становится катализатором, или идеологическим инструментом.

---

[1] *Кашаф Ш. Р.* Конструирование национальной идентичности в немусульманских политиях: роль исламских религиозных институтов // Ислам в современном мире. 2015. Т. 11. № 1. С. 106.

Если проанализировать современные конфликты, то актуальными причинами, имеющими внешнюю религиозную форму, являются:

- разные уровни развития стран;
- стремление различных этнических групп к созданию отдельных государственных образований;
- слабое развитие регионов, создающее внутригосударственные проблемы;
- низкий уровень знаний и культуры населения страны.

Все перечисленные причины наслаиваются на существующие национальные и социальные стереотипы, историческую память и индивидуальную психологию.

Изучая религиозные конфликты, мы видим, что чаще всего они абсурдны, поскольку базовые ценности всех классических религий, вне зависимости от вероисповедания и национальности, — это любовь к ближнему. Следовательно, противоборствующие стороны противоречат догматам, на которых основано единственно верное с их точки зрения учение. Особо абсурдность противоборства проявляется в противостояниях двух направлений одной религии. К примеру, таких как суннизм и шиизм в исламе, православие и католичество в христианстве и т. д. Здесь уместно вспомнить слова английского литератора и проповедника Чарлза Калеба Колтона: люди будут спорить из-за религии, писать о ней книги, сражаться и умирать за нее, — но только не жить по ней.

Поддерживая мнения многих экспертов, отметим, что религия — это удобное оружие для тех, кто преследует свои личные интересы. Соответственно трактуя религиозные догматы в удобном ключе, они влияют на мнение людей, часто малообразованных и легко поддающихся влиянию. И для этой деятельности наиболее удобным инструментом являются новые медиа.

В современном мире не только профессиональные журналисты, публицисты и редакторы формируют общественное мнение. Всё активнее в информационное пространство вмешиваются читатели, которые формируют новое явление: так называемую «гражданскую журналистику», что стало возможным благодаря развитию блогосферы, социальных сетей. Возросло за последние годы и присутствие в Интернете террористов, современный терроризм приобрел медийный характер. Растет число сайтов, связанных с преступными группировками, активно заполняются пропагандистской информацией профили социальных сетей, через которые ведется работа по личной вербовке пользователей Сети.

Следует отметить, что фильтровать информацию с развитием Интернета стало сложнее, поскольку не существует единого закона.

Существующие ограничения преимущественно затрагивают пользовательскую свободу доступа к информации. Ограничивая доступ к ресурсам, содержащим экстремистские или «опасные» для общества материалы, государственные механизмы не всегда работают эффективно. Следовательно, необходима выработка единой и полноценной стратегии борьбы с террористами в Интернете. Преступные организации, используя социальные сети, имеют возможность взаимодействия не дожидаясь, когда интересующиеся запретной тематикой пользователи воспользуются сайтом. Как отмечает один из исследователей терроризма в новых медиа, профессор Габриэль Вейманн: «Больше не нужно ждать, когда пользователи наткнутся на опасную информацию, теперь террористы сами постучатся к вам в дверь. В данном случае, добавятся к вам в друзья в социальной сети»[1].

Отметим и то, что различные политические акторы используют религиозный фактор как ресурс для достижения политических целей, а также и в политической риторике, в различных значениях предопределяя диверсификацию деятельности политических субъектов. Возможность использования понятия «религиозный экстремизм» предстает в данном контексте как одна из форм экстремистской деятельности, содержание которой всегда направлено на достижение господства одних субъектов над другими. Инокультурные интервенции религиозности, существующие в различных формах, выступают как фактор радикализации и политизации религии, которая как наиболее древний, консервативный и устойчивый элемент культуры призвана выполнять в обществе функцию, направленную на сохранение традиционных ценностей. В современной России проявления религиозного экстремизма в значительной мере являются результатом целенаправленного воздействия антироссийских сил на существующие духовные устои российского общества[2].

Как отмечает профессор К. Х. Делокаров: «Ситуация осложняется тем, что культурно-ценностная доминанта России никогда не сводилась к стремлению к выгоде, прибыли, богатству, потребительству, хотя подобные установки у отдельных людей встречаются в любом обществе. Поэтому речь идет о доминирующей ценностной установке, оказывающей решающее влияние на социальные трансформации всего общества»[3].

Россия после распада единой страны, будучи охваченной «смутой», лишилась внятной культурной политики. В определенной степени де-

---

[1] Серия экспертных онлайн-форумов ОБСЕ по использованию Интернета террористами: угрозы, ответы и возможные будущие шаги. Отчет. Режим доступа: http://www.osce.org/ru/atu/104407?download=true (Дата обращения: 17.02.2016.)

[2] *Сулейманова Ш. С.* Политический дискурс ислама в XXI веке // Ислам в современном мире. 2015. Т. 11. № 3. С. 155.

[3] *Делокаров К. Х.* Проблемы российской идентичности в контексте современных вызовов // Ислам в современном мире. 2015. Т. 11. № 3. С. 127.

градировали традиционные для народа культурные смыслы, деформировалась культурная среда, которая исторически воспроизводила базовые для нашей культуры духовные идеалы справедливости и добра. В Российской Федерации сложилась ситуация, когда культурная динамика развития общества стала все больше отставать от его социальной динамики. Принятые основы культурной политики формируют важные для страны выводы о том, что фундаментальную роль в преобразовании и совершенствовании всех сфер общества может и должна играть культура. Главным вызовом современному российскому многонациональному и многоконфессиональному обществу стало возрастающее невежество людей и среды их обитания, на основе которых проросли безответственность, коррупция, разврат, фанатизм, экстремизм и даже терроризм[1].

Следует отметить и то, что социальные медиа в России не способствуют социальной и политической консолидации общества, а служат инструментом технологического разобщения пользователей. Инфраструктура социальных медиа не востребована российскими пользователями для создания публичного пространства и формирования кибердемократии, а служит трансмедийной платформой для внедрения государственного дискурса.

Революция в области коммуникаций и информации предопределила смену мировоззрения. Современные СМИ не только отражают действительность, но и интерпретируют, и конструируют ее согласно своим интересам или интересам группы лиц, ее контролирующих (так называемых медиакратов). Инфраструктуру коммуникативной системы составляют учреждения и институты по сбору, первичной обработке и оценке информации, ее передаче и массовому распространению…[2]

Новые медиа привели к принципиально новому состоянию политической культуры, когда индивидуум не в состоянии строить свое мировосприятие последовательно и вынужден учитывать противоречивые факторы, что усложняет процесс восприятия информации, заставляя индивида полагаться на свою интуицию и сформированные личностные качества. На примере современных конфликтов очевидно, что именно новые медиа как важный канал политической коммуникации дают возможность массового и целенаправленного влияния на аудиторию.

Необходимо отметить, что российские социальные сети оказываются пассивными в отношении формирования публичной сферы и в большей степени работают на распространение новостей по своим каналам, чем на их публичное обсуждение: аудитория отрешенно

---

[1] *Абдулатипов Р.Г., Михайлов В.А.* Указ. соч. С. 64.

[2] *Сулейманова Ш.С.* Образ мусульманина в федеральных СМИ: мифы о «чужаках» и «врагах России» как угроза единству нации // Ислам в современном мире. 2015. Т. 11. № 1. С. 136.

воспроизводит акт коммуникации посредством модных социальных сетей, обеспечивая новую «цифровую» интеграцию социума — «цифровое единение». Российские интернет-СМИ в лице социальных сетей нашли безопасного партнера и образовали симбиоз — интернет-СМИ, предоставляющие непрерывный материал для пассивной коммуникации пользователей — новости; а социальные сети, в свою очередь, — громадную развивающуюся коммуникационную сеть.

Вопрос о необходимости саморегулирования СМИ в интересах безопасности встает сегодня все острее, в частности, речь идет о необходимости уменьшения количества материалов, создающих в обществе атмосферу насилия и нестабильности. Актуальной представляется и задача по выработке единой стратегии по борьбе с террористами в целом и в новых медиа в частности. При этом следует осознавать, что вести борьбу с терроризмом ответным насилием неэффективно. В обществе необходима здоровая атмосфера, культивируемая пропагандой ненасилия и терпимости друг к другу. И в решении этих задач эффективную роль могут играть истинные ценности ислама, правильно интерпретируемые в СМИ.

Если рассуждать о будущем Ислама в эпоху новых медиа, то можно утверждать, что Интернет позволяет идеологически воздействовать на мусульман, одновременно предоставляя пользователям свободу для новых открытий и выражения своих мыслей. Часть мусульман становится более информированной о своих традициях, получает навыки грамотно формулировать свое мнение. Однако следует отметить, что данная демократизация исламской мысли фрагментарна. В плюрализме суждений отсутствует идейный стержень, формируются группы, сторонники одной точки зрения. Очевидно, что СМИ XXI века и социальные сети сформировали в мусульманской общине новую динамику. Определенные последствия этого очевидны. Мусульманским ученым следует реагировать на данное явление, особо учитывая дилемму, стоящую перед ними. С одной стороны, социальные сети могут быть полезными, с другой — нельзя исключать и вред, наносимый ими. Выживают те культуры, которые открыты к изменениям в современных условиях жизни, готовы принимать новые вызовы времени.

И эта цитата из книги Тома Плейта «Беседы с Ли Куан Ю. Гражданин Сингапур, или Как создают нации», возможно, окажется полезной в этой связи. «Когда я сталкиваюсь с какой-нибудь трудностью или серьезной проблемой, когда мне нужно примирить между собой противоречивые факты, я сразу прикидываю, какие у меня останутся альтернативы, если не сработает тот алгоритм, который я выбрал в качестве основного. Разумеется, на первом месте у меня будет решение, которое обещает максимальную вероятность выигрыша, но если оно не сработает, у меня должен остаться какой-то запасной маршрут. Ни-

когда нельзя попадать в тупик»[1]. В данной книге говорится и об исламе. В Сингапуре есть и исповедующие ислам — малайское население. Выводы, которые автор делает в упомянутой книге, предельно точны и правильны. Речь идет не о том, как надо «давить ислам», а наоборот, что надо делать, исходя из реальности, чтобы мирно трудиться и вместе развивать страну. Все суждения автора о демократии, об эффективности проводимой политики, о политических лидерах исключительно точны, немногословны и доступны.

Найти варианты решения затронутых нами актуальных проблем в рамках одной статьи — задача невыполнимая. Образ и восприятие ислама, безусловно, складывается под влиянием современных СМИ. Учитывая этот факт, исламское сообщество России, думается, должно ставить перед собой следующие задачи:

- активно взаимодействовать со СМИ;
- развивать профильные исламские СМИ;
- готовить журналистов-мусульман для светских СМИ;
- в сети Интернет иметь свои сайты, с современным дизайном, с интересными статьями, и, что очень важно способные выйти на новый уровень коммуникации со своими пользователями.

Литература

1. *Абдулатипов Р.Г., Михайлов В.А.* Россия в XXI веке: общенациональный ответ на национальный вопрос: монография. М.: Международный издательский центр «Этносоциум», 2015. 102 с.

2. *Делокаров К.Х.* Проблемы российской идентичности в контексте современных вызовов // Ислам в современном мире. 2015. № 11(3). С. 119–132. DOI:10.20536/2074–1529–2015–11–3–119–132.

3. *Кашаф Ш.Р.* Конструирование национальной идентичности в немусульманских политиях: роль исламских религиозных институтов //Ислам в современном мире. 2015. № 11(1). С. 103–118. DOI:10.20536/2074–1529–2015–11–1–103–118.

4. *Сулейманова Ш.С.* Политический дискурс ислама в XXI веке // Ислам в современном мире. 2015. № 11(3). С. 155–162. DOI:10.20536/2074–1529–2015–11–3–155–162.

5. *Сулейманова Ш.С.* Образ мусульман в федеральных СМИ: мифы о «чужаках» и «врагах России» как угроза единству нации // Ислам в современном мире. 2015. № 11(1). С. 135–142. DOI:10.20536/2074–1529–2015–11–1–135–142.

[1] *Плейт Т.* Беседы с Ли Куан Ю. Гражданин Сингапур, или Как создают нации; Режим доступа: http://fictionbook.ru/static/trials/09/63/84/09638466.a4.pdf (Дата обращения: 17.06.2016.)

6. *Шарков Ф.И.* Развитие виртуальных сетевых сообществ в Интернете // Коммуникология. 2015. №3(5). С. 29–46.

Muslims ans society: facets of intercultural communication

THE ROLE OF NEW MEDIA IN MODERN INTER-RELIGIOUS CONFLICTS

Shukran S. SULEYMANOVA,
Dr. Sci. (Polit.), professor at the Department of PR and Media Policy, Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration (84, Vernadsky Avenue, Moscow, 119571, Russian Federation).
E-mail: sher2016@yandex.ru

Abstract. The author points out that Internet resources and social networks take ever larger place among those media resources that are used by specialists and influence social consciousness of the Russians. New media has become a new progressive stage; it affects the solution of acute social problems of mankind. The article also discusses the role of new media in covering contemporary political conflicts.

Keywords: media, information, religion, culture, new media, public opinion, social networks, political conflicts, political process.

ОТРАЖЕНИЕ ПАРАДИГМАЛЬНЫХ ПОДХОДОВ В СОЦИОКОММУНИКАТИВНЫХ ПРАКТИКАХ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ МЕЧЕТИ И ИМОМИ ННГУ ИМ. Н.И. ЛОБАЧЕВСКОГО

ВАГАПОВА
Фирдаус Габдуллазяновна,
канд. филол. наук, доц. каф. теории политики и коммуникации, Нижегородский государственный университет имени Н.И. Лобачевского (603006, Россия, г. Нижний Новгород, ул. Ульянова, д. 2).
E-mail: yaktashlar@mail.ru

ВАГАПОВ
Ренат Наильевич,
канд. полит. наук (Россия, г. Москва).
E-mail: renariov@gmail.com

Аннотация. В статье рассматривается отражение социокоммуникативных практик в деятельности мечети в образовательно-просветительской сфере, во взаимодействии с вузами, Институтом международных отношений и мировой истории ННГУ им. Н.И. Лобачевского, где успешно реализуются парадигмальные подходы социальных коммуникаций. Классическая парадигма понимает коммуникацию как процесс передачи информации от источника с воздействием на аудиторию. Интеракционная парадигма анализирует коммуникацию как результат взаимодействия равных субъектов. Диалог становится ключевой проблемой при формировании коммуникативной целостности взаимопонимания.

Ключевые слова: ислам, мечеть, социально-политические институты, социальные коммуникации, ИМОМИ ННГУ.

Социальные коммуникации обеспечивают основные цели общения — адекватное понимание и взаимодействие людей. Основой общения является намерение. Именно мотивация и цели (интенции) являются первопричиной общения, отражающими суть коммуникативного процесса.

Понятие «коммуникация» (от лат. *communicatio* — сообщение, передача) представляет коммуникацию как процесс «передачи информации от одной системы к другой посредством специальных носителей, сигналов»[1].

Практические потребности коммуникации реализуются социально-политическими институтами. Целью нашей работы является рассмотрение деятельности мечети как социокультурного института — центра, где отражаются и успешно реализуются социокоммуникативные практики, подходы и технологии.

---

[1] *Адамьянц Т.З.* Социальные коммуникации [Электронный ресурс]. URL: http://www.isras.ru/publ.html?id=2228 (Дата обращения: 12.08.2015.)

Почепцов Г. Теория коммуникации. М.: Рефл-бук Ваклер, 2001; Режим доступа: http://socium.ge/downloads/komunikaciisteo ria/pochepcov%20teoria%20komunikacii.pd f (Дата обращения: 12.12.2015.)

Различные трактовки социальных коммуникаций характеризуются тремя основными парадигмами[1].

Это традиционно классическая (информационная) парадигма, которая понимает коммуникативный процесс как передачу информации от источника-отправителя к воспринимающей стороне — получателю. Таким образом, с помощью классического парадигмального подхода актуализируется и анализируется проблема социального влияния социально-политического института на социальные группы, то есть как субъект (структура) транслирует свою установку объекту воздействия. Информационная парадигма популярна и продуктивна до тех пор, пока существует общество, так как отражает коммуникативные практики, связанные с иерархией социальных отношений, воздействием на аудиторию. (Кроме убеждения возможна реализация тех или иных форм манипулятивного воздействия.)

Интеракционная парадигма коммуникации рассматривается не как воздействие информацией, а как результат взаимодействия разных и равных субъектов. И здесь диалог становится ключевой проблемой при формировании коммуникативной целостности взаимопонимания. Характеризуя диалог, необходимо иметь в виду, что он проходит между личностями, которые обладают определенными намерениями (интенциями), то есть при диалоге достигается активный двусторонний характер взаимодействия партнеров. При отсутствии внимания к собеседнику, согласованности с ним, нарушается очень важное условие успешности общения — понимать смысл того, что говорит другой, то есть познавать другую личность. Это означает, что с помощью речевого общения информация не просто «движется», но коммуниканты особым способом воздействуют друг на друга, убеждает субъект субъекта, таким образом стремясь достигнуть определенного изменения поведения[2].

Отметим, что диалог выступает не просто как форма вопроса–ответа, а прежде всего как взаимопонимание. В социокоммуникативной практике помимо речевого общения (вербальной коммуникации), изображений, звуков, очень важны также эмоции, ассоциации, которые обнаруживаются как в самом тексте, так и «между» слов, строк, кадров и т. д. Скрытые «пружины», выступая «точками отсчета», являются при этом основными. Это прежде всего намерение взаимодействовать. То есть наличествуют, во-первых, мотивация и цели (интенции), являющиеся первопричиной общения и отражающие суть

---

[1] *Василькова В. В., Козловский В. В., Хохлова А. М.* Социальные коммуникации [Электронный ресурс]; Режим доступа: www.sociologynet.ru/intsoc/books/kommunication3.pdf (Дата обращения: 02.03.2015.)

[2] *Мутовкин Л. А.* Вербальная коммуникация. [Электронный ресурс]; Режим доступа: www.promgups.com/blog/wp-content/uploads/2006/12/3.pdf (Дата обращения: 02.10.2015.)

коммуникативного процесса[1], и, во-вторых, направленность искать оптимальные формы и способы создания диалогического пространства коммуникации между общающимися сторонами.

Ярким примером мудрого одновременного применения разных социальных подходов в зависимости от конкретной «значимой» ситуации является жизнедеятельность Пророка (САВ). Всевышний избрал Мухаммада (САВ) источником передачи информации об Исламе всему человечеству. Таким образом, классическая (информационная) версия коммуникации актуализировалась и сопрягалась с авторитетом социального влияния Пророка сначала на его ближайшее окружение, а затем даже на его противников. Описание жизнедеятельности Пророка (САВ), Сунна и хадисы представляют примеры реализации интеракционной парадигмы. Хотя Мухаммад (САВ) был избранником Аллаха, но не гордыня, а его направленность на понимание и взаимопонимание, представление о собеседнике как себе равном субъекте было в основе диалогического подхода в его общении с окружающими. Благодарение Всевышнему, Пророк даже с противниками пытался договариваться, обладал умением предвидеть реакцию людей, а значит, имел возможность социальной диагностики и социального проектирования коммуникативных процессов с условием их эффективного разрешения даже в конфликтных ситуациях. Пророк Мухаммад (САВ) символизирует ярчайший пример великой исторической личности, человека, который обладал даром и умением доносить слова Аллаха, выбирая для этого наиболее оптимальные формы и способы общения с людьми в каждом конкретном случае. Таким образом, благодаря Пророку (САВ), мечеть стала центром общения мусульман.

С момента своего появления мечеть всегда являлась центром исламской общины, местом для молитв, раздумий, религиозных наставлений, различных политических дискуссий, а также и школы.

В наши дни, как и во времена Пророка, мечеть как духовный центр, являясь социальным институтом, традиционно поддерживает коммуникации, обеспечивающие устойчивость и гуманистскую ориентацию социальных процессов, безопасность жизни людей. Так же как во времена Пророка, реализуются социокоммуникативные практики с использованием различных парадигмальных подходов социальных коммуникаций: традиционно классический (информационный) и интеракционный (неклассический), или диалогический. В последнее время актуализировалась и третья постнеклассическая парадигма, связанная с проблемами глобализации. Этот подход эффективен при изучении ситуативных дискурсных конфигураций, так как отражает

[1] *Адамьянц Т. З.* Семиосоциопсихологическая концепция социальной коммуникации как обучающая и развивающая дисциплина // Институт социологии РАН. Публикации [Электронный ресурс]; Режим доступа: http://www.isras.ru/publ.html?id=2228 (Дата обращения: 12.08.2015.)

онтологию сетевых коммуникаций в современном обществе, в резко возросшей сложности социальной организации жизни и неспособности объяснить новые изменения и процессы, которые происходят в жизни, со старых, «классических» позиций[1].

Обращаясь к истории Нижегородской соборной мечети, чье 100-летие мы празднуем в этом году, следует отметить, что все три парадигмы успешно сочетаются и реализуются в ее современной деятельности.

Являясь социальным институтом, мечеть направляет информационное воздействие на прихожан, транслирует свою позицию нижегородской общественности в частности и мировой в целом. Таким образом, информационное воздействие поддерживается традиционно как во внутренней, так и во внешней среде. Прихожане посещают мечеть не только для удовлетворения религиозных потребностей. Происходят процессы социализации, адаптации, интеграции. Проповеди имамов, наставления старейшин, назидания родителей воспринимаются в общине как информационный посыл авторитетных лидеров мнений. Мечеть является и образовательно-воспитательным центром, имея большую социальную значимость для города в духовном развитии, привитии нравственных ценностей.

Реализуя интеракционный подход, в эпицентр внимания мечети попадают такие социокоммуникативные практики неклассической парадигмы, как формы межличностного общения, межкультурной коммуникации и способы формирования идентичности в инокультурной среде (проблема толерантности), разрешения конфликтов[2].

В Нижегородской соборной мечети, как и во многих регионах России, наиболее распространенной образовательно-воспитательной формой социокоммуникативных практик являются воскресные школы, где реализуются как межличностное общение, так и межкультурные коммуникации, происходит формирование идентичности в инокультурной среде, прививаются толерантные отношения.

Такое среднее учебное заведение, как медресе, являясь традиционной формой исламского образования, было и в дореволюционной России и теперь успешно продолжает работать. А форма воскресной школы в современном ее понимании — это новшество наших дней, где адепты Ислама любого возраста, гендерной принадлежности имеют возможность при желании получить знания по основам и истории ислама и нравственного воспитания.

Из наблюдений своей работы в воскресной школе (более пяти лет) и из опыта педагогической деятельности (более 30 лет), хотелось бы отметить значимость нравственно-педагогического начала таких форм социокоммуникативных практик в преемственности семейных

---

[1] *Луман Н.* Решения в «информационном обществе». Невероятность коммуникации // Проблемы теоретической социологии. СПб., 2000. Вып. 3.

укладов. Безусловно, семье принадлежит особая роль в нравственном воспитании молодого поколения. Ведь именно родителям Всевышний доверил любовь и заботу о детях. И имамы, сотрудники мечети в религиозно-просветительских программах стараются донести до молодежи осознанность той их социальной значимости для общества и для них самих в качестве будущих родителей[1]. В мусульманской семье родители являются авторитетом, примером для подражания детям. Учитель — ученикам. Проповедник — умме. Это традиционно… Старейшины мечети выбирают имама не по возрастному показателю, по социальному — авторитету, учености. Проповедники, используя духовный потенциал воспитательно-образовательного процесса, стараются бороться с социальными пороками, донося до уммы слова Священного Писания и примеры жизнедеятельности Пророка — Сунны.

Особое место в социокоммуникативных практиках в сфере нравственно-религиозного воспитания занимает нижегородское медресе «Махинур», которое было открыто в 1994 году.

Таким образом, можно отметить, что в Нижегородской области, как и в некоторых российских регионах, успешно реализуются социокоммуникативные практики в форме воспитательно-образовательной системы, где есть преемственность исламских ценностей[2].

Внешние социальные связи Нижегородской соборной мечети в сфере образования реализуются в форме социокоммуникативного взаимодействия с вузами города, проведения конференций, семинаров международного и российского уровня. Традиционным стало участие нижегородских ученых в регулярно проводимых мероприятиях: Международном форуме «Фаизхановские чтения», научно-практическом семинаре «Рухи мирас» (“Духовное наследие”) и др.

В поликультурном пространстве роль социальных коммуникаций мечети очень значима также при реализации образовательно-воспитательных, просветительских проектов, по организации постоянно действующих семинаров «Рухи мирас» («Духовное наследие») для учителей, библиотекарей, общественных кругов, проводимых Нижегородским исламским институтом им. Х. Фаизханова и нижегородским исламским медресе «Махинур».

Далее мы хотели бы конкретно обратиться к опыту социокоммуникативных практик, реализованных совместно мечетью и Нижегород-

---

[1] *Вагапова Ф. Г.* Контуры международных и межкультурных коммуникаций в деятельности Программы исламских исследований ФМО ННГУ // Ислам в современном мире: внутригосударственный и международно-политический аспекты / отв. за вып. Д. В. Мухетдинов. 2006. № 2. С. 61–66.

[2] *Вагапова Ф. Г.* Роль религиозного образования в укреплении нравственного воспитания детей и молодежи (на примере Нижегородской области) // Исламское образование в России: проблемы современности: материалы науч. практ. семинара, посв. 10-летию Нижегородского Исламского медресе «Махинур», 29 октября 2004 г. / Адм-ция Нижегор. обл.; ДУМНО; Нижегор. исламское медресе «Махинур». Н. Новгород: Изд-во НИМ «Махинур», 2005. С. 126–135; Режим доступа: www.idmedina.ru/books/encyclopedia/?1814 (Дата обращения: 12.12.2015.)

ским государственным университетом им. Н.И Лобачевского и конкретно с Институтом международных отношений и мировой истории (ранее ФМО) ННГУ, как к примеру успешного взаимодействия социально-политических институтов в сфере образования.

В 2014 году мы отмечали 15-летие Программы исламских исследований — научно-образовательного совместного проекта ДУМНО и ННГУ, реализованного сначала на историческом факультете, а затем на факультете международных отношений[1] и в Институте международных отношений и мировой истории. Хочется выразить благодарность всем, кто одобрил и благословил, оказывал методическую поддержку исламской программе. Это муфтий ДУМ РФ, Председатель Совета муфтиев России муфтий шейх Равиль хазрат Гайнутдин, Гусман хазрат Исхаков (был муфтием ДУМ РТ), первый Председатель ДУМНО — Умар хазрат Идрисов, ректоры Московского высшего исламского колледжа (теперь Московский исламский институт), Российского исламского института (г. Казани), директор нижегородского медресе «Махинур» Дамир-хазрат Мухетдинов (ныне ректор нижегородского исламского института им. Х. Фаизханова). Большую лепту внесли первый декан факультета Международных отношений ННГУ профессор О. А. Колобов, директор ИМОМИ профессор М. И. Рыхтик, его заместители, Председатель ДУМНО Гаяз-хазрат Закиров, директор нижегородского медресе «Махинур» Абдулбари хазрат Муслимов, Первый заместитель председателя ДУМ РФ Дамир хазрат Мухетдинов — все, кто ныне поддерживает исламскую научно-образовательную программу в светском вузе, которая является уникальной и не имеет аналогов в России. Думаем, за время существования Программа выполняет свою основную социальную миссию — способствует обучению молодежи искусству осуществления диалога культур.

С 2007 года получил реализацию проект создания комплексной системы исламского образования и организации кадрового обеспечения в масштабах всей страны. Разработанная Министерством образования Комплексная программа мероприятий по подготовке специалистов с углубленным знанием истории и культуры ислама была реализована в нескольких передовых вузах страны, в том числе ННГУ им. Н. И. Лобачевского. В нашем конкретном случае в Институте международных отношений и мировой истории Нижегородского государственного университета при подготовке светских специалистов-политологов с этноконфессиональной спецификой. Обучение прошли как студенты-мусульмане, так и немусульмане.

---

[1] *Вагапова Ф.Г.* Программа исламских исследований в этноконфессиональном диалоге // Вестник ННГУ им. Н. И. Лобачевского: Серия: Международные отношения. Политология. Регионоведение. Вып. 1(3). Н. Новгород: Изд-во ННГУ, 2005. С. 473–482.

Дальнейший опыт развития социокоммуникативных практик отразился в форме повышения квалификации с религиозной спецификой, в частности исламской направленности. «Вызовы времени» диктуют имамам приходов сознавать социальную ответственность перед общественностью. Теперь владение информационными технологиями расширяет возможность коммуникаций адептов ислама, охватывая миллионны коммуникантов. Оптимизация проксемики и хрономики, минимизация материальных расходов явно способствуют расширению информационного пространства, активизации религиозных организаций в публичной, образовательной сферах. Как примеры можно привести дистанционное обучение в образовательном процессе, электронные СМИ, официальные сайты ДУМ, возможность «обратной связи» с интернет-аудиторией.

Эффективность деятельности представителей религии обеспечивается не только проповедями и проведением мероприятий внутри мечети, но и успешной коммуникацией имамов с властными структурами, представителями других традиционных религий России, в том числе в сфере образования: взаимодействием с учебными учреждениями разных типов, видов — исламскими вузами и светскими университетами; формированием у российских граждан позиции толерантности, основываясь на равноправии национальных культур и религий, способствованием профилактике дискриминации, экстремизма, ксенофобии[1].

Таким образом, мы можем говорить уже о реализации мечетью постнеклассической парадигмы социальных коммуникаций, складывающихся «здесь и теперь». Одним из фундаментальных принципов коммуникативного процесса является принцип согласованности (когерентности) в дискурсном анализе, в рамках объективно складывающихся матриц (стереотипических правил) выстраивания общения и организации дискурса. При этом учитывается, что подобные стереотипизированные нормы не устанавливаются «на все времена», а актуализируются лишь в определенных «значимых» ситуациях[2].

Сейчас, кроме просветительского, воспитательно-образовательного направления в деятельности мечети мы можем отметить и социально значимые коммуникации в других направлениях. Это прежде всего назревшая на данное время проблема работы с мигрантами из мусульманских республик — стран СНГ, связанная с их социализацией и адаптацией в условиях чужой для них территории и другого социокультурного окружения.

---

[1] *Вагапов Р.Н., Вагапова Ф.Г.* Инновации в системе религиозного образования: опыт и перспективы // Вестник Московского исламского университета. Актуальные проблемы российского исламского образования. Вып. 1(5). М.: МИУ, 2013. 116 с. С. 21–24.

Как утверждает муфтий Р. Гайнутдин: «Миграция становится важным фактором в жизни мусульманского сообщества России». Прихожане мечетей свидетельствуют об этом. Единоверцев — выходцев из Средней Азии с мусульманами России объединяет целый клубок культурных, родственных и других связей[1]. Актуализация данной проблемы прозвучала в обращении Президента РФ В. В. Путина к российским мусульманам 22 октября 2013 года в Уфе во время чествования 225-летия создания духовного магометанского собрания России: «Я убеждён, что может быть значим и ваш большой вклад в социальную адаптацию людей, которые приезжают в Россию жить и работать. Многие из них — это ваши единоверцы. Они должны слышать ваш голос, чувствовать ваше участие, в противном случае они становятся объектом пропаганды различных фундаменталистских структур»[2].

Мечеть в данной ситуации выступает социально-политическим институтом — помощником государства. Естественно, сначала имамы начали работать с прихожанами-мигрантами как с людьми-единоверцами. Ввиду возникших проблем, которые испытывали мигранты-мусульмане при интегрировании в общество с другим культурным кодом, языком и в связи с наблюдавшейся склонностью у некоторых приезжих к определенной замкнутости, ДУМ и их лидеры работу с мигрантами выделили в отдельное направление своей социально-общественной деятельности[3]. Таким образом, большинство мигрантов-мусульман, приезжая в регионы России, постоянно обращаются в мечеть за духовной и материальной поддержкой[4].

Естественно, для большинства мигрантов из среднеазиатских стран мечеть является привычным, «родным» социальным институтом[5], где они могут в первую очередь в короткие сроки найти непосредственную поддержку. Вместе с тем мечеть выступает и как социально-политический институт, поддерживающий социальные коммуникации с трудовыми мигрантами и способствующий налаживанию, упрочению связей трудовых мигрантов-мусульман и коренных мусульман России.

---

[1] Вступительное слово муфтия шейха Равиля Гайнутдина // Миграция и антропоток на евразийском пространстве: сборник статей / под общ. ред. Д. В. Макарова, А. Н. Старостина. Вып. 1. М.: Издательский дом «Медина», 2013. С. 4.

[2] Выступление В. В. Путина на торжественном собрании, посвящённом 225-летию Центрального духовного управления мусульман России 22 октября 2013 года, г. Уфа // Официальный сайт Президента России; Режим доступа: http://www.kremlin.ru/transcripts/19473 (Дата обращения: 25.12.2014.)

[3] *Вагапов Р. Н.* Исламские организации в политическом процессе современной России: автореферат дис. … канд. полит. наук / Вагапов Ренат Наильевич [Место защиты: Нижегородский государственный университет им. Н.И. Лобачевского]. Н. Новгород, 2013.

[4] *Леденева В. Ю.* Неформальные социальные сети: мобилизационный ресурс адаптации мигрантов // Миграция и антропоток на евразийском пространстве: сборник статей / под общ. ред. Д. В. Макарова, А. Н. Старостина. Вып. 1. М.: Издательский дом «Медина», 2013. С. 21–23.

[5] *Зотова Н. А.* Трудовая миграция из стран Средней Азии в Россию. Положение в принимающей стране и адаптация сезонных мигрантов // Гастарбайтерство. Факторы адаптации. М.: Старый сад, 2008. С. 167.

Хотелось бы тезисно отметить такие направления деятельности мечети по реализации социокоммуникативных практик, как благотворительность, работа в армейских частях, взаимодействие со СМИ[1], с УВД, с пенитенциарной системой как государственным институтом по работе с уголовно наказуемыми гражданами. Здесь, как и во многих направлениях внешней деятельности мечети, нет установки на конфессиональный признак. Стараются помочь вне зависимости от национальной или религиозной принадлежности человека.

Межконфессиональные коммуникации занимают особое место в истории отношений религиозных структур и власти Нижегородской области. Мудрость лидеров конфессий и социально-политические установки государства способствовали тому, что на Нижегородчине не наблюдалось крупных смут и потрясений на основе религиозной или национальной вражды. В наши дни религиозные лидеры являются членами, консультантами общественных советов государственных структур.

Безусловно, сейчас в мире информационных технологий современные «вызовы времени» диктуют проблемы выхода в публичную сферу религиозных организаций, которые, выступая как социально-политические институты, успешно применяют инновационные технологии рекламы и связей с общественностью, активны в экономической, политической, образовательной сферах, в медийном информационном пространстве страны, создают собственные сайты, мусульманские СМИ, медиаиндустрию. Интернет позволяет каждому стать как получателем информации, так и активным её отправителем, реализовать свои потребности в общении и участии в разрешении социальных проблем. Некоторые мусульманские лидеры создают свои блоги, информируют, консультируют со своих страниц социальных сетей сотни, тысячи людей, и не только мусульман. Конечно, такая коммуникация возможна, если есть навыки владения инновационными информационными технологиями. Вместе с тем это большая персональная социальная ответственность выхода мусульманского лидера мнений с целью информационного воздействия на аудиторию от одного-двух человек или в пределах махалли, мухтасибатов, муфтиятов, а потом миллионов коммуникантов по всему миру.

Благодаря наличию исламских информационных ресурсов в медиапространстве мы можем говорить об успешном опыте реализации через Интернет социокоммуникативных практик. Издательская деятельность ДУМНО, Издательского дома «Медина», взаимодействие со СМИ, создание собственных каналов связи с населением

[1] *Вагапова Ф. Г.* Мусульманские СМИ: этико-правовые аспекты // Вестник Нижегородского университета им. Н. И. Лобачевского. Н. Новгород. ННГУ. 2014. № 2 (2). С. 430–433.

региона и страны также являются формами потенциального использования социальных коммуникаций в просветительской деятельности мечети как социокультурного института в поликультурном пространстве региона.

Мечеть это не просто архитектурное строение. Мечеть, как и во времена Пророка (САВ), — место общения, место, предназначенное для индивидуального и массового совершенствования качества сознания людей, где должны при общении проявляться их умения адекватно понимать друг друга и, следовательно, конструктивно взаимодействовать. Стабильность и безопасность нашего общества смогут обеспечить только мудрые, умеющие понимать друг друга люди, которые умело используют в своей деятельности высокоорганизованные формы социальной коммуникации. На наш взгляд, диалогическая модель коммуникации, которая отторгает формы воздействия и манипулирования между участниками коммуникации и основана на честных, открытых формах общения, отражает стремление людей к правде, справедливости и понимающей мудрости как во внешних, так во внутренних формах социальных коммуникаций.

Литература

Вагапов Р.Н. Исламские организации в политическом процессе современной России: автореф. дис. … канд. полит. наук: 23.00.02 / Вагапов Ренат Наильевич; [Место защиты: Нижегородский государственный университет им. Н.И. Лобачевского]. Н. Новгород, 2013.

Вагапов Р.Н., Вагапова Ф. Г. Инновации в системе религиозного образования: опыт и перспективы // Вестник Московского исламского университета. Актуальные проблемы российского исламского образования. Вып. № 1(5). М.: МИУ, 2013. С. 21–24.

Вагапова Ф.Г. Мусульманские СМИ: этико-правовые аспекты // Вестник Нижегородского университета им. Н. И. Лобачевского. Н. Новгород. ННГУ. 2014. № 2(2). С. 430–433.

Вагапова Ф.Г. Программа исламских исследований в этноконфессиональном диалоге // Вестник ННГУ им. Н. И. Лобачевского: Серия: Международные отношения. Политология. Регионоведение; вып.1 (3). Н. Новгород: Изд-во ННГУ, 2005. С. 473–482.

Вагапова Ф.Г. Контуры международных и межкультурных коммуникаций в деятельности Программы исламских исследований ФМО ННГУ // Ислам в современном мире: внутригосударственный и международно-политический аспекты / отв. за вып. Д. В. Мухетдинов. 2006. № 2. С. 61–66.

Вагапова Ф.Г. Роль религиозного образования в укреплении нравственного воспитания детей и молодежи (на примере Нижегородской

области) // Исламское образование в России: проблемы современности: материалы науч.-практ. семинара, посв. 10-летию нижегородского исламского медресе «Махинур», 29 октября 2004 г. Н. Новгород: Изд-во НИМ «Махинур», 2005. С. 126–135.

Зотова Н.А. Трудовая миграция из стран Средней Азии в Россию. Положение в принимающей стране и адаптация сезонных мигрантов // Гастарбайтерство. Факторы адаптации. М.: Старый сад, 2008. С. 153–176.

Леденева В.Ю. Неформальные социальные сети: мобилизационный ресурс адаптации мигрантов // Миграция и антропоток на евразийском пространстве: сборник статей / под общ. ред. Д. В. Макарова, А. Н. Старостина. Вып. 1. М.: Издательский дом «Медина», 2013. С. 21–23.

Луман Н. Решения в «информационном обществе». Невероятность коммуникации // Проблемы теоретической социологии. СПб., 2000. Вып. 3.

Почепцов Г.Г. Теория коммуникации. М.: Рефл-бук Ваклер, 2001.

THE REFLECTION OF PARADIGM APPROACHES IN THE SOCIO-COMMUNICATIVE PRACTICES OF INTERACTION BETWEEN MOSQUES AND THE INSTITUTE OF INTERNATIONAL RELATIONS OF THE LOBACHEVSKY STATE UNIVERSITY OF NIZHNIY NOVGOROD

Firdaus G. VAGAPOVA,
Cand. Sci. (Philol.), associate professor of political theory and communication, Institute of International Relations and World History, Lobachevsky State University of Nizhni Novgorod (UNN) – National Research University. (2, Ulyanov St., Nizhny Novgorod, 603005, Russian Federation).
E-mail: yaktashlar@mail.ru

Renat N. VAGAPOV,
Cand. Sci. (Polit.) (Moscow, Russian Federation).
E-mail: renariov@gmail.com

Abstract. The article considers the reflection of socio-communicative practices of the mosque's activities in the field of education, in its interaction with universities, in particular, with the Institute of International Relations and World History of the Lobachevsky State University of Nizhni Novgorod, where paradigmatic approaches of social communication are successfully implemented. According to the classical paradigmatic approach, communication is understood as information transfer from a source that affects the audience. The paradigm of interaction analyzes communication as the result of interaction of equal actors. Thus, the dialogue is the key problem of the formation of the communicative integrity of mutual understanding.

Keywords: Islam, mosque, socio-political institutes, social communication, international relations, Lobachevsky State University of Nizhni Novgorod.

ФОРУМЫ, КОНФЕРЕНЦИИ, СЕМИНАРЫ

МЕЖДУНАРОДНАЯ КОНФЕРЕНЦИЯ «ИСЛАМ И МЕЖРЕЛИГИОЗНОЕ СОТРУДНИЧЕСТВО» (ОМСК, 27 ЯНВАРЯ 2016 ГОДА)

ЗАЙЦЕВ
Павел Леонидович,
Д-р филос. наук, проф., декан социально-гуманитарного факультета, Омский государственный университет имени Ф.М.Достоевского (644077, Россия, г. Омск, проспект Мира, д. 55-А).
E-mail: zaitsevpl@rambler.ru

Аннотация. В статье рассказывается о прошедшей 27 января 2016 года в городе Омске международной конференции «Ислам и межрелигиозное сотрудничество». Анализируется необходимость проведения данного мероприятия, проводится параллель с крупным международным форумом «Исламская цивилизация в преддверии XXI века», проведенным в 1994 году. Приводится содержание основных сообщений, сделанных на пленарном заседании. Подводятся итоги конференции.

Ключевые слова: ислам, исламоведение, мусульмане, межрелигиозное сотрудничество, международная конференция.

27 января 2016 года в конференц-зале Омской государственной областной научной библиотеки имени А. С. Пушкина прошла международная конференция «Ислам и межрелигиозное сотрудничество». Организатором конференции выступила Централизованная религиозная организация Духовное управление мусульман города Омска и Омской области при поддержке Правительства Омской области и Администрации города Омска. Партнерами конференции стали Омская государственная областная научная библиотека имени А. С. Пушкина и Омский государственный университет имени Ф. М. Достоевского. Проводимые в Омске международные и всероссийские научные мероприятия получают устойчивый отклик в специализированных журналах и городских средствах массовой информации. Крупным научным событием стало проведение IV Сибирского философского семинара «Современная философия в России: междисциплинарные исследования в контексте традиций и инноваций» (15–17 октября 2014 г.), в работе которого приняли участие около ста российских философов. В преддверии VII Российского философского конгресса философы из Абакана, Екатеринбур-

га, Москвы, Новосибирска, Омска, Самары, Томска обсудили в дискуссиях «проблемные стороны отечественной культуры и современного российского общества, роли в нем как отечественной науки в целом, так и философии в частности»[1]. Сотрудничество кафедры теологии и мировых культур и кафедры философии социально-гуманитарного факультета Омского государственного университета им. Ф. М. Достоевского по развитию теологического и религиоведческого образования в регионе в 2014–2015 учебном году выразилось в организации и проведении всероссийской молодежной научно-практической конференции «Актуальная теология» — признанной в регионе диалоговой площадки по вопросам религиозного образования и межконфессионального сотрудничества. Проблемы современного ислама рассматриваются на конференции среди прочих актуальных проблем религии и общества; особо стоит отметить работу В. Л. Данилова «Ислам в современном мире: причины успеха и его последствия», вызвавшую наибольшее количество откликов[2]. Необходимость в проведении мероприятия, на котором представители областной и городской власти, университетской науки и религиозных организаций отдельно обсудили бы вопросы ислама и межрелигиозного сотрудничества, выработали совместные ответы на радикальные экстремистские вызовы, активно обсуждаемая в регионе, была реализована 27 января 2016 года. Международная конференция «Ислам и межрелигиозное сотрудничество» собрала более 200 человек на трех проблемных площадках — пленарном заседании, секциях «Роль религиозных деятелей в современном обществе», «Опыт взаимодействия мусульманских организаций с органами государственной власти». Опыт столь продуктивного общения по проблемам исламской религии, культуры и образования в городе Омске был только в 1994 году, на международной научной конференции «Исламская цивилизация в преддверии XXI века (к 600-летию ислама в Сибири), проведенной Ассоциацией тюркских народов Омской области, Омским государственным техническим университетом, Омским государственным университетом, Сибирским отделением Российской академии наук, Омским филиалом Объединенного института истории, филологии и философии и др[3].

---

[1] *Кребель И. А., Разумов В. И.* IV Сибирский философский семинар «Современная философия в России: междисциплинарные исследования в контексте традиций и инноваций» (Омск, 15–17 октября 2014 г.) // Вестн. Ом. ун-та. 2015. № 1. С. 244.

[2] *Данилов В. Л.* Актуальная теология: материалы Всероссийской молодежной научно-практической конференции (Омск, 30 мая 2014 г.) Омск: Изд-во Ом.гос.ун-та, 2014. С. 16–20.

[3] Ислам, общество и культура: материалы Междунар. науч. конф. «Исламская цивилизация в преддверии XXI века (к 600-летию ислама в Сибири)» / Ассоц. тюрк. нар. Ом. обл., Ом. гос. техн. ун-т, Ом. гос. ун-т, Рос. акад. наук, Сиб. отд-ние, Объед. ин-т истории, филологии и философии. Ом. фил., Рос. ин-т культурологии, Сиб. фил., Центр. дух. упр. мусульман, Мухтасибат. правление мусульман Сибири. Омск: [б. и.], 1994. 205 с.

Пленарное заседание международной конференции открыл заместитель Главного муфтия Духовного управления мусульман Азиатской части России по Сибирскому региону, муфтий Духовного управления мусульман города Омска Бота хазрат Бакулин, задав общий вектор работы конференции и обозначив ключевые вопросы, предлагаемые к обсуждению: роль религиозных деятелей в современном обществе, сотрудничество между религиозными организациями, консолидированные усилия по ответу радикальным экстремистским вызовам.

В выступлении сопредседателя Совета муфтиев России, Председателя, Главного муфтия Духовного управления мусульман Азиатской части России, шейха Нафигуллы Аширова была высказана уверенность, что ознакомление с принципами, изложенными в Священном Коране и Сунне пророка Мухаммада, поможет людям лучше понять друг друга, понять, как мы должны жить, чтобы вражда, ненависть, неприязненные отношения, будь то между единоверцами или представителями других культур, не отравляли нашу жизнь. Шейх отметил, что ислам в его сокровенной сути обращается к миру не как религия одного какого-то рода, племени или нации. Он ниспослан Творцом, как закон жизни для людей, для их взаимного познания, единения в братстве и любви, как общих потомков единого отца — Адама. Всевышний говорит нам:

«О люди! Истинно, Мы создали вас мужчинами и женщинами, (от одного отца и одной матери), разделили вас на разные племена и народы для того, чтобы вы познавали друг друга!» В этом божественном обращении, по мнению шейха Нафигуллы Аширова, важное значение имеют слова: «...для того, чтобы вы познавали друг друга!» Разделенность на племена — разделенность для сотрудничества, а не для вражды или поиска превосходства одних над другими. Особенно важным шейх Нафигулла Аширов считает, что в этом айате Господь миров обращается с призывом не только к мусульманам, а ко всем — ко всему человечеству, к представителям всех рас, народов и племен, живущих на этой общей для нас планете. Он говорит: «О люди!» Его обращение направлено к представителям всего человеческого рода, в том числе и к народам, проживающим в нашей многонациональной стране, с призывом к взаимному познанию и сотрудничеству. Продолжило пленарное заседание выступление Ержана хазрата Маямерова, председателя Духовного управления мусульман Казахстана, Верховного муфтия, «Ислам — религия мира и единства», отметившего необходимость поддержки центральноазиатских религиозных школ: «Школа, которая издревле сформировалась в казахском мусульманстве, тесно взаимосвязанная с сущностью народов Степи, будет призывать мусульман Центральной Азии к общим благим целям, — отметил председатель Духовного управления мусульман Казахста-

на. — Устойчивое придерживание религиозных предписаний создаст новые возможности для еще большего укрепления нашего единства»[1].

После выступления Батырбека хазрата Хадиса, Главного Муфтия мусульман Монголии, на тему «Ислам и межрелигиозное сотрудничество», свое видение проблем межрелигиозного диалога в современном мире представили Билалидин ажи Сайпиев, заместитель Муфтия Духовного управления мусульман Кыргызстана и Камиль хазрат Самигуллин, Муфтий Татарстана, председатель ДУМ Республики Татарстан. Камиль хазрат Самигуллин с прискорбием отметил, что ислам — небесная религия, которая несет в себе высочайший гуманистический потенциал и человеколюбие, была оклеветана некоторыми, как религия терроризма, и напомнил аудитории, что в суре аль-Маида, 32-м айате говорится: «Кто убьет человека не за убийство или распространение нечестия на земле, тот словно убил всех людей, а кто сохранит жизнь человеку, тот словно сохранит жизнь всем людям».

Сергазы Ахметкул, начальник Отдела международного сотрудничества Международного центра культур и религий Комитета по делам религий Министерства культуры и спорта рассказал об опыте Казахстана в продвижении межрелигиозного диалога в мире. Завершили пленарное заседание доклады главного редактора научно-исследовательского центра «Ладомир» Ю. А. Михайлова и декана социально-гуманитарного факультета Омского государственного университета им. Ф. М. Достоевского, доктора философских наук П. Л. Зайцева. Ю.А. Михайлов высказал убеждение, что сегодня в российском информационном пространстве критически мало людей, способных компетентно судить об исламе. Между тем в «уфимских тезисах» В. В. Путин поставил задачу социализации российского ислама и в качестве важнейшей вехи на этом пути предложил возродить, а по сути, заново создать отечественную конкурентоспособную богословско-правовую школу ислама, дабы эта религия стала надежной опорой развития страны. По мнению Ю. А. Михайлова, данная школа смогла бы выставить надежный заслон проникновению деструктивных идей в российское духовное пространство, разработать модель современного государства, в рамках которого удалось бы реализовать гигантский созидательный потенциал ислама. В докладе «“Джихад-туризм” и процессы глобализации» П. Л. Зайцева было обосновано мнение, что проблема «джихад-туризма» сегодня это не только проблема тех стран, куда едут молодые, по преимуществу, люди, но и проблема стран, где они выросли и получили образование. В этой связи бунт парижских предместий 2005 года и современный «джихад-туризм» — явления одного рода: их причину надо искать в маргинализации

[1] *Нурсеитова Т.* Представители духовенства ряда стран обсуждают в Омске вопросы ислама. URL: http://www.zakon.kz/4771341-predstaviteli-dukhovenstva-rjada-stran.html (Дата обращения 28.02.2016.)

и кризисе идентичности мусульманской молодежи в Европе. И всеми средствами не допускать подобных явлений у нас в стране.

После пленарного заседания прошла секционная работа, в которой приняли участие представители университетской науки, общественных организаций. Среди секционных докладов необходимо выделить выступление уполномоченного Имама ДУМК по Северо-Казахстанской области Республики Казахстан Дуйсенбай Кенжетай хазрата на тему «Платформа современного общества — мир, единство и согласие», Бахромбека Юсупова, президента Омской областной общественной организации «Содружество Узбекистанцев» «Опыт взаимодействия национально-культурных объединений с ДУМ города Омска и Омской области в сфере сохранения межнациональных отношений».

Проведенная в Омске конференция позволила после значительного перерыва вернуться к диалогу о роли ислама в современном мире, укрепить рабочие отношения между представителями религиозных кругов, университетской науки, общественных организаций в рамках открытого диалогового пространства.

Литература

Данилов В.Л. Актуальная теология: материалы Всероссийской молодежной научно-практической конференции (Омск, 30 мая 2014 г.) / [отв. ред. Е. В. Кузьмина]. Омск: Изд-во Ом.гос.ун-та, 2014. С. 16–20.

Ислам, общество и культура: материалы Междунар. науч. конф. «Исламская цивилизация в преддверии XXI века (к 600-летию ислама в Сибири)» / Ассоц. тюрк. нар. Ом. обл., Ом. гос. техн. ун-т, Ом. гос. ун-т, Рос. акад. наук, Сиб. отд-ние, Объед. ин-т истории, филологии и философии. Ом. фил., Рос. ин-т культурологии, Сиб. фил., Центр. дух. упр. мусульман, Мухтасибат. правление мусульман Сибири; [редкол.: Л. М. Дмитриева, Е. Б. Краснопольская, А. Г. Селезнев и др.]. Омск: [б. и.], 1994. 205 с.

Кребель И. А., Разумов В. И. IV Сибирский философский семинар «Современная философия в России: междисциплинарные исследования в контексте традиций и инноваций» (Омск, 15–17 октября 2014 г.) // Вестн. Ом. ун-та. 2015. № 1. С. 244–250.

Forums, conferences, seminars

INTERNATIONAL CONFERENCE "ISLAM AND INTERRELIGIOUS COOPERATION" (OMSK, 27 JANUARY 2016)

Pavel L. ZAITSEV,
Dr. Sci. (Philos.), professor, Dean of the Faculty of Social Sciences and Humanities, Dostoyevsky Omsk State University (55-A, Mira Prospect, Omsk, 644077, Russian Federation).
E-mail: zaitsevpl@rambler.ru

Abstract. The article covers the international conference "Islam and interreligious cooperation" that was organized on January 27, 2016 in Omsk. The author substantiates the urgency and topicality of the event and compares it to a large international forum "The Islamic civilization on the eve of the 21century" held in 1994. The article presents the main idea of the conference and its conclusions.

Keywords: Islam, Islamic Studies, Muslims, interreligious cooperation, international conference.

РЕЦЕНЗИИ

«ИСЛАМСКАЯ МЫСЛЬ» ПРИГЛАШАЕТ К СОРАЗМЫШЛЕНИЮ

ЗОЛОТУХИН
Всеволод Валерьевич,
канд. филос. наук, ст. преп. каф. философии религии и религиоведения Института философии и социально-политических наук Южного федерального университета (344006, г. Ростов-на-Дону, ул. Большая Садовая, д. 105).
E-mail: vakis2011@gmail.com

17–20 мая 2015 года в Санкт-Петербурге состоялась II Международная научно-образовательная конференция «Бигиевские чтения» по теме «Мусульманская мысль в XXI веке: единство традиции и обновления». В ней приняли участие востоковеды, исламоведы, богословы, историки философии из Москвы, Санкт-Петербурга, Татарстана и многих других регионов нашей страны, а также из-за рубежа. Конференция была посвящена исламскому реформаторству XIX — начала XX века и, в частности, творчеству татарского богослова Мусы Ярулловича (Джаруллаха) Бигиева.

По материалам этой конференции, уже весной 2016 года, был опубликован сборник «Исламская мысль: традиция и современность», призванный стать первым выпуском одноименного ежегодника. В него вошли не только выступления, прозвучавшие на конференции, но и ряд оригинальных авторских статей, специально подготовленных для публикации в нём. Опубликованы в сборнике и переводы фрагментов из творчества классиков средневековой арабо-мусульманской мысли.

Сборник объёмен: он содержит 760 страниц, или почти 50 авторских листов научного текста. Его составители определили стоящую

перед ними задачу следующим образом: «Во-первых, показать плюралистичность и внутреннее многообразие исламской духовной традиции, её несводимость к какому-то одному течению мысли; во-вторых, отразить малоизученные аспекты арабо-мусульманской философии; в-третьих, содействовать развитию современной исламской мысли, в частности восстановлению российской богословской школы; в-четвертых, представить исламскую мысль в компаративной перспективе, сопоставив ее с достижениями других религиозных и философских традиций»[1].

Привлекает внимание характеристика сборника как «религиозно-философского». Как известно, в российской академической среде обычно принято рассматривать философию как знание, максимально сближаемое с естественно-научным. Именно поэтому в чести оказываются философские отрасли, связанные с математикой (символическая логика) и положительным историческим знанием (история философии), но само философствование часто находится под подозрением. Сборник же, называясь «религиозно-философским», а не, например, «посвящённым исследованиям по философии религии», приглашает самих авторов стать мыслителями и развивать собственные взгляды на «вечные» проблемы исламской уммы и мусульманского мира.

***

Открывается сборник статьёй А. Н. Юзеева, посвящённой творчеству Мусы Бигиева. Эта статья — первая и в разделе «Российская богословская школа». Стоит вспомнить, что российской умме всегда было что сказать о проблемах, стоящих перед исламским обществом и культурой. Мы не должны смотреть исключительно на арабов, персов, индийцев, малайцев и т. д. и на их богословские сочинения. Когда мы обращаем взор на родную почву, мы видим: представитель нарождающейся татарской интеллигенции Муса Бигиев говорил о том, понимание чего сегодня, пожалуй, особенно важно для мусульманского мира, раздираемого войнами и проявлениями экстремизма. Речь идёт о всеохватности божественной милости, исламском инклюзивизме, модернизации калама и фикха, обновлении традиционного мировоззрения.

Статья А. Н. Юзеева, профессора Казанского филиала Российского государственного университета правосудия, посвящена религиозно-реформаторским взглядам Мусы Бигиева. Она раскрывает как общий контекст деятельности реформаторов того времени, так и особенности творчества Бигиева. Как показывает профессор Юзеев, татарский богослов предлагал ряд важных преобразований калама

[1] Исламская мысль: традиция и современность. Религиозно-философский ежегодник. Вып. 1. М., 2016. С. 5.

и фикха, хотя необходимость реформирования ислама отрицал, поскольку ислам, по его мнению, в сущности неизменен, изменяются лишь частные богословские и правовые мнения мусульман.

Так, Бигиев поддерживал перевод Корана на национальные языки и сам осуществил такой перевод на старинный, «классический» татарский язык. Он выступал против буквального, слепого следования традиции и за открытие врат иджтихада. Как пишет проф. Юзеев: «Муса Джарулла полагал, что концепция “всеобщности божественной милости” есть “главнейшая истина, которая может стать основой для последующей жизни человечества, которое было сотворено для постоянного движения к счастью”». Главная же цель — доказать величие ислама: «Если мои идеи подтвердятся, то это станет еще одним украшением ислама, еще более возрастут его величие и ценность среди других религий… Истина ислама будет утверждена не страхом перед адом, а доказательствами, божественным установлением, изложенными в Коране». Муса Джарулла задает вопрос: «Если человек, совершенно лишенный счастья и благополучия в дольней жизни, которая по отношению к последующей вечности является лишь кратким мигом, обречен на вечные муки в горней жизни, то какую же цель мог преследовать Господин миров Аллах, сотворяя таких жалких и ничтожных людей?» — то есть не теряет ли смысл жизнь для таких людей? И дает ответ, облекая его в форму вопроса: «Если Он намерен обречь большинство людей на вечные муки, то не окажется ли божественная милость Аллаха ничем, по сравнению с Его божественным гневом?[1]»

Важнейшая идея для Бигиева — возводимая еще к первому веку ислама концепция «всеобщего восстановления», т. е. конечное прощение грешников и прекращение существования ада. Адские муки не могут быть вечными. С этим были согласны и ряд средневековых арабо-мусульманских классиков религиозно-философской мысли. Мы узнаём, что Бигиев приводит ряд коранических цитат, подтверждающих, что Бог в первую очередь милостивый и милосердный, а не ревнитель и мститель (хотя он и восстанавливает справедливость, наказывая грешников).

Поскольку человек, а также его жизнь и действия конечны, несправедливо и невозможно было бы за конечный грех обрекать его на бесконечную муку. Согласно Бигиеву, милосердный Бог всё равно спасёт всех людей даже при том, что многим из них придётся претерпеть справедливое наказание (но о деталях мы не ведаем, они — скользкий доктринальный элемент, и редкая традиция отваживается смело расписывать их).

[1] Исламская мысль: традиция и современность. Религиозно-философский ежегодник. Вып. 1. М., 2016. С. 15.

Муса Бигиев являлся сторонником рационалистического и аллегорического толкования некоторых коранических сур, буквальное понимание которых идёт вразрез со здравым смыслом и историческими реалиями. Кроме того, он негативно относился к практике такфира (объявления кого-либо неверным), а по поводу других религий утверждал, что все они суть звенья развития одной-единственной божественной Религии.

По мнению Бигиева, «такие основоположения фикха, как Коран, Сунна, иджма и кийас, должны быть переосмыслены с точки зрения их современной общественной значимости и нужд людей. Он утверждал, что каждый мусульманин может выносить иджтихад, высказывать свое суждение по тому или иному общественно-правовому вопросу, но при этом должен знать Коран, Сунну и арабский язык, как филологи Халил и Сибавайх, то есть предполагается знание арабского языка на самом высоком уровне; и при вынесении иджтихада следует соотносить то или иное решение с обстоятельствами изменения общественной жизни»[1].

Прямо скажем: это требование крайне трудно выполнимо. Поэтому Бигиев считает возможным передоверить законотворчество иджма — «согласному мнению авторитетных людей различных социальных слоев общества». Эти утверждения прямо показывают обновленческие настроения Бигиева.

Статья написана интересно и раскрывает этот аспект творчества Бигиева. Есть ощущение, что инклюзивистские проекты, подобные бигиевскому, могут иметь особый успех на пограничных рубежах исламской цивилизации — там, где ислам активно контактирует с другими мощными мировоззренческими традициями, и возникает необходимость предотвращения конфликтов на религиозной почве. При этом обновленческий проект не идёт ни по индийскому сценарию межрелигиозного взаимодействия (в Индии ислам вступил в плодотворный диалог с местными религиями, что повлекло за собой возникновение синкретических суфийских движений и даже особой региональной религии — сикхизма), ни по ближневосточному (религиозная пестрота и бурная политическая история привели там к зарождению особых замкнутых религиозных сообществ — езидов, друзов, алавитов).

***

Следующая статья, написанная совместно председателем Духовного управления мусульман РФ и федерального Совета муфтиев Равилем Гайнутдином и первым заместителем председателя Духовного управления мусульман РФ, имамом-мухтасибом Санкт-Петербурга и Ленинградской области Дамиром Мухетдиновым, посвящена проблеме

[1] Исламская мысль: традиция и современность. Религиозно-философский ежегодник. Вып. 1. М., 2016. С. 21–22.

правоверия и спасения в трудах одного из величайших мыслителей исламского мира — Абу Хамида ал-Газали. Это неслучайно. Отметим, что невозможно изучать реформаторское движение, не вдаваясь глубоко в аутентичную традицию. Религия всегда ориентирована на собственные истоки. Мусульманский богослов с необходимостью должен разбираться в ближневосточной медиевистике, как христианский — в антиковедении и медиевистике европейской.

Авторы указывают: учение ал-Газали о правоверии и спасении ещё должным образом не рассмотрено в исламоведческой литературе. Вместе с тем оно интегрирует в себе идеи традиционного фикха, калама (спекулятивного богословия) и суфизма. Для ал-Газали важно, что первоначальная природа человека чиста. Подобно Тертуллиану, утверждавшему, что душа человеческая по природе — христианка, и вслед за известным хадисом (Бухари, 1385) ал-Газали говорит: каждый человек по природе своей — мусульманин. С этим связано двухаспектное компромиссное учение мыслителя о неверии. В юридическом аспекте кяфиром традиционно называется всякий, кто не верует в посланничество Мухаммада. Но на деле всё сложнее: нельзя отрицать ни возможность попадания в рай некоторых немусульман, ни наличия формальной, неподлинной религиозности некоторых мусульман. Авторы пишут: «И действительно, ведь как могут скрытые истины духовного мира (*малакӯт*) явить себя людям, поклоняющимся своим страстям или случайно выбранному авторитету и привязанным к благам земного мира? Как такие люди могут отличить «тьму неверия от света веры»? Им недоступно божественное вдохновение. Они не могут этого сделать и посредством религиозных наук, ведь их «науки» сводятся к формальным установлениям и предписаниям. Ал-Газали призывает своего читателя не тратить время на таких людей…»[1] Вера — свет, проливающийся в души людей, и дело здесь не в формальных критериях правоверия.

Ал-Газали подвергает критике таклӣд — слепое следование религиозному авторитету и принятой традиции. Тем самым он стремится примирить мусульман, враждующих из-за различного толкования ими слов Пророка. «Представители различных исламских течений расходятся не в факте признания существования, а в способах отнесения высказывания Пророка к определенному модусу существования. Именно из-за непонимания этого и рождаются многочисленные обвинения в неверии»[2].

Авторы делают вывод: средневековый мыслитель всё же склонялся к принятию идеи о всеобщем спасении, хотя и не мог, сообразно обстоятельствам времени, сделать это открыто.

---

[1] Исламская мысль: традиция и современность. Религиозно-философский ежегодник. Вып. 1. М., 2016. С. 31.

[2] Там же. С. 34.

***

Третья статья в сборнике посвящена теме коранического гуманизма. Т. К. Ибрагим — разносторонний ученый. Пройдя в молодости мощнейшую интеллектуальную школу мехмата Московского университета, он посвятил свою жизнь востоковедному знанию. Он — специалист по каламу, преподаватель МПГУ, главный научный сотрудник Института востоковедения РАН, председатель Российского общества исламоведов, член международного редакционного совета журнала «Ислам в современном мире». В центре внимания проф. Ибрагима — оптимистическая сотериология. Как он полагает, её следы можно найти в Коране, а также в трудах Ибн Сины, Муллы Садра, ал-Джили и Ибн Араби — величайших умов мусульманской истории. В Новейшее же время — в XIX и XX вв. — о конечном спасении грешников учили представители реформаторского движения — Дж.ал-Афгани, М. Абдо, Р. Рида, М. Шальтут, М. Икбал, а также, конечно, Муса Бигиев.

Автор ведёт богословский спор с последователями этернализма, полагающими, что грешники обречены на вечные адские муки. Эта точка зрения считается «традиционно-мусульманской», хотя с раннеисламских времён прослеживается и другая, о которой было сказано выше.

Стороннему читателю, не знакомому с мусульманской историей и культурой, сама тема дискуссии может показаться несуразной. Ему покажется, что он попал в европейское Средневековье, где схоласты ломают копья над древней латинской мудростью, обсуждаются абстрактные богословские тонкости, и господствует то, что в учебниках именуют «теоцентризмом». Европейская философия религии и современное христианское богословие, конечно, изучают и комментируют сегодня совсем другие темы. Но каждая культура — своеобразный универсум.

В исламском мире до XX века безраздельно господствовали традиционные хозяйственные уклады и, соответственно, традиционное мировоззрение. Его развитие шло не тем путём, каким шла Европа. Исламский мир не знал секуляризации, эпохи Просвещения с её критикой религии, библейской критики Спинозы и Штрауса и II Ватиканского собора. Упомянутые нами вслед за профессором Ибрагимом реформаторы представляли обществу свои построения как способ возвратиться к первоначальному, незамутнённому исламу первых десятилетий его существования. Это исторический факт. И именно поэтому средний мусульманин гораздо крепче убеждён в существовании рая, ада, ангелов и джиннов, чем его средний христианский собрат. Поэтому вопрос вечности ада вовсе не представляет для мусульман исключительно историко-богословский интерес.

Он имеет для верующих мусульман примерно то же значение, что для современного секуляризованного европейского христианина вопрос о конечном осуществлении справедливости. В этом и состоит причина частоты его обсуждения в мусульманском богословии, притом что он относится к скользким доктринальным вопросам, сама попытка ответа на которые может быть расценена как дерзновение и грех «совопросничества» (т. е. праздного любопытства по поводу высших истин, скрытых от человеческого рода и не имеющих отношения к его земной жизни).

Профессор Ибрагим приводит широкий круг коранических цитат и аутентичных авторитетных богословских мнений, свидетельствующих об обоснованности финитистской позиции, т. е. убеждённости в конечности адских мук.

***

Казанский татаровед и исламовед Р. К. Адыгамов представил в сборник статью, посвящённую проблеме иджтихада в татарской богословской мысли. Автор анализирует взгляды пяти татарских мыслителей: Г. Утыз-Имяни, А. Курсави, Ш. Марджани, Г. Буби, Р. Фахретдина.

Иджтихад — один из важнейших феноменов в жизни мусульманского общества и культуры. Он обозначает возможность и право богослова-юриста самостоятельно толковать те или иные юридические положения, интерпретировать канонические и Священные тексты и выносить на основании этого решения. Врата иджтихада считались закрытыми с тех средневековых времён, когда в суннитском исламе оформились четыре основных правовых школы (мазхаба): ханафитский, шафиитский, маликитский и ханбалитский. С тех пор богословско-правовая мысль в основном занималась уточнением и комментарием трудов отцов-основателей и их последователей.

Вопрос об открытии врат иджтихада был поднят в мусульманской мысли только после начала контактов исламского общества с европейцами. Экономические и политические реалии постепенно менялись. Долгое ближневосточное средневековье уходило в прошлое. Колониализм и капитализм бросали исламскому миру вызов. Коль скоро основные правовые институты и нормы были созданы в Средние века, они были неотрывны от тогдашних социальных институтов и социальных норм. Никому сегодня не придёт в голову судить по Салической или Русской правде, ибо они утратили актуальность, и больше не отражают существующих реалий.

Именно об этом и говорили упомянутые татарские богословы. Они сознавали, что мусульманское общество постоянно меняется, и врата иджтихада должны быть открыты (против этого выступил лишь

Г. Утыз-Имяни). В частности, высказывалось мнение, что каждый образованный мусульманин имеет право толковать Коран и Сунну.

***

В сборнике опубликован и текст самого Мусы Бигиева. Речь идёт о работе «Доказательства божественного милосердия». В этом произведении Бигиев размышляет о всеобщем спасении: «В центре внимания Бигиева находится проблема божественного милосердия, в частности вопрос о том, действительно ли люди, не являющиеся с правовой точки зрения мусульманами, обречены на вечные мучения в аду или они тоже когда-нибудь будут спасены (апокатастасис). Интерес российского ученого к этой проблеме обусловлен рядом причин. Во-первых, Бигиева не устраивала господствовавшая среди мутакаллимов точка зрения о том, что все немусульмане обречены на вечные муки; по его мнению, это противоречит утверждениям Корана о бесконечности и всеохватности божественной милости. Во-вторых, вера в вечность адских мук обессмысливает человеческую жизнь, которая и без того полна страданий и при этом является лишь кратким мигом в сравнении с вечностью. В-третьих, разбор этой темы, по мнению Бигиева, позволит восстановить истинный плюралистичный облик ислама, погребенный под грудой правоведческих и богословских спекуляций. В-четвертых, обращение к проблеме божественного милосердия способно показать ничтожность схоластического богословия — калама, господство которого является, по мнению российского мыслителя, одной из причин общего кризиса исламского мира. Наконец, в-пятых, эта тема особенно актуальна для российских мусульман, которым нужно выстраивать отношения с иноверцами»[1].

Муса Бигиев считал, что коранические тексты дают нам возможность заключать о всеобщем спасении. Его идеи в этом направлении, как мы видим, были прогрессивно-реформистскими. Текст со старотатарского языка перевёл ведущий российский специалист по творчеству М. Бигиева А. Г. Хайрутдинов.

***

Другой казанский татаровед и исламовед И. Ф. Гимадеев перевёл интересное сочинение известного татарского реформатора Ризы Фахретдина. Труд под названием «Проблема божественной власти» по теме и по настрою в немалой степени симфоничен бигиевской мысли. Фахретдин написал его, дабы защитить Бигиева от нападок со стороны традиционалистски настроенных богословов. Опираясь

[1] Исламская мысль: традиция и современность. Религиозно-философский ежегодник. Вып. 1. М., 2016. С. 709.

на работы средневековых авторов, в частности известного богослова Ибн Каййима ал-Джаузии, он показывает, что с вопросом о конечности ада всё не так однозначно, как об этом говорят традиционалисты. Ал-Джаузия — ханбалит, т. е. представитель самого сурового и ригористичного мазхаба. Посмотрим же, как средневековый богослов рассматривает вопрос о вечности ада, и как это интерпретирует Фахретдин.

Ал-Джаузия анализирует все точки зрения на продолжительность и характер ада, высказанные в мусульманском богословском сообществе со времени его оформления. Затем он, приводя коранические айаты, могущие быть истолкованными как утверждение невечности ада, делает вывод: «Рай — результат милости и довольства Аллаха, ад — результат Его гнева и недовольства. Известно, что милость преобладает и предшествует. Если бы эти две неизбежности (рай и ад) были равны, то милость не была бы преобладающей, а была бы равна гневу. Если людям в аду предназначено беспрерывно и бесконечно испытывать мучения, то какой смысл в том, что Аллах сотворил этих людей, вечно мучающихся? (неужели обитатели рая хотя бы немного не будут огорчены и опечалены судьбой своих родственников, матерей и отцов, детей и близких, которые обречены бесконечно гореть в адском пламени?). Бухари и Муслим передают хадис следующего содержания от Абу Саʻида ал-Худри: “Аллах когда-нибудь выведет из ада даже тех, кто не сделал ничего благого хоть размером с пылинку”. Также есть хадис о том, что из ада будут спасены те, кто хотя бы раз в жизни помянул Аллаха. Возможно ли существование человека, который ни разу в жизни не делал такого?»[1]

Риза Фахретдин осознаёт, что Ибн Каййим ал-Джаузия — лишь один из исламских богословов, и его мнение не может быть неколебимо истинным. Однако, с другой стороны, представляемая им точка зрения обоснована достаточно, чтобы не быть напрочь отвергнутой. Ведь, полагает Фахретдин, «всеобщность божественной милости не ведет к падению норм шариата, забвению постановлений Корана, и даже к изменению хотя бы одной буквы религиозных законов»[2].

Эти слова Фахретдина обозначают важную для мусульманского сознания проблему: не будет ли означать признание конечности ада ослабление моральной и религиозной строгости? Не возникнет ли у людей соблазна примириться с грядущим адским наказанием постольку, поскольку оно не вечно? Но это уже зависит от грамотно поставленной проповеди, богословской и психологической подготовки имамов-хатыбов и пр.

---

[1] Исламская мысль: традиция и современность. Религиозно-философский ежегодник. Вып. 1. М., 2016. С. 196–197.

[2] Там же. С. 199.

***

В сборнике представлен перевод известной работы Абу Хамида ал-Газали «Критерий различения ислама и ереси» (*Файсал ат-тафрика байна-л-ислам ва-з-зандака*). Написана она в начале XII века. Ал-Газали — одна из величайших фигур средневековой арабо-исламской мысли. Переведённая специально для сборника работа посвящена, по большому счёту, проблеме границ ислама. Какие взгляды считать мусульманскими, а какие может разделять только неверный, и кого можно называть неверным? При этом, говоря о «еретиках» (в оригинале использован термин «зиндик»), ал-Газали употребляет это слово, в первую очередь, не в религиоведчески-доктринальном смысле. Он говорит не о крайних шиитах, не о зороастрийцах и не приверженцах традиционных домонотеистических верований. «Еретик», в понимании ал-Газали, — внешний, сугубо формальный приверженец ислама.

Как утверждается, «суть предлагаемой ал-Газали альтернативы эксклюзивистскому пониманию правоверия заключается в том, чтобы считать мусульманином каждого, кто признает Единобожие, пророческую миссию Мухаммада и Судный день. По этим фундаментальным принципам вероучения не может быть разногласий, в то время как споры, ведущиеся по второстепенным вопросам, не должны являться основанием для обвинения в неверии. При этом ал-Газали подчеркивает, что признание пророческой миссии Мухаммада предполагает веру в истинность всего сказанного им»[1].

Такое толкование, с одной стороны, не расширяет границы ислама и не выходит за пределы исламского «ортодоксального» мейнстрима, а с другой — подрывает идеологические основания радикализма, чреватого кровавой распрей внутри самой исламской общины. Коль скоро человек верует в Бога, признаёт, что Мухаммад — печать пророков и принимает его безоговорочный авторитет, никто не имеет права называть этого человека неверным. Какие бы различия ни существовали между группами мусульман в понимании и толковании Священных текстов, какими бы ни были их идеологические позиции, если они признают всё вышеуказанное, они — мусульмане. Сегодня, когда вынесение «такфира», т. е. обвинение в неверии, является одним из крайних полемических инструментов многих исламских проповедников и деятелей, особенно важно вспомнить заветы ал-Газали. «Еретиками» он считал лишь тех, кто подвергает сомнению слова Пророка.

Действительно, слова ал-Газали — лекарство от внутримусульманской распри, но, думается, применить его на практике будет достаточно тяжело. Подход ал-Газали — это вариант мусульманского экуменизма. Заметим, что такая экуменистская идея закономерно сталкивается с проблемами социально-антропологического (т. е. политического) ха-

[1] Исламская мысль: традиция и современность. Религиозно-философский ежегодник. Вып. 1. М., 2016. С. 711.

рактера. Что означает для суннитского шейха из определённого течения признать онтологическую и социально-политическую равнозначность других суннитских течений, шиизма, суфийских орденов? Ответ прост. Это повлечёт за собой возникновение острых вопросов со стороны рядовых адептов: в чём тогда именно наша правота? Если все остальные тоже по-своему правы, то что такое истина? В чём наша избранность и уникальность? Ведь истина одна, а не несколько. А если доктринальные различия не важны и мы полностью едины с остальными мусульманами, то зачем нам оставаться единой общиной?

Если одна община гласно уравнивает себя с другой, инакомыслящей и конкурирующей, это резко подрывает её внутреннюю сплочённость, всегда основанную на сознании собственной исключительности и истинности своих убеждений. Мы видим, как сообщества верующих и священнослужителей многих православных церквей яростно противостоят любому намёку на экуменизм. Мы видим и то, насколько западные христианские сообщества, принявшие инклюзивистские взгляды на религию, уступают в сплочённости и идеологической последовательности сообществам, не усвоившим такие взгляды.

Община, стремящаяся де-факто расширить свои границы, непременно столкнётся и с опасностью раскола внутри самой себя. Часть верующих не признает доктринальной реформы и создаст параллельную автономную структуру (по типу старокатоликов). В итоге первоначальная цель всеобщего объединения достигнута всё равно не будет.

Вера в единобожие и посланническую миссию Мухаммада — лишь идеологический фундамент, на котором могут быть возведены самые разные здания: от персидского просвещённого и утончённого ислама Средних веков до слепого фанатизма окраин исламского мира, где межобщинная агрессия часто аккумулируется не столько против инакомыслящих братьев, сколько против «неверных» — христиан, приверженцев автохтонных культов и т. д. Против последней идеологии, кстати, ал-Газали явно не помощник.

Вдумчивому исследователю ислама довольно быстро становится ясно: большой отпечаток на ислам накладывает этническая культура. Чеченский, малайский и берберский ислам де-юре тождественны, а де-факто представляют собой три различных традиции на едином основании, бытующих в различных контекстах, наделённых разной историей и т. д. Сила панисламистского (пусть и сугубо духовного) проекта слишком мала, чтобы сломить общинную спаянность этнической группы и суфийского ордена, а также авторитет локальной традиции.

Эти краткие размышления призваны показать, что современным богословам и исламоведам надо ещё немало добавить к словам ал-Газали, уточнить их, конкретизировать, применить его положения к современной ситуации и пр.

***

Труд молодого учёного из НИУ ВШЭ В. И. Вовченко посвящён важной и интересной компаративной проблеме. Речь идёт о сопоставлении идей средневекового немецкого мистика Иоганна Экхарта и великого арабо-мусульманского мыслителя Ибн Араби.

Создаётся ощущение, что компаративистика сегодня — передовой край философского знания. Она предполагает сравнение разнородных традиций, что невозможно без глубочайшего осмысления их оснований, понятийной и терминологической системы, мировоззрения и т. д. Крайняя сложность задачи подтверждается и тем, что строгие академические круги в принципе возражают против такой перспективы, считая задачу неподъёмной, а метод — сомнительным. Однако есть и учёные, которые смотрят более оптимистично. В России компаративную проблематику разрабатывает профессор М. Т. Степанянц (московский индолог и исламовед), профессор А. С. Колесников (петербургский специалист по западной мысли) и некоторые другие.

В центре внимания Вовченко — идея отрешённости. Немецкое понятие *Abgeschiedenheit* является центральным в спекулятивной системе «тевтонского мистика» Экхарта. Влияние средневековой мистики на европейскую традицию философствования не следует недооценивать. Специалисты по германистике знают: труды Экхарта сыграли важную роль в формировании немецкого литературного языка, и в той же роли выступили работы фламандских мистиков применительно к нидерландскому языку, развившемуся на нижнефранкской диалектной основе. Ибн Араби же (получивший прозвание «Величайший Шейх») может быть назван теоретической вершиной философского суфизма. Он создал мощную спекулятивную систему.

Вовченко стремится одновременно решить несколько сложнейших вопросов, и это, конечно, вряд ли возможно в рамках статьи с ограниченным объёмом. Но сама постановка проблемы радует. Возможно, наука развивается по своеобразной спирали. На заре XX века нормальным для учёного было знать десять и более языков, работать со средневековыми рукописными фондами и т. п. Впоследствии модель изменилась: на место энциклопедиста пришёл учёный с одним восточным и одним-двумя западными языками, специалист по конкретной эпохе и конкретной проблематике. Об этом говорил ещё академик Конрад в предисловии к автобиографической работе академика Крачковского «Над арабскими рукописями».

Но компаративистская проблематика — передний край философии — очевидно, снова востребует полиглотов, энциклопедистов и универсалистов. Полноценно сравнить Экхарта и Ибн Араби может тот, кто, с одной стороны, хорошо владеет средневековым верхненемецким языком, а с другой, — классическим арабским. Если же такого

специалиста подготовить не получается, придётся создавать исследовательские группы или даже целые НИИ, изучающие ту или иную религиозно-философскую проблему.

***

Преподаватель Московского университета религиовед П. Н. Костылев представил в сборнике один из фрагментов своего фундаментального исследования, которое будет посвящено коранической антропологии. Костылев рассматривает её через призму анализа коранической лексики, контекстов употребления тех или иных слов, метафорики и т. д. Такое исследование по праву можно назвать междисциплинарным: на службу религиоведению становится филология. Статья посвящена экспликации коранических истоков суфийского концепта *ḳалб* («сердце»).

Исследование интересно тем, что стремится подойти к кораническому и суфийскому материалу со стороны религиоведения. В СССР и России исторически сложилось так, что исламский мир для философов и специалистов по философии религии оставался своеобразной *terra incognita*. Изучение соответствующих языков было всерьёз поставлено только на востоковедных специальностях, и в результате изучением ислама занимались профессиональные филологи, историки, международники, но не философы и не религиоведы. Такие языки, как арабский или урду, крайне сложны и не могут быть самостоятельно освоены. Несколько более лёгкий персидский, пользующийся, однако, арабской графикой, тоже, в отличие от европейских языков, нельзя самостоятельно освоить.

Настоящая работа является очередным шагом в преодолении этой лакуны. Кораническая антропология открывается нам с религиоведческой перспективы. Оказывается, что понятие *нафс*, традиционно переводимое как «душа» (корень слова имеет семантику «дыхания»), отождествлять с душой «не вполне корректно, так как нафс представляет собой исходно аксиологически негативную сущность»[1]. Нафс — это враждебная человеку, низшая часть его внутреннего мира.

Как пишет П. Н. Костылев, «в Коране *ḳалб*-сердце появляется во множестве различных контекстов, которые могут быть сгруппированы в шесть тематических блоков: a) аксиологически негативные описания; b) аксиологически позитивные описания; c) страх, трепет и богобоязненность; d) мягкость и твердость сердца; e) процессы и трансформации сердца; f) сердца нескольких людей и сердца сверхъестественных существ»[2].

---

[1] Исламская мысль: традиция и современность. Религиозно-философский ежегодник. Вып. 1. М., 2016. С. 300.

[2] Там же. С. 303.

Описания сердца делятся на аксиологически позитивные и аксиологически негативные. Автор статьи подробно анализирует контексты, приводя различные переводы и интерпретации арабских терминов; уделяет внимание работам филологов и языковедов, демонстрирует знание арабской грамматики и умение работать со специализированными словарями.

Из статьи Костылева мы узнаём, что *ḳалб* — лишь один из узлов понятийной сети, формирующей кораническую антропологию. Своего исследования ждут ещё такие понятия, как *фу'ād* (внешняя часть сердца в отличие от внутренней — *ḳалб*), *сирр* (сердечная тайна), *лубб* («сердцевина» сердца), *рӯḫ* (дух).

***

Качественно обогащает сборник «Исламская мысль» публикация русского перевода статьи ливийско-американского мыслителя Абдуррахмана Хабиля «Традиционные эзотерические толкования Корана» (англоязычный оригинал вышел в 1987 году в сборнике под редакцией ирано-американского мусульманского философа-традиционалиста С. Х. Насра). Отметим сразу, что сегодня происходит синтез «сумрачного германского гения» англосаксонской культуры и мусульманского интеллектуализма. Нас не должно удивлять, что фундаментальные исламско-богословские труды пишутся по-английски. Колониализм и постколониальная ситуация сделали англосаксонский мир «всемирным Римом», куда стекаются и где взаимодействуют самые разнородные течения и идеи.

Статья А. Хабиля посвящена эзотерическим, аллегорическим толкованиям Корана, которым мусульмане обычно уделяют меньше внимания, чем магистральному направлению тафсиров. Автор выделяет пять периодов развития эзотерической комментаторской традиции: «Первый период (VII–IX вв.) относится к истокам традиции. Он характеризуется экспликацией базовых принципов герменевтики. Ключевой фигурой здесь является Джафар ас-Садик, которому принадлежит обширный комментарий, изданный в IX в. Зун-н-Нуном ал-Мисри. От ас-Садика тянутся две ветви комментаторской традиции — суфийская и шиитская. Второй период (IX–XIII вв.) — это эпоха написания ранних суфийских комментариев. В эту эпоху создаются монументальные труды Сахла ат-Тустари, Абдуррахмана ас-Сулами, Абу Хамида ал-Газали, Рузбихана Бакли, Мухиддина Ибн Араби и др. Третий период (XIV–XX вв.) начинается с перемещения центра эзотерической экзегезы в Сирию, и он связан с комментариями шиитов-двунадесятников и исмаилитов. В этот период развиваются принципы шиитской экзегезы. Наиболее крупными представителями являются Хайдар Амули, Мулла Садра, Сайид Мухаммад Хусейн Табатабаи. Четвертый период (XIII–XVIII вв.)

знаменует развитие суфийской традиции. Он представлен именами Абу Хафса Умара Сухраварди, Низама ад-Дина Найсабури, Абда ал-Рахмана Джами и др. Наконец, пятый период (XIX–XX вв.) связан с современностью, и он свидетельствует о том, что суфийская комментаторская традиция все еще жива. Здесь можно выделить Ахмада ал-Алави и Абу Бакра Сирадж ад-Дина»[1]. Выделяются суннитская и шиитская традиции толкования.

Из текста А. Хабиля мы узнаём, что целью эзотерического комментирования Корана является не только прояснение смысла прямой речи Бога, но и связанное с ним внутреннее духовное преображение. Признаётся, что Коран обладает скрытой силой, которая трансформирует человеческий внутренний мир по мере того, как человек знакомится с его сущностью, выраженной в комментарии. «Здесь результат становится причиной, а причина — результатом, так как знание Книги превращается в прямой источник духовного совершенства, а духовное совершенство напрямую ведет к большему знанию»[2]. Обычные причинно-следственные категории перестают работать, и мы движемся к духовному мистическому диалектическому всеединству.

Духовное понимание Корана признаётся важнейшим для ислама, Сунна же понимается как комментарий к Священной Книге. Таким образом, традиция эзотерической коранической экзегетики вполне согласуется с идеей коранического гуманизма. Коль скоро внутреннему отдаётся приоритет перед внешним, универсальное гуманистическое и философско-теологическое содержание перевешивает частно-фактическое и историческое. Исследование А. Хабиля, подготовленное почти 30 лет назад, оказывается сегодня актуальным в контексте идей Мусы Бигиева и в более широком контексте гуманистического толкования исламской доктрины.

***

Глубокая и содержательная статья первого заместителя председателя Духовного управления мусульман РФ Д. В. Мухетдинова и учёного-востоковеда С. Ю. Бородая посвящена основаниям суфийской герменевтики. Это — крайне важная для современного исламоведения тема.

Во-первых, авторы подчёркивают кораноцентричность суфизма. Это очень важно в контексте опровержения не совсем верных, но широко распространённых утверждений о том, что суфизм будто бы является чем-то внешним относительно ислама, привнесён из иранской цивилизации и т. д. Авторы говорят: «Суфии концептуализировали свой опыт

[1] Исламская мысль: традиция и современность. Религиозно-философский ежегодник. Вып. 1. М., 2016. С. 715–716.

[2] Там же. С. 378.

как выражение глубинной сущности таухида, как ядро ислама. Обращаясь к материалам, мы видим, что именно Коран служит источником вдохновения, при этом весь мистический опыт осмысляется через призму Корана. Если и имеет место индивидуальная рефлексия, то всегда высказывается претензия на то, что она укоренена в Коране, — это рефлексия именно на коранические мотивы и фактически этими мотивами, явно или скрыто, пронизаны все тексты. Даже те суфийские труды, которые внешне не оформлены как тафсиры, все же, в сущности, являются толкованиями Корана»[1].

Суфийский подход к священному тексту мистичен и аллегоричен по своей природе. В его основе лежит кораническое (57:3) разделение на внешнее (*зāхир*) и внутреннее (*бāтин*). Заметим, что две эти категории играют важнейшую роль в развитии арабо-мусульманского философского знания. Согласно суфийской традиции, внешнее измерение Корана регламентирует обычную религиозную жизнь с культом, обрядами, морально-правовыми предписаниями, установленными социальными институтами и т. п. За него ответственны богословы-идеологи, его осваивают обычные верующие и т. д. Внутреннее же измерение доступно лишь тем, кто стяжал мистический опыт, — суфиям, посвящённым, мистикам.

В статье также говорится о серьёзнейшем вкладе в кораническую герменевтику, сделанном двумя столпами средневековой арабо-исламской мысли: Абу Хамидом ал-Газали и Мухйи ад-дином Ибн Араби. Последний в духе мистической традиции говорит о всеохватности божественного знания, данного в кораническом контексте. Аллегорически понимаемый текст расширяется до беспредельности.

Как видно, средневековой арабо-мусульманской культуре было присуще своеобразное герменевтическое знание, базирующееся на местном культурном наследии и отсылающее к корановедению и экзегетике первых веков ислама.

***

Герменевтическую тему продолжает исследование молодого специалиста из НИУ ВШЭ Г. В. Валиева, посвящённое творчеству известного французского востоковеда и философа Анри Корбена (1903–1978). В центре внимания Корбена — ученика крупного востоковеда Луи Массиньона — находился прежде всего персидский, персоязычный ислам и представленная в нём суфийская, мистическая традиция. Заметим, что сам Корбен не относился к предмету своего изучения как к чему-то внешнему. Он был проникнут тяготением к божественному и изначальному и захвачен поиском Трансцендентного.

[1] Исламская мысль: традиция и современность. Религиозно-философский ежегодник. Вып. 1. М., 2016. . С. 716–717.

Корбен был участником общества «Эранос», ежегодно собиравшего своих членов в швейцарской Асконе для обмена мнениями по религиозно-философским и историко-культурным вопросам. В заседаниях «Эраноса» участвовали многие известные философы и религиоведы европейского XX века, сами находившиеся в поиске Трансцендентного и не готовые принять эмпирико-материалистический подход в психологии, антропологии и религиоведении. Среди них были П. Адо, М. Бубер, Б. П. Вышеславцев, Ж. Дюран, Дж. Кэмпбелл, Г. ван дер Леув, Л. Массиньон, Г. Плеснер, П. Тиллих, Ф. Хайлер, Э. Шрёдингер, К. Г. Юнг, И. Пригожин, А. Шиммель, Д. Судзуки и др.

Сам Корбен, глубоко изучивший как апеллирующую к глубинам европейской традиции философию М. Хайдеггера, так и арабо-персидскую мистику, был убеждён, что все религиозные традиции имеют общий исток. В этом отношении он двигался в русле традиционализма и религионизма, т. е. в русле идей о забытой изначальной трансцендентно данной Традиции и приоритете общих моментов в различных религиях над их особенностями. Корбен стремился дойти до самой сути религиозной жизни, приблизиться к трансцендентному Логосу.

«Основываясь на трудах шиитских и суфийских мыслителей, Корбен заключил, что непреходящая мудрость содержится не только в Коране, но и в других источниках: греческой философии, древнеперсидской традиции, христианстве и иудаизме. Отсюда Корбен делает вывод, что аутентичное понимание авраамических религий должно приводить не к распрям, но, напротив, к интегральному видению…

Также в статье были подробно рассмотрены взгляды Корбена на историю исламской мысли и различные традиции в ней (исмаилизм, суфизм, ишракизм, калам, фалсафа и др.). Особое внимание уделено Мулле Садре, труды которого Анри Корбен считал вершиной исламской мысли, видя в них воплощение “экзистенциальной герменевтики”. Именно философия Муллы Садры, согласно Корбену, является “точкой соприкосновения” западной феноменологической герменевтики и персидского мистицизма»[1].

Стоит сказать, что Г. В. Валиев подвергает критике стремление А. Корбена увязать воедино исламскую и западноевропейскую философские традиции. С точки зрения историко-философской науки это однозначно верно. Но, с другой стороны, историко-философское повествование может быть и бывает захватывающим тогда, когда само оно создаётся с некоторой философской позиции. Для нас важно, что корбеновский взгляд вполне согласуется с учением о всеохватности божественной милости. В каждой религии содержится истина, всякий путь ведёт к Абсолютному, и на нём оказывается важным не столько

[1] Исламская мысль: традиция и современность. Религиозно-философский ежегодник. Вып. 1. М., 2016. С. 719

следование внешней культово-обрядовой канве религии, сколько понимание её сокрытого, таинственного и возвышенного содержания.

***

Статья сотрудницы Института философии РАН Л. А. Марковой посвящена проблеме соотношения науки и ислама. Следует отметить, что эта проблема представляет собой грань общефилософской проблемы соотношения религии и науки.

В действительности, проблема эта очень значима для общественного сознания. Светскому человеку, воспитанному в советской или раннепостсоветской школе, достаточно трудно осознать её широту и глубину в полной мере. Задумаемся: как протестантскому фермеру из небольшого техасского городка или пакистанскому крестьянину из глубин Пенджаба соотнести достижения научно-технического знания с тем, чему его с самого раннего детства учил местный пастор или мулла? Как примириться с научной картиной мира, которая подчёркнуто не связывает себя с религиозным мировидением? Как избежать раскола между мыслящей головой и искренне верующим сердцем?

Следует подчеркнуть, что конфликт между наукой и религией в немалой степени надуман. Любая развитая религиозная традиция обладает экзегетическим инструментарием, достаточным для того, чтобы согласовать высказываемые в первоисточниках истины и сведения с разумом, здравым смыслом и накопленным объёмом знаний. Но этот экзегетический инструментарий, для того чтобы быть понятым, требует минимальной богословской подготовки. Так, уже в святоотеческий период христианская традиция отвергла буквалистское понимание Писания. Любое научное открытие может быть безболезненно вписано в религиозную картину мира, всегда оставляющую место для Бога как для Перводвигателя, Первопричины, сверхразумной субстанции и т. д.

С другой стороны, естественная наука занимается лишь тем, что можно «сосчитать, измерить, взвесить». Она может говорить только о чём-то наблюдаемом и повторяемом. Уже это автоматически выносит теологические вопросы за пределы научного знания. Бог не может быть препарируемым — в противном случае он не Бог. Наука изучает материальный мир, остальное же для неё остаётся делом веры и личных убеждений.

Проблемы начинаются там, где религиозное движение настаивает на буквальном понимании Священного Писания или Предания. Священные тексты и ключевые доктринальные интерпретации мировых религий восходят к древности (буддизм, христианство) и средневековью (ислам). Даже если считать Священные тексты в той или иной мере богодухновенными, мы будем вынуждены признать, что они

были даны человечеству на определённом этапе его культурного развития, и не могли бы быть поняты и приняты, если бы не соответствовали этому этапу. Буквалистское понимание текста легче всего, оно понятно без знания контекста, не требует богословской подготовки, даёт однозначные указания мыслить и действовать определённым образом. Поэтому непросвещённые (не по своей вине!) массы чаще всего склоняются к буквальному пониманию религии.

Здесь, конечно, между наукой и религией назревает неразрешимый конфликт. Если данные науки не совпадают со словами буквально истолкованного религиозного первоисточника, то тем хуже для науки! Именно поэтому американские правые реакционные протестантские круги вели долгую борьбу с преподаванием в школах дарвиновской теории эволюции.

Свою роль в обострении странной, но шумной борьбы науки и религии сыграло окончание во второй половине XX века периода большого Просвещения, разочарование в научном прогрессе и потеря интереса к науке. Наука уступила потреблению и связанному с ним коммерциализированному «поиску себя». В этих условиях успешными подчас оказываются и откровенно антипрогрессистские течения. Так, основатель Международного общества сознания Кришны бенгалец Абхай Чаран Де (Прабхупада) прямо отвергал любую науку и бранил учёных, демонстрируя при этом образованность на уровне пяти-шести классов средней школы. Тем не менее многочисленных западных и отечественных неофитов не смутили высказывания гуру о том, что полёт на Луну невозможен, поскольку его не допустит бог Индра, и многое, подобное этому. Они предпочли совершить идейное «сальто мортале» и поверить на слово властному, харизматичному гуру, никогда не лезущему за словом в карман.

Недовольство существующим обществом приводит некоторый процент людей к стремлению восстановить идеальное социальное устройство, будто бы имевшее место в древности или Средневековье. И если реальность противоречит поучениям религии, то тем хуже для реальности! В этом кришнаиты едины с радикальными мусульманами, рядом американских протестантских движений и пр.

Л. А. Маркова описывает развернувшиеся в современной англоязычной литературе дискуссии о связи науки и религии, в частности, через социальную эпистемологию. Как указывается, «в исламе формируется сообщество академических ученых и религиозных деятелей, которые изучают сближение ислама и науки, считая этот процесс реально происходящим и требующим своего объяснения»[1]. Приводится спектр интересных мнений, выдвинутых прежде всего запад-

[1] Исламская мысль: традиция и современность. Религиозно-философский ежегодник. Вып. 1. М., 2016. С. 501.

ными учёными мусульманского происхождения. В этом контексте анализируется и логико-смысловая теория А. В. Смирнова.

Однако остаётся совершенно неясным, как «организовать основные этапы научной работы на базе принципов ислама»? Как возможны «исламские принципы» проведения научного исследования? Не идёт ли речь о подобии «славянской ведической математике», продвигаемой некоторыми псевдоучеными? Л. А. Маркова по справедливости критично оценивает проекты «исламизации» науки: «Деятельность ученого в рамках классики направлена на получение знания, полностью (в идеале) освобожденного от всего, что связано с ученым и его исследованием, в том числе и с мотивацией. Задачей ученого является устранить из получаемого результата, оставить за бортом науки все, имеющее отношение к его личности и к условиям получения им результата. Если понимать науку как знание о природе, обо всем окружающем мире как существующем независимо от человека, то эта независимость неизбежно распространяется и на мотивацию. Если предположить, что мотивация может быть изменена, исламизирована, это никак не повлияет на логику развития знания. Для религиозного человека мир создан Богом. Имеет ли эта вера значение для характера проведения исследований ученым? Выполняет ли верующий ученый свою работу иначе, чем неверующий, для которого не имеет значения, создан ли мир Богом, Природой, человеком или еще кем-то? Или он никем не был создан и существует вечно?»[1] То же, с небольшими поправками, может быть отнесено и к науке неклассической, хотя она и более социально ориентирована, нежели классическая.

***

Ростовский автор В. В. Золотухин рассматривает в своей статье социально-политическую мысль средневекового арабо-мусульманского мыслителя Ибн Халдуна. Ибн Халдун разработал уникальную теорию социальной жизни вообще и государства в частности. В центре его внимания были арабские кочевые сообщества Северной Африки. Движущей силой существования общества — как внегородского, так и городского, — Ибн Халдун признаёт *ʻаçабиййа* — родо-племенную спаянность (перевод А. В. Смирнова).

Кратко учение Ибн Халдуна о государстве можно изложить следующим образом. Бедное, аскетично живущее, но гордое, воинственное и жаждущее побед племя захватывает город и создаёт в нём своё государство. Сначала это государство только расширяется, а могущество правителей усиливается. Но городская жизнь, полная богатства и роскоши, постепенно развращает следующие поколения правителей и их приближённых. Они теряют боевой дух, привыкают к тепличным ус-

[1] Исламская мысль: традиция и современность. Религиозно-философский ежегодник. Вып. 1. М., 2016. С. 510.

ловиям и начинают только услаждать себя. Выдвинувшийся из племенной среды единоличный правитель постепенно отстраняет своих родственников от политических полномочий, тем самым полагая конец былой племенной коллегиальности в управлении.

По инерции государство ещё сильно, но его верхушка уже морально подточена. Жаждущий дополнительных доходов и лишающийся политических опор правитель начинает увеличивать налоги и тем самым вредит торговле, благосостоянию и т. д. Социальные пороки набирают силу. В итоге из пустыни приходит новое племя, завоёвывает захиревшее государство и создаёт на его руинах своё собственное. История повторяется сначала.

Учение Ибн Халдуна конкретно-исторично по своему происхождению, но удивительно актуально по своей сути. Во-первых, философ оставил меткое описание племенных порядков и укладов. Редкий средневековый автор обращал внимание на жизнь племени, деревни — укладов, выходивших за пределы «высокой» культуры, и никто, кроме Ибн Халдуна, не предпринял попытки максимально объективно проанализировать образ жизни и мысли различных слоёв населения тогдашнего арабо-мусульманского общества.

Во-вторых, ему удалось тонко подметить социальные язвы, поражающие, очевидно, любой социальный уклад на самых разных уровнях развития. Читая о кризисе и распаде средневековых североафриканских государств, мы невольно задумываемся о ярких параллелях с современностью. И там, и там виною упадка оказываются стяжательские страсти, неумеренное влечение к роскоши, жажда наживы. И там, и там следствием неумелой политики оказываются коррупция, цинизм и аморализм, имитация, половые перверсии и т. д.

Всё это приводит нас к заключению, что изучение Ибн Халдуна чрезвычайно важно, и актуальность его далеко выходит за рамки медиевистики.

***

Компаративистский аспект сборника дополняется статьёй британского религиоведа и философа Доминика Рубина. Его труд посвящён сравнению роли ислама и иудаизма в российской и британский интеллектуальной культуре. Следует сказать, что подобных исследований пока крайне мало. Существует пробел, который, к счастью, начинает заполняться исследованиями, подобными представленному.

Обратимся к авторскому повествованию. Рубин пишет: «Христиане, принадлежащие этим культурам, использовали ислам и иудаизм и как Иное, в противовес которому они самоопределялись, но также и как Иное, которое могло обогатить их собственную самоидентификацию и внести вклад в модернистскую критику родной христианской культуры. Также это могло помочь расширить эту культуру и превра-

тить ее в более универсальное мировоззрение. Евреи и мусульмане, в свою очередь, отзывались на анализ их собственных религий, осуществляемый доминирующей культурой. Они использовали христианские исследования ислама и иудаизма в качестве дополнительного инструмента вхождения в доминирующую христианскую культуру, вбирая в свою идентичность положительное восприятие самих себя и подвергая критике другие аспекты. Результатом является конвергенция между аспектами христианских и нехристианских философий, обогащающая обе стороны и создающая широкий пласт общей пограничной культуры»[1].

Мы знаем, что европейская культура и философия с самых ранних времён взаимодействовала с иудаизмом (плодом такого взаимодействия является христианство как мировоззренческая система). Взаимодействие её с исламом берёт начало в Средних веках. Именно через посредство мусульман Европа восприняла немалую часть античной мудрости.

Конечно, одна статья не может в полной мере осветить все грани взаимодействия между авраамическими религиями на европейском поле. Д. Рубин не затрагивает ни эпоху Просвещения, ни франко- и немецкоязычное поле взаимодействия. Он останавливается на ряде важнейших фигур русской философии: В. С. Соловьёве, В. В. Розанове и Л. Н. Толстом, рассматривает идеи татарской мысли (Х. Фаизханов, И. Гаспринский), привлекает еврейских авторов (А. Штейнберг и М. Гершензон). Затрагивается и творчество нашего современника — молодого богослова Д. В. Мухетдинова.

В центре внимания оказывается конструктивный обмен идеями между представителями различных религий. Д. Рубин высвечивает моменты, как и когда мыслители готовы заимствовать что-то из другого вероучения. Он выделяет синхронную конвергенцию — когда происходит прямое взаимодействие христианских и нехристианских авторов — и асинхронную. Последняя предполагает заимствование у авторов прошлого, из историко-мыслительной традиции.

Глобализация уже несколько десятков лет назад столкнула лицом к лицу самые разные традиции. Растёт число мусульман — представителей традиционно немусульманских народов (англичане, французы, немцы, русские и т. д.). Урбанизированные и живущие вне традиционной общины российские мусульмане подчас обращаются к православию или становятся адептами новых религиозных движений, как западного, так и восточного происхождения. В то же время опасение за судьбы собственной культуры и религии в глобализирующемся мире подталкивает людей к принятию охранительских,

[1] Исламская мысль: традиция и современность. Религиозно-философский ежегодник. Вып. 1. М., 2016. С. 721.

правых взглядов. К сожалению, идейный радикализм становится всё более популярен. Хочется верить, что академическая рефлексия на тему межрелигиозного диалога (естественно, донесённая до широких масс в рамках просветительских проектов) сыграет свою позитивную роль в хотя бы частичном успокоении ксенофобских страстей.

***

В конце сборника даны два философских интервью. Первое было взято у Доминика Рубина востоковедом Сергеем Бородаем в декабре 2015 года. «Во время разговора обсуждались следующие темы: ислам в России, коранический гуманизм, межрелигиозный диалог, евразийство и его мусульманская интерпретация, точки пересечения между русской религиозной философией и исламской философией, перспективы исламской философии и др. Центральная тема интервью — место российских мусульман в условиях идеологических трансформаций, происходящих в современной России и за ее пределами»[1].

Разносторонность научных интересов Доминика Рубина и одновременная глубина его подготовки удивляют. По диплому он — специалист по иудаике, защитил диссертацию по теоретической лингвистике. Великолепно владеет русским языком и занимается сейчас изучением культурного наследия российских мусульман. В своём интервью Д. Рубин показал хорошее знакомство с реалиями жизни современного российского мусульманского сообщества. В заключение, отвечая на вопрос о перспективах исламской философии, он говорит: «…прогресс в исламской философии возможен только в том случае, если исламские мыслители будут стремиться достигнуть высших ступеней рефлексии, не боясь того, что это может быть неверно интерпретировано фундаменталистами. Такая рефлексия должна включать текстологическое измерение, исторический критицизм, сравнительное религиоведение, антропологию и пр.»[2]

Тем самым исламской философии фактически задаётся смелая реформаторская программа-максимум. О таком будущем говорит не только Д. Рубин. Схожие взгляды разделяли и разделяют просвещённые исламские интеллектуалы по всему миру ещё со второй половины XIX века. Думается, в ближайшие десятилетия мы сможем увидеть развитие новой религиозно-философской парадигмы, стремящейся примирить исламские традиции и современные глобалистские постсекулярные реалии.

---

[1] Исламская мысль: традиция и современность. Религиозно-философский ежегодник. Вып. 1. М., 2016. С. 617.

[2] Там же. С. 641–642.

***

Завершает сборник перевод на русский язык интервью Анри Корбена, данное французскому радио в 1976 году с дополнением в виде «Биографического постскриптума», созданного самим Корбеном в 1978 году. Редакция сборника резюмирует: «Публикуемая работа Корбена представляет интерес прежде всего как попытка откровенного ретроспективного взгляда на свой творческий путь. Французский философ рассказывает о первых этапах своего пути, о вдохновлявших его мыслителях, об обращении к исламоведческой проблематике и о многолетних исследованиях в области арабо-мусульманской мысли. Отдельное внимание уделено тем духовным импульсам, которые побуждали его к поиску единого “эзотерического” ядра авраамических традиций. Работа является прекрасным образцом философской саморефлексии, и благодаря этому мы узнаем не только об исламоведческой стороне деятельности Корбена, но и о его особом мистическом мировидении»[1].

Интервью озаглавлено «Хайдеггер и Сухраварди», и это неслучайно. Из интервью мы узнаём, что востоковедная наука для Корбена была лишь одним из путей поиска таинственного и великого Трансцендентного. Программными оказываются следующие слова Корбена: «Философские исследования должны включать достаточно широкое поле, в которое вместе можно поместить визионерскую философию Якова Бёме, Ибн Араби, Сведенборга и т. д., коротко говоря, — письменные и визионерские (воображаемые) труды можно представить как множество источников, предоставленных философскому созерцанию. В противном случае философия не будет иметь ничего общего с Софией. Мое образование было изначально философским, поэтому фактически я не германист и не востоковед, а философ, исполняющий свою Миссию повсюду, куда Дух поведет меня. Если он указал мне на Фрайбург, на Тегеран, на Исфахан, то для меня они остаются сущностно “символическими городами”, символами постоянного путешествия»[2].

Здесь Корбен сказал новое для своего времени слово в философском знании. К изучению, к рефлексии следует привлекать не только то, что находится в каноне традиционной метафизики, но и то, что принято вписывать в широкие рамки так называемого «эзотеризма»[3]. Следует помнить, что наука о религии, пережившая взлёт и бурное развитие в XX веке, стремилась изучать самые разнообразные формы религиозно-мистических переживаний и свидетельств о них. Сравнение культур и философий выявляет, наряду с серьёз-

[1] Исламская мысль: традиция и современность. Религиозно-философский ежегодник. Вып. 1. М., 2016. С. 643.

[2] Там же. С. 644.

[3] Об этом глубоком и мощном феномене западной культуры см. интереснейший труд В. Ханеграафа «Западный эзотеризм. Путеводитель для запутавшихся» (М.: Центр книги Рудомино, 2016).

ными отличиями, и серьёзные сходства. Исследовательский интерес и философская интуиция желают соотнести далёкие друг от друга традиции. И хотя это, возможно, иногда грешит против критериев академической научности, в таком соотнесении определённо что-то есть. И если оно грешит натяжками, то натяжки эти показательны: они отражают авторское видение в контексте современной ему культурной и познавательной ситуации. В творчестве далёких друг от друга исторических и философских фигур — Сухраварди, Ибн Араби, Хайдеггера — Корбен ищет общие фундаментальные идеи и принципы их толкования.

Краткое заключение

Сборник состоит из шести разделов:
(1) российская богословская школа,
(2) переводы классиков исламской мысли,
(3) тасаввуф (суфизм),
(4) герменевтика,
(5) социология и эпистемология,
(6) философские интервью.

Мы видим, что ежегодник «Исламская мысль…» демонстрирует широкий размах: от богословия и медиевистики до обществоведения и современных подходов к анализу текстов. Он замыслен как пролог к той самой исламской философии будущего, о которой говорил Д. Рубин.

Несмотря на большой тематический разброс, сборник не производит впечатления эклектически составленного. Почти через все статьи проходит одна и та же идея: осознание необходимости актуализации гуманистического потенциала мусульманской культуры и богословия, важность коранического гуманизма и инклюзивного диалога с представителями других мировоззрений. С этим согласны и татарские джадиды-просветители начала XX века, и именитые западные учёные, и молодые российские интеллектуалы сегодняшнего дня. В ряде статей были приведены серьёзные аргументы, свидетельствующие о том, что учение о всеохватности божественной милости и конечном всеобщем спасении является неотъемлемым достоянием исламской мыслительной традиции.

Глобализация и постиндустриальное общество серьёзно влияют на религии и религиозную жизнь. Современный россиянин, проводящий много времени в Интернете и имеющий доступ к различным источникам информации, оказывается на невозможном ранее «рынке религий» (и идей). Сложная и серьёзная миссия мировоззренческого выбора возлагается уже не на общину и её лидеров, а на конкретного человека. В этих условиях обязанностью интеллектуалов — как религиозных, так и светских — становится предостав-

ление читателям максимально подробной информации о тех или иных идеологиях, религиозных движениях и течениях, об их прошлом и настоящем, об их социально-политической и мировоззренческой позиции.

Так, мусульманин (и немусульманин-критик) должны знать, что помимо консервативного направления в исламе существует и обновленческое; что мусульманское мировоззрение может быть в глубоком философском контексте увязано с универсальными гуманистическими идеями; что великие мусульманские умы разделяли идею о всеохватности божественной милости и необходимости межрелигиозного диалога. Если хотя бы некоторая часть мусульман и критиков ислама ознакомится с этими идеями, задача сборника будет выполнена. Хочется верить, что это приведет к более глубокому пониманию исламской духовной традиции и развитию отечественной религиозно-философской мысли.

Литература

1. Исламская мысль: традиция и современность. Религиозно-философский ежегодник. Вып. 1. М., 2016.

Reviews

"ISLAMIC THOUGHT" CALLS FOR MUTUAL REFLECTION

Vsevolod V. ZOLOTUKHIN,
Cand. Sci. (Philos.), research fellow
at the Southern Federal University
(105, Bolshaya Sodovaya St., Rostov-on-Don, 344006, Russian Federation).
E-mail: vakis2011@gmail.com

ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ ГОСУДАРСТВА И ДУХОВНЫХ УПРАВЛЕНИЙ МУСУЛЬМАН В ОРГАНИЗАЦИИ ХАДЖА

КАШАФ
Шамиль Равильевич,
руководитель Департамента образования, науки и культуры, Централизованная религиозная организация Духовное управление мусульман Российской Федерации, Московский исламский институт (129090, г. Москва, Выползов пер., д. 7).
E-mail: kashaf.dumrf@gmail.com

В мае 2016 г. при поддержке Духовного управления мусульман Российской Федерации и Совета муфтиев России была издана книга кандидата исторических наук, доцента В. А. Ахмадуллина, посвященная изучению деятельности Советского государства и духовных управлений мусульман по организации паломничества в период с 1944 по 1965 г.[1] С вступительным словом к читателям монографии обратился духовный лидер российских мусульман, муфтий шейх Равиль Гайнутдин, высоко оценивший результаты многолетнего и кропотливого исследовательского труда Вячеслава Абдулловича.

Автор проанализировал более восьмидесяти монографий, диссертаций, статей и более 3000 листов архивных документов, посвящённых проблеме хаджа советских мусульман, что делает книгу интересной и востребованной как для учёных, так и для широкого читателя.

В монографии освещён значительный круг вопросов, связанных с хаджем и внутренним паломничеством мусульман СССР в 1944–

[1] *Ахмадуллин В. А.* Деятельность Советского государства и духовных управлений мусульман по организации паломничества (1944–1965 гг.): анализ исторического опыта и выводы для современности: Монография. М.: Исламская книга, 2016.

1965 гг. На основе значительного массива рассекреченных документов в книге подробно показана система отбора советских паломников для поездки в хадж. Автор смог выяснить, что Совет по делам религиозных культов при Совете народных комиссаров / Совете Министров СССР оповещал своих уполномоченных в республиках и областях о решении отправить паломников. Уполномоченные СДРК, контактирующие с духовными управлениями мусульман напрямую, оповещали их руководство о необходимости предоставить списки. К будущим паломникам власти предъявляли противоречивые требования: быть абсолютно лояльными к Советскому государству; они не должны способствовать оживлению религии в своём регионе после приезда, должны владеть восточными языками и знать правила поведения и догматы ислама, иметь высокий уровень умственного развития и приятный внешний вид, «могущие оставить у мусульман зарубежных стран правильное впечатление о жизни мусульман в СССР».

Автор книги в мельчайших деталях показал все этапы проверок и отбора кандидатов на поездку в Мекку, которые проводили духовные управления мусульман и многочисленные организации Советского государства. Одним из главных украшений монографии является уникальный список всех граждан СССР, побывавших в хадже в 1944–1965 гг. В него вошли 256 человек. Из них на 223 человека даны не только фамилии и имена с отчествами, но и места рождения, работы, жительства и другие интересные данные. В книге показаны маршруты, по которым паломники добирались в Мекку из Москвы и обратно. Эти данные позволяют многим мусульманам узнать интересные подробности жизни своих родственников, близких и знакомых.

Анализ литературы, посвящённой хаджу мусульман СССР, позволяет автору констатировать, что об их количестве задумывались многие авторы, но они не смогли установить состав групп советских паломников в силу того, что опирались на незначительный массив архивных источников. Автор постоянно полемизирует с советскими, российскими и зарубежными специалистами, и на основе архивных документов аргументированно и логично опровергает многочисленные стереотипы, сложившиеся о хадже в советский период.

В результате работы с архивными материалами автору удалось установить, что из 256 граждан СССР, побывавших в хадже в 1944–1965 гг., некоторые выезжали в Мекку несколько раз, например, З. Бабаханов (1945 г., 1953 г. и 1963 г., а в 1947 г. из Аль-Азхара), М. Курбанов (1945 г., 1959 г., 1965 г.), К. Б. Салихов (1956 г., 1961 г.), Ю. Шакиров (1953 г., а в 1958 г. и 1959 г. из Аль-Азхара), Ф. Садыкходжаев (1953 г. и 1958 г.). Большинство из повторно выезжавших представляли Духовное управление мусульман Средней Азии и Казахстана.

На основе архивных документов в книге убедительно показано, что значительная часть советских хаджи была элитой мусульманского сообщества СССР, они возглавляли разные ДУМ, среди них были хафизы, которые прекрасно владели не только арабским, но и другими восточными языками. Особое внимание автор концентрирует на деятельности тех мусульманских деятелей, кто на фронтах Великой Отечественной войны и в тылу показал образцы героизма, был настоящим патриотом своего Отечества.

Отдельного внимания заслуживают выводы, сделанные автором по итогам исследования. Так, В. Ахмадуллин считает, что ни одному духовному управлению мусульман не удавалось добиться включения в список всех желающих отправиться в хадж. Перед выездом паломникам ставилась задача — опровергать слухи о притеснении мусульман в СССР, что многие из них делали с высоким мастерством и пользой для государства.

Другой важный вывод касается деятельности СДРК, который, по мнению исследователя, никогда окончательно не формировал группу паломников, хотя и имел к этому процессу прямое отношение. Он транслировал «решение Инстанций», т. е. волю высших органов власти, прежде всего ЦК партии, который утверждал кандидатуры окончательно. Специалисты СДРК, КГБ, республиканский партийно-государственный аппарат и ДУМ всего лишь проводили отбор претендентов и готовили предложения по предстоящему хаджу, но решающее слово оставалось за ЦК партии.

Отношение государственных органов СССР к исламу в рассматриваемый период (1944–1965 гг.) автор характеризует как двойственное. С одной стороны, советское руководство всегда демонстрировало «показное, фальшивое» отношение к мировой религии и зарубежной умме, и совершенно иное — «настоящее, достаточно жёсткое» – для собственных граждан-мусульман, живущих в Советском Союзе. Подобная позиция, считает В. Ахмадуллин, позволяла руководителям партийно-государственного аппарата и органам госбезопасности отправлять в хадж только тех верующих мусульман, которые, находясь за пределами своей страны, смогут оказаться полезными для решения её внешнеполитических проблем. Притом что в беседах с иностранными гражданами мусульмане-паломники должны были стараться сделать всё возможное, чтобы убедить своих единоверцев в наличии в СССР подлинной свободы совести и вероисповедания, закреплённой в Конституции страны, они никак не должны были способствовать росту исламского влияния на советских людей.

Как утверждает исследователь, политика СССР по отношению к хаджу заставила многих мусульман найти ему альтернативу — местное паломничество, посещение зияратов. В книге в деталях показано,

что после окончания Великой Отечественной войны власти относились к проблеме с пониманием и даже помогали её частично решать за счёт передачи ДУМ особо почитаемых объектов, но постепенно государство пошло на полную ликвидацию «святых мест». Значительное количество советских мусульман, посещавших зияраты, делали это в силу того, что не могли поехать в Мекку, Медину, Кербелу, Неджеф, Мешхед.

В заключение книги автором приводятся рекомендации, которые помогут Российской Федерации и российскому мусульманству эффективно взаимодействовать при строительстве действительно демократичного, правового, светского государства, в полной мере учитывающего потребности как верующих всех конфессий, так и тех, кто пока не сделал свой религиозный выбор.

ISSN 2074-1529 (Print)
Журнал «Ислам в современном мире» издаётся с 2005 г.
Выходит 4 раза в год.

Главный редактор: Д.В. Мухетдинов
Заместитель главного редактора: Ш.Р. Кашаф
Учредитель и Издатель: Общество с ограниченной ответственностью «Издательский дом “Медина”» (109382, г. Москва, проезд Кирова, д. 12)
E-mail: info@idmedina.ru
Сайт: www.idmedina.ru
Генеральный директор: И.А. Нуриманов
Над номером работали: Ш. Кашаф (отв. за выпуск), М. Крыжановская, О. Павлова (редактирование), А. Конькова (корректура), Г. Адиатулина, К. Файзуллина (перевод), О. Элоев (дизайн, верстка), Т. Ситникова (верстка).
Адрес редакции: 129090, Российская Федерация, г. Москва, Выползов пер., д. 7.
Тел.: +7 (499) 763-15-63

Материалы номера соответствуют нормам Федерального закона No 436-ФЗ от 29.12.2010 (в редакции 28.07.2012) «О защите детей от информации, причиняющей вред их здоровью и развитию» и классифицированы по возрастной категории 12+.

Печатное СМИ зарегистрировано в Федеральной службе по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор). Свидетельство о регистрации ПИ № ФС 77 - 65168 от 28.03.2016.

Журнал способствует академическому и критическому анализу истории ислама, философских, политических, социальных и культурных аспектов жизни современных мусульманских обществ, активно участвует в теоретических и эмпирических исследованиях и тем самым содействует критическому пониманию сложной природы идей и исламских ценностей, социальных конфигураций и материальных реалий, характерных для мусульманских обществ в современном мире.
Точка зрения авторов публикуемых материалов не обязательно отражает мнение редакции.
Публикуемые материалы прошли процедуру рецензирования и экспертного отбора. Редколлегия журнала руководствуется нормами и международными стандартами, установленными Комитетом по этике публикаций Commitee on Publication Ethics (COPE).
При перепечатке материалов ссылка на журнал «Ислам в современном мире» обязательна.

Распространяется по подписке во всех регионах России и за рубежом.
Подписной индекс в Объединенном каталоге «Пресса России» и в электронном каталоге «Российская периодика» в сети Internet (www.arpk.org) — **94107**.
Сдано в производство: 25.06.2016. Подписано к печати: 27.06.2016.
Формат 70×90 1/16. Печать офсетная. Тираж 1000 экз.
В розницу — Цена свободная.

© 2016 Редакция журнала «Ислам в современном мире»
© 2016 ООО «Издательский дом «Медина»

ИСЛАМ В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ

ISSN 2074-1529 (Print)

Peer-reviewed academic journal *Islam in the modern world* is published since 2005. Published quarterly.

Editor-in-Chief: Damir Mukhetdinov (Moscow, Russian Federation)
Deputy Editor-in-Chief: Shamil Kashaf (Moscow, Russian Federation)
Founder&Publisher: Medina Publishing Ltd.
12 Pr. Kirova, Moscow, 125009, Russian Federation.
Tel:/ Fax: 007 (499) 763-15-63
E-mail: info@idmedina.ru
Website: www.idmedina.ru
General manager: Ildar Nurimanov
The editorial stuff: Sh. Kashaf (managing editor), M. Krizhanovskaya, O. Pavlova (editing), A. Konkova (proofreading), G. Adiatulina, K. Fayzullina (translator), O. Eloev (designer, crafty coder), T. Sitnikova (crafty coder)
Registration: *Islam in the modern world* is registered by the Federal Service for Supervision in the Sphere of Telecom, Information Technologies and Mass Communications (Roskomnadzor). PI certificate number FS 77-65168 on 28.03.2016.

ВЫСШАЯ АТТЕСТАЦИОННАЯ КОМИССИЯ (ВАК) при Министерстве образования и науки Российской Федерации

east view map link

НАУЧНАЯ БИБЛИОТЕКА LIBRARY.RU

ULRICHSWEB™ GLOBAL SERIALS DIRECTORY

The journal's materials are compliant with the Federal Law № 436-FZ adopted 29.12.2010 (revised 28.07.2012) "On Protection of Children from Information Harmful to Their Health and Development" and classified as suitable for people aged 12 and over. *Islam in the modern world* promotes an academic and critical examination of the history and contemporary philosophical, political, social and cultural aspects of Muslim societies. *Islam in the modern world* actively engages theoretical and empirical studies and by so doing promotes a critical understanding of the complex nature of ideas, values, social configurations and material realities of events associated with the development of Islam and Muslim societies. *Islam in the modern world* provides a forum for the interdisciplinary examination of diverse issues based on solid research and critical readings of developments in the modern world.

Islam in the modern world is subject to a peer review process.

Subscription index in the Integrated catalog "Press of Russia" and in the electronic catalog "Russian Periodical Press" in the Internet (www.arpk.org) network — **94107.**
Put into production: 25.06.2016. Signed in print: 27.06.2016.

1000 copies

Некоммерческий благотворительный фонд ФОНД ПОДДЕРЖКИ ИСЛАМСКОЙ КУЛЬТУРЫ, НАУКИ И ОБРАЗОВАНИЯ

МЕДИНА

© 2016 Editors of Islam in the modern world
© 2016 Medina Publishing Ltd

ISLAM IN THE MODERN WORLD

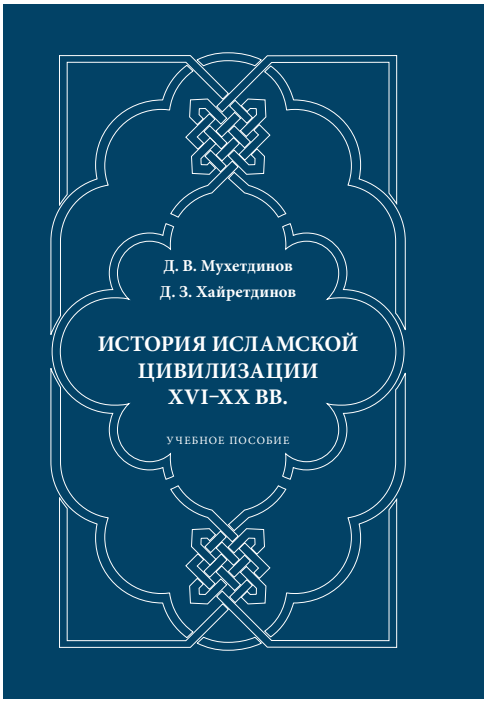
Реализация федеральной целевой программы по подготовке специалистов с углублённым знанием истории и культуры ислама: учебно-методические пособия Московского исламского института

Бигиев Муса
История Корана и его сводов / Муса Бигиев; пер. с араб.; под общ. ред. Д.В. Мухетдинова. — М.: ООО «ИД „Медина“», 2016. — 88 с.

Настоящее издание представляет собой перевод на русский язык первой научной публикации выдающегося российского мусульманского богослова Мусы Бигиева (1875–1949), вышедшей на арабском языке в 1905 г. в Санкт-Петербурге. Вместе с рассмотрением истории записи и собирания сводов Корана в работе представлен авторский взгляд на проблемы мусульманского образования. Хрестоматия предназначена для учащихся духовных образовательных учреждений, студентов светских вузов, а также всех тех, кто интересуется корановедением.

Мухетдинов Д.В.
25 лет исламского возрождения в России: хрестоматия / Д.В. Мухетдинов. — М.: ООО «ИД „Медина“», 2016. — 172 с.

В хрестоматии собраны статьи и материалы за разные годы первого заместителя председателя Духовного управления мусульман Российской Федерации, кандидата политических наук Дамира Ваисовича Мухетдинова. В статьях рассматриваются актуальные вопросы российского мусульманства и, в частности, проблемы исламского возрождения в России. Пособие, подготовленное по дисциплине «История ислама в России», предназначено для студентов религиозных учебных заведений, специалистов и широкого круга читателей.

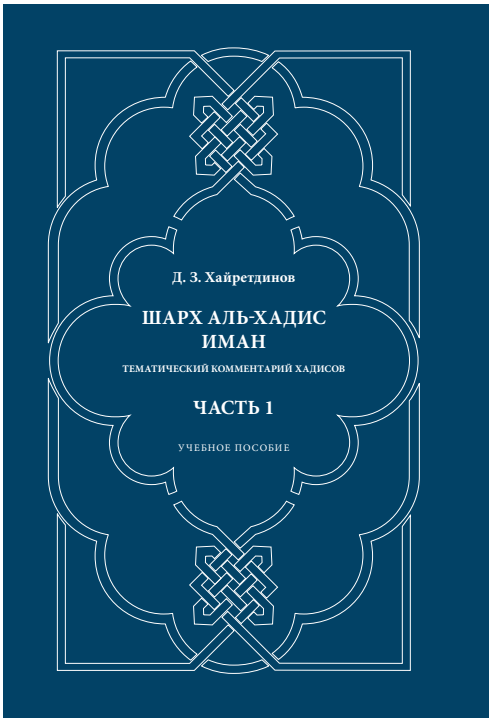


Мухетдинов Д.В., Хайретдинов Д.З.
История исламской цивилизации XVI–XX вв.: учебное пособие / Д.В. Мухетдинов, Д.З. Хайретдинов. — М.: ООО «ИД „Медина“», 2016. — 92 с.

Учебное пособие «История исламской цивилизации XVI–XX вв.» является продолжением книги «История исламской цивилизации» (М., 2014). В нем рассматривается период зарождения, расцвета и упадка преемника арабского халифата — Османской империи. Пособие подготовлено специально для студентов и специалистов, изучающих историю исламской цивилизации. Вместе с тем оно будет полезным для всех тех, кто интересуется историей ислама в целом.

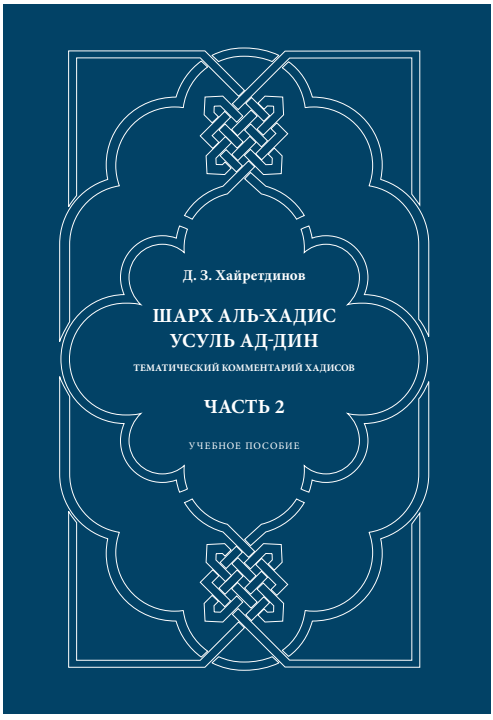
Мухетдинов Д.В., Хайретдинов Д.З.
История ислама в России. Часть 2: учебное пособие / Д.В. Мухетдинов, Д.З. Хайретдинов. — М.: ООО «ИД „Медина“», 2016. — 228 с.

В пособии предпринимаются попытки взглянуть на историю ислама как единую и неразрывную часть общего процесса складывания и развития российской государственности. Процесс распространения ислама на территории России вплетается в историю ряда политических образований, существование которых может рассматриваться в качестве этапов развития российской государственности. Пособие, подготовленное специально для студентов и специалистов, изучающих историю ислама в России, носит обзорный характер. Вместе с тем оно будет полезным для всех тех, кто интересуется историей ислама.



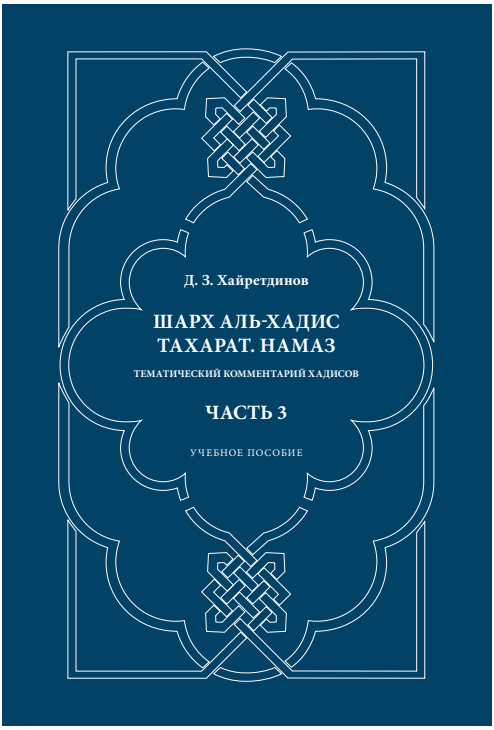
Хайретдинов Д.З.
Шарх аль-хадис. Иман. Тематический комментарий хадисов. Ч. 1: учебное пособие / Д.З. Хайретдинов; под общ. ред. Д.В. Мухетдинова. — М.: ООО «ИД „Медина“», 2016. — 164 с.

В учебном пособии, состоящем из четырех частей, простым и понятным языком доводится до современного читателя смысл слов и изречений пророка Мухаммада (мир ему), его образцовые деяния, образ жизни, мораль, в целом его вневременной совершенный пример веры, столь актуальный с учетом тех проблем и потребностей современного мира, что окружают нас повсеместно. Первая часть издания посвящена ключевому аспекту ислама — иману (вере). Пособие ориентировано на учащихся мусульманских учебных заведений, а также студентов светских вузов и всех тех, кто интересуется хадисоведением и историей и культурой ислама в целом.



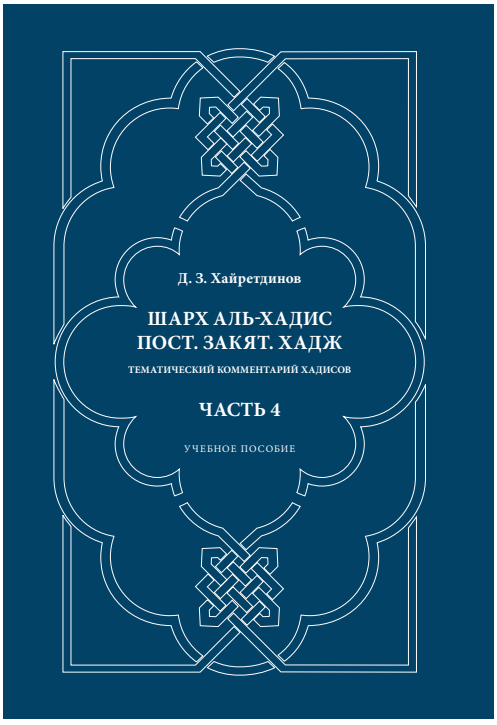
Хайретдинов Д.З.
Шарх аль-хадис. Усуль ад-Дин. Тематический комментарий хадисов. Ч. 2: учебное пособие / Д.З. Хайретдинов; под общ. ред. Д.В. Мухетдинова. — М.: ООО «ИД „Медина“», 2016. — 292 с.

В учебном пособии, состоящем из четырех частей, простым и понятным языком доводится до современного читателя смысл слов и изречений ророка Мухаммада (мир ему), его образцовые деяния, образ жизни, мораль, в целом его вневременной совершенный пример веры, столь актуальный с учетом тех проблем и потребностей современного мира, что окружают нас повсеместно. Вторая часть издания посвящена разъяснению основ ислама — усуль ад-дин. Пособие ориентировано на учащихся мусульманских учебных заведений, а также студентов светских вузов и всех тех, кто интересуется хадисоведением и историей и культурой ислама в целом.



Хайретдинов Д.З.
Шарх аль-хадис. Тахарат. Намаз. Тематический комментарий хадисов. Ч. 3: учебное пособие / Д.З. Хайретдинов; под общ. ред. Д.В. Мухетдинова. — М.: ООО «ИД „Медина“», 2016. — 256 с.

В учебном пособии, состоящем из четырех частей, простым и понятным языком доводится до современного читателя смысл слов и изречений пророка Мухаммада (мир ему), его образцовые деяния, образ жизни, мораль, в целом его вневременной совершенный пример веры, столь актуальный с учетом тех проблем и потребностей современного мира, что окружают нас повсеместно. Третья часть издания посвящена тахарату (ритуальному омовению) и намазу. Пособие ориентировано на учащихся мусульманских учебных заведений, а также студентов светских вузов и всех тех, кто интересуется хадисоведением и историей и культурой ислама в целом.



Хайретдинов Д.З.
Шарх аль-хадис. Пост. Закят. Хадж. Тематический комментарий хадисов. Ч. 4: учебное пособие / Д.З. Хайретдинов; под общ. ред. Д.В. Мухетдинова. — М.: ООО «ИД „Медина“», 2016. — 240 с.

В учебном пособии, состоящем из четырех частей, простым и понятным языком доводится до современного читателя смысл слов и изречений пророка Мухаммада (мир ему), его образцовые деяния, образ жизни, мораль, в целом его вневременной совершенный пример веры, столь актуальный с учетом тех проблем и потребностей современного мира, что окружают нас повсеместно. Четвертая часть издания посвящена таким основа ислама, как пост, закят и хадж. Пособие ориентировано на учащихся мусульманских учебных заведений, а также студентов светских вузов и всех тех, кто интересуется хадисоведением и историей и культурой ислама в целом.

Исламская мысль: традиция и современность. Ч. I, II // [редкол.: Д.В. Мухетдинов (пред.), Д.З. Хайретдинов (гл. ред.), С.Б. Бородай (отв. ред.)]. — М.: ООО «ИД „Медина“», 2016. — 196 с.

Учебное пособие включает в себя статьи, посвященные широкому спектру философских, историко-философских и теологических проблем. В первую часть двухтомного издания включены материалы по проблемам правоверия и спасения в трудах Абу Хамида ал-Газли, толкованию коранического аята о всеохватной Божественной милости, раскрытию понимания мусульманства в русском и британском философско-религиозном пространстве, а также освещаются религиозно-реформаторские взгляды Мусы Бигиева и проблемы иджтихада в трудах татарских богословов прошлого. Пособие подготовлено специально для студентов и специалистов, изучающих дисциплину «Исламская философия». Вместе с тем оно будет полезным для всех тех, кто интересуется историей, философией и культурой ислама.

История исламской мысли. Тасаввуф: учебное пособие / Ред. Мухетдинов Д.В. — М.: ООО «ИД „Медина“», 2016. — 216 с.

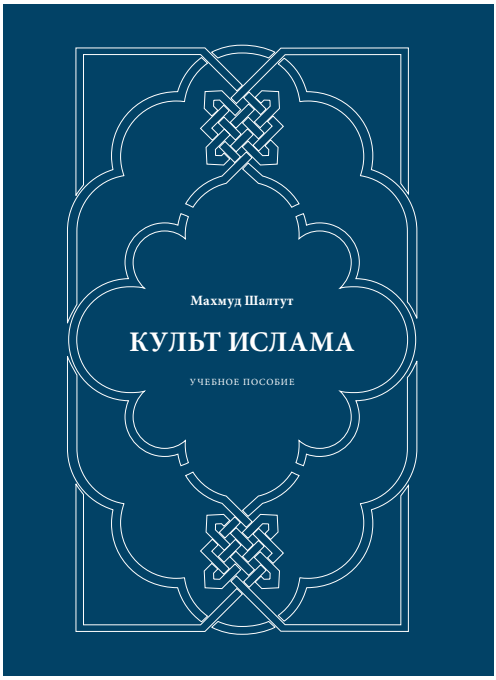
Хрестоматия содержит основополагающие статьи, посвященные такому аспекту истории исламской мысли, как тасаввуф. На страницах издания дается разностороннее понимание феномена суфизма, подробно рассматриваются отдельные стороны этого яввления, а также детально разбирается труд Абу Хамида аль-Газали — «Довод ислама». Кроме того, в одной из статей издания освещается традиция эзотерического ппрочтения Корана, при этом особое внимание уделяется тасаввуфу. Пособие подготовлено специально для студентов и специалистов, изучающих религиозные течения в исламе. Вместе с тем оно будет полезным для всех тех, кто интересуется историей, философией и культурой ислама.

Проблема всеохватности божественного милосердия в истории исламской мысли. Хрестоматия // [редкол.: Д.В. Мухетдинов (пред.), Д.З. Хайретдинов (гл. ред.), С.Б. Бородай (отв. ред.)]. — М.: ООО «ИД „Медина“», 2016. — 120 с.

В издании даны переводные работы известных мусульманских мыслителей и ученых прошлого по проблеме всеохватности божественного милосердия. Пособие подготовлено специально для студентов и специалистов, изучающих дисциплину «Исламское вероучение». Вместе с тем оно будет полезным для всех тех, кто интересуется историей, философией и культурой ислама.

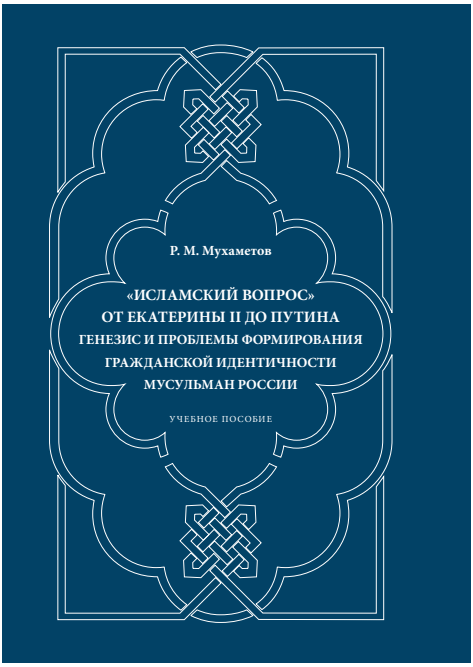
Исламский Восток в классической литературе христианского Запада. Хрестоматия. Составитель М.И. Синельников. — М.: ИД «Медина», 6. — 600 с.

Это собрание созданных в оригинале на испанском, английском, французском, итальянском, немецком, голландском, польском и сербо-хорватском языках и существующих в русском переводе произведений, содержащих исламские мотивы, является неким симметричным дополнением выдержавшей два издания антологии Синельникова «Незримое благословенье. Исламские мотивы в русской поэзии». В литературах христианских стран, соседствующих со странами мусульманскими, сложился свой образ Исламского Востока, во многих чертах привлекательный и притягательный. Поистине нельзя объять необъятное, и в хрестоматию вошли только творения первоклассных авторов мировой литературы, каждый из которых является признанным классиком. Собранные воедино эти стихи и поэмы, образцы фольклора и авторские сказки, стихотворные пьесы, рассказы и повести превратились в книгу, сулящую самое увлекательное чтение.



Шалтут Махмуд.
Культ ислама: учебное пособие / М. Шалтут. — М.: ООО «ИД „Медина“», 2016. — 56 с.

В учебном пособии предпринимаются попытки рассмотреть те аспекты культа ислама, которые чаще всего в отечественной литературе остаются неизученными. Для восполнения лакун в вопросах муамалята в издании рассматриваются такие темы, как: наследование; имущество и обмен; наказания: методы и цели в определении наказаний; преступление и наказание в исламе и других законодательствах. Пособие, подготовленное по дисциплине «Культ ислама (Ибадат)», предназначено для студентов религиозных учебных заведений, специалистов и широкого круга читателей.



Мухаметов Р.М.

«Исламский вопрос» от Екатерины и до Путина. Генезис и проблемы формирования гражданской идентичности мусульман России / Р. М. Мухаметов; под общ. ред. Д. В. Мухетдинова. — М.: ООО «ИД «Медина»», 2016. — 92 с.

Учебное пособие призвано дополнить исследования в области изучения проблем гражданского самоопределения мусульман в условиях современной российской государственности. Несмотря на то, что Ислам, в целом, изучался в СССР в рамках марксистского подхода и позднее с самых разных позиций, сама эта перспективная тема пока еще не укоренилась в отечественных политологических и религиоведческих исследованиях. К работе привлечены новейшие и мало знакомые отечественной науке исследования, использованы официальные документы, обнародованные в открытых источниках, архивные данные, публикации в Интернете. Пособие предназначено для учащихся мусульманских духовных образовательных учреждений, а также студентов высших учебных заведений и широкого круга читателей.

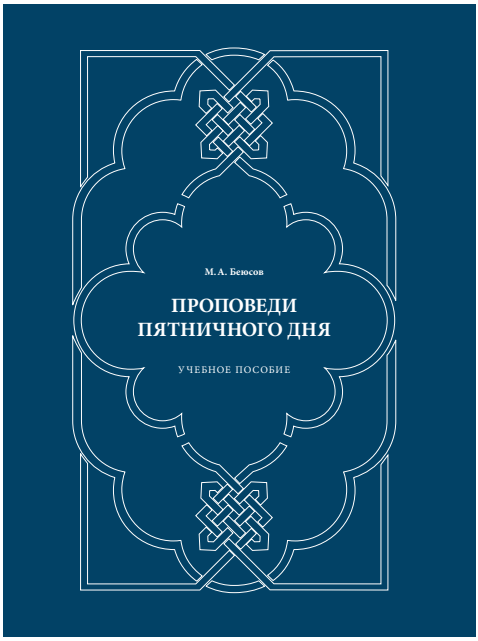
Хабибуллина Г.Ю.

Русский язык и культура речи в исламском образовании / Г. Ю. Хабибуллина. — М.: ООО «ИД „Медина“», 2016. — 164 с.

Пособие разработано с учетом требований Федерального государственного образовательного стандарта 48.03.01. Теология. Охватывает практически все разделы программы по учебной дисциплине Русский язык и культура речи.

В основе издания лежит принципиально новые представления о роли русского языка и культуры речи в развитии российской системы исламского образования. Между тем, подбор и организация учебного материала, коммуникативная направленность его представления и закрепления служат основной цели: практическому овладению языком как средством общения.

Учебное пособие содержит также базовую информацию, адаптированную для тюркоязычных студентов, начинающих изучать русский язык, которая может быть использована как в работе с преподавателем, так и для самостоятельных занятий. Во вторую часть книги включены тренировочные упражнения, предназначенные для устранения типичных ошибок в устной и письменной речи. Текстовый материал подобран, исходя из целевого назначения и дает возможность углубить знания об истории и культуре ислама, способствует развитию диалогической и монологической речи. Учебное пособие предназначено для студентов высших и средних образовательных организаций, обучающихся по направлениям подготовки Теология, Исламское богословие. Может быть использовано в образовательных организациях высшего и среднего образования с дополнительной подготовкой в области духовно-нравственного воспитания с углубленным знанием истории и культуры ислама.



Беюсов М.А.

Проповеди пятничного дня. Кн. III. / М.А. Беюсов. — М.: ИД «Медина», 2016. — 580 с. Под общей редакцией Дамира Мухетдинова.

Настоящее пособие продолжает серию книг проповедей имама-хатыба Нижегородской соборной мечети Мунира Беюсова и охватывает разный спектр тем, посвященных знаменательным датам мусульманского календаря, назиданиям, запретным деяниям, а также правилам поведения в исламе. Учебное пособие предназначено для студентов религиозных учебных заведений, изучающих дисциплины «Ахляк» и «Хутба».

Костылев П.Н.

Кораническая антропология: учебное пособие / П.Н. Костылев; под общ. ред. Д.В. Мухетдинова. — М.:
ООО «ИД „Медина“», 2016. — 100 с.

Данное учебное пособие посвящено малоизученным сюжетам в отечественной литературе — кораническим представлениям об устроении человека (дескриптивной религиозной антропологии). На страницах книги автор подробно разбирает такие ключевые понятия коранической антропологии, как «[плотская] душа» (nafs), «сердце» (galb) и «предсердие» (fuad) и «грудь» (sadr). Пособие предназначено для учащихся мусульманских духовных образовательных учреждений, а также студентов высших учебных заведений и широкого круга читателей, изучающих и интересующихся исламской философией.