

ИСЛАМ И ИСЛАМОВЕДЕНИЕ В СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ

Министерство науки и высшего образования Российской Федерации
ФГБОУ ВО «Дагестанский государственный университет»
Институт философии Российской академии наук
Министерство по национальной политике и делам религий РД
Общественная палата Республики Дагестан
Российский фонд фундаментальных исследований



ИСЛАМ И ИСЛАМОВЕДЕНИЕ В СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ

Сборник докладов
Всероссийского исламоведческого форума

27-28 сентября
Махачкала 2019 года

ISBN 978-5-00128-288-4



9 785001 282884



Министерство науки и высшего образования Российской Федерации
ФГБОУ ВО «Дагестанский государственный университет»
Институт философии Российской академии наук
Министерство по национальной политике и делам религий РД
Общественная палата Республики Дагестан
Российский фонд фундаментальных исследований

Ислам и исламоведение в современной России

*Сборник докладов
Всероссийского исламоведческого форума*

27-28 сентября 2019 года



Махачкала 2019

УДК 297
ББК 86.3
И-87

Редакционная коллегия:

Яхьяев М.Я – д.филос.н., профессор,
Черняев А.В. – к.филос.н.,
Гусенова Д.А. – к.филос.н., доцент.

Рецензенты:

Акаев В.Х. – д.филос.н., профессор;
Бардаков А.Н. – д.полит.н., профессор
Билалов М.И. – д.филос.н., профессор;
Поломошнов А.Ф. – д.филос.н., профессор;

И-87 Ислам и исламоведение в современной России: сборник докладов Всероссийского исламоведческого форума / Под общей редакцией профессора Яхьяева М.Я. – Махачкала: АЛЕФ, 2019. – 474 с.

ISBN 978-5-00128-288-4

В настоящий сборник включены доклады участников Всероссийского исламоведческого форума, приуроченного к 10-летию учреждения научно-теоретического журнала «Исламоведение», включенного в «Перечень ведущих рецензируемых научных журналов и изданий, в которых должны быть опубликованы основные научные результаты диссертаций на соискание ученой степени доктора и кандидата наук» Высшей аттестационной комиссией Минобрнауки Российской Федерации и издаваемого в ФГБОУ ВО «Дагестанский государственный университет». Форум был проведен 27-28 сентября 2019 года при финансовой поддержке Российского фонда фундаментальных исследований. Проект № 19-011-20116.

Сборник докладов дает исчерпывающее представление о состоянии исламоведения в современной России, он рассчитан на ученых-религиоведов, аспирантов и студентов вузов, религиозных деятелей, работников государственной и муниципальной службы, представителей религиозных организаций, на всех, кто интересуется проблемами ислама и исламоведения.

Доклады публикуются с сохранением авторского стиля изложения и аргументации. Мнение редколлегии может не совпадать с позицией докладчиков. Ответственность за высказывания, точность цитат и названий несут авторы.

ISBN 978-5-00128-288-4

© Дагестанский государственный университет, 2019

© Институт философии РАН, 2019

© Министерство по национальной политике и делам религий РД, 2019

© Российский фонд фундаментальных исследований, 2019

© Издательство «АЛЕФ», 2019

Раздел 1. МИРОВОЗЗРЕНИЕ, ФИЛОСОФИЯ, ИСЛАМ

Истоки и причины многовекторности развития ислама

*Яхьяев Мухтар Яхьяевич
(Россия, г. Махачкала)*

Аннотация. В докладе анализируются догматические, политические, этнокультурные истоки и причины, ставшие факторами формирования множества различных векторов развития исламской религии, и послужившие утверждению мультикультурализма как сущностной характеристики исламской культуры и цивилизации. Многие из тех исторических предпосылок разновекторности становления и развития ислама и сегодня остаются причинами, провоцирующими разногласия, расколы и столкновения в исламском мире. В то же время историческое бытие множества отличающихся друг от друга направлений, толков, вариантов ислама является лучшим свидетельством богатства аутентичного содержания ислама, и достаточным основанием признания бесспорной способности исламской религии адаптироваться к исторически изменяющимся условиям существования мусульманской уммы.

Ключевые слова: *религия, ислам, мусульманская умма, культура, цивилизация, поливариативность, расколы, разногласия.*

Весьма далекие от фундаментального ислама воплощения, которые, тем не менее, называли себя исламскими, чаще всего возникали на окраинах халифата в контакте с местными чужеродными для ислама традициями. История дает наглядные примеры существования наряду с арабским исламом и таких особенных форм ислама как ислам в Иране Сефевидов, индийский ислам времен Великих Моголов, турецкий ислам османского периода и пр. Ислам и сегодня не является чем-то однообразным, он имеет множество весьма причудливых форм существования: суннитский ислам, шиитский ислам, суфийско-тарикатистский ислам, салафитско-ваххабитский ислам, евроислам, татарский ислам и т.д. Во многом такое современное разнообразие проявлений ислама детерминировано социокультурными особенностями и географическими условиями проживания народов на территории распространения мусульманской религии, которые стали не зависящими от религии, хотя и взаимосвязанными с ним факторами поливариативности ислама.

Ислам за короткий исторический период времени создал на огромных пространствах передовую для своего времени цивилизацию, которая на протяжении многих веков оставалась высоким образцом культуры. Главным фактором возникновения и утверждения феномена «исламская цивилизация» был и остается ислам, который сумел вытеснить мультикультурализмом и толерантными отношениями вражду и неприязнь между народами, характерные старому миру. Ислам уже в первые века своего существования осуществил прорыв в развитии материального и духовного производства тем, что сумел преодолеть прежнюю изолированность народов от внешнего мира, базировавшуюся на

внутреннем аскетизме языческих религий, которые они исповедовали. И произошло это, несмотря на то, что становление ислама и мусульманской цивилизации сопровождалось ожесточенными теологическими спорами, политическими баталиями, религиозными войнами, спровоцировавшие различные векторы развития ислама как религии и культуры. Мы можем утверждать, что многовариативность развития ислама, изначально о в религии ислама, ясно осознавалась ее основоположником Пророком Мухаммадом. Обоснованием такого допущения могут являться хадисы, передаваемые многими заслуживающими уважения исламскими авторитетами: «Иудеи разделились на 71 (или 72) группу, христиане - на 71 (или 72) группу, а моя умма разделится на 73 группы»¹. И хотя другие, не менее авторитетные богословы, не признают подобные хадисы достоверными, они заслуживают нашего внимания уже тем, что объективный ход истории подтвердил многовекторность развития исламской религии, культуры, цивилизации.

Многообразие направлений, ответственный, толков ислама, существование в исламском мире множества порою противоположных расовых, этнических, культурных составляющих заставляет нас задуматься над вопросами: а в чем же заключаются истоки такой многовекторности развития религии и основанной на ней цивилизации? В силу каких обстоятельств ислам сумел обеспечить мирное сосуществование и сотрудничество всего этого множества неоднородных этнокультурных компонентов? Каковы причины живучести религии, в которой существует такое множество векторов развития? И т.д.

Задумываясь над подобными вопросами можно обнаружить, что поливариативность исламского развития была детерминирована множеством причин. Ее истоки можно обнаружить уже в содержании первоначального пророчества Пророка, которое, оставаясь фактором, объединяющим мусульман в единую умму, обогащалось, подвергалось изменениям, наполнялось конкретикой. И это не могло не породить различные варианты интерпретаций Откровения. Иначе говоря, многовекторность развития религии является закономерным следствием объективной эволюции внутреннего содержания исламского вероучения. Подтверждение этому то, что Мухаммад сам нередко под давлением обстоятельств менял свое отношение к решению конкретных вопросов вероучения, уточняя и детализируя смысл Откровения. О допустимости и целесообразности подобного подхода говорит коранический стих: «...Мы отменяем стих или заставляем его забыть, мы приводим лучший, чем он, или похожий на него» [4. Сура 2:100].

Историческому многообразию путей и форм развития религии способствовали и видоизменения формы Откровения, которая в мекканских сурах имеет вид рифмованной и ритмизованной речи, а в ясрибских проповедях сменяется прозаической речью трезвого законодателя, в которой даются конкретные наставления нравственного, правового, политического порядка. О конкретизации и наполнении первоначального пророчества новым содержанием, ко-

¹ Передается от Абу Хурайры, Абу Дауда, ат-Тирмизи, Ибн Маджа, Ибн Хаббана и Аль Хакима.

торое неизбежно осуществлялось под воздействием быстро меняющихся условий и обстоятельств жизни, зарождающейся мусульманской уммы, я уже писал в ряде своих статей [См.: 9, 10].

О том, что различные векторы развития ислама обозначились еще в период пророческой деятельности Мухаммада, и последующем они привели к тому, что мусульманская умма стала раскалываться, не успев еще сформироваться в единую целостность, писали и многие другие исследователи. Я могу порекомендовать тем, кому интересен этот аспект развития ислама учебник, подготовленный известными отечественными исследователями исламской культуры и философии «История арабо-мусульманской философии», под редакцией А.В. Смирнова [3].

Разногласия между мусульманами, которые удавалось сглаживать при жизни Пророка, вспыхнули в первый же день его смерти, когда часть сподвижников отказалась верить в его смерть, полагая, что он всего лишь временно отсутствует, так как отправился на встречу с Творцом. Другая же часть сподвижников, уверовав в смерть Пророка, осмысливала идею его замены другим человеком, достойным быть главой мусульманской уммы. Но и в этой среде обозначились разногласия по принципиальному вопросу наделения властью члена семьи Пророка или же наиболее авторитетного из курайшитов. И если идея временного отсутствия Пророка нашла свое развитие лишь в последующие эпохи, то вопрос о его преемнике превратился в яблоко раздора уже в период правления первых праведных халифов. Он быстро приобрел догматический смысл, заключающийся в осмыслении того, обязан ли халиф строго придерживаться предписаний Корана и следовать примеру Пророка, или же он, как глава Общины, может вводить новые правила, не вытекающие из коранических предписаний и отличающиеся от тех, которых придерживался Мухаммад.

Развернувшееся соперничество между преемниками на титул Халифа, игра различных клановых интересов в общине, спровоцировало клановые и династийные войны в империи. Так клановая борьба за власть в Халифате между Умайядами и Алидами, которая приобрела доктринальный смысл, породила шиизм как особое направление в исламе. А попытки Муавийа ввести в Халифате династийный принцип наследования власти и вовсе расколол мусульманскую умму. Тот же известный бунт хариджитов, требовавших равенства всех мусульман в правах на халифскую власть, которая должна стать выборной, был спровоцирован особой эгалитаристской трактовкой исламской политической доктрины. А от уцелевших после разгрома мятежников, поселившихся в отдаленных регионах Халифата, на протяжении многих веков возникали своеобразные толки ислама, которые стремились основать свой раскольнический халифат.

Нередко отклонения от основной линии развития ислама порождалась пренебрежением некоторыми халифами религиозным аспектам осуществления власти в умме, их неумением или нежеланием быть выразителями общих интересов всей мусульманской общины, столкновением их позиций по вопросам религиозной догматики с позициями других религиозных авторитетов. (Попытка ал-Мамуна навязать богословам свой авторитет имама как толкователя рели-

гиозных догм, поощрение им мутазилизма как наиболее правоверной религиозно-правовой школы в исламе, использование определенного решения догматических вопросов в борьбе за халифский престол против своего же брата ал-Амина и пр.).

Быстрое разрастание мусульманской уммы выявило недостаточность первоначальных предписаний, регламентирующих жизнедеятельность общины. Необходимость принятия решений по множеству важных вопросов социальных отношений и религиозной практики нередко ставила правителей и должностные лица в затруднительное положение. Поэтому уже первые халифы вынуждены были не только уточнять и толковать догматические положения, но и выработать дополнительные положения к Закону, особенно в тех случаях, где коранических предписаний было явно недостаточно. Однако Халифы достаточно рано стали перепоручать прерогативу принятия новых регламентирующих норм известным богословам, религиозным авторитетам и практикующим судьям, подлинным специалистам в своей области деятельности, сохраняя за собой только право осуждения ереси и решения доктринальных вопросов.

В такой ситуации исламским авторитетам не оставалось ничего кроме выработки востребованных злобой дня нормативных положений не только на основе предписаний Корана и Сунны Пророка, но и с опорой на здравый смысл и местную традицию решения актуальных вопросов. Как результат подобного нормотворчества в истории ислама за религиозными авторитетами закрепилось особое право толковать Закон и при необходимости дополнять его новыми положениями. Они получили духовно-нравственное преимущество определять общественную и индивидуальную мораль, выработать нормы права, вплоть до установления мелочных предписаний, регламентирующих функционирование мусульманской общины в целом и жизнь каждого отдельного верующего. Однако умножающиеся со временем разногласия между исламскими авторитетами, как и личные амбиции отдельных влиятельных мусульман, а также соперничество различных правовых школ по отдельным догматическим положениям ислама нередко становились причинами, провоцирующими появление все новых и новых толков и ответвлений от первоначального ислама.

Понятно, что разрабатываемые различными авторитетами религиозные практики неизбежно оказывались «локальными», не выходящими далеко за пределы регионов их применения. Как результат этого в мусульманском мире утвердилась множественность религиозных практик, между которыми проявились существенные расхождения. Локальность подобных религиозных практик, их соперничество провоцировали серьезную опасность жизни уммы. Так назревала необходимость определенной унификации нормативных положений ислама, но работа по созданию единого для всех мусульман нормативного кодекса так и не была проведена никем.

Поливариативность ислама является также и результатом чрезвычайно быстрого распространения исламской религии в мозаичной культурной среде, где поликультурность и полиэтничность не могли быть преодолены на основе единой этнокультурной унификации. На основе новой монотеистической религии ислама за короткий по историческим меркам период сформировалась высо-

коразвитая арабо-мусульманская культура со своей особенной системой религиозно-политических институтов, идейно-политических и правовых ценностей, духовно-нравственных ориентиров. Однако исламская религиозная культура появилась и утвердилась не на пустом месте, она возникала, расцветала и распространялась как результат взаимодействия и переплетения элементов множества различных культур и цивилизаций.

В истории мусульманская культура существовала в различных, нередко существенно отличающихся друг от друга формах и вариантах, объяснением чему может быть только то, что Откровение не унифицировало и не предопределяло все аспекты последующего развития мусульманской общины. По мере своего распространения по миру исламская культура не искореняла бесследно традиции, обычаи, адаты народов, стран и регионов, вовлекаемых в орбиту влияния религии. Напротив, философские, религиозные, литературные, художественные и иные традиции многих народов получали вторую жизнь во взаимодействии с исламскими установками и религиозными принципами, приобретая, тем самым, новые, более жизнеспособные формы. Можно предположить, что не всегда такая модификация и адаптация традиционного к исламскому соответствовала изначальным установкам религии Откровения. Скорее это чаще происходило вразрез с буквальным пониманием отдельных положений Корана, но не в противоречии, а в соответствии с внутренней природой религии.

Традиции и обычаи стран и народов, которые оказывались завоеванными мусульманами, не исчезали бесследно. Они сохранялись в более или менее жизнеспособных формах, иногда в соответствии с новыми религиозными принципами, но чаще даже вразрез с ними. В истории исламская религия не только не препятствовала, но скорее способствовала самобытному развитию и процветанию традиционной культуры местных народов. Она приспособливалась к исламу все то, что не противоречит сути ислама, но могло притянуть к мусульманской умме другие народы и культуры, что способствовало обогащению и развитию исламской цивилизации за счет значимых достижений культур и религий других народов.

На основе Ислама как мировой религии, обращенной не к одному какому-то конкретному народу или этнической общности, сформировалась и развилась исламская цивилизация, которая объединила в единое целое множество различных культур, народов, этносов, проживающих в самых различных уголках Земли и имевших свои собственные верования, обычаи, традиции. Величие исламской цивилизации состоит в том, что на ее просторах осуществлялось и продолжает осуществляться культурное творчество самых различных народов: арабов, иранцев, тюрков, индийцев, китайцев, монголов, азиатов, африканцев, европейцев. В этой цивилизации достаточно уютно чувствуют себя и иноверцы, чьи культурные ценности стали частью исламской культуры, не признающей ни расовых, ни этнических, ни иных границ или предрассудков. У этой культуры никогда не было одного центра, она не являлась ни арабской, ни тюркской, ни иранской, ни египетской, ни индийской. Но будучи исламской культурой, она охватывала и представляла все эти культуры, она не только была наследницей древних культурных традиций, но и вдохновительницей множества новых

открытий. Ею были пронизаны все уголки исламского мира, в то же время нигде не было доминирования местного колорита над тем, что везде понималось как исламское.

Весьма далекие от фундаментального ислама воплощения, которые, тем не менее, называли себя исламскими, чаще всего возникали на окраинах халифата в контакте с местными чужеродными для ислама традициями. История дает наглядные примеры существования наряду с арабским исламом и таких особых форм ислама как ислам в Иране Сефевидов, индийский ислам времен Великих Моголов, турецкий ислам османского периода и пр. Ислам и сегодня не является чем-то однообразным, он имеет множество весьма причудливых форм существования: суннитский ислам, шиитский ислам, суфийско-тарикатистский ислам, салафитско-ваххабитский ислам, евроислам, татарский ислам и т.д. Во многом такое современное разнообразие проявлений ислама детерминировано социокультурными особенностями и географическими условиями проживания народов на территории распространения мусульманской религии, которые стали не зависящими от религии, хотя и взаимосвязанными с ним факторами поливариативности ислама.

Все это говорит о том, что ислам никогда в истории не превращался в препятствие развития самобытного образа жизни конкретного народа, включаемого в состав мусульманской уммы. Он не останавливал оригинального культурного творчества народов, не стремился нивелировать культурную специфику разных народов, ассимилировать их по какому-либо одному доминирующему арабскому образцу, подгоняя под общие схемы и шаблоны. Мусульманский мир, несмотря на внешнее единство, всегда оставался разнородным миром, где процветал антагонизм между составляющими его провинциями. А внутренние противоречия этого мира нередко приобретали формы разнообразных религиозных движений, и это было одним из главных препятствий становления единой исламской культуры и цивилизации. Поэтому то и сегодня так сложно вывести конкретные характеристики такого социокультурного религиозного феномена как «исламская цивилизация».

Таким образом, само существование множества отличающихся друг от друга исторических форм бытования исламской религии является не чем иным, как ярким историческим свидетельством богатства внутреннего содержания ислама как религии, не просто допускающей, а требующей культурного разнообразия, учитывающей богатство и многокрасочность социально-исторического опыта различных народов, культур и цивилизаций. А наличие различных направлений и толков ислама, многовекторность развития мусульманской культуры и цивилизации не подрывают единой сущности религии, по той простой причине, что поливариативность ислама является не субъективным искажением религии, а объективным результатом эволюции богатого внутреннего содержания Откровения, переданного народам через пророка Мухаммада.

Литература

1. Большаков О.Г. История Халифата. В 4 томах. Том 1. Ислам в Аравии (530-633 гг.) - М., Восточная литература. 2002.)
2. Ирвинг В. Жизнь Магомета. – М., Амрита-Русь. 2004.

3. История арабо-мусульманской философии: Учебник / Под ред. А.В. Смирнова. – М.: Академический проект, 2013.
4. Коран. Пер. и комент. И.Ю. Крачковского. Изд. 2-е. – М., «Наука». 1986.
5. Кузмин А.И. Дополнение // Ирвинг В. Жизнь Магомета. – М., Амрита-Русь. 2004.
6. Маршалл Ходжсон. История ислама: Исламская цивилизация от рождения до наших дней; [пер. с англ. А. Н. Гордиенко, И. В. Матвеева, Н. В. Шевченко, под науч. ред. Т. К. Ибрагима]. Эксмо - Москва; 2013
7. Прозоров С.М. Ислам как идеологическая система. - М., 2004.
8. Сурдель Доминик, Сурдель Жанин. Цивилизация классического ислама. - Екатеринбург. У-Фактория. 2006.
9. Яхьяев М.Я. Политические истоки и причины разногласий и расколов в исламской умме // Исламоведение, 2017. Т. 8, № 4 (34);
10. Яхьяев М.Я. Догматические истоки и факторы поливариативности ислама // Исламоведение, 2018. Т. 9, № 3 (37)

Ислам и революция как актуальная научная тема (на примере Республики Башкортостан)

*Галиева Фарида Габдулхаевна,
(Россия, г. Уфа)*

Аннотация. В докладе анализируется десятилетний опыт работы журнала «Исламоведение», отмечается его значительная роль в решении актуальных задач. Для обсуждения предлагается тема «Ислам и революция» в связи с тем, что относительно недавнее прошлое выпадает из исследовательского поля. Но именно в предреволюционные, революционные и послереволюционные годы сложились менталитет и обычаи, определившие современную этнокультурную ситуацию и круг проблем. Именно в той плоскости лежит объяснение причины того, что молодежь зачастую не имеет четких духовных ориентиров и потому легко поддается влияниям радикальных группировок. Изучены «красные» праздники, проводившиеся в Башкирии в 1920-е годы как общественно-политические мероприятия. Показано, что «красная свадьба», «комсомольский ураза-байрам», «комсомольский курбан-байрам», «революционные крестины», «гражданские похороны» были направлены на искоренение религиозных и этнических обычаев, единение разнородного населения в деле построения нового общества, формирование советской культуры. Изучено влияние «красных» праздников на менталитет и современную обрядность.

Ключевые слова: журнал «Исламоведение», ислам, Башкортостан, мечеть, революция, обряд.

Журнал «Исламоведение» за первое десятилетие своей работы выполнил целый ряд актуальных научно-образовательных и просветительских задач. На его страницах активно и беспристрастно изучается проблема борьбы с экстре-

мизмом, обеспечения межконфессионального мира и согласия (К.М. Магомедов, В.Х. Акаев, А.В. Малашенко, Е.Н. Егоров, М.Я. Яхьяев, В.В. Ким и др.). Сложившиеся такие направления, как ислам и власть, ислам и суфизм, ислам и философия, ислам и архитектура, ислам и музыка, ислам и одежда, ислам и литература, и проч. Значительное место уделяется истории ислама (И.Р. Насыров, Ш.М. Хапизов, М.Г. Шехмагомедов, М.В. Вагабов), образования (Г.М. Гилязов, А.В. Нуруллина, М.Р. Гибадуллина, К.И. Насибуллоев), археографическим изысканиям мусульманских источников (О.А. Соколов, В.А. Розов, И.Х. Сулаев). Ряд публикаций посвящен формированию региональной модели ислама, сложившейся у ряда народов под влиянием доисламских верований (М.Р. Сефербеков, М.А. Магомедов). Изучается отражение канонических сюжетов в фольклоре народов (А.Р. Гашарова).

Ареал исследований включает Дагестан (А.Д. Магомедов, А.А. Саидов, А.М. Султанмурадов, Г.М. Гусейнов, Р.И. Газимагомедов, А. Н.З. Дибиров, К.М. Ханбабаев и т.д.), другие регионы страны (М.М. Имашева, А.В. Михалева, М.Н. Османова, Ф.Г. Галиева), особенно активно Кавказ (В.Х. Акаев, А.А. Ярлыкапов, М.З. Магомедова, М.Ш. Баснукаев). В поле зрения исламоведов оказались США (А.З. Зиннатуллин, Е.И. Устинов), Франция (И.Л. Бабич), Турция (Д.С. Кидирниязов, Ю.М. Лысенко, Е.Н. Кононенко), Йемен (Ф. Муати), Иран (Г.Н. Сеидова, А.Ю. Яковлев), Ирак (А.А. Кузнецов), в целом Ближний и Средний Восток (Е.И. Устинов), Индия (А.Ю. Яковлев) и другие страны. Таким образом, даже очень беглый обзор публикаций журнала «Исламоведение» свидетельствует о разнообразии исследовательских тем, с одной стороны, а, с другой, о титаническом труде редколлегии, подготовившей эти статьи, за что ей большое спасибо.

В преддверии 100-летия Русской революции нами была предложена еще одна тема для обсуждения – ислам и революция. Так сложилось, что исследователи в своих изысканиях либо уходят вглубь веков, либо изучают современную ситуацию; в результате за «бортом» оказывается недавнее прошлое. Но не это главное. И не то, что в нашей стране принято большое внимание уделять круглым датам («юбилеям»). Основная причина обращения к этой проблематике связана с тем, что именно там, в предреволюционные, революционные и послереволюционные годы сформировались условия, которые определили современное соотношение ислама и права, ислама и одежды и т.д., о чем речь шла выше. Но еще более важное – именно в той плоскости лежит объяснение причины того, что современная молодежь зачастую не имеет четких духовных ориентиров и потому легко поддается влияниям радикальных группировок. Ведь их родители – не просто дети и внуки Революции, когда рушились старые и навязывались новые идеалы. Порядки рушились и раньше. Они жили во времена, когда лицемерие было возведено в ранг государственной политики: думали одно, говорили второе, делали третье. Чтобы сделать карьеру, да просто выжить, на людях практически все были атеистами, а религиозные обычаи выполняли тайком. И это понятно: с государственной машиной воевать было невозможно: мечети закрывались, священнослужители репрессировались, в сознании людей укоренялся страх за неподчинение властям.

В конце 1980-х – начале 1990-х годов государственная идеология изменилась. Но остались пассионарные и мобильные к социальным реалиям личности – бывшие партработники, комсомольские лидеры, активисты. Многие из них сыграли значительную роль в решении социально-экономических задач в стране. Но в ряде селений Башкортостана (и не только) именно они заняли место настоятелей храмов – как мусульманских, так и православных, используя полученный ранее опыт работы с населением, имея неплохое образование. Конечно, у людей доверия к ним нет, тем более, в памяти сохранились доносы таких деятелей властям по поводу проведенных в каком-нибудь сельском доме никаха или мусульманского имянаречения, иногда аморальное поведение. Другая проблема – в мечетях Уфы появилось много священнослужителей родом из Таджикистана, Узбекистана, других среднеазиатских регионов, восполнивших ряды ранее истребленного в республике духовенства. Они стали пытаться диктовать порядки, сложившиеся на их родине, резко критикуя молодежь за манеру одеваться, пользоваться косметикой и т.д., а значит, отталкивая от посещения мечетей. Третья проблема связана с тем, что иногда даже в мечетях экстремистские организации ведут свою вербовочную работу, а люди боятся встретиться с их представителями. Четвертая проблема – нежелание посещать храмы, построенные на деньги сомнительного происхождения. Среди предпринимателей, госслужащих в наши дни достаточно распространено открытие в их селениях мечетей, на словах – «для блага населения», но, по сути, для некоторых – «чтобы загладить вину перед Всевышним». А мечетей появляется много, и это хорошо: у населения есть выбор – куда ходить. Вот некоторые цифры. К 1940 г. на территории республики действовало 12 мечетей. В 1987 году в республики их было 17, в 1996 году – более 400, в 2008 году – около 500, в 2014 году – 1060 [1: с. 507]. На 1 января 2018 года количество мечетей, по данным Совета по государственно-конфессиональным отношениям при Главе Республики Башкортостана, достигло 1173, в том числе 1005 типовых и 168 приспособленных под мечети зданий [4].

Что же касается религиозных центров, действовавших в Башкирии, ситуация такая. В Уфе еще в 1788 году Екатерина II открыла Центральное духовное управление мусульман России (ЦДУМ России и Сибири). В 1917 году начало работу Башкирское духовное управление мусульман (БДУ). Но еще в 1920-х годах партия создала и затем умело раздувала конфликт между ЦДУМ и БДУ для борьбы с исламом в целом, о чем имеются архивные документы [5, ф. 122, оп. 4, д. 37, л. 87], и о чем мы отчасти писали на страницах «Исламоведения» (2010. № 1). Но нас заинтересовал еще один факт. По случаю смерти В.И. Ленина 24 января 1924 года по всей стране, в том числе и в ЦДУМ, прошли траурные митинги или заседания. Телеграмму на имя Сталина с соболезнованием и сожалением незаменимой утраты подписали муфтий Фахретдинов и член духовного управления Шакуров [3]. Почему это имело место? С одной стороны, в то время в Башкирии партия ставила основную цель бороться с православием как наследием царизма, а не с исламом. Но с другой стороны, чтобы выжить, мусульманскому духовенству видимо приходилось налаживать отношения с властями.

Немного информации о мечетях Уфы. В XIII–XIV веках на территории Уфы была возведена Азиева (Газиева) мечеть, основание которой связывают с деятельностью первого имама Башкирии Хусейн-бека. В ходе подавления башкирских восстаний в середине 1730-х годов она была разрушена. В 1830 году построена Уфимская Первая соборная мечеть, которая до 1920-х годов занимала главенствующее положение среди мечетей России. К 1918 году в Уфе действовало шесть соборных мечетей, при которых работали медресе «Гусмания», «Галия», «Хусания», «Хакимия», русско-башкирское 2-классное училище, были высокообразованные для своего времени и уважаемые имам-хатыбы. В 1960–1992 гг. Первая соборная мечеть являлась единственной действующей мечетью в городе Уфе. С 1990-х годов в Уфе было построено или перестроено из других зданий около 20 мечетей, в том числе «Ляля Тюльпан», рассчитанная на тысячу человек. Но в советские годы вместо мечетей повсеместно открывались клубы, где молодежь привлекала новизна, они становились независимыми от родителей и традиций, борцами с «пережитками прошлого». Там работали творческие и научные кружки, разучивались новые песни, ставились спектакли, читались газеты и книги.

Именно в клубе чаще всего проходила *«красная свадьба»*. «Красная» – значит комсомольская / советская / антирелигиозная; основной цвет советской символики, хотя имеет корни в традиционной культуре. По архивным источникам, публикациям прессы и полевым этнографическим материалам нам удалось получить информацию о том, что собой она представляла. На сцене за столом с красной материей, на фоне занавеса с социалистическими лозунгами и советской символикой, рядом с ответственными лицами усаживали молодоженов. (Напомню, что на традиционной башкирской и татарской свадьбе молодые находились рядом лишь во время никаха, и то не всегда; ритуал мог пройти и без них. А здесь им выпадала честь сидеть рядом с начальством). Накануне невеста отрезала косы, которые растила всю жизнь, делала стрижку, покрывала голову красной косынкой, из такой же ткани жених на лацкан костюма крепил ленточку. Молодые слушали доклады представителей власти о новом быте, вреде религии, задачах молодежи. Затем проводили ритуал «расписаться» – в книге регистрации ставились подписи о вступлении в брак. Им вручались подарки – книги политического содержания, портреты вождей, продукты, украшенные советской символикой. Далее мог следовать спектакль или концерт местной самодеятельности, скромное чаепитие, звучали советские песни, устраивались модные для того времени танцы. Вечером расходились по домам, чтобы утром начать трудовую жизнь. Вот и всё, взамен традиционной свадьбы, продолжавшейся несколько месяцев, с обилием ритуалов и действующих лиц – собрание, вместо муллы – партийный работник.

Красные свадьбы в Башкирии практиковались в 1920-е годы, вначале у русского населения в городах и заводских поселках, постепенно пробивая дорогу в сельские поселения, к «прогрессивной» мусульманской молодежи. Они зафиксированы в быту русских, украинцев, башкир, татар, чувашей и эстонцев Башкирии [2]. Комсомолец был обязан жениться именно так, хотя в компромисс чаще всего соглашался и на традиционную свадьбу, с обращением к услу-

гам служителям религии, за что ему грозило исключение из рядов комсомола и снятие с ответственного поста. Башкиры и татары, по полевым материалам, без никаха в сельской местности не жили.

К началу 1930-х годов красные свадьбы перестали проводиться в силу изменения курса партии и потому что государственные расходы на их проведение не оправдались. Они оказались абсолютно неприемлемыми для кочевых башкир Зауралья, где сохранялись многоженство и калым. Но нововведения в обрядности оказали влияние на последующий ход развития культуры. В разных вариантах появились «комсомольские свадьбы», «молодежные свадьбы», произошло совмещение праздников отдельно для взрослых и для молодых. С тех времен около дома, где гуляет свадьба, вешаются флаги и плакаты. Конечно же, в центре внимания застолья – молодые, в окружении друзей и подруг, в унифицированной свадебной одежде они посещают клуб и другие общественные места, возлагают цветы к памятникам героев революции. Достижением нового времени стало то, что никах, ранее проводившийся в скрытной форме, стал, пожалуй, главным ритуалом в свадебной обрядности, проводится ярко и широко.

Последствия «красных (гражданских) похорон» также очевидны для современной обрядности народов Башкирии, как и других регионов. Для прощания с ответственными лицами создаются комиссии, которые определяют место и порядок гражданской панихиды, ставят почетный караул. Организация выделяет денежные средства для компенсации расходов. Произносятся прощальные речи, в которых отмечается вклад усопшего. При выносе тела из помещения демонстрируются его награды, приглашается духовой оркестр, публикуются соболезнования. Траурный митинг проводится и на кладбище, куда желающие едут на специально выделенном транспорте. Для военнослужащих звучат оружейные выстрелы. Родственники приглашают коллег умершего на поминки. Годовщина также нередко сопровождается организацией совместных поминок. Но если в прошлом религиозный обряд яназа проводили скрытно, то сейчас священнослужитель читает молитву прилюдно, чаще всего перед выступлением светских лиц. Тело накануне по традиционным правилам обмывается, но нередко башкир и татар укладывают в гроб, а не на носилки, лицо не закрывают.

«Красные крестины» (октябрины, звездыны) представляли собой собрание работников и (или) членов партии, комсомола, профсоюза, женсовета, других общественных организаций с лекциями-агитациями. Нередко проходили в столовой предприятия во время обеденного перерыва либо в заводском цеху, избе-читальне, опять-таки в клубе. В президиум усаживались молодые родители, они чествовались, а новорожденный до совершеннолетия получал «культурное шефство» и «идейное воспитание». Молодых родителей провести такой ритуал привлекали политические убеждения, возможность карьерного роста, обещанная опека властей. Была и материальная выгода: давался продуктовый паек: после страшного голода 1921–1922 годов в Поволжье и Урале это было роскошью; в завершение церемонии за счет шефов устраивалось небольшое застолье.

Не столько родители, сколько общественность принимала участие в выборе имени для новорожденного. В Башкирии, как и в стране в целом, появились дети с именами: Владимир, Ильич, Ленин, Маркс, Кюраш (Борьба), Рид (в честь писателя Джона Рида), Ленина, Ким, Май, Октябрина, Роза, Розалина, Ревмира. По полевым материалам, до сих пор сохранились имена: Виль (аббревиатура «Владимир Ильич Ленин»), Ревмир (сокр. «революционный мир»), Нинель («Ленин» в обратном порядке букв), Рэм (сокр. «Революция и мир»), Искра, Роза, Май. В советское время иногда менялась фамилия ребенка (вместо Горбачева – Месткомовская в знак получения отцом профессионального знания в месткоме). У башкир и татар часто появлялась другая фамилия, не связанная с исламом [4].

Отказ от обычая давать детям традиционные имена стал нормой в советские годы. В некоторых селениях Башкортостана необычные имена стали носить массовый характер. Например, во время экспедиции в селе Улькунды Дуванского района нами зафиксированы имена, по которым можно изучать историю: Энгельс, Маркс, Рюрик, Гаденон, Дарвин, Мандат, Сержант, Чингисхан. Есть имена, совпадающие с географическими объектами: Казбек, Эльбрус, а еще Мекка, Белград, Иран. Любовь к химии отразилась на именах: Марганис, Марганец, Марганда, Уран. В селе зафиксированы Виноград, Рекс, Нафталин, Маймула и даже Кобра. А еще Компьютер и Интернет. Есть Гранит, Атлас, Ефак, Балдарис, Узбек, Лузария, Финер, Викарис, Илюзия, Ламберт, Флюрис, Торжинен, Асколь, Гигант, Финя, Дамбис, Юлиза, Динарат, Загния, Игнас, Марита, Флор, Людаже, Владе. По настоянию местного муллы в последние годы некоторые жители поменяли свои необычные имена, а детям и внукам дают уже традиционные. В республике в целом появилось много детей с именами: Мухаммад, Рамазан, Аиша. Некоторые дети имеют два или три имени-оберега, в том числе бытовавшие в прошлом. Обряд имянаречения башкирами и татарами неукоснительно исполняется по религиозным канонам, в доме (квартире) или в мечети, сопровождается угощениями. Нередко перед проведением никаха, если мулла обнаруживает, что у брачующихся немусульманские имена, также даются другие имена.

Выше речь шла о так называемых «семейных» обычаях – свадебных, погребальных, родинных. Но в послереволюционное время их сложно было назвать семейными. Событие в семье любого человека становилось объектом внимания властей и поводом для проведения общественно-политического мероприятия, для искоренения религиозных верований, этнических обычаев и территориальных различий. Но еще большее внимание уделялось общественным праздникам. При обкоме партии и комсомола и на местах создавались специальные комиссии, которые, опираясь на инструкции из ЦК, формировали новый красный календарь. В Башкирии в него вошли «комсомольский Уразабайрам», «комсомольский Курбан-байрам», «комсомольский Мавлют-байрам». Для православного населения – «комсомольское Рождество», «комсомольская Пасха», «День леса» (вместо Троицы). Для финно-угорского населения (марийцев) – «комсомольский Семык» и «комсомольское Кусо». Подготовленные инструкторы выезжали в города и деревни, читали лекции о вреде религии. Ос-

новная тема лекций при подготовке к «комсомольскому Курбан-байраму»: «Курбан – уничтожение сельского хозяйства». Предполагалось объяснение «бессмысленного, а в условиях после голодного периода прямо преступного уничтожения скота» [5, ф. 341, оп. 1, д. 7, л. 45], говорилось о недопустимости обогащения мулла за счет трудового народа. Итог агитационной работы в Башкирии: где-то праздник продолжили проводить по старинке, но в г. Стерлитамаке курбан шел не в пользу мулл, как было принято, а в пользу воздушного флота, за который агитировали власти [5, ф. 341, оп. 1, д. 7, л. 44, 44 об, 45, 45 об., 46].

«Красный Сабантуй» в республике появился после споров: нужен ли праздник с национальными корнями, ведь он может затруднить работу по построению общества без этносов и религий? Судьба решилась во время проведения I-го Всебашкирского съезда РКСМ 2–7 апреля 1924 г. Большинство депутатов пришли к выводу: надо переформатировать старый праздник, сделать его в духе нового времени, «революционизировать» [5, ф. 122, оп. 3, д. 27, л. 69, 69 об, 70]. Партия поддержала: для работы с башкирами надо приспособить их любимый праздник, ведь у них земледелие носит ограниченный характер, «Праздник урожая», как у других, неприемлем [5, ф. 122, оп. 3, д. 27, л. 38 об.]. После этого сабантуй стал предметом «заботы» государства и инструментом для решения актуальных социальных задач. В 1920-е годы в его рамках организовывались кампании по кооперации, открытию больниц, запуску электростанций, пропаганде общественных организаций, при этом в центре внимания была антирелигиозная пропаганда. В 1930-е гг. он обрел военно-спортивный характер. В годы войны использовался для поднятия духа бойцов. В послевоенное время – для восстановления сельского хозяйства, особенно коневодства, которое в Башкирии понесло сильные утраты. В посткоммунистической России стал способом демонстрации государственной политики возрождения этнических культур (с выступлениями представителей разных национальных обществ). Он перешагнул прежние рамки, проводится в разных регионах страны и мира, служит интеграции российской культуры в мировое социокультурное пространство. Из праздника плуга превратился в национальный праздник башкир и татар, праздник труда, культуры и спорта, межнационального и межгосударственного общения. В то же время в Башкирии сельский сабантуй при отсутствии финансовой (колхозы и совхозы) и организационной поддержки (культурработники) утрачивается. Современный праздник сохранил черты красного сабантуя: организуется по плану и под контролем государственных структур, есть официальная часть, парад знаменосцев, чествование героев войны и труда. Среди почетных гостей и священнослужители, которые в прошлом благословляли организацию народного сабантуя, а потом считались врагами. Прежними традициями являются народное гуляние и спортивные состязания.

И в завершение. В докладах чиновников часто звучат рапорты о достижениях в деле укрепления межконфессионального согласия, дается статистика, показывающая увеличение количества мечетей и посещающих мечеть. Рапортуется об успешной работе Российского Исламского университета ЦДУМ России, двух колледжей ДУМ РБ, двух медресе, курсов по изучению арабского

языка при мечетях. Сообщается, что в Башкирском государственном университете им. М. Акмуллы ведется работа по подготовке юристов с углубленным изучением истории и культуры ислама. В университете действует научно-образовательный центр «Теология», развивающий направление исламской теологии, проведение научной, издательской и проектной деятельности по теологии. Работают разного рода правительственные комиссии и советы. Работает региональная общественная организация «Союз мусульманок Башкортостана». Издаются газеты («Ислам и общество», «Нур», «Булгар» и др.). Выходят радио- и теле-передачи об исламе. налажено обеспечение продуктами и услугами халяль. Действительно, есть чем гордиться и есть чем отчитаться.

Но есть и ряд проблем, некоторые из которых я обозначила в своем выступлении. В настоящее время ислам в Башкирии исповедуют башкиры, татары, казахи, узбеки, туркмены, киргизы, таджики, азербайджанцы, небольшая часть русских, чувашей, удмуртов. Мои наблюдения показывают, что многие молодые люди – башкиры, татары – стали ходить в мечеть и исполнять мусульманские предписания. Но все-таки большинство башкирского и татарского населения, особенно сельского (башкиры – 57,6%, татары – 33,0%), ходит в мечеть лишь по случаю религиозных праздников и обрядов. Постоянные посетители мечетей в Уфе – трудовые мигранты из Средней Азии. Число мусульман пополняется за счет новообращенных (прежде всего русских), но есть и обратное движение – переход башкир и татар в православие, что нами зафиксировано, например, в «русских» (с численно превосходящим русским населением) северо-восточных районах республики. Пожалуй, главным итогом работы по духовной безопасности станет отсутствие или резкое уменьшение числа экстремистов, суицидников, преступников. Усложняет работу то, что, как и в революционные годы имеет место лицемерие и приспособленчество. Как и в советские годы, в обществе много показного и мало внимания уделяется внутренним убеждениям, которые формируются, прежде всего, в семье.

Литература

1. Башкиры / ред. Р.Г. Кузеев, Е.С. Данилко. – М.: Наука, 2015.
2. Галиева Ф. «Красная» свадьба в Башкирии: эксперименты советской власти // *Quaestio Rossica*. – Т. 6. – 2018. – № 3.
3. Духовное управление мусульман – о смерти Ленина // *Власть труда*. – 1924. – 29 янв.
4. Информация о религиозной ситуации и государственно-конфессиональных отношениях на территории Республики Башкортостан на 01.01.2018 г. // Совет по государственно-конфессиональным отношениям при Главе РБ. <https://glavarb.ru/rus/administration/sovetpogosudarstvenno-konfessionalnimotnosheniyampriprezidenterb/>
5. Кушаев. Комсомольский байрам // *Свет*. – 1923. – № 9.
6. Национальный архив Республики Башкортостан. – Ф. 122, оп. 3–4. – Ф. 341, оп. 1.

Изображения, идолы и ислам: коранические контексты

*Спивак Игорь Александрович.
(Россия, г. Симферополь)*

Аннотация. Доклад посвящен анализу одного из аспектов проблемы изображений в исламе. Несмотря на то, что эта тема неоднократно становилась предметом изучения, как в мусульманской, так и в исламоведческой традициях, события недавнего времени, связанные с массовым уничтожением памятников на территории Афганистана, Ирака и Сирии, показывают, что она не утратила своей актуальности. Обращаясь к проблеме сохранения культурного наследия человечества, автор анализирует коранические сюжеты, связанные с упоминанием идолов и изваяний. Автором делается вывод о том, что текст Корана, безусловно отвергая практику идолопоклонства, тем не менее, не содержит прямых или косвенных призывов к разрушению идолов и изображений. Более того, сюжеты, посвященные деятельности пророков Ибрахима и Исы, допускают, по мнению автора, использование изваяний, в качестве довода в пользу единобожия. Анализируя повеление об «очищении» Мекки от идолов, автор обращает внимание на географические и религиозно-этнические рамки, в которых оно должно было быть осуществлено. Аналогичный ограничительный принцип обнаруживается и в истории с золотым тельцом.

Ключевые слова: *джахилия, Ибрахим, идол, изображения, Иса, ислам, Коран, памятник.*

Тема изображений в исламе неоднократно становилась предметом изучения, как со стороны собственно мусульманских ученых, так и со стороны представителей академического зарубежного и отечественного исламоведения. Своеобразную квинтэссенцию суннитского подхода к проблеме, на наш взгляд, сумел емко выразить известный мусульманский ученый современности Юсуф Кардави (род в 1926 г.). В своей работе «Дозволенное и запретное в исламе» он приводит следующие правила, относящиеся к образам и их создателям. Во-первых, под абсолютным запретом находятся образы, предназначенные для поклонения кому-либо, кроме Аллаха. Создание и распространение таких образов – грех. Среди образов, созданных для поклонения, к категории самых противоречащих духу ислама следует отнести статуи. Во-вторых, недопустимо создание образов, не только предназначенных для поклонения, но и созданных с целью подражания творению Аллаха. Человек, имеющий подобное намерение, совершает грех и впадает в неверие. В-третьих, недопустимой является практика увековечивания и возвеличивания правителей и лидеров, посредством создания и установки им памятников. Такая практика может привести к поклонению этим людям, а, как известно, все, что ведет к запретному – запрещено. Далее, изваяния живых существ запрещены, даже если они не являются объектом почитания и возвеличивания. Исключение здесь, как следует из сунны, возможно, например, для детских игрушек. Ваяние статуй или создание изображений, которые призваны выполнять функции предметов роскоши – неприемлемо и не-

достойно (مكروه). Разрешенными, при отсутствии вышеперечисленных признаков, являются изображения неживых существ, фотографии, на которых не изображено запретное, изображения и статуи, которые были повергнуты или испорчены [10, с. 118–119]. Следует отметить то, что точка зрения, Ю. Кардави, по вопросу изображений, является одной из самых распространенных и, если так можно выразиться, умеренных. Высказывались и другие. Так, например, видный богослов и египетский общественный деятель Мухаммад Абдо (1849–1905 гг.) не видел опасности для ислама в изображениях и считал, что шариат разрешает изображать людей на рисунках и виде памятников [14, с. 26]. Хорошо известно прямо противоположное мнение по этому поводу Мухаммада б. Абд аль-Ваххаба (1702/3–1792/3) [5, с. 75–82].

В европейской исламоведческой традиции, где научное исследование данной проблематики началось во второй половине XIX в., неоднократно отмечалось, что запрет на изображения в суннитском исламе имеет своим источником представления о монотеизме Ибрахима, возрождением которого, согласно мусульманской традиции, являлась пророческая деятельность Мухаммада. Рассуждая о «аниконизме» мусульманского искусства, Титус Буркхард, например, полагал, что в его основе лежат, прежде всего, стремление не допустить существование каких-либо посредников «между человеком и незримым присутствием Бога», которые могли бы со временем стать идолами. Кроме того, «аниконизм» призван стоять на страже достоинства человека, который сотворен «по образу Бога» [4, с. 43–46]. В отличие от мусульманских ученых, которых интересует, в первую очередь, практическая сторона вопроса, представители академического исламоведения концентрировали свои усилия на решении проблемы происхождения запрета на изображение живых существ, формирования его во времени. Примером такого подхода в отечественной литературе можно считать статью О. Г. Большакова «Ислам и изобразительное искусство» [2, с. 142–154]. Как отмечал исследователь, поворотным моментом в изучении запрета на изображение живых существ в исламе, стало обнаружение на территории современной Иордании в 1898 г. омейядской бани Кусейр Амра, с росписями, изображавшими людей и животных. Усилиями многих ученых был сделан вывод о том, что до второй половины VIII в. изобразительное искусство, направленное на создание образов живых существ, пользовалось в мусульманском мире относительной свободой. Последнее подтверждается тем, что в тексте Корана, где, безусловно, отрицается поклонение идолам, не содержится прямого запрета на изобразительное искусство. Единичные случаи осуждения образов и борьба с ними фиксируются в источниках во времена правления Омара II (717–720 гг.) и Йазида II (720–724 гг.), хотя окончательное формирование представлений о греховности изображений следует отнести к началу IX века. Подвергнув анализу группу хадисов, зафиксированных аль-Бухари (810–870 гг.), в которых осуждаются изображения, О. Г. Большаков пришел к выводу о том, что вещи с изображениями находились в доме Мухаммада, и он не высказал однозначного запрета на их использование [2, с. 147]. Отмечая нерешенность вопроса о причинах распространения и господства в мусульманском мире запрета на изображения живых существ, автор ссылается, как на наиболее научно аргументирован-

ное, мнение исламоведов, что произойти это могло под влиянием принимавших ислам иудеев, привнесивших в него свои представления [2, с. 152].

Несмотря на то, что в рамках и мусульманской и исламоведческой традиций по вопросу дозволенности/запретности изображений накоплен немалый багаж знаний и сделаны определенные выводы, события в Афганистане и на Ближнем Востоке, произошедшие уже в XXI в., показывают, что вопрос этот продолжает оставаться актуальным. Речь идет о беспрецедентном по своим масштабам уничтожении экстремистами памятников культурного наследия, которое они пытаются обосновать, апеллируя к исламу. Отправной точкой этих процессов можно считать 26 февраля 2001 г., когда лидер, запрещенного на территории РФ, движения «Талибан» Мулла Омар отдал приказ об уничтожении гигантских статуй Будд в долине Бамиана. Напомним, что завершено разрушение статуй было к 10 марта [17, с. 12]. Мулла Омара призвал разрушить: «все не имеющие отношения к Исламу статуи и гробницы, оскорбительные для ислама» [12, с. 106]. Одновременно с разрушением бамианских Будд, волна уничтожения доисламских памятников прокатилась по всей стране. Так, например, в Кабульском музее были разбиты рельефы и скульптуры, находившиеся на виду, разрушению подверглись 2500 объектов [13, с. 129–130]. Попытка бывшего лидера талибов обосновать свои действия ссылкой на ислам, аналогичные попытки со стороны боевиков ИГИЛ (запрещена на территории РФ), развернувших кампанию по уничтожению культурного наследия Сирии и Ирака, доводят вопрос об изображениях в исламе до его крайней формы. Речь идет уже не о запретности или дозволенности последних, а о том, содержит ли исламское вероучение, пусть и неявный, призыв к уничтожению памятников, связанных с доисламскими временами и немусульманскими культурами?

Как известно, представление о времени до начала пророческой миссии Мухаммада в исламе воплощено в концепции «джахилийи» (جَاهِلِيَّة) – эпохи невежества и язычества. Внешним оформлением представления о разрыве эпох, стало введение летоисчисления по хиджре во время правления Умара б. ал-Хаттаба ал-Фарука в 637 г. [3, с. 241]. Содержательная же сторона этого разрыва, имеющая непосредственное отношение к нашей теме, нашла свое отражение, например, в тексте «Жизнеописания Пророка Мухаммада» Ибн Хишама. «Пророк вступил в Мекку в день ее завоевания на своей верблюдице, объехал на ней Каабу. А вокруг Каабы стояли идолы, прикрепленные свинцом. Пророк, палкой в руке показывая на идолов, говорил: «Пришла правда, и неправда исчезла. Неправда была обречена на исчезновение». Как только он указывал какому-то идолу в лицо, тот падал на затылок, а когда указывал на затылок, тот падал лицом вниз [9, с. 367]. Упоминание в тексте Корана (XXXIII: 33 (33)) «первой джахилийи» (الْجَاهِلِيَّةَ الْأُولَى) позволяет предполагать, что под этим временем подразумевается эпоха до появления христианства [15, с. 63]. Отметим, что большинство разрушаемых экстремистами и радикалами памятников связано именно с этой эпохой. Охватывая практически все стороны общественной и личной жизни, в религиозном смысле противоположность ислама и джахилийи, может быть выражена через оппозицию единобожие (تَوْحِيدٌ) – язычество (شِرْكٌ). «Придание Аллаху сотоварищей», с точки зрения исламского права и вероуче-

ния – тяжелейший грех, который не будет прощен в «День суда». В тексте Корана это положение зафиксировано, например, в девятой суре: «И в тот день соберем Мы их всех, а потом скажем тем, которые измыслили сотоварищей: «На место, вы и ваши сотоварищи!» И разделим Мы их, а сотоварищи их скажут: «Вы нам не поклонялись» (X: 29(28)) [11]. Не вдаваясь в детальный анализ тщательно разработанной в мусульманской традиции концепции многобожия, отметим, что наиболее очевидным его проявлением стало явное поклонение чему-либо/кому-либо, помимо Аллаха [6, с. 300]. Происхождение обрядов, связанных с почитанием идолов, в исламской традиции рассматривается через призму концепции изначального монотеизма. Авторитетный толкователь Корана и автор «Рассказов о пророках» – Ибн Касир (1301–1373 гг.), комментируя кораническое упоминание об идолах народа Нуха (LXXI: 21(22)–23), передает со ссылкой на Ибн Аббаса: «Адама отделяет от Нуха десять поколений, все их представители исповедовали ислам» [7, с. 118]. Повествования о случившемся далее, почти дословно совпадают у различных мусульманских авторов. Так, например, автор «Книги об идолах» Хишам б. Мухаммад ал-Калби (ум. 819/20–821/22 г.) сообщает: «Вадд, Сува, Йагус, Йа'ук и Наср были праведными людьми, и умерли они в один месяц. Родичи их скорбели по ним, и тогда один человек из потомков Кабила сказал: «О люди, хотите ли вы, чтобы я сделал вам пять идолов по их подобию, но я не смогу вложить в них души?» – «Да», – сказали они, и он высек им пять идолов наподобие этих людей и установил их для них» [1, с. 34]. После смены нескольких поколений, люди стали поклоняться им, рассчитывая на их «заступничество перед Аллахом». Таков, в общих чертах, исламский взгляд на происхождение практики почитания идолов. В связи со сказанным, и в контексте интересующей нас проблемы, хотелось бы обратить внимание на ряд обстоятельств. Действительно, как свидетельствуют наши источники, наступление эпохи ислама на Аравийском полуострове, ознаменовалось ниспровержением идолов и разрушением их капищ [1, с. 18, 19, 22, 25, 28, 36]. При этом следует помнить, что речь идет только о действовавших капищах и объектах поклонения. Следовательно, распространять этот исторический опыт на памятники культурного наследия, давно переставшие быть, или никогда не бывшие, объектами религиозного почитания, можно только с известной натяжкой. Далее, как видно из приведенных свидетельств, основной причиной обожествления изображений стала утрата исторической памяти, когда, спустя несколько поколений, люди начали поклоняться идолам своих предков. Однако в современном мире памятники, будучи разновидностью исторических источников, как раз и выполняют функции хранителей исторической информации.

Очевидно, что какие бы «аргументы» не приводили сторонники разрушения памятников эпохи джахилии, оправдывая свои действия ссылками на различные исторические прецеденты, основополагающим для любого носителя мусульманского мировоззрения, остается текст Корана. В этой связи, представляется актуальным еще раз обратиться к тексту коранического послания и проанализировать, содержащиеся в нем, упоминания об идолах и изображениях. В том или ином контексте, как правило, с негативным смыслом, идола и изобра-

жения упомянуты в тексте Корана 28 раз: II: 48(51), 51(54), 86(92), 87(93), 119(125), 257(256), 259; III: 43(48); IV: 152(153); V: 4(3), 109(110); VI: 74(74); VII: 134(138), 146(148), 151(152); XIV: 38(35); XX: 90(87-88); XXI: 53(52), 58(57), 59(58); XXII: 31(30); XXVI: 69(69)-74(74); XXIX: 16(17), 24(25); XXXIV: 12(13); XXXVII: 89(91)-94(96); LIII: 19(19)-23(23); LXXI: 20(21)-23. В соответствии с коранической доктриной, идола, будучи творениями человека (XXXVII: 89(91)–94 (96)), не наделены жизнью, а, следовательно, не могут причинять вред или приносить пользу, поклонение идолам – дань традиции. «Прочитай же им весть об Ибрахиме! Вот сказал он своему отцу и народу: «Чему вы поклоняетесь?». Они сказали: Мы поклоняемся идолам и перед ними пребываем в почтении». Он сказал: «Разве слышат они вас, когда вы призываете? Или помогают вам или вредят?» Они сказали: «Нет! Мы нашли, что наши отцы так поступают» (XXVI: 69(69) – 74 (74)). В исламской традиции начало практики разрушения изваяний (تماثيل، أصنام) связано с историей пророка Ибрахима. Так, согласно кораническому тексту, Ибрахим разбил идолов своего народа: «И клянусь Аллахом, я устрою хитрость против ваших идолов, после того как вы обратитесь, удаляясь от них!». И превратил он их в куски, кроме главного из них, – может быть они обратятся к нему». (XXI: 58(57)–59(58)). Хитрость Ибрахима, как известно, заключалось в том, что, обвинив в разрушении идолов «главного из них», он предложил возмущенным соплеменникам спросить самих идолов о случившемся, а указание на очевидное – неспособность идолов говорить – стало аргументом в пользу бессмысленности поклонения им. Средневековая экзегетика напрямую связывает этот аргумент с упомянутыми в шестой суре доводами, которые Аллах «даровал Ибрахиму против его народа» (VI: 83). Так, например, Ибн Касир, комментируя действия Ибрахима, в своем тафсире сообщает: «Он преподнес им неисчерпаемый аргумент» и цитирует далее соответствующий коранический аят: «Таковы Наши доводы, которые Мы предоставили Ибрахиму против его народа» [8, с. 63]. Очевидно, что разрушение идолов Ибрахимом является не приказом Аллаха своему пророку, но предоставленной ему возможностью вести спор с идолопоклонниками таким способом. Контекст рассказа об Ибрахиме позволяет заключить, что цель этого спора утверждение единобожия, а не уничтожение идолов само по себе. Тот же Ибн Касир в своих «Рассказах о пророках» следующим образом «реконструирует» логику Ибрахима: «Аллах создал и вас, и то, что вы делаете» Это значит: сотворены и вы, и эти идола, так как же может сотворенное существо поклоняться тому, что сотворено подобно ему?! Если бы они поклонялись вам, это было бы ничем не лучше вашего поклонения им, поскольку и то и другое ложно. Поклоняться можно и должно только Творцу, у Которого нет сотоварища» [7, с. 255]. Более того, указание на то, что Ибрахим не стал разрушать «главного из идолов», может, по нашему мнению, быть истолковано в том смысле, что для утверждения единобожия, изваяния ложных божеств также могут использоваться, наряду с прочими средствами.

Тем более этой цели могут служить изваяния, которые не предназначены для поклонения. Так, пророк Иса, согласно кораническому тексту говорит: «Я пришел к вам со знаменем от вашего Господа. Я сотворю вам из глины по об-

разу птицы (مِنَ الطَّيْرِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ) и подую в нее, и станет это птицей по изволению Аллаха» (III: 43(49)). Еще раз об этом событии говорится в суре V (109 (110) – 110). Во втором случае упоминание изваяния птиц помещено в наиболее полный перечень знамений, которые были дарованы Исе: взрослая речь, с которой он обращался к людям из колыбели, знание «писания, мудрости, Торы, Евангелия», исцеление слепого и прокаженного, воскрешение мертвых, «низведение трапезы с неба» (V: 110–114(114)). Смысл этих даров – доказательство единственности и подлинности Аллаха. Неслучайно в ответ на просьбу Исы о «низведении трапезы с неба» Аллах говорит: «Я ниспощлю ее вам, но кто из вас будет потом неверующим, того Я накажу наказанием, которым не наказываю никого из миров!» (V: 115(115)). Обращаясь к истории с глиняными птицами, хотелось бы подчеркнуть, что именно в кораническом тексте, в противоположность, например, известному сюжету из апокрифического Арабского Евангелия детства Спасителя, ваяние фигурок птиц и их оживление включено в последовательную аргументацию идеи единобожия. Так, в апокрифическом Евангелии рассказ о птицах помещен в контекст сюжета детской игры и производит впечатление «непроизвольного» чуда, детской забавы. «Возились с глиной они, из которой лепили птиц, ослов и быков, да и разных других животных. И, ловкостью своей хвастаясь, расхваливали всяк творение свое. Говорить тут Господь Иисус детям: «А я тем фигуркам, которые сделал, двигаться прикажу!». Когда же спросили дети его, уж не творца ли Он сын, повелел Господь Иисус двигаться тем фигуркам, и тотчас встrepенулись они... Слепил же Он птиц и воробьев. И когда приказал им летать – летали, а когда замереть им было велено – замирали; когда же питье и пищу им предлагал – ели и пили» (18, с. 396–397). Как видим, в данном тексте история с птицами – не более чем забава юного божества, каковым, с точки зрения автора апокрифа, является Иисус. Напротив, текст Корана содержит прямое предостережение против такой интерпретации. Перечислив знамения, дарованные Исе, Аллах обращается к нему с вопросом: «О Иса, сын Марьям! разве ты сказал людям: «Примите меня и мою мать двумя богами кроме Аллаха?»» (V: 116 (116)). Таким образом, анализ упоминаний идолов и изваяний в историях Ибраhима и Исы, позволяет, на наш взгляд, сделать вывод о принадлежности этих упоминаний к одному кораническому контексту, основная идея которого – использование этих идолов и изваяний для доказательства единственности и всемогущества Аллаха. В случае с Ибраhимом система доказательства строится «от противного», а в случае с Исой – напрямую.

В ином контексте представлены приказ Ибраhиму очистить дом Аллаха и история золотого тельца. Действительно, прямой приказ Аллаха адресованный Ибраhиму и его сыну Исмаилу избавиться от идолов содержится в аятах второй суры, где сказано: «И Мы заповедали Ибраhиму и Исмаилу: «Очистите (طَهَّرَا بَيْتِي) Мой дом для совершающих обход, и пребывающих, и преклоняющихся, и падающих ниц!» (II: 119(126)). Важнейшим обстоятельством этого повеления следует признать тот факт, что оно связано с постройкой Каабы, то есть его действие определено конкретной ситуацией и распространяется на ограниченную территорию. Правильность такого понимания подтверждается, на наш взгляд, аятами XIV суры, где Ибраhим обращается со следующей

просьбой к Аллаху: «Господи! Сделай этот град безопасным и отдали меня и моих детей, чтобы мы поклонялись идолам» (XIV: 38 (35)). Дальнейший текст недвусмысленно показывает, о каком граде идет речь: «Господи, я поселил из моего потомства в долине, не имеющей знаков, у Твоего дома священного (XIV: 40 (37)). Таким образом, повеление Аллаха ниспровергнуть идолов касается только Мекки, а забота Ибрахима о сохранении единобожия, распространяется только на его потомков.

Еще одно упоминание о разрушении идола пророком в тексте Корана – рассказ о Мусе и о золотом тельце. Увидев иудеев, поклоняющихся в отсутствии Мусы золотому тельцу, Харун обратился к ним: «О народ мой! Вас только искушают этим (فُتِنْتُمْ بِهِ) ...» (XX: 92(90)). Употребление в данном случае глагола فَتَنَ со значением – «очаровывать, околдовывать, соблазнять, сеять смуту» и т.д., а не корней со значениями «проверять, испытывать», не позволяет предполагать, что создание, согласно тексту Корана, самаритянином тельца – испытание, посланное иудеям Аллахом. Следовательно, рассказ об идоле тельца находится в ином ряду, чем рассказ о разрушении идолов Ибрахимом и рассказ о создании Исой «подобия птиц». Как известно, идол был сожжен и «развеян в море прахом» (XX: 97). В этом «напоминании» обращают на себя внимание, как минимум, два обстоятельства. Первое, вслед за обещанием разрушить идол тельца, Муса, обращаясь к народу, говорит: «Ваш бог – только Бог (الهُكْمُ اللّٰهُ)...». Использование личного местоимения второго лица, множественного числа, мужского рода: كُمْ – «ваш», свидетельствует, по нашему мнению, в пользу того, что разрушение идола тельца и, соответственно, запрет идолопоклонства, обращены в данном случае конкретно к религиозно-этнической общности, обозначенной в речи Харуна как «народ мой», т.е. непосредственно касаются «сынов Израиля» (بَنِي إِسْرَائِيلَ). Второе, в рассказе о золотом тельце не содержится универсального призыва к разрушению идолов вообще. Такое понимание согласуется с коранической концепцией пророчества, в соответствии с которой Аллах, до Мухаммада, посылал пророков не ко всему человечеству, но к народам, выбирая посланников из среды этих народов [16, с. 44]. В пользу такой трактовки свидетельствует, по нашему мнению, текст 134(138) айата VII суры, в котором сыны Израиля обращаются к Мусе с просьбой сделать им бога, как у других народов. Однако никаких призывов в адрес общины Мусы, направленных на уничтожение идолов других народов, текст Корана не содержит.

Таким образом, анализ текста Корана позволяет прийти к следующим выводам. Во-первых, кораническое послание, безусловно осуждая поклонение идолам, не содержит категорического призыва к их физическому уничтожению. Всякое упоминание о разрушении идолов связано с конкретными обстоятельствами и ограничено территориальными или этно-религиозными рамками. В целом, что касается попыток исламских радикалов найти универсальные призывы к разрушению идолов в текстах и контекстах Корана, следует заметить, что 108-й аят суры «Скот», напротив, предупреждает о нежелательных последствиях, могущих возникнуть, не только при уничтожении, но и при оскорблении идолов. «Не поносите (لَا تَسُبُّوا) тех, кого они призывают помимо Аллаха, а то они станут поносить Аллаха из вражды без всякого знания. Так

разукрасили Мы всякому народу его дело!» (VI: 108). Во-вторых, осуждению подвергается не идолы сами по себе, но поклонение кому-либо, кроме Аллаха. История Ибрахима, сотворение из глины «подобия птиц» Исой, доказывают, что идолы, как и скульптурные изображения, могут даже использоваться пророками в качестве знамений, подтверждающих их миссию, или аргумента в споре с язычниками. Более того, в тексте Корана, что особенно важно, когда речь идет о сохранении памятников культурного наследия, признается эстетическая ценность изображений (статуй). Так, там, где идет речь о дарах Аллаха Сулейману б. Дауду говорится, что джины по приказу Аллаха «Делают они ему, что он пожелает, из алтарей, изображений (تَمَثِيلًا), чаш, как цистерны, и котлов прочных» (XXXIV: 12(13)). Характерен комментарий, приводимый Ибн Касиром: «Что же касается изваяний, то, по словам ад-Даххака и ас-Судди, под ними понимаются фрески. Муджахид сказал, что эти скульптуры были сделаны из меди. Катада считал, что они из глины и стекла» [8, с. 487]. Подводя итог сказанному, следует признать, что попытки оправдать разрушение памятников культуры доисламской эпохи и немусульманских народов – преимущественно, изображений и статуй – на основе текста Корана, представляются не вполне обоснованными. В их основе лежит вырывание соответствующих аятов из контекста, их буквалистское прочтение.

Литература

1. Ал-Калби Хишам ибн Мухаммад. Книга об идолах (Китаб ал-аснам) / Пер. с араб., пред. и прим. В.В. Полосина; отв. ред. П.А. Грязневич. – М.: Наука, ГРВЛ, 1984.
2. Большаков О.Г. Ислам и изобразительное искусство // Труды государственного Эрмитажа. – 1969.– Т. X.
3. Большаков О.Г. Умар // Ислам: энциклопедический словарь. – М.: Наука, 1991.
4. Буркхард Т. Искусство ислама. Язык и значение / Пер. с англ. Локман Н. П. – Таганрог: Ирби, 2009.
5. ДеЛонг-Ба Н.Дж. Реформы Мухаммада Ибн Абд аль-Ваххаба и всемирный джихад. – М.: Ладомир, 2010.
6. Ермаков Д. В. Ширк // Ислам: энциклопедический словарь. – М.: Наука, 1991.
7. Ибн Касир. Рассказы о пророках / Пер. с араб. и коммент. А. Нирша. – М.: Эксмо: Умма, 2017.
8. Ибн Касир. Толкование Корана в 4-х т. – Т. III / Пер. с араб. А.А. Шипиловой. – М.: Аль-Китаб, 2015.
9. Ибн Хишам. Жизнеописание пророка Мухаммада / Пер. с араб. Н.А. Гайнулина. – М.: Умма, 2002.
10. Кардави Ю. Дозволенное и запретное в исламе / Пер с араб. М. Саляхетдинов. – М.: Андалус, 2004.
11. Коран / Пер. И.Ю. Крачковского. – Баку: Язычы, 1990.

12. Манхарт К. Мандат ЮНЕСКО и действия, предпринимаемые по восстановлению культурного наследия Афганистана // Международный журнал Красного Креста. – 2004.
13. Мунчаев Р.М., Кошеленко Г.А. Судьба Кабульского музея // Российская археология. – 2009. – № 4.
14. Наврузов А.Р. Мухаммад Абдо о запрете изображений человека в исламе (по материалам арабоязычного журнала «Байан аль Хакаиқ» // Исламоведение. – 2010. – №2.
15. Пиотровский М. Б. ал-Джахилия // Ислам: энциклопедический словарь. – М.: Наука, 1991.
16. Пиотровский М. Б. Коранические сказания. – М.: Наука, 1991.
17. Рашид А. Талибан. Ислам, нефть и новая Большая игра в Центральной Азии / Перр. с англ. М. Поваляева. – М.: Библион – Русская книга, 2003.
18. Скогорев А.П. Апокрифические деяния апостолов. Арабское Евангелие детства Спасителя. Исследования. переводы. комментарии. – СПб.: Алетейя, 2000.

**Философия и религия как гарант духовной безопасности:
культурфилософский анализ**

*Бетильмерзаева Марет Мусламовна
(Россия, г. Грозный)*

Аннотация. Становление и развитие религии и философии как основных форм духовной культуры обусловлено трансформационными изменениями человеческого сознания. Религия и философия пересекаются в том, что и та, и другая формы духовной культуры, имея своим предметом веру и знание, объединены обнаружением истины. Естественно, что философия и религия при всем духовном единстве их истоков не тождественны между собой. Различие между ними коренятся в задачах, стоящих перед ними. Здесь необходимо выводится то, что религия имеет предельно личностный характер, в то время как философия надличностна. Столь различные формы духовного поиска совпадают в единстве своего объекта – в Истине, в Сущем Бытия, в Боге. Духовность есть продукт культурной эволюции человека, который в процессе антропосоциогенеза «овладевает» своим духом, учится сублимировать его энергию в религиозные, философские, институционально приемлемые формы. Потому дух нуждается в воспитании и в опеке до совершеннолетия. То, какие границы мы задаем духу, обуславливает культуру нашей духовности и телесности и гарантирует ему безопасность.

Ключевые слова: религия, философия, вера, знание, истина, духовная безопасность.

Проблема соотношения философии и религии, знания и веры давно представляет собой классический вариант философских и богословских дискуссий, которые актуализируются на различных этапах генезиса человечества. Современное обращение к размышлениям о религии и философии в условиях глобализационных катаклизмов в сфере духовности и нравственности захватывает последние десятилетия [8, с. 10]. Целый ряд российских исследователей рассматривают данную проблематику под различным углом зрения и с разных мировоззренческих позиций: В.Х. Акаев [1], М.И. Билалов [2], Д.И. Дубровский [14], В.Ю. Гадаев [11], Д.А. Гусев [12], М.Ю. Келигов [15], В.С. Кржевов [16], Семенов В.С. [17], Д.А. Цыплаков [19] и другие.

Методологической основой нашего исследования послужил общепhilософский метод диалектики, который позволил рассмотреть предмет исследования с точки зрения его становления и развития в рамках культурно-исторической эпохи.

Одной из фундаментальных особенностей умственной деятельности человека является его содержание и отношение человека к этому содержанию, то есть, принятие или отвержение, согласие или несогласие, вера или неверие, или же сомнение относительно предмета размышлений [14]. Критерием принятия или отвержения содержания умственной деятельности служит оценка его как истинного или ложного. Д.И. Дубровский выделяет «две основные формы ‘принятия’, одна из которых выражается понятием знания, другая – понятием веры» [14]. Как отмечает Д.И. Дубровский [14], установка на противопоставление веры и знания была актуальна для религиозно-философской мысли Средневековья и сохранила свое влияние по сей день. Д. Дубровский размышляет над тем, что «понятие веры можно логически четко противопоставлять не понятию знание, а понятию неверия», и, соответственно, понятие знание должно быть противопоставлено незнанию. Исходя из логики формирования данных понятий – вера-неверие, знание-незнание – противопоставление их дает нам следующую картину: неверие есть вера в отсутствие предмета веры, незнание есть знание об отсутствии определенного знания. Рассуждая в рамках противопоставления знания и незнания, веры и неверия, наше внимание должно привлекает факт того, что количественный рост объема нашего знания и веры меняет их качественно, расширяя границы между сферами знания и незнания и проясняя незнание, тем самым наше незнание становится знанием. Ибо в ситуации, «я знаю, что я ничего не знаю, а многие и этого не знают», наше незнание приобретает явный характер и становится предметом внимания, превращаясь в предмет познания, тем самым в знание, в котором опять обнаруживается определенный предел, ведущий к новому качеству знания.

Исторически так сложилось, что вера и знание противопоставляются друг другу, как феномены, которые характерны разным формам духовной культуры: вера есть предмет религии, знание – философии и науки. В предлагаемом дискурсе предметом нашего интереса является религия и философия, феноменальность которых находит отражение в том, что эти два понятия представляют собой и духовные формы культуры и вместе с тем основные типы мировоззрений, которые охватывают исторически длительный период генезиса человеческого

мышления. Философия и религия возникли как попытка обнаружения связи между индивидом и окружающей реальностью. Становление и развитие религии и философии как основных форм духовной культуры обусловлено трансформационными изменениями человеческого сознания. В истории культуры имеет место точка зрения, согласно которой философия и религия противопоставляются друг другу и как формы духовной культуры и как мировоззренческие позиции. Не вдаваясь в глубины генезиса этой проблемы, автор ставит целью своего исследования рассмотрение философии и религии как двух мировоззренческих парадигм, формирующих человеческую субъектность на основе принятия или отвержения объективной реальности.

Определяясь с предметом различных форм культуры, как мы писали выше, принято выделять предметом науки – знание, предметом религии – веру, предметом искусства – субъективное переживание, а предметом философии, если взять шире, является и научное знание, и религиозная вера, и субъективное переживание, то есть всеобщее в системе «мир-человек». В потоке постоянного дифференцирования мы наделяем мир различными характеристиками, позволяющими нам систематизировать свое знание об этом мире. Важным этапом на пути формирования понятий с различением их на основании существенных и несущественных признаков является умение видеть взаимообусловленность и взаимогарантированность определяемого предмета или явления. Например, если есть ночь, то когда-нибудь наступит день, и наоборот. Определяя ночь как тьму, а день как свет, мы противопоставляем их друг другу, акцентируя внимание на их антагонизме. Но если увидеть точку пересечения понятий дня и ночи в том, что день несет свет, а ночь – отсутствие света? Тогда мы понимаем, что день и ночь – это составляющие суток, и из-за вращения Земли вокруг своей оси одно и то же место на земной поверхности в одно время обращено к солнцу «лицом», в другое – повернуто «спиной». Сообразно логике данного рассуждения, соотнося между собой религию и философию, мы можем найти основание, как для противопоставления этих феноменов, так и обнаружения единства их истоков.

В основе религии как консенсуальной формы мировидения, позволяющей человеку найти соглашение между субъективной и объективной реальностью, лежит вера в истинность своего содержания и принятие его как истинного знания. Само понятие «вера» с латыни переводится как «истинный». Классическое определение истины – это то, что соответствует действительности. Понятием «знание» определяется, согласно, Пармениду, Платону, достоверное, истинное представление о чем-либо в отличие от вероятностного мнения, или проверенный практикой результат познания действительности. Таким образом, религия и философия пересекаются в том, что и та, и другая формы духовной культуры, имея своим предметом веру и знание, объединены обнаружением истины.

Если вера или знание, как пишет Д.И. Дубровский, возникают как формы принятия содержания умственной деятельности и имеют оценочный статус, то в логике размышлений Д.А. Гусева [12: с. 72] на первое место выдвигается личностный фактор, который также обусловлен содержанием умственной деятельности и отношением к нему. Знание имеет безличностный характер объек-

тивной данности, принимаемой нами на основе доказательства. Вера есть личностный акт, детерминированный нашей свободой принятия решения. Формула «знают потому что, а верят – несмотря ни на что» отражает уникальную ситуацию, демонстрирующую, что источником свободы человека является вера в чистой форме, то есть очищенная от всяких доктринальных, идеологизированных мифологем.

В политеистических обществах носителем религиозного знания выступала избранная группа людей, которые владели глубинами своего вероучения. Вера предлагалась как истина в готовом виде для принятия остальными массами. Философия также в своих истоках предстала как элитарная форма осмысления бытия, которая с середины первого тысячелетия до нашей эры, в период, когда носителями идеи единства Бога являлся лишь один народ, настойчиво проводила идею, что первоначало бытия едино: это и Единое Ксенофана, Бытие Парменида, Логос Гераклита, Демиург Платона и так далее. Ибо в языческой культуре древних греков подвергать сомнению их народную религию было чревато смертью и философы, находящиеся в поисках истины, в рациональных понятиях искали единство бытия и обнаруживали его в Божественном Логосе или Божественных Эйдосах. Древнегреческая философия подготовила почву для возвращения христианского вероучения. С.Л. Франк пишет, «как известно и как давно уже это было отмечено отцами церкви, греческая философия подготовила в античном мире духовную почву для восприятия христианства, была «детоводителем ко Христу» [18: с. 333].

Проблема соотношения философии и религии имеет давнюю историю, и наиболее плодотворное выражение находит в русской религиозной философской мысли, в творческих исканиях С.Л. Франка [18], А.И. Введенского [10] и многих других.

Имеющее достаточное распространение в современной истории философии и в умах обывателей идеи о соотношении философии и религии, согласно С.Л. Франку [18], являются следствием просветительской традиции, если еще не рационализма XVII века, которые усмотрели в данных формах духовной культуры коренные расхождения: религия трактовалась как слепая вера церковному авторитету, философия мыслилась как строгое знание. Но Сергей Франк в своей известной статье «Философия и мировоззрение» (1923 г.) приводит другую точку зрения, сообразно с которой предмет философии и религии совпадает, «ибо единственный предмет философии есть Бог» [18, с. 321]. Философ отмечает, что, начиная с Гераклита, через Платона и Аристотеля, через средневековую философию, философию Спинозы, Лейбница и многих других проходит идея Богопознания, которая получила классическое выражение в абсолютной первооснове Г. Гегеля, считавшего, что единственный предмет философии есть Бог [18, с. 322].

Естественно, что философия и религия при всем духовном единстве их истоков не тождественны между собой, ибо в этом случае отпала бы необходимость в одной из этих форм. Различие между ними коренится в задачах, стоящих перед ними, и в том, что они «суть различные формы духовной деятельности» [18, с. 324]. «Религия есть жизнь в общении с Богом, имеющая целью удо-

влетворение личной потребности человеческой души в спасении, в отыскании последней прочности и удовлетворенности, незыблемого душевного покоя и радости. Философия есть по существу совершенно независимое от каких-либо личных интересов высшее, завершающее постижение бытия и жизни путем усмотрения их абсолютной первоосновы» [18, с. 324]. Аналогия между данным высказыванием С.Л. Франка и экспликацией отличия между верой и знанием, приведенное выше [12: с. 72], бесспорна. Здесь необходимо выводится то, что религия имеет предельно личностный характер, в то время как философия надличностна. Столь различные формы духовного поиска совпадают в единстве своего объекта – в Истине, в Сущем Бытия, в Боге.

По мнению С.Л. Франка, адекватное понимание философии и религии рождает ряд сомнений, одно из которых звучит о возможной ненужности удвоения духовной деятельности [18, с. 332]. Основанием данному сомнению служит то, что «философское знание имеет своим последним источником целостный религиозный опыт» и в этом случае либо у нас есть этот опыт в религии, либо нам его не может дать философия, чем исчерпывается ее задача. Но данный вывод спорен, так как духовный поиск философии и религии различен методологическим подходом к предмету своего поиска, который имеет долгую историю.

В истории религиозно-философских дискуссий и на различных сайтах всемирной сети Интернет рьяно выступают против необходимости философской рефлексии относительно религиозных вопросов, как собственно и против философии вообще, невеждами отождествляемой с атеизмом. С.Л. Франк видит педагогическую и пропедевтическую ценность философии в религиозном воспитании [18: с. 333]. Как глубоко и точно отмечает русский философ, в жизни личности или в судьбе народов встречаются моменты, когда философское углубление и просвещение «пробуждают религиозную интуицию, либо же утончают и обостряют ее» [18: с. 333]. Философия является также «посредницей между научным и житейским знанием» и «религиозной интуицией», тем самым внося в духовную жизнь человека высшее единство, в чем заключается ее последнее назначение. Человек единственное существо, наделенное Богом Разумом, в силу чего он, познавательно овладевая бытием, приобщается к Логосу», реализуя свое божественное начало.

Человек как биопсихосоциальное существо предстает одновременно как часть природы и продукт истории, чье становление обусловлено как природным фактором, наследственностью, так и социальной средой. Но природа человека не ограничена только его физической оболочкой и социальной ролью. Сущность человека выражена в его духовности. Решающую роль в социализации личности, естественно, играет социальная среда, которая в процессе нахождения индивидом в себе тех или иных форм симпатий и антипатий к окружающей действительности, способствует обнаружению им сущности своей духовной природы, своей Психеи. И в данной трактовке человек существо сознательное, ибо его разум в совместности тела, души и общества, высекает огонь знания [4, с. 87]. Помимо сознания в структуре психики человека выделяют пласт ментального [6, с. 20], сущность которого заключается в том, что он

коррелирует индивидуальный опыт человека с коллективным представлением. Человеческое общество существует в специфических условиях, обусловивших становление и развитие индивидуального сознания и определяющих историческое многообразие человеческой культуры. Бытие человека во всех своих нюансах может быть представлено как единая культурная матрица. В структуре социокультурной матрицы, как пишет автор [5, с. 11], смысловыми механизмами трансляции ментальности являются культ, миф, религия, традиция, язык, ценности, нормы, мода, физические факты (как-то материальные вещи, процессы, явления), которые, с одной стороны, презентуют ментальность, с другой стороны, обуславливают ее природу [7, с. 49-57]. Ментальные особенности характеризуют этнокультурную специфику преломления объективного мира в субъективной картине о мире в психике человека.

Социально-философское осмысление онтологических оснований процесса социализации позволяет в качестве важного аспекта вывести феномен «духовности», который есть неотъемлемое свойство сущности человека и общества, ведущее его к своему становлению и дальнейшему развитию. Духовность выражает совокупность проявлений духа в мире и человеке. Понятие «дух» (лат. *spiritus, mens*; нем. *Geist*; франц. *esprit*; англ. *mind, spirit*) определяется как высшая способность человека, позволяющая ему стать источником смыслополагания, личностного самоопределения, осмысленного преобразования действительности [12].

Понятия «духовность», «духовная безопасность» вот уже несколько лет являются предметом нашего пристального анализа [3]. Перефразировав Д. Деннета, можно сказать, что духовность в очень большой степени есть продукт культурной эволюции человека, который в процессе антропосоциогенеза «овладевает» своим духом, учится сублимировать его энергию в религиозные, философские, институционально приемлемые формы. При всем том, что мы, любя человеческое в человеке, поем апологии духу человека и источник зла обнаруживаем в теле тленном (в животной природе), тем не менее, необходимо признать, что тело есть тот сосуд, который, с одной стороны, дает возможность реализоваться духу, духовности, с другой стороны, тело – оковы для духа, задающее определенные пределы. Потому дух нуждается в воспитании и в опеке до совершеннолетия. То, какие границы мы задаем духу, обуславливает культуру нашей духовности и телесности.

В заключение отметим, что проблема соотношения философии и религии имеет длительную историю, и автор понимает, что кратким обзором данного вопроса, нельзя поставить все точки над 'i'. Но понятно одно, что современная действительность требует духовных философов и мудрых богословов, которые должны направить ум и дух своих воспитанников на получение качественного образования с углубленным пониманием онтологических задач человека, для которого вера и знание едины в своей истинности.

Литература

1. Акаев В.Х., Билалов М.И. Соотношение философии и науки в ситуации интеллектуального анархизма // Вестник Дагестанского государственного университета. 2015. № 5.
2. Билалов М.И. Религиозное познание в культуре постижения истины // Исламоведение. 2017. № 2. С. 19-27.
3. Бетильмерзаева М.М. Духовная безопасность как гарант здорового общества // Гуманитарное знание и духовная безопасность: материалы научно-практической конференции с международным участием (Грозный, 13 декабря 2014 г.). – Махачкала: АЛЕФ (ИП Овчинников М.М.), 2013.
4. Бетильмерзаева М.М. Духовная безопасность как предмет исследования в современном гуманитарном дискурсе (по материалам конференций) // Гуманитарное знание и духовная безопасность: сборник материалов IV Международной научно-практической конференции (г. Грозный, 1-3 декабря 2017 г.). Махачкала: ЧГПУ, АЛЕФ (ИП Овчинников), 2017. – С. 124-132.
5. Бетильмерзаева М.М. Онтологические основания ментальности как социокультурного феномена // Общество: философия, история, культура. – Краснодар, 2016, № 6. С. 9-11.
6. Бетильмерзаева М.М. Сознание как свойство социального бытия: ментально-когнитивное осмысление // Вестник психофизиологии. Санкт-Петербург. 2017. № 4. С. 16-20.
7. Бетильмерзаева М.М., Керимов М.М. Проблема духовной безопасности в парадигме когнитивных наук // Гуманитарное знание и духовная безопасность: сборник материалов V Международной научно-практической конференции (ЧГПУ, г. Грозный, 7-8 декабря 2018 года). – Махачкала: АЛЕФ, 2018. – С. 49-57.
8. Бетильмерзаева М.М., Керимов М.М. Соотношение веры и знания: религиозно-философский анализ // Исламоведение. 2012. № 3. С. 4-10.
9. Богданова М.М. Когнитивная наука как успешный проект междисциплинарного синтеза наук. URL: <https://kpfu.ru/portal/docs/F944096855/Vogdanova> (Дата обращения: 08.07.2018).
10. Введенский А.И. Судьба веры в Бога в борьбе с атеизмом // На переломе. Философские дискуссии 20-х годов: Философия и мировоззрение / Сост. П.В. Алексеев. – М.: Политиздат, 1990. – С. 335-352.
11. Гадаев В.Ю., Керимов М.М., Керимова Б.С. Ислам как фактор формирования и развития духовности // Вестник Академии наук Чеченской Республики. 2012. № 2. С. 186-190.
12. Гусев Д.А. Религия, атеизм и наука: интерпретации взаимодействий и эвристических возможностей (в историко-философском и общетеоретическом аспектах) // Вопросы философии. 2018. № 6. С. 65–76.
13. Доброхотов А.Л. Дух // Новая философская энциклопедия. URL: <http://iphlib.ru/greenstone3/library/collection/newphilenc/document/HASH01b0ea82473b0fe73df681b0> (дата обращения: 20.09.2016).
14. Дубровский Д.И. Вера и знание. URL: http://www.dubrovsky.dialog21.ru/nauchnye_texty/probl_ideal_Pril.htm Дата доступа: 18.07.2019.

15. Келигов М.Ю. Философская и религиозная составляющие человеческого духа. – М.: Академический проект, 2019. – 195.
16. Кржегов В.С. Религия в современной России: духовное возрождение или клерикализация общества? // Философские науки. 2012. № 10. С. 93–105.
17. Семенов В.С. Наука и религия: взаимоотношения, противоборство, перспективы // Вопросы философии. 2006. № 6. С. 73–88.
18. Франк С.Л. Философия и религия // На переломе. Философские дискуссии 20-х годов: Философия и мировоззрение / Сост. П.В. Алексеев. – М.: Политиздат, 1990. – С. 319-335.
19. Цыплаков Д.А. Духовное образование в постсекулярной России // Идеи и идеалы. 2016. Т. 2. № 1 (27). С. 3–13.

Ислам в свете современного кризиса гуманизма

*Поломошнов Андрей Федорович,
Поломошнов Платон Андреевич
(Россия, Ростов-на-Дону)*

Аннотация. Доклад посвящен сравнительному анализу гуманистического содержания постгуманизма и ислама. Постгуманизм – сформировавшаяся на рубеже XX-XXI веков на философской основе постмодернизма и крайнего сциентизма идеология, противопоставляющая себя классическому гуманизму, ведущему начало от эпохи Возрождения. В докладе в результате сравнительного анализа антропологических концепций ислама и постгуманизма устанавливается противоположность этих идеологических систем. Постгуманизм, который является антигуманистической идеологией, маскирующейся в одежды современного гуманизма, не совместим ни с исламом, ни с другими мировыми религиями. Как их принципиальный антиподом он предстает бесчеловечной идеологией крайнего сциентизма. Из этого мы, в контексте современной идеологической борьбы между истинным гуманизмом и его дегуманистическими альтернативами, выводим необходимость актуализации гуманистического потенциала ислама и других мировых религий.

Ключевые слова: *ислам, религиозная антропология, постгуманизм, классический гуманизм, трансгуманизм.*

Современный мир принципиально и стремительно динамичен. Научно-техническое развитие, принося положительные изменения, все чаще ведет к таким коренным трансформациям социальных и политических систем, а также духовной жизни общества, которые трудно оценить однозначно позитивно. Проблема лишних людей становится главной проблемой нашего времени. В глобальном аспекте, это проблема смысла и перспектив существования человечества на Земле. Нужны ли планете и природе вообще эти миллиарды людей, которые уничтожают природу в погоне за удовлетворением своих потребностей, большая часть из которых является извращенными.

В социальном аспекте в современном высокотехнологическом обществе большая часть населения отдельных стран является лишней. Они никому не нужны, ни власти, ни современным хозяевам жизни, эксплуататорам, ни самим себе, но жить хотят и хотят жить хорошо. Дело здесь даже не в безработице, порождаемой капиталистической рыночной экономикой. Высокотехнологичное производство вообще не нуждается в большом количестве рабочей силы. И большинство населения становится лишними людьми. Что с ними делать, куда их девать, чем занять – головная боль правящих каст.

В международном аспекте лишними являются целые страны, народы и регионы. Лишними являются народы отсталых, слаборазвитых стран. Они никому не нужны ни как объект сбыта товаров, ибо их платежеспособность низка. Они не нужны и как дешевая рабочая сила и объект эксплуатации. По крайней мере, в таких избыточных количествах. В ряды лишних «золотым миллиардом» занесены почти пять миллиардов людей: африканцы, китайцы, россияне, латиноамериканцы, арабы, индийцы. Но ведь они-то сами так не считают, и жить хотят и хотят жить хорошо, и ненавидят получающий сверхдоходы золотой миллиард. В связи с истощением ресурсов полезных ископаемых и, в особенности, главных жизненных ресурсов – воды, почвы и территории, проблема лишних народов будет обостряться еще больше. В условиях олигархических режимов, утвердившихся на планете почти во всех странах, в лишних людей превращаются и творческие, мыслящие граждане, интеллектуальная элита нации, зато востребованным становится законопослушное тупое стадо, «быдло».

Технический прогресс XX-XXI веков и вызванные им глобальные социокультурные трансформации со всей остротой поставил вопрос о глобальном смысле жизни современного человечества, о новых духовных ориентирах и идеалах. Каков смысл существования и непомерного размножения человечества на планете? Какие высшие цели могут ставить перед собой человечество, отдельные страны и народы, конкретные личности? Все существующие варианты сегодня неудовлетворительны. Вульгарная жизнь ради жизни не наполняет смыслом наше существование. Безумное и безудержное потребительство низводит человечество на уровень животных-паразитов, выедающих природу и неизбежно гибнущих, когда она будет уничтожена. Построение идеального общества как цель человечества сегодня никого не привлекает, не вдохновляет и выглядит полной утопией. Выполнение какой-то космической миссии или божественного предназначения – пустышка, ибо нет никакой миссии у человечества, а существование Бога сомнительно. Зачем мы живем? Это вопрос не только оправдания своего существования – это вопрос целей: что нам делать и как нам жить? Нет на него ответа сегодня ни у кого.

Социокультурные трансформации, связанные с переходом к постиндустриальному, информационному обществу нашли отражение и в общественном сознании в форме кризиса классического гуманизма. «Классический гуманизм в современном мире и как социальный идеал и, как регулятивный принцип социальных отношений и социальной организации подвергается сомнению, критике и переоценке. Появилась масса критиков классического гуманизма, объявляю-

щего его устаревшим и выдвигающих новые, «современные» альтернативы ему» [5, с. 81].

Где же выход из кризиса классического гуманизма? Своеобразным ответом на это вопрос стала родившаяся на Западе идеология постгуманизма. Постгуманизм – это идеология, сформировавшаяся на рубеже XX-XXI веков на философской основе постмодернизма и крайнего сциентизма, противопоставляющая себя классическому гуманизму, ведущему начало от эпохи Возрождения. Но внутри постгуманизма существуют различные направления. «В составе постгуманизма можно выделить несколько направлений:

1. Критическое направление, занимающееся обоснованием кризиса и краха классического гуманизма, но не создающее позитивной, оптимистической альтернативы или современной формы гуманизма (это направление опирается на философские концепции постмодернизма);

2. Новый, или современный гуманизм (неогуманизм), который представлен достаточно широким и разнородным спектром международных и национальных гуманистических организаций (это направление подчеркивает свою связь и преемственность с классическим западным гуманизмом и выдвигает гуманизм как высший современный идеал человечества);

3. Трансгуманизм, представляющий себя как радикально новую форму гуманизма, преодолевающую ограниченность классического гуманизма, но сохраняющий его сущность (на самом деле речь здесь идет о радикальной ревизии классического гуманизма, превращающей его в радикальный антигуманизм... Постгуманизм, полемизируя с классическим гуманизмом, с одной стороны, отвергает его ключевую идею – антропоцентризма, т.е. человека как высшей ценности и высшего существа. С другой стороны, он декларирует идею освобождения человека от власти физической природы на основе достижений науки и техники и превращения его в некое сверхприродное существо с супервозможностями» [5, с. 91-92].

Таким образом, постгуманизм крайне неоднозначен и включает в себя три весьма различные формы, его нельзя свести к какой-либо одной форме. Общим для всех направлений постгуманизма является то, что он позиционирует себя всегда по отношению к классическому гуманизму и в определенной полемике с ним. Постгуманизм – это кривое зеркало современного кризиса гуманизма, а не его логическое развитие и продолжение, в котором акцентируются все негативные стороны и последствия научно-технического развития для человека и личного роста.

В контексте современного кризиса гуманизма, встает закономерный вопрос о том, каково место традиционных религий, в том числе ислама в современном общественном сознании? Актуален ли его нравственный и духовный потенциал для преодоления современного кризиса гуманизма? Ведь, это достаточно древняя религия, прошедшая проверку временем. Но способна ли она выполнять духовно-идеологические, мировоззренчески-ориентирующие функции в свете современных достижений науки и техники? Может ли быть ислам эффективной альтернативой современным формам дегуманистической идеологии, в особенности, постгуманизму? Чтобы ответить на этот вопрос, по нашему

мнению, необходимо сопоставить антропологию и идеологию ислама и постгуманизма по ключевым пунктам, помня о том, что в сфере общественного сознания значимость той или иной идеологической системы определяется вовсе не ее возрастом, а ее содержанием.

Итак, перейдем к сравнительному анализу антропологии ислама и постгуманизма. С точки зрения ислама человек – творение Аллаха, т.е. божественное творение с предопределенной Богом природой. Человек в его данных Богом качествах неизменен и совершенен настолько, насколько это счел возможным Аллах. Постгуманизм выдвигает сомнительную идею искусственного моделирования и совершенствования природы человека, как некой комбинации информационной матрицы и физического носителя этой матрицы, некоего продолжения эволюции человека по направлению к киборгу, для которого единство души и тела утрачивает всякий смысл. «В отличие от гуманизма постгуманизм не принимает антропоцентризма, подчеркивая, что человек представляет собой эволюционирующую часть природы, постоянно преобразуясь и изменяясь. Итогом продолжающегося эволюционного процесса станет преобразованный путем передовых технологий постчеловек, получившийся при соединении с машиной» [7, с. 40]. Тело превращается в сменную оболочку, а душа рассматривается как некий набор информации, скачиваемый на флешку. Киборг, наделенный многими почти божественными атрибутами, в том числе и бессмертием, – это крайне сомнительный идеал для человека, это вообще приговор человеку как неэффективному промежуточному звену научно-технического развития.

Разрушение божественной природы человека неизбежно ведет и к его деперсонификации. При превращении человека в киборга, в котором все элементы, вплоть до сознания, становятся легко заменимыми и искусственно моделируемыми деталями исчезает личность, как уникальная, индивидуальная целостность. «Постгуманизм может стереть своеобразие и неповторимость человеческой индивидуальности: технологии сформируют некую единую модель человека, связанную с машинами – например, постчеловека (posthumans) или киборга (бесполой гибрид машины и человека). Здесь гуманистическая вера в безграничность возможностей разума человека может обернуться трагедией: искусственная научно-техническая реальность начнет превалировать, разрывая все связи с естественным, трансформируя человека, меняя ход времени и понятие пространства, нарушая баланс бытия» [7, с. 41]. Насколько деструктивно для человека такое принижение его природы под видом ее «совершенствования», ясно каждому объективному арбитру, кроме оголтелых адептов постгуманизма.

Отдельного внимания заслуживает проблема бессмертия души. В исламе, как и в любой другой традиционной религии, признается бессмертие души, как средоточия уникальной личности, но в ином, потустороннем мире. Постмодернизм предлагает реальное физическое бессмертие «души», рассматриваемой как некая информационная матрица, легко транслируемая на сменные физические носители. При таком «бессмертии», однако, исчезает сама душа, как уникальная духовная сущность, не говоря уже о вряд ли преодолимых технических

проблемах такой трансляции. В исламе бессмертие души – это божественный дар, данный человеку Аллахом, а в постгуманизме – техническая функция модераторов соответствующих технических устройств. И от их «воли» и произвола зависит конкретный выбор душ, которые заслуживают, по их мнению, искомого бессмертия. Но, продолжая дегуманистическую утопию постгуманизма, напрашивается идея искусственного моделирования сознания киборгов с заранее заданными качествами. Только закостенелые, безумные ненавистники человечества могут восторгаться такой перспективой бессмертия «души», т.е. моделирования сознания.

Важнейшим вопросом антропологии является свобода личности. В исламе человек, будучи неповторимой индивидуальной личностью, обладает экзистенциальной свободой воли, которая, однако, не противоречит, принципу предопределения. «В современном исламском богословии преобладает средняя позиция в антиномии предопределения и свободы воли. Если попытаться сформулировать позицию умеренного исламского богословия, то она такова: нет полной свободы, но нет и полного предопределения. Полного, абсолютного предопределения всех поступков человека нет, а есть указание Аллаха на праведный путь и право выбора человека, за который он отвечает. Все праведное совершается по воле Аллаха в том смысле, что человек следует предписанию Аллаха. Грех же совершается по воле самого человека, который нарушает предписание Аллаха и за это будет наказан. Кстати, грешники любят прикрываться волей Аллаха» [6, с. 84-85]. Свобода воли человека согласуется с принципом предопределения в исламе, поскольку она обусловлена несовершенством его природы. «Человек по природе добр, но слаб... Для того чтобы быть добрым, человеку необходима перманентная мобилизация всех своих сил. Таким образом, свобода человека заключается в том, чтобы следовать одной из сторон своей двойственной природы – и за этот свой свободный выбор человек несёт всю полноту ответственности» [3, с. 11–12].

В постгуманизме говорить о какой-то свободе воли не приходится. Здесь свобода воли и свобода выбора, а также связанное с ней воздаяние, превращаются в технические вопросы программирования и моделирования сознания и поведения «совершенных» людей, киборгов. Свобода заменяется манипуляцией модераторами киборгов. Лишить человека свободы и связанной с ней глубокой духовной жизни и ощущения себя личностью – это все равно, что лишить его сущности и самой жизни. Манипулируемый извне киборг, лишенный свободы, уже и не человек вовсе.

Ключевым вопросом современного человека и человечества является вопрос о цели и смысле жизни, идеалах и ориентирах существования. Предлагаемые исламом, как и другими традиционными религиями, решения, глубоко гуманистичны и открывают перед каждым человеком перспективу спасения души или вечной жизни при условии искренней веры в Бога и соблюдения установленных им глубоко гуманистичных заветов и нравственных норм. В постгуманизме вопрос о смысле жизни вообще не ставится. Вместо него говорится лишь об утилитарной, технической эффективности тех или иных видов киборгов для решения тех или иных прагматических, технических задач. Вопрос о нрав-

ственных ценностях постгуманизм также снимает с повестки дня, заменяя его техническим вопросом составления необходимых инструкций, регулирующих «поведение» киборгов. «Сосредоточившись на технологическом усовершенствовании телесного в человеке, постгуманисты и трансгуманисты отходят от идеалов гуманизма, гуманистической этики и духовного начала вообще, не решая связанных с ними проблем (человечности, справедливости, добра, правды и др.) и превращая все в модный тренд» [7, с. 41].

Постмодернистское совершенствование человека, конструирование некоего монстра постчеловека, выдаваемого за вершину прогресса ведет к полной деаксиологизации человеческого существования. Ценности, составляющие ядро души, просто выносятся «за скобки». «Тотальное внедрение техники и распространение технологий начинают обездушивать человека, превращая в механизм, неспособный любить и жертвовать, иметь и нести в жизнь нравственно-эстетические ценности» [7, с. 42]. Проблема, которую выносят за скобки сторонники постгуманизма, состоит в том, что деаксиологизированный, деперсонифицированный постчеловек – это уже вообще не человек, а некий уродливый и нежизнеспособный конструкт, чье существование лишено всякого внутреннего смысла.

В исламе, в отличие от постмодернизма, четко устанавливается миссия человека, заданная Богом. «Человек, по исламу, является высшим существом, высшим творением Аллаха из всех созданий природы и окружающего мира. Он стоит выше всех земных и сверхъестественных существ... Человеку в системе мироздания принадлежит особо важное место. В Коране указывается, что человек был создан как наместник Бога на Земле... Учение ислама в определенной мере антропоцентрично, поскольку по Корану все существующее на земле предназначено для жизни человека и для удовлетворения его нужд. Аллах создал все необходимое для безбедного, благоустроенного существования человека» [2, с. 177]. Какую же миссию или смысл жизни постчеловека предлагает нам постмодернизм? Никакую. Он снимает вообще эти фундаментальные вопросы, без которых невозможно существование человека.

Антигуманистический по сути постгуманизм не совместим с исламом, ни с другими мировыми религиями, он является их принципиальным антиподом. «Ислам — воплощение гуманизма и теизма. Кроме того, возвеличивает человека перед другими созданиями Творца, основывается на вере, которая составляет ценностно-смысловую основу бытия верующего человека» [2, с. 174]. Постгуманизм является антигуманистической идеологией, лишь неубедительно маскирующейся в одежды современного гуманизма. Это бесчеловечная идеология крайнего сциентизма. В контексте современной идеологической борьбы между истинным гуманизмом и его дегуманистическими альтернативами необходимо активно актуализировать усилиями религиозных философов и богословов гуманистический потенциал ислама, как и других мировых религий.

В связи с этой задачей нередко поднимается вопрос о специфике исламского гуманизма, который, в отличие от светского и христианского гуманизма, теоцентричен. «С точки зрения философских оценок, различия гуманности как проявления религиозного мировоззрения и мировоззрения гуманизма сводятся

к следующему. В широком смысле этого слова гуманизм представляет собой образ мышления, который провозглашает идею блага человека главной целью социального и культурного развития и отстаивает ценность человека как личности. Религиозная же среда ценит человека тем выше, чем более его поведение соответствует нормам, принятым религиозной корпорацией. Он утверждает себя через максимально деятельное включение в социальную группу верующих, в богоустроенный порядок. Другими словами, религиозная гуманность – это гуманность теоцентристская, а гуманность гуманизма – явление антропоцентристское... Тем не менее, приведенные выше различия религиозного и светского понимания природы нравственности нельзя абсолютизировать» [1, с. 128-129]. Тем не менее, эти отличия никоим образом не обесценивают гуманистический потенциал ислама в противостоянии дегуманистическим идеологиям современности.

Обсуждая проблему актуализации гуманистического потенциала ислама в противостоянии постгуманизму, представляет интерес исследование Абдулагатова З.М. В этом исследовании установлено, что массовое сознание дагестанских мусульман достаточно восприимчиво к воздействию западных, не исламских идеологий. Абдулагатов З.М. подчеркивает необходимость критического преломления этих влияний в свете традиционной исламской идеологии. «Дагестанец адаптируется к реалиям современной жизни не благодаря исламскому сознанию в себе, не осознанием исламских ценностей в их новом, соответствующем времени духе, а просто поворачиваясь к ним спиной, некритически воспринимая удобства новых, данных светской рационализирующей культурой условий жизни. Дагестанец активно адаптируется, но это не мусульманская адаптация. А потому она грозит ему потерей традиционных норм регулирования личной и общественной жизни. Хорошо это или плохо – вопрос другой. Отвечая на него, можно было бы сказать, что наиболее оптимальной была бы такая адаптация, когда мусульманин перенял бы у Запада рационализм как основной метод адаптации к современному миру, но при этом пронес бы эту идею через собственную культуру и историю. Это был бы современный ислам. Такая тенденция уже появилась в исламском мире, но она набирает силу очень медленно» [1, с. 136-137].

Однако мусульманская адаптация современных западных идейных влияний предполагает творческое развитие самого ислама. «Необходимо прекратить воспринимать поиски новых смыслов исламского вероучения как покушение на его основы. Напротив, в этом проявляются созидательная сила ислама, нацеленность на развитие и способность к органичному вхождению в современные культурно-исторические реалии и общечеловеческие гуманитарные стандарты» [4, с. 37]. Вопрос состоит в том, возможен ли какой-то эффективный синтез ценностей и идей ислама и современных модных западных идеологий, вроде постмодернизма. Нам кажется, что в сфере идеологических ориентаций и ценностей невозможен никакой синтез противоположных своей сути идеологий ислама и постмодернизма. Задача состоит, на наш взгляд, вовсе не в синтезе, а в разоблачении деструктивной сущности новомодных форм постгуманизма, опираясь на проверенный временем гуманистический потенциал ислама.

Литература

1. Абдулагатов З.М. Приоритеты нравственных ориентиров дагестанского мусульманина (по результатам социологических опросов) / З.М. Абдулагатов // Исламоведение. - 2009. - № 1.
2. Акбашева Д. О проблеме гуманизма в исламе /Д. Акбашева // Россия и мусульманский мир. - 2005. - № 10.
3. Волобуев А.В. Концепт человека в антропологии ислама: автореф. дис. ... к. филос. н.: 09.00.13. – М., 2012.
4. Магомедов К.М. Ислам: теоцентризм vs антропоцентризм? / К.М. Магомедов // Исламоведение. - 2018. - Т. 9, № 3.
5. Маслова Е.С. Идентичность и гуманизм в эпоху трансформации: монография / Е.С. Маслова, А.Ф. Поломошнов, П.А. Пломошнов. - пос. Персиановский: Донской ГАУ, 2019.
6. Яковлева Е. Л. Вектор движения: гуманизм - постгуманизм - трансгуманизм - техногуманизм - гуманизм / Е.Л. Яковлева // БГЖ. 2014. №2 (7). URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/vektor-dvizheniya-gumanizm-postgumanizm-transgumanizm-tehnogumanizm-gumanizm> (дата обращения: 09.09.2019).

Возможности и сущность религиозной толерантности (на материале мировых религий)

*Лаврухина Ирина Михайловна
(Россия, г. Зерноград)*

Аннотация. Проблема религиозной толерантности особо значима для поликонфессиональных сообществ. Процессы глобализации, рост социальной мобильности заставляют различные культуры, ценности, вероисповедания искать точки соприкосновения между собой. Все мировые религии в качестве основной религиогемы имеют принцип толерантности. Тем не менее, смысл этого понятия недостаточно прояснен в религиозном мировоззрении и должен быть специфицирован для формы сознания, имеющей дело с верой. В докладе предложена интерпретация религиозной толерантности с учетом этой особенности религии. Отмечается, что религиозная толерантность не связана с доктринальной веротерпимостью, а субъектами такой толерантности являются надличностные светские и религиозные структуры. Постулируемая толерантность конфессий друг к другу носит, скорее, правовой, нежели мировоззренческий характер.

Ключевые слова: *религия, толерантность, ислам, буддизм, христианство.*

Кризисные фазы в истории, как правило, сопровождаются обострением религиозных проблем и возрастанием роли религиозного фактора. И это неслу-

чайно, ибо основа религий – это вера, а вера является мощным побудителем к действию. Ситуация в современном мире характеризуется еще и тем, что вопросы, связанные с религией, принимают мировые масштабы. Необходимость сосуществования мировых и национальных религий в рамках поликонфессиональных государств сегодня является фактом. Культура и ценности различных конфессий могут отличаться кардинально, тогда и возникает проблема их соотнесения. Принято считать, что работающим здесь принципом является принцип толерантности. Под толерантностью обычно понимают терпимость к иным взглядам, чуждому образу жизни, обычаям, традициям, идеям и верованиям. Во-обще многообразие культурных ценностей для самой культуры крайне плодотворно и выступает одним из источников развития самой культуры. Принцип толерантности же обеспечивает отдельным людям и целым сообществам возможность жить с непохожими на них людьми.

Семантически понятие толерантности многослойно, что и позволяет применять его для анализа разнообразных ситуаций в различных сферах. На слуху политическая, культурная, религиозная толерантность. Предоставляется, что необходимо учитывать специфику различных сфер деятельности, накладывающих свой отпечаток на смысловые интерпретации понятия толерантности. «Tolerantia» (с лат.) - терпение, принятие, добровольное перенесение страданий. В биологии толерантным называют организм, способный переносить неблагоприятное влияние факторов внешней среды. В медицине под толерантностью понимают отсутствие иммунной реакции на введение некоторых антигенов, в фармакологии - привыкание к лекарственным средствам. В педагогике - отсутствие ответного действия на некие неблагоприятные факторы. В арабском языке толерантность выражается в слове «тасамух», что означает быть добрым, милостивым, прощать. Турецкое *hosgöru* означает быть терпеливым, относиться с пониманием.

При изучении многочисленных литературных источников уже складывается некая идеальная смысловая схема толерантности как взаимопонимания и уважения, правильного понимания и принятия иных способов жизни и мысли. В Декларации принципов толерантности (1995 г.) толерантность «означает уважение, принятие и правильное понимание богатого многообразия культур нашего мира, наших форм самовыражения и способов проявления человеческой индивидуальности (3, п. 1.1., ст. 1). Толерантность объявляется критерием уверенности в себе, поскольку допускает сравнение своих позиций с другими точками зрения.

Оставим за пределами доклада вопрос о возможности такой толерантности в политике, культурологии или социологии, акцентируем внимание на смыслообращениях понятия в религиозной жизни. «Религиозная толерантность (веротерпимость) – это терпимые, толерантные отношения между верующими различных религий и конфессий, религиозными объединениями, основанные на принципе взаимоуважения, взаимного признания прав на существование и деятельность» [1]. С этим можно согласиться, если не учесть одно обстоятельство. Светская толерантность (например, политическая или культурная) базируется на ценностях, которые, хотя бы теоретически, признаются относительными, что

делает возможным плюрализм мнений. Это, в свою очередь, допускает возможность, если не принятия, то признания чужих ценностей и убеждений равноценными своим. Поэтому светская толерантность гораздо более терпима к чужим нормам и взглядам.

Религиозная толерантность основана на другом. В основе любой религии лежит доктрина, выражающая сакральное, которое для каждой религии свое. «Религиозная толерантность не может включать в себя в качестве своего обязательного компонента доктринальную терпимость, стремление к сближению вероучений, к признанию их равной ценности... Поэтому и эксклюзивизм (представление верующих о своем вероучении как о единственно верном, исключительном и отказ признавать в качестве такового любое другое религиозное учение) нецелесообразно отождествлять с нетерпимостью, хотя он и содержит некоторые основания для ее возможного возникновения» [1].

Особенности религиозной толерантности на уровне здравого смысла заставляют различать «толерантность» и «терпимость». «Сейчас нам активно пытаются привить западную толерантность и политкорректность вместо нашей родной терпимости. Толерантность обязывает признавать точку зрения другого человека равной своей точке зрения. Терпимость призывает относиться к таким людям с терпением, терпеть их рядом с собой. Определения не из википедии..., но вроде соответствуют действительности. Так нужна ли нам толерантность?» [7].

В итоге границы религиозной толерантности обозначены необходимостью не высказывать оскорбительные или провоцирующие утверждения или действия, не ущемлять свободу других вероисповеданий и отпавлений культа. Но за соблюдением этих границ следят не верующие, а государство и другие общественные институты, и к религиозной вере принимаемые меры не имеют никакого отношения. Другими словами, субъектами религиозной толерантности становятся надличностные структуры (светские, иногда религиозные), но не люди, уверовавшие в ту или иную доктрину. Подтверждением сказанному является тот факт, что во второй половине XX в. был принят целый ряд международных документов: конвенций, деклараций, пактов, - которые создавали условия для правовых отношений между верующими различных конфессий.

В «Декларации о религиозной свободе», принятой Всемирным Советом Церквей (это католическая организация), зафиксированы следующие принципы религиозной толерантности: каждый человек имеет право определять собственное вероисповедание, выражать свою веру в рамках соответствующей общности, создавать религиозные организации для достижения целей веры. Такая свобода вероисповедания имеет ограничения, если нарушается закон, или создается опасность общественной безопасности, здоровью, морали или правам других граждан [2].

Нам предстоит разобраться с вопросом о том, насколько религиозная толерантность как обозначенная норма позволяет принять веру человека, а не просто понять его (т.е. зафиксировать и уважать сам факт различия конфессий). Толерантность к другим религиозным системам не предполагает утрату собственной идентичности, но не предполагает и разрушение чужой. Однако, что

имплицитно содержится в ситуации, когда вера обеспечивает человеку непреложную убежденность в своей правоте, не требует аргументов и ориентирует на миссионерство? Призыв «нести веру и спасать заблудших» не толерантен по самой своей сути. Более того, даже если в самом вероучении существуют нормы, прямо предписывающие толерантность, для оценки толерантности самого вероучения нужно исследовать эффективность работы механизмов, которые обеспечивают толерантность своих приверженцев. Вот о толерантности, точнее о возможности толерантности последователей, и пойдет речь далее. Анализ религиозной толерантности в статье осуществлен на материале мировых религий, прежде всего, буддизма и ислама. Согласно расхожему и не совсем профессиональному мнению, первый - наиболее толерантная религия, второй - наименее толерантен.

В любой религии присутствуют два уровня сакрального. Во-первых, это высшие религиозные ценности, выражающие цели вероучения. В буддизме - это достижение состояния просветления, в христианстве - спасение, в исламе - свобода человека от ложных ценностей и счастье в жизни мирской, подготовка к жизни загробной. Во-вторых, у каждой мировой религии присутствует священный текст: Библия для христианства, Коран для ислама, в буддизме всеми направлениями признаются «четыре печати». Но мировые религии по-разному относятся к наличию иного ценностного материала. Буддизм на протяжении длительного периода своего развития демонстрирует высокую степень толерантности. Он менее других мировых религий догматичен, поскольку не является в полном смысле теологией, а представляется неким познавательным и медитативным учением, направленным на достижение внутренней гармонии.

Буддизм пытался ассимилировать встречавшиеся местные верования. В христианстве и исламе, наряду с идеей мирного миссионерства, отмечаются религиозные войны, жестокая борьба с ересями и язычниками. Буддизм имеет более глубокие политеистические корни, что проявляется в плюрализме богов, а любой политеизм более толерантен, чем монотеизм. Буддизм с самого начала понимал просветление как переинтерпретацию смысла и понятий современных ему учений (санкьи и вайшешика). Но, чтобы переструктурировать знаковые структуры и психические состояния практикующего (что приведет его к просветлению), необходимо допустить и даже требовать «наличие в собственном культурном пространстве «иноверных» или «светских» доктрин... для того, чтобы переструктурировать нечто, надо иметь это в наличии, - поэтому состояние адепта как «чистого листа», с точки зрения буддизма, значительно хуже, чем индоктринированность иноверными концепциями. Изложенное делает понятным не только терпимость, с которой буддисты относились к иноверным и светским конфессиям, но и определенную заинтересованность в них» [5, с. 44].

Для примера, распространение буддизма в Японии сопровождалось и импортом конфуцианства в эту страну, причем основную роль в этом играли буддисты. Но это не исключает возможности религиозного неприятия. Так, в списке наиболее опасных и жестоких экстремистских группировок, опубликованном в 1998 г. Государственным департаментом США, мы находим и мусульманские, и буддистские религиозные группы.

В свете захлестнувшей в последнее время западный мир исламофобии логично рассмотреть вопрос о толерантности (точнее об интерпретации понятия «толерантность») в исламе. Веротерпимость и толерантность провозглашаются главными религиогемами (т.е. основополагающими элементами религиозной системы) и христианства, и ислама. Принцип толерантности выражен в целом ряде сур. В суре Корова «Аль-Бакара» сформулирован основной принцип Корана - «нет принуждения в религии» [4, 2/256]. Но объясняется и то, почему нет принуждения: «Прямой путь уже отличился от заблуждения. Тот, кто не верует в тагута, а верует в Аллаха, уже ухватился за самую прочную рукоять, которая никогда не сломается. Аллах - Слышащий, Знающий» [4, 2/256]. В суре Пчелы «Ан-Нахль» находим: «Призывай на путь Господа мудростью и добрым увещеванием и веди спор с ними (многобожниками) наилучшим образом» [4, 16/125].

Вот тут-то и пролегает линия демаркации религиозной толерантности от других ее форм. Вера основана на признании истинности того, во что веришь. И споры ведутся с высоты уже добытой истины. Это подтверждается многими сурами: «Воистину, твой Господь лучше знает тех, кто сошёл с указанного Им пути, и Он лучше знает тех, кто на прямом пути». (Сура Пчелы «Ан-Нахль») [4, 16/125]. «Скажи: «О люди Писания! Давайте придем к единому слову для нас и для вас, о том, что мы не будем поклоняться никому, кроме Аллаха, не будем приобщать к Нему никаких сотоварищей и не будем считать друг друга господами наряду с Аллахом». Если же они отвернутся, то скажите: «Свидетельствуйте, что мы являемся мусульманами». (Сура Семейство Имрана «Аль-Имран») [4, 3/64]. «О люди Писания! Почему вы препираетесь относительно Ибрахима (Авраама), ведь Таурат (Тора) и Инджил (Евангелие) были ниспосланы только после него. Неужели вы не понимаете?». (Сура Семейство Имрана «Аль-Имран») [4, 3/65].

Действительно, причин враждовать нет, ибо судить по справедливости будет уверовавший в Аллаха. «Посему проповедуй и следуй прямым путем, как велено тебе. Не потакай их желаниям и говори: «Я уверовал в то, что ниспослал Аллах из Писания, и мне велено относиться к вам справедливо. Аллах - наш Господь и ваш Господь. Нам достанутся наши деяния, а вам - ваши деяния. Нет места доводам (дальнейшим спорам) между нами и вами причин враждовать нам. Аллах соберет всех нас [в Судный день], и к Нему предстоит прибытие». (Сура Совет «Аш-Шура») [4, 42/15]. Отношение к последователям других религий выражено в суре Трапеза «Аль-Маида»: «Ты непременно найдешь самыми лютыми врагами верующих иудеев и многобожников. Ты также непременно найдешь, что ближе всех в любви к верующим, являются те, которые говорят: «Мы - христиане». Это - потому, что среди них есть священники и монахи, и потому, что они не проявляют высокомерия» [4, 5/82]. Справедливости ради отметим, что эта сура предостерегает от пристрастий в человеческих взаимоотношениях: «О те, которые уверовали! Будьте стойки ради Аллаха, свидетельствуя беспристрастно, и пусть ненависть людей не подтолкнет вас к несправедливости. Будьте справедливы, ибо это ближе к богобоязненности. Бойтесь Аллаха, ведь Аллах ведает о том, что вы совершаете [4, 5/82].

История мусульманского мира также свидетельствует, что отношение к иноверцам было довольно терпимым. Так, во времена арабского халифата и Османской империи, если население завоеванных стран не принимало ислам, оно могло продолжать исповедовать свою веру, но должно было платить джизью (специальный налог) и не признавалось полноправными подданными в халифате.

Довольно подробное цитирование Корана не свидетельствует в пользу того, что только Ислам столь очевидно ориентирован на свое вероучение. Похожее наблюдаем и в христианстве. В качестве доказательства приведем следующее. Проблема толерантности/нетолерантности в отношении к язычеству стала ведущей уже на ранних стадиях развития христианской философии. Достаточно рано и явно определились два направления: отрицание античной философии как выражения язычества (Тертуллиан, Татиан) и возможность ее ассимиляции (Иустин Мученик). В Апологии Святой Иустин пишет, что «... всякий из них говорил прекрасно потому именно, что познавал отчасти сродное с посеянным словом Божиим... Итак, все, что сказано кем-нибудь хорошего, принадлежит нам, христианам... Те, которые жили согласно со Словом, суть христиане, хотя бы считались за безбожников: таковы между эллинами Сократ и Гераклит и им подобные, а из варваров – Авраам, Анания, Азария, и Михаил, и Илия, и многие другие...» [6, 359, 317].

Проблему толерантности в христианстве невозможно обсуждать вне связи с философией всеединства, которая строит свою метафизику на основе всеобщей толерантности всего ко всему. В.С. Соловьев пытается «показать существенное тождество высших достижений западной философии (интеллигенция, Запад) и христианских Откровений Православия (народ, Восток),... делая Слово прежде всего принципом творения» [8,180]. С. Смит совершенно справедливо отмечает, что, «если Вы верите во что-либо, Вы уверены, что это правда, и волей-неволей Вы смотрите на то, во что верят другие, как на ошибку и заблуждение» [9, с. 145].

Хорошо ли это? Это факт, который делает проблему толерантности в религии многослойной и неоднозначной. Постулируемая толерантность конфессий друг к другу носит, скорее, правовой, нежели мировоззренческий характер. Толерантность с верой соотносится плохо. Если человек свято верит тому, чему учит Писание, он так или иначе будет стремиться убедить в этом (или даже заставить) других людей. По-другому веры не было бы.

Литература

1. Григоренко А.Ю. Религия и толерантность. Специфика религиозной толерантности // Электронный журнал РОНО, 2014. - Вып. 23. // https://www.sites.google.com/a/shko.la/ejrno_1/vypuski-zurnala/vypusk-23-maj-2014/tema-nomera-no23-osnovy-religioznyh-kultur-i-svetskoj-etiki-kak-novuj-resurs-duhovno-nravstvennogo-razvitia-i-vospitania-ucasihsa/religia-i-tolerantnost-specifika-religioznoj-tolerantnosti

2. Декларация о религиозной свободе (Принята II Священным Вселенским Ватиканским Собором в 1967 г.) // <http://www.agnuz.info/app/webroot/library/6/128/page13.htm>
3. Декларация принципов толерантности (Принята резолюцией 5.61 Генеральной конференции ЮНЕСКО от 16 ноября 1995 года // http://www.un.org/ru/documents/decl_conv/declarations/toleranc.shtml
4. Коран / Пер., ком. Э. Кулиева. 8-е изд., стереотип. - М.: Умма, 2010.
5. Нестеркин С.П. Семиотические аспекты религиозной толерантности (на материале буддизма Махаяны) // Гуманитарный вектор. - 2008. - №3. - С. 42-45.
6. Святого Иустина Апология II // Антология: Ранние отцы церкви. - Брюссель: Жизнь с богом, 1988.
7. Толерантность Vs терпимость / Конференция iXBT.com // <https://forum.ixbt.com/topic.cgi?id=15:59191>
8. Хомяков М.Б. Толерантность в христианской философии / Соционаука. Научная периодика. Книги // Философия и общество. 1999. - Вып. № 2. - С. 157-184. // <https://www.socionauki.ru/journal/articles/685793/>
9. Smith S.D. Getting over equality. A critical Diagnosis of Religious Freedom in America. New York University Press. – New York; London, 2001.

**Мусульмане Дагестана и панисламизм
(на материалах российских спецслужб рубежа XIX-XX вв.)**

*Сенюткина Ольга Николаевна
(Россия, г. Нижний Новгород)*

Аннотация. Вошедший в Российскую империю в 1860-е гг., Дагестан имел давние многовековые исламские традиции, которые строго соблюдались. Однако мусульмане Дагестана оказались втянутыми в те общероссийские процессы, которые были характерны для периода конца XIX - начала XX вв.: модернизацию и политизацию общественной жизни. Автор в своей статье отвечает на следующие вопросы: каков был уровень приобщения дагестанской уммы к модернизационным процессам и почему дагестанцы наряду с другими мусульманскими сообществами России были обвинены в панисламизме. Источниковую основу работы составляют архивные материалы Министерства внутренних дел Российской империи. Автор приходит к выводу, что Дагестан, как часть стратегически важного Кавказского региона, становится в начале XX века объектом внимания со стороны соседних мусульманских государств (Османская империя, Афганистан и др.), что не могло не усилить напряженность российской власти по отношению к нему.

Ключевые слова: *Дагестан, панисламизм, Министерство внутренних дел России, модернизация, мусульмане.*

Специалисты относят к самостоятельному этапу истории ислама в Дагестане период, включающий в себя XIX век и начало XX столетия. Этот период характеризуется усилением влияния религии «на все сферы жизни и деятельности дагестанского общества – культуру, образование, земельные отношения, политику» [7]. Недавнее вхождение Дагестана в Российскую империю в 1859 году, отягченное длительными военными действиями, само по себе создавало сложности для понимания дальнейших движений дагестанского общества. Ситуация осложнялась тем, что образ ислама в сознании российских чиновников к концу XIX века был донельзя политизирован. Процесс познания жизни дагестанской уммы властями происходил в условиях создания мифа о панислализме: о возможном объединении всех российских мусульман для отделения от России под эгидой Османской империи. «Панисламисты мечтают о создании всетуркской республики в союзе с Туркестаном и Кавказом» [2, л. 69об.], – отмечали представители политической элиты. Чиновники всё чаще повторяли эту фразу, но констатировали, что «строго определенной программы и тактики панисламисты не выработали» [6, л. 4].

Оценивая тенденции укрепления различных общественных форм жизни мусульман, российская власть, обращала, прежде всего, внимание на изменения в сфере образования. В этом был свой резон, поскольку именно развитие образовательной сферы неизбежно во все времена ведет к изменениям в общественной жизни, к модернизации и прогрессу. По мнению властей, перемены в умме (мусульманском сообществе) России могли быть связаны с тем, как будет формироваться сеть новометодных учебных заведений.

В мае 1902 года на основании полученных с мест уведомлений Департамент полиции составил справку, в которой прослеживалась специфика реформирования мусульманского образования. Информация с мест была запрошена в связи, помимо прочего, с активизацией сторонников реформ в Османской империи, именуемых младотурками. До младотурецкой революции, которая произойдет в 1908 году, оставалось еще несколько лет. Но российские власти опасались турецкого влияния на ту часть общества, которая была настроена в пользу Османской империи. Однако результаты сбора информации показали, что никакого внешнего влияния со стороны младотурок на российское мусульманское образовательное поле в то время не прослеживалось. И это однозначно признавалось Департаментом полиции.

Согласно депеше Министерства иностранных дел, созданной по запросу Министерства внутренних дел, «никакой связи между нарождающимся в России мусульманским движением и стремлениями младотурок в действительности не существует, да едва ли и может существовать, так как младотурецкая партия, вообще плохо организованная и объединенная, благодаря характеризующей турок косности и отсутствию среди них инициативы, не может вдохновлять русских мусульман-прогрессистов» [4, с. 453].

Что касается сведений по Дагестану, то военный губернатор Дагестанской области сообщал, что «Население продолжает пребывать в прежней косности и руководствуется старыми традициями. Школ всего 12, где преподают муллы, и в одной из них применен звуковой метод; газета «Переводчик» (сим-

вол обновленческого движения в среде российских мусульман – авт.) выписывается лишь некоторыми лицами, а остальное население к литературе непричастно» [4, с. 456].

Как очевидно из приведенных оценок, политическая элита России рассматривала (в духе европейского понимания общественной жизни) и мусульман Турции и мусульман Дагестана, как косных и малоинициативных. В термин «косность» вкладывался вполне определенный смысл, прежде всего: слабое реформирование образования и низкий уровень обращения к прессе прогрессистского, как тогда говорили, характера. Однако, ещё в 1907 году «в Дагестане под покровительством самого Кавказского наместника возникает «просветительное мусульманское общество», которое под мирным флагом просвещения темной массы мусульман, вело политическую работу по объединению мусульман Дагестанской области» [3, л. 56]. А любые формы объединения мусульман вызывали обеспокоенность властей.

В выписке агентурных сведений от 23 мая 1911 года начальник Бакинского ГЖУ указывал, что так называемые «новометодные школы» на Кавказе стали открываться в 1905-1906 гг. Инициаторами открытия этих школ являются по преимуществу «грамотеи – выходцы из Турции и Персии». Школы содержатся иногда на средства мусульманских благотворительных обществ. В 1911 году новометодные школы, как утверждал начальник ГЖУ, будут действовать в Баку, Сабунчах, Елисаветполе, Агдаше, Шенухе, Грозном, Хасавюрте, Владикавказе, Темир-Хан-Шуре (ныне Буйнакск, город республиканского значения Республики Дагестан – авт.) и Шуше [3, л. 58]. По-видимому, та единственная школа в Дагестане, где был «применен звуковой метод», упомянутая в Справке 1902 года, и была школа в Темир-Хан-Шуре.

Постепенное приобщение к светскому знанию началось в Дагестане с 1860-х годов. Как и в других мусульманских регионах России, светское образование существовало наряду с духовным, мусульманским. «Отчасти и по этой причине (наличие мусульманских школ – авт.) представители коренных национальностей не обнаруживали стремления к обучению в светских школах. Сложившийся стереотип, рожденный ещё во время Кавказской войны и поддерживаемый представителями мусульманского духовенства, содержал в себе представление о враждебности ко всем проявлениям русской культуры, препятствуя её восприятию» [1]. М.Д. Адухов подтверждает сказанное словами одного из участников гражданской войны в Дагестане М. Гасанова: «Отец меня отдал в русскую школу в селение Ходжал-Махи. Но через год дядя мой по матери попал под влияние местных мулл, фанатиков, которые говорили ему, что он, кадий, отдал своего племянника в руки гяуров, т.е. в русскую школу, отец взял меня из школы и определил в медресе» [3, л. 56].

Российские чиновники пытались вникнуть в специфику мусульманского образования на основании донесений сотрудников спецслужб. «Разница между правительственными и «новометодными училищами» состоит в том, что преподавание в них ведется на турецком и арабском языках, русский же язык преподается лишь с 3-го или 4-ого отделения и тоже по часу в день; все предметы преподаются на турецком языке; на арабском языке проходятся Коран и араб-

ская грамматика. История ислама и история Турции, география и пр. науки проходятся также на турецком языке. В некоторых из этих школ преподается также и гимнастика. Почти все учебники выписываются из Турции [3, л. 58]. Учителя – либо турки, либо лица, получившие образование в Турции. «Цель новометодных училищ заключается в том, чтобы кавказские мусульмане имели общий язык с турками, их нравы и обычаи, избегали обрусения и стали турками ... душою» [3, л. 58-58об.].

На Кавказе с его многочисленным населением и близостью его к мусульманским государствам – Турции и Персии, панисламистское движение, по данным Департамента полиции было весьма сильно. Симпатии мусульман Северного Кавказа и Закавказья по этим данным были на стороне Турции и Персии, как государств единоверческих, с которыми они стремились соединиться при первом удобном случае. «Многие из туземцев, – как об этом говорит записка Департамента полиции от 16 марта 1910 года, – открыто заявляли, что они в случае войны, перейдут на сторону Турции и выгонят русских с Кавказа» [3, л. 56]. Отмечалось, что «горское мусульманское население в большинстве своем находилось под влиянием кадиев и муфтиев, подчас подкупленных немецкими и турецкими агентами, пропагандировавших среди них панисламизм» [3, л. 56].

К 1911 году спецслужбы выявили на Кавказе ряд учителей, которые старались внести в процесс обучения новые методики и элементы светского образования. Хотя количество новометодников было невелико, и основная часть учителей работало традиционно, власти беспокоились, что даже эти новации могут быть использованы для пропаганды панисламизма младотурками. Младотурки в 1910-1911 гг., по сведениям агентуры, обратили особое внимание на пропаганду панисламизма на Кавказе с использованием мусульманских школ. По её данным, специальную подготовку пропагандисты получали в двух школах: в Малой Азии в городе Бруссе и в Бухаре. «Для высшего руководства в Константинополе в настоящее время основывается специальная духовная академия. В настоящее время младотурецкий и младоперсидский комитеты выслали в Россию / в особенности на Кавказ и в Туркестан / тысячи турецких и персидских подданных учителей, обучающих в школах детей турецкому языку и ведущих среди населения пропаганду панисламизма» [3, л. 56об.]. Для агитации подбирались способные местные мусульмане, а не сами турки [3, л. 56].

Власти обратили внимание на некоего выбранного из среды дагестанцев человека, «вождя Натчибутина Магомеда-оглы, которого намечали выдвинуть в качестве правителя Дагестана» [3, л. 56об.]. Стало известно, что «Натчибутин закупил в Турции 1500 ружей, которые были поставлены контрабандным путем на Кавказ и розданы дагестанцам». «Кроме того, он «вел постоянные сношения с проживающим в Константинополе членом Совета турецкого министерства народного просвещения, который через своих агентов вел усиленную агитацию в сторону объединения их с турками» [3, л. 56об.]. Эта информация отложилась в текущем делопроизводстве и служила подтверждением нестабильности положения в Дагестане.

Группы активных лиц из местной среды именовались «панисламистскими комитетами». По донесению заведующего российской агентурой в Турции от

11 декабря 1912 г. «панисламистские комитеты существуют на Кавказе в городах Тифлисе, Баку, Дербенте, Кухе и м. Ахты (Самурского округа Дагестанской области), а отделения комитетов в м. Геогчае / Бакинской губ. / и Агдаше /Елисаветпольской губернии /. Активные лица: в Тифлисе Талишинский (он же Талиханов), офицер, Сеид, зубной врач, Джалил-заде, бывший редактор журнала «Мулла Насреддин» и др.» [3, л. 58об.]. О Дагестанском панисламистском комитете сведений у спецслужб фактически не было. «Все сведения пока сводятся к тому, что названная деятельность поддерживается турецкими эмиссарами, проникающими в горы Дагестана под видом скотопромышленников и дервишей, паломниками, побывавшими в Мекке и так называемыми «святыми». Предположительно в Комитет входили богатые люди: «панисламизм в Дагестане - это детище интеллигентной части его, мечтающей возвратиться к утраченным привилегиям». Особенность действий так называемых панисламистов в Дагестане по сравнению с другими регионами заключалась в том, что они стремились «прибрать к рукам», руководящие посты.

«Руководителем панисламизма» в Дагестане, по сведениям спецслужб, именовался некто Асельдер бек Казаналипов (1855-1928), личность, безусловно, неординарная. С одной стороны, он являлся штальмейстером, тайным советником Двора Его Императорского Величества Николая II, имевшим ордена за службу. Ещё в 1870-е годы, будучи на военной службе, он участвовал в подавлении восстания горцев в Дагестане (1877 год), в Ахал-Текинской экспедиции в 1879-1881 гг. Пользовался покровительством графа И.И. Воронцова-Дашкова.

С другой стороны, основанием для подозрения со стороны спецслужб послужило создание Казаналиповым «Просветительского общества для мусульман Дагестанской области», что случилось после его отставки в 1900 году. Для современного читателя этот факт никак не может расцениваться как противоправные действия. Однако в то время создание мусульманских обществ любой функциональной направленности приравнивалось к политическим усилиям, могущим привести к сепаратизму. Будучи с 1909 года советником по особым поручениям Наместника на Кавказе, он сумел добиться очень высокого авторитета. Сам по себе его высокий статус заставлял жандармов следить за каждым его шагом.

«Придавленная им русская администрация, опасаясь за свою шкуру, говорит о нем и о всех недочетах в Дагестане только шёпотом, оглядываясь...» [3, л. 58об.-59об.]. «Губернатор предусмотрительно окружен туземцами, служащими даже без содержания». Помощники Казаналипова князь Дадешкелиани и начальник Темир-хан-Шуринского округа Эмиров находились рядом с губернатором. «Словом мусульманская партия не дремлет, забирает в свои руки всё и при этом настолько, что уже в настоящее время положение Дагестана можно признать критическим» [3, л. 60]. Ситуация накалялась в период, предшествующий Первой мировой войне.

В сводке агентурных сведений от 16 мая 1913 года Начальник Кавказского Районного Охранного отделения писал: «...После падения Адрианополя из Турции командировано на Кавказ много /около 60/ офицеров, уроженцев Кав-

каза, со специальной целью организовать в широких размерах панисламистскую пропаганду, ближайшая задача которой будет сведена к подготовке в благоприятную минуту восстания кавказских инородцев». В этой же сводке читаем: «В город Дербент приезжал главный «руководитель» турецких офицеров, который поручил Молле Абдину Джамии Оглы организовать местный комитет. Для этой цели он передал молле 14 явок-билетов, предназначенных для распознавания лиц, входящих в комитет» [3, л. 63].

21 августа 1913 года заведующий агентурой в Турции уведомлял Департамент полиции, что «... комитетом «Единение и прогресс» в конце июля сего года были командированы эмиссары, главным образом на Кавказ и Туркестан для восстановления с тамошними мусульманами прежней связи, разъяснения причин Балканской войны в желательной для Турции форме и приготовления мусульман к протесту перед великими державами в случае принятия последними насильственных мер к изгнанию турок из Адрианопольского вилайета» [3, л. 63об.].

Сотрудники спецслужб обратили внимание на деятельность доктора Карабекова, которого Департамент полиции позиционировал как «одного из эмиссаров и проповедников панисламизма». По сведениям агентов, он утверждал: «Россия и Англия хотят разделить Персию. Мы, турки никогда на это не дадим своего согласия. Мы уверены в том, что персияне, не желая иметь над собой господства России и Англии, скорее подчинятся Турции... Чтобы иметь полный успех, мы прежде всего должны подготовить своих единоверцев на Волге, Кавказе, Туркестане и в Средней Азии, а затем уже призвать их на помощь. наших единоверцев в России около 30 миллионов. Кроме того, мы убеждены, что евреи, поляки и финляндцы будут помогать нам и вместе с нами, взяв свои боевые знамена, будут воевать с Россией» [3, л. 18]. Этот фрагмент из речи на горе Арафат, в котором очевидно присутствовал панисламистский дух с опорой на идею «Все мусульмане – братья» [3, л. 18] был растиражирован в российской делопроизводственной документации. И в который раз был слышен призыв к жертвованиям на нужды ислама. «Очень жаль, – звучало из уст оратора, что «мы долгое время находились под властью недальновидных, жестоких правителей, погубивших интересы Ислама» [3, л. 25-36].

Агенты 31 октября 1912 года доносили помощнику наместника на Кавказе, что «главным посредником между / Турецким / консульством и местными мусульманами служит панисламист, карский богатый турок Ариф-Ага-Молла Эмин-Оглы, который собирал жертвования в консульство и находился под руководством «известного панисламиста Гасан-Бея, называвшего себя помощником турецкого консула в Корею и занимающегося военным шпионажем» [3, л. 68об.].

Для власти особое напряжение создавала возможность, как ей казалось, присоединения мусульман Дагестана к пугающему движению «прогрессистов-панисламистов». Спецслужбы занимались вопросами политического свойства и мало интересовались спецификой исламского знания в регионе: шафиизмом, как одной из богословско-правовых школ суннизма или суфизмом, чья сила в Дагестане была безусловной. Хотя более глубокое знание мусульманских тра-

диций могло бы помочь власти детальнее и эффективнее разобраться в ситуации жизни региона. Но Северный Кавказ в начале XX столетия более интересовал власти как возможный рассадник панисламистских идей. К формам шпионажа, выявленным спецслужбами относились: разбрасывание рекламных листовок, которые на самом деле включали агитационный антироссийский материал, использование под видом проповеднической деятельности пропаганды панисламизма, сбор данных о России с помощью лиц, специально обученных и засланных в войска, якобы добровольно вступивших в российскую армию.

Анализ документов Министерства внутренних дел показывает, что внимание к Дагестану со стороны спецслужб постоянно возрастало. Но в силу того, что дагестанское общество было в значительной степени традиционным и входило в процессы модернизации значительно медленнее, чем другие регионы страны, поиски так называемых панисламистов оказывались малоэффективными и надуманными. Обвинения в панисламизме мусульман Дагестана во многом происходили из-за опасений распада Российской империи в условиях усиливавшегося кризиса периода Первой мировой войны. Чувство возможной потери «единой и неделимой России» в условиях активизации ведущих иностранных держав двигало политическую элиту государства ко все более серьезным обвинениям дагестанской уммы в возможном сепаратизме.

Исследование выполнено в рамках проекта «Ислам и мусульмане в восприятии российской политической и культурной элиты: проблемы формирования исламского дискурса в первой трети XX века» при грантовой поддержке РФФИ 18-09-00310А.

Литература

1. Адухов М.Д. Женское светское образование Дагестана во второй половине XIX – начале XX века // Электронный ресурс Интернет. Доступ: https://superinf.ru/view_helpstud.php?id=5491
2. Государственный архив Российской Федерации (далее - ГА РФ). Ф. 102. Оп. 117. Д.234. Т.1. 4-е делопроизводство. 1908 г.
3. ГА РФ. Ф. 5325. Оп. 4. Д. 79.
4. Модернизационные процессы в татарско-мусульманском сообществе в 1880-е – 1905 гг.: документы и материалы /Сост. И.К. Загидуллин, Н.С. Хамитбаева, Л.Ф. Байбулатова, Х.З. Багаутдинова, под ред. И.К. Загидуллина. – Казань: Изд-во «ЯЗ», 2014. – 532 с.
5. Центральный архив Нижегородской области (далее – ЦАНО). Ф. 916. Оп. 3. Д. 198.
6. ЦАНО. Ф. 918. Оп. 8. Д. 400.
7. Шихсаидов А.Р. Ислам и исламская культура в Дагестане. - М.: Издательская фирма "Восточная литература" РАН, 2001 // Электронный ресурс Интернета. Доступ: <https://www.kavkaz-uzel.eu/articles/50067/>.

Тимощук Елена Андреевна
(Россия, г. Владимир)

Аннотация. Работы Э. Гуссерля и М. Хайдеггера, Р. Ингардена и А. Шюца, П. Бергера и Т. Лукмана обеспечивают доступ к субъективному знанию и чистому восприятию, но и, вместе с тем, представляют собой достаточно строгие и систематические учения для репрезентации жизненного мира участников с высокой степенью точности. Уникальность и ценность феноменологии заключается в том, что она, в сравнении с другими количественными и качественными методами и подходами (конструктивизм, этнографистика, биографистика, исследование действием, контент-анализ, феминизм, гендерный подход, критическая теория, постструктурализм, психоанализ, исследование медиа, деконструктивизм, нарратология, исследования культуры), вдохновляет нас на более глубокое понимание ценности жизненного мира. Задача для феноменологов заключается в том, чтобы снять понимание чистой предметности с объекта и донести его до реципиентов научного знания. Субъект является единственным получателем знаний, с другой стороны, наблюдаемый объект, в данном случае, ислам – это хранитель уникальной предметности.

Ключевые слова: феноменология религии, феноменология культуры, фальсафа, калам, герменевтика.

Исламская цивилизация основана не только на откровении Корана. Существенным аспектом мировоззрения выступает фальсафа (философия) или рациональный способ познания. Аль-Кинди, ар-Рази, Аль-Фараби, Ибн Сина, Ибн Туфайл, Ибн Рушд, Аль-Газали разбирали вопросы субстанции и акциденции, эманатизма и трансцендентализма, сущности и существования, потенциального и актуального, меры, справедливости, логики, универсалий, а также совершенствовали дисциплинарное знание (теория музыки, медицина, метрология, химия, физика, биология, оптика). Средневековый ислам отличает прагматизм во взаимодействии с иностранными учениями Платона и Аристотеля. Оставаясь на платформе откровения, философские учения рассматривались как подспорье в организации практической жизни мусульман, в вопросах богословия, права, логики [2].

В период своего раннего развития ислам обладал большой цивилизаторской силой, оказывая влияние на мораль, право, разрешение конфликтов, быт, гигиену и культуру питания принявших его народов [5].

Феноменология – одно из ключевых философских направлений в области эстетики, социологии знания, социологии религии и теории модернизации. Она занимается насущными и острыми социальными проблемами, создав адекватный категориальный аппарат для феноменологического описания общества. Основные достижения феноменологии как реалистической философии сводятся к следующему: она исследует легитимизирующую связь между институтами и социальной реальностью; представляет социальное знание как конструируемую

реальность; предлагает нейтральный язык описания повседневности; описывает общество как единство субъективно-объективного процесса становления; раскрывает гуманистический потенциал конституирования социокультурной и социотехнической среды; анализирует генеалогию социальных мифов; раскрывает структуру символического мира религии. Социокультурная феноменология выступает методом контекстного соотнесения разных социальных миров – науки и религии, Запада и Востока, индивидуального и коллективного.

Педагогический феноменолог Ван Манен описывает каждую когнитивную ситуацию как уникальный образовательный опыт, который возникает на стыках повседневности, поэтому текст и язык повествования должны учитывать индивидуальность реципиента [10]. Понимающая установка феноменологии, – это вдумчивость, забота, эмпатия, сочувствие. Феноменология направлена на то, чтобы выразить суть процессов, вещей, ситуаций. Она учитывает контекст когниции: место, время, обстоятельства, коммуникации, реакцию среды, Феноменолог должен пройти процесс перевоплощения, как в фильме Д. Каме-рона «Аватар», чтобы понять, что значит быть ребенком, слепоглухонемым или бомжом. Как бытие является этому человеку? Через какие каналы она (он) получает гилетическую информацию? Как ощущает боль? О чём мечтает? Другое тело поочередно становится то субъектом, то объектом. Феноменологическая концепция тела связана как с эпистемологией, так и с онтологией. Когда тело изучают со стороны, оно выступает объектом наблюдения, но становится субъектом, когда его используют. Феноменолог Ж.-П. Сартр поставил под сомнение оппозицию субъекта и объекта. Наше рефлексивное сознание может переключаться с одного модуса восприятия на другой, что открывает возможность, получает возможность деконструкции, переделки, изменения бытия. Обречённый на свободу человек останавливается только перед Другим, который вносит разнообразие в модусы бытия: «бытие-в-себе», «бытие-для-себя», «бытие-для-другого» [4].

Обращаясь к Другому мы должны быть беспристрастными, понимая, что наши *Lebenswelten* могут лишь частично пересекаться, а феноменология даёт язык, который может раздвинуть горизонты жизненных миров. Жизненный опыт связан с теми областями человеческого существования, которые дают представление о ценностях, смыслах, значениях.

Обращение к повседневности субъективного стало классикой методологии социальных наук и это то, что принесла феноменология в неклассическую рациональность. Так она выступает фактором адаптации в современном сложном эмерджентном мире, сопряжения разных субъективных миров.

Говоря о сопоставлении феноменология и ислама можно выделить два подхода. Первый, – это обзор феноменологических исследований, переводов, диссертаций, книг о Гуссерле и его учениках, основоположниках феноменологической онтологии и прикладной феноменологии в мусульманском мире. Второй подход, более глубокий, заключается в самопроизвольном рождении феноменологии внутри исламской культуры как ответа на раздвоение между рационализмом и эмпиризмом, идеализмом и материализмом. Феноменология как

третий путь в философии может быть интересна исламу и может иметь проявления в этой культурной традиции (исмаилиты, батиниты, суфизм)

«Коран иногда использует язык, который звучит так, как будто он написан самим Гуссерлем. Когда мать Моисея поместила своего сына в коробку на воду, ее сознание стало пустым» [8]. Действительно, фундаментальные положения авраамических религий (Бог, вера, бессмертие души) с точки зрения феноменологии выступают компонентами жизненного мира, опыт человеческого праксиса.

Не случайно, архивы Гуссерля сохранились во многом благодаря Католической церкви: францисканец Герман Лео Ван Бреда перевез рукописи Гуссерля из нацистской Германии в Лувенский католический университет в Бельгии, организовал их редактирование и издание многотомного архива под названием «Husserliana». За эту самоотверженную деятельность впоследствии священник был удостоен почетного звания доктора Фрайбургского университета [6].

Однако Гуссерль всегда считал себя «свободным христианином» и выносил религию Нового завета за скобки своих рассуждений. Его философский Бог – активное совершенство жизни – находится в русле автономных рассуждений о *summum bonum* Аристотеля, Спинозы, Лейбница и Канта [11]. Гуссерль исходит из того, что его миссия – учить радикальной честности мысли, оборонять чистые основы мышления от всего невразумительного и нарушающего ясность – будь то жонглирование словами или концептуальные противоречия [11].

Ислам в современном мире, как и другие религии, ищет посредника между верой и знанием. Научный мостик между религией и обществом строили многие мыслители – Л. Фейербах, Ч. Дарвин, К. Маркс, Р. Доукинз. Однако никто из них не может быть примером понимающего, феноменологического подхода. В их трудах мы не встречаем усилий по исключению когний, суждений и мыслей обусловленного человека о религии. Феноменолог должен прийти к созерцанию чистой ноэзо-ноэматической структуры или мысли и её смыслопорождения.

Наиболее последовательную феноменологическую позицию в религии представил Рудольф Отто в произведении «Das Heilige», где он раскрывает религиозное как нуминозное или непосредственное переживание Другого, приходящее в различных субъективных модусах (присутствие, откровение, вера, благодать, аскеза, транс, экстаз, одержимость, харизма), интересубъективных (искупление, грех, святость) и объективированных сущностей (молитва, ритуал, жертвоприношение).

Мирча Элиаде (1907-1986) – ещё один мыслитель, разработавший учение о манифестации сакрального от архаических форм мышления до десакрализованных мифов современности.

Феноменология религии означает повышение точности её социокультурного описания, фиксация нюансов её самоконституирования через интересубъективность жизненных миров. В феноменологии религии реализуется баланс между рациональным и иррациональным в познании религии, идёт поиск единых архетипических форм проявления священного, тематизация рекуррентных форм и сущностных структур различных религий. Das Heilige, tremendum, ну-

минозное, харизма, катарсис, Другой, трансцендентное, – эти референциальные универсалии находятся в одном феноменологическом дискурсе и становятся посредниками в диалоге между разными религиозными системами.

Феноменология является адекватным способом апперцепции гетерогенных объектов социокультурного мира. Религиозная динамика, отношения религии и науки, ценности и мотивации религиоведов, новые религии, государственно-церковные отношения, – все эти темы раскрываются феноменологией как проявления жизненного мира, bracketируя исторические, социальные, психологические, антропологические наслоения.

Феноменологическая редукция, эпохэ, молчание, bracketирование – всё это разные обозначения для научной нейтральности и объективности. Генеративность современной культуры основана на расплывающейся ризоме нарративов. Феноменология фиксирует не только кто говорит, но и по какому каналу, с каким эффектом, какими средствами. Таким образом, она сближается с дискурсивным анализом. В условиях текучей социальной intersубъективности, дискурсивные практики играют особую роль в производстве социальных значений и проектировании смыслов и ценностей. Постоянная артикуляция, настройка и негоциация дискурсов приводит к особому факту медийного общества – дискурсема или единице смысла, истинность которого поддерживается хрупкими социальными конвенциями сетевых сообществ и агентов медиа. Дискурсема – самый настоящий интенциональный объект, дискутируемый фейк или вирусная публикация, оказывающие воздействие на будущее, не зависимо от достоверности.

Феноменологический анализ религии и науки – это описательная процедура разграничения дискурсивных и онтических объектов, основанная на категориях многослойности, интенциональности, жизненного мира, конститутивности, intersубъективности, эпохэ.

Вспомним, что феноменологию ещё называют дескриптивной психологией. Процедура строгого описания дискурсивных и медийных объектов – это и есть феноменологический анализ. Актуальное значение социокультурной феноменологии или ноэзо-ноэматического подхода заключается в очищении содержания актов сознания от обыденных или иных социокультурных наслоений. Феноменология стоит на целостной, персоналистической позиции.

Современное общество гиперускорения открывает плюралистические миры информации, идей, знаний, ценностей. Феноменология может стать проводником в когнитивном массиве и помочь оценивать ценность знаний с точки зрения их применимости к ситуации здесь и сейчас.

Феноменология также выступает посредником в диалоге науки и религии. В годы преподавания в Польше, Ингарден повлиял на становление католической феноменологии. Преподавание феноменологии ученика Гуссерля увлекло К. Войтылу (будущего папу Иоанна Павла II), который сам оставался на позициях религиозной феноменологии [9].

Эмпирическая вселенная науки и трансцендентный мир религии сходятся в жизненном мире субъекта, носителя сознания. Феноменология указывает, что идеи несоизмеримости и непримиримости двух миров исходят из игнорирова-

ния равного статуса двух мировоззрений как специфических символических систем. Причём религия, как символический язык реальности, значительно дольше обеспечивала устойчивость человеческого общества, нежели наука. Феноменология предлагает снять когнитивный диссонанс через методики эмпатии, слушания, внимания жизненному миру.

Логодицея философии заключается в том, что она организует хаос Вселенной в смысловой мир; она позволяет пережить крах и энтропию, абсурд и меланхолию, увидеть непрерывность причинно-следственных отношений и историческую справедливость, целесообразность и необходимость, предназначение истории и свободу.

Поиск истины – это вечная тема философии, которой служат множество направлений и течений. Феноменология продвинулась в понимании необходимых сущностей, их различении от контингентных, континуальных. Она востребована как транскультурная методология, устанавливающая связь между классикой и нон-классикой, религией и наукой, вносит существенный вклад в метафизику и межконфессиональный диалог.

Колониализм усугубил конфликт рациональностей Востока и Запада, а постколониализм лишь поменял вектор виктимизации. В этой связи феноменология Э. Гуссерля стоит особняком в ряду прочих выдающихся достижений глубоко западной философии, поскольку она позволяет обращаться к инокультурному опыту, вынося за скобки («бракетирова») собственные культурные стереотипы. Феноменология представляется также перспективной в плане её сопоставления с восточными психотехниками в силу того, что феноменология – одно из немногих направлений в западной философии, признающее аподиктичность сознания, его предданность. Психологическая, эйдетическая и трансцендентальная редукции схожи с техниками медитации, а эпохе – с маундой в йоге, отказом от обыденных суждений [3].

Сравнение феноменологии с восточными психотехниками позволяет подчеркнуть важность разрыва Гуссерля с традицией спекулятивной философии. Феноменология – это чистый опыт самонаблюдения и фиксации состояния рефлексивного «я». Подобная радикальная интеллектуальная позиция роднит феноменологию с позицией йоги и тибетского буддизма, которые также построены на разрыве с прошлой традицией. Культурные оболочки сбрасываются для обоснования опыта созерцания трансцендентального «я». Достижение феноменологии не только в том, что она как реформаторское направление в философии, решает задачу преодоления кризиса социальных наук в Европе благодаря выходу из тупика позитивизма и спекулятивной философии. Её мировое достояние в разработке кросс-культурной методологии исследования, благодаря которой такие системы как веданта, йога, буддизм и сама феноменология могут находиться в едином интересубъективном поле.

«Реалистически-феноменологический образ действий в классическом и универсальном смысле слова и действительно предметное мышление может объединять представителей различных религиозных и культурных традиций. Ведь подобное мышление не есть отражение системы, присущей исключительно «Западу», только «иудаизму, «греческой» или «азиатской культуре», только

христианству или «исламу». Ведь для подобной, ориентированной на истину системы важна не только верность «собственной традиции», а истина. Ее принципом является любовь к истине и потому она, безусловно, исходит из общечеловеческого, философски релевантного и аутентичного опыта, в котором нам открываются не просто эмпирические факты, а интеллигибельные сущности вещей. Этот опыт доступен всем людям повсеместно» [1].

Феноменология задаёт стандарт реалистической философии. Опора на такие категории как ноэза, ноэма, рефлексия, естественная установка, эпохе, феноменологическая редукция, идеация, жизненный мир, конституитивность, многослойность, интенциональность, интересубъективность, конкретизация даёт непосредственный опыт изучения сознания каждому заинтересованному индивиду. При этом феноменология раздвигает горизонты от понимания личности до понимания функционирования и развития коллективных субъектов. Р. Рорти полагает, что философия уже потому полезна, потому что у неё есть особый вид дискурса о сознании [7]. Исследование сознания делает феноменологию полезной. Она обращается к естественной установке жизненного мира, описывая его непосредственный опыт; обнаруживает общие экзистенциальные темы, интересубъективные умвельты; различает слои индивидуализированных и коллективных смыслов.

Литература

1. Антология реалистической феноменологии / Д. Атлас, В. Куренной. – Москва: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. 744 с. С. 9.
2. Кныш А.Д. Борьба идей в средневековом исламе: теология и философия // Ишрак: ежегодник исламской философии. - М., 2011. - № 2. - с. 460-501.
3. Лебедев М.В., Тимошук А.С., Тимошук Е.А. Феноменология как кросс-культурный мост между Востоком и Западом // Феноменологические исследования. Обзор философских идей и тенденций. Ежегодник. 2007. № 8. С. 67-83.
4. Сартр Ж.-П. Название: Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. М.: Республика, 2000. 639 с.
5. Тимошук А.С. Ислам как источник прогресса мировой цивилизации // «Мусульманский мир». – 2017. – № 3. С. 33-36.
6. Тимошук Е.А. К столетию «Das Heilige» Рудольфа Отто // Философия и культура. – 2018. – № 2. – С.33-42.
7. Gross N. Richard Rorty. The Making of an American Philosopher // <https://www.press.uchicago.edu/Misc/Chicago/309903.html>
8. Hanafi H. Phenomenology and Islamic Philosophy // Phenomenology World-Wide / Analecta Husserliana. Volume 80. Springer, 2002. Pp. 318-322. P. 319.
9. Póltawski A. Fenomenologiczne podstawy etyki według Karola Wojtyły // Spór o etykę, red. J. Pawlica. Kraków, 1999. S. 203-206.
10. van Manen M. Researching Lived Experience: Human Science for an Action Sensitive Pedagogy. Routledge, 2016. 220 p.

11. Wattle J. Husserl and the Phenomenology of Religious Experience: A Sketch and an Invitation // Being Amongst Others: Phenomenological Reflections on the Life-World (Eric Chelstrom, ed.). Cambridge, 2006. P. 244-262.

Соотношение Бога и человека в исламе и христианстве

*Саркарова Наила Ахедовна
(Россия, г. Махачкала)*

Аннотация. В докладе проводится сравнительный анализ конфессиональных особенностей взаимосвязи Бога и человека. Критикуется точка зрения о бессубъектности исламского мировоззрения, построенного на принципе абсолютного предопределения, фатализма и не учитывающего творческой активности человека. Разбирается концептуальный смысл понятия «раб Божий», его социально-политическое и духовно-символическое содержание. Снимается дихотомическое противопоставление терминов «раб Божий» и «сын Божий» в различных конфессиях и раскрываются их общие черты. Показывается почему в исламе первое понятие используется намного чаще, чем второе. Разбирается еще одна конфессиональная особенность, связанная с различной метрикой соотношения индивидуального и коллективного субъектов постижения мира. Христианская религия, имеющая церковный статус, больше ориентирована на коллективного субъекта, тогда как ислам, усматривающий «видение» Бога через практику иджтихада, предполагает возможность личностного постижения Его исходя из собственного духовного опыта и менталитета.

Ключевые слова: Бог, человек, ислам, христианство, субъект, раб Божий, сын Божий, коллективный субъект, индивидуальный субъект.

Очень часто наиболее радикальные конфессиональные различия ислама и христианства видят именно в понимании соотношения Бога и человека. С одной стороны, это справедливо, но с другой, нет никаких оснований противопоставлять различные конфессии в этом вопросе, как часто делают. Например, достаточно часто встречается точка зрения, согласно которой ислам относят к бессубъектному мировоззрению, где отсутствует полноценная созидательная и конструктивно-деятельная роль человека [1, с. 2]. Считается, что ислам, в отличие от других религий, являет собой глобальную фаталистическую конструкцию, построенной на абсолютном божественном предопределении, на слепом и фанатическом подчинении воле Всевышнего, отрицающей человеческую свободу и роль субъективного фактора, поскольку само слово «ислам» означает «покорность», «подчинение».

Согласно этой позиции, в исламе человек – раб Божий, поэтому он только орудие в руках Аллаха и лишен всяких автономных субъектных проявлений и самосознания. С этим трудно согласиться хотя бы потому, что бессубъектного мировоззрения вообще быть не может, поскольку любое мировоззрение – это

система обобщенных взглядов на мир и место человека в этом мире. То есть, субъект является непременным атрибутом всякого мировоззрения, религиозного и нерелигиозного. И никакой концепт «смерти субъекта», провозглашаемый современным постмодернизмом, не может отменить этого обстоятельства. Поэтому о бессубъектности мировоззрения, равно как и о смерти субъекта, можно говорить только метафорически, имея в виду существующие различия в той или иной конфессиональной или философской гносеологии, онтологии и антропологии. Следовательно, объявление исламской картины мира разновидностью бессубъектного мировоззрения является недоразумением, не учитывающим сложную субъектно-объектную диалектику любого мировоззрения. Поэтому речь должна идти не о лишении того или иного мировоззрения субъектно-объектного статуса, а о раскрытии специфики проявления субъектности в различных мировоззренческих конструкциях, в том числе в исламе, христианстве и т.д. [См.: 6-8].

Сразу же хотим высказаться еще по поводу другого исследовательского «штампа», существующего в религиозноведческой и философской литературе в вопросе соотношения Бога и человека в исламе. Почему-то считается, что одним из доказательств недостаточной и слабой выделенности человека в исламе является то обстоятельство, что весь текст Корана пронизан идеей, что человек – это «Абдалла», что означает «раб Божий». Поэтому любить Бога – значить рабски и покорно повиноваться Ему. В христианстве же, якобы действует иная метрика «сыновьей, а не рабской любви к Богу. Поэтому через все христианство, начиная с символики триединства, проходит идея любви и самопожертвования Бога ради человека. Таким образом, спецификация ислама и христианства, согласно такой максиме идет по следующей схеме: в исламе – человек-раб Божий, а в христианстве – он сын Божий, имея в виду и любимое детище – Иисуса, и любого человека, для которого осуществляется вся библейская жертвенная драматургия.

С этим трудно и невозможно согласиться, поскольку метафора «человек – раб Божий» основательно используется не только в исламе, но и в других монотеистических религиях. Можно даже утверждать, что такая метрика взаимосвязи Бога и человека пришла в исламское мировоззрение из иудаизма и христианства.

Не секрет, что диапазон смыслов термина «раб» в библейской мифологии и во многих языках чрезвычайно широк. Им может быть и слуга, и невольник, и сын, и дочь, и ребенок, и ученик. Рабами божьими именовали всех тех, кто хотел и стремился показать свою преданность и готовность к послушанию. Рабом Божьим называл себя и пророк Моисей [1: Числа, 11:11], и царь Давид, о чем повествуют библейские сказания: «И пришел царь Давид, и стал перед лицом Господним, и сказал: кто я, Господи Боже, и что такое дом мой, что Ты так возвысил меня? Но и этого еще мало показалось в очах Твоих, Боже; Ты возвещаешь о доме раба Твоего, и взираешь на меня, как на человека великого, Господи Боже! Что еще может прибавить пред Тобою Давид для возвеличения раба Твоего? Ты знаешь раба Твоего!» [1: 1 Пар. 17:16-18]. В такой же тональности выражается отношение человека к Богу и в Новом завете, где рабское отношение к

Богу является не мерой человеческого порабощения, а непременным условием человеческой свободы. Подтверждением этого являются слова апостола Павла: «Ибо раб, призванный в Господе, есть свободный Господа; равно и призванный свободным, есть раб Христов» [1: 1 Коринф. 7:22].

Необходимо отметить, что в этих и многих других местах библейских писаний слову «раб» придается не социально-политическое, и тем более, классовое измерение, навязанное миру греко-римской античной культурой, а духовно-символическое содержание. Это означает, что слово «раб» не имеет традиционного уничижительного смысла, имеющегося в обыденном сознании, как бесправного, угнетенного «говорящего орудия». Тем более, древности рабом часто называли и свободного человека, сына, друга, добровольно доверившего себя и свою судьбу другому. Специалисты даже говорят о генетической смежности слов «раб» и «ребенок». Следовательно, смело можно утверждать, что в таком рабском подчинении человека Богу выражается высшая степень доверия и верности Творцу. Поэтому утверждение «раб Божий» звучит также гордо, как и само слово «человек». Почему?

Во-первых, наверное, не случайно слова «раб», «работа», «работник» и другие имеют общий корень. Все эти слова являются отражением деятельной природы человека и выражением важнейшего условия общественного устройства, в котором существует объективная и многоплановая взаимозависимость людей друг от друга. Поэтому первоначальный смысл слова «раб» не связан с порабощением человека и ограничением его внешней и внутренней свободы.

Во-вторых, быть рабом Божиим – это означает быть в безопасности и под Его постоянным водительством и покровительством. Всеблагий Бог ведет нас к совершенству, добру и счастью. И напротив, отвергая рабство Божье мы находимся под угрозой становления рабами дьявола и греха.

В-третьих, как мы уже отмечали, мера человеческой свободы соразмерна со степенью осознания человеком своего Божьего рабства. Это означает, что человек свободен, никому больше не принадлежит, только Богу. И никто, кроме Бога, не властен над ним, не может ограничить человеческую свободу. Следовательно, получается, что рабство Божье – это высшая мера человеческой свободы, в том числе свобода от греха, поскольку любой грех – это зависимость от чего-то, особенная форма рабства. И чем больше человек осознает свою греховность и потому обращается к всемогущему Богу, тем больше он обретает внутреннюю и внешнюю свободу. В этом плане совсем неубедительно с профессиональной точки зрения звучат слова В.Н. Лосского о том, что человек – единственное существо, на которого не «распространяется» всемогущество Бога, что Он «... бессилен перед человеческой свободой» [5, с. 157], и Андрея Кураева о том, что «своей рукой Бог создал в мире островок, в котором Он отказывается править непосредственно, у границы которого Его воля замирает в ожидании, когда Его туда допустит человек [4, с. 7]. Как метафоры, подтверждающие важность и сложность антропологической проблематики, подобные суждения имеют право на существование; как же канонические постулаты, отражающие взаимосвязь Бога и человека, они недопустимы, поскольку выража-

ют недоверие к Божьему всемогуществу, проповедуемому исламом, иудаизмом и христианством.

Сказанное означает, что мы не имеем права дихотомически противопоставлять термины «раб Божий» и «сын Божий», тем более утверждать, что первый принадлежит исламскому мировоззрению, а второй - христианскому. Речь должна идти о разных ступенях осознания человеком своей связи с Богом. Чтобы убедиться в этом достаточно вспомнить известную евангельскую притчу о блудном сыне [1: Лука, 15:11-32], в которой, если рационально ее осмысливать, речь идет о трех ступенях в отношении человека к Богу – раб, наемник и сын, которые выражают различные ступени к достижению полноты причастности человека к Творцу, а следовательно – различную степень осознания человеком своей связи с Богом. Почему? Раб трудится из страха быть физически наказанным; наемник – ради денег или других материальных благ; действия же сына в качестве мотивационной доминанты обусловлены бескорыстной любовью. Говоря кантовским языком, можно сказать что в основе действий раба и наемника лежат легальные мотивы, а в основе же сыновьего поведения находятся духовно-нравственные, моральные детерминанты, которые нельзя свести к никаким деньгам и материальным благам. Смысловое значение содержания этой евангельской притчи вполне корректно можно применить и к символике ислама в понимании взаимодействия Бога и человека.

Исторически получилось так, что в исламе термин «раб Божий» применяется намного чаще, чем метафора «сын Божий», чему есть несколько объяснений. Во-первых, в термине «сын Божий» уже имеется изначальная антропоморфическая тональность, которая категорически недопустима в исламе применительно к Творцу. Во-вторых, ислам категорически не приемлет тринитарную проблематику, связанное с символикой божественной Троицы, где наличествуют Бог-отец и Бог-Сын через посредство Святого Духа. В этом плане, можно утверждать, что ислам – это абсолютный монотеизм, а христианство – символический или условный монотеизм. В-третьих, ислам, в отличие от христианства, исключает всякую богообразность и богоподобие человека, творение его по образу и подобию Бога. Четвертое существенное своеобразие исламской антропологии связано с символикой человеческой греховности. Как известно, в библейской версии имманентно заложена идея изначальной греховности человека. Собственно, из-за своего греха, выразившегося в неповиновении Богу, Адам и Ева оказались на Земле со всеми вытекающими отсюда последствиями, в том числе потребовалось появление Спасителя-мессии, призванного освободить все человечество от этого первородного греха. Получается, что появление человека на Земле – это следствие его грехопадения. Согласно же Корану, земная жизнь изначальна была уготована первым людям, и она входила в план божественного промысла. Да, грех неповиновения первых людей, по Корану, был, но после их раскаяния Аллах отпустил их на Землю уже прощенными [3, 20:123].

Таким образом, существенное расхождение исламской антропологии от библейской заключается в отрицании понятия первородного греха. Поэтому, никто в последующих поколениях не должен нести ответственность за этот

грех. Люди рождаются абсолютно безгрешными. И, следовательно, не должно быть никаких процедур искупления прошлых грехов Адама и человечества, и свои грехи каждый «наживает» сам. А раз это так, то никому не дано определять меру этого искупления – ни Христу, ни Будде, никакой-то другой мессии. Любое промежуточное звено между Богом и человеком, любое придание сотоварищей Ему либо в творении, либо в поклонении – это шаг в сторону от абсолютного монотеизма. В этом аспекте, исламская версия греховности человека более правдоподобна и лучше укладывается в метрику здравого смысла и понимания.

В последнее время в гносеологии и философии науки все чаще стали говорить о необходимости различения индивидуального и коллективного субъекта познания [2].

Не секрет, что все основные исторические формы мировоззрения – мифология, религия, философия и наука различаются также соотношением индивидуального и коллективного субъекта познания. Мифология, как известно, характеризуется монополией коллективного постижения мира и почти полным отсутствием индивидуального, личностного начала в познании. Религия уже являет собой форму мировоззрения, в которой равноправно присутствует коллективное и индивидуальное начало в постижении мира. С одной стороны, в основе любой религии лежат мифологемы, являющиеся так или иначе плодом коллективного авторства. С другой стороны, любая религиозная молитва, какой бы ни был заученным и предзаданным ее текст, являет собой личностное обращение к Богу. В современной науке доминирует, как правило, всеобщий, трансцендентальный субъект или коллективный субъект. Специфика философии заключается в том, что в ней доминирует индивидуальное, личностное начало. Нет и не может быть философии вообще; есть философия Платона, Аристотеля, Канта, Гегеля, Маркса, Хайдеггера. И все попытки загнать философию в прокрустово ложе всеобщего субъекта и создания единственно правильной философии означает конец всякой философии и ее превращение в идеологию.

Нам представляется, что данная методология различения индивидуально-личностного и коллективно-общего начал в полной мере можно применить для раскрытия особенностей взаимосвязи Бога и человека в исламе и христианстве.

Известно, что одна из особенностей ислама состоит в том, что он в своей основе - нецерковная организация, где, признается прямой диалог человека и Бога без всяких посредников в лице церкви. Ведь главным субъектом, непосредственно обращающемся к Богу, является отдельный человек, а не коллективный субъект в лице определенной церкви.

Отсюда проистекает чрезвычайно важное отличие ислама от христианства, которое не всегда учитывается – это отсутствие канонического богословия, обязательного для последователя того или иного религиозного учения. В исламе действует практика иджитхада, согласно которой каждому мусульманину дано право свободного (но не произвольного!) толкования коранического учения и Сунны, исходя из своего мировоззрения и социально-психологических нюансов определения своей религиозной идентичности.

Сказанное вовсе не означает, что в исламе отсутствует коллективное начало. Как и для любой религии, основанной на Священном Писании, ислам через Коран и Сунну предлагает определенные обязательные стандарты мышления и поведения. Без этого он не в состоянии вообще состояться как мировая религия, и как самобытная форма постижения мира, и как достаточно строгая организация со своей устойчивой структурой.

Справедливо и то, что, может быть, в исламе личностное начало выражено не так ярко и отчетливо как в христианстве. Это – следствие действия нескольких факторов, а именно:

- как явление восточной культуры, ислам отдает приоритет общинным интересам перед индивидуальными;

- ислам и все исламское образование больше ориентированы на обрядность, догматику, следование букве Корана и Сунны, чем на формирование самостоятельной и критически мыслящей личности, способной к нахождению новых смыслов Священного Писания;

- особое значение ислам придает коллективным пятничным и иным формам богослужения;

- мусульманин укрепляется в своей вере не столько через мучительные искания, размышление и преодоление сомнений, сколько через коллективные проповеди, богослужение, обрядность и т.д.;

- и, как следствие перечисленных выше обстоятельств, ислам в значительно меньшей степени, чем другие религии, подвержен нововведениям, изменениям и модернизации.

Мы перечислили только несколько конфессиональных особенностей взаимосвязи Бога и человека. Тем не менее, они важны для того чтобы глубже понять специфику любой религии, свою религиозную идентичность и наличие в различных религиях точек совпадения и общечеловеческого содержания.

Литература:

1. Библия. Ветхий и Новый заветы. Синодальный перевод. Библейская энциклопедия арх. Никифора. [Электронный ресурс] Режим доступа: <http://dic.academic.ru/contents.nsf/biblerus/?f=0JjRgS40&t=0JjRgdGFLg%3D%3D&nt=910>. Обр. 01.09.19 в 16-40.
2. Галисон П. Коллективный автор // Вопросы философии. 2018. №5.
3. Коран. Пер. с араб. акад. И.Ю. Крачковского. – М.: СП ИКПА, 1990.
4. Кураев А. Грехопадение // Человек, 1993, №5.
5. Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. – М.: Центр «СЭИ», 1991.
6. Магомедов К.М. Некоторые гендерные и антропологические проблемы рациональной теологии // Исламоведение. – 2014. - №2.
7. Магомедов К.М. О степени богообразности и богоподобия в рациональной теологии // Исламоведение. - 2014. - №4.
8. Магомедов К.М. Проблема субъекта в исламской теологии // Исламоведение. - 2015. - №2.

9. Можаровский В.В. Критика догматического мышления и анализ религиозно-ментальных оснований политики. – СПб: ОВИЗО, 2002.
10. Ракитянский Н.М. Опыт концептуального анализа исламского менталитета в контексте политической психологии // [www. Lawinrussia.ru/node/217241](http://www.Lawinrussia.ru/node/217241).

Православно-исламский диалог как социокультурная основа идеологии евразийства

*Саидов Ахмедхан Аминович
(Россия, г. Махачкала)*

Аннотация. Доклад посвящен исследованию позитивного геостратегического потенциала евразийского движения, который в настоящее время успешно используется странами континента. Актуальность проблематики, поднимаемой в докладе, в том, что православно-исламский диалог рассматривается как важнейший социокультурный фактор евразийской интеграции, показана несостоятельность многих критических выпадов против него со стороны носителей различных антироссийских геостратегических ориентаций, обосновавшихся как внутри РФ, так и за её пределами

Ключевые слова: *евразийство, межрелигиозный диалог, православие, евразийский ислам.*

Политическая история России наглядно демонстрирует, что в переломные, драматические периоды её развития, закономерно возникает интерес к идейным течениям, социально-политическим проектам переустройства российского общества, основывающимся на анализе её цивилизационной сущности. Появляются идеологические конструкции, стремящиеся на этой прочной основе определить позитивные социокультурные, политические, экономические, интеграционные факторы её развития. Именно драматические события революции 1917 года, гражданская война, полная разруха в стране способствовали формированию евразийской идеологии, и соответственно движения, в начале 20-х гг. XX века. Первые евразийцы определили цивилизационную сущность России, её место и роль в международной политике, как срединной евразийской державы, расположившейся между Европой и Азией. Они были убеждены в несовместимости, основанной на соперничестве наций и народов европейской цивилизации, с российской, евразийской цивилизацией, базирующейся в противовес западной на дружбе народов евразийского континента, пропитанной их многовековыми социально-культурными взаимоотношениями и слияниями. По их мнению, у евразийских народов всегда имеется воля к общему делу, всестороннему сотрудничеству.

Хотя первые евразийцы не утверждали в своей новой идеологии объединения Евразии важности налаживания православно-исламского диалога, как социально-культурной основы интеграции, всё же они признавали право за Россией в историческом плане называться православно-мусульманской стра-

ной. Констатируя, что «...русский человек близок к мусульманину тем, что они стремятся к активной, действенной борьбе со злом, к быстрому преобразованию окружающей действительности» [2]. Основатели евразийства также отмечали многие точки соприкосновения, согласия и сотрудничества между православием и исламом.

Однако, классики евразийства в своих рассуждениях, социальных построениях не предоставляли исламу аналогичные с православием права, не уделяли достаточного внимания обоснованию важности для их социального проекта православно-исламского диалога. В их идеологии сотрудничества между народами Евразии не было места межрелигиозному диалогу как социокультурной интеграционной основе евразийства. Сегодня очевидно, что это было их существенным упущением, поскольку из-за этого их новая, судьбоносная для Евразии идеология не вызвала симпатий, не привела к участию в их движении представителей тех самых евразийских народов «братьев», как они называли их.

В то же время, основатели движения смогли исследовать идейные истоки, обосновать историческую закономерность социально-политической жизни евразийского континента, заключающихся в стремлении к согласию и сотрудничеству, в терпимом уважительном отношении евразийских народов друг к другу. Они смогли описать их общий уклад жизни, определяемый окружающей природно-географической средой, общие черты их национального самосознания.

Следующим полным драматизма, судьбоносным этапом в истории России стал распад СССР. Катастрофические по своим последствиям события связанные с развалом огромной евразийской державы, привели к социально-экономическому упадку, духовной деградации, разрыву столетиями складывавшихся между регионами и народами социально-экономических, политико-культурных отношений на континенте. Закономерным следствием чего стали, тяжелейший социально - экономический кризис, падение уровня жизни подавляющего большинства граждан, социально-психологические расколы, межнациональные конфликты и т.д. В этих условиях вновь актуализировались идейные течения, стремящиеся решать данные проблемы, перечисленные и многие другие, основываясь на цивилизационной сущности России как срединной евразийской страны. Приобрели особую значимость вопросы геополитического, цивилизационного, социокультурного самоопределения народов Евразии.

Постсоветская Россия утратила основные легитимные в советское время социально – идеологические ориентиры, позволявшие ей успешно противостоять западным санкциям, попыткам её международной изоляции, разрушению изнутри. Данные обстоятельства, всё больше приобретали угрожающие целостности государства формы. Пришедшие к власти в регионе полукриминальные постсоветские «элиты» напрочь игнорировали историческое стремление своих народов к единению, совместной позитивной деятельности во благо всех народов Евразии.

Идею воссоздания, в новых условиях, крупного евразийского союза государств первым предложил Президент Казахстана Н. Назарбаев, обосновавший необходимость и взаимовыгодность для стран СНГ евразийской интеграции.

Последующие годы подтвердили позитивность предложений и правильность выводов докладчика. Эти идеи нашли достойное практическое воплощение при создании конкурентоспособного, глобального социально-экономического объединения – ЕАЭС. Важным отрывком выступления Президента Казахстана был призыв к формированию единой евразийской идентичности на основе общих ценностей, культуры, преумножения богатого социокультурного наследия евразийских народов, налаживания международного и межгосударственного сотрудничества на континенте. Благодаря усилиям руководства Казахстана, учёных-евразийцев, широкой общественности, казахстанское евразийство, уделяющее большое внимание налаживанию конструктивного межконфессионального диалога, как социокультурной основы современных интеграционных процессов на континенте, превратилось в активного субъекта евразийского движения. Их неустанная деятельность способствует расширению на континенте многостороннего евразийского диалога и сотрудничества между народами, религиями и государствами. Организованная позитивная работа казахстанских евразийцев приводит к тому, что в процессы обсуждения проблем евразийской интеграции подключается вся Центральная Азия.

Известный исследователь проблем современных интеграционных процессов на континенте В. Костюк, рассматривая социальные доктрины российского православия и ислама, сопоставляя их с аналогичными казахстанскими, изучая православное и мусульманское понимание обустройства общественной жизни, нравственности, справедливости в социально-экономических, политических отношениях, делает вывод, что они во многом совпадают по важнейшим социокультурным аспектам. Он утверждает, что «религиозные организации Казахстана – мусульманские и православные – придерживаются концепций, аналогичных российским» [6].

В понимании казахстанского философа А. Нысанбаева, «Евразия – это проект совершенно нового образа жизни, нового отношения человека к миру, адекватно отвечающего на вызовы третьего тысячелетия» [8]. Он, анализируя особенности евразийской цивилизации, мироотношения Запада и Востока, приходит к выводу, что их мировоззрения абсолютно различны. Он подчёркивает, что идеалы евразийства, пронизанные нравственным началом, способны, опираясь на свой практически гуманистический потенциал, преодолеть крайности Запада и Востока и синтезировать их лучшие черты. Основанная на согласовании интересов, межконфессиональном, общесоциальном диалоге, добрососедских межгосударственных отношениях и интеграционных процессах «евразийская философия взаимопонимания» является естественным результатом глубинной сути евразийства.

Осмысление межрелигиозного диалога как социокультурного фактора, генератора идей евразийской интеграции применительно к российскому обществу и евразийскому движению в целом, по нашему мнению, обладает определёнными социально-историческими особенностями. Сегодня для россиян, понимающих каковы подлинные интересы РФ, очевидно, что диалог не может ограничиваться простым обменом мнениями. Это должен быть постоянный процесс, важный инструмент организации социально-политической жизни и

взаимодействия на просторах Евразии. Необходимо отметить, что в России на протяжении более тысячи лет совместной истории православно-исламский диалог не всегда приводил к согласию, но всегда было стремление к согласию и сотрудничеству. И в этом, по нашему мнению, заключается его сущность. Закономерностью является то, что участники диалога всегда пытались совместно решать актуальные социально-политические проблемы, акцентировали внимание на том, что верующие люди, на протяжении многих веков совместно проживая в одном социально-экономическом пространстве, чувствуют ответственность за её судьбу, будущие поколения, мир и процветание общей, евразийской по своей природе родины. Актуальность православно-исламского диалога для РФ и Центральной Азии связана ещё и с тем, что обе религии не были привнесены на эту территорию иммигрантами. Они органичны, исторически укоренены на континенте среди народов - автохтонов.

Придерживаясь своих собственных религиозных убеждений, российские православные и мусульмане региона пытались выработать общую позицию, способствующую укреплению всесторонних интеграционных связей, совместно утверждали и защищали то, что было дорого не только всем россиянам, но и многим народам Евразии. У народов континента в результате их многовекового совместного проживания сформировался общий стиль евразийской духовности и нравственности.

По мнению всемирно известного учёного-историка В. Ключевского, народы континента объединяют общая социальная психология, быт, душевное состояние материковых людей. «Русская душа – это душа материкового человека, которая его больше роднит с азиатской, чем европейской психикой» [5]. Данные факторы и привели, по его мнению, к государственному объединению многонациональной, поликонфессиональной территории. И в самом деле, исторический опыт Евразии показывает, что межрелигиозная терпимость и согласие способствуют формированию мощной идейной, социокультурной основы интеграции её народов и территорий.

Общеизвестно, что религия на пространстве Евразии выступает основополагающим, системообразующим элементом национального самосознания населяющих её народов, она гармонично сочетается с социальным укладом жизни, естественными процессами организации быта и разделения труда, национальной психологией, определяемыми окружающей природно-географической средой и контактами с проживающими по соседству народами. Анализируя данные процессы, Архиепископ Ташкентский и Среднеазиатский Владимир в своей работе «А друзей надо искать на Востоке» отмечает, что, по его наблюдениям, между представителями данных религий никогда и нигде не возникало столкновений на религиозной почве. Православие и ислам соблюдали главный принцип добрососедства – невмешательство во внутренние дела друг друга. Из всех мировых религий они являются наиболее близкими друг другу по своему социокультурному содержанию, идут как бы параллельными дорогами, неподвижны в своих основаниях и не поддаются никаким «осовремениваниям», придерживаясь незыблемости Божественных установлений. Их сближают и вы-

сокие нравственные требования, которые они предъявляют своим последователям.

Сотрудничество, постоянно действующий диалог между православием и исламом в современных условиях наращивания евразийской интеграции, оказываются не просто возможными, а насущно необходимыми. Однако в наше сложное время, по мнению архиепископа, находятся люди, пытающиеся играя на расхождениях в религиозных взглядах, разжигать межрелигиозную рознь на континенте. Эта «третья сила», провоцируя столкновения между исламом и православием по всему миру, преследует свои интересы. «В многонациональной Российской Федерации, где ислам является второй по численности религией, вражда между православными и мусульманами может стать смертельно опасной, а взаимопонимание и сотрудничество могут принести прекрасные плоды» [1].

Однако, неоднородный, социально противоречивый характер современного российского общества стал причиной формирования различных могущественных центров силы, по-разному представляющих себе геополитические приоритеты постсоветского развития РФ. Столкновение геостратегических интересов разных групп влияет на деятельность государства, порождает нестабильность, выливается в сложные, неоднозначные процессы. Анализ деятельности российского государства в данной сфере показывает, что парадигмы и приоритеты во внешней политике часто меняются. Стихийная вестернизация 90 – начала 2000-х гг. постепенно заменяется политикой, направленной на защиту собственных национальных интересов. В то же время Россия, находясь в конфронтации с США и под прессом санкционной политики ЕС, пытается наладить всестороннее сотрудничество и с Израилем, и с мусульманским миром, и со славянскими восточноевропейскими странами. Но реальные позитивные результаты Россия получает только от налаживания азиатского геостратегического вектора сотрудничества с бывшими республиками СССР и Китаем.

Западные политики и эксперты указывают, что в евразийстве заложена идея возрождения СССР, попытки институционализации процессов доминирования России, русской национальности, православной культуры. Они считают, что ЕАЭС – это имперский проект путинской России, стремящейся подчинить своему влиянию соседние независимые государства. Бывший госсекретарь США Х. Клинтон по поводу ЕАЭС заявила следующее: «Мы отмечаем некий сдвиг в сторону повторной советизации региона, но, конечно, это не будет называться именно так» [4].

Приведённые обстоятельства, а также неразвитость институтов гражданского общества, низкий уровень политической культуры истеблишмента, неоднозначность основополагающих социально-политических положений, идейная противоречивость евразийского социального проекта, путаница теоретических установок, невыработанность общепризнанных научных подходов привели к появлению столь же противоречивых научных исследований евразийского движения, роли в его реализации православно-исламского диалога. До недавнего времени оценивавшаяся некоторыми исследователями как антизападническая изоляционистская доктрина, разрабатывающая универсальный социаль-

ный проект и в то же время добивающаяся общепризнанных социально-экономических результатов, стала объектом жесткой критики со стороны различных социально-политических сил, по-разному видящих геостратегическое и цивилизационное развитие РФ.

В наше время евразийство критикуют учёные, журналисты, политические и религиозные деятели. Обращая внимание на данный феномен, Е. Дринова отмечает, что современные евразийские проекты развития РФ выдвигаются и критикуются различными внутренними и внешними политическими силами, начиная от оппозиционных сил и заканчивая силами, поддерживающими официальную российскую власть, от радикальных деятелей православия и панславизма до атеистов, коммунистов и консерваторов. По её мнению, «...содержание евразийских проектов достаточно демократично, однако в таком всеобъемлющем виде для православной России этот геостратегический проект может оказаться очередной химерой. Мы полагаем, что их следует рассматривать как пока несостоятельные попытки выстроить стратегические приоритеты геополитической миссии России с поправкой на конфессии в сложном и быстро меняющемся мире» [3].

Резко негативно, более откровенно и прямолинейно, игнорируя многие позитивные исторические события и процессы, высказался по поводу взаимоотношений русского и мусульманских народов и роли широкого межконфессионального диалога между православием и исламом в судьбах евразийского проекта А. Кудрявцев. Он считает, что ислам в России общественным мнением всегда расценивался как религия неразвитых восточных обществ, отношения славяно-православных и мусульманских этносов носили сложный и неоднозначный характер, и диалог между ними был маловероятен: «Бесмысленно отрицать тот факт, что исторически православие... не относилось... к исламу иначе, как к ереси» [7].

Вполне естественно, по нашему мнению, что в многовековой истории взаимоотношений ислама и христианства в евразийском социальном пространстве были разные периоды, каждый из которых стал определённой вехой в развитии евразийских обществ, оставил память, отпечаток, которые и сегодня влияют на характер взаимоотношений православных и мусульман. Приведённые противоположные факты из прошлого, взаимоисключающие социально-политические, мировоззренческие подходы к оценке евразийского социального проекта, роли в процессах его реализации, формировании цивилизационной специфики России как евразийской державы, православно-исламского диалога свидетельствуют о необходимости разработки такой формы межрелигиозного диалога, которая бы учитывала специфику РФ как евразийской страны. Этот диалог должен строиться на конструктивных принципах и иметь новое позитивное социально-культурное содержание, способное придать дальнейшую динамику интеграционным социально-политическим процессам на евразийском континенте.

Таким образом, в процессе исследования социально-исторических, идейно-теоретических истоков евразийского движения обнаружилось, что этот комплекс идей, социальных проектов актуализируется в переломные кризисные

периоды развития России, демонстрируя широкий спектр возможностей для решения её геополитических, социально-экономических проблем, основываясь на твёрдой почве цивилизационной сущности срединной евразийской державы. Общий социальный уклад, психология материковых людей, определяемая близостью проживания и природно-географической средой, способны объединять страны и народы Евразии. Установлено, что евразийство для региона является той социально-гуманистической идеологией, которая способна гармонизировать интересы и ценности православия и ислама.

Драматические события, связанные с реваншем антиевразийских сил, приведшие к развалу СССР, и провал курса на вестернизацию страны показали, что игнорирование евразийских, глубинных социально-исторических, религиозно-цивилизационных оснований при определении геополитического вектора развития страны быстро приводит Россию к кризисам, расколам и распадам.

Однако основанная на идеях евразийства, независимая от Запада новая геополитика РФ, направленная на защиту собственных национальных интересов в единстве с интересами стран континента, не нравится многим могущественным центрам силы, сложившимся как в российском обществе, так и за его пределами. Они пытаются обосновать преимущества геостратегического и цивилизационного развития РФ в рамках геополитики США и Израиля. Борьба различных геостратегических ориентаций внутри РФ оказывает негативное влияние на деятельность Российского государства, порождает непоследовательность и нестабильность в его действиях. Эти антироссийские по сути силы, игнорируя многие позитивные исторические события и современные социально-экономические достижения евразийских структур, часто прикрываясь идеями западного либерализма, русского национализма, панславизма и т. д., подвергают жесткой критике современное неоевразийское движение как антирусское, антиправославное.

Всестороннее исследование диалога между православием и исламом, роли их конструктивного сотрудничества в социально-политических, интеграционных процессах на континенте убедило нас в том, что для всех евразийских обществ данный межрелигиозный диалог имеет судьбоносный характер. Занимая господствующие позиции в данных обществах, эти автохтонные религии в специфической символической форме несут в себе колоссальные ценностные ресурсы, соответствующие духовно-культурному коду евразийских народов. Прав Архиепископ Ташкентский и Среднеазиатский Владимир, утверждая, что вражда между православием и исламом принесёт в Евразию неисчислимые беды, а сотрудничество - прекрасные плоды. Межрелигиозный диалог, опираясь на общую цивилизационную сущность, общий стиль евразийской духовности и нравственности, в новых непростых условиях объективно порождает специфические требования. Они касаются принципов, содержания, форм его организации и деятельности, способных создать устойчивые условия для постоянного конструктивного сотрудничества.

Таким образом, результаты исследования дают возможность утверждать, что православно-исламский диалог, организованный в рамках евразийского движения, выходит далеко за рамки межконфессионального общекультурного

феномена. Он приобретает социально-политические масштабы и интеграционную значимость на евразийском континенте. Данный межрелигиозный диалог способен, концептуализируя и согласовывая социально-гуманистическое содержание православия и ислама, объединять практические усилия не только верующих, но и всех конструктивных сил континента.

Литература

1. Архиепископ Ташкентский и Среднеазиатский Владимир. А друзей надо искать на Востоке [Электронный ресурс]. <http://www.wco.ru/biblio/books/vladimt1/Main.htm> (дата обращения: 12.08.2019).
2. Васечко Ю.В., Васечко Е.Н. Старое и новое евразийство: концепция религии и политики // Вестник Ростовского государственного экономического университета «РИНХ». – 2007. - № 1.
3. Дринова Е. Религиозная структура как предмет политологического анализа // Социально-гуманитарные знания. – 2010. – № 2.
4. Клинтон Х. США не допустят возрождения СССР [Электронный ресурс]. URL: <http://russian.rt.com/article/1787> (дата обращения 22.08.2019).
5. Ключевский В. Между Западом и Востоком. «Русская душа» как особое состояние массовой психологии [Электронный ресурс]. https://studopedia.ru/19_158309_geoklimaticheskie-faktori.html (дата обращения 26.08.2019).
6. Костюк В.Г. Ценности православных и мусульман как интеграторы евразийской цивилизационной общности // Вестник НГУ. Сер.: Философия. – 2009. – Т. 7, вып. 4.
7. Кудрявцев А. Исламофобия в постсоветской России // Ислам в СНГ. – М., 1998.
8. Нысанбаев А. Неоевразийство // Информационный портал «Проза ру», 18.12.2012 [Электронный ресурс]. <http://www.proza.ru/2012/06/23/557> (дата обращения: 24.08.2019).

Идеи просвещения как фактор преодоления стагнации религиозного сознания: (проблемы новометодного обучения (усул джадид) в кумыкской литературе начала XX века)

*Гусейнов Малик Алиевич
(Россия, г. Махачкала)*

Аннотация. В докладе рассмотрено влияние идей джадидизма на кумыкскую словесность начала XX века; на примере поэтических, прозаических, публицистических текстов М. Алибекова, Н. Батырмурзаева, А. Акаева и др. показано, что новометодное просвещение («усул джадид») трактовалось национальными авторами как прогрессивное явление, способствовавшее преодолению стагнации религиозного сознания значительной части духовенства, скептически относившейся к нововведениям. При прослеживании эволюции данной проблематики в дореволюционной литературе продемонстрированы пути расширения содержания знаний, их важной роли в судьбе народа; отмечено позитивное влияние джадидизма, ставшего, по сути дела, одним из литературных течений начала минувшего столетия, на художественный процесс, выразившееся в зарождении новых жанров, в частности, художественной прозы в литературах Дагестана, в обновлении нравственно-эстетического содержания искусства слова.

Ключевые слова: *джадидизм, кумыкская литература, просвещение, эволюция, мотивы, сюжеты, мусульманская реформация.*

Идеи просвещения, важность овладения знаниями, характерные кумыкской, всей дагестанской литературе начала XX века, предстают одной из ведущих ее тенденций. Актуально высвечены проблемы образования в произведениях Абусуфьяна Акаева, Маная Алибекова, Али Каяева, Нухая Батырмурзаева и др. Национальные авторы, будучи как видными литературными, так и религиозными, общественными деятелями своего времени, обращаясь к своим соотечественникам во имя действенности своих идей поэтическим словом, страстно звали их к овладению знаниями, усматривая в этом залог прогрессивного развития родного края.

Проблемы просвещения способствовали усилению роли словесной культуры в общественной жизни, а также определили активизацию собственно художественного процесса. Так, зарождение художественной прозы в дагестанской литературе, в формате жанра средней формы – повести, связано с указанными явлениями. Повести основоположника кумыкской прозы Н. Батырмурзаева «Бедная Хабийбат» («Язык Гъабийбат»), «Давут и Лейла» («Давут булан Лайла») и «Гарун и Зубайдат, или Несчастливая Джанбийке» («Гъарун булан Зубайдат, яда Насипсиз Джанбийке»), опубликованные в 1910, 1912, 1914 годах соответственно в типографии Магомед-Мирзы Мавраева в Темир-Хан-Шуре, характеризуются своеобразием и оригинальностью, определяемой тематикой и образами. В них автор акцентирует внимание на важности женского просвещения, что было ново в дагестанской литературе. Через образы центральных геро-

инь своих произведений Абидат, Лейлы, Зубайдат автор подчеркивает, что судьбы девушек, овладевших знаниями, складываются удачно, в противовес отрицательным персонажам Абидат, Джанбийке, игнорировавшим учебу и, в результате, подвергшимся горестям и бедам.

Поначалу в произведениях, преимущественно поэтических, тема знаний переплеталась с нравственностью, традиционными этическими ценностями. В последующем к ним прибавились вопросы языка обучения, путей развития родного края, важности прогресса, в частности в экономике, технике и т. д. При этом начинает веско звучать мысль о том, что другие народы, в значении передовые, европейские, пошли вперед в своем развитии, а мы отстаем от них и нам надо срочно их догонять, характерная для мусульманского Востока в целом.

С началом выхода национальной прессы на языках Дагестана, датируемом началом 1917 года, в частности, в публикациях газет «Мусават», журнала «Тангчолпан» и др. просветительские мотивы обретают конкретные и детальные характеристики. В публицистике активно обсуждаются вопросы издания учебников, методов и форм обучения. Наряду с языком обучения, дагестанские авторы обсуждают проблемы языка межнационального общения, государственного языка Дагестана, а также другие, связанные с ними социально-политические проблемы.

Вопросы новометодного образования в контексте развития национальной литературы в определенной мере нашли отражение в монографиях автора данной статьи [8; 9] и предшествующих исследователей Г.Б. Мусахановой [10], А.-К.Ю. Абдуллатипова [1], С.М.-С. Алиева [6], З.Н. Акавова [3; 4] и др.

Идеи просветительства в начале XX века развивались в русле религиозной, мусульманской парадигмы, что вполне естественно ввиду доминирования в обществе исламских ценностей (которые в скором будущем, в советский период, будут заменены противоположными, атеистическими константами). Символично, что впервые просветительская тематика веско прозвучала в произведении, адресованном духовенству, – в стихотворении «Муллы» («Моллалар») Маная Алибекова, предположительно датируемом 1906 годом. Заметим, данное стихотворение имеет антиклерикальную направленность, что было в дагестанской литературе не ново. Такого рода произведения задолго до М. Алибекова писали, в частности, Абдурахман из Какашуры, Алигаджи из Инхо и др., критикуя представителей духовенства за отдельные прегрешения. В их числе упоминаются использование своего положения во имя личной выгоды, игнорирование интересов простого народа, увлечение спиртным и т. д., что отчасти находит выражение и в стихотворении «Муллы».

Однако в произведении М. Алибекова впервые в дагестанской словесности представители духовенства подвергаются едкому обличению в связи с просвещением, отсталыми формами обучения, которых они придерживаются. В начале своего произведения в этой связи автор выносит муллам суровый вердикт:

Элге, юртгъа моллалар
Бизде бир пайда бермей.

Муллы народу, селу
Не приносят никакой пользы [5, с. 193].

(Здесь и далее везде подстрочные переводы наши – М.Г.)

В следующей строфе становится очевидной суть недовольства поэта:

Халкъ гъали гёзюн ачып
Янгы муаллим гёре,
Усул жадид охутуп
Къыркъ-элли тюмен бере.

Народ теперь стал понятливым,
Выбирает новых преподавателей,
Обучая (своих детей – М.Г.) по новому методу,
Платит им по четыреста-пятьсот рублей [5, с. 193].

М. Алибеков, как явствует из приведенной цитаты, пропагандирует новые формы обучения, в противовес укоренившимся в мактабах и медресе традиционным, представляющих ему устаревшими, изжившими себя. Само определение, фигурирующее в стихотворении, – «усул жадид», переводимое как «метод новый», в котором ключевым является термин «жадид», не оставляет сомнений, что автор ведет речь о джадидизме.

Основателем джадидизма, являвшегося поначалу движением просветительским, а в последующем обретшем формат культурного, общественного течения, является известный крымско-татарский просветитель, основатель газеты «Терджиман» («Переводчик») Исмаилбек Гаспринский. Суть его метода заключалась в том, что в мактабах и медресе не следует ограничиваться изучением религиозных знаний, что в них должное место должно быть отведено светским дисциплинам, естественным наукам. В более широком аспекте преследовалась цель определенной реформации мусульманской культуры, продиктованная необходимостью приближения ислама к резко обновляющимся реалиям современности.

Идеи просвещения И. Гаспринского оказались как нельзя востребованными в конце XIX – начале XX веков, когда исламская духовная мысль находилась в определенной стагнации. Довольно скоро джадидизм обрел своих сторонников и в Дагестане. Наглядным этому примером является поездка в начале века в Крым к И. Гаспринскому А. Акаева и М.-М. Мавраева. Результатом этой встречи явилось, помимо прочего, приобретение у основателя нового метода печатных станков. Создание на их основе М.-М. Мавраевым типографии придало импульс как собственно просвещению, так и развитию словесной литературы в нашем крае. Уже с 1904 года в ней начали публиковаться книги, учебные пособия, прежде всего А. Акаева, предназначенные для новометодных школ.

Стихотворение М. Алибекова «Муллы» содержит ценную информацию. Автор, ведя речь прежде всего о родном селе Аксай (в кумыкском произношении – Яхсай), являвшемся в то время одним из крупных экономических, культурных центров северного, равнинного Дагестана, отмечает, что его соотечественники отдают предпочтение «новым муаллимам», осуществляющим обу-

чение по джадидистской методике. При этом они готовы платить за учебу своих детей, как можно предположить из контекста произведения, немалую сумму: «четыреста-пятьсот рублей».

Согласно авторской логике, «новые муаллимы» являются людьми приезжими. Ведь в результате этого, как констатируется М. Алибековым, местные муллы, осуществляющие обучение на старой, кадимистской основе, оказываются не у дел, и вынуждены в поисках заработка уезжать в другие села. Подтверждается это обстоятельство и известным литературоведом З.Н. Акавовым, также являющимся уроженцем села Аксай Хасавюртовского района. Так, в частности, в монографии «Диалог времен» им отмечается, что селение Аксай являлось одним из крупных образовательных центров Северного Кавказа. Исследователь обращает внимание на следующее обстоятельство: «Известны также тенденции аксаевских состоятельных людей открывать частные медресе на свои средства и соревноваться между собой в привлечении самых лучших учителей и в подготовке лучших выпускников» [3, с. 55]. В начале XX века их количество составляло около двух десятков, среди которых пользовалось популярностью медресе татарина Исхака-эфенди, в которое съезжались на учебу муталимы со всего региона.

Стихотворение «Муллы» М. Алибекова острой постановкой проблемы просвещения вызвало широкий общественный резонанс. Известный тюрколог Бекир Чобан-заде в своей монографии «Заметки о языке и словесности кумыков», изданной в 1926 году, констатирует, что данное произведение, переписываясь от руки, распространялось по мечетям Дагестана [11, с. 36].

Ввиду актуальности затронутой темы, а также самого обращения поэта к читателям, с просьбой высказаться по ней, озвученного в заключение текста, им были получены ответные стихотворные послания. Собратья по перу А. Акаев, Н. Батырмурзаев, М. Казанбиев в основном поддержали М. Алибекова, выказав себя апологетами джадидизма. При этом более обстоятельно высказался Н. Батырмурзаев, подробно разъяснив суть и содержание джадидизма, ее значимость и актуальность в современной жизни.

По мнению Н. Батырмурзаева, ограничение просвещения сугубо религиозными знаниями привело к стагнации, упадку мусульманских народов, к откату от «золотого века», когда они доминировали в сфере культуры, естественных наук и т.д. Называя имена выдающихся ученых-мусульман, автор отмечает, что знания, науки были взяты европейцами, прежде всего французами, от них, которые ныне пошли далеко вперед в своем развитии, на которых следует равняться. В этой связи он не соглашается с тем, что «новый метод» («янгы усул») – это совершенно новое явление для мусульман:

Араплардыр аввалдан
Гёзюн ачгъан дюнъяны,
Къараса, таварихлер
Арив гёрсете аны.
Багъдад булан Мисриде,
Андан сонг Андалусда,
Илмугъа ябушгъанлар
Жазаир де, Тунис де.

Изначально Арабы
Просветили весь мир,
Исторические источники
Об этом свидетельствуют.
Багдад и Египет,
А затем Андалусия,
Алжир и Тунис
Овладевали науками [5, с. 199].

Так, Н. Батырмурзаев демонстрирует, что джадидизм является исконным явлением для мусульман. Именно в таком ключе воспринимался джадидизм прогрессивными алимами в конце XIX – начале XX веков. В частности, востоковед Ш.Ш. Шихалиев, исследуя проблему мусульманской реформации на основе египетских источников, по поводу термина «джадид», фигурирующем и в форме «таждид», пишет: «Причем в риторике реформаторов этот термин также обозначает не создание чего-то нового, а «реанимацию», «восстановление» или «обновление» всего того лучшего, что было в исламе» [12, с. 138].

Однако, несмотря на то, что новая система образования нашла поддержку среди населения, была поддержана и видными литературными, религиозными, общественными деятелями, она не могла быть внедрена вдруг и сразу, притом повсеместно. Во-первых, была нужда в учебных пособиях, во-вторых, не хватало квалифицированных преподавателей.

Весомым фактором в этом процессе являлось неприятие новых форм обучения духовенством. Это было связано в первую очередь с изучением, наряду с религиозными науками, светских знаний. В еще большей мере негативное отношение к джадидизму определялось тем, что на ранней стадии предлагалось вести обучение на родных языках, для легкой усвояемости знаний детьми, что в свою очередь воспринималось как ущемление языка религии, арабского языка.

Представители дагестанской интеллигенции, литераторы, несмотря на объективные и субъективные сложности, продолжали методично и последовательно пропагандировать роль знаний. Определенной вехой в этом направлении видятся прозаические произведения Нухая Батырмурзаева. Своими повестями «Бедная Хабийбат» («Языкь Гьабийбат»), «Давут и Лейла» («Давут булан Лайла») и «Гарун и Зубайдат, или Несчастливая Джанбийке» («Гьарун булан Зубайдат, яда Насипсиз Джанбийке»), изданных, как отмечено выше, в типографии М.-М. Мавраева в 1910, 1912, 1914 годах соответственно, автор задался целью продемонстрировать важность женского просвещения. Правомерно отметить в этой связи, что неистовая борьба Н. Батырмурзаева за просвещение народа привела к зарождению художественной прозы в литературах Дагестана. Кроме того, впервые в национальной словесности были созданы полноцветные образы девушек, женщин, отличающихся индивидуальностью, своеобразием.

Во всех трех произведениях автор придерживается определенной концепции. Изначально, в завязках противопоставляются семьи, в которых роль знаний в жизни девочек оценивается диаметрально противоположно. По ходу развития сюжета, также придерживаясь контрастной формы изображения, разводя по разным полюсам героинь, склонных к овладению знаниями и пренебрегаю-

щих ими, выстраивая бинарные позиции, например, Абидат–Хабийбат, Зубайдат–Джанбийке, автор демонстрирует определенную мысль. У девочек, получивших образование, судьбы складываются счастливо, в обратных случаях их ожидает трудная жизненная участь.

В повестях привлекает внимание то, что Н. Батырмурзаев стремится обосновать, какую практическую ценность имеют знания, как они сказываются во взрослой жизни персонажей. Это касается как женских образов, так и мужских.

Так, в первой повести «Бедная Хабийбат» о мактабе, в котором обучается героиня авторских симпатий Абидат, сообщается следующее: «Анда гъалиги янги илмулар ва башгъа къызлагъа билмеге тарыкълы къол гъюнерлер де уйретиледи» [7, с. 24] («Там изучались современные, новые науки и необходимые знать девочкам ручные ремесла»). Фигурирование «новых наук» свидетельствует, что в мактабе велось новометодное обучение. В нем, помимо необходимых знать девочкам базовых исламских знаний, выполнения намаза, например, прививались навыки ручных работ, то есть овладение навыками, востребованными в повседневной жизни женщины–хозяйки дома: шитье, готовка, уход за домом, воспитание детей и т. д.

Таким образом, роль женщины автором трактуется согласно национальным традициям, исламским канонам своей эпохи. Она прежде всего мать, хозяйка дома, хранительница очага. Для более обстоятельного разговора дают пищу трактовки образов мужских персонажей.

Жизненные линии Давута (повесть «Давут и Лейла»), Гаруна (повесть «Гарун и Зубайдат») дают основание говорить, что в образе супругов, отцов семей главным является обеспечение семьи материальным достатком. Овладению достойной для этого профессии, согласно авторской концепции, способствует новометодное образование, изучение светских наук. Автор показывает, что его персонажи выбирают профессии, которые не требуют физических усилий. Символично, что герои повестей поступают не на работу (иш), а именно на службу (къуллукъ). Чаще всего они занимаются торговлей, являются лавочниками, купцами, выезжая за товаром в центральные регионы России. Это также вполне объяснимо, так как в начале минувшего столетия коммерция, торговля были распространенным явлением, приносящим хороший доход. Однако показательно, что отдельные персонажи становятся представителями редких для того времени профессий. Так, Давут поступает на работу в контору Нобеля в Баку, Гарун зарабатывает на жизнь корреспондентом газеты. Символично и то, что в кумыкском языке не обнаруживается аналогов их профессиональной лексики, и автор вынужден использовать русские лексемы: приказчик, купец, контора, магазин и др.

Персонажи повестей нередко выезжают за пределы родного края. При этом передвигаются на видах транспорта, непривычных для родных мест: едут на поезде, плывут на корабле. Они становятся очевидцами новаторских явлений, в частности, восторгаются впервые увиденной сельскохозяйственной техникой, заменившей собой тяжелый земледельческий труд. В поездках они знакомятся с представителями иных конфессий, народов, например, с татарин

Айнутдином, русской женщиной Анной, свободно размышляющих о религии, исламе, о потенциальных возможностях, в нем заложенных, но не реализуемых в действительности, в повседневной жизни.

Все эти примеры призваны активизировать национальное сознание. Н. Батырмурзаев показывает таким образом, что не только европейские, о чем он писал прежде в своих поэтических текстах, но и близко расположенные регионы пошли вперед в своем развитии, и нам надо стремиться жить так, надо стремиться к прогрессу.

Сюжетами повестей выстраивает определенную концепцию. Персонажи, обученные по новому методу, овладевшие широким спектром знаний, становятся современно мыслящим людьми. Именно человеку образованному, воспитанному дано создать гармоничную, благополучную семью. Благополучная, обеспеченная семья в свою очередь является залогом прогрессивного развития народа, общества, рассуждает Н. Батырмурзаев.

В концептах Н. Батырмурзаева, естественно, наблюдается отпечаток определенной эпохи. Важно то, что одержимый просветительской идеей он раз за разом, от произведения к произведению утверждал ценность знаний, образования, в том числе высказываясь об этом напрямую в своих авторских отступлениях, а также высказывая суждения этого рода из уст персонажей. Он настойчиво звал к их овладению, утверждая, что просвещением определяется будущее родного края, Дагестана, их прогрессивное развитие.

Новый виток пропаганды за новые формы обучения, на основе джадидизма, приходится на период выхода в свет национальной прессы, берущий отсчет с начала 1917 года. Социально-политические перемены в стране обусловили демократические свободы, в том числе издание газет и журналов на языках Дагестана, в частности, газет «Мусават» на кумыкском, «Заман» на аварском, «Илчи» на лакском, журнала «Тангчолпан» на кумыкском языках.

Ввиду неоднозначности политической ситуации в стране на страницах прессы поднимался широкий спектр проблем. В этом ряду национальными авторами обсуждаются проблемы просвещения, языка обучения, новометодного образования. Этим темам посвящали свои статьи Абусуфьян Акаев, Нухай и Зайналабид Батырмурзаевы, Магомед-Мирза Мавраев, Магомед-Карим Саадуллаев и др.

Следует заметить, что задолго до этого, с 1913 года, в Дагестане издавалась арабоязычная газета «Джаридат Дагестан», редактором которой являлся Али Каяев. Она целиком и полностью базировалась на идеологии джадидизма. В ней была первична не столько проблема просвещения, сколько теологический аспект этого течения, озвучивались суждения духовенства, религиозных деятелей. Кроме того, данное издание имело ограниченный круг читателей, ввиду издания на арабском языке.

Ситуация существенно изменилась с выходом регулярной прессы на местных языках, обращенной к массовому читателю. Большим спросом пользовались издания на кумыкском языке, что вполне объяснимо, так как он являлся языком межнационального общения на значительной части Дагестана. Редактором самой влиятельной газеты «Мусават» («Равенство») являлся уроженец Чо-

ха, владелец темирханшуриной типографии М.-М. Мавраев. Довольно часто он выступал со своими статьями, посвященными актуальным проблемам, задавая определенный тон газете.

Проблемной является и статья «Мактабы-медресе» («Мактап-мадрасалар»), опубликованная в номере от 31 мая 1917 года. В ней М.-М. Мавраев, будучи сторонником новометодного обучения, в очередной раз констатирует свою приверженность ему. В этом контексте следует заметить, что с падением самодержавия, обретением определенных свобод наблюдалась активизация как социальной, так и духовной жизни, просветительской мысли. В обществе стали вестись дискуссии о языке, – языке обучения в мактабах и медресе, прессы, издаваемой книжной продукции, языке межнационального общения.

М.-М. Мавраев излагает свой взгляд на эту проблему. По его мнению, мусульмане России во имя сплочения, единения должны придерживаться единого языка. Он высказывается о том, что для мусульман России предпочтительно ориентироваться на единый тюркский язык, под которым подразумевается нечто среднее между языком крымских татар, татар Поволжья (къазан) и кумыков.

В аналогичном ключе высказывались и другие авторы. Так, например, Н. Батырмурзаев, также высветивший особую значимость этой темы, в статье «Проблема языка» («Тил масъаласы»), опубликованной в журнале «Тангчолпан» за ноябрь 2017 года, ведет речь уже о литературном языке. Н. Батырмурзаев применительно к Дагестану считал правомерным использование «немного тюркизированного кумыкского языка» («бир аз тюркешген къумукъ тил») в качестве «единого литературного языка» («ортакъ адаби тил»).

Обстоятельностью и полнотой характеризуется статья А. Акаева «Проблема языка» («Тил масъаласы»), публиковавшаяся в четырех номерах газеты «Мусават» от 10, 15, 24 августа и 6 сентября 1917 года, в которой должное освещение получили проблемы как языка, так и новометодного обучения. Автор статьи образовательная система четко структурируется, указываются основные направления учебных программ.

Так, А.Акаев, ведя речь применительно к родному народу, кумыкам, отмечает: «У нас в Дагестане, если не в каждом городе, то хотя бы в каждом участке должно быть по несколько восьмилетних мактабов. Помимо мактабов, если не в каждом из округов, то в каждой области должны быть хотя бы по одному учреждению под названием дарульфунун и медресе. В мактабе дети будут учиться восемь лет, из них первые три года обучение будет вестись только на кумыкском языке» («Бизин Дагъыстанда, гъар шагъарда бир болмаса, гъар участкада бир-эки сама сегиз йыллыкъ мактаплар болмагъа герек. Мактапдан башгъа, гъар окръюкде бир, болмаса гъар областда бир сама дарульфунун атлы бир мина, мадраса атлы бирдагъы мина болмагъа герек. Мактапда яшлар сегиз йыл охуп, аввалгъы уьч йылында озге тил гъеч къошулмай янгъыз бизин къумукъча охулур» [4, с. 79–80].

Автор статьи конкретизирует, что в мактабах обучение будет вестись в основном на родном языке, при этом будут изучаться арабский и другие языки. Согласно его концепции, учащийся может завершить учебу после окончания

восьмилетнего мактаба. При желании он может продолжить учебу; пойдет либо в дарульфунун, аналогичный современному университету, в котором будут изучаться светские, естественные науки, либо в медресе, для овладения религиозными знаниями.

Обращает внимание информация о необходимой учебной литературе. А. Акаев сообщает, что дагестанскими авторами опубликованы в качестве учебных пособий пятьдесят книг, из которых двадцать пять написаны им самим. Данная цифра отражает многолетнюю деятельность А. Акаева на ниве просвещения, утверждения новометодного обучения.

Аналогичной оценки, вместе с Абусуфьяном Акаевым, заслуживают и его единомышленники Магомед-Мирза Мавраев, Нухай Батырмурзаев, Манай Алибеков и другие. Казалось, что с обретением определенных прав и свобод их идеи джадидистского толка обретут реальное воплощение, будут реализованы в открытии новых учебных заведений. Однако жизнь, судьба, эпоха распорядились иначе. Октябрьская революция, вызванная ею гражданская война, а затем установление советской власти не дали воплотиться в жизнь их идеалам. А. Акаев и А. Каяев были сосланы и погибли в лагерях, Нухай и его сын Зайналабид погибли в огне гражданской войны, М.-М. Мавраев, спасаясь от преследований, завершил свой земной путь в Средней Азии.

Таким образом, кумыкская литература дает достаточно полное представление о путях распространения джадидизма в Дагестане в начале минувшего столетия. Суть содержания термина «усул джадид» – «метод новый» воспринималась представителями творческой интеллигенции, литераторами, в отличие от значительной части ортодоксального духовенства, в позитивном ключе. Стихотворение «Муллы» М. Алибекова и инициированная им поэтическая переписка с А. Акаевым, Н. Батырмурзаевым, М. Дибировым служит подтверждением того, что неприятие новаций в образовательной сфере обнажило кризис, стагнацию религиозного сознания священнослужителей. Кроме того, идеи джадидизма представляли символом обновления жизни, прогрессивного развития мусульманской общины.

Оригинальностью характеризуются произведения родоначальника кумыкской, всей дагестанской художественной прозы Н. Батырмурзаева. Его повести «Бедная Хабийбат», «Давут и Лейла» и «Гарун и Зубайдат, или Несчастливая Джанбийке», написанные в русле джадидизма, являют собой попытку реализации просветительских идей в структуре художественного текста.

Активизация новометодных концептов наблюдается в национальной прессе 1917 года. В статьях М.-М. Мавраева, Н. Батырмурзаева, А. Акаева и др. в русле социальной ситуации акцент делается на языке обучения. В скором времени дискуссии по этой теме перерастают в социально-политическую плоскость.

Произведения кумыкских авторов начала XX века дают основание говорить, что джадидизм является как просветительским, культурным, общественным, так и литературным течением. Он способствовал зарождению новых жанровых форм, эволюции художественной мысли, обновлению нравственно-эстетического содержания национальной словесности.

Литература

1. Абдуллатипов А.-К.Ю. История кумыкской литературы (до 1917 года). – Махачкала: Тип. ДНЦ РАН, 1995. – 214 с.
2. Акавов З.Н. Они были первыми (Биринчилер). – Махачкала: Дагкнигоиздат, 1981. – 192 с. На кум. яз.
3. Акавов З.Н. Диалог времен. – Махачкала: Дагкнигоиздат, 1996. – 232 с.
4. Акаев А. Тропую пророка (Пайхамарны ёлу булан) / сост. Г. М.-Р. Оразаев. – Махачкала: Дагкнигоиздат, 1992. – 376 с. На кум. яз.
5. Алибеков М. Сборник произведений (Асарлар мажмуасы) / сост. М.А. Гусейнов. – Махачкала: ИЯЛИ ДНЦ РАН, 2014. – 436 с. На кум. яз.
6. Алиев С.М.-С. Зарождение и развитие кумыкской литературы. – Махачкала: ДГУ, 1979.
7. Батырмурзаев Н. Бедная Хабийбат (Языкъ Гъабийбат) / сост. М.А. Гусейнов. – Махачкала: ИЯЛИ ДНЦ РАН, 2007. – 256 с. На кум. и рус. яз.
8. Гусейнов М.А. Кумыкская проза начала XX века. – Махачкала: ИЯЛИ ДНЦ РАН, 2003.
9. Гусейнов М.А. Национальная литература кумыков (вторая половина XIX – начало XX века). – Махачкала: ИЯЛИ ДНЦ РАН, 2012.
10. Мусаханова Г.Б. Очерки кумыкской дореволюционной литературы. – Махачкала: Изд-во Даг. филиала АН СССР, 1959.
11. Чобанзаде Б.В. Заметки о языке и словесности кумыков (Къумукъ дили ва эдебият теткиклери) // Известия восточного факультета Азербайджанского государственного университета. – Баку: Третий интернационал, 1926. Т. 1. – 104 с. На азерб. яз.
12. Шихалиев Ш.Ш. Мусульманское реформаторство в Дагестане (1900–1930 гг.) // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2017. № 3 (35).

Религиозно мотивированный терроризм как гносеологическая проблема

*Тормозова Елена Анатольевна
(Россия, г. Москва)*

Сегодня мир столкнулся с беспрецедентным всплеском радикализма, экстремизма и терроризма, что объясняется, в первую очередь, рядом факторов. Самое главное, на что следует обратить внимание, - религиозная ангажированность идеологии, на которой базируется деятельность любого экстремистского и (или) террористического сообщества (организации). Как показывает практика, каждый из лидеров преступной группировки оправдывая свою деятельность, подводит под нее ту или иную философскую концепцию, что проще всего сделать, если за основу взять религию. Точнее, не саму религию, а вырванные из контекста отрывки священных книг или работ известных теологов.

Религиозно мотивированный терроризм в настоящее время стал серьезной международной проблемой. Так как любой терроризм, а тем более «религиозно окрашенный», представляет собой сложную многоуровневую систему,

обладающую внутренней структурой, то и борьба с этим деструктивным феноменом также должна вестись не только на уровне ликвидации последствий террористического акта или правового преследования экстремистов. Трудность борьбы с «религиозно мотивированным» терроризмом и экстремизмом состоит и в динамическом характере рассматриваемых деструктивных феноменов, что детерминирует изменения способов борьбы в режиме реального времени,

В последние десятилетия все международное сообщество сосредоточено на противостоянии именно исламскому терроризму и экстремизму, так как именно исламистские организации показали высокий уровень приспособляемости к новым условиям. Так, организации, похожие по своему внутреннему устройству на «Аль-Каиду» применяют в своей практике методы франчайзинга, распространяя свою идеологию, но и вербуя в свои ряды посредством информационно-телекоммуникационной сети Интернет среди группировок салафитско-джихадистских взглядов.

Использование информационных ресурсов Интернета – важнейшая особенность современного экстремизма. Действительно, нет смысла совершать теракт, если о нем не расскажут с широких экранов ТВ, не напишут в газетах, не обсудят в социальных сетях. Очень многие экстремистские организации создают свои сайты, заводят аккаунты в социальных сетях, что дает возможность не только вести пропаганду своих взглядов, но и вербовать новых сторонников. Можно, конечно, заблокировать тот или иной сайт, но долгосрочного эффекта от этого действия мы не получим: на месте закрытого сайта сразу же появляется несколько новых.

Также, на наш взгляд, было бы неверным шагом и введение цензуры на распространение в СМИ и Интернете информации, связанной с экстремистскими и террористическими актами, т.к. любое ограничение информации ведет к порождению слухов, которые нередко вызывают недовольство и социальную напряженность. Во-первых, это противоречит ст.29 Конституции РФ, да и в законе №2124-1 «О средствах массовой информации» есть статья «Недопустимость цензуры». Во-вторых, это невозможно с технической точки зрения. В том, что угроза экстремизма и терроризма в реальна и что им необходимо дать отпор, никто из нас не сомневается. И здесь следует признать, что для эффективной борьбы с религиозно окрашенным терроризмом и экстремизмом необходимо использовать весь доступный комплекс военных, разведывательных, финансовых, юридических, политических и социальных инструментов. Прежде всего, это, конечно, идеология. На наш взгляд, это самое важное направление, т.к. идеологию можно победить только идеологией. Далее следует разрушение всех связей между экстремистскими и террористическими группировками разного уровня и так называемым глобальным джихадом. И наконец, необходимо усиливать роль государства в исламском мире для противостояния локальным джихадистским угрозам. В то же время репрессивность в отношении представителей экстремистских и террористических группировок религиозного толка должна быть тщательно отмерена и не должна выходить за рамки правового поля.

Однако какими бы ни были тактические методы борьбы с террористами и экстремистами (силовые, финансовые, логистические и т.д.), следует отметить

их преходящее значение, т.к. они, хотя и наносят значительный ущерб, в то же время не затрагивают концептуальных основ религиозного терроризма. Как верно заметили М.Дж. Пенн и Э.К. Залесн: «Корни террористического движения XXI века... нельзя выкорчевывать простыми топорами. Кроме военных и социальных усилий это потребует напряженной интеллектуальной и религиозной работы – возможно, межконфессионального движения (...), которое переубедит столько же новообращенных террористов, сколько военные смогут найти и уничтожить. Самых фанатичных боевиков скорее обнаружат в хороших школах и в Интернете, чем в трущобах. Они являются участниками романтизированного движения, ведомого религиозной доктриной, поэтому нужно удвоить усилия, чтобы расшатать интеллектуальный фундамент этого движения и остановить приток новых террористов» [3, с. 494-495].

Опасность религиозно мотивированного терроризма заключается не столько в человеческих потерях, сколько в условиях нагнетания страха, недоверия между представителями различных конфессий.

Интересно мнение зарубежных исследователей терроризма, отметивших, что в демократических странах терроризм усугубляет этнические и религиозные границы, а в недемократических государствах он способствует авторитарным силам [1], что трансформирует социум и облегчает манипулятивное воздействие на общественное сознание, отрицая инакомыслие, жестко утверждая собственную систему политических, идеологических и религиозных взглядов.

Религиозно мотивированный экстремизм и терроризм представляют собой особую опасность еще и потому, что они не связаны напрямую с какой-либо одной религиозной системой. Обстановка осложняется также тем, что ни общество, ни государство оказались неготовыми к такому беспрецедентному распространению экстремистской и террористической деятельности, т.к. считалось, что с развитием науки религия будет постепенно уходить в прошлое и перестанет оказывать негативное влияние на социум.

К сожалению, события, развернувшиеся в конце прошлого века, продемонстрировали всему мировому сообществу, что религиозный ренессанс возможен, если власти того или иного государства оказываются не способными решать многие социально-экономические проблемы, что наглядно продемонстрировали Ближний Восток, бывшая Югославия, Северный Кавказ России и другие регионы с ярко выраженными сепаратистскими настроениями. То же самое мы видим сегодня и в современной России, и в странах Содружества Независимых Государств.

В годы серьезных политических изменений и социально-экономических кризисов радикальные идеологи используют религию в качестве оружия, а большинство случаев конфликты на религиозной основе имеют социально-экономические причины. И как только на политической арене возникают экстремистские или террористические тенденции (в мире ислама в том числе), все происходящее в разных странах приобретает схожую окраску.

Интересен в плане борьбы с терроризмом опыт США, где существует корпорация RAND [1]. По нашему мнению, и в нашей стране необходимо создание подобных центров, где велась бы аналитическая работа по изучению

любых деструктивных феноменов, связанных с экстремизмом и терроризмом вообще и религиозно мотивированным в частности.

Также необходимо изучать психологию современных террористов, берущих на себя роль защитников ислама, так как поняв закономерности, влияющие на втягивание в религиозно-террористическую деятельность, возможно выработать рациональный подход к предупреждению религиозного терроризма и экстремизма, а в идеале выработать действенные методы профилактики.

Следующим направлением работы в этой области должны стать меры против распространения искаженных религиозных идей, лежащих в основе террористической деятельности. Необходимо помнить, что война против терроризма в целом и религиозного терроризма в частности представляет собой прежде всего войну идей, следовательно целью идеологической борьбы с религиозно мотивированным терроризмом, выступающим под флагом ислама, является выведение исламистской идеологии за рамки правового поля, что лишит джихадистский дискурс даже минимальной легитимности.

Эффективную помощь в этом направлении могут оказать работы серьезных теологов, которые доступным языком смогли бы объяснить, как соотносится истинный ислам и принципы воинствующего исламизма. Как мы видим, здесь опять первоочередное место отводится образованию. Чтобы вести грамотную борьбу с религиозно мотивированным экстремизмом и терроризмом, необходимо изучать различные религиозные концепции. По верному замечанию богослова Фауда Закарии, «ислам будет таким, каким его сделают мусульмане» [2, с. 286], и это высказывание подходит для представителей всех религиозных конфессий.

В этом плане интересна разработка программы «Осознание истинного ислама» в университете Аль-Азхар, цель которой – противодействие религиозной радикализации. Основная мысль, красной нитью проходящая через всю эту программу заключается в том, что самое важное звено в цепи борьбы с религиозно мотивированным экстремизмом и терроризмом является борьба с их культурой, с их романтизацией. В рамках этой программы предполагается вести подготовку имамов, что поможет в дальнейшем не допустить дальнейшего распространения идей воинствующего исламизма в мечетях и позволит на регулярной основе готовить исламских проповедников и исламоведов, отстаивающих ислам как религии, но при этом не ставящих своей целью уничтожение своих оппонентов

Как мы видим, религиозно мотивированный терроризм является в настоящее время серьезной гносеологической проблемой. Сегодня мировое сообщество должно, наконец, осознать, что только общими усилиями можно защитить человечество от террористической угрозы.

Литература

1. Jihadi terrorism and the radicalization challenge in Europe: By R. Coolsaet etc. P. xvi.
2. Кардини Ф. Европа и ислам: история непонимания. СПб., 2007.
3. Пенн М.Дж., Залесн Э.К. Микротенденции: маленькие изменения, приводящие к большим переменам. М., 2009.

Раздел 2. ДОГМАТИКА И КУЛЬТ ИСЛАМА. ИСЛАМ И СУФИЗМ. ИСЛАМ И КУЛЬТУРА

Коран как фундамент исламской культуры

*Мир-Багирзаде Самира Алтай гызы
(Азербайджан, г. Баку)*

Аннотация. Культура исламской цивилизации является важным аспектом культурологической науки и представляет большой интерес для глубокого и всестороннего изучения. Исламская культура автором рассмотрена через призму важного и доминирующего факта, аргумента и ее основы – Священной книги Коран, в которой изложены законодательные постулаты жизни, вошедшие во многие законы человеческого общества, в основу социальной, государственной, правовой системы, дающие возможность творческому и прогрессивному развитию человеческого общества, его нравственному становлению и роли человека в его формировании и развитии и совершенствовании.

Ключевые слова: *Ислам, культура, цивилизация, Коран, пророк Мухаммед.*

Мусульманская культура рассматривается как синкретическая культура, вобравшая в себя древние и современные для своего времени культурные традиции различных народов, в котором огромное влияние оказала Священная книга мусульман - Коран, сформулировавшая главные правила отображения мира. Коран – основа ислама, устанавливающий религиозные правила для всех мусульман. Невозможно понять обычаи и традиции, существующие в исламском мире, не зная Корана. Вместе с тем, понимание текста Корана – непростая задача для современного читателя.

Коран является памятником средневековой литературы Востока, который признан эталоном классического арабского языка и литературы. В его основе лежат все законодательные нормы человеческого общества, по которому должен жить высоконравственный человек. Священная Книга подразделяется на 114 глав, называемые сурами («ранг» «ряд» - араб.), они, в свою очередь, состоят из аятов («чудо», «знак» - араб.), многие из которых представляют собой в лингвистическом значении ясно изложенные законодательные тексты, называемые «мухаммат», другие из них осложняются многозначными толкованиями, называемые «муташабихат», и представляют большой интерес в исследовании Корана. Коран был записан на мекканском диалекте арабского языка, и он является источником вдохновения исследований учёных-арабистов. Знатоки веры полагают, что точный в духовном смысле перевод на другие языки невозможен, ибо он не передаёт Божественной сущности откровений. В связи с этим некоторые переводы Корана называются «переводами смыслов».

По мусульманскому учению, Коран существует предвечно, создан – целikom, до последней черты Аллахом и только дан людям через Пророка. И мусульманская традиция, и европейская наука делят суры Корана на мекканские

(ранние) и мединские (поздние). С литературной точки зрения мекканские интереснее: в них Мухаммед предстаёт как вдохновенный пророк, в то время как в мединских, он, скорее законодатель, стремящийся упорядочить жизнь растущей общины своих приверженцев.

Мекканские суры написаны саджем - ритмической и рифмованной прозой. Многие их страницы отмечены цветистым восточным красноречием:

*«Клянусь солнцем и утренней светозарностью его,
И луною, когда она последует за ним;
Клянусь днем, когда он отрывает блеск его,
И ночью, когда она закрывает его» [8, с. 617]*

В мединских сурах ритм более тягуч и монотонен, рифма встречается реже. Это соответствует их более прозаическому содержанию:

*«Если боитесь, что не соблюдете
Справедливость в отношении сирот,
То женитесь на тех сиротах женского
Пола, которые нравятся вам - на двух,
На трех, на четырех, а если боитесь,
Что не можете равно быть праведными
Ко всем им, то - только на одной...» [8, с. 96]*

Благодаря частому чтению сур (глав) Корана в ходе ежедневных молитв мусульманин приобщается к арабскому языку. Кроме того, Коран приучает человека к ритуальной чистоте, т.к. согласно аяту:

*К которой прикоснуться (к Корану) могут
Лишь те, кто (телом и душою) чист [8, с. 557]*

Исламская культура стала основой огромной цивилизации, ценность которой доказана почти полутора тысячелетним опытом истории, где важным приоритетом был ислам, проявляющий толерантность по отношению к другим религиям, бережно охраняющий их традиции и устои.

В Азербайджане также нашли своё отражение и авраамические религии: иудаизм (на севере - хазары), христианство (Албания) и, наконец, ислам (многие мечети которых были построены на основе зороастрийских храмов). Иудаизм широко распространился на севере Каспийского моря, которое называлось *Хазар денизи* (Море Хазар). На берегу Каспийского моря, близ Баку, на Апшероне находятся *Хизыр даглар* (горы Хизыр), в том числе и сакральная гора – Бешбармаг (в народе его называют Деде дагы, т.е. Гора дедушки Хизыра, где он молился Всевышнему). Существует легенда о том, что пророк Хизр (Георгий Победоносец) в поисках эликсира жизни побывал в окрестностях горы (Бешбармаг) [5, с. 98], где нашёл источник «живой воды» в подземном царстве и, выпив из него, обрёл бессмертие, поэтому гору Бешбармаг стали называть Хизыр Зинджей (Хидыр Зунджа) - на вершине этой горы, действительно, есть источник [13, 14].

Если обратиться к Корану (18 сура, аль-Кахф, Пещера, аяты 60-82) [8, с. 319-321], здесь мы встретим притчу о встрече пророка Моисея и одного из слуг Бога, т.е. пророка Хизра - его имя не называется в Коране, однако многие толкователи Корана, основываясь на некоторые предания пророка Мухаммеда,

определили, что он является пророком Израиля, он жил после пророка Ибрахи-ма. Бог наделил пророка Хизра способностью совершать чудеса, и всюду, где он ни садился, земля покрывалась зеленью, травой - **ضخر** (Хадр, Хидр, Хизр) - обозначает зелёный [7, с. 1369]. Моисей и Хизр понимали друг друга и говорили на общем для них языке.

В Коране пророк Моисей встречается с пророком Хизром на месте слияния двух морей (вполне возможно, что это была река, соединяющая Каспийское и Чёрное моря, место находилось далеко от проживания пророка Моисея - путь его был долгим, как видно из стиха):

Вот Муса своему служителю сказал:

«Не отступлю, пока я не достигну

Места слияния двух морей

Хотя бы довелось идти мне годы» [8, с. 319]

Моисей отправляется на этот долгий путь ради того, чтобы получить уроки мудрости и знаний у пророка Хизра. Уроки эти были для него поначалу очень странными, но поучительными, т.к. внешняя, видимая сторона происходящего была на первый взгляд нелепой и даже противоречащей этике и морали, и только после выяснения истинных причин действий пророка Хизра, действующий по велению Бога, суть их становится ясной и понятной ему:

«Муса сказал ему:

«Могу ль я за тобой пойти,

Чтобы меня ты научил хоть части из того,

Чему научен ты об Истинном Пути?»

Но тот ответил:

«Ты не сможешь сохранить терпение со мной.

И как тебе быть терпеливым в тех (вещах),

Смысл которых для тебя неясен?»

Муса сказал: «Если Аллаху так угодно,

Меня найдёшь ты терпеливым;

Я не ослушаюсь тебя ни в чём»

Сказал он: «Если ты последуешь за мной,

Не задавай мне никаких вопросов,

Пока я (к сути твоего вопроса) не вернусь» [8, с. 320]

Три случая, свидетелем которого стал Моисей, вызвали у него недоумение: первый случай, когда Хизр сделал пробоину на корабле, где их встретили гостеприимно; второй случай, когда Хизр убил «невинного» мальчика; и третий случай, когда Хизр восстановил разрушенную стену, не взяв плату за работу, несмотря на то, что жители им отказали в гостеприимстве. Хизр терпеливо раскрывает Мусе истинную суть вещей: в первом случае он привёл в негодность корабль, потому что царь, преследующий этих бедных людей, замыслил отнять это судно у них; во втором случае внешне приятный мальчик имел грязную душу и представлял в дальнейшем большую угрозу для его праведных родителей; а в третьем случае осиротевшие дети, родители которых были праведными, добродетельными людьми, должны были получить со временем подарок в виде сокровища - клад, находящийся под этой стеной. Все эти поручения пророк

Хизр выполняет по велению Всевышнего. Хизр научил Мусу очень многому: быть терпеливым; логичному и системному видению дел, так как одностороннее представление сути проблемы - лишь часть её видения; добродетельности и безвозмездности поступков, когда человек приносит добро и пользу, не требуя благодарности.

Коран является квинтэссенцией всех религий, ниспосланных Всевышним, начиная с первого человека – Адама и, заканчивая последним пророком Мухаммедом:

*Мы каждому из вас предначертали
Устав (для жизни) и дорогу (к свету).
И если бы желал Господь,
Он сделал бы вас всех одним народом,
Но (волею Своей Он хочет) испытать вас
(На верность в соблюдении того),
Что он вам даровал.
Стремитесь же опередить друг друга
В сотворении благого,
К Аллаху - возвращение вас всех,
Тогда Он ясно вам покажет
Всё то, в чём расходились вы [8, с. 135]*

В Коране изложена история зарождения Вселенной и человечества, начиная с его появления (в книге есть намёки на другие цивилизации, существовавшие до человека (до Адама): «Владыка, кто создал вас, и тех, кто был до вас» [8, с.23], история появления планет, звёзд, в том числе и Земли, для которой была создана эта Звёздная система:

*Он тот, кто сотворил для ваших нужд
Всё сущее на сей земле,
Затем он приступил к (созданию) небес,
И в них построил семь небесных сводов.
Аллах, поистине, о всякой вещи сведущ [8, с. 24]
Во власти Господа – небо и земля,
А также всё, что между ними.
Творит он то, что пожелает -
Ему подвластна всяка вещь [8, с. 129]
Он – тот, кто звёзды разместил
(для ваших нужд),
Чтобы указывать вам путь,
Когда на суше, иль на море мрак (нисходит).
Так разъясняем Мы знамения Свои
Для тех, в ком знание живёт.
Он рассекает (небо) утренней зарёю
И для покоя назначает ночь.
А Солнцу и Луне - счёт времени вести,
Сие – установление Того,
Кто мудр и могуч безмерно. [8, с. 159]*

Коран - последний завет, посланный Богом пророку Мухаммеду, представляет собой синтез и собрание всех религий мира, в котором называются не все религиозные вожди. Коран представляет собой обращение к пророку Мухаммеду в стихотворной форме, в которой включены универсальные жизненные правила (каждый аят, посланный пророку имеет свой исторический экскурс и нравственную направленность, знание которых очень важно), он составлен таким образом, что отвечает всем индивидуальным и общественным требованиям человеческой жизни - это путь совершенствования в долгой жизни человека.

Начинается Коран сурой «Фатиха», заключающей в себе весь смысл большой Книги о Боге Милостивом и помогающим идти по прямой дороге людям мудрым, справедливым и праведным. Эта сура входит в молитву – намаз, который совершает каждый мусульманин. В ней раскрывается идея, как следует молиться Богу, как нужно разговаривать с Ним, без всяких посредников, передавая свои добрые, светлые и морально чистые идеи и мысли в этом ритуале. Как говорил пророк Мухаммед: «Мусульманин, произносящий суру «Аль-Фатиха», будет вознагражден точно так же, как тот, кто прочитал вслух две трети Корана. Награда ему будет такой же, если бы он одарил добровольно пожертвованием каждого правоверного мусульманина, будь то мужчина или женщина» [10, с. 17].

Как пишет Абульфатух Рази в книге «Комментарий. Рух аль-джанан» [6, с.16], что в преданиях и различных книгах, содержащих толкование Корана, данная сура известна под различными названиями: Фатихат аль-китаб, Умм аль-Китаб, Умм аль-Гур ‘ан, Са‘баль-масани, Аль-Вафия, Аль-Шария, Аль-Асас, Аль-Халид.

Эта священная Книга-послание была передана через архангела Джебраила Мухаммеду, который был необразованным человеком, но он обладал великолепной памятью, был превосходным стратегом, дипломатом, человеком, который стремился к совершенству, был примером добродетельности, терпимости, умеющий прощать жестоких и коварных людей, тем самым давая возможность переосмыслить им свои поступки, платя добром за зло. Все суры Корана начинаются так: «Во имя Аллаха, Всемилостивого и Милосердного» (кроме суры 9 Ат-Тауба (Покаяние), которая является продолжением 8-й суры Аль-Анфаль (Трофеи). В первой суре указывается на День Судный (араб. «яум»-день; араб. «дин»-воздаяние, награда), а также содержится свидетельство единства Божественной сущности, единства Божественных атрибутов, единства Божественных деяний, единства обрядов поклонений, она содержит единство всего смысла Корана.

Коран призывает людей к объединению, общей молитве. Личное местоимение «мы» присутствует в словосочетаниях на’буд (мы поклоняемся) и на’стаин (мы взываем о помощи) предопределяет в совершении молитвы множественность молящихся, их общность (умма). Коллективная природа и групповой ритуал молитвы проявляется с самого начала – азана (призыва присту-

пить к молитве словами: «хайа ‘алас-салат» (спешите к молитве), произнесения суры «Аль-Фатиха» и кончая словами: «Ас-саламу ‘алайкум» (мир вам)). Индивидуальная молитва также имеет своё место. Пятничный намаз (джума-намаз) своеобразно объединяет людей в мечетях.

Коран заключает в себе многие исторические события в жизни определённых пророков (здесь называются лишь некоторые посланники Всевышнего, которые выполняли определённые задания, поставленные перед ними, многие из которых требовали большого терпения, стратегии, выносливости, в силу того, что древние люди с их одичавшими представлениями не воспринимали вождей и требовали от них знамений - чудес, порой посылаемыми для подтверждения цели), здесь отражались также ответы на вопросы, обращённые к конкретным людям в конкретных ситуациях. В этой Книге представлены речи и проповеди, увещательные или обличительные пророческие откровения, назидательные историко-религиозные рассказы о судьбе древних народов и посланных к ним пророков, притчи и заклинания, этико-правовые и обрядовые предписания, а также символические послания для учёных-исследователей (иногда для понимания текста требуется знать, при каких обстоятельствах был ниспослан определённый аят, какие филологические изменения претерпело то или иное слово, а также буквенные символы, значение которых носят таинственный, эзотерический характер и считаются неясными аятами Корана - *мута-шабихат*, определённые вопросы раскрывались пророком Мухаммедом (в его *хадисах*)). Многие аяты этой священной книги требуют более углубленного знания, поэтому была создана целая отрасль мусульманского богословия, посвящённая объяснению смыслов и словесной формы Корана (наука толкования Корана получила название *тафсир*). Несмотря на это, значение ряда слов и выражений остались нераскрытыми, поэтому Коран для исследователей всегда актуален и по мере развития науки будут открываться нераскрытые её тайны. Многие научные законы можно вывести из некоторых аятов:

*И истинно, Аллах щепит (расщепляет)
(для израстания побега)
И зёрнышко (любого злака),
И косточку (от плода финиковой пальмы)
Он извлекает жизнь из мёртвой (плоти)
Из глубины живого вызывает смерть
Таков Аллах! И как же безрассудны вы
(Что в стороне от истины его стоите?) [8, с. 159]*

Здесь отражаются законы генетики и биологии, т.е. из мёртвой ткани - косточки, зёрнышка, черенка (мёртвый фрагмент из живой плоти) - появляется на земле (почве) новая жизнь растений, сегодня на этой основе действует генная инженерия (клонирование, некоторые операции, связанные с пересадкой тканей, органов, сосудов и многое другое).

*Аллах есть Тот,
Кто небеса воздвиг без видимых опор
И после утвердился на престоле,
Поставил под Свою управу Солнце и Луну,*

*И до назначенного срока
Он свой свершает бег
Он правит всем своим творением
И устанавливает ясные знамена,
Чтоб вы уверились во встрече
С вашим Властелином [8, с. 170]*

Здесь отражены законы диалектики: появления, развития и распада материального мира. По законам ботаники растения размножаются с помощью тычинок и пестиков, это относится к большинству растений, но есть и другой способ продолжения жизни растений, как видно на примере пальмы. А питаются растения лишь водой, но разновидности мира растений - неисчислимы, они различного содержания и компонентов. Примеров из мира науки в Коране много. Все события и явления жизни полностью контролируются, и не допускаются ни малейшего изменения в законы Вселенной. Такого совершенства ещё не достиг человек, несмотря на прогрессивное развитие техники, многие факты и события остаются вне ведения человека, а порой, и вне сознания:

*Ключи незримого - у Бога
И лишь Ему оно известно.
Известно Ему всё на суше и на море,
И ни единый лист не упадёт без ведома Его;
Ни одного зерна нет в темени земли,
Ни свежей, ни сухой пылинки,
Что в Ясной Книге Бога
Означена бы не была [8, с. 153]*

Вторая сура Корана «Корова» (Аль-Бакара) символична и носит поучительный характер. В ней рассказывается о пророке Мусе (Моисее) и его народе, которые в прошлом поклонялись корове (быку). Излюбленное «божество» народа Мусы стало объектом поклонения даже во время отсутствия пророка в период его Откровения со Всевышним:

*Муса народу своему сказал:
«О мой народ!
Вы, взяв тельца себе (для почитанья),
Зло причинили лишь себе;
А потому теперь (в раскаянии должном)
Вы обратитесь к своему Творцу,
(И за сей грех) убить друг друга сами вы должны,
В глазах создателя для вас так будет лучше»
И обратился вновь Он к вам (с прощеньем)-
Ведь обращающ наш Господь и милосерд! [8, с. 27]*

Здесь описана история, в которой происходит почти детективное происшествие. Из текста следует, что речь идёт о таинственном убийстве одного человека, убийца которого был не найден. Возникает спор между племенами, и чтобы разрешить проблему, они обращаются к пророку Мусе за помощью. Ре-

шение вопроса для пророка было очень сложным, так как преступление было совершено тайно, и убийцу в данных обстоятельствах было практически невозможно найти, ситуация осложнялась ещё и тем, что спор племен мог привести к ещё большему нарастанию конфликта. По велению Бога Муса сообщает народу:

Муса народу своему сказал:

«Господь приказывает вам корову заколоть»,

Они ответили: «Ты делаешь посмешище из нас?»

Но он сказал: «Да сохранит меня Господь,

Не допустив в число лишившихся рассудка» [8, с. 29]

После длительных вопросов и исканий была найдена корова. В Ветхом завете (Второзаконие 21,1-9) при определённых обстоятельствах, когда убийца не известен, предписывается заколоть корову, а затем старейшие люди из того города, где жил убитый, должны вымыть руки над жертвенным животным, и засвидетельствовать, что они не совершали убийства и ничего не знают об этом. В данном случае причастные к убийству попытались оспорить свою вину и приписать её другим, вследствие чего они колебались, когда им было приказано заколоть корову, и вступили в спор, обвиняя друг друга в злодеянии. И тогда Мусе был ниспослан этот приказ:

И Мы сказали: «Ударьте мёртвого

Любою (частью жертвенной коровы)»

Так воскрешает к жизни мёртвых Бог

И вам свои знамения являет,-

Быть может, разумение придёт к вам [8, с. 30]

После прикосновения к мёртвому куском мяса жертвенной коровы, убитый встал и рассказал, как было совершено убийство, и кто был убийцей. Символичность этой суры в том, что люди, поклонявшиеся (в душе) корове даже и после пророческих заветов отошли от веры и предписаний Всевышнего и были наказаны ею (коровой) для выявления их преступлений.

Если народ совершал беззаконие и большие преступления, ему посылались пророки (Нух, Худ, Салех, Лут, Шу'айб), которые предостерегали их от злодеяний, а если они отказывались от добродетельных поступков и продолжали своё падение в пропасть безнравственности, они просто уничтожались:

Так (загодя посланники к ним посылались)

Всё потому что твой Господь

Не погубил бы за нечестие и зло

Ни одного людского поселенья,

Чьи жители в неведении были [8, с. 163]

И каждому - та степень (милости иль кары),

Что соответствует его деяньям,

Ведь в небрежении Господь не остаётся

К тому, что делают они [8, с. 164]

В данной Книге основное место уделяется нравственному кодексу человека, к которому он должен стремиться, и достичь совершенства. Он выглядит вкратце так:

*Так поклоняйтесь же Аллаху
И сотоварищей Ему не измышляйте
И делайте добро родителям и близким,
Сиротам и таким, которые в нужде,
Тому, кто близок вам по дружбе,
И страннику (от дома вдалеке);
И тем, которыми владеют ваши правые руки (т.е. рабы и слуги).
Поистине, Аллах не любит
Хвастливых и исполненных гордыней
И тех, которые скупаются
И для других приписывают скупость
И укрывают то, что из щедрот Своих,
Им даровал Аллах (в сей жизни) [8, с. 103]
Не предавайтесь вы страстям,
Чтобы не стать несправедливым.
Но если вы душой кривите,
Иль уклоняетесь от правосудья,
То сведущ Бог о том, что вы творите [8, с. 119]*

Коран объединяет в себе все религии и верования мира, общая идея которых отражается в них: и в авраамических религиях, и в античных мифах, и в зороастризме, и в ведах, и в буддизме, и в синтоизме и других религиях - в них ярко отражена идея нравственного и разумного становления человека. Как видно из Корана, каждое послание-закон по истечении времени изменяло своё содержание, вследствие того, что жёсткие требования, предъявляемые к древним людям, смягчались со временем развития их интеллекта, а также ввиду человеческого вмешательства, потому что в каждом из них живёт сложившееся (ошибочное) мировоззрение, превратившееся в традицию, которую сложно запретить, и священные книги, посланные заветы корректировались людьми соответственно их взглядам и личным требованиям, несмотря на жёсткие правила в них, тем самым нарушая гармонию Вселенной:

*Аллах своим желанием стирает
(Заветы прошлого, изжившие себя).
И утверждает (мудростью Своей
Те из Своих установлений,
Что надлежит по строгости блюсти)
Ведь у Него - Мать Вечной Книги [8, с. 273]*

Коран характерен тем, что он не видоизменился пройдя столетия, он не утратил свой язык, который стал классическим для арабского языка, не потерял свою основную идею, направленную на становление разумного и чистого помыслами и делами человека, а также соблюдения всех строгих закономерностей и правил Вселенной.

Литература

1. Ахундов Д.А. Архитектура древнего и раннесредневекового Азербайджана. - Б., Азернешр,1986,
2. Ашурбейли С.Б. Очерк истории средневекового Баку (VIII-начало XIX вв.). - Баку,1964.
3. Гумилёв Л.Н. Тысячелетие вокруг Каспия. - Б. Азернешр, 1990
4. Гумилёв Л.Н. Открытие Хазарии. - М., Рольф, 2001
5. Гурбансой Ф. Пророки, посланные в Азербайджан. Монография,-Баку,-Ф.-Г.,2017,С.127. Firudin Qurbansoy. Azərbaycanca göndərilən peyğəmbərlər, monografiya, Bakı,F.-Q.,2017,S.128.
6. Джамаладдин Абульфатух Рази, Комментарий. Рух аль-джанан. Том 6. - Тегеран,1973.
7. Значение и смысл Корана. Том 1,2,3. - Бавария, 1999.
8. Коран, перевод смыслов и комментарии Валерии Пороховой. - Каир, 1997.
9. Коран, перевод, примечания и комменарии: Зия Буньятов, Васим Мамедалиев, - Баку:Азернешр,-1991,С.721.(Quranı-Kərim, Qeyd və şərhlər,əgəb dilindən tərcümə:Ziya Bunyadov,Vasim Məmmədəliyev, -Bakı, Azərnəşr-1991,S.721)
10. Маджма аль-Баян фи тафсир аль-Кур'ан,-шейх Али аль-Фадл аль –Хусейн аль-Табарси.Дар ихья ат-турас аль-‘араби,Бейрут,Ливан,том 1,1960
11. Мир-Багирзаде С.А. Культура исламской цивилизации (Средние века). - Баку, «Элм»,2011.
12. Мир-Багирзаде С.А. Очерки по теории и истории культуры Азербайджана. – Баку. 2019.
13. <http://ru.wikipedia.org/wiki/Бешбармаг>
14. <http://ru.wikipedia.org/wiki/Хидр>

Эльдар Гаджиев и символы в его сюжетных коврах

*Мир-Багирзаде Фариды Алтай кызы
(Азербайджан, г. Баку)*

Аннотация. В докладе с привлечением сравнительно-исторического и искусствоведческого методов исследованы сюжеты ковров Эльдара Гаджиева, их композиции, связанные с историей мировых религий, отражённые в них символы. Особый исследовательский интерес представляют шёлковые ковры, посвящённые истории жизни пророков мировых религий. Среди них: «*Вознесение пророка Мухаммеда (Мерадж)*», «*Жизнь пророка Иисуса*», (1 и 2-й вариант), «*Жизнь пророка Моисея*», «*Мария мать*» или «*Владимирская икона*», «*История Библии*».

Ключевые слова: описание, рассказ, история, религия, художник

Творчество талантливого художника по коврам Эльдара Гаджиева привлекает внимание не только зрителей Азербайджана, но и зарубежных почитателей его таланта. Автор многочисленных сюжетных ковров, Э. Гаджиев создал композиции на религиозную тему, в которых прочитываются интересные символы.

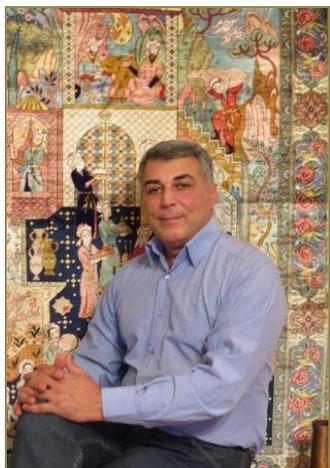


Рис.1. Эльдар Гаджиев

Эльдар Гаджиев, обучаясь в 1979-1984 годах на факультете «Ковроведения и художественного ткачества, текстиля» в Азербайджанском государственном институте культуры и искусства им. М.А. Алиева получил глубокие знания у профессиональных мастеров и знатоков живописи. Среди них доктор философии в области искусствоведения (кандидат искусствоведения) Лятиф Керимов, доктор искусствоведения, профессор Кюбра Алиева, Джафар Муджири, народный художник Азербайджана Надир Абдурахманов (рис.1). Э. Гаджиев с 1977 года и по сей день является членом Союза художников Азербайджана, участвует во многих республиканских и зарубежных выставках, в числе которых есть знаменательные выставки, организованные при содействии Фонда Гейдара Алиева и французского посольства в Азербайджане в музее писем и рукописей Франции, посвящённая 870-летию гениального азербайджанского поэта Низами Гянджеви (2013); при содействии Фонда Гейдара Алиева во французском городе Рейн во дворце То, посвящённая 900-летию азербайджанской поэтессе Мехсети Гянджеви (2013); персональная выставка «Танец петель» в Союзе художников Азербайджана им. В. Самедовой (2016); в г. Париже, в Луврском музее «Art-Shopping» (2018); в г. Париже, в галерее «A la Caspienne Galerie» (2018); в Российской Федерации, в г. Москве на выставке «Общероссийского декоративно-прикладного музея народного творчества» в ноябре-феврале (2018-2019); на выставке «Вакх Вreeze» в Дубаи, ОАЭ в апреле (2019); на выставке «Ярко, красочного и цветочного Новруза» в галерее «Nur Art House» в г.Баку, в марте (2019); на выставке «Цветочный венок» в галерее «1969» в г. Баку, в апреле (2019). Его ковры хранятся также в частных коллекциях.

Удивительна техника исполнения ковров при совмещении шерстяных и шёлковых нитей. Для вытканых ковров художник создаёт свои соответствующие для них композиции, которые впоследствии переносятся на миллиметровку, отражающий раппорт ковра. Каждый орнамент несёт свой символ, декоративен, отражает тюркскую историю и отличается восточная изысканность, колорит тёплых тонов при совмещении их с холодными оттенками цветов. К числу его сюжетных ковров относятся: «Азербайджан», «Низами Гянджеви», «Хамсе-1», «Хамсе-2», «Хамсе-3», «Сокровищница тайн», «Семь красавиц», «Лейли и Меджнун», «Хосров и Ширин», «Искендернаме», «Мехсети Гянджеви», «Мирза Шафи Вазех», «Мир Мехсети», «Омар Хайям», «1001 ночь», «Восточная невеста», «Фитня», «Бой слонов».



Рис. 2. «Вознесение (Мерадж)».

решения и могущества. В исламе эта ночь, высоко почитаемая в месяц Рамадан (чаще выпадающая на 27-й день Рамадана), когда Коран был ниспослан ангелом Джабраилом пророку Мухаммеду в виде откровения в пещере Хира горы Джабаль ан-Нур. Согласно исламским источникам, в эту ночь ангел Джабраил передал молящемуся пророку 5 аятов суры аль-Аляк. Эта ночь знаменательна и тем, что все мусульмане просят прощения у Бога за свои поступки и читают аяты Корана [5, с.104].

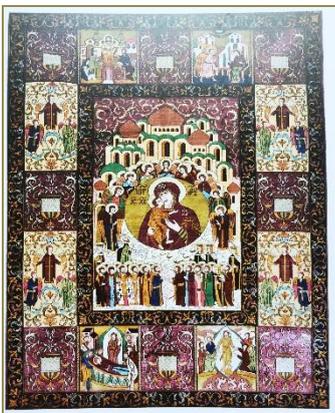


Рис. 3. «Жизнь пророка Иисуса».

Ковёр состоит из одной большой каймы, двух маленьких и центрального поля. На широкой нижней части каймы ковра, в сочетании с орнаментальными вставками изображены сюжеты, в которых видно изображение мечети Аль Акса, где ангел Джабраил предлагает Пророку Мухаммеду два кувшина: один с молоком, а другой с райским вином, из которых тот выбирает кувшин с молоком. Это изображение мечети в Иерусалиме, из которой вознёсся на небеса Пророк Мухаммед. В левой части каймы ковра изображён сюжет, в котором ангел Джабраил показывает Пророку Мухаммеду ад, в правой же части каймы ковра ангел показывает пророку рай. Центральное и среднее поле посвящены изображению Мухаммеда, в котором он в окружении ангелов на фантастическом коне Бураке поднимается в сопровождении ангела Джабраила и ангелов с дарами, и который летит на седьмое небо до священного дерева жизни человека «Нур» («Свет»). В верхней части каймы ковра изображён сюжет, в котором ангел Джабраил приносит книгу «Коран» пророку, как божественное и нравственное наставление людям. В углах орнаментов видны изящные каллиграфические изречения из Корана.

Для нас особый исследовательский интерес представляют сюжетные ковры художника, в которых отражены истории о жизни пророков из мировых религий. Среди них: «Вознесение пророка Мухаммеда (Мерадж)» (рис.2), «Жизнь пророка Иисуса» (рис.3), (рис.7, 2-й вариант), «Жизнь пророка Моисея» (рис.4), «Мария мать» или «Владимирская икона» (рис.5), «История Библии» (рис.6).

Шёлковый ковёр «Вознесение пророка Мухаммеда (Мерадж)» (рис. 2) имеет плотность узлов на кв.м. 90×90 см и размер 135×190 см. Визуально ковёр разделён на 9 частей, каждая из которых несёт в себе свою композицию и сюжет. Центр композиции ковра занимает религиозный сюжет из жизни пророка Мухаммеда в ночь аль-Кадр, именуемой Ночью предопределения,



Рис. 4. «Жизнь пророка Моисея».

В сюжетах, как миниатюр, так и на коврах на тему «Вознесение пророка Мухаммеда (Мерадж)» мы видим отображение событий в жизни пророка Мухаммеда: «Однажды ночью, когда Мухаммад спал неподалеку от Каабы, его разбудил громкий призыв: «Спящий, пробудись!» Открыв глаза, он увидел рядом с собой Джабраила в ослепительно белом одеянии, расшитом золотом и жемчугами. Рядом с ним стояло удивительное животное — белая лошадь с человеческим лицом и лучистыми крыльями - ал-Бурак («молния»), некогда служившая другим пророкам.

Джабраил предложил сесть на лошадь Мухаммаду, и, как только тот сделал это, ал-Бурак моментально перенес его на север, в самые священные места. Мухаммад, сопровождаемый Джабраилом, побывал на горе Синай, где Всевышний явился пророку Мусе, затем — в Байт Лахм, где родился пророк Иса. После совершённой молитвы в этих местах, Мухаммад оказался перенесённым в Иерусалим, на Храмовую гору, где он спешил и привязал ал-Бурака к тому самому кольцу в скале, где его ранее привязывали другие пророки.

Войдя в Храм, Мухаммад произнёс молитву Аллаху, а когда вышел увидел, как с неба спускается лестница, освещённая неземным светом. Мгновенно вознёсся по ней Пророк к семи небесам, и на первом из них его встретил и заключил в объятия прародитель Адам, который решал здесь судьбы душ умерших. Отсюда ангелы показали пророку небольшой участок ада, и он почувствовал нестерпимый жар огня, видел, как мучаются прелюбодеи, ростовщики, люди, несправедливо присвоившие имущество сирот. На следующих небесах Мухаммада ждали другие пророки. Наконец, в раю он предстал перед Аллахом, чей лик был скрыт многими тысячами покрывал. Аллах дал ему несколько заповедей, велел, чтобы мусульмане молились пятьдесят раз в день. Затем Мухаммаду поднесли два сосуда, один с молоком, другой — с вином, и предложили выбрать, какой напиток он хочет испить. Мухаммад выпил молоко. «Ты поступил правильно, — сказал ему Джабраил, — если бы ты выпил вино, весь твой народ сбился бы с пути истины» [10].



Рис. 5. «Мария мать» или «Владимирская икона».

Шёлковый ковёр «Жизнь пророка Моисея» Эльдара Гаджиева (рис.4) повествует нам истории из его жизни и израильского народа в религии иудаизма. Он размером 120×90 см с плотностью узлов на кв.м. 70×70 см. Ковёр состоит из большой каймы и двух маленьких. На большой кайме изображены семисвечники и звёзды Давида с орнаментальными вставками. В нижней части середины поля ковра Эльдар Гаджиев изобразил рождение младенца Моисея. Израильский народ был притеснён приказами фараона об уничтожении новорождённых мальчиков в Египте. В семье у Амрама и Иохаведы родился младенец Моисей, которого

В сюжетах, как миниатюр, так и на коврах на тему «Вознесение пророка Мухаммеда (Мерадж)» мы видим отображение событий в жизни пророка Мухаммеда: «Однажды ночью, когда Мухаммад спал неподалеку от Каабы, его разбудил громкий призыв: «Спящий, пробудись!» Открыв глаза, он увидел рядом с собой Джабраила в ослепительно белом одеянии, расшитом золотом и жемчугами. Рядом с ним стояло удивительное животное — белая лошадь с человеческим лицом и лучистыми крыльями - ал-Бурак («молния»), некогда служившая другим пророкам.

мать скрывала дома в течение трёх месяцев, а потом решила оставить в тростниковой корзине среди зарослей у реки Нил. «Дочь фараона, нашедшая его, дала ему имя Моисей, что в переводе означает «вынутый из воды» [9].

На заднем фоне середины ковра расположен другой сюжет из жизни Моисея и его народа: накрытие войска фараона морской волной, после того, как посох Моисея коснулся воды из-за того, что фараон преследовал израильский народ и не хотел отпускать его в пустыню.

«Повинуясь Богу, Моисей отправился в дорогу. По пути он встретил своего брата Аарона, которому Бог приказал выйти в пустыню навстречу Моисею, и они вместе пришли в Египет. Моисею было уже 80 лет, его никто не помнил. Давно умерла и дочь прежнего фараона, приёмная мать Моисея.



Рис. 6. «История Библии».



Рис. 7. «Жизнь пророка Иисуса» (2-й вариант)

Первым делом Моисей и Аарон пришли к народу Израилеву. Аарон заявил соплеменникам, что Бог выведет евреев из рабства и отдаст им страну, текущую молоком и мёдом. Однако они поверили ему далеко не сразу. Их страшила месть фараона, страшил путь по безводной пустыне. Моисей сотворил несколько чудес, и израильский народ поверил в него и в то, что настал час освобождения от рабства. После этого Моисей и Арон явились к фараону и объявили ему волю Бога Израилева, чтобы он отпустил евреев в пустыню для служения этому Богу. Тогда Моисей объявил фараону, что если он не отпустит израильтян, то Бог пошлёт на Египет разные «казни» (несчастья, бедствия). Фараон не послушался – и угрозы посланника Божия сбылись. Ночью Египет постигло страшное бедствие. Потрясённый фараон немедленно вызвал к себе Моисея и Аарона и приказал им вместе со всем их народом идти в пустыню и совершить богослужение, чтобы Бог сжалился над египтянами. Как известно, той же ночью весь израильский народ навсегда покинул Египет. По повелению Бога он протянул руку к морю, ударил по воде своим жезлом, и море расступилось, освободив дорогу. Израильтяне пошли по морскому дну, а воды моря стеной стояли справа и слева от них. Увидев это, египтяне погнались за евреями по дну моря. Колесницы фараона были уже на середине моря, когда дно неожиданно стало настолько вязким, что они едва двигались. Тем временем израильтяне выбрались на противоположный берег. Египетские воины решили повернуть назад, но было поздно: Моисей вновь протянул руку к морю, и оно сомкнулось над войском фараона» [9].

В верхней части ковра «Жизнь пророка Моисея» Эльдара Гаджиева изображён сюжет, в котором израильскому народу был дан Синайский Завет и 10 Заповедей. «В 3-й месяц по выходу из Египта израильтяне подошли к горе Си-

най и расположились станом против горы. Сначала на гору взошёл Моисей, и Бог предупредил его, что появится перед народом на третий день. И вот пришёл этот день. Страшными явлениями сопровождалось явление на Синае: облако, дым, молния, гром, пламя, землетрясение, трубный глас. Это общение продолжалось 40 дней, и Бог передал Моисею две скрижали — каменные таблицы, на которых был записан Закон «Ветхий Завет». Закон, который был дан древнему Израилю Богом, имел несколько целей. Во-первых, он утверждал общественный порядок и справедливость. Во-вторых, он выделял еврейский народ как особую религиозную общину, исповедующую единобожие. В-третьих, он должен был произвести внутреннее изменение в человеке, нравственно усовершенствовать человека, приблизить человека к Богу через привитие человеку любви к Богу. Наконец, закон Ветхого Завета подготавливал человечество к принятию в будущем христианской веры. Десятословие (десять заповедей) легло в основу нравственного кодекса всего культурного человечества. Кроме десяти заповедей, Бог продиктовал Моисею законы, в которых говорилось о том, как должен жить народ Израиля. Так Сыны Израиля стали народом - евреями» [9]. В верхней части середины ковра мы также видим следующие сюжеты: Моисей видит горящий куст; он бьёт посохом по скале и оттуда льёт родник; он на приёме Фараона, божественная книга «Ветхий завет» [11, с. 34].

Ковёр из шёлка «*Жизнь пророка Иисуса*» (рис. 3) размером 150×230 см и с плотностью узлов на кв.м. 100×100 см. Ковёр состоит из большой каймы и двух малых. На большой кайме ковра в сочетании с орнаментальными вставками изображены сюжеты из жизни пророка Иисуса: его рождение, приезд в Иерусалим, его распятие, священная троица, снятие Иисуса с креста. В середине ковра изображены Святая Мария с младенцем Иисусом или Владимирской иконой. Эльдар Гаджиев выполнил и второй вариант шёлкового ковра на тему «*Жизнь пророка Иисуса*» (рис. 7). Ковёр также состоит из одной большой каймы и двух малых. На большой кайме художник изобразил справа и слева ангелов, в нижней части каймы же мы наблюдаем два сюжета: рождение Иисуса и когда Иисус заходит в ад. Завершается большая кайма сверху сюжетами: когда происходит явление Марии; Иисус излечивает больных. Середину ковра занимает изображение иконы матери Марии с младенцем [12].

Ковёр из шёлка «*История Библии*» (рис. 6) имеет много сюжетов, в которых художник изобразил: переход Моисея через Чёрное море; старую синагогу; явление ангела с алфавитом; еврейский праздник; строительство евреями синагоги; царя Давида; учителя Гамлиила; приношение в жертву барана; шестиконечную звезду, семисвечник, 12 колен Якова и 10 заповедей. На верхней части ковра изображены имена в 12 круглых формах. Шёлковый ковёр «*Мария мать*» или «*Владимирская икона*» размером 150×210 см, с плотностью узлов на кв.м. 90×90 см (рис. 5). В центре ковра изображение Марии, матери с младенцем, будущим пророком Иисусом в руках, который нежно прикасается щеки своей матери. В сюжете ковра изображения, связанные с жизнью Иисуса и его страдания на земном пути.

Таким образом, исследуемые сюжетные ковры Эльдара Гаджиева из истории мировых религий повествуют нам о хорошем знании им истории рели-

гии, красивом художественном воплощении на коврах и тонкой работе ткачей. Все ковры Эльдара Гаджиева выполнены в восточном колорите, сочетании тёплых тонов цвета в сочетании с холодными оттенками.

Литература

1. Аверинцев С.С. Библия // Новая философская энциклопедия. 2-е издание, исправленное и дополненное. - М.: Мысль, 2010.
2. Аксёнова М. Религии мира. Энциклопедия. Том 6. Часть 2. Религии Китая и Японии. Христианство. Ислам. Духовные искания человечества в конце XIX-XX веках. Религия и мир. – М.: Издательский центр «Аванта», 1999.
3. Воробьев С.Ю. Библия, история, археология. — М.: Планета, 2015.
4. Иисус Христос. <https://ru.wikipedia.org/wiki/>
5. Каграманов М. Божественные чудеса. Наука и факты свидетельствуют: «Нет Бога, кроме Аллаха и Мухаммед – его посланник». Баку. Издательство «Адиль оглу». 2002.
6. Моисей. [https://ru.wikipedia.org/wiki.](https://ru.wikipedia.org/wiki/)
7. Моисей ударяет по скале/
[https://www.jw.org/ru/публикации/книги/библейские-рассказы/.](https://www.jw.org/ru/публикации/книги/библейские-рассказы/)
8. Николь Дэвид. Мир ислама. Издательство «Мир книги», 2007.
9. Пророк Моисей (1531 до Р.Х.) <http://lampada.in.ua/2018/09/prorok-moisey-1531-do-rh/>
10. Путешествие в Иерусалим. https://licey.net/free/3-mify_narodov_mira/7-mify_narodov_vostoka/stages/42765_puteshestvie_v_ierusalim.html
11. Ранович А. Очерк истории древнееврейской религии. — М.: ОГИЗ, 1937.
12. Феномен явления Богородицы. Источник: http://paranormalnews.ru/news/fenomen_javlenija_bogorodicy/2015-07-18-11075

Коран и наука

*Гасанов Гасан Сулейманович
(Россия, г. Буйнакск)*

Аннотация. Доклад посвящён сравнительному анализу концепций современного естествознания с информацией об устройстве мироздания и законах эволюционного развития, приводимой в Священном Коране.

Ключевые слова: *Коран, эволюция, генетический код, ислам, современная концепция естествознания.*

Современное человечество, оказавшееся в тисках секулярного времени, низведшего с пьедестала религию и веру, требует новых форм и символов. Никто не довольствуется простым утверждением, что «Писание от Бога» или увещанием совершать благие деяния. Люди стали взыскательны, требуя научное подтверждение каждому слову и тезису. Коран с лихвой предоставляет подоб-

ные научные данные. Стоит только углубиться в понимание Священного Писания.

Обратим внимание на следующие аяты Корана: «Мы покажем им Наши знамения по горизонтам (странам, мирам, измерениям, фазам, уровням, ступеням, структурам, слоям) и в них самих (людях), пока не станет им ясно, что это (Коран) – Истина (от Господа). Разве недостаточно для твоего Господа, что Он о всякой вещи Свидетель? О! Они ведь в сомнении о встрече с Господом! А Он все сущее объять способен!». (Коран, 41:53, 54). «Для каждого сообщения [Корана] установлен срок [его раскрытия], и вы узнаете об этом!» (Коран, 6:67). «Разве же они не размышлят о Коране? Ведь если бы Он был не от Аллаха [Творца и Господа миров], то они нашли бы там много противоречий [в том числе с наукой и логикой – примечание автора]» (Коран, 4:82).

Автор находит, что Коран предсказывает расцвет науки. Это будет происходить поэтапно и в Писании не будет противоречий с научными открытиями современного естествознания. По этому поводу сообщил пророк Мухаммад: «Господь человеку раскроет всё, кроме как, что такое дух (рух) и предназначение (кадар)», и в другом случае: «Господь человеку раскроет все, кроме как, что такое алам (Мироздание) и что такое Дух».

Коран указывает и на то, что он является «Наукой наук» – (Матерью Писания). «Воистину, он [Коран] находится у Нас [у Господа] в Матери Писания [Хранимой скрижали]. Он возвышен, преисполнен мудрости». (Коран, 43:4). «Да, это – славный Коран в Хранимой скрижали» (Коран, 85:21, 22). «Читай! Во Имя Господа твоего, Который сотворил все сущее, Он сотворил человека из сгустка крови. Читай! Ведь Господь твой — Самый Великодушный, Он научил посредством письменной трости (Господним Писанием, написанным письменной тростью), Научил человека тому, чего тот не знал». (Коран, 96:1-5). «Лучшие из вас те, кто изучает Коран и обучает ему других!»

Господь-Аллах, запрограммировав и сотворив Мироздание и эволюционно развивая его по установленным законам, рассчитал и предопределил весь его путь преобразования, начиная от электрона и заканчивая всей Вселенной, от частицы в физическом вакууме и до самой конечной фазы развития, предопределив сотворение разумного человека (антропный принцип). Подобно тому, как архивируют большой объем информации в компьютере, сжав ее до определенных размеров, также и Господь уникальным образом Свое последнее Слово многократно укомплектовал в книгу средних размеров, для легкости в чтении и понимании. Как Он Сам говорит в Коране: «Скажи (о, Пророк): «Если бы море было чернилами для слов Господа моего, (доказывающих Его Всеобъемлющее Знание и Мудрость), то иссякло бы море раньше, чем иссякли Слова Господа моего, даже если бы Мы добавили еще подобное этому» (Коран, 18:109).

Как известно, к величайшим открытиям XIX и XX столетий в области естествознания принадлежат следующие научные разработки: Теория эволюции; Теория Большого взрыва и эволюционное развитие всей расширяющейся Вселенной по «генетически» заданной программе, с довольно точной подгонкой числовых значений фундаментальных констант вплоть до антропного принципа – появления на Земле Homo Sapiens (Разумного человека); Концепция

генетического кода в живой природе. Эти три теории объединяют воедино практически все области естествознания – от теоретической физики до биологии и космологии. Если даже оставить без внимания все другие коранические знания, которые достаточно легко объясняются научными открытиями современности, то уже только само академическое подтверждение данной триады открытий, предсказанных Кораном задолго до века научно-технического прогресса, абсолютным образом подтверждает истинность сей Божественной Книги, ниспосланной Аллахом (Богом) своему Посланнику. И в отличие от других священных книг, которые не информируют своих читателей о миропонимании с позиций естествознания, Коран это делает широко и даже предсказывает грядущие времена научно-технического прогресса.

Первое обращение Господа к Своему пророку в Коране, для всего человечества: «Читай! Во имя Господа твоего, который сотворил – сотворил человека из сгустка. Читай! И Господь твой щедрейший, Который научил письменной тростью (имеется ввиду Господним Писанием, написанным письменной тростью. - Прим. авт.), научил человека тому, чего он не знал» (Коран 96:1-5).

Поэтому рекомендуется, читая Коран, изучать его знамения и размышлять об окружающем мире. «Он (Господь) изводит живое из мертвого (по установленным законам) и изводит мертвое из живого, живет землю после ее смерти. Таким же образом вы будете изведены (после смерти)! Из Его знамений – что Он создал вас из праха, а потом, когда вы – уже люди расселяйтесь по земле! Из Его знамений – что Он создал для вас из вас самих супруг, чтобы вы жили с ними, устроил между вами любовь и милость. Поистине, в этом знамение для людей, которые размышляют! Из Его знамений – творение небес и земли, различие ваших языков и цветов. Поистине, в этом – знамение для знающих! Из Его знамений – ваш сон ночью и днем и ваше искание Его милости. Поистине, в этом знамение для людей, которые слушают. Из Его знамений – Он показывает вам молнию на страх и надежду; и ниспосылает с неба воду и оживляет ею землю после ее смерти. Поистине, в этом знамение для людей, которые разумны! Из Его знамений – что стоит небо и земля по Его повелению. Потом, когда Он призовет вас зовом из земли, – вот вы и выйдете! Ему же, что в небесах и на земле; все Ему подчиняются! Он – тот, Кто впервые производит творение, а потом повторяет его. Это еще легче для Него. Для Него – высочайший пример в небесах и на земле. Он Великий, Мудрый!» (Коран 30:19-27)

Вот аяты Корана и высказывания Пророка Мухаммада, указывающие на роль науки в изучении Его творения, а также раскрывающие отношение ислама к науке в целом, в том числе к религиозным и естественным наукам, а также к учёным-естествоиспытателям: «Возвышает Аллах (Бог) тех из вас, которые уверовали; а тех (уверовавших), кому дано знание — до высоких степеней. Аллах (Бог) сведущ в том, что вы делаете!» (Коран, 58:11). «Поистине вспоминают (Господа) только обладатели разума!» (Коран, 3:11).

Из высказываний посланника Аллаха (Бога) Мухаммада: Передал ат-Тирмизи от Абу Амаи Ал Бахили: «Ученые — наследники пророков!». «Учение обязательно для каждого мусульманина и мусульманки». «У Аллаха (Бога) просят прощения для ученого те, кто на небесах и на земле!». «Мудрость воз-

вышает честь благородного на ступень и поднимает раба до степени разума королей». «Два качества, которых нет у лицемеров: доброе молчание и знание». «Посвящение изучению Слова (Корана) Аллаха (Бога) часа, задумываясь о Его Творении, выше у Господа, чем соблюдение трехмесячного поста». «Степень достоинства ученого так велика над поклоняющимся, как степень моего достоинства велика над самым высшим из вас», после чего он добавил: «Поистине, Аллах (Бог) и Его ангелы, обитатели небес и земли, благословляют обучающего благу».

Передал Муслим от Абу Хурайры: «Когда умирает человек, прерываются все его деяния, кроме трех: непрекращающаяся милостыня, приносящее пользу учение и молящееся за него его праведное потомство». Передал Муслим от Абу Хурайры: «Кто вышел в поисках знаний, тот, пока не возвратится, пребывает на пути Аллаха (Бога)». Передал Ат-Табрани. «В Судный День чернила ученого сравниваются с кровью мученика».

Следующее наставление Посланника Аллаха (Бога) говорит о том, что надо изучать не только религиозные, но и естественные науки, что, собственно, и происходило в эпоху классического ислама: «Изучай науку, даже в Китае!». (из высказываний Пророка Мухаммада).

Сравнивая новейшие открытия современной теоретической физики и космологии с сообщением Корана, мы находим много общего между «Светом» – (Нуром) и «физическим вакуумом», в котором возник зародыш будущего Мироздания, согласно сообщениям современного естествознания. Бог-Аллах указывает нам на то, какая именно субстанция является основой Мироздания. Несмотря на то, что в переводе на русский язык кораническое понятие «Нур» обозначает «свет», на деле оно несёт более сложную семантическую нагрузку: «Аллах – Свет небес и земли. Его Свет точно ниша; в которой Светильник; светильник в Стекле; Стекло подобно жемчужной звезде. Зажигается он от дерева благословенного – маслины, ни восточной, ни западной. Масло ее готово воспламениться, хотя бы его и не коснулся огонь. Свет на свете...!» (Коран, 24:35)

Термин «Нур» указывает на то, что всё Мироздание является энергетическим и информационным пространством «Нура» Аллаха. Слова Творца из этого аята: «Свет на свете!» – указывает на то, что основой всего Мироздания являются энергетические сгустки, такие как, фотоны, кварки, мезоны, лептоны. Они могут находиться в двояком состоянии, в виде бесконечно множественных энергетических сгустков электромагнитных волн и в виде корпускул – микро-частиц и электронов, из которых образованы атомы. Согласно теории струн, суперструн, или же первичных торсионных полей (полей кручения, от английского *torsion* – «крутить»), Мироздание наглядно можно представить себе в виде бесконечной совокупности струн, суперструн, малых торсий (торсионов) – вихрей, что соответствует кораническому «свет на свете». Каждый из этих вихрей меньше размера элементарных частиц. Физики называют их квантовыми вихрями. Согласно современным научным данным, элементарные частицы не представляют собой совокупность других меньших материальных частиц. Именно так полагают атеистически настроенные ученые. К примеру, молекулы

состоят из атомов, а атомы состоят из ядер с протонами, нейтронами, электронами и так далее.

Во всех наблюдаемых до сих пор явлениях, каждая такая частица ведет себя как единое целое. Это удивительным образом соответствует кораническому выражению «свет на свете». И они способны превращаться друг в друга, то есть, представляться в виде частицы или же в виде волны. Элементарным частицам микромира присуща корпускулярно-волновая двойственность. В одних явлениях они проявляют волновые свойства, а в других явлениях – корпускулярные (вещественные) свойства. Согласно современным исследованиям естествознания, вакуум не есть пустота. Вакуум – это физический объект, в котором непрерывно происходит рождение и уничтожение виртуальных частиц. В физическом вакууме, как указывают теоретические физики, происходили постоянные процессы рождения и уничтожения виртуальных (вообразимых) частиц. В этом физическом вакууме появляются, вернее, создаются Творцом начальные условия для сотворения нашей Вселенной.

Таким образом, получается, что вакуум – это «ниша». Вспомним кораническое сообщение: «Свет подобен нише». Ниша есть ни что иное, как динамическая система, которая обладает энергией и которая, как считают физики-теоретики, все время перераспределяется между так называемыми виртуальными, то есть воображаемыми, частицами. Но также считается, что энергия вакуума – наименьшее энергетическое состояние полей. Коранический «Светильник со Светом» в этой «нише» - это источник энергии. Там появляются (то есть создаются Творцом) не только виртуальные, но и обычные частицы – в результате «самопроизвольного» возбуждения физического вакуума, где возник разумный набор фундаментальных мировых постоянных, что является основой современного Мироздания.

Что же говорит Господь в Своем Писании!? Он говорит о Нуре (Свете) Аллаха, который является светом небес и земли. В вышеприведенном аяте (Коран 24:35) сообщается, что «Нур Аллаха – точно ниша, в которой светильник, светильник в стекле, а стекло подобно жемчужной звезде». Нижеследующие аяты Корана дают нам основание полагать, что Аллах создаёт и контролирует всё и вся. Нет ничего не подвластного Ему. «Он – Аллах (Бог) на небесах и на Земле...». (Коран, 6:3). «Аллаху принадлежит власть над небесами и Землей и тем, что в них, и Он мощен над всякой вещью!» (Коран, 5:120).

Аяты Корана описывают сложные процессы во Вселенной удивительно закодированным языком, где неиссякаемая Энергия описана словом "ниша", которая постоянно поддерживается Волей Творца в информационно-энергетическом поле. И все это развивается и движется в определенном направлении, с заранее заданной программой: «По установлению Великого Мудрого» (Коран, 41:12).

Неиссякаемая энергия Господа является основой всего Мироздания и источником эволюционного развития всего творения. Истинность аята Корана: «Аллах – Свет небес и земли», подтверждают первый и второй законы термодинамики. Первый закон термодинамики касается закона сохранения энергии. Согласно этому закону энергия не может быть сотворена или же уничтожена в

системе, в данном случае во всём Мироздании. Системы, использующие энергию, просто преобразуют ее в другие формы энергии, например - в тепло, движение, звук, свет или химическую и электромагнитную энергию. Согласно этому закону, количество энергии внутри любой системы остается постоянным, если не вмешиваются внешние силы. Единственный способ увеличить количество энергии в использующей ее системе – это применить внешнюю силу: добавить кинетической энергии. Подобным же образом уровень энергии в системе понижается только при передаче за пределы системы тепла, света или другой формы энергии. Это значит, что в замкнутой системе (не подверженной воздействию внешних сил и не обменивающейся энергией) общее количество всех видов энергии всегда является постоянным.

На наш взгляд, Вселенная – есть замкнутая система, которая включает в себя всю существующую энергию и материю (как форму той же энергии). Не существует природной энергии вне Вселенной, которую можно было бы в нее добавить, для её эволюционного развития, кроме как из Господнего Нура (энергии), согласно рассматриваемому нами аяту Корана. И не существует места вне Вселенной, куда энергия могла бы уйти. Но откуда изначально взялись материя и энергия Вселенной, если сама Вселенная – замкнутая система? Согласно Корану, источником ее должен быть Нур (Свет, Энергия) Аллаха. В соответствии с научной гипотезой, выдвинутой известным ученым Фрейдом Хойлом и его кембриджскими коллегами, в космическом пространстве происходит «самопроизвольное» рождение вещества. По мнению этих ученых в особых уголках вселенной спонтанно рождаются атомы водорода, причем рождение частиц происходит в таком количестве и в таком темпе, чтобы количество вновь появившегося вещества было в точности равно, количеству того вещества, которое рассеялось в ходе расширения Вселенной. Это соответствует тому, как созданная Господом нейрогуморальная (нейро-эндокринная) система в организме животных регулирует количество и качество всех компонентов организма по ходу его роста и развития. Например, восполнение разрушенных или потерянных при кровотечениях кровяных телец в кроветворных тканях костного мозга. Так же происходит и во всём Мироздании, как в едином, целостном организме. Господом – Творцом создана "Регуляторная система" - следящая и регулирующая система, подконтрольная только Ему.

Как происходит зарождение Вселенной становится ясно, если взглянуть на арабский Коран; прояснить понятия и закодированные в них значения: «Скажи: Неужели я возьму своим покровителем кого-либо, кроме Аллаха, Творца (Аль Фатыр) небес и земли? Он питает всех, а Его не питают» (Коран, 6:14). В данном аяте применен синоним слова Творец, по-арабски «Аль Фатыр», значение которого можно перевести как «Тот, Кто раздувает из сверхгорячего, сверхплотного зародыша». Когда Хойла спросили: «Откуда берется новое вещество в космосе?», он ответил: «Оно берется ниоткуда! Вещество просто является – оно создается!».

Исходным состоянием, давшим начало раздувающейся Вселенной, считается физический (гравитационный) вакуум. Так, резкие изменения, сопутствующие процессу чрезвычайно быстрого (экспоненциального космологического и

даже где-то фантастического расширения пространства), отмечают ученые, возникли из единственного вакуумного пузыря размером меньше 10^{-35} сантиметров, и обладал массой всего-навсего одной стотысячной доли грамма. Подумайте, что может быть основой этого вещества, и какая мощь нужна для такого толчка и эволюционного развития по заданной программе! Что же касается процесса ускоренного расширения, вследствие которого первоначальный зародыш Вселенной раздулся до нынешних размеров Метагалактики ($10^{28\text{см}}$), то он продолжался немногим более (10^{-32} секунды). «И небо (Вселенную) Мы двигали Руками (Мощью Нашей), и ведь Мы расширители его». (Коран, 51:47)

Согласно второму закону термодинамики, описанному Томсоном и Клаузиусом в 1850 году и имеющему большое значение для эволюции всей Вселенной: все виды энергии постепенно переходят в тепловую энергию (тепло). Эта энергия равномерно распределится по Вселенной, после чего всё движение прекратится и Вселенная застынет. Такое состояние называется «тепловой смертью Вселенной». «Все течет (движется) до установленного предела (срока)» (Коран, 13:2). Причем этот «предел» не является окончательным, а одним из звеньев в бесконечной цепи проявлений божественной энергии, божественного света (Нура). Этот Нур Аллаха (Господа), есть источник энергии - регулирующей и обеспечивающей эволюционное развитие по заданной программе. Второй закон термодинамики также указывает и на то, что тепло никогда не передается от более холодного тела к более горячему. Тепло всегда передается в одном направлении, и этот процесс необратим.

Современная наука говорит о том, что космологические начальные условия были сингулярными, т.е. обладали геометрической сущностью нулевого размера. Что означает, что перед началом молниеносного расширения Вселенной, она была размером всего в точку. Основоположник идеи расширяющейся Вселенной, советский ученый А. А. Фридман говорил о наличии начала космологической эволюции и неизбежности ее конца. При этом он употребляет, выражения, режущие слух многих материалистов, как «сотворение из ничего» и «Вселенная сжимается в точку (ничто)». И эта протоматерия, хоть и называется вакуумом, конечно же, не является «ничем». А представляет собой Нур Аллаха (Господа) – «строительный» материал всего сущего, который по своей сути надматериален и является чистой энергией.

Господь в Священных Писаниях сообщает о Себе в Именах-атрибутах, таких как Безграничный, Вечный и Всемогущий. А в Коране к этим именам добавляются Имена - атрибуты, которые указывают на влияние Творца на сотворение и ступенчатое (эволюционное) развитие всего мироздания и её составляющих, такие как Творец, Создатель, Образователь - Придающий облик, Исчисляющий, Рассчитывающий, Проектирующий, Задающий программу, Податель силы - энергии, Направляющий, Ведущий, Расширяющий, Сжимающий, Усиливающий, Принижающий, Ускоряющий, Замедляющий, Выдвигающий вперёд, Отодвигающий назад и т.д.

В аятах Корана имеется информация о «генетической» заданности будущего Мироздания и, о её ступенчатом (эволюционном) развитии по заданной программе - начало развития, основные этапы развития и завершение процесса

развития Мироздания. «... Господь наш тот, кто дал каждой вещи (каждому творению) её строй (матрица, генетический код), а потом вел (ведет по Его законам) по указанному (жизненному) пути (каждое творение)» (Коран 20:50). «От Аллаха (Господа) – Обладателя ступеней» (Коран, 70:3). «Все течет (движется) к назначенному пределу (сроку, ступени) <...>» (Коран, 13:2). «Для каждого предела (ступени, фазы, этапа, периода, уровня) – своя Книга (законов)» (Коран, 13:38).

Согласно современным научным открытиям, эволюция вытекает из следующих проявлений: Необратимость, которая вырастает из нарушения симметрии между прошлым и будущим; Понятие «события» – необходимости ее введения; Некоторые события должны обладать способностью изменять ход эволюции.

«Он – Аллах (Бог), Творец, Создатель, Образователь (Придающий облик) ... У Него самые прекрасные Имена. Он Великий, Мудрый!» (Коран, 59:24). «И Землю Он простер для всех живых существ. На ней – плоды, и пальмы с гроздьями, И злаки, и благоуханные травы. Какое же из благодеяний Господа вашего вы сочтете ложным?» (Коран, 55:10-13). «Славь имя Господа твоего Всевышнего, Который сотворил все сущее и всему придал соразмерность, Который предопределил судьбу творений и указал путь, ... Который взрастил пастбища, а потом превратил их в темный сор». (Коран, 87: 1-5).

Прежде чем разобраться в основах генетики, задумаемся над Именами-атрибутами Творца. Господь в Своем Слове, обращенном к человеку, информирует о том, что ОН сотворил, соразмерил и направил всякую вещь. Логично предположить, что творение Господа – Творца не появилось на свет в готовом, законченном виде, а развивалось на протяжении определенных этапов. Попробуем разобрать это ниже. «Поистине, Аллах (Бог) – дающий путь зерну и косточке; изводит живое из мертвого и выводит мертвое из живого! Это вам – Аллах (Бог). До чего же вы обольщены!» (Коран, 6:95).

Если задаться вопросом, каким же образом Господь дает путь зерну и косточке, то ответ найдём в кораническом аяте, описанном в суре 6, аят 99. «Он – тот, Который низвел с неба воду, и Мы произвели, благодаря ей, рост всякой (живой) вещи; Мы вывели из нее (уже) зелень, из которой выводим зерна, сидящие в ряд; а из пальмы, из его завязей - свисающие гроздья и сады из винограда, и маслины, и гранаты, (и прочие плоды) похожие и непохожие. Посмотри же на их плоды, когда они появляются, и на созревание их! Поистине, в этом – знамение для людей, которые веруют!» (Коран, 6:99).

В этом аяте речь не идет в настоящем времени: «Мы выращиваем из нее зелень», что имело бы совершенно иной смысл, а говорится: «Мы вывели из нее (уже) зелень, из которой выводим зерна, сидящие в ряд». Глубина божественного слова наталкивает нас на мысль о том, что «Зерна, сидящие в ряд» - это не просто описание колоса, а нуклеотиды в ДНК, составляющие длинные цепочки, где хранится информация о структуре всех белков в клетке. Из вышеизложенных слов Господа о том, что «Мы вывели из нее (уже) зелень» вытекает, что матрица генетического кода, то есть способ его записи на современном языке уже составлен.

Всевышний в прошедшем времени говорит: «Мы вывели из нее Зелень», – то есть на современном научном языке это означает: «создали матрицу, или запрограммировали генетический код ДНК, который несет всю информацию о структуре белка». По научным данным, этот код никогда не изменялся с момента составления. Его расшифровка - одна из величайших достижений XX века. Однако же обратите внимание, ещё в VII-м веке, Господь в Коране сообщает об этом. «Зелень», то есть Генетический код, уже составлена и универсальна, едина для всех живых существ на земле: у бактерий и человека, пшеницы и овцы. Одни и те же триплеты кодируют одни и те же аминокислоты в разных вариантах.

Слова Бога: «Из которой выводим зерна, стоящие в ряд» - как бы рассказывают о порядке расположения аминокислот в первичной структуре белка, определяемого последовательностью нуклеотидов в молекуле ДНК. Аминокислоты в белке образуют длинные цепочки, они составлены согласно заданной программе генетического кода. Входящие в состав белков молекулы обычно содержат несколько сот аминокислот, похожих на бусы или браслеты.

Ислам в истории и культурной жизни крымских татар

*Хайрулдинов Мухиддин Айиддинович
(Россия, г. Симферополь)*

Аннотация. Принятие ислама крымскими татарами, уровень их религиозности в разные периоды, а также возросший интерес к религии и соблюдению исламских правил в нынешнее время – эти и другие вопросы являются предметом данной статьи. В докладе представлены результаты анализа основных характеристик ислама в Крыму; историческая тенденция и перспектива развития исламской культуры в многоконфессиональном и многоэтническом полуострове; отношение ислама к нововведениям в культуре и др. Особое внимание в статье уделяется вопросам традиционного воспитания молодежи на основе опыта народного воспитания.

Ключевые слова: *исламская культура, Крым, крымские татары, шариат, духовные ценности, межкультурная коммуникация.*

Как одну из зон распространения ислама рассматривают в мире Крым, находившийся на перекрёстке важнейших торговых путей древности (Балкано-Кавказского, Причерноморско-Малоазийского и Великого шелкового). Проникновение ислама на Крымский полуостров начинается в VIII-XII веках.

В XIII веке процесс исламизации народов Крыма приобретает массовый характер. В 1443 г. с образованием Крымского ханства процесс исламизации Крымского полуострова вступил в завершающую фазу. Солхат (Старый Крым) стал главным духовным и учебным центром: построены мечети Бейбарса (1287 г.) и хана Узбека (1314 г.). Конец XV-XVI вв. является началом нового этапа

развития мусульманской цивилизации, когда Крымское ханство стало вассалом Османской Империи. [1, с. 14-15, 155].

В конце XVII-XVIII вв. в экономической и социальной жизни общества происходят существенные изменения. Присоединение Крыма к России в 1783 г. повлияло и на положение ислама, который стал уже второстепенной религией. Несмотря на это, именно религия оставалась неизменной основой идеалов, традиций, культуры крымских татар, играла позитивную этноинтегрирующую, консолидирующую роль и способствовала формированию национального самосознания народа [1, с. 155]. По свидетельству турецкого путешественника XVII в. Эвлия Челеби, арабские летописцы называли полуостров Крым «страной Солгат». Эвлия Челеби в «Сейяхатнаме» («Книге путешествий») пишет о крымских татарах: «Народ крымский учения ханафийского придерживается» [2, с. 54]. «Прекрасное цветенье» крымскотатарской культуры, о котором в свое время поэтично писал М. Волошин, неразрывно связано распространением Ислама, когда «степи цвели фруктовыми деревьями, горы - виноградниками, гавани - фелюками, а города урчали фонтанами и били в небо белыми минаретами» [4, с. 124].

Посол Великого княжества Литовского Михалон Литвин писал о мусульманах Крыма: «Религия, или закон, общий у татар с турками, а также с прочими сарацинами, напоминает иудаизм... Они признают единого и цельного Бога... Они проповедуют свою религию с неутомимым рвением. Молитвой они начинают день и молитвами кончают. Ежедневно утром, вечером и днем они молятся, и ничто не может заставить их отказаться от этого... К молитве они присовокупляют пост... Им смешны наши посты, не включающие ни голода, ни жажды, ни пепла, ни размышлений о божественном, ни бдений, ни молитв... Они щедры... Ведь они не позволяют никому из своего народа нищенствовать или умирать от голода и холода. Однако с этими благодеяниями неразлучно связана справедливость» [3, с. 103 – 104]. С. Воропаев: «Татарин... умеет быть довольным немногим. Благодаря этой способности довольствоваться, есть, говорят, между татарами даже «счастливые люди» [6, с. 95].

Многие писатели, побывавшие в Крыму в разные эпохи, отмечали традиционную *высочайшую веротерпимость людей*, проживавших в этом регионе. Ислам в Крыму был всегда терпим к последователям других религий. В настоящее время в Крым возвращаются и обустроиваются депортированные в 1944 году крымские татары, мусульмане-сунниты по вероисповеданию. Вопреки ожиданиям многих, они своим поведением и ежедневным трудом многократно подтверждают, что вернулись для созидания (8, с. 29).

Ислам оказал значительное влияние на формирование крымскотатарского народа. В частности вместе с мусульманской культурой в язык и быт крымских татар вошли арабская лексика и традиции, арабская письменность, богословские книги, духовные школы. Взамен тюркских или параллельно с ними стали использовать новые личные имена. Сегодня не представляется возможным определить очное время заимствования большинства арабизмов. Однако памятник половецкого языка XIII века «Кодекс Куманикус» свидетельствует об употреблении некоторых из них в крымскотатарском языке на тот период: в

нём зафиксировано «около 140 арабских слов, основная часть которых употребляется в современном крымскотатарском языке. Письменность крымских татар до 1929 г. основывалась на арабском алфавите» [7, с. 136].

После присоединения Крыма к России в 1783 г. российская администрация стала последовательно осуществлять курс на сворачивание национальных учебных заведений и обучения на родном языке. Застой в культурном развитии, а также неудовлетворительное состояние образования, привели к осознанию крымскотатарскими общественными и культурными деятелями к необходимости реформировать систему образования. Этому в немалой степени способствовало возникшее в Крыму педагогическое движение, известное как джадидизм. Его лидер И. Гаспринский на многие годы стал проповедником новометодных школ.

Выдающийся крымскотатарский просветитель Исмаил Гаспринский (1851–1914), как и подобает гениальному человеку, усмотрел в средневековых поэтах и мыслителях Ближнего и Среднего Востока родоначальников культуры мусульманских народов Востока. Он стремился сделать их идейное наследие достоянием не только крымских татар, но и тюркоязычных народов Кавказа, Поволжья. Так возникла книга Гаспринского «Туркистан улемасы» («Туркестанские ученые»), изданная в Бахчисарае в 1900 году. В слове от издателя Гаспринский пишет: «Когда мы ищем истоки развития науки мусульманских народов, то находим их прежде всего в Туркестанском крае. Мы здесь находим ученых, которые внесли большой вклад в развитие различных отраслей науки. Даже в период, когда в Европе наука еще была слабо развита, в Туркестанском крае жили и творили выдающиеся ученые» [9, с. 14]. В своей книге Гаспринский дает краткое жизнеописание более 80 ученых, мыслителей, поэтов, писателей тюркского мира. Он их характеризует как выдающихся ученых, авторов диванов и поэм, как философов, медиков, астрономов и математиков, геологов и географов и т. п. [9, с. 21].

Ислам оказал положительное воздействие на развитие крымскотатарской литературы. Большое место в литературе занимали всевозможные «тефсиры» и «хашие» – толкователи Корана и Сунны Пророка, содержащие некий скрытый смысл, мистический подтекст. В их числе газели и отдельные произведения: Менгли Гирея I, Абдуллаха и Рамиза Паши (поэтов-суфиев – отца и сына), Бора Газы, Абдуллаха эфенди, Ферруха Исмаила, Ашык Умера и многих других авторов. Из Корана почерпнут и целый ряд сюжетов крымскотатарских сказок. В крымскотатарском фольклоре встречаются герои, характерные как для мусульманских народов, так и персонажи общетюркского эпоса. В предыдущих своих исследованиях мы также отмечали о наличии пословиц и поговорок на религиозную и нравственно-этическую тематики: «Алланынь хазинеси молдыр» («Божья казна обильна»), «Алла бир къапыны къапатса, бинь къапыны ачар» («Если Бог закроет одну дверь, то откроет тысячу»), «Анасыны, бабасыны къорчалагъанны Алла къорчалар» («Кто заботится о своих отце и матери, тот Богом храним»), «Алла эр кеснинь гоньлюне коре берир» («Бог дает всякому по его сердцу») [7, с. 137].

В довоенной топонимике Крыма также можно обнаружить присутствие исламской идентичности. Упомянем некоторые из них: Аджы-Атман, Аджы-Бай, Аджы-Болат, Ак-Мечеть, Ак-Шейх; Джала-Шейх-Эли, Джума-Аблам, Джума-Эли, Ислям-Терек, Молла-Эли, Моллалар, Минарели-Шибан, Сейтлер-Вакуф, Тахта-Джами, Черкез-Аджы, Шейх-Кой и др. В своих предыдущих исследованиях мы уже упоминали, что мусульманская культура оказала значительное влияние и на быт крымских татар, в частности, на обрядовую одежду, предназначенную для участия населения в различных ритуалах: а) свадебном; б) религиозных праздниках; в) обряде обрезания; г) похоронном. Важнейшим элементом одеяний с точки зрения религии были головные уборы (шапка и платок), играющие различную роль в зависимости от цвета, размера, характера надевания. Например, зеленый цвет считался у мусульман знаком особого отличия [7, с. 137].

Интересные исследования одежды крымско-татарского народа, используемой в дни религиозных праздников, проводила Ростовцева Л., которая отмечала, что «На религиозные праздники, особенно на Курбан Байрам, мужчины и женщины надевали самые нарядные платья и устраивали состязания, на которых женщины выдавали мужчинам-победителям призы. В призы входили кушаки, платки и башмаки – красные сафьяновые остроконечные, без подошвы. А на 10-й день Рамазана в степном районе парни надевали высокие колпаки, белые одежды и маски. Некоторые из них одевались в женское платье. До наших дней существуют особые приготовления к совершению молитвы, отражающиеся на костюме. Мужчины, молящиеся в мечетях, всегда снимают обувь. Молящиеся в пути подстилают под колени верхнюю одежду. Женщины, обычно молящиеся дома, снимают во время молитвы все украшения, покрывают голову шарфом так, чтобы не видны были волосы, и опускают манжеты платья, закрывая ими кисти рук» [12].

Важной составной частью крымскотатарской художественной культуры являются резные каменные надгробия мусульманского Крыма, относящиеся к XIII–XIV вв., которые сооружались над могилами и простых, и знатных людей. Особый интерес для нас представляют могилы мусульманских святых («азизы»), которые порой становились местами массового паломничества, мусульманскими святынями крымских татар. В одном только Отузе, где, предположительно, находился монастырь дервишей (теккие), Акчокраклы О. обнаружил несколько таких азизов, в виде надгробий с вертикальными каменными стелами. Это памятники шейху Якубу Конийскому (1328), мученику Идрису сыну Хаджи Яхьи Отузского (1361) и шейху Хаджи Яхьи сыну Мухаммеда Иракского (1380). Червонная С.М. по этому поводу отмечает, что «Географические характеристики, включенные в эпитафии, свидетельствуют о широком радиусе культурных связей Крыма, простиравшихся и в Ирак, и в сельджукскую Турцию» [5, с. 12].

Периодизация истории искусства Крыма позволяет выделить несколько этапов: По линии 1475 года никакая граница в естественном и свободном развитии татарского искусства в Крыму не проходит: процессы, назревающие и определившиеся в середине XV века, получают продолжение и логическое за-

вершение в культуре XVI столетия, в эпоху «мусульманского Ренессанса», (или в турецкой историографии – «эпоха Синана» - османского зодчего, оставившего яркий след и в Крыму). В это время расширяется и географический ареал распространения мусульманской архитектуры в Крыму, и если можно так сказать, "жанровый" диапазон зодчества, который включает разнообразные типы культовых (мечеть, мавзолеев-тюрбе) и светских построек.

Наиболее престижным сооружением эпохи Менгли-Гирей хана, которое определяло духовное лицо молодого государства, национальное стремление к просвещению, к знаниям, было построенное как новый "центр учености" Зинджирлы-Медресе (1500 год). Свое звенящее название это здание получило от слова "зинджир" - цепь, которая, действительно, висела перед входом, требуя от всякого входящего почтительно склонить голову перед авторитетом науки... В этих стенах легко и радостно было жить, в сосредоточенной тишине читать книги или устраивать шумные философские диспуты, в которых получали развитие мистические концепции позднего суфизма, схожие по духу с европейскими ересями и реформаторскими учениями 16 века [4, с. 120-149].

Исследования ученых показывают, что уровень религиозной науки в Крыму был достаточно высок. Об этом свидетельствуют и следующие примеры. Крымский мудеррис *Омер Эфенди* (ум. 1757), переселившись в Стамбул, стал мудеррисом знаменитого медресе Сулеймание. Его старший брат, так же мудеррис *Осман Эфенди* (о. 1761/62), был назначен на еще более высокую должность – начальника отдела по принятию фетв в управлении шейх-уль-ислама (фетва эмини). Сыну же Османа эфенди – *Татарджик Абдуллаху* (1730-1797) – суждено было прославить этот род. После нескольких лет в должности мудерриса, он стал инспектором священных городов Мекка и Медина (харе-мейн муфеттиши), далее кадием Иерусалима, Египта и Медины, Анатолийским кадыаскером (дважды), и, наконец, кадыаскером Румелии (наиболее высокая должность после шейхуль-ислама). Татарджик Абдуллах стал автором проекта государственных реформ в Османской империи. По требованию Селима III (1789-1807), ряда высокопоставленных османских чиновников, а также иностранных специалистов, им были подготовлены более двадцати проектов (ляйиха). В последующем он возглавил им же учрежденный Совет по подготовке и осуществлению преобразований. Абдуллах Эфенди вошел в историю Турции как выдающийся государственный деятель, учёный и богослов, его пример продемонстрировал яркую способность глубоко религиозного деятеля (богослова) служить своей стране и на общественно-политическом поприще [10, с. 75].

Еще один пример связан с личностью последнего Крымского кадыаскера периода Ханства – *Фейзуллаха Кырыми*. Ученый получил известность личным знакомством и перепиской с выдающимся богословом XVIII века, комментатором знаменитого мусульманского мыслителя Абу Хамида ал-Газали (ум. 1111) – *Муртазой аз-Забиди* (ум. 1790), а также передачей последнему (по просьбе аз-Забиди) копии своего трактата по поводу одного из высказываний ал-Газали [11, с. 8, s. 135].

В настоящее время в Крыму возрождается исламская культура, что можно увидеть на примере современного крымскотатарского искусства, представленного в творчестве следующих художников: Мамут Чурлу (1946) – «Последний минарет» (1989), «Возвращение» (1990), «Депортация» (1991); Исмет Шейх-заде (1965) – «Зинджирлы» (1993); Рамиз Нетовкин – «Джума-Джами» (1988), «Бахчисарайская мелодия» (1990), «Крым уходящий», «Портал мечети хана-Узбека в Старом Крыму», «Дюрбе», «Под арками» (1994); Зарема Трасинова (1940) – «Намаз» (1990) и др. Важную роль в культурной жизни Крыма играют и крымскотатарские скульпторы: Шукри Халилов, Татьяна Меметова, Айдер Алиев, Шевкет Ахтемов, Рустем Абляев, Али Билялов, Идрис Юнусов и др., чьи произведения навеяны историческими преданиями, легендами и сказаниями. В настоящее время скульпторы принимают участие в строительстве комплекса Буюк Джума Джами – Большой Соборной мечети в г. Симферополе. Таким образом, большое влияние на культуру, менталитет и цивилизационное развитие крымских татар оказала мусульманская религия. С принятием ислама Крым вошел в орбиту культурной жизни мусульманского мира. Распространение ислама оказало влияние развитие экономики Крыма, рост городов, включая ремесленное и гончарное дело, ткачество, промыслы, изготовление ювелирных изделий, медно-чеканное производство и др.

Одной из причин успеха ислама в Крыму являлось то, что он позволял местному населению сохранять свои исторические традиции и обычаи. Как духовное наследие крымских татар существуют подлинно народные традиции социального сплочения, семейного устройства и воспитания детей, позволявшие народу выжить в тяжелых условиях депортации 1944-1988 гг. Мусульманская религия оказала влияние и на традиционные формы образования крымских татар. Мектебы стали массовыми в Крыму, и народное образование находилось на очень высоком уровне. Опыт строительства новометодных школ Исмаила Гаспринского получил *общероссийское и международное признание и распространение*, и здесь важно сохранить это наследие, внимание к истории, традициям, национальной культуре крымских татар, во многом связанным по своей исконной сущности с исламской культурой.

Культура ислама была и остается интересной для многих тем, что сохранила в своих источниках общечеловеческие ценности. Ислам – это, прежде всего, система ценностей, влияющая на весь образ жизни человека. Любовь к Родине является одной из главных ценностей крымскотатарского народа («Ватан севгиси севгилернинь энъ буюгидир»), которая исходит от той духовности, от той веры, которую впитывает в себя каждый с детства. Любовь к родине исходит от веры. Использование национально-культурных ценностей в воспитании молодежи является важным условием духовно-нравственного благополучия народа. Государственность у крымских татар зародилась и сложилась на Крымском полуострове. Крымское ханство окончательно сформировалось в XV веке. Династия Гиреев, правившая ханством более 350 лет, явила мусульманскому миру много известных личностей, одни из которых были выдающимися государственными деятелями, а другие нашли свое призвание в служении науке и культуре

Основные земельные владения мусульманского духовенства были сосредоточены в степном Крыму. Это была территория развития и распространения исламской культуры и науки (Черноморский район (до 1944 года - Ак-Мечетский район, Раздольненский район (до 1944 года — Ак-Шейхский район - Белый Шейх и др. Духовным лицам, занимавшимся религиозной наукой и образованием, выдавались тарханные (льготные) грамоты, которыми они освобождались от податей. К сожалению, многовековая история мусульманской учености в Крыму остается практически неизученной областью современной науки.

На протяжении многих веков в Крыму была создана богатая и самобытная культура, основанная на мусульманской религии. Культура может развиваться лишь при условии её воспроизводства и совершенствования. Приобщение молодежи к народным обычаям, традициям важное условие воспитания молодежи. Воспитание в традиционной культуре характеризуется как сложный многогранный социально-исторический процесс передачи подрастающим поколениям национального культурно-исторического наследия крымских татар, представляющего собой своеобразную философско-мировоззренческую систему идей, идеалов, взглядов, убеждений, традиций, обычаев крымских татар, призванных формировать ценностное отношение к окружающему миру.

Культурные связи народов России, исповедующих ислам, имеют богатую историю. Связи населения Северного Кавказа и Крыма имеют многовековые корни и устойчивые традиции. Довольно продолжительное время часть народов Северного Кавказа входила в состав Крымского Ханства (XIV–XVIII). В том, что большинство народов Северного Кавказа приняло ислам, есть заслуга и крымских ханов, которые в свою очередь посылали к черкесам своих сыновей на воспитание. Огромную роль в этом процессе сыграли, конечно, и торговля, обмен культурными ценностями. Необходимо развивать сложившиеся связи через внедрение в повседневную жизнь информационно-телекоммуникационных технологий, позволяющих независимо от географического местоположения получить доступ к социальному и культурному опыту других народов страны и мира.

Литература

1. Бойцова Е.В. Ислам в Крымском ханстве / Е.В. Бойцова. – Севастополь: НПЦ «ЭКОСИ-Гидрофизика», 2004.
2. Челеби Э. Книга путешествия. Крым и сопредельные области. (Извлечения из сочинения турецкого путешественника XVII века) / пер. Е.В. Бахревского. – Симферополь: Доля, 2008.
3. Литвин М. О нравах татар, литовцев и москвитян // Перевод В.И. Матузовой. – М.: Изд-во МГУ, 1994.
4. Червонная С.М. Искусство татарского Крыма. – М., 1995.
5. Червонная С.М. Мусульманская эпиграфика (резные надгробия в Крыму – М.: Научно-исследовательский Институт теории и истории изобразительных искусств Российской Академии художников, 1997.

6. Из истории крымскотатарской государственности и Крыма) /Сост. Нариман Ибадуллаев. Научно-популярные очерки. – Казань: Татарское кн. изд., 1992.
7. Хайруддинов М.А. Этнопедагогика крымскотатарского народа : Моногр. / М.А. Хайруддинов. - К.: Наук. світ, 2002.
8. Основы исламской культуры Крыма. Учебное пособие для старшеклассников / Авторы-составители М.А. Хайруддинов, Л.А. Рустемова. – Симферополь: «Крымучпедгиз», 2000.
9. Гаспринский И. Туркестан улемасы. – Бахчисарай: Изд-во типолитогр. газ «Терджиман-Переводчик», 1900. - С. 14- 16).
10. Абдульваапов Н. Крымские татары в составе политической и культурной элиты Османской империи на рубеже XVIII и XIX веков / Репрессированное поколение крымскотатарских общественно-политических деятелей, подвижников науки и культуры. Материалы Международной конференции 28-29 мая 1999 года. – Симферополь, 2001.
11. Osmanlı Ansiklopedisi. 12 cild. – İst.: Yeni Türkiye Yayınları, 1999.
12. Ростовцева Л. Одежда крымских татар конца XVIII – начала XX века. Историко-этнографическое исследование. – М.: Наука, 2000.

**Из истории творческой интеллигенции литовских татар-мусульман:
по материалам биографии художницы Ольги-Лейлы Пётровиц**

*Червонная Светлана Михайловна
(Польша, г. Торунь)*

Аннотация. Современная историография располагает обширным корпусом публикаций, всесторонне освещающих этногенез, историю, культуру, религиозную жизнь литовских татар, являющихся приверженцами суннитского ислама. Их культурная идентичность в значительной мере определяется исламским фактором, но одним этим фактором не может быть ограничена. Обращая внимание на богатство и своеобразие художественной культуры литовских татар, на различные ее направления и формы, автор выбирает из этого богатства лишь несколько примеров, руководствуясь желанием опубликовать новый материал, почерпнутый в архивных источниках и музейных фондах (творческая биография художницы Ольги-Лейлы Пётровиц), из личных интервью, из непосредственных наблюдений

Ключевые слова: мусульмане Восточной Европы, литовские татары, этническая группа, религиозная и культурная идентичность, архитектура мечетей, китабы, мухирь, изобразительное искусство литовских татар (от народного и самодельного искусства к формированию профессиональной творческой интеллигенции)

Хорошо известно, что у литовских татар есть сильная творческая интеллигенция. Маленькая этническая группа за века своего проживания на землях

бывшего Великого Княжества Литовского внесла немалый вклад в культуру сформировавшихся на этих землях государств – Польши, Литвы, Белоруссии. Мы знаем замечательные стихи татарских поэтов, написанные на польском, русском, белорусском и литовском языках, вводящие в современную поэзию романтику татарской истории и ритмы нового мироощущения. Мы бережно храним в истории искусства имена архитекторов, происходивших из среды польско-литовских татар, прославленных своими трудами как начала, так и конца XX века: это и Стефан Кричинский, и Марьян Мурман, который в дружестве с польским зодчим Марьяном Вшеляким участвовал в создании архитектурного ансамбля Мечети имени Джемаль-ал-дина Аль-Афгани в Гданьске в 1980-х годах. Традиционная татарская музыка и хореография татарских народных танцев являются важными составляющими сценического пространства не только клубов художественной самодеятельности, но и профессиональных театральных коллективов польско-литовско-белорусского пограничья. Богатейший архипелаг народного творчества литовских татар является той почвой, на которой созданы многие шедевры иллюстрированной книги – мусульманских *китабов*, молитвенников-*хамаилей*, живописные и графические *мухир*ы, изваяния из камня и рельефы с текстами и изображениями на камнях на татарских кладбищах-*мазарах*, произведения художественной вышивки и ткачества, резные деревянные *минбары* и весь интерьер и внешний облик деревянных мечетей литовских татар, сохранившихся, бережно охраняемых и давно исчезнувших, но известных по описаниям в исторических источниках.

Во всем этом богатстве художественной культуры литовских татар существовал, однако существенный пробел: до недавнего времени мы не знали ни одного профессионального художника, получившего специальное академическое образование (мастера изобразительного искусства – живописца, скульптора или графика) из среды литовских татар. Этот недостаток в какой-то мере возмещался активностью самодеятельных художников (автодидактов, самоучек), которые нередко выполняли ответственные заказы и создавали произведения, востребованные в их среде, чрезвычайно важные, даже знаковые для культурной жизни общины литовских татар. Известны многие их имена. Проживавший в поселке Иве (ныне на территории Белоруссии) энтузиаст татарского культурного возрождения Сюлейман Рафалович перерисовывал с образцов татарских печатных шамаилей панорамы городов с исламскими святынями – Мекки, Медины, Иерусалима, Стамбула, раскрашивал их акварельными красками и вводил в их композицию собственные тексты и некоторые изобразительные детали. В конце 1928 года он написал акварельными красками на бумаге *мухир* с изображением Мекки и Медины для деревянной мечети в Иве [3, с. 80, илл. 177]. Рисунок был сделан по казанскому образцу и дополнен внизу надписью на белорусском языке арабским письмом: «Рисовал тен щвенты мухир Сюлейман Рафалович 1928 года дня 17 акончил. 17.12.1928». Вслед за этим, в 1929 году (дата указана в колофоне: 13.04.1929) Сюлейман Рафалович пишет акварельными красками на бумаге *мухир* по образцу казанской литографии конца XIX века *Вид Стамбула с Галатора*. [3, с. 80, илл. 178]. Эмир Богданович из Новогрудка был автором *мухира* с изображением местной мечети

(датированный 15-м августа 1934 года [3, с. 79, илл. 174]. Замечательный по своей живописной выразительности *мухир* с изображением мечети в Иве в окружении зеленого сада с фигурками жертвенных животных — быка и барашка — у его ворот исполнил акварельными красками в середине XX века татарин Халил Щуцкий (ныне — в частном собрании в Иве) [3, с. 78-79, илл. 172].

Самодеятельные художницы выполняли *мухиры*-плакаты на бумаге или картоне (таков, например, *мухир*, исполненный тушью и типографскими красками на бумаге в 1996 году, в связи с открытием заново построенной мечети в Смиловичах; его автор — Айша Александрович из Минска [3, с. 79, илл. 173]) и *мухиры*-вышивки, которые находили место в интерьерах старых и строившихся заново мечетей. Примером может служить вышитый льняными нитями на бумаге *мухир* с изображением старой мечети в Смиловичах, построенной в 1857 году [3, с. 78, илл. 166]; по сведениям, сохранившимся в семье Конопацких, его автором была Галина Пулторжицкая, жившая в Смиловичах в начале XX века.

Самодеятельные скульпторы создавали с чувством юмора очаровательные «примитивы» в технике резьбы по дереву для культурного центра («арго-туристического» комплекса «Татарская юрта»), формирующегося в начале XXI века по инициативе Дженетты и Мирослава Богдановичей в селе Крушиняны (к сожалению, случившийся в 2019 году пожар уничтожил весь этот комплекс, оставшийся только на фотографиях, сделанных вытором в ходе полевых исследований осенью 2018 года).

Татарские писатели и журналисты брали на себя функции художников книги и подбирали для издания сборников татарской поэзии выразительные заставки, концовки, орнаментальные виньетки, шрифтовые композиции, иллюстрации для обложек (обычно репродукции классических миниатюр), придававшие татарским книгам «восточное» очарование¹.

Таким образом, абсолютной пустоты в изобразительном искусстве в сфере творчества литовских татар нет и никогда не было (между прочим, их традиционное оружие, которому посвящен первый том сводного каталога памятников татарской материальной культуры [4], — это тоже в значительной мере произведения пластического и декоративного искусства), но одно дело — традиция народного творчества, ремесла и самодеятельного искусства, другое дело — формирование профессионального искусства на основе современного академического образования.

Открытие, сделанное автором весной 2019 года при изучении материалов Архива литературы и искусства Литовской Республики, меняет все наше прежнее представление о том, что ни одного профессионального современного художника из этнической группы литовских татар на землях их проживания до сих пор не было.

В архивных фондах, где собраны материалы по истории Вильнюсской (высшей) художественной школы (Vilniaus Dailės /aukštoji/ Mokykla), созданной

¹ Примером может служить изумительное по своему изяществу миниатюрное издание «Рубайаты, или четверостишия» Селима Хазбиевича [1].

в 1940 году на базе факультета изобразительных искусств бывшего Университета Стефана Батория (университета, закрытого властями Литвы в декабре 1939 года) и преобразованной вскоре в Вильнюсскую Академию Художеств (Vilniaus Dailės Akademija), чья работа продолжалась до марта 1943 года (когда она вместе с другими высшими учебными заведениями Литвы была закрыта нацистскими оккупантами) и возобновилась в 1944-45 учебном году, в котором она уже была реорганизована в Государственный Художественный Институт Литовской ССР (2-й категории) в соответствии со стандартами высшего художественного образования в столичных центрах союзных республик СССР, – в этих фондах находятся общие списки и личные дела студентов, учившихся здесь в 1940-1945 годах. Среди этих студентов была литовская татарка Ольга-Лейла Пётровичюте (Piotrovičiūtė)¹.

Из ее личного дела, сохранившегося в Литовском архиве², мы знаем, что Ольга-Лейла Пётровичюте была единственной татаркой и мусульманкой («магометанкой», как сама она писала в своих автобиографиях и анкетах) в Вильнюсской Академии художеств 1940-х годов. На вопрос о своей национальности она отвечает во всех своих анкетах: «Из литовских татар» (Iš Lietuvos Totorių)³ или «литовская татарка» (Lietuvos totorė)⁴, и всюду так же старательно пишет своей рукой (очень мелким, четким, красивым ученическим почерком) в графе «Вероисповедание» «магометанка» (mahometonė)⁵ – именно в такой литературной версии, не модифицированной в соответствии с современной терминологией.

Со страницы старого «Листка по учету кадров»⁶, составленного уже в «советском Вильнюсе» в 1944 году, на нас смотрит прекрасное, строгое, сосредоточенное и чуть печальное лицо темноволосой девушки.

Из ее заявления на имя Директора Вильнюсской Художественной Школы от 28 августа 1940 года⁷ с просьбой принять ее на живописное отделение мы узнаем, что она родилась в Вильнюсе 26 ноября 1919 года, окончила в 1937 году Вильнюсскую Государственную гимназию имени Элизы Ожешене и в том

¹ В польской версии ее фамилия пишется «Пётрович» (Piotrowicz). В «польском Вильнюсе», до передачи Вильнюсского края Литве в октябре 1939 года, и Ольга, и ее отец Владимир были известны под фамилией Пётрович. В начале 1940 года Ольга принимает литовское гражданство - получает паспорт (5693-V), выданный ей литовскими властями. С этого момента свою фамилию во всех документах она пишет в литовской транскрипции: «Piotrovičiūtė» и возвращается к польской транскрипции только после репатриации в Польшу в 1945 году.

² Архив литературы и искусства Литовской Республики, личное дело Ольги Лейлы Пётровичюте – без указания фонда, описи и единицы хранения. Предназначенную к уничтожению папку сохранил по своей инициативе директор архива историк Юозас Блажюнас / Juozas Blažūnas.

³ Там же, лист 10 (пункт анкеты 29).

⁴ Там же, лист 13 (анкета от 21 октября 1941 года, пункт анкеты 10).

⁵ Там же, лист 13 (анкета от 21 октября 1941 года, пункт анкеты 12); лист 29.

⁶ Там же, лист 29.

⁷ Там же, лист 1.

же году поступила на художественный факультет Университета Стефана Батория, где училась до закрытия университета в декабре 1939 года. К заявлению она прикладывает «Свидетельство», выданное ей Университетом Стефана Батория, из которого следует, что она была ученицей известного польского живописца Тимона Несёловского и получила у него отличные оценки по всем предметам, которые он преподавал в 1938-39 учебном году¹. Выданная ей в сентябре 1943 года «Справка» (Pažymėjimas) подтверждает, что Ольга Пётровичюте была принята 21 сентября 1940 года на третий курс отделения живописи Вильнюсской Академии художеств².

В одной из первых анкет, заполненных рукой художницы в советское время (над штампом «Вильнюсская художественная школа» в верхнем углу напечатан на литовском языке лозунг «Пролетарии всех стран, соединяйтесь!)), она пишет свое татарское имя – «Лейла», указывает имя отца – «Владимир», на вопрос о его профессии и месте работе сообщает, что он до 1 июля 1939 года работал библиотекарем Вильнюсского университета; на вопрос о занятиях матери отвечает: «В 1910 – 1922 годах учительница (mokytoja)»³. Позднее удалось установить, что ее мать, Элена Богданович, училась в Париже в Сорбоне и была первой женщиной из среды литовских татар – выпускницей Сорбоны. В анкете, составленной 21 октября 1941 года⁴, Ольга указывает национальность отца – «русский», национальность матери – «татарка» («из литовских татар»). Несомненно роль матери в ее воспитании была очень велика, поскольку и свою национальность, и свое вероисповедание она всюду одинаково пишет: «Татарка, магометанка» (а не по отцу – не «русская», не «православная»).

Во всех анкетах она точно указывает адрес своего постоянного проживания (с момента рождения) в Вильнюсе – улица Пушу (Сосновая), 11. До определенного времени это был «свой дом» – дом, в котором проживала семья и который принадлежал ее матери. В анкете «советского времени» в ответ на вопрос о национализированном недвижимом имуществе родителей она признается, что дом матери был «национализирован»⁵, в адресе проживания появляется указание на квартиру (дом 11, кв. № 19), из чего следует, что семья продолжала проживать в том же доме, вероятно, после сильного «уплотнения» (возможно, им оставили только одну комнату – «квартиру»). В Заявлении на имя директора Вильнюсской Академии художеств от 19 ноября 1941 года⁶ Лейла просит освободить ее от оплаты за осенний семестр 1941-42 учебного года, поскольку «...советская власть национализировала наше недвижимое имущество; заработок отца едва хватает на проживание (tevo uždarbio pakanko tik išlaikymui)».

¹ Там же, лист 2.

² Там же, л. 3.

³ Там же, лист 5.

⁴ Там же, лист 13.

⁵ Там же, л. 5, пункт 18 анкеты. На вопрос о том, каким имуществом владели родители до 1 июля 1940 года и было ли оно национализировано (пункт 18), следует ответ «да» (taip).

⁶ Там же, лист 11.

Имя Пётровичюте Ольги Владимировны (Piotrovičiūtė Olga, Vladimiro d.) фигурирует в списке студентов Вильнюсской Академии художеств, получающих стипендию за первый семестр 1941-42 учебного года¹. Правда, этой стипендии ее пытаются лишить с началом нацистской оккупации. Группа националистически настроенных литовских студентов 1 июля 1941 года (буквально тотчас после прихода в Вильнюс немецких войск) обращается к директору Академии и через него к новому Управлению по делам искусств, созданному в административной системе оккупированной Литвы, с категорическим требованием лишить стипендии всех еще находящихся в стенах школы «евреев, комсомольцев и лиц польской национальности»². Авторы письма составляют свой «белый список» из чисто литовских студентов, достойных получать стипендию, и «черный список» из 15 человек, в который среди студентов еврейской и польской национальности попадает также (под номером 7) Ольга Пётровичюте³. Этот документ, составляющий позорную страницу в истории Вильнюсской Академии художеств и ее студенчества, остался, к счастью, без трагических последствий для Лейлы Пётровичюте. Большую группу польских и еврейских студентов, упомянутых в этом доносе и выявленных впоследствии, директор Академии Викторас Визгирда был вынужден не только лишить стипендии, но и исключить из Академии художеств. Однако, имени Пётровичюте в этих списках исключенных студентов нет. Она смогла продолжить учебу, хотя условия для такой учебы ни в период установления в Литве «советской власти», лишившей ее семью доходов и имущества, ни в годы нацистской оккупации не были благоприятными. Не было уверенности в завтрашнем дне. Не хватало средств для жизни. Даже за свой счет необходимые материалы для творческой работы невозможно было свободно купить (директор Академии Визгирда выдает ей 15 декабря 1941 справку, по предъявлении которой в Государственном Издательстве она сможет приобрести там краски, кисти и бумагу⁴).

В этих непростых условиях она старается быть достойной воспитанницей Вильнюсской Академии художеств. Об успехах в учебе Лейлы Пётровичюте свидетельствует тот факт, что ее имя (рядом с именем ее сокурсника Казимира Жоромскиса / Kazimieras Žoromskis – в будущем прославленного живописца в рядах литовской художественной эмиграции) стоит в списке студентов, получивших вторую премию на выставке студенческих работ, организованной в Вильнюсской Академии художеств в июне 1942 года⁵. Участвуя в конкурсе студенческих работ на тему «Красота города Вильнюса», объявленном 21 сен-

¹ Архив литературы и искусства Литовской Республики, Фонд 64, опись 1, дело 10, лист 35.

² Архив литературы и искусства Литовской Республики, Фонд 64, опись 1, дело 4, лист 2.

³ Там же, лист 2 оборотный.

⁴ Архив литературы и искусства Литовской Республики, личное дело Ольги Лейлы Пётровичюте – без указания фонда, описи и единицы хранения, лист 4.

⁵ Архив литературы и искусства Литовской Республики, Фонд 63, опись 1, дело 6, лист 53, документ от 7 июня 1942 года.

тября 1942 года¹, Пётровичюте (студентка пятого курса) получает за свою работу третью премию².

Сохранившаяся студенческая книжка Ольги Пётровичюте дает полное представление о дисциплинах, из которых складывалась профессиональная подготовка художницы, и о ее успеваемости. Она получает «отлично» (*labai gerai*) у Пятраса Александровичюса за рисунок, «хорошо» (*gerai*) у Юстинаса Веножинскиса за живопись, «очень хорошо» у А. Петрулиса за технологию живописи, «хорошо» у М. Урбонавичюса за основы архитектуры, «очень хорошо» за всеобщую историю искусства и «хорошо» за историю литовского искусства³, и только один раз «удовлетворительно» (тройку) – за немецкий язык. С немецким языком она справлялась с трудом, зато владела другими языками, и во всех анкетах указывала на свое свободное и хорошее владение русским, польским, литовским и французским языками. Из них в графе «родной язык» она выбрала «русский язык»⁴. Все анкеты, автобиографии, заявления, сохранившиеся в ее деле и написанные ее рукой, свидетельствуют о безупречном владении литовским языком.

Но все же не в Литве ей предстояло жить и работать.

13 июня 1945 года в ее личном деле появляется ее заявление на имя директора Государственного художественного Института Литовской ССР с просьбой дать ей справку о том, что она отчислена из числа студентов в связи с ее переездом в Польшу⁵. Краткая мотивировка («поскольку я уезжаю в Польшу»). Еще более лаконичная резолюция, наложенная новым ректором Художественного Института – Витаутасом Юркунасом: «Отчислить» и справка, выданная за его подписью о том, что Пётровичюте исключена из числа студентов Института 10 июня 1945 года «в связи с отъездом в Польшу»⁶. За этими короткими словами – целая эпоха отчаяния и надежд, горечи расставания, обиды, любви и прощения. Эпоха, которую мы называем сегодня историей репатриации польского населения из Вильнюса и Вильнюсского края в ПНР⁷.

После войны Ольга-Лейла Петрович окончила отделение изобразительных искусств Университета имени Николая Коперника и до конца своей жизни (2009) работала в Торуни. В Историческом Музее города Белостока автору удалось найти материалы, переданные художницей известному общественному деятелю литовских татар Мачею Конопацкому, который в свою очередь незадолго

¹ Архив литературы и искусства Литовской Республики, Фонд 64, опись 1, дело 4, лист 36.

² Архив литературы и искусства Литовской Республики, Фонд 64, опись 1, дело 4, лист 68, документ от 13 октября 1942 года.

³ Архив литературы и искусства Литовской Республики, личное дело Ольги Лейлы Пётровичюте – без указания фонда, описи и единицы хранения, листы 15-26.

⁴ Архив литературы и искусства Литовской Республики, личное дело Ольги Лейлы Пётровичюте – без указания фонда, описи и единицы хранения, лист 13, пункт 11.

⁵ Там же, лист 7.

⁶ Там же, лист 27.

⁷ Предпосылки, характер и условия этой репатриации исследованы и описаны в монографии «Переселение польского населения из восточных регионов Польши в 1944-1947 годах [5].

до своей смерти передал их на хранение в музей. Среди этих материалов – портрет художницы периода ее работы в Польше, фотография 1931 года, на которой она представлена 12-тилетней девочкой, бывшей – вместе со своей бабушкой Ольгой Богданович и матерью Эленой Богданович-Пётрович – в гостях в доме муфтия в Вильнюсе, а также один из ее последних рисунков, созданных в родном городе, с изображением татарского мусульманского кладбища-мизара в Лукишках, от которого ныне ничего не осталось¹. В художественном музее «Атенеум» в Варшаве хранится ее акварель под названием «Рыцарь» с изображением всадника на фантастическом острове². Профессор Чеслав Лапич, который был знаком с Ольгой-Лейлой Пётрович, бывал в ее доме на улице Быдгощской в Торуня, отличавшимся чудесным множеством певчих птиц на ее балконе, поделился записанными им интервью с художницей, в которых она рассказывала об образе жизни литовских татар в довоенном Вильнюсе, о широком понимании ими границ мусульманской культуры, о толерантном характере их религиозного мировоззрения, основанного на стремлении к добрососедским отношениям с людьми иной религии и взаимопониманию с ними³.

Литература

1. Chazbijewicz S., *Rubai'jjat, albo czterowersze*, Gdynia: wydawnictwo 44, 1999.
2. Czerwonnaja S., *Pierwsza tatarka w wileńskiej Akademii sztuki // Przegląd tatarski*”, 2019, no 3 (43), с. 18-22.
3. Drozd A., Dziekan M., Majda T. *Piśmiennictwo i muhiry Tatarów polskolitevskich. Katalog zabytków tatarskich, t. III*, Warszawa: Res Publica Multietnica, 2000. 84 с. + 178 il.
4. Gutowski J. *Broń i uzbrojenie Tatarów. Katalog zabytków tatarskich. T. I*. Warszawa: Res Publica Multietnica, 1997. 70 с. + 101 il.
5. *Przesiedlenie ludności polskiej z Kresów Wschodnich do Polski 1944 – 1947*. Red. Stanisław Ciesielski. Warszawa: Instytut Historii PAN, Wydawnictwo NERITON, 1999.

¹ Инвентарные номера хранения этих экспонатов, прежде никогда не публиковавшихся, в Историческом музее Белостока (в том порядке, в каком они выше перечислены): MBH 3882, MBH 3876, MBH 2320.

² Репродукция с этой акварели впервые опубликована автором в журнале «Пшеглонд татарски» («Татарское обозрение») вместе с первыми сведениями и о жизни и творчестве этой художницы [42, с. 22].

³ Запись беседы с профессором Чеславом Лапичем на конференции «Татары в Польше – татары в мире», состоявшейся в городе Пененжно 27-28 апреля 2019 г., организованной кафедрой социологии Ольштинского университета и Духовной миссией монашеского ордена вербистов.

Духовно-философская культура мусульманского Востока и ее влияние на формирование мировоззрения граждан XXI века, основанного на ценностях гуманизма и светскости, декларированных ЮНЕСКО

*Иванеев Сергей Васильевич
(Россия, г. Москва)*

Аннотация. На протяжении веков между восточным и западным миром царила отчужденность, а то и откровенная вражда. Пик ее приходился на Средние века с их Крестовыми походами. Но со временем конфронтация ослаблялась, пока, наконец, эти регионы в XIX в. не вступили в полосу всесторонних взаимных контактов. Принципы мусульманской морали, сформировавшиеся в условиях становления государственно-политической структуры у арабов, сохранили, к сожалению, элементы средневековой жестокости и ограничения свободы воли личности, что до сих пор составляет прецедент идеологического разногласия между передовыми мыслителями-гуманистами и теми кругами мусульманских ортодоксов, которые стоят на позициях защиты догматического богословия, что говорит о срочной необходимости формирования мировоззрения граждан XXI века, основанного на ценностях гуманизма и светскости, декларированных ЮНЕСКО, в целях содействия структурированию и умножению светского сектора гражданского общества. Таким образом, автор приходит к выводу, что неотъемлемую сторону философии гуманизма составляет принцип братства всех людей, независимо от цвета их кожи, происхождения и религиозной принадлежности и об этом радели мыслители Востока, прославляя мир и дружбу как высочайший нравственный принцип человеческого общежития.

Ключевые слова: *ислам, гуманизм, духовно-философская культура, культ, свобода совести, светскость, религия.*

Ислам сегодня на слуху у всего мира. По мнению американского философа Пола Куртца, одного из немногих всемирно признанных теоретиков гуманизма, автора множества работ по теории и истории гуманизма, религии и свободомыслия, к числу немногочисленных достоинств этой религии он относит то, что «этико-социо-политическая система, которая существует почти 1400 лет и продолжает оказывать глубокое влияние на жизнь сотен миллионов мусульман, должна иметь глубокие практические основания.

Во-первых, она установила порядок и гармонию в различных областях жизни. Она заменила случайные обычаи, анархию и хаос системой законов и предписаний.

Во-вторых, она содержала этический кодекс, управлявший жизнью многих поколений людей.

В-третьих, ислам дал новый смысл существования людям, жившим в суровых и тяжелейших условиях. Он помогал преодолеть страх и беспокойство, давал утешение страдающим душам, ищущим рай как избавление от жизненных тревог.

В-четвертых, ислам вдохновлял художников, поэтов, философов и ученых» [4, с. 274.]. При этом Куртц обнаруживает в исламе «серьезные отрицательные черты», отторгающие его от современного цивилизованного мира. Ислам, пишет он, - «сохранил набор моральных ценностей, не все из которых подходят для постмодернистского мира. Главным недостатком ислама, но крайней мере для гуманиста, является его первопринцип - мы должны преданно служить Богу. Это положение заложено в Коране» [4, с. 275].

Отмечу, что этот «первопринцип» присущ всем монотеистическим религиям. Далее Куртц отмечает: «Но у нас нет никаких достоверных доказательств существования Бога/Аллаха, да и того, что Мухаммад получал откровения от Аллаха, или что существует загробная жизнь. Почему мы должны верить свою судьбу ложной доктрине и подчинять себя ее власти?».

И в самом деле, «почему?» - риторический вопрос, на который Куртц отвечает так: «Следуя тому, что самопровозглашенный пророк сказал 1400 лет назад, мусульмане ограничивают права свободного разума и критического научного познания, имеющих целью создание современных этических ценностей и социальных институтов, отвечающих реалиям меняющегося мира» [1, с. 275]. По существу, об исламе Куртц не сообщил ничего принципиально нового, упрекнул же ислам в том, в чем видел противостояние гуманизму и со стороны других религий [2, с. 98]. Любопытно, что в своей работе «Ислам. Происхождение, вероучение, современность» [4, с. 340] известный советский и российский исламовед Ю.Г. Петраш раскритиковал его позицию. В главе «Мухаммед – пророк ислама» П. Куртц, разделяя взгляды о психофизических причинах вступления Мухаммеда на путь пророчества, выделил и обосновал и идеологические и политические мотивы создания этого учения. С помощью Откровений, отмечает автор, Мухаммед «объявлял военные компании и трактовал вопросы отношений с союзниками или противниками, формулировал предписания и определял сроки» [5, с. 273]. Петраша Ю.Г. выступил с критикой в адрес П. Куртца за то, что тот проигнорировал исследования исламоведов, дающих диалектико-материалистическое объяснение происхождения и сущности ислама [4, с. 340].

Да и не только ислама, но и в целом религии. На протяжении веков между восточным и западным миром царил отчужденность, а то и откровенная вражда. Пик ее приходился на средние века с их крестовыми походами. Но со временем конфронтация ослаблялась, пока, наконец, эти регионы в XIX в. не вступили в полосу всесторонних взаимных контактов. Принципы мусульманской морали, сформировавшиеся в условиях становления государственно-политической структуры у арабов, сохранили, к сожалению, элементы средневековой жестокости и ограничения свободы воли личности, что до сих пор составляет прецедент идеологического разногласия между передовыми мыслителями-гуманистами и теми кругами мусульманских ортодоксов, которые стоят на позициях защиты догматического богословия, что говорит о срочной необходимости формирования мировоззрения граждан XXI века, основанного на ценностях гуманизма и светскости, декларированных ЮНЕСКО, в целях содей-

ствия структурированию и умножению светского сектора гражданского общества.

21 марта 2019 года Клуб военачальников РФ провел в Военной академии Генштаба ВС РФ научно-практическую конференцию по теме: «Международные отношения в стране: состояние, проблемы и пути сдерживания негативного влияния на обороноспособность государства», где в своем вступительном слове генерал армии Куликов Анатолий Сергеевич привел сегодняшние примеры нарушения действующего законодательства со стороны отдельных политических деятелей: «Депутат парламента Чеченской Республики Магомед Ханбиев в прямом эфире заявил – «Я не люблю русских военных до сих пор. И даже сегодня». Несколько лет назад депутат Государственной Думы В. Жириновский на телепередаче у В. Соловьева, когда речь зашла о северокавказских народах, прямо сказал – я ненавижу вас! В обоих случаях никакой реакции со стороны властей не последовало. Спикер Чеченского парламента Магомед Даудов за то, что блоггер Тумсо Абдурахманов назвал Ахмата Кадырова предателем чеченского народа, объявил ему кровную месть. И снова никакой реакции властей не последовало. Это такая же ошибка, как и с депортацией – накопленные взаимной неприязни» [см. 1].

Автору данной статьи удалось выступить на указанной конференции с докладом «Светская культура как средство гармонизации международных отношений в целях укрепления обороноспособности государства в условиях глобализации», подчеркнув, что один из авторов научной монографии «Молодежь о религии и религиозном экстремизме» – профессор С.Ш. Муслимов провел в январе-мае 2013 года социологическое исследование среди молодежи Дагестана по теме «Идеологические основы профилактики экстремизма и терроризма», где более 40 % опрошенных однозначно считают ислам истинной и последней мировой религией, которую должны принять все народы мира добровольно или принуждением. Ведь, говоря об исламе, согласно Корану, тех, у которых нет богобоязненности и веры в Аллаха, на том свете ждут страшные наказания: «Поистине тех, которые не веровали в Наши знамения, Мы сождем в огне! Всякий раз, как сготовится их кожа, Мы заменим им другой кожей, чтобы они вкусили наказания. Поистине, Аллах – великий, мудрый» (4.59 (56)).

В связи с тем, что таких угроз в адрес неверующих в Коране сотни, то в целом этику Мухаммеда и ислама авторитетный профессор С.Ш. Муслимов назвал «этикой страха и наказания», которая, естественно, не будет способствовать гармонизации и единению международных отношений в военной организации государства, как равно и любая иная религиозная этика с ее принципом религиозной исключительности и превосходства.

В связи с этим хочется обратить внимание на характер некоторых назиданий о том, какими должны быть взаимоотношения мусульманина со своими единоверцами. Для чего надо подавать хорошие советы другим и вершить для них добрые дела? – спросим мы у сторонников принципов мусульманской морали, изложенных в «Кабус-наме». И в большинстве из сорока трех глав этой книги найдем один ответ: для собственного благополучия, в целях личной выгоды. «Хорошенько приглядитесь к доброму и злему, недостаткам и добродете-

лям людским и установи, откуда их выгода и польза и в чем их доход и убыток, а тогда уже из всего этого ищи свою выгоду» [3, с. 69]. И на пути к достижению цели, как говорится, все средства хороши: «Очень часто надо поступать бесстыдно, чтобы добиться осуществления цели». Взаимоотношения с другими людьми, дружба тоже рассматривается как немаловажное условие в осуществлении своих целей. Правоверным рекомендуется дружить только с теми, от кого можно извлечь выгоду, пользу. Если же обнаружится, что это невозможно, - брось такую «бесполезную» дружбу. Не пытайся помочь человеку избавиться от недостатков: «Если кто-нибудь сбивается с пути, не старайся направить его, все равно не сможешь. Ведь если дерево выросло криво и косо пустило ветви и поднялось, то выпрямить его можно, только спилив и обстругав». Никогда не забывай, что самый близкий тебе – это ты сам: «если у тебя даже будет тысяча друзей, то никто не будет тебе более близким, чем ты сам».

Поэтому получается в дружбе нужно исходить прежде всего из собственных расчетов. В конечном счете не будет грехом перед Аллахом, если ты с его добрым именем на устах будешь лицемерить (хотя на словах «Кабус-наме» осуждает лицемеров): «Различай среди друзей добрых и злых и дружи с теми и с другими, с добрыми дружи от сердца, а со злыми на словах, чтобы добиться дружбы и тех, и других, ибо не всегда бывает нужда в добрых, бывает иногда, что встретится надобность и в дружбе злых». Дабы не попасть когда-нибудь впросак, «друга по дружбе ничему не учи, ибо если он когда-нибудь станет врагом, то тебе повредит». Следовательно, в каждом своем друге необходимо видеть своего возможного врага, и потому едва ли нужно относиться к нему с открытой душой.

Таким образом, нельзя не согласиться с мнением известного советского и российского исламоведа Ю.Г. Петраша о том, что «индивидуализм, облаченный в маску религиозного благочестия, характерная черта моральных принципов ислама» [4, с. 7].

Вообще, с возникновением таких монотеистических систем, как иудаизм, христианство и ислам – все они возникли на Ближнем Востоке – ослабляется веротерпимость и усиливается вражда к людям иной веры. Религиозная догма единобожия о богоизбранности адептов данного культа вносила в среду народов дух отчуждения и вражды. Эта черта враждебности к представителям иной веры наиболее отчетливо выступила в исламском принципе джихада – войны мусульман против «неверных».

Совершенно естественно, что против богословского принципа джихада выступали прежде всего философы. В условиях безраздельного господства ислама, возведенного в ранг официальной идеологии, делать это было не всегда легко, да и просто небезопасно для жизни. Великие мыслители Востока выступали не столько против ислама как духовно-нравственной системы, сколько против позиций ортодоксально-догматического отношения к ней. Именно забота о благополучии, свободе и счастье людей была средоточием всех помыслов и научных подвигов лучших сынов народов Востока.

Человек и его счастье были их главной заботой. В этом состоит суть их альтруистического гуманизма. Неотъемлемую сторону философии гуманизма

составляет принцип братства всех людей, независимо от цвета их кожи, происхождения и религиозной принадлежности и об этом радели мыслители Востока, прославляя мир и дружбу как высочайший нравственный принцип человеческого общежития.

Жестокостью народ не победит народ -
Его же самого своя согнет жестокость! –
провозглашал Алишер Навои.

Но переломить жестокость средневекового Востока было невозможно теми гуманными средствами, которыми боролись с пороками философы и ученые. У них были перо, миролюбивое слово да горячее любвеобильное сердце. Зато у шахов и эмиров были армии, проливавшие море крови «неверных», были зинданы и жуткие казни для своего народа.

Таким образом, великое научно-философское наследие Востока представляет собой неиссякаемый источник духовной культуры, принадлежащий всему человечеству, ибо находится в русле единой мировой культуры, как и всегда способствуя ее прогрессу.

Литература

1. Вступительное слово генерала армии Куликова Анатолия Сергеевича на научно-практической конференции по теме: «Международные отношения в стране: состояние, проблемы и пути сдерживания негативного влияния на обороноспособность государства» [Электронный ресурс] Режим доступа: <http://kvrf.milportal.ru/vstupitelnoe-slovo-general-a-armii-kulikova-anatoliya-sergeevicha-na-nauchno-prakticheskoy-konferentsii-po-teme-mezhnatsionalnye-otnosheniya-v-strane-sostoyanie-problemy-i-puti-sderzhivaniya-negativnog/>
2. Иванеев С.В. Моральные поучения ислама и их влияние на формирование правовой культуры военнослужащих-мусульман. // Научно-практический журнал «Право в Вооруженных Силах - Военно-правовое обозрение» № 6, 2019 г.
3. «Кабус-наме». Изд-во восточной лит-ры, 1958, стр. 69. «Кабус-наме» (XI в.) – мусульманский «Домострой».
4. Петраш Ю.Г. «Ислам. Происхождение, вероучение, современность» / Ред. В.А. Коваленко; Министерство общего и профессионального образования Российской Федерации. - Обнинск: ВНИИГМИ-МЦД, 2000. — 340 с.
5. Пол Куртц «Искушение потусторонним» – М, 1999.

Архитектурные памятники периода сельджукского султаната в Конье: краткая история и современное состояние

*Розина Ольга Владимировна,
(Россия, г. Москва)*

Аннотация. В докладе исследуется история создания наиболее известных архитектурных памятников сельджукского периода в Конье. Автор обращает внимание на становление особого стиля сельджукской архитектуры, отмечая влияние персидских архитектурных традиций и местных особенностей, обусловленных доисламским периодом истории края. Особо отмечается наличие высокого портала, богато орнаментированного резьбой по камню, что отражало не только эстетические представления строителей о красоте и гармонии, но и определенные политические пристрастия заказчиков. В статье делается вывод о том, что турецкий город Конья являет собой пример одного из наиболее интересных мест, где мечети и медресе периода Сельджукского султаната представляют собой уникальные памятники зодчества и до сих пор удивляют путника и исследователя гармоничностью и цельностью своего облика.

Ключевые слова: *Сельджукский султанат, Конья, сельджукская архитектура, портал, мечеть, медресе*

Город Конья расположен в центральной Анатолии (территория современной Турции), и известен своей историей и духовными традициями. Он был столицей Сельджукского (Иконийского, Румского) султаната, здесь долгое время жил и был похоронен Джалаладдин Руми – поэт-суфий, духовный предок суфийского ордена Мевлеви. В более раннее время – в хеттский период – город известен как Куванна, в римский и византийский периоды – как Иконион (Иконий). Он имел права римской колонии и часто упоминается в хрониках периода крестовых походов. Это привело к тому, что различные цивилизации Древнего мира и Средневековья оказали влияние на внешний облик, архитектуру и духовные традиции этого края. Особенно интересны как для путника, так и для исследователя архитектурные памятники периода Сельджукского султаната, так как, несмотря на былое величие этого государства, оно пало под натиском последующих завоевателей, разрушавших на своем пути города сельджуков, уничтожая их памятники и самобытную культуру. Поэтому сохранившееся в Конье архитектурное наследие сельджуков является по-своему уникальным и нуждается в изучении и сохранении.

История и культура Сельджукского султаната в целом и его архитектурные памятники, в частности, давно интересуют исследователей. Дело в том, что культура сельджуков необычна тем, что именно в период становления их государственности происходил переход этой ветви огузотуркменских племен от кочевого к оседлому образу жизни, что отразилось не только на экономической и социальной структуре общества, но и на культурных процессах.

Общая история империи сельджуков давно изучалась исследователями. В частности, можно отметить интересную работу С.Г. Агаджанова [1]. Различные ученые обращали внимание и на частные проблемы в истории султаната. Так, сельджукской военной организации посвящен труд Р.А. Гусейнова [4]. Он же опубликовал подробное исследование о современной ему (на начало 70-х гг. XX в.) историографии общих проблем истории Сельджукского султаната [5]. В конце 60-х гг. Рауф Алиширович защитил докторскую диссертацию по проблемам взаимоотношения сельджуков и народов Закавказья [3]. Отдельным вопросам грузино-сельджукских отношений посвящены работы Н.Н. Шенгелия [14]. Признанным исследователем «сельджукской проблематики» являлся турецкий историк Осман Туран (Osman Turan). Из его книг можно отметить работу о проблемах влияния ислама на духовные и культурно-исторические процессы в сельджукском обществе [13].

Исследователи отмечают влияние на исторические и культурные процессы сельджукского общества культуры завоеванных ими народов. Наиболее ярко и наглядно оно проявляется в сохранившихся памятниках архитектуры Сельджукского султаната. Вместе с тем в современной историографии не так много исследований, посвященных этой проблематике. Наиболее интересные из них – работы кандидата искусствоведения Е.И. Кононенко. Одна из них посвящена изучению влияния государственно-общественных процессов на становление сельджукской архитектуры в результате эволюции состава заказчиков строительства [7]. Автор справедливо рассматривает архитектурные памятники, как «монументальную пропаганду», продолжая тем самым более раннее свое исследование о «политических ориентирах» в строительстве сельджукских мечетей [6].

В других работах этот ученый подробно описывает, как историю создания, так и архитектурные особенности различных архитектурных памятников сельджукского периода, особое место, уделяя мечетям, как духовным и общественным центрам жизни уммы. Есть работы этого автора, специально посвященные истории и особенностям отдельных мечетей этого периода [9; 11].

В одной из статей Е.И. Кононенко справедливо заметил, что «создавая новую традицию мусульманской архитектуры на подвластных землях, сельджуки, до того момента не проявившие себя ни в качестве создателей сколько-нибудь оригинальных сооружений, ни в качестве стойких приверженцев каких-либо определенных художественных идей, имели возможность обращаться к любым имевшимся источникам, в том числе, очевидно, и домусульманским, и современным тюркскому завоеванию немусульманским» [8, с. 75]. Видимо, в этом один из «секретов» внимания ученых к наследию Великих Сельджуков во всеобщей истории, «разгадать» которой каждый из них пытается по-своему.

В данном исследовании обратим внимание на современное состояние «сельджукских» архитектурных сооружений в турецком городе Конье, рассмотрев предварительно наиболее важные, узловые моменты истории Конийского султаната.

Конье суждено было сыграть центральную роль в истории Румского или (Конийского) султаната (1077–1307) (Рум – так называли на Востоке Византийскую империю). Этот султанат стал частью империи Великих Сельджуков, основанной кочевыми тюркскими племенами, принадлежащими к огузской (туркменской) ветви во второй половине X века. В короткий срок сельджуки из Средней Азии завоевали весь Иран, Азербайджан, часть Армении и Ирака. В начале XI века одна часть огузских племён вторглась в армянские земли и разрушила столицу Армянского царства Ани, который ещё в X в. насчитывал 10 тыс жителей, а затем двинулась на запад. Другая часть вошла в Малую Азию с юга через Киликию в районы городов Себастис, Кесария и центральную Анатолию. Таким образом, постепенно на рубеже XII–XIII вв. сложилось крупное государство во главе с династией Сельджукидов, господствовавшее на большей части Армянского нагорья и почти на всей Малой Азии. Массовая миграция огузско-туркменских племён привела к изменению этнической и демографической ситуации в этом регионе. Начался процесс складывания турецкой этнической общности, которую объединяла единая религия – ислам суннитского толка.

Уже второй половине XI века Сельджукская империя, подчинив огромные территории различных государств, представляла собой крупнейшую политическую силу в Передней Азии. Она вела успешные войны с Византией. В это время Византийская империя, раздираемая внутренними противоречиями, переживала период феодальной анархии и междоусобных войн: почти за 30 лет – с 1057–1081 год – сменилось 5 императоров. Находясь в таком положении, она не смогла организовать отпор врагу. Поворотным пунктом явилась битва при Маназкерте (около озера Ван) в 1071 году: византийский император Роман IV был разгромлен сельджуками, взят в плен, правда, вскоре отпущен. Затем сельджуки дошли до берегов Мраморного и Чёрного морей. В 1080 году пала Никея (Изник), они сделали ее столицей государства. В 1085 году был захвачен Измир и другие города Эгейского побережья. Часть рабов и христиан приняли ислам.

Продвижение сельджуков на запад было остановлено Первым крестовым походом. В 1097 году византийцам с помощью крестоносцев удалось отвоевать прибрежные части Малой Азии и освободить Никею. Сельджуки были отброшены с запада на восток вглубь Анатолии и отрезаны от моря. Под их властью оказалась лишь внутренняя область – Малоазиатское нагорье. С 1116 года Конья становится столицей их государства и остается ей вплоть до конца существования султаната в начале XIV века.

Все эти события отложили сильный отпечаток на внешний облик города, в котором жил и творил Джалаладдин Руми: наверное, это единственный город в Турции, где сохранилось большое количество памятников сельджукской эпохи. Наибольшего расцвета и политического могущества Румский султанат достиг при султанах Ала ад-Дине Кей Кубаде I (Алаеддине Кейкубаде I, 1219–1236), пригласившем семью отца Руми в столицу своего султаната. Именно этот султан организовал поход сельджуков за Черное море. В результате успешных боев были разгромлены половцы, и сельджукам удалось захватить

город Судак в Крыму. При дворе султана были собраны известные артисты, религиозные деятели, математики, философы. Этим временем датированы и многие архитектурные памятники города. В то же время развивается резьба по дереву, каллиграфия, ткацкое производство.

На высоком крепостном холме в центре старой части города в красивом городском парке среди деревьев стоит мечеть Ала ад-Дина (Алаеддина), окруженная остатками крепостной стены. Она сооружена в 1221 году в классическом арабском стиле. Своды мечети покоятся на 42 древних колоннах, «позаимствованных» сельджуками в захваченном греческом храме. Запомнились отделанная голубым фаянсом резная каменная молитвенная ниша (михраб) и высокий деревянный минбар. Здание увенчано конусообразным куполом, устремленным в небо. В целом архитектура мечети носит эклектический характер, но, несмотря на это, она стала неким образцом для строительства подобных сооружений в других частях султаната. Как отмечает Е.И. Кононенко, в соответствии с этим образцом «(на уровне архитектурных цитат) пытались привести перестраиваемые соборные мечети – улу джами (курсив Е.К.) – бывших столиц анатолийских княжеств (Кайсери, Эрзерум), а также вновь закладываемые культовые здания в крупных городах султаната (Нигде, Малатья, Дивриги). Все они приобрели общие черты – продольную базиликальную планировку молитвенного зала с расширенным центральным нефом, акцентированную купольную михрабную ячейку, оформленную как павильон-максура, отказ от внешнего двора в пользу световой ячейки в интерьере» [7, с. 60].

В правой части здания мечети мечеть Ала ад-Дина (Алаеддина) находится мавзолей (тюрбе) с могилами сельджукских султанов и их родственников. Самой раннее захоронение датировано 1156 годом, самой позднее – 1283 годом. С крепостного холма открывается прекрасный вид на город: сквозь кроны деревьев виднеются крыши современных зданий, а вдалеке – степь и невысокие горы, окружающие Конью.

Во времена строительства этой мечети Конья, наряду с Кесарией и Сивасом, представляла собой весьма крупный город: здесь проживало до 200 тыс. чел. Росло экономическое значение нового города, построенного в это время, – Аксарая. Этнический состав населения Коньи, как и всего султаната, был весьма пестрым. Значительное число жителей составляли перешедшие на оседлый образ жизни турки-огузы. Здесь проживало немало персов – ремесленников, купцов, чиновников. В городе, где когда-то проповедовали апостолы Павел и Варнава и жили будущие христианские святые великомученица Параскева Пятница и равноапостольная Фекла, оставалось много греков и армян, которые продолжали исповедовать христианство. Мусульманские султаны относились веротерпимо к своим христианским подданным. Из сельджукских турок-огузов и тюркизировавшихся малоазиатских греков, персов и армян начала складываться турецкая народность и одновременно формировался турецкий язык, в котором использовался арабский алфавит.

С самого начала существования культура Сельджукской империи испытывала сильное персидское влияние, особенно на поэзию и архитектуру. На базе переработанных традиций Персии, Армении и отчасти Византии сложился так называемый «сельджукский архитектурный стиль». Особенностью его, прежде всего, является высокий портал, богато орнаментированный резьбой по камню и конический купол, заимствованный, вероятно, у армян. Ни в каком ином турецком городе нет такого количества памятников, сооруженных в этом стиле. Мечети с высокими резными порталами и необыкновенно изящными минаретами встречались, чуть ли не на каждой улочке в старой части города. При этом рисунок каменной резьбы нигде не повторялся, и каждый портал был по-своему уникален и красив. Он построен на контрасте света и тени, а узор представляет собой переплетенные геометрические фигуры.

Портал, как элемент архитектурного сооружения, был заимствован сельджуками, скорее всего, из Ирана, поэтому часто исследователи относят сельджукскую архитектуру к персидской школе монументального зодчества. Вместе с тем, по мнению Е.И. Кононенко, «в Анатолии приобрел специфические черты, отражающей влияние христианской архитектуры, в частности щипцовую сводчатую нишу, заполненную сталактитами» [10, с. 134]. Исследователь обращает внимание на то, что такой декорированный портал являлся средством политической риторики правителей султаната.

Пожалуй, из всех сохранившихся в Конье «сельджукских» архитектурных памятников богаче всего украшен тонкой каменной резьбой портал медресе Каратая. Его полное имя – Джалал ад-дин (Джалаледдин) Каратай ибн Абдаллах, по происхождению грек и вольноотпущенник султана Ала ад-Дина (Алаеддина), ставший Великим визирем, а со временем – фактическим правителем султаната. Медресе Каратая находится недалеко от крепостного холма в тихом переулке старого города. Когда-то это была теологическая школа, основанная в 1251 году. Мраморный портал украшен витыми колоннами, правая часть здания, стены и купол покрыты фаянсом. Эмир был похоронен в специально сооруженном мавзолее. Сейчас в медресе размещается экспозиция музея фаянса.

Медресе Каратая отражает один из типов архитектурного сооружения – купольное, что дает возможность избежать расчленения общего пространства. Другой тип архитектурных сооружений, в частности медресе, соорудился по типу айвана – сводчатого помещения, обнесенного стеной с трех сторон и открытого с четвертой стороны. В таком случае по периметру прямоугольного или квадратного двора возводились крытые или открытые сводчатые помещения. В таком стиле в Конье во время правления султана Гияседдина Кейкусуева II визирем Бедреттином Мислихом у подножья холма Ала ад-Дина (Алаеддина) было построено медресе Сырчалы (1242 г.). Фасад здания вымощен камнем, немного выступающая вперед дверь украшена геометрическими фигурами и росписями, по обеим сторонам которой расположены две ниши. За дверью расположена арочная крытая терраса, украшенная изразцовыми узорами и надписями, отделена от двора одной

ступенькой. Со временем здание сильно пострадало, но было реконструировано. Ныне там расположен музей надгробных памятников.

Недалеко от медресе Катарая, буквально на соседней улочке, расположена еще одна мечеть с богато украшенным порталом – Индже Минаре («тонкий минарет»). Она считается классическим образцом «сельджукского стиля» и ее описание есть во многих путеводителях и справочниках. Действительно, портал мечети имеет столь тонкую резьбу по камню, что, глядя на него, не перестаешь удивляться мастерству и вкусу его создателей. Своим названием мечеть обязана стройному, украшенному голубым фаянсом минарету. Однако в конце XIX века он был частично разрушен молнией, поэтому сейчас не является ни тонким, ни высоким. Здесь расположен музей гравированных каменных и деревянных изделий.

В противоположность Индже Минаре, мечеть Ипликчи является примером аскетизма в сельджукском искусстве. Это одна из самых старинных мечетей в городе. Она была построена на восточной стороне холма Ала ад-Дина (Алаеддина) в 1202 году при султани Кылычаслане II по инициативе его визиря Шемсеттин Алтун-Аба. Мечеть отличается строгостью формы и отделки, она неоднократно реставрировалась, но до сих пор сохранила свою первоначальную функцию.

Конечно, одним из самых знаменитых архитектурных сооружений Коньи является мавзолей Джелаледдина Руми, строительство которого было завершено в 1274 году. Перефразируя знаменитую фразу, можно сказать, что все улочки древней части современной Коньи ведут на площадь с большим и зеленым сквером, где находится обитель Мевляна. Уже издалека между кронами деревьев за каменным забором видна высокая башня с конусообразным куполом необыкновенно яркого бирюзового цвета. Это и есть святилище Мевляна – место, где до начала XX века проводились ритуалы дервишей ордена Мевлеви и где находится могила Руми.

В середине XIII века Сельджукский султанат подвергся тяжелым испытаниям – нашествию кочевых монгольских племен. Еще в 20-х гг. XIII века большое войско, выступившее из Монголии, через Среднюю Азию вторглось в Иран, а в 1242 году – в северо-восточные провинции Сельджукского султаната. Одержав успешную битву под Сивасом, монголы стали завоевывать земли сельджуков. В 1243 году в бою у Кесэ-дага сельджукская конница была разбита. Сын и возможный отравитель султана Кей Кубада I султан Кей-Хосров II (1236/1237–1246) был вынужден признать себя вассалом-данником монгольского «великого хана». Румский султанат был поделен на две части, и султану были оставлены только земли, находящиеся к западу от реки Кызылырмак (Халис), области к востоку от нее управлялись монгольским наместником. Но даже в своих владениях султан оказался безвольной игрушкой в руках визира, который являлся ставленником монгольского хана.

Монголы нанесли большой урок хозяйству страны, особенно в восточной и центральной Анатолии, началась миграция населения в Сирию и Египет. 60 лет длилось монгольское господство в Малой Азии. Так начался упадок

некогда обширной Сельджукской империи. Монгольский гнёт над султанатом привёл к окончательному распаду этого государства. В конце XIII века оно было поделено на 12 бейликов (эмиров, княжеств), зависимых от монгольского наместника, находившегося в Аксаре. В 1307 году монголы задушили последнего султана. Эта дата считается концом Сельджукского султаната.

В XIII веке Конья, как и другие города, была завоевана монголами. После распада султаната она оказалась в руках сельджукской династии Караманоглу, резиденция которых в 1275–1466 годах располагалась в городе Карамане в 147 км от Коньи. В результате затяжных политических и военных конфликтов в 1499 году городом завладели турки-османы.

Сельджукский султанат прекратил свое существования, а сельджуки, ассимилировавшись с другими тюркскими народами, не смогли сохранить свою этническую идентичность [подробнее:12]. Вместе с тем, на бывшей территории султаната в разной степени сохранности можно найти архитектурные памятники этой эпохи. Турецкий город Конья являет собой пример одного из наиболее интересных мест, где мечети и медресе периода Сельджукского султаната представляют собой уникальные памятники зодчества и до сих пор удивляют путника и исследователя гармоничностью и цельностью своего облика.

Литература

1. Агаджанов С.Г. Государство Сельджукидов и Средняя Азия в XI—XII вв. – М.: Наука, 1991. – 303 с.
2. Гусейнов Р.А. Из истории отношений Византии с сельджуками // Палестинский сборник № 23(86). Византия и Восток. –Л.: Наука, 1971.
3. Гусейнов Р.А. Сельджуки и Закавказье. Автореферат дис. на соискание ученой степени доктора исторических наук. Баку : Изд-во АН АЗССР, 1969. – 32 с.
4. Гусейнов Р.А. Сельджукская военная организация // Палестинский сборник. № 17(80). История и филология стран Ближнего Востока в древности и средневековье – Л.: Наука, 1967.
5. Гусейнов Р.А. Сельджукская тематика в современной историографии // Тюркологический сборник 1970 г. – М: Наука, 1970, с.208–222
6. Кононенко Е.И. Анатолийские мечети Великих Сельджуков: архитектурные и политические ориентиры // Искусствознание, 2015, № 3-4, с. 141–143
7. Кононенко Е.И. «Благодеяния происходят от строительства»: круг заказчиков сельджукской мусульманской архитектуры Анатолии // Исламоведение, 2016, Том 7, № 4 (30), с.58–68
8. Кононенко Е.И. Еще раз о проблеме «сельджукского искусства» // Вестник Санкт-Петербургского государственного университета. Сер. 15. Искусствознание. 2015. Вып.3, с.66–77
9. Кононенко Е.И. Мечеть Алаеддина в Конье: «переосмысление» и архитектурные реалии // Иран-наме, 2015, № 3-4, с.336-356

10. Кононенко Е.И. «Сельджукский портал»: архитектурная декорация как средство политической риторики // Вестник Санкт-Петербургского государственного университета, серия 15. Искусствоведение, 2015, вып. 1, с.134–144
11. Кононенко Е.И. Улу-джами: история, особенности, возможности // Исламоведение, 2016, № 2, с.73–83;
12. Мустафаев Ш.М. От сельджуков к османам. Этнополитические процессы в тюркской среде Малой Азии XI–XV веках. М.: ИВ РАН, МИЦАИ, 2017. – 436с.
13. Turan Osman. Selçuklular ve İslamiyet. İstanbul 1971
14. Шенгелия Н.Н. Грузинские историки XI–XIII вв. о сельджуках // Тюркологический сборник 1973 г. М.: Наука, 1975, с.38–52

Зарубежные исследования в сфере межрелигиозного диалога: основные проблемы и перспективы

*Мухаметзарипов Ильшат Амирович
(Россия, г. Казань)*

Аннотация. Доклад посвящен анализу зарубежных исследований в сфере межрелигиозного диалога (МД) как части широкого межкультурного взаимодействия с целью предотвращения конфликтов и радикализма в среде верующих и в обществе в целом. Автор приходит к выводу, что труды по МД второй половины XX в. были посвящены в основном теоретическому и философскому оформлению концепции МД, а исследования начала XXI в. переосмысливают МД на базе социологических исследований и анализа успешного и негативного опыта МД в различных регионах мира. Обобщаются имеющиеся практики межрелигиозного диалога (организация площадок для диалога, совместных мероприятий, благотворительная деятельность, образование и просвещение населения), программные документы и методические рекомендации международных организаций в сфере МД. Выявляются имеющиеся трудности МД, в том числе связанные с использованием религии в политических целях, фактическим неравным положением сторон диалога в социально-экономическом плане. Некоторые религиозные деятели и объединения, признанные в ряде стран экстремистскими и террористическими, пытаются использовать концепцию МД в собственных пропагандистских целях.

Ключевые слова: *межрелигиозный диалог, профилактика конфликтов, ислам, христианство, иудаизм.*

Межрелигиозный диалог (далее – МД) в современном мире не теряет своей актуальности по ряду причин. Во-первых, усиливается использование религии в качестве политической идеологии с целью обоснования применения насилия в отношении приверженцев того или иного вероисповедания или ми-

ровоззрения. Во-вторых, процессы глобализации и миграции требуют от политических, общественных и религиозных кругов новых способов профилактики и урегулирования конфликтов между принимающим сообществом и мигрантами. Настоящая статья посвящена анализу публикаций по межрелигиозному диалогу зарубежных ученых и специалистов, с целью обобщения целей, задач и принципов МД в современном мире; выявления трудностей, с которыми сталкиваются исследователи и участники МД.

Разработкой концепции МД первоначально занимались западные теологи, религиоведы и философы. П. Тиллих (1886-1965) полагал, что диалог между представителями разных религий основывается на ряде допущений: 1) оба участника признают ценность религиозных основ другой стороны, так что оба они признают важность диалога; 2) каждый из участников способен уверенно отстаивать собственные религиозные позиции, так что диалог представляет собой серьезное противопоставление мнений; 3) наличие общей основы, которая делает возможным как диалог, так и столкновение; 4) открытость обеих сторон для критики собственных религиозных основ. Диалог должен перестать быть обсуждением догматических тонкостей и превратится в дискуссию о современной ситуации и защиту всех религий [5, с. 425-426]. Религиовед Л. Свидлер в качестве основной задачи МД рассматривал более глубокое понимание собеседника и его взглядов для плодотворного изменения изначальной позиции. МД направлен на взаимообогащение и духовный рост его участников и исключает навязывание кому-либо из них чуждых взглядов [4, с. 452-461].

Э. Шарп (1933-2000) полагал, что «встреча веры с верой» возможна только за пределами теологии в силу ограниченности последней. Для МД необходимо, чтобы представители религий раскрывали свои религии не с точки зрения канонов и доктрин, а с точки зрения экзистенциальной сущности своей религии. Исследователь ввел понятие «двойного гражданства» для сторонников межрелигиозного диалога, когда участник диалога, являясь приверженцем определенного вероучения, одновременно способен объективно оценивать ситуацию, открыт к общению и желает достичь взаимовыгодного согласия [19, с. 77-95; 20, с. 228-235].

Некоторые исследователи предлагали посредством МД выработать единые духовные ценности в противовес антигуманизму современной эпохи. По мнению У. Макбрайда, МД призван создать новые духовные нормы и идеалы в противовес к капиталистическим и потребительским целям максимизации прибыли и накопления товаров [3: с. 80-87]. Дж. Хик (1922-2012) в своих статьях выступал с позиции религиозного плюрализма, полагая главной задачей диалога – нахождение общих, объединяющих гуманистических ценностей («этического ядра») в традиционных религиях, в первую очередь, христианстве, иудаизме, исламе, буддизме, индуизме [10; 11].

Начиная с 1990-х-2000-х гг. МД становится полем для исследований социологов, конфликтологов и представителей других прикладных гуманитарных наук. В 2006-2008 гг. И. Мердьянова и П. Бродер провели изучение МД на Балканах. Под МД авторы понимают все формы человеческой коммуникации в форме разговора и совместной деятельности, которые помогают взаимопони-

манию и сотрудничеству между разными людьми, идентифицирующих себя с какой-либо религией». Ученые выделяют уровни диалога (высшего, среднего и низшего уровня), его измерения (межрелигиозный, внутррелигиозный, межмировоззренческий). Кроме того, диалог может быть классифицирован по возрасту (например, среди молодежи), полу (к примеру, среди женщин), профессии (теологи, монахи, священники, миряне, религиоведы). Все указанные уровни не исключают, а, наоборот, дополняют друг друга. Авторы отмечают, что только при взаимодействии трех уровней диалога, от элит до рядовых жителей, удастся достичь примирения и изменения взглядов сторон.

Исследователи приходят к следующим выводам: 1) межрелигиозный диалог должен проводиться всегда в условиях религиозного плюрализма, а не сводится лишь к ответным мерам при возникновении конфликтной ситуации; 2) диалог должен основываться на принципе толерантности, однако при этом толерантность может быть «негативной» (консервативный вариант, подразумевающий невмешательство в дела других, отстраненность) и «позитивной» (активное сотрудничество, взаимный обмен); 3) существенным препятствием к диалогу является неравенство в социальных статусах и влиянии сторон, особенно в случаях, когда религия и политика тесно связаны (например, политический национализм базируется на конкретной религиозной традиции).

В качестве результатов, достигнутых в балканских странах, приводятся: 1) растущее понимание ситуации и важности диалога со стороны властей и населения; 2) участие молодежи; 3) активная образовательная, исследовательская и издательская деятельность; 4) рост взаимодействия между населением на низовом уровне; 5) создание художественных произведений по данной тематике; 6) создание крупных учреждений в виде центров по межрелигиозному диалогу. Однако присутствуют и трудности: 1) резкое снижение роли религии за время коммунистического правления, в результате чего в обществе доминирует «негативная толерантность»; 2) тесная связь между религией и политикой; 3) слабые традиции межрелигиозного диалога; 4) негативное влияние международных организаций, неудачный опыт их деятельности (при организации диалога они преследует только свои цели, а не интересы местного населения; формализм при организации мероприятий; отсутствие творческого подхода). По мнению авторов, международные организации должны пересмотреть своей отношении к роли религии (не преувеличивать, но и не пренебрегать ею, при этом учитывать многоуровневость и изменчивость религиозной идентичности) [17].

А. Кадайфчи-Ореллана также обращает внимание на то, что проблема идентичности и использования религии как инструмента этнической мобилизации сегодня выступает на первый план. Автор раскрывает МД с точки зрения миротворчества, которое затрагивает три основных уровня общества (элиту, средний и низовой уровни). Суммируя выводы различных авторов об МД, автор приходит к выводу: 1) диалог не должен превращаться в дебаты, стороны должны уважать мнение друг друга; 2) диалог не призван изменить религиозные каноны участников; наоборот, он способен укрепить их идентичность; 3) диалог должен быть обращен на обнаружение духовного единства; 4) встречи сторон в рамках МД часто включают совершение религиозных ритуалов, ис-

пользование религиозной символики; 5) сторонам конфликта бывает сложно простить друг друга, особенно в случаях многочисленных жертв и притеснений, однако религиозные тексты как раз содержат такие темы, как сострадание, прощение, ответственность. Цель МД – изменение узкого, эксклюзивистского, антагонистического, предвзятого восприятия на более толерантный и открытый. Исследователь выделяет виды МД по формам проведения: когнитивный (обмен информацией и изучении веры «другого»); аффективный (установление дружеских связей, обмен историями, опытом, чувствами, мыслями); коллаборативный (совместная деятельность, в особенности в сфере благотворительности, помощи нуждающимся и др.); образовательный (лекции, круглые столы, семинары, специальные религиозные церемонии и др.).

Условия эффективного МД по мнению автора: 1) мероприятие должно восприниматься сторонами как легитимное; 2) религиозные лидеры должны обращаться к религиозным текстам с целью дополнительной аргументации необходимости терпимости и мирного сосуществования с другими верованиями; 3) цели диалога должны быть понятны сторонам, обсуждаться открыто и быть реалистичными; 4) участники МД должны быть сбалансированы в плане их квалификации, численности, образования, влияния; встречи в постоянном составе должны проводиться длительное время. Иногда следует приглашать и радикальных религиозных деятелей, однако при этом следует продумать, каким образом нейтрализовать их влияние, переубедить их отказаться от радикальных взглядов; 5) для нивелирования различий в фактическом статусе сторон возможно проведение встреч на нейтральных территориях; 6) встречи должны проводиться на безопасной и спокойной территории; 7) при анализе сторонами своих религиозных канонov в первую очередь следует обратиться к совпадениям в доктрине, общим ценностям, и стараться нивелировать теологические и ритуальные различия; 8) по итогам диалога сторонам следует объединиться для выполнения некоей общей задачи, для реализации которой необходимы совместные усилия религиозных общин; 9) перед проведением межрелигиозного диалога следует проводить внутррелигиозные встречи для устранения различных интерпретаций религии и согласования единой позиции; 10) после проведения мероприятий по МД стороны могут подвергнуться давлению со стороны радикальных сил, поэтому следует продумать серию последующих встреч и совместных мероприятий для усиления позиции участников МД [14, с. 149-167].

М. Санаулла обращается к проблеме МД в свете современных проявлений экстремизма и манипуляций религиозными текстами со стороны радикальных исламистских групп. По его мнению, МД в первую очередь включает общение между последователями различных религий, в особенности на богословском уровне, с целью отыскания общих, объединяющих ценностей и принципов для реализации общей цели – общественной гармонии. Однако в ходе диалога богословы сталкиваются с серьезной проблемой: они могут либо категорически не соглашаться с любыми попытками отойти от религиозных догматов, либо встать на путь синкретизма, забывая о своей собственной религиозной традиции. На базе Корана и хадисов о пророке Мухаммеде автор пытается раскрыть

МД с точки зрения канонов ислама. Так, исламский взгляд на МД ученый сводит к следующему: 1) требование о ведении диалога с другими верами (в первую очередь, авраамическими) заложено уже в Коране; 2) традиция проведения богословских собраний с целью достижения компромисса, известная еще с давних пор (иджма); 3) ислам поощряет миссионерство, следовательно, он открыт к диалогу. В качестве основных препятствий к МД с точки зрения ислама автор выделяет следующие моменты: 1) полностью соглашаться по всем богословским вопросам с другими участниками диалога нельзя, так как неизбежна утрата собственной религиозной традиции; 2) если диалог препятствует ведению миссионерской деятельности, то участник-мусульманин не должен принимать в нем участие; 3) нельзя переходить в синкретизм, экуменизм, либо полностью отождествлять ислам с другими религиями; 4) если диалог ведет к отказу мусульман от ислама, то вступать в такой диалог не допускается [18, с. 86-91].

Т. Мандур, профессор Университета Аль-Азхар, основываясь на цитате из аята Корана: «Нет принуждения в религии», заключает, что ислам открыт к диалогу и закрепляет принцип свободы совести. По ее мнению, установление доверительных отношений между религиозными общинами возможно при соблюдении следующих принципов: 1) признание других религий и равное к ним отношение; 2) взаимное уважение; 3) диалог между сторонами с целью понимания позиции другой стороны; 4) толерантное отношение; 5) совместная деятельность [15, с. 885-893].

Для отечественных исследователей МД ценным представляет взгляд работа А. Куранович, посвященная религиозной политике в современной России. Автор приходит к выводу, что православие является неотъемлемой частью «русской цивилизации», выражающей с религиозной точки зрения основополагающие ценности российского общества и культуры. По ее мнению, российские власти проводят эффективную религиозную политику на национальном уровне, частью которой является межрелигиозный диалог и гармоничное сосуществование религий (в особенности христианства и ислама), становящийся визитной карточкой России и ее «мягкой силой». МД является ключевым элементом российской религиозной политики, в которой присутствует три направления: 1) страны СНГ; 2) мусульманский мир; 3) международные организации (ООН, ЮНЕСКО, ОБСЕ, Совет Европы, СНГ). На уровне стран бывшего СССР Московский патриархат и муфтияты выступают ключевыми акторами МД, особенно при разрешении конфликтов, пользуясь поддержкой государства, в том числе со стороны Министерства иностранных дел России. В результате анализа ученый приходит к выводу, что религиозная политика России и ее подход к МД является альтернативой концепции «столкновения цивилизаций» американского социолога С. Хантингтона [8].

Группа исследователей (М. Аль-Бишр, А. аль-Турки, С. бин Хумэйд, У. Бейкер, Д. Гейтс, Э. Кесслер и др.) опубликовали в рамках Всемирной исламской лиги сборник «Межрелигиозный диалог: кросскультурный взгляд». В сборнике говорится о признании в исламе религиозного разнообразия и уважительного отношения к другим верам, критикуется теория о «конflikте цивили-

заций» С. Хантингтона. Легитимность диалога в исламе заключается в следующем: 1) божественная предопределенность разнообразия среди человечества; 2) обязанность верующих по ведению диалога; 3) обязанность по устранению несправедливости на земле; 4) этика беседы, умение слушать и взаимное уважение; 5) примеры диалога в хадисах о пророке Мухаммеде; 6) признание за другой стороной права на ошибку и заблуждение. Фундаментальными принципами диалога называются, в частности: 1) аргументация на основе достоверных фактов; 2) речь участника диалога не должна содержать противоречий; 3) объективность и компетентность; 4) четкое понимание предмета диалога и существующих различий; 5) относительность результатов диалога. Авторы осуждают терроризм, прикрывающийся религией, призывают к повышению уровня осведомленности населения о других религиях и культурах [12].

Ректор малазийского исламского колледжа «Даруль Ридзуан» А. Хасан в своей статье пишет, что МД является неизбежным ответом на террористические акты, вооруженные конфликты, межэтнические столкновения в современном мире. Он утверждает, что у мусульман есть свои уникальные подходы и методы МД. Автор называет это «кораническим методом» МД, основанном на уважительном отношении к другим религиям. Одновременно автор обвиняет «западные» страны в давлении на ислам и мусульман [9].

Раввин, теолог Дж. Магонет считает, что потребность в МД вызвана формированием «глобальной деревни», когда ранее разрозненные религиозные общины оказались в тесном соседстве и в ином окружении. Особенно это касается мусульман, поскольку, в отличие от иудеев, они не имеют такого опыта существования в инокультурном окружении. Он отмечает, что серьезным препятствием к МД является недоверие между общинами. Например, община может опасаться замаскированной под МД миссионерской деятельности. По мнению раввина: 1) нет мира между народами без мира между религиями; 2) нет мира между религиями без межрелигиозного диалога; 3) невозможен диалог между религиями без изучения истории их основания. Между мусульманами и иудеями, пишет Дж. Магонет, имеется сходство в рамках религиозного права, священных текстов и религиозной терминологии. Иудеев и христиан объединяют священные писания, религиозная философия, и даже фигура Иисуса Христа (хотя последняя как объединяет две религии, так и разъединяет). В итоге автор приходит к заключению, что иудаизм может послужить медиатором в отношениях между христианами и мусульманами [16].

Совместная публикация Союза реформированного иудаизма и Исламского общества Северной Америки 2008 г. представляет собой учебное пособие по МД между иудеями и мусульманами по следующим темам: 1) Тора и Коран; 2) цадака и закят (религиозные пожертвования); 3) Авраам, Исмаил и Исаак; 4) Иерусалим; 5) авода и саят (поклонение); 6) религиозные тексты; 7) паломничество; 8) религиозная толерантность; 9) исламофобия и антисемитизм. Кроме того, Мединская конституция (договор 622 г. между мусульманами и немусульманами) приводится в качестве примера мирного сосуществования двух общин в прошлом [6].

Однако при изучении работ, посвященных МД, следует учитывать, что иногда на тему МД высказываются религиозные авторы, принадлежащие к организациям, признаваемым в ряде стран террористическими и экстремистскими. Так, активно пишут на тему МД турецкий религиозный деятель, основатель религиозного движения «Хизмет» Ф. Гюлен и его соратник А. Куруджан. Организация «Хизмет» признана террористической в Турции, причем исследователи отмечают связь движения с американскими спецслужбами и их проектами по созданию пантюркистских государств в Средней Азии. Другим автором является арабский богослов Ю. Кардави, духовный лидер движения «Братьев-мусульман», признанного рядом стран мира террористическим. Ю. Кардави пишет: «Именно поэтому мусульмане приветствуют все формы (межкультурного и межцивилизационного) диалога как замены конфликта между цивилизациями и религиями. Мы играли активную роль в инициативе проведения года «межкультурного диалога». ... Мы, мусульмане, не разделяем мнения некоторых американских мыслителей о неизбежном столкновении исламской и западной цивилизаций. Наоборот, мы видим, что мусульманам и христианам пора дополнить друг друга и наилучшим образом использовать свои достижения. Чего мы хотим от Запада? Мы хотим, чтобы Запад избавился от боязни ислама (исламофобии) и от восприятия ислама как опасности или «зеленой опасности», как прозвали его некоторые. Запад должен перестать считать ислам альтернативным врагом после развала Советского Союза». Как видим, несмотря на заявления о приверженности МД, Ю. Кардави противопоставляет «мусульман» обобщенному «Западу» [2]. Полагаем, что МД используются такими авторами для 1) прикрытия своих реальных религиозно-политических целей; 2) повышения собственной популярности; 3) расширения пропагандистской деятельности.

Ряд международных организаций также уделяют внимание изучению проблем МД. В 2008 г. опубликована Берлинская декларация о межрелигиозном диалоге Европейского совета религиозных лидеров, в которой отмечается, что «некоторые самые насущные проблемы нашего времени – изменение климата, бедность, миграция, маргинализация женщин, дискриминация и терроризм – могут быть решены, только если мы соединим ресурсы, переходя через традиционные разделительные линии». В декларации указывается: 1) религия пронизывает Европу; 2) МД подчеркивает наши сходства и наши различия; 3) МД должен содействовать соблюдению прав человека; 4) приглашение к диалогу открыто; 5) МД – это способ общения с другими верами, имеющий потенциал к преображению; 6) МД утверждает идентичность религиозных убеждений; 7) МД честно рассматривает ассиметричные соотношения силы; 8) МД способствует заинтересованности и участию в обществе; 9) МД ведет к общему действию; 10) структуры межрелигиозного сотрудничества являются полезными в кризисные времена; 11) знание и доверие в любой традиции способствуют межрелигиозному пониманию; 12) религия занимает естественное место и в публичной сфере; 13) религиозные лидеры, верующие и власти разделяют ответственность за МД [1].

Европейский Парламент в 2006 г. при содействии профессора, эксперта Дж. Малика издал краткую брошюру по МД, в которой раскрываются пробле-

мы во взаимодействии между мусульманами и представителями других религий. Делается вывод, что европейские мусульмане сталкиваются с проблемами в сфере образования, культурного развития, трудоустройства, обеспечения жильем и социальной защитой, освещения событий в СМИ. Только решение этих проблем позволит мигрантам-мусульманам более активно интегрироваться, включиться в общественную деятельность. В результате уровень недоверия и неприязни между ними и принимающим обществом снизится. Повышения уровня образования и воспитания молодежи, решение проблем с доступными детскими садами, школами, спортивными секциями, досуговыми учреждениями является одной из приоритетных задач европейских государств. Главной задачей МД, который рассматривается как часть межкультурного диалога, является повышения уровня знаний о религиях друг друга, проведение совместных мероприятий по решению общественных проблем; информирование населения о вкладе, который делают представители «неевропейских» культур и религий в социально-экономическое развитие страны проживания [13].

Советом Европы в 2008 г. издан материал по межкультурному диалогу, органичной частью которого является МД. Для развития межкультурного диалога предлагается пять подходов: 1) демократическое управление (уважение прав человека и основных свобод, равенство возможностей); 2) демократическая гражданская идентичность и участие в общественной жизни; 3) изучение межкультурных компетенций (ценности демократии, особенности культур и их истории; исследовательская работа; семейное и школьное воспитание); 4) безопасные места для проведения межкультурного диалога; 5) поддержка диалога на международном уровне [22].

Буклет («интерактивный гайд») центра «SALTO» (Support and Advanced Learning & Training Opportunities) Совета Европы 2011 г., посвящен молодежным проектам по МД. В нем раскрывается определение МД, его цели и пределы. Подчеркивается возможность участия в МД верующих, неверующих и агностиков. МД считается неизбежным, поскольку религия является неотъемлемой частью мира, люди так или иначе интересуются религией, и различные верования обогащают общество. Предлагается проводить ролевые игры между командами по определенным сценариям, в ходе которых участники учатся выявлять и разрешать межрелигиозные конфликты, понимать их причины и угрозу [21].

Европейской комиссией Европейского Союза по итогам конференции по МД 2013 г. в Граце (Австрия) издана брошюра «Хорошие практики межрелигиозного диалога». В брошюре приводится опыт Германии, Австрии, Швейцарии, Франции и Италии. К примеру, проведение в синагоге Граца лекций о различных религиях (иудаизм, буддизм, христианство, ислам, бахаизм); создание «Дома молитв и изучения» для мусульман, христиан и иудеев в Берлине; образовательных мероприятий по МД (интерактивные материалы, лекции, конференции, игры) для детей и подростков; приглашение представителей других общин на совместные мероприятия, религиозные праздники, вечера разговения и др. [7].

Таким образом, в зарубежных исследованиях выделяются три основных уровня МД (высший, средний, низовой), участники диалога (религиозные лидеры и богословы, ученые, представители государства и общества), очерчивается круг проблем и предлагаются решения (проведение совместных мероприятий, организация общественно-полезной деятельности, повышения уровня осведомленности об иных культурах и религиях; повышение уровня образования; решение социально-экономических проблем). Независимо друг от друга авторы приходят к выводу, что МД следует организовывать с целью отыскания объединяющих ценностей, без акцентирования внимания на теологических различиях; а также сделать МД организованным и периодическим, с активным вовлечением верующих разных религий и мировоззрений в совместную плодотворную работу по решению насущных социальных проблем (благотворительная деятельность, защита социально незащищенных слоев населения, укрепление института семьи и брака и др.).

Труды зарубежных теологов, религиоведов и философов, начавших заниматься проблемой МД во второй половине XX в. (П. Тиллих, Л. Свидлер, У. МакБрайд, Дж. Хик, Э. Шарп), в основном были посвящены теоретическому и философскому осмыслению МД, обоснованию его актуальности, обозначению основных задач. В работах же 2000-х гг. происходит практическое переосмысление МД на базе социологических исследований, анализа успешного и негативного опыта МД в различных регионах. Причинами стали: 1) рост числа межэтнических и межрелигиозных конфликтов в странах бывшего социалистического блока, на постсоветском пространстве; 2) усиление религиозно-политических радикальных идеологий в странах Ближнего Востока, Центральной Азии, Африки и Азии; 3) увеличение количества мигрантов в странах Европы и Северной Америки. Все это привело к тому, что проблемой МД занялись социологи, политологи, представители других общественно-гуманитарных наук прикладного направления (И. Мердянова, П. Бродер; А. Кадайфчи-Ореллана; А. Куранович). Как результат, стали появляться гайды, инструкции по МД.

Изучением МД занимаются и исследователи из числа практикующих верующих. Однако среди них в настоящее время прослеживается два крайних, на наш взгляд, подхода: с одной стороны, попытка расширения миссионерской деятельности под видом МД, с другой – крайне скептическое отношение к МД (вплоть до полного отказа) под предлогом защиты религиозных устоев. Иногда религиозные деятели, призывая к МД, критикуют представителей других религий, государство и окружающее общество, обвиняют их в нежелании идти на контакт, в заведомо предвзятой позиции и дискриминационной политике (Ю. Карадави, А. Хасан). Подобные публикации, на наш взгляд, не способствует налаживанию МД и лишь порождают неприязнь и недоверие. Поэтому налаживание МД требует постоянных совместных усилий и тщательно спланированных действий со стороны религиозных лидеров и объединений, органов государства, представителей общественности. Важно, чтобы МД рассматривался как неотъемлемая часть широкого межкультурного диалога, призванного интегрировать различные этнорелигиозные группы в демократическое сообщество, сформировать новые площадки и институты для развития и общения.

Литература

1. Берлинская декларация о межрелигиозном диалоге Европейского совета религиозных лидеров. 2008. [Электронный ресурс]. URL: <http://ecrl.eu/wp-content/uploads/Berlin-Rus.pdf> (дата обращения: 14.06.2019).
2. Карадави Ю. Ислам и межрелигиозный диалог. 20 марта 2012. [Электронный ресурс]. URL: <http://oneislam.ru/?p=4616> (дата обращения: 14.06.2019).
3. Макбрайд У. Глобализация и межкультурный диалог // Вопросы философии. 2003. №1. С. 80-87.
4. Свидлер Л. Межрелигиозный диалог: истоки, проблемы, перспективы: Беседы с профессором религиоведения Университета Темпл, основателем и главным ред. журн. «Экуменические исследования» / Беседу вел: М. Сергеев // Страницы. 2000. Т. 5. № 3. С. 452-461.
5. Тиллих П. Христианство и встреча мировых религий // Тиллих П. Избранное. Теология культуры. М.: Юрист, 1995. С. 396-441.
6. Children of Abraham. Jews and Muslims in Conversation. A dialogue curriculum prepared in partnership by the Union for Reform Judaism and the Islamic Society of North America. 2008. 102 p. [Электронный ресурс]. URL: http://chq.org/phocadownload/Religion/Religion_ChildrenofAbraham.pdf (дата обращения: 14.06.2019).
7. Com Unity Spirit. Good Practices of Interfaith Dialogue. The Interreligious Conference, Graz 2013. [Электронный ресурс]. URL: https://www.leipzig.de/fileadmin/mediendatenbank/leipzig-de/Stadt/Religionsgemeinschaften_und_Interreligioeser_Dialog/GoodPractices_E.pdf (дата обращения: 14.06.2019).
8. Curanović A. The Religious Diplomacy of the Russian Federation. Paris: Russia/NIS Center, Ifri, June 2012. 28 p. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.ifri.org/sites/default/files/atoms/files/ifrirnr12curanovicreligiousdiplomacyjune2012.pdf> (дата обращения: 14.06.2019).
9. Hasan A.H. An Islamic Perspective of the Interfaith Dialogue amidst Current Inter-religious Tensions Worldwide // Global Journal Al-Thaqafah. December. 2011. Vol. 1. Issue 1/26. [Электронный ресурс]. URL: <https://login.totalweblite.com/Clients/gjatmy/Downloads/GJATHusni116201293811PM1.pdf> (дата обращения: 14.06.2019).
10. Hick J. The Outcome: Truth and Dialogue // Truth and Dialogue: The Relationship between World Religions / Ed. by J. Hick. London, Sheldon Press, 1974. 164 p.
11. Hick J. Religious Pluralism and Islam. Lecture delivered to the Institute for Islamic Culture and Thought (Tehran, February 2005). [Электронный ресурс]. URL: <http://www.johnhick.org.uk/article11.pdf> (дата обращения: 14.06.2019).
12. Interfaith dialogue: Cross Cultural Views / A Group of Scholars. Riyadh, Ghainaa Publications, 2010. 197 p. [Электронный ресурс]. URL: http://www.muslim-library.com/dl/books/English_Interfaith_Dialogue_Cross_Cultural_Views.pdf (дата обращения: 14.06.2019).

13. Inter-Religious Dialogue. Briefing Paper of European Parliament. 11 March 2006. [Электронный ресурс]. URL: [http://www.europarl.europa.eu/RegData/etudes/note/join/2006/369019/IPOL-CULT_NT\(2006\)369019_EN.pdf](http://www.europarl.europa.eu/RegData/etudes/note/join/2006/369019/IPOL-CULT_NT(2006)369019_EN.pdf) (дата обращения: 14.06.2019).
14. Kadayifci-Orellana A.S. Inter-Religious Dialogue and Peacebuilding // The Wiley-Blackwell Companion to Inter-Religious Dialogue, First Edition / Edited by Catherine Cornille. John Wiley & Sons, Ltd. 2013. P. 149-167. [Электронный ресурс]. URL: <http://interfaithindia.org/wp-content/themes/interfaithindia/reference/IIDI-Inter%20Religious%20Dialogue.pdf> (дата обращения: 14.06.2019).
15. Mandour T.M. Islam and Religious Freedom: Role of Interfaith Dialogue in Promoting Global Peace // Brigham Young University Law Review. 2010. Volume 2010. Issue 3. P. 885-893. [Электронный ресурс]. URL: <http://digitalcommons.law.byu.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=2535&context=lawreview> (дата обращения: 14.06.2019).
16. Magonet J. Jewish contributions to interfaith dialogue and peaceful co-existence (Tokyo 31.05.2015). 13 p. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.tiu.ac.jp/iiet/kaken-islam/ronbun/Jewish%20contributions%20to%20interfaith%20dialogue%20and%20peaceful%20co-existence.pdf> (дата обращения: 14.06.2019).
17. Merdjanova I., Brodeur P. Religion as a Conversation Starter Interreligious Dialogue for Peacebuilding in the Balkans. London-New York: Continuum, 2009. 194 p. [Электронный ресурс]. URL: https://is.muni.cz/el/1421/podzim2014/REBcB11/um/_Ina_Merdjanova__Patrice_Brodeur__Religion_as_a_co_BookSee.org_.pdf (дата обращения: 14.06.2019).
18. Sanaullah Md. Interfaith Dialogue in Islam: A Scriptural Scrutiny. // IOSR Journal Of Humanities And Social Science // IOSR Journal Of Humanities And Social Science (IOSR-JHSS). Volume 19. Issue 3. Ver. IV (March, 2014). P. 86-91. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.iosrjournals.org/iosr-jhss/papers/Vol19-issue3/Version-4/Q019348691.pdf> (дата обращения: 14.06.2019).
19. Sharpe E.J. The Goals of Inter-Religious Dialogue // Truth and Dialogue. The Relationship between World Religions / Ed. by J. Hick., 1977. P. 77-95.
20. Sharpe E.J. The Limits of Interreligious Dialogue // Mission Studies. 1992. Volume 9. Issue 1. P. 228-235.
21. The sky is the limit. An Interactive Guide for youth projects on Interfaith Dialogue. SALTO Cultural Diversity Resource Centre. European Council. 2011. [Электронный ресурс]. URL: https://www.salto-youth.net/downloads/4-17-2578/Salto_InterfaithDoc_10_for%20web.pdf (дата обращения: 14.06.2019).
22. White Paper on Intercultural Dialogue “Living Together As Equals in Dignity” (Strasbourg, 7 May 2008). [Электронный ресурс]. URL: https://www.coe.int/t/dg4/intercultural/source/white%20paper_final_revised_en.pdf (дата обращения: 14.06.2019).

Государство ширваншахов и суфийские обители

Салимова А.Т., Ph.D., Мехтиева А.А.
(Азербайджан, г. Баку)

Аннотация. В докладе рассматриваются ханаки - суфийские комплексы на территории государства Ширваншахов. Сохранилось большое количество памятников, связанных с суфийскими шейхами на территории Ширвана. Ханак, превратившись в крупные религиозные центры, стали представлять собой комплексы с мавзолеем, мечетью, залом для молебна, учебными и хозяйственными помещениями, кельями учеников, иногда с помещениями для медитации. Среди которых наиболее значительные — гробница Пир-Хусейна (XI в.) на реке Пирсагат, Биби-Эйбат, Сабаил в бакинской бухте XII в. и др. Можно говорить о значительной роли государства Ширваншахов в распространении идей суфизма на Северном Кавказе.

Ключевые слова: государство Ширваншахов, Ширван, ханак, суфийская обитель, рибат, Пирсагат, Сабаил, Халватийа, Каландарийа, Северный Кавказ.

С IX века в Азербайджане получили широкое распространение суфийские течения. Наиболее известными мусульманскими мистиками, действовавшими в Северном (территория соврем. Азербайджана) и Южном (Иранский Азербайджан) Азербайджане были: Абу Хусайн Дундари Ширази (ум. в 964 г.), Хусайн б. Йаздиняр, Абу Хасан, Абу Зурр (в 1024 г.), Абу Аббас, Ахи Фарадж Занджани (в 1065 г.), Хвадж Мухаммад Хошнама (XI в.) и др.

С XI века в Азербайджане распространился и до сих пор существует интеллектуально-мистический гностицизм — шиитский суфизм. В его развитии участвовали суфийские братства: Сухравардийа, Халватийа, Сафавийа, представители шиитско-суфийской общины Хуруфийа. Суфийские центры Накшбандийа и Алавийа действовали в северо-западной зоне Азербайджана — в Шеки, Гахе, Балакене, Загаталах [13, с. 10]. В Ленкоранском районе функционировали суфийские центры шейха Захида (XIII век), Пенсар (Бутасар) Сеййида Джамаледдина (XII-XIII вв.). В селе Шыхлар (Джебраильский р-н) — суфийское братство Кадирийа; в селе Пирвахид Губинского района — ханак суфийского шейха Халватийа и т.д. [13, с. 10].

Братство Халватийа зародилось во второй половине XIV в. на территории Ширвана, Аррана, также Иранского Азербайджана (северо-западный Иран) как ответвление школы Сухравардийа, породив более сорока ответвлений [1, с. 8]. Идеи Халватийа были распространены по всей Османской империи, в ее азиатских и европейских владениях в XVI–XIX вв., во всех арабских странах вплоть до Африки в XVI–XIX вв., а также в Крыму в XVI–XVII вв. [1, с. 11-12]. Создателем считается Умар Халвати (ум. около 1397 г.), проповедовавший в Тебризе (Вост. Азерб., Иран). Первым шейхом по праву считается Йахйа ал-Бакуви (Ширвани, ум. ок. 1464 г.).

Позднее, орден Халватийа распространился в Египте (XIV в.), в Малой Азии (в XVI в.). В XII веке суфизм проник в Дагестан, а в дальнейшем, и в другие районы Северного Кавказа. В этой связи можно говорить о значительной роли Ширвана в распространении идей суфизма в Дагестане. В XVIII веке проник и в Поволжье.

Надгробные памятники последователей братства Халватийа обнаружены: в Хачмазском районе, в сел. Шихлар - Мовлана Юсифа (шейх братства Халватийа) и его сыновей Мухаммеда Амина, Шейха Ашрафа, сыновей Шейха Ашрафа — Шейха Тахира и Шейха Искандера [15, с. 24-25]; в Кубинском районе, в сел. Пир Вахид («66 овлийа»).

В последнее время получила распространение идея о комплексе Дворца Ширваншахов как общины Халватийа [19]. И, действительно, анализируя композиционно-планировочные особенности, можно прийти к выводу, что первоначально комплекс создавался как ханака. На территории Дворца ширваншахом был построен мавзолей Сейида Йахьи Бакуви — величайшего ученого, мюрида Шейха Садрадина, который переехал в Баку в 1420 г. (ум. в 1465 г.). Сейид Йахья происходил из рода имама Мусы Кязыма. Ширваншах Халиллуллах высокого его ценил. При его поддержке Сеид Йахья открыл первый крупный ханака ордена Халватийа. Сейид Йахья неоднократно отмечал помощь и содействие Ширваншаха Халиллуллаха I. В трактате «Рамизул-ишарат» («Знаки символов») Сейид Йахья рассмотрел вопросы о сущности суфизма, поставленные перед ним Халиллуллахом I. Более того, Халиллуллах I стал последователем Сейида Йахьи, а сам орден приобрел в государстве главенствующую роль.

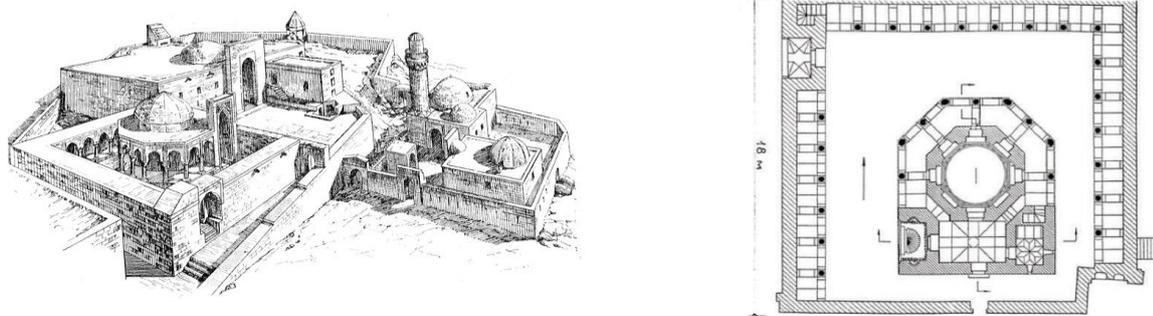


Рис. 1. Культурный комплекс Ширваншахов

Основная часть комплекса возведена в 1420 году по приказу ширваншаха Халиллуллаха I. В комплекс, расположенный на трех уровнях входили: главное здание (1420-е гг.), Диванхане (1450-е гг.), усыпальница-тюрье (1435 гг.), мечеть с минаретом (1441 г.), мавзолей Яхья Бакуви (1450-е гг.), мечеть Кей-Кубада, портал с восточной стороны — ворота Мурада (1585 г.), овдан, баня и конюшни. Диванхане располагается в верхней части комплекса, построено в виде 8-угольной ротонды с 12-гранным куполом.

К ханаке относится и комплекс памятников гробницы шейха Тахира, расположенный у Девичьей башни (Баку). Из сооружений сохранились остатки колоннады со стрельчатыми арками, мечеть-мектеб — мечеть Моллы Мирзы (1056 г.х./1645 г.), с круглым куполом, длиной 14 м. и шириной 9 м. (относится к

периоду правления шаха Аббаса II), кладбище. На территории обнаружены древние захоронения. Во время археологических работ был выявлен восьмигранный, большой каменный столб (выс. 1 м. 31 см, диам. 45 см) со следами огня, установленный на трехступенчатом основании. Мечеть датируется IX в. Согласно надписи на куполе мечети-мектеба, отмечается: дата постройки мечети при шахе Аббасе II (1646 г.), также обращении в вакф арендной платы за склад Шейха Тахира. Также из надписи известно, что комплекс шейха Тахира был огражден, существовал водопровод, и что при комплексе было нефтехранилище.

Рассматривая суфийские обители Азербайджана, нужно упомянуть ханакку братства Каландарийа - комплекс, куда вошла гробница Пир-Хусейна (XI в.) на реке Пирсагат.

Ханака шейха ал-Хусейна ибн Али, известного под именем Пир-Хусейн



Рис.2. Ханегя у Дев. Башни

Раванан «принадлежало крупное вакфное движимое и недвижимое имущество, драгоценности, была известна далеко за пределами Ширвана. Шейх ал-Хусейн ибн Али, по сообщению Хамдаллаха Казвини умер в 467 г.х. (27.VIII.974-15.VIII.1075)» [5, с. 81]., Анализируя археологические материалы и сохранившиеся надписи, можно сделать вывод о том, что «активные строительные работы в ханаке на р. Пирсагат-чай проводились в 1243-1303 гг.

Основные сооружения ханаки были построены при ширваншахах Фарiburзе III, Ахситане II, Фаррухзаде II, Кейкавусе и др.

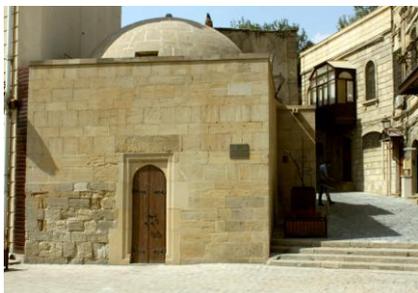


Рис. 3. Мечеть Моллы Мирзы (1056 г.х./1645г.)

Ханака на Пирсагате, возведенная при гробнице шейха Пир-Хусейна, была почитаема как святая ширваншахами, населением Ширвана и соседних стран. Пир-Хусейн Ширвани жил во время правления ширваншахов Фарiburза I, его отца Саллара и деда Йазид ибн Ахмада и умер в глубокой старости в 467 г.х. (1074/1075 г.). Пир-Хусейн являлся младшим братом известного на Ближнем Востоке суфийского поэта и философа пантеиста Шейх Муххамада Али Бакуви (948-1050 гг.), прожившего более ста лет [3, с. 132]. Несомненно, комплексу оказывалась помощь со стороны ширваншахов [4, с.42]. На одной из сохранившихся эпиграфических надписях 824 г.х. (1420 г.) упоминается имя ширваншаха Халилуллаха I, восстановившего стены укрепления. Ширваншахи прилагали много стараний для убранства зданий ханаки. Особенно роскошно были декорированы мавзолей и гробница Пир-Хусейна великолепными люстровыми изразцами [3, с. 132].

Пир-Хусейн был последователем батинитства (внутреннего самоусовершенствования). Как отмечает А.А. Сеид-заде, «не принадлежал ни к одному из особенно выраженных еретических направлений, ибо в таком случае он никогда не оказался бы так старательно культивируемым ширваншахами» [3, с. 132]. Основные сооружения комплекса относятся к XII-XIV вв. В комплекс входили: мечеть с минаретом (представляющий собой в плане квадрат сечени-

ем 3×3 м выс. 17 м), восьмиугольная усыпальница, конюшня, расположенная вне стен укрепления; два зала; шесть худжр; два вестибюля; ряд помещений в юго-западной и северной частях [10, с. 32]. Бойницы в крепостных стенах, высокие угловые башни свидетельствуют об оборонительном характере всего комплекса сооружений [10, с. 32] – что говорит о принадлежности к ранним типам ханаки, перестроенным из рибатов.

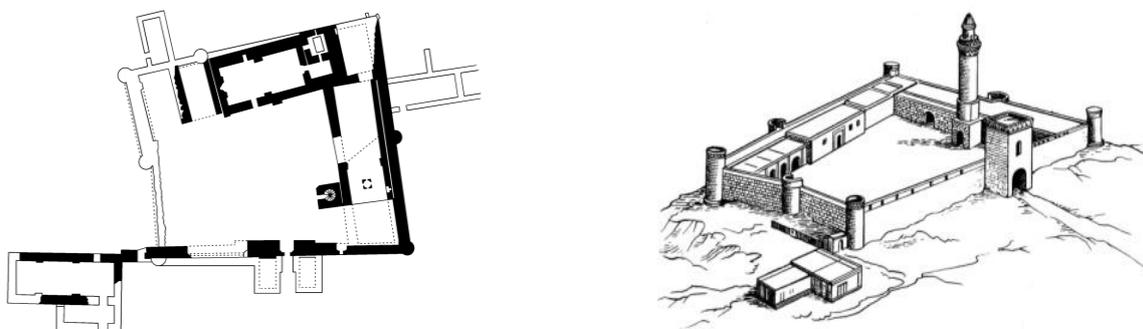


Рис. 4. Ханегя Пир-Хусейна (XI в.) на реке Пирсагат

Укрепление Сабаил в бакинской бухте XII в. с «пятнадцатью башнями» [4, с. 33] также можно отнести к ханаке. Затопление сооружения произошло в начале XIV в. (1306 г.) в результате землетрясения, приведшего к повышению уровня Каспийского моря [2, с. 75]. В ходе археологических исследований выявлено, что «в годы правления ширваншаха Фарибурза III в Баку строили или



Рис. 5. Ханака Пир-Хусейна (XI в.) на реке Пирсагат

возобновляли строения крепостного типа, находящиеся в Бакинской бухте», сохранилась надпись на его стенах с датой 632 г. х. (1234/1235 гг.), указывающая на окончание постройки» [2, с. 76]. Абд ар-Рашид ал-Бакуви в 1403 году отмечал прочную крепость из камня, которая стоит близ моря, волны которого бьют в ее стены [2, с. 74]. Сара Ашурбейли, считает, что Сабаил — морская крепость [2, с. 76]. В пользу этой версии говорит толщина крепостных стен — от 1,5 до 2 м. Судя по его особенностям, это укрепление, перестроенное и функционировавшее как ханака до затопления в XIV в.

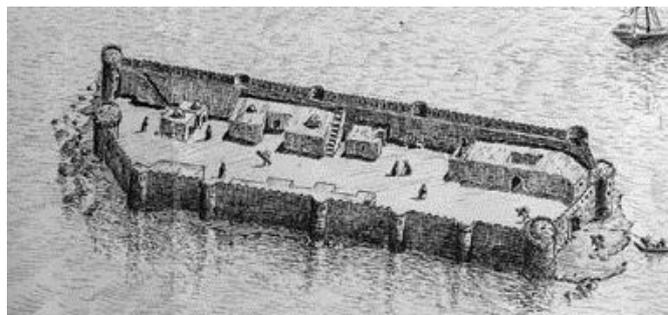


Рис. 6. Укрепление в бакинской бухте. Рисунок Н. Шеблыкина. Баку XII век

Суфийский комплекс Биби-Эйбат возник недалеко от древнего пира и представлял собой четырехугольный замкнутый двор.

На основе исторических сообщений и графических изображений XVIII-XIX веков, можно утверждать, что здесь, у ворот Баку, на стыке караванных путей, находился крупный культурно-просветительский центр. Рядом с мечетью Биби-Эйбат (время построения — конец VIII в.) была устроена усыпальница. Усыпальницу считали чудотворной, и о ней ходило много легенд.

В усыпальнице захоронена дочь седьмого имама Мусы ибн Джафара Ас-Садик (Казыма, 628–683 гг.). На стене старой мечети Биби-Эйбат была надпись, датируемая 680 г.х. (1281-1282 г.) от имени Фаррухзада II ибн Ахситана II ибн Фарибурза III: «приказал построить эту мечеть малик возвеличенный, султан величайший, защитник государства и веры, Абуль-Фатх-Фаррухзад ибн Ахситан ибн Фарибурз, помощник эмира верующих, да продлит Аллах его царствование и владычество!».

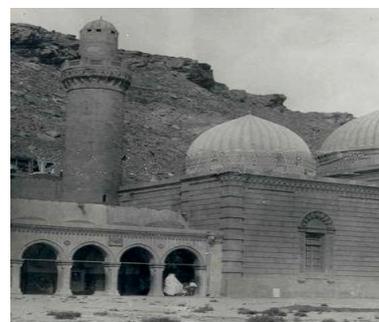
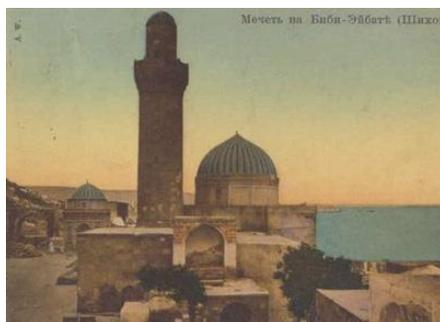


Рис. 7. Биби-Эйбат

В комплекс входили мечеть с минаретом, южные и северные ворота, мавзолеи-усыпальницы, бассейны и ряд помещений. Ширваншах Фаррухзад провел реконструкцию мечети и достроил комплекс.

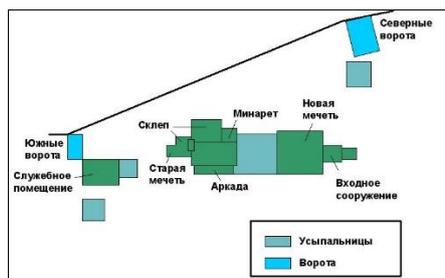


Рис. 8. Комплекс Биби-Эйбат.

Есть сведения о том, что здесь захоронен Гаджи Шейх Шариф, суфийский проповедник из Нишабура. Анализируя захоронения, можно проследить несколько поколений шейхов: шейх Буниат (умер в 1555/1556 г.), шейх Гулам Али (умер в 1606/1607 г.), шейх Шариф ибн шейх Абид (умер в 1636/37г.), шейх Хаджи Аскер - Али (умер в 1653/54 г.), шейх Мухаммад муким (умер в 1667/68).

Также известно, что в период правления ширваншаха Халилуллаха (1417-1465 гг.) мазару дарились в вакф земли. В 1607 г. был принят указ о передаче «мал-у-джихат с селения Зых в суиургал и му'афи упомянутой гробницы, об освобождении от ушра трех нефтяных колодцев, от подати за пастьбу (чобанбеги) с 1500 голов баранов (принадлежащих мутаваллию, дервишам указанной гробницы и ра'ийатам селения Зых), от мал-и баг, ушра с хлопчатника и посевов пшеницы с земли Дульдере» [3, с. 132]. Ширваншах Фаррух Йасар, сын Халилуллаха I также оставил дар мазару и завие, часть доходов от которого шла

на благотворительные цели, кормление бедных и дервишей, и распорядителями вакфа оговорены были шейхи-потомки Абу-Саида Абульхейра [3, с. 132].

Комплекс сооружений XVII в. в поселке Мараза близ Шемахи можно отнести к числу ханаки, возникших у пещерных поселений отшельников, и перестроенных из рибатов. Внимание привлекает мавзолей шейха Дири Баба (XIV в., сел. Мараза) напротив старого кладбища.



Рис. 9. Мавзолей шейха Дири Баба

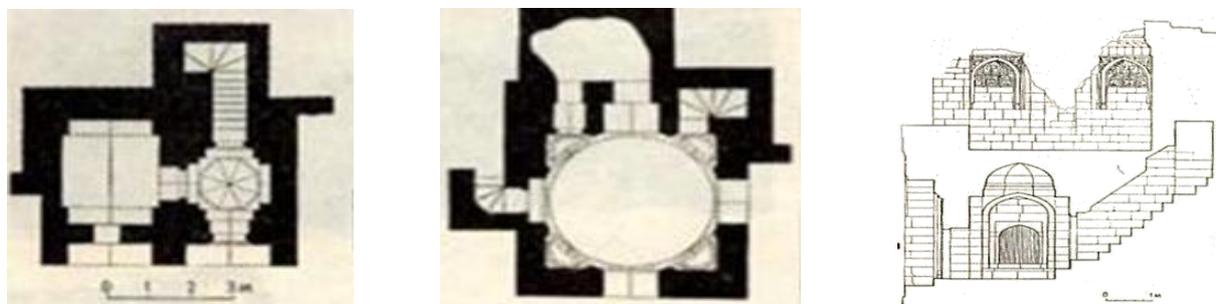


Рис. 10. Мавзолей шейха Дири Баба

Среди местных жителей сохранилось предание о погребении святого Дири-Баба, который остался нетленным. Согласно преданию, такую честь он получил от Всевышнего по просьбе ученика Сеида Ибрагима. Местом захоронения святого стала пещера, где уединился Дири-Баба. В скале имеется множество таких же пещер, где согласно преданиям, жили отшельники. Двухэтажный мавзолей высечен в скале и датируется 805 г.х. (1402-1403 гг.). На первом ярусе расположен зал, перекрытый стрельчатый сводом, в котором есть проход из небольшого вестибюля с восьмигранным куполом на высеченную в скале лестницу. На стене высечена надпись, в которой указывается имя ширваншаха Ибрагима I. На втором этаже расположен зал (ок. 15м²), перекрытый сферическим куполом. Тромпы украшены растительным орнаментом. Сохранился фрагмент надписи, с датой — 1402 год, имя зодчего — «...сын устада Гаджи». А. Оларий оставил сведения о погребении святого Сеида Ибрагима, которое было «окружено каменными стенами и двумя дворами и построено и украшено вроде замка». Известно, что во время нападения, Тамерлан из-за святости его не разрушил. Таким образом, комплекс Сеид-Ибрагима можно датировать началом XIV в. А мавзолей Дири-Баба еще раньше. У Э. Челеби (1647 г.) сохранились сведения о Дири-Баба, который жил во времена ширваншаха Ибрагима I (1382-1417 гг.) и занимал при дворе ширваншахов должность муэдзина.

Интересен комплекс сооружений XII-XIII вв. ханаки Пири-Мадакани (сел. Гейляр, Шемахинский р-н), принадлежавший братству Каландарийа. Здесь

сохранилось здание мавзолея и кладбище. Согласно археологическим исследованиям в комплекс входили: кельи, мечети, караван-сарай и других строения [13, с. 10]. Обитель была основана выходцем из Мадака (Юж. Азербайджан) и стояла вдоль торгово-караванного пути Шемаха-Джавад-Ардебиль [13, с. 10]. Комплекс представлял собой — внутренний двор с верандой, огороженный крепостными стенами, от входа по двум сторонам располагались — худжры, с левой стороны — зал молитвенных собраний, минарет, мавзолей башенного типа, ставший архитектурной доминантой ансамбля и примыкающее к нему с северо-западной стороны вспомогательное помещение, конюшни и хозяйственные помещения с северо-восточной стороны [10, с. 33]. В мавзолее захоронен основатель Ханегя Шейх Таир Тадж аль-Хюда Мадакани ибн Али (600 г.х. 1203–1204 гг.). Внутри мавзолея сохранились две надписи: на надгробье «Именем господ милостивого и милосердного. Это — гробница шейха, имама, крупного ученого, верующего Таира Тадж ал-Худа Мьядакани сына Али. Пусть земля ему будет пухом» [13, с. 10].

Таким образом, суфийские обители играли большую роль в духовной жизни государства ширваншахов, были под покровительством правителей. Наиболее значительные - ханаки братства Галандарийа и гробница Пир-Хусейна (XI в.) на реке Пирсагат, Сабаил в бакинской бухте XII в., ханака и восьмигранный мавзолей Шейха Баби Иа'куба и др. В период зарождения суфизма имело место аскетическое обособление мистиков (последователи шейха Дири Баба).

С X–XII вв. вокруг захоронений мистиков и шейхов появлялись стихийные кладбища «шейхляр», которые именовались по названию расположенных рядом населенных пунктов (пос. Шихово; Абшерон и др.). В дальнейшем, странствующие мистики объединялись в общины. В этот период получают распространение суфийские обители — ханака. Следует отметить, что для раннего этапа было характерно формирование суфийских комплексов ханаки на основе рибатов — укрепленных крепостей на стратегических караванных путях, многие из которых к X в. оказались заброшенными (ханака Шейха Баби Иа'куба). Ханаки строились по принципу центрального двора, окруженного помещениями (влияние рибата) — ханака на р. Пирсагат (Азербайджан). Комплекс в поселке Мараза близ Шемахи относится к числу ханака, возникших у пещерных поселений отшельников.

Можно говорить о том, что в Ширване, ханегя, начиная с XII века превращаются в крупные религиозные центры. Ханегя стали представлять собой комплексы с мавзолеем, мечетью, залом для молебна, учебными и хозяйственными помещениями, кельями учеников, иногда с помещениями для медитации. Часто предусматривались жилые помещения для шейха и его приближенных. Строительство крупных ханегя, как правило, зависело от положения и роли шейхов общины и ордена в политической жизни государства [8]. Как отмечает С.Б. Ашурбейли: «...ширваншахи уделяли большое внимание строительству и украшению ряда ханак в Ширване: особенно ханаки близ селения Наваги на реке Пирсагат, святыне Биби-Эйбат близ Баку, Пир Мардакян в сел. Гейляр близ Шемахи и др.» [2, с. 76].

Следует отметить, что в XI-XII вв. ведущее место занимали тарикаты, созданные азербайджанскими суфиями. Территория Азербайджана была центром дервишских орденов. Кроме того, известно, что многие суфийские ордена, распространённые в исламском мире, имеют азербайджанские корни.

Литература

1. Алескерова Н.Э. Суфийское братство халватийа – СПб.: Петербургское Востоковедение, 2015.
2. Ашурбейли С.А. История города Баку. – Баку, 1992.
3. Ашурбейли С. Государство Ширваншахов. – Баку, 1983.
4. Бретаницкий Л., Веймарн Б. Искусство Азербайджана IV-XVIII вв. – М., 1976
5. Буниятов З.М. Государство Атабеков Азербайджана (1136-1225 гг.). – Баку, 1978.
6. Гаджиева А.Т. Архаическая модель мироздания в материальной культуре Азербайджана. — Саарбрюккен, 2016. Publishing house: LAP LAMBERT Academic Publishing. –164 с.
7. Гияси Д. Суфийская святыня-жемчужина мусульманской архитектуры. // «Ирс». Баку, 2008. № 1 (31).
8. Джумаев А. Среднеазиатская ханака, суфийские предписания о слушании (сама) и традиция духовных песнопений (хонакои). / В сб. Transoxiana. Тарих ва маданият – История и культура – History and Culture. – М., 2004.
9. Захидов П.Ш. О школах зодчества Узбекистана (XIX- начало XX вв.). В кн.: Искусство зодчих Узбекистана. Вып. IV. Ташкент, 1969.
10. Мамед-заде К.М. Строительное искусство Азербайджана. – М., 1983.
11. Мамедов В. На территории Физулинского р-на начались археологические раскопки гробницы XIVв.
12. Брозгуль А.И. Мавзолей в селе Бабы. – М., 1947.
13. Неймат М. Тайны эпитафии: О памятниках материальной культуры / Каспий. – 2011. – 16 июля. – С. 10. <http://anl.az/down/meqale/kaspi/2011/iyul/av223.htm>
14. Неймат М. Корпус эпитафических памятников Азербайджана". Т. I. – Баку, 1991.
15. Неймат М. Корпус эпитафических памятников Азербайджана". Т. IV. – Баку, 1991.
16. Равдоникас Т. Д. «Путешествия на Кавказ»: каталог иллюстраций по опубликованным материалам XVII-XIX веков / Равдоникас Т.Д., Месхидзе Д.И. — 272-340.
17. Смирнов К.Н. Материалы по истории и этнографии Нахичеванского края. – Баку, 1999.
18. Сухарева О.А. Квартальная община позднефеодального города Бухары. – М., 1976.
19. Тагиев И. Дворец Ширваншахов или Ханака С.Я. Бакуви? – Баку, 2003.
20. Хапизов Ш.М., Шехмагомедов М.Г. Суфийский орден Халватийа в горной Аварии: новые страницы истории суфизма в средневековом Дагестане (XVI–XVII вв.) // Исламоведение. 2017. Т. 8. No 1. С. 70–81.

Место искусства эбру в тюрко-исламской культуре

*Нейматзаде Сабина
(Азербайджан, г. Баку)*

Аннотация. Доклад посвящен тюрко-исламскому искусству Эбру (мраморная бумага), которое точно неизвестно, когда и где оно появилось. Сегодня оно признается во всем мире как турецкое искусство. Раскрывая философию этого искусства, мы отмечаем, что Эбру сформировалась и развилась вокруг исламских ценностей, в частности, на принципе «Таваккуль» (Упование). В докладе рассматривается также влияние восточной культуры на западный мир, исследуются следы искусства Эбру в западных модернистских течениях.

Ключевые слова: Эбру, искусство, Тюрк, Ислам, бумага, вода, краска, цветок, философия, «Таваккуль» (Упование)

Есть некоторые виды искусств, которые составляют основы культуры каждого народа. Они отражают в себе моральные, социальные, философские взгляды, этические и эстетические ценности. Художественно оформленные и иллюстрированные средневековые рукописи тюркских народов, являются персонификацией мусульманского искусства. Примечательно, что эти произведения состоят не только из текста. В каждой книге есть труд нескольких мастеров искусств Востока - каллиграфов, миниатюристов, позолотчиков, орнаменталистов, переплётчиков, мастеров Эбру. Виды рукописных искусств, такие как каллиграфия, миниатюра, тазхиб, Эбру и т.д., развивались на протяжении всей истории исламской культуры. Мусульманские рукописи являются весьма ценной сокровищницей человечества, который могут отображать исламскую культуру, исламскую философскую мысль, и все его богатство с особенностями художественного оформления. Исследование и продвижение этого сокровища являются основными факторами в культурной политике. Турецко-исламское искусство Эбру (мраморная бумага), как и другие исламские рукописные искусства, обладает уникальными технологиями, историческим развитием и философскими ценностями. Эбру использовалась в каллиграфии и была частью искусства переплетного дела с самых ранних времен. Он использовался для украшения внутренней части обложек книг или же бордюров рукописного листа. [10, с. 1]

В конце семидесятых годов прошлого века профессор Угур Дерман, в своем произведении под названием «Эбру в турецком искусстве», перечисляет следующие фигуры в истории тюрко-исламского искусства: Мастер под псевдоним Шебек, который упоминается в трактате «Тертиб-и-Рисале-и-Эбри» (XVI-XVII вв.). Хатиб (XVIII век). Шейх Садик Эфенди (XIX век). Хазарфен Эдхем Эфенди (XIX-XX вв.). Назиф Эфенди (XIX век). Сами эфенди (XIX-XX вв.). Азиз Эфенди (XIX-XX вв.). Неджмеддин Окая (XX век). Абдулкадир Кадри Эфенди (XIX-XX вв.). Бекир Эфенди (XX век). Сами Окая - средний сын Наджмеддина Окая (XX век). Саджид Эфенди - младший сын Наджмеддина Окая (XX век). Мустафа Дюзгюрман (XX век). Ниязи Сайин (XX век) [5, с. 9].

В наше время есть много известных художников Эбру. Но следует отметить, что они делятся на две группы: классики и новаторы.

Башир Айвазоглу описывает искусство мраморной бумаги следующим образом: «Эбру - увлекательное искусство; перед художником, который полностью понимает его язык, открывается другой мир, то есть мир абстрактной красоты. И чуть позже он понимает, что существует гармония между цветами и абстрактными изображениями. Процесс подготовки Эбру («Бумага мраморности») - это загадка и путешествие открытий, даже своего рода мистический опыт. Представленная работа не является отражением или описанием какого-либо явления. Это впечатление и моменты путешествия к бесконечной красоте». [1, с. 9]

Неизвестно, когда и где возникло искусство мраморной бумаги - Эбру. Говоря об историческом развитии Угур Дерман связал его с «лиу-ши-шиен» которые возникли в Китае с VIII века и «суминагаши» в Японии с XII века [8, с. 159]. В Туркестане на чагатайском турецком языке это искусство называлось «Эбре» Из Туркестана в Иран оно проникло по Шелковому пути ещё в начале XVI века и получило название на персидском языке Эбри, что означало «облако». В последние столетия, тюрко-исламском мире «Эбри» называется, как «Эбру». Западное название бумаги Эбру - «Турецкая бумага» или «Турецкая мраморная бумага». Во вводной части книги «Buntraperg» показано, что Эбру возникла в Туркестане [7]. В арабском мире Эбру называют «varaqı-l-tucezza» (мраморная бумага). Писание и книга всегда были священными в сознании мусульман, которые принимают чудо Священного Корана. Следовательно, в исламском мире Эбру занимает особое место среди рукописных искусств.

В искусстве Эбру используются краски, нерастворимые в воде, не содержащие жиров. Красители измельчаются на очень тонкой мраморной поверхности путем дробления с помощью ручного камня в водных средах, а затем каждый цвет помещается в отдельные контейнеры. Для воды Эбру использовали «zemk-i-kitre» (камедь трагаканта), чтобы довести эту воду до слегка липкой консистенции. Поэтому на турецком языке эту воду называют «китрели су». А желчные кислоты используются для диспергирования краски без образования осадка на дне чаши, а также для поддержания натяжения на поверхности. Измельченные красители берут в маленькие горшки и обсыпают специальной кистью для Эбру. Этот процесс требует от художника определённого мастерства. По поводу кисти надо сказать, что это необычная кисть. Для изготовления этой кисти используются ветки розы и волосы конского хвоста.

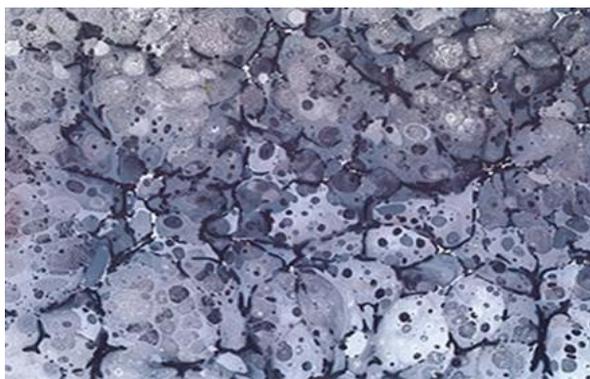
Следующим этапом подготовки мраморной бумаги являются нижеуказанные: бумагу начинают медленно скользить по воде вправо или влево, чтобы воздух не проник между бумагой и водой. Предпочтение отдается матовой бумаге, которая может впитывать воду, а не полированной потому что, если образуется воздушный пузырь между бумагой и водой, он не вступает в контакт с водой и, следовательно, не может впитывать краску. Чтобы удалить этот «зазор», который выглядит как цветное пятно на бумаге, этот кусок бумаги прокалывают иглой для удаления воздуха. В течение пятнадцати секунд узоры воды

Эбру отражаются на бумаге. Мастер берет бумагу с краев, которые находятся рядом с ним, и тянет ее вперед.

Бумагу, извлеченную из воды Эбру, укладывают на длинные и узкие доски для просушки. После полной просушки, бумага полируется с помощью инструмента под названием «*tiñge*», который состоит из двух ручек. Когда вода для мраморной бумаги не используется, верх воды покрывается кусочком бумаги для предотвращения образования пленки, поскольку вода содержит трагакантовую камедь. Образцы Эбру можно проявить только один раз, и невозможно получить этот рисунок на второй бумаге. Эбру - это произведение искусства, которое никоим образом не повторяется. Если даже повторить всю процедуру от и до, копия не получится. Основываясь на своем опыте, Угур Дерман отмечает, что из воды Эбру можно получить до 600 листов мраморной бумаги.

В исламском мире Эбру известен как пример искусства, которое дает более быстрые результаты, чем любые другие ремёсла. Можно упомянуть следующие виды турецко-исламского искусства мраморной бумаги: «Баттал», «Сепме» (распыленный), «Чичекли» (цветочный), «Шал» (шаль), «Хатиб», «Хафиф» (легкий мрамор), «Бюль-бюль йувасы» (гнездо соловья), «Дараглы» ('дараг' - гребень), «Кумлу» (песчаный), «Аккасе», «Йязылы» (письменный) и т. д.

Для приготовления «Баттал Эбру» распыляют краску над «мраморной водой». Для приготовления этого типа Эбру не нужно использовать такие инструменты, как расческа и шило. Мастерство Эбру умело видно по тому, как он готовил свой «Баттал Эбру». По словам Мустафы Дюзгурмана, «мраморная бумага Баттала - первая школа Эбру». Этот вид Эбру имеет различные типы, такие как «Тарзи-Кадим» (древний стиль), «Сомаки Баттал» (тип мрамора), «Нефтли Баттал» (нефтяной баттал) и «Сепме Баттал» (распыленный баттал). [14, с. 12]



«Баттал Эбру»



«Шал Эбру»

Хикмет Барутчугиль отмечает, что «Тарзи-Кадим Баттал Эбру» был разработан Мустафой Дюзгурманом [3], получивший в последующем своё развитие.

После распыления красителя иглой или одним волоском из лошадиного хвоста мастер быстро выполнял движение вперед и назад, влево и вправо. Эбру, приготовленный этим методом, называется «Дарама» (расчесывание) или «Гель-Гет Эбру» (приходи и уходи). Если эти действия будут выполняться

нерегулярно и по кругу, то это будет «Шал Эбру». Эбру, образованные спиральными формами от краев к центру с помощью иглы, называются «Бюль-Бюль Ювасы» (соловьиные гнезда) [7]. После изготовления всех этих типов Эбру, о которых мы говорим, на них распыляют масляные или светлые красители. В данном случае они называются «Сепмели баттал», «Сепмели гель-гет» и «Сепмели шал». При выполнении такого Эбру главное условие - разбрызгивать краску с высоты и быстрыми движениями. Один из видов Эбру является «Чичекли Эбру» (цветочный), который в турецком мире упоминается как Эбру Наджмеддина. Наджмеддин Окйай был основателем такого типа мраморной картины Эбру.

Следует отметить, что время от времени художники ссылаются на цветы, придавая им разные значения и описывая их как в природе, так и в стиле. В турецко-исламском мире цветы, такие как тюльпаны, розы, гвоздики, гиацинты и т. д., каждый имеет свое религиозное и философское значение, и каждый символизирует что-то. Символы, которые находят свое отражение в художественном оформлении рукописей, являются одним из основных объектов исследования в истории религии. Интерпретация этих символов также входит в область исследований философии религии.



«Чичекли Эбру»



«Бюль-бюль йувасы»

В турецко-исламском мире, особенно среди последователей суфизма, философия Эбру широко интерпретируется. Омар Фарук Дерекотек отмечает, что Эбру, как маленькая книга вселенной [4, с. 16]. Эта книга дает читателю уникальную возможность понять тайну вселенной и ее глубокий смысл. Эбру - это отражение завесы истины в воде. Эбру - это сочетание великой и малой воли. Художник Эбру распыляет краску на поверхность, но он никогда не знает, как будет выглядеть картина. Он может только догадываться, основываясь на своем опыте. Когда он делает свою работу, он с нетерпением ожидает результата опираясь на «таваккуль». (Таваккуль – с арабского языка обозначает исламскую концепцию опоры на Бога или «веры в Божий план».) Он после каждого творения Эбру восхваляет Бога с чувством таваккуль [4, с. 17]. Аль-Газали, который счи-

тает «таваккуль» состоянием сердца, подчеркивает, что это плод веры в таухид и совершенство благодати Аллаха [9, с. 570]. Мыслитель оценивает значение этого состояния сердца как доверие к доверенному сердца, то есть Богу.

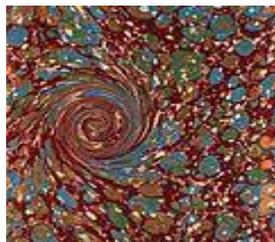
Когда мы смотрим на историю мировой культуры, видим, что материальные и духовные ценности, созданные каждым народом, сильно влияют друг на друга. Ни одна культура не была изолирована, все они были взаимосвязаны. Турецкое искусство Эбру, которое сохранилось сотни лет, является бесценным примером искусства Востока, а также сегодня очаровывает мир своей загадкой.



XVIII век,
Франция



XIX век, Англия



XIX век, Франция



Конец XX века

Как отмечается в статье «Влияние турецкого мраморного искусства на западные модернистские школы», Эбру давно привлекает внимание Европы. В качестве замечательного примера исламского искусства Эбру оставил свой след в ряде модернистских школ на Западе в конце XIX и начале XX веков. Художественные мотивы Эбру можно увидеть в некоторых областях движения «Абстракционизма» [13]. Стоит отметить, что художники-абстракционисты того периода использовали непонятные коды, знаки, символы и эзотерические идеи, которые требовали высокого интеллекта и эрудиции. Абстракционизм - это абстрактная передача неестественного возбуждения и чувств художника живописью и скульптурой. Его представители противопоставили выражение личного мира художника реальному изображению объективного существования. Основным принципом кубизма является отражение объективного мира, его реальностей через геометрические фигуры (цилиндр, конус, куб, пирамида и т. д.).

Как один из модернистских стилей живописи, основной творческий стиль Ташизма (ташизм, образованный от французского слова 'la tache') - это роспись, которая включает в себя разбрасывание краски на холсте и образование различных пятен. Крайний субъективизм, отказ от полного понимания мира, создание произведений искусства под влиянием бессознательности являются характерными чертами художников-ташистов. Есть сходство, несмотря на некоторые различия в стиле работы и технике. Сравнения и анализ показывают, что модернистские западные школы находятся под влиянием искусства и философии тюрко-исламского мира.

Пол Джексон Поллак, американский художник и представитель абстрактного экспрессионизма, клал холст на пол и тащил контейнер с краской, чтобы он пролился на холст и образовал различные формы. Поллак, который не знал, что будет в конце работы, объяснил стиль так: Я не боюсь изменений или искажений изображений, которые будут в моих картинах. Я просто помогаю рас-

крыть содержание картины. Однако если между мной и картиной нет никакой связи, она станет грязной и нерегулярной. Нет, если эта картина является проявлением гармонии, это означает, что вы можете вернуть ее обратно. Эти идеи совпадают с мнением некоторых турецких мастеров Эбру.

В середине прошлого века использование линий и пятен, которые распылялись на холсте, не думая о холсте, было широко популярно среди художников-ташистов на Западе и в Соединенных Штатах. В наше время искусство Эбру стало широко распространено и в России. Это искусство принято считать «искусством турецкого Эбру». Татьяна Кириллова, русскоязычная художница, назвала Эбру «молитвой» мастера. Эбру определенно требует, чтобы человек развивал свое внутреннее «Я», понимал свой собственный мир, был открыт к инновациям, которые разум не может постичь [11].

Существуют разные взгляды на формирование, распространение и влияние Эбру на мировую культуру. В XX век в Турции Мустафа Дюзгюрман, который дал новое дыхание искусству Эбру, в своем прозаическом произведении дал обширную информацию об истории Эбру, ее типах, технологии приготовления, материалах и аксессуарах, цветах и мотивах, скрытых в этом искусстве, а также о его философии. В целом исполнение разных видов искусства объединяет как высокие гуманистические ценности, так и мир деликатных чувств и мыслей, превращая их в фактор активного развития и прогресса. Это означает, что рукописное искусство является очень ценным культурным и интеллектуальным наследием благодаря их познавательному влиянию во все исторические периоды [12; 2, с. 172-176].

В тюрко-исламском мире Эбру несёт в себе духовное начало. Чувство красоты как главная особенность эстетики, в исламском мышлении считается «доказательством порядка», который является одним из доказательств существования Аллаха. Исламская каллиграфия, турецкое искусство Эбру, которые создают с этим чувством красоты, с течением времени оказали влияния не только на тюркский мир, но и на западный мир тоже, послужив поводом для создания некоторых философских школ.

Литература

1. Ayvazoğlu Beşir. Ebrunun ikinci hayatı. / Türk Ebrusu'nda Düzgünman ekolü. İstanbul: Avrupa Kültür Başkenti Ajansı, 2010, s. 9.
2. Barutçugil Hikmet, Özdamar Mustafa, Battaldan Baruta Ebruvan, İstanbul: 2010, s.172-176.
3. Barutçugil Hikmet. <http://www.ebristan.com/?s=24>
4. Dere Ömer Faruk. Devleti Aliyeden Günümüze Ebru Sanatı. İstanbul: Altınoluk Yay Dere.San. A.Ş. Temmuz 2011, s.16.
5. Derman M. Uğur. / Türk sanatında ebru. -- İstanbul: Ak Yayınları, 1977, 63 s.
6. Derman M. Uğur. Ebru. / İslam Ansiklopedisi. Cilt: 10, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı yayınları, İSAM, 1994, s. 80.
7. Derman Uğur. Ebru <http://www.ktsv.com.tr/sanat/3-ebru> Klassik Türk Sanatları Vakfı

8. Derman Uğur. Cilt ve ebru sanatı. / İslam Sanatları Tarihi. 6. baskı, Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2013, s. 159.
9. Əbu Hamid Əl-Qəzali. Kimyayi-səadət/Səadət kimyası. (Fəlsəfi incilər kitabxanası), 2 cildə, II cild. Bakı: Şərq-Qərb, 2011, s. 570.
10. Elhan Salih. Türk ebru sanatı: tarihçesi, yapım teknikleri, ebrucular. Ankara: Murat Kitap ve Basın Yayın, 1998, s. 1.
11. <http://ebrussia.com/obuchenie-i-tekhniki> Haziran 2013
12. <https://ebruefa.wordpress.com/2007/04/24/mustafa-duzgunmandan-ebrunam/>
13. Nematzade Sabira. Türk ebru sanatının Batı modernist ekollerine etkisi. 8. Uluslararası Türk Kültürü Kongresi bildirileri – I, Eskişehir: 2015, s. 121-128.
14. Savran Hüseyin. Ebru simülatorü. Yüksek lisans tezi. Haziran 2012, Yalova Üniversitesi, Fen bilimleri enstitüsü, s. 12.

Религиозная лирика в произведениях русских писателей

*Курбанова Альбина Магомедшатиевна
(Россия, г. Махачкала)*

Аннотация. В докладе автор рассматривает религиозную лирику в произведениях русских писателей: А.С. Пушкина, М.Ю. Лермонтова, Бестужева-Марлинского, О. Петровича. Отмечается интерес русских писателей к мусульманской религии, в частности священной книге мусульман – Корану. Особое внимание уделено произведениям: «Подражания Корану» А.С. Пушкина; «Пророк» М.Ю. Лермонтова; «Магомед» Бестужева-Марлинского, раскрываются особенности стихотворных переложений сур Корана на литературные произведения русских писателей. В докладе анализируются сами произведения, образ пророка Мухаммада, влияние А.С. Пушкина на религиозную лирику Бестужева-Марлинского, М.Ю. Лермонтова и О. Петровича, проводится анализ научных статей посвященных исследованию творчества русских писателей. Подведены выводы, позволяющие по новому взглянуть на творчество русских писателей, увидеть многогранность их мировоззрения.

Ключевые слова: *ислам, религия, русская литература, культура, произведение, писатель.*

Религия, являясь богатым, многовековым пластом мировой культуры, оказала огромное влияние на литературу. Религиозный дух всегда сопровождается в русской литературе. Её ценность и харизма являются конечными, вечными, озабоченными смыслом жизни, обеспокоенными судьбами мира и человечества и своего рода религиозной верой. Существуют веские основания для внимательного изучения и привлечения художественной литературы в качестве подспорья в работе деятелей ислама.

Начать с того, что и «Коран, и художественное творчество в равной мере опираются на слово – основной инструмент и средство общения, доведения мысли и чувств до слушателя и читателя. К тому же суры Корана – не что иное,

как стихи, созданные на арабском языке для произнесения в определенном темпоритме» [2. с. 256]

Этими особенностями объясняется обилие стихотворных переложений сур Корана на литературные произведения русских писателей. Большое количество русских литературных произведений обеспечивает определенную глубину и широту, и развивают религиозную систему моральной идеологии с ее художественным творчеством, углубляя, и воплощая уникальный религиозный нравственный идеал [5. с. 140].

Религиозная культура имела важное значение в жизни А.С. Пушкина. «Подражания Корану» [11] А.С. Пушкина - произведение высочайшей пробы мирового уровня. В нем улавливается стиль, поэтичность, ритм, эмоциональность и, самое главное, дух магометанской религии. Как отмечает В.В. Иванов, в своем последнем четверостишии А.С. Пушкин использует прямые перифразы, взятые из Корана («люби сирот», «презирайте обман»), а также использует скрытое упоминание «джиннов», «с трепетом слушавших «пророка» [5, с. 432]. В своем втором стихе А.С. Пушкин создает образ пророка Мухаммада как совершенного человека, образец для подражания правоверным мусульманам, через обращение к «женам» Пророка используя афоризмы «жены чистые пророка», «безбрачной девы покрывало» [7] и т.п.

В третьем стихе А.С. Пушкин создает картины Страшного суда.

В своем четвертом стихе А.С. Пушкин дает намек на египетского фараона, который уподобил себя Богу, считая, что он может все «с тобою, боже, равен, я». Уже в последующей строке своего четвертого стиха А.С. Пушкин показывает всю ничтожность человека перед Богом «но смокла похвальба порока», «от слова гнева твоего», призывает человека к смирению, раскрывая его ничтожность перед Всемогушим «подъемлю солнце я с востока», «с заката подыми его!».

В пятом стихе речь идет об осознании человеком силы Бога. А.С. Пушкин отмечает, что сила человека, его величие заключается в осознании могущества Бога.

В шестом стихе автор показывает, что только верующий человек может прийти к пониманию величия Бога, только тот познает величие Бога, кто преодолеет себя. К истине придут только те, кто уверовали в Бога, а не те, кто жаждет райской жизни за счет сражения.

В своем седьмом стихе А.С. Пушкин дает наставления религиозного характера: пребывание человека в ночи.

В восьмом стихе А.С. Пушкин повествует о добровольных пожертвованиях в пользу бедных. Человек должен быть честен с самим собой, отстраниться от земных соблазнов, обратиться к своей душе. Только обращение к Богу позволит человеку найти гармонию с самим собой.

В девятом стихе в иносказательной форме поэт излагает первоначально об усталости путника, впавшего в уныние, отчаяние. Образ путника был взят из суры «Добыча» (аят 41): «И знайте, что если вы взяли что-либо в добычу, Аллаху - пятая часть, и посланнику, и родственникам, и сиротам, и бедным, и путнику, если вы уверовали в Аллаха и в то, что мы низвели Нашему рабу в день

различия, в день, когда встретились два сборища...». Затем говорит о его пробуждении, т.е. о преодолении пустыни как бессмысленного бытия. Человек приходит к обретению веры в Бога.

Как отмечают Т.Х. Ахмадова и Х.М. Казуева, «хоть в стихах и присутствуют отрывки из тридцати трех коранических сур, поэт не имел цели передачи содержания Корана или же шариатских установлений. «Подражания Корану» были и остаются чисто русским творением» [3, с. 52].

Произведение «Подражание Корану» создавалось на основе образности Библии и Корана. Это произведение оказало влияние и на творчество А. Бестужева-Марлинского.

Свое произведение «Мулла-Нур» Бестужев-Марлинский написал на основе рассказа о легендарном разбойнике Мулла-Нуре, который грабил богатых людей, а раздобытое золото раздавал беднякам.

В своем произведении «Мулла-Нур» А. Бестужев-Марлинский приводит коранические суры и аяты из Корана. Свидетельство человека с Кораном в руках является для верующих гарантией его исполнения. В IX главе повести «Мулла-Нур» Бестужев-Марлинский использует эпиграф «М.Т. Эпиграф из алкорана», и авторский комментарий к нему говорит о достаточно глубоком знании им Корана: «На некоторых главах Корана, вместо обычного заголовка, бисмела, Магомет ставит какие-нибудь две буквы арабской азбуки. Смысл их, говорил он, известен одному Аллаху [5, с. 433 - 469]. Не случайно и то, что свою повесть Бестужев-Марлинский называет «Мулла-Нур». *Мулла* - это не только священник, но и грамотный человек, ученый, знающий все тонкости ислама. Слово *Нур* с арабского переводится как «свет», и встречается в мусульманских именах. Примером могут выступать женские мена - *Дарья Нур*, в переводе с персидского означает «Море света» и мужские имена - Нур-джан в переводе с персидского означает «Свет души», или имя «Нур-эдин» - «Свет веры» и т.д.

Обращение к Аллаху в трудные минуты с просьбой о помощи, это один из важных мотивов Корана, который использует А. Бестужев-Марлинский и в своем произведении «Аммалат-бек». В своем произведении он:

1. Использует обращение человека за помощью в Всевышнему. Во время битвы с курайшитами возле колодца Бадр Муххамед говорит своему войску о помощи Всевышнего.
2. Создает коранический образ гурий, которые, как написано в Коране, являются обительницами рая. Так и Бестужев-Марлинский пишет, чтобы девы не плакали, ибо «их сестрички гурии заберут их в рай».

Бестужев-Марлинский в своих произведениях использует приемы подражания, цитирования аятов Корана, и прямое заимствование.

Произведение А.С. Пушкина оказало влияние и на творчество М.Ю. Лермонтова. Многие исследователи отмечают, что произведение М.Ю. Лермонтова «Пророк» является продолжением произведения «Пророк» А.С. Пушкина. Однако пророк, представленный у Лермонтова живет среди людей, он социализирован. В своем стихотворении М. Ю. Лермонтов не дает конкретный образ Мухаммеда, Заратуштры или Иисуса, а собирательный образ

пророка. Судьбы пророков, так или иначе, во многом сходны, перекликаются. Все они терпели гонения со стороны официальных властей, а в мусульманстве дата «переселения» Мухаммеда из Мекки в Медину считается священной, и от нее начинается мусульманское летоисчисление - хиджра. «Нет пророка в своем отечестве!» - в «Пророке» Лермонтова показана как бы общая судьба всех пророков. Близость Лермонтова к исламу особенно заметна в стихотворении «Валерик», которое считается шедевром русской поэзии [4. с. 105-106]. К моменту написания стихотворения «Валерик» библейский коды не были доминантными, но осмысление религиозных систему у Лермонтова происходило под знаком искусства.

Поэт и переводчик, современник А.С. Пушкина Петрович Ознобишин тоже оказавшись под влиянием стихотворения А.С. Пушкина «Подражание Корану» написал стихотворение «Магомед». В своем стихотворении автор использует сведения из восточной жизни. Перечисленные детали отражают суфийские символы, используемые в восточной поэзии.

На основе этого восточного мотива возникло и стихотворение А.С. Пушкина «Торжество Вакха». Возвращаясь же к «Магомеду» Д.П. Ознобишина, можно отметить, что «случайностей» в его стихах не бывает. Д.П. Ознобиш отличался глубокой эрудицией, всегда писал о том, в чем был уверен. Потому, даже нося подражательный характер, его «Магомед» стоит в отдельном, особом ряду, занимающем видное место в русском романтизме первой трети XIX века. Таким образом, интерес русских писателей к мусульманской религии и культуре, ее быту является необходимым условием для развития и обогащения самой русской литературы.

Литература

1. Алексеев П.В. Д.П. Ознобишин и хафиз: проблемы перевода суфийской поэтики // Вестник Томского государственного университета. Филология, 2013.- С.66-75
2. Амиров Р.К. Ислам и художественная литература // Общественная безопасность: новые идеи и вызовы времени. Материалы Межрегиональной научно-практической конференции по профилактике экстремизма, 2016. - С. 256-259.
3. Ахмадова Т.Х. и Казуева Х.М. Ислам в творчестве русских поэтов // Рефлексия, 2019. - №1. - С.52-55
4. Бертельс Е.Э. Заметки по поэтической терминологии персидских суфиев // Е.Э. Бертельс. Суфизм и суфийская литература: Избр. тр. – М., 1965
5. Иванов В.В. Темы и стили Востока в поэзии Запада // Восточные мотивы. Стихотворения и поэмы. – М., 1985.
6. Лермонтов М. Стихотворения и поэмы. – М., Эксмо, 2009.
7. Литературные манифесты западноевропейских романтиков. – М., 1980.
8. Су Л. Исследования по религии в русской литературе // Актуальные вопросы филологии: теория и практика. Материалы II Международной научно-практической конференции, 2018. - С. 139-148.
9. Сретинский календарь: Сборник.- Изд. Сретенского монастыря, 2000

10. Попов А. В. Русские писатели на Кавказе. Вып. 1, 1949.

11. Пушкин А.С. Подражание Корану // <https://ilibrary.ru/text/535/p.1/index.html>

Место и роль суфизма в духовно-культурной истории ислама

*Алиева Амина Таваккюл
(Азербайджан, г. Баку)*

Аннотация. Исламская культура, распространившаяся по всему миру начиная с исламского возрождения благодаря своему разнообразию, наличию различных научно-философских и культурных течений, заложила основы многих новых направлений развития человечества, обогатила его духовно-культурное наследие. С этой точки зрения, большое значение имеет суфизм, который внимательно изучается в наши дни. В этой связи в докладе дается краткий обзор исторического развития суфизма, выделяются три основных этапа истории тасаввуфа, рассматриваются различные гипотезы о происхождении терминов суфий и тасаввуф. Мы отмечаем, что концепции, выдвинутые такими суфиями как Баязед Бистами, Джунейд Багдади, которые относятся к раннему периоду тасаввуфа, в дальнейшем были систематизированы в более совершенной форме аль-Газали. Созданная Ибн Араби теория вахдати-вуджуд оставила глубокий след в мировом философском наследии и стала основополагающим фундаментом тасаввуфской традиции.

Ключевые слова: *суфизм, ислам, тасаввуф, тарикат, зикр, ханагах, вахдати-вуджуд.*

В исламской культуре суфизм иногда называют также тасаввуфом, что объясняется тем, что они имеют единый корень в арабском языке, что указывает на их происхождение из однокоренного слова. Следует отметить, что вокруг значения терминов суфизм и тасаввуф имеют хождение различные точки зрения. Некоторые зарубежные исследователи отмечают, что термин тасаввуф употребляется в значении «войти». По мнению Рене Генона, тасаввуф переводится как «инициация», «вхождение». Он означает «аль-хагыга» - «внутренняя жизненная правда» и позволяет понимать глубины «аш-шариа» («большого пути») [1]. Следует учитывать, что означающий «путь» или «направление» в арабском языке термин «тарикат» является средством, которое дает суфию верное направление на пути к истине. Суфии объединялись в братствах. Двенадцатый и тринадцатый века ознаменовали собой переход суфизма в период более формальной организационной структуризации [2, с. 18].

Исследователи выдвигали различные гипотезы о происхождении слов суфий и тасаввуф. Имеются разные мнения, утверждающие, что слово тасаввуф возникло от корня «сауф» [3], которое означает безгрешность, чистоту, ясность; от названия племени «бани-суффа»; от живущих вблизи пророка асхаба «суффа»; от пустынного растения «суфана» и означающего шерсть корня «суф»; от греческого слова «sophia», означающего «мудрость» [4, с. 50-51]. За-

служивает внимания и наличие противоречий между европейскими и мусульманскими авторами, а также между самими суфиями [5, с. 88].

По мнению суфиев и большинства мусульманских авторов, истоки суфизма восходят к Корану и хадисам пророка Мухаммеда. Непосредственная связь суфизма с исламом, его развитие на основе исламских ценностей и столпов веры, не подлежат никакому опровержению. Но, вместе с тем, нельзя сказать, что тасаввуф существует в какой-либо одной форме. В исламском мире наряду с полностью привязанными к Корану и шариату суфийскими тарикатами, довольно часто встречаются и внутренне-экстремистские суфийские понятия, выходящие за пределы шариата и зачастую опирающиеся на концепции, входящие в противоречие с некоторыми исламскими принципами. В целом, при рассмотрении с позиций развития исламской культуры и суфизма, исследователи принимают вполне закономерным, что во многих этих тарикатах прослеживается влияние других религий и философских течений. Однако, с точки зрения чисто религиозных принципов, эти тарикаты не очень приветствуются мусульманами.

При коротком взгляде на историческое развитие суфизма можно выделить три основных этапа истории тасаввуфа: захд (аскетизм), тасаввуф и тарикаты. По мнению, многих исследователей период аскетизма приходится на ранние времена возникновения ислама. Такие факторы как широкое территориальное расширение мусульманских завоеваний после пророка Мухаммеда, улучшение материальной жизни и благосостояния мусульман за счет военных трофеев способствовали возникновению суфизма. Характерной особенностью того времени, является то, что определенная масса людей предпочла следовать своей чистой вере в ее первоначальном виде и не выходя за рамки основ исламской религии, следовать пути пророка. Мистический образ жизни при пророке означал жить именно так, как жил он.

В качестве начального этапа истории тасаввуфа, образ жизни этого периода привлекает внимание содержанием в себе таких характеристических особенностей как жизнь вдали от людей, игнорирование плотских желаний и борьба с ними, терпение и упование на Бога. Период захидов (аскетов) продолжается до середины VIII века. В качестве самостоятельного философского учения тасаввуф впервые возник в Басре. Первым человеком, получившим звание суфия считается Абу Хашим Ас-Суфи. И первой теккой можно назвать текке Абу Хашима, расположенное в городе Рамль в Сирии. Волна тасаввуфа, начавшаяся с Абу Хашимом за короткое время успела распространиться на многие мусульманские страны [7]. В ходе развития тасаввуфа, с одной стороны, были определены принципы, правила и методы тасаввуфа, а, с другой, возникли текки, т.е. особые места выбранные суфиями для себя.

Что касается религиозно-этической сущности суфизма, то следует отметить, что духовно-нравственные ценности исламской жизни непосредственно связаны с понятием тасаввуфа, который, предусматривая усовершенствование моральных качеств человека, подразумевает его борьбу со своим эго, его исправление и воспитание, отказ от собственной плотской сущности и ма-

териального мира, и, в конечном счете, воссоединение с Господом. В некоторых суфийских учениях, тасаввуф описывается как постоянная борьба с мирским, неподчинение дьяволу, отречение от чувственных влечений во имя Божественной воли, уход от внешнего к внутреннему, хранение жизненных трудностей в тайне, благородство, нежность и чистота.

Одной из причин привлекательности суфизма является мистическая мысль, заявляющая о содержании в себе божественных тайн и наук. В сформировавшемся на основе таинственности мистицизме используются противопоставляемые материальности практические состояния нравственности, духовности (аскетизм) и сейри-сулюк (путь нравственного совершенства). Существование во многих религиозных и философских учениях мистических особенностей известный с незапамятных времен факт.

Следует отметить, что суфии вели борьбу со многими формами проявления греха. Он объединяет в себе шариат, законы и истину. Суфии считали, что если обряды выполняются не от чистого сердца, то они бесполезны. Некоторые считают, что суфизм проповедует существование сокрытой науки (ильмаль-батин), отрешенность от материальности этого мира и внутреннюю борьбу с грехом. Принцип ильмаль-батина можно сопоставить с душевным принятием стиха, которые осмысливается как «ничто не напоминает о Боге». В суфизме самым высшим существом является Аллах, а к нему можно приблизиться только полюбив его.

Принято считать, что у мистической практической мысли есть разные формы в исламском, христианском и иудаистском мирах, греческой мысли, в таких религиях как брахманизм и буддизм. Однако, следует учесть, что тасаввуф не может быть воспринят лишь как мистицизм. Различие между тасаввуфом и неисламским мистицизмом можно объяснить следующим фактом: неисламский мистицизм отличается такими свойствами как непоследовательность и пассивность. К примеру, в таких течениях не предусматривается состояние привязанности к шейху. Имеющая большое значение в суфизме цикличность в мистицизме не существует, потому, что из-за отсутствия шейха, там нет традиции цикла мюршидов. Нет также выполняемых в определенное время вирдов и зикров (формы упоминания Бога), поэтому люди занимают в мистицизме определенное место в соответствии со своими способностями. Еще одна особенность, отличающая неисламский мистицизм заключается в том, что здесь нет какой-либо иерархии и конечной цели, которую следует достичь – это илмуль-ягын [9].

В исламском мистицизме большое значение имеют метод и активность. Духовный путь, называемый сейри-сулюк, и который необходимо проходить каждому суфию, должен начаться и продолжаться под руководством мюршида (шейха). Существуют ряд обрядов, зикров, ритуалов, которые следует исполнять по принципам, продиктованным шейхом. Верующие входят в мистическую жизнь, и будучи связанными с ней, проходят различные моменты, используя такие методы как зикр и риязат. В тасаввуфе есть также иерархическая структура, где определено место каждого. Если в других учениях вершиной

мистицизма считается илмуль-ягыин, то самой последней точкой, которую могут достичь суфии считается хаддаль-ягыин [10].

Концепции, выдвинутые такими суфиями как Баязед Бистами, Джунейд Багдади, которые относятся к раннему периоду тасаввуфа, в дальнейшем были систематизированы Газали. Теория вахдати-вуджуд, оставившая глубокий след в мировом философском наследии, была создана Ибн Араби, который считал, что для познания Бога не достаточно разума и философии, что необходимым звеном на этом пути полного признания Бога является любовь. Не случайно, что теория вахдати-вуджуда Ибн Араби стала основополагающим камнем великой тасаввуфской традиции [12].

Третий период, который известен в развитии системы тасаввуфа как период тарикатов начался после второй половины XII века, когда некоторые видные суфии, внесшие специфические нововведения в правила и методы тасаввуфа, создали уже известные нам своими названиями тарикаты.

В качестве основных принципов суфизма можно указать на таухид («единство») или вахдати-вуджуд. Согласно суфийской мысли, единобожие в традиционном исламе преподносится как вахдати-вуджуд, то есть, бытие считается состоящей из одной единственной истины. С этой точки зрения, бытие состоит из отражающего множественность внешнего и единого внутреннего. В качестве следующего принципа была взята любовь. Любовь к Богу считается главным путем приближения. Любовь, направленная к Богу и каждому существу, являющемуся носителем божественного должна проявляться в каждый миг. В качестве принципа можно также указать на «фана» (арабск. «бренный»). В суфийской традиции принято считать, что для воссоединения с Богом, человек должен раствориться в существовании Бога, то есть, быть бренным. Таким образом, отрекшись от всех плохих свойств, он должен подчиняться только Божьему велению. Следующим принципом можно назвать вилайат (арабск. угодничество) – подчинение руководителю, растворившемуся в Божественной любви.

Чтобы достичь поставленной цели, очиститься духовно и раствориться в существовании Бога, суфии придерживаются следующих правил и используют разные концепции: Риязат – суфийский способ очищения плоти. При риязате – которую следует понимать как борьбу человека со своей плотью – главным условием считается победа над ним. Это время противления всем плотским желаниям. Ханягах – играет роль пространственного составляющего суфизма. Все основные в тасаввуфе обряды осуществляются в ханягах. В исламской культуре ханягахы стали особыми культурными памятниками, их всегда уважали, и для входа в них разработали определенные правила. Выделяется два вида хирка – специфической одежды, которую надевают суфии: хирка надеваемая для молитвы и данная мюршидом мюриду, и хирка табаррук, одеваемая в связи с определенными ритуалами и событиями. Мюршид, пир или шейх – самая высшая степень, которого могут достичь суфии. Мюрид безоговорочно подчиняется своему мюршиду и не допускает ничего такого, что противоречило бы его воле.

Цель тасаввуфа путем очищения сердца довести иман (веру) и поведение до высшего уровня и достичь таким путем божественной искренности (ихлас). Человек «ведает» и «зрит» путем ихласа. Суфийские религиозные церемонии возглавляет зикр. Зикр как очищающее дух действие – последовательное и ритмичное повторение имени Бога. Другим ритуалом является чтение стихов религиозного характера и од пророку. В 28-м аяте суры – Каф Корана повелевается: «Терпи душой (береги плоть) с теми, которые взывают к их Господу утром и вечером, стремясь к Его лику, и пусть твои глаза не отвращаются от них (бедных верующих) со стремлением к красоте здешней жизни, и не повинуйся тем, сердце которых Мы сделали небрежным к поминанию о Нас и кто последовал за своей страстью, и дело его оказалось чрезмерным» [13].

Самое высшее в суфизме существо – это Аллах и через воссоединение с ним – то есть, путем божественной любви, получают Его одобрение. И первый этап этого воссоединения начинается с каждодневного поведения суфиев, то есть отстранения от 5 чувств, приведения души в состояние опьянения. Это состояние можно отождествлять с состоянием экстаза. Суфии говорят о таком состоянии как «аль-фана», то есть, как о победе человека над своим эго. После завершения первого этапа, суфий возвращается к внешнему миру, от которого намеренно отказался. В суфийском лексиконе этот этап выражается в различных терминах: аль-бакаа, сахв, руджуу и т.д. Это описание имеет чисто схематическую форму. В суфийских книгах утверждается, что данный процесс нелинейный, а интерпретация суфийских слов носит эзотерический характер. Суфийские мыслители выделяют три ступени пути познания Бога человеческой душой: в первую очередь, человек умиряет свои страсти. Человек, способный на это называется мюрид. На следующем этапе, человек духовно очищается, и прошедший этот путь называется салех (добродетельный). На третьем, завершающем этапе человек находит душевный покой [15].

Суфийский шейх, который знает, как достичь божественного единения и чье учение не может быть оспорено по причине ориентации на ислам, рассказывает своим последователям слова предыдущих учителей и мыслителей, требует от них, чтобы они выполняли различные обряды: пробуждение, пост, дервишские танцы, зикр (упоминание), тренировки для очищения плоти.

Суфизм внёс огромный вклад в формирование исламской культуры, и его нельзя считать одним лишь исламским мистицизмом. Могущественные суфийские школы в нередко принимали форму военно-политических институтов, и играли значимую роль в формировании общественно-политической структуры своего времени.

Литература

1. René G. Aperçus sur l'ésotérisme islamique et le Taoïsme, vol. 182
2. Gallimard C. «Les essais», 1973, 157 p.
3. Gazzali. İhyau Ulumid-din. (пер. Ahmet Serdaroğlu). İstanbul: Bedir Yay. 1992
4. Muhammad H.K. The Naqshbandi Sufi Tradition Guidebook of Daily Practices and Devotions, ISCA, 2004, 341 p. «The Linguistic Roots of the Term Tasawwuf», p. 50-51

5. Michel J. Nietzsche et le soufisme: proximités gnostico-hermetiques. «L'ouverture philosophique», 160 p. p. 88
6. Şapolyo Enver Behnan, Mezhepler ve Tarikatlar Tarihi, İstanbul: Milenyum yay., 2013
7. Schimmel Annamarie, İslamın Mistik Boyutları, Çeviren Ergün Kocabıyık, İstanbul: Kabataş 2012.
8. Ibn Arabi, Le Mahdi et ses Conseillers, Milles et une lumieres, 2006, 133 p. <https://leslumieresdorient.com/auteurs/ibn-arabi-muhyi-l-din/175-le-mahdi-et-ses-conseillers-une-sagesse-pour-la-fin-des-temps-9782916337012.html>
9. Altıntaş H. Tasavvuf Tarihi. Ankara. 1991
10. Cebecioğlu E. Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü. İstanbul: Ağaç Yayınları. 2009
11. Yılmaz N.K. Anahatlariyla tasavvuf ve tarikatlar, İstanbul, 1997.
12. Morewedge, P. Essays in Islamic Philosophy, Theology and Mysticism, Oneonta, NY: Oneonta Philosophy Series, (1995a)
13. Qurani-Kərim. Tər: akad.V.Məmmədəliyev və akad.Z.Bünyadov, Bakı, 1992
14. Gazzali. İhyau ‘Ulûmi’ d-din. İstanbul: Bedir Yay. 1992
15. Es-Sühreverdi, Ebu Hafs Şihabuddin Ömer. Avarifu'l-Maarif. İstanbul: Vefa Yay. 1990.

Суфизм и его взгляд на богословско-правовые и догматические школы (мазхабы) в исламе

*Омаров Магомед Арипович
(Россия, г. Махачкала)*

Аннотация. В докладе, на основе анализа Корана и хадисов Пророка, затрагиваются отдельные аспекты религии ислама и суфизма. В нем разъясняется отношение суфизма к богословско-правовым и догматическим школам (мазхабы), рассматриваются вопросы появления суфизма и суфийских братств (тарика), а также способ объединения мусульман всех мазхабов в единую умму.

Ключевые слова: акыда, фикх, суфизм, тасаввуф, хадис, иман, ислам, ихсан, рухса, мужтахид, шариат, мазхаб, тарикат.

Согласно мусульманскому вероучению, каждый умственно-полноценный и достигший совершеннолетия мусульманин – мукалляф – обязан приобрести определённый комплекс религиозных знаний. Это подтверждается Кораном и Сунной. К этому относится и изречение пророка Мухаммада: «Стремление к знанию – обязанность каждого мусульманина» [1. с. 34]. К таким обязательным знаниям относятся знания основ правильного мировоззрения, основ правильного поведения и основ нравственной чистоты. Наукой правильного убеждения является акыда, наукой основ поведения является фикх, а наукой основ нравственной чистоты является тасаввуф.

Всевышний сотворил весь мир ради человека и потом сотворил его самого. Об этом Всевышний обращаясь к человеку в священном хадисе (хадис аль-кудси) говорит: «Не будь тебя, не будь тебя, то Я не сотворил бы вселенной» [10. с. 7]. В другом священном хадисе говорится о смысле жизни человека: «Я был никому не известен, и тогда Я захотел сотворить народ, чтобы они познали Меня...» [10. с. 7]. Согласно этому и другим хадисам Всевышний создал людей, чтобы они познали Его, пречист Он и велик. Также все сущее Он сделал доказательством Своей божественной сущности. В книге «Бустан Аваристан» говорится: «Каждая соломинка указывает на Твою (Аллаха) сущность» [8. с. 7]. Имеется в виду то, что каждая частица во Вселенной указывает на существование одного Бога и на его совершенство. Так как совершенство и удивительный порядок во всём сущем указывает и на совершенство творца – Бога. Согласно мусульманскому вероучению, человек познаёт Аллаха в соответствии с его старанием в поклонении Ему. Поэтому конечной целью человека в религии является познание Бога, а достичь этого он не может без искреннего поклонения Аллаху, а такое поклонение без знаний невозможно. И исходя из этого, с точки зрения ислама, первое, что необходимо человеку, это знания.

Сотворив первого человека – пророка Адама (а.с), Всевышний дал ему все необходимые знания, научив его всем нормам по которым он должен жить. И потом, переселив его на Землю, сделал его посланником и поручил научить этим правилам всех своих детей – это и есть пророческая миссия. Эти правила в комплексе и является религией его и всех последующих пророков, и их последователей, его в Коране называют словом «Ислам», а тех, кто живёт по этим правилам, называют мусульманами (покорные Всевышнему). Доказательством для этого служат хадисы и Коран. Эта и есть единственная истинная религия, о котором и сказано в Коране (смысл): «Воистину религией, ниспосланной и принимаемой Аллахом, является Ислам» (Сура «Алу имран», аят № 19). В одном хадисе сказано: «Все пророки – братья по вере, религия у них одна – Ислам...» [9. с. 7].

Покорностью Аллаху называют выполнение всего, что Им велено и оставление того, что запрещено Им. Истинная религия состоит из трёх составляющих: иман, ислам, ихсан, а фундаментом из них является вера (иман). Если отсутствует хотя бы один из них, то такая религия не может быть истинной. Эта и есть точка зрения суфизма на сущность религии. Также согласно суфийскому пониманию наукой иман является акыда, на основе которого формируется мировоззрение мусульманина, а наука фикх изучает ислам и учит человека правильному поведению, а наука тасаввуф изучает ихсан и занимается вопросами духовной составляющей человека. Эти три составляющие не могут полноценно существовать отдельно, они как часть одного целого дополняющие друг друга. И все эти три науки опираются на Коран и Сунну. Поэтому и говорится: «Жизненный путь суфиев самый лучший, их метод самый правильный, их нравы самые чистые, ибо каждое их действие и явно и скрыто берётся из божественного света (нура) пророческой ниши, выше которого на земле нет нура, освещающего путь верующего» [2, с. 45].

Создавая эти науки на основе Корана и хадисов, мнения ученых в некоторых вопросах разошлись и появились разные школы. В науке акыда сохранились две догматические школы: ашаритская и матуридитская, а в вопросах фикхи 4 богословско-правовые школы: ханафитская, шафиитская, маликитская и ханбалитская, а в вопросах тасаввуфа много школ или братств (тарикатов), основными из которых являются шазилийская и накшбандийская. В истории известны более 40 тарикатов. Чтобы быть мусульманином человек должен иметь убеждение согласно науке акыда (соответствующее одной из двух упомянутых выше догматических школ), вести себя в соответствии с правилами науки фикх (придерживаясь одной из четырёх упомянутых выше богословско-правовых школ), признавать необходимость духовной чистоты в соответствии с наукой тасаввуф, то есть в какой-то степени быть суфием. И исходя из сказанного суфии могут придерживаться любого мазхаба и по акыде, и по фикху. Также ученики одного духовного наставника могут придерживаться любого мазхаба по фикхи или акыде.

Доказательством того, что без этих трёх составляющих (иман, ислам, ихсан) религия не будет истинной является известный достоверный хадис переданный сподвижником Умаром бин Хаттаб, да будет доволен им Аллах. Он сказал: «Однажды мы сидели в кругу посланника Аллаха – Мухаммада. Тогда к нам зашёл один человек красивой внешности в чистой белоснежной одежде. Из нас никто не был с ним знаком, и он не был похож на путника. Он сел на коленях напротив Посланника, примкнув колени к его коленям и положив руки на бёдра Пророка, и потом спросил: «О Мухаммад, расскажи мне о том, что означает слово ислам». Пророк сказал, что ислам означает искреннее произнесение слов шахада – свидетельства о единственности Бога, которому нужно поклоняться и его имя Аллах, и о том, что Его посланником, посланным для доведения истинной религии до народа, является Мухаммад. Также пятикратное полноценное совершение намаза, выплата закята, соблюдение поста в месяце Рамадан и совершение паломничества в Мекку, тому, у кого есть такая возможность. Тогда тот человек сказал: «Ты правду говоришь, о Мухаммад». Мы тогда удивились, кто же этот человек, который экзаменует Пророка. Потом тот человек спросил Пророка: «Ты расскажи мне о том, что означает иман». Посланник ответил: «Иман – это твоя вера в Аллаха, в Его ангелов, Его книг, Его посланников, в Судный день и предопределение судьбы (кадар). О том, что и хорошее и плохое всё происходит по воле Аллаха. Снова тот человек подтвердил его слова и спросил: «Ты расскажи мне о том, что такое ихсан». Пророк ответил: «Ихсан – это искреннее совершение поклонения Аллаху, как будто ты видишь Его. Хотя ты Его не видишь, Он всегда видит тебя». Снова тот человек подтвердил его слова... и он ушёл. Прошло несколько дней, и Пророк встретил Умара ибн Хаттаба, и спросил: «О Умар, знаешь ли ты кто к нам в тот день приходил и задавал вопросы». А Умар ответил: «Всевышний и Пророк лучше знает это». Пророк тогда сказал, что этот человек ангел Джибрил, который приходил учить вас тому, что с собой представляет ваша религия» [3, с. 50-78].

Это является религией около ста двадцати четырёх тысяч пророков и их последователей, которую до нас довёл и пророк Мухаммад, по велению Все-

вышнего. Всевышний назвал её в Коране Исламом, нет и не было другой истинной религии, кроме неё, а обязательными его составляющими являются иман, ислам и ихсан. К ихсану человека приводит тарикат или суфизм. Исходя из этого в религиях всех пророков был тарикат, хотя само это название появилось через несколько столетий после ухода пророка Мухаммада из земной жизни. Разумный человек не скажет, что суфизм появился именно тогда, когда появилось его настоящее название. В этом контексте поучительными являются следующие слова современного российского богослова и суфийского шейха Саида-афанди аль-Чиркави: «Поистине, агрономия существовала ещё со времён создания мира, только, может называлась она по-другому... Разве умение правильно пользоваться садом и землёй не есть та же самая агрономия» [11, с. 198-199].

Возникновение суфизма не связано с влиянием других религий или философскими течениями. Суфии придерживаются мнения о том, что суфизм в исламе был с первых дней. Такое же мнение приводит и доктор философских наук М.В. Вагабов: «Первыми суфиями были люди, которые вели аскетический, отшельнический образ жизни, так называемые факиры» [4, с. 318]. А как известно из истории ислама такие люди были ещё со времён Пророка. По мнению крупнейшего немецкого исламоведа 19 века «Суфизм – результат развития ислама... суфизм является наиболее оригинальной и истинной фазой развития ислама» [6, с. 191]. Эта точка зрения мы тоже считаем наиболее близкой к истине. Этому же мнению придерживался и известный философ доктор философских наук М.В. Вагабов, он об этом пишет: «Нельзя не согласиться с таким мнением известного ученого» [4, с. 318].

Всевышний сотворил первого человека пророка Адама. А когда его переселили на землю, ему было поручено заниматься земледелием, Всевышний научил его выращиванию пшеницы. Эта наука и есть агрономия, хотя она не носила такое название. Также, чтобы человек получил успех в вечной жизни, он нуждается в чистосердечии. Человек небезгрешен, а грехи загрязняют его душу. Аллах научил пророка Адама религии Ислам, и в том числе науке о чистоте души и пути достижения этой чистоты. Этот путь и стал в исламе называться суфизмом. Как известно разные религии и философские учения появлялись, в том числе и используя божественную религию. Поэтому в этих учениях и религиях есть какая-то доля и мусульманской религии и соответственно суфизма. Но исходя из этого нельзя утверждать, что суфизм появился на основе неисламских религий или от некоторых древних учений и его придумали люди. Это такое же заблуждение, как и утверждение, что ислам придумал пророк Мухаммад. Автором ислама – религий всех пророков является сам Всевышний, а пророки, в том числе и пророк Мухаммад, только довели его до народов. Мнение о том, что суфизм возник в сектантских учениях разных религий до ислама, является в корне ошибочным. Известный дагестанский богослов К.А. Рамазанов в сочинении «Истина суфизма» доказывает о существовании суфизма во времена Пророка на основе убедительных доводов.

Как и истинная религия в целом и суфизм тоже обновляли все посланники Аллаха по Его откровению. Мусульмане первых поколений не разделяли ис-

лам и суфизм. Это подтверждает и слова известного учёного д.ф.н., ведущего научного сотрудника Института философии РАН И.Р. Насырова: «Также давнюю историю в Дагестане имеет и суфизм, «сердце» ислама, его духовная составляющая. Суфизм, движение благочестивых людей, целиком посвящавших себя служению Аллаху, превратилось в массовое движение, вовлекшее в себя миллионы мусульман во всех уголках исламского мира. На протяжении столетий для мусульман понятия «суфизм» и «ислам» не существовали обособленно и не были вообще отделимы от их религиозной жизни» [13, с. 3].

Многие исламоведы допускают ошибки в оценке сущности ислама и суфизма и поэтому имеют предвзятое представление о них. Мы убеждены в том, чтобы получить правильное представление о суфизме, необходимо изучать истинную суфийскую культуру и сочинения суфийских богословов. Они и есть комментарии, которые служат правильному пониманию Корана и хадисов, в которых изложен истинный путь и правильно объясняет суть ислама и суфизма.

Дагестанский шейх накшбандийского шазилийского и кадирийского тарикатов достигший совершенства Сайфуллах-кади Башларов (к.с) в книге «Мавакиф ас-садат» говорит: «Суфий – это мусульманин с чистой душой, которым доволен Всевышний. Также он не думает ни о чём, кроме как о Всевышнем, таким его делает тарикат. Благодаря науке тариката – тасаввуфу – мы можем знать о своих духовных недостатках и состоянии нашей души. Тарикат, опираясь на науку тасаввуф, очищает душу человека от всех порицаемых качеств и украшает её похвальными качествами. Кто получит пользу от тариката, достигает степени познания Аллаха, спасается от мучений и наказаний в вечной жизни, и тогда он получит довольство Аллаха и вечное счастье. Тарикат работает над улучшением духовного состояния человека. Началом науки тасаввуф является знание, серединой – благие деяния, а завершением дар Аллаха. Знание учит нас пониманию нашей цели, деяния помогают достижению этих целей, дар Аллаха доводит нас до цели» [10, с. 12].

Известный египетский богослов и профессор по «исламской философии» Абд аль-Хамид Абд аль-Муним в предисловии к книге известного мусульманского богослова Усмана Саид аш-Шаркави «Ат-тасаввуф, хукмуху, ва аркануху ва хисалу ахлихи»¹ пишет: «Следовать науке «тасаввуф» по мнению суфийских учёных означает старание по пути облагораживания нравов, духовного очищения, улучшения состояния сердца и помыслов, приближение и покорность Богу, занятие поклонением, возвышение в степени имана и поднимание по ступеням ихсана, приобретение нравов праведников... выполнение обязанностей перед Богом, полное следование за Пророком...» [12, с. 6].

Когда люди начинают отходить от предписаний науки суфизма, то они начинают отходить от истинного ислама. И тогда появляются такие явления как радикализм, и ислам разрушается изнутри, и остаётся только видимость, не имеющий никакой ценности перед Всевышним.

Ислам, в том числе и истинный суфизм, не терпит крайности и поэтому категорически против любых радикальных явлений в обществе. Истинные су-

¹ Суфизм – что это, его составные части и качества суфиев.

фии никогда не соглашались с разжиганием смут и не одобряли их и всегда старались погасить их, ссылаясь на изречение Пророка, что смута спит и тот, кто его разбудит, является проклятым Всевышним. в другом изречении Пророка говорится: «Самый худший человек тот, кто сеет смуту среди людей» [5, с. 57]. Также они строго придерживались основополагающего принципа Ислама, который не допускает совершения чего-либо приносящего вред и тем более пролитие невинной человеческой крови.

Суфизм признаёт правомочность существования разных путей в вероубеждении и в правовых вопросах религии, но только если они не выходят за рамки норм Ислама. Они сравнивают путь ислама как широкую трассу по которой идут люди, имеющие право идти по разным полосам в рамках этой трассы. Эти полосы на трассе подобны разным путям в вопросах религии. Любой имеет право идти по любому из этих путей, лишь бы не ушёл от трассы. Такое право – великая милость Аллаха. В наше время таких путей в вероубеждении два: учение Матуриди и учение аль-Ашари. А в правовых вопросах таких путей четыре и их называют богословско-правовыми школами (мазхабы). А в вопросах достижения духовной чистоты таких путей много, а из них в Дагестане в наше время практикуются только две: шазилийский, накшбандийский. Истинный суфий не отрицает ни одну из этих путей, ибо все они в рамках шариата. Великие суфии были приверженцами разных тарикатов, обоих учений по вероубеждению, и последователями одного из четырёх мазхабов. Но в отличие от других мусульман они придерживаются самых строгих правил выбранной им пути.

А что касается мазхабов в правовых вопросах, то они между ними не делают различия. На практике они соблюдают один из четырёх мазхабов и стараются не допускать противоречия с другими мазхабами, даже стараются не допускать противоречия ни с одним из признанных учёных-богословов.

Послабления в законах шариата (рухса) допускается в Исламе, но это не является самым лучшим вариантом соблюдения законов Аллаха. А представители суфийских путей по возможности придерживаются самых строгих правил. Но никак не выступают против послаблений, ибо следование за ними в рамках мазхабов не является порицаемым в исламе. Среди суннитов есть разные категории, одним из которых являются и суфии. Суфийское понимание мазхабов и следования им объясняет великий богослов факих и суфий Имам аш-Шарани: «В шариате на каждый вопрос может быть несколько вариантов правильного ответа, один строгий, а другой менее строгий, а третий ещё легче» [7. с. 17]. Каждый мазхаб может выбрать любой из этих вариантов. В одном вопросе один мазхаб случайно может выбрать лёгкий путь, а в другом – трудный. В общем, все мазхабы примерно одинаковы в степени лёгкости вариантов, но по отношению к каждому конкретному случаю или индивиду, один мазхаб может быть трудным или лёгким. В исламе не разрешается в одном вопросе выбрать из каждого мазхаба самые лёгкие варианты. Например, если человек для намаза выбрал ханафитский мазхаб, он и для омовения должен выбрать ханафитский мазхаб. Ибо омовение и намаз как одно целое. Если намаз он делает по шафитскому мазхабу, а омовение по ханафитскому, тогда у него может не быть омовение по ханафитскому мазхабу и его намаз станет недействительным. Вот

так понимают ислам и суфизм истинные мусульманские богословы, к которым относятся великие и всемирно признанные мусульманские богословы как Ибн Хаджар, Абу Хамид аль-Газали, Имам ан-Навави, Имам аш-Шарани и много др.

Если мы будем правильно понимать ислам и суфизм, то придём к выводу, что они никогда не создают проблемы в обществе, они их решают. Тогда и не будет разобщенность среди мусульман. Незачем бояться ислама и суфизма, бояться надо псевдоислама и псевдосуфизма, как говорится «не всё, что блестит – золото». Ислам содержит в себе бесконечный созидательный потенциал, и его правильное использование было бы разумным решением, нежели сторониться от него. Всевышний знает всё и поэтому Его учение никогда не должно создавать проблему, и не создаёт. Если какое-то учение действительно создаёт проблему, то это учение не является божественным. Согласно мусульманскому вероучению божественная религия и есть благо со всех сторон, она универсальна и у него нет никаких недостатков, как и её создателя – Всевышнего. Проблема заключается не в самой религии, а в её понимании богословами.

Как мы уже сказали, в настоящее время существует признанных большинством 4 богословско-правовых и 2 догматических школ. Мусульманин имеет право выбрать для себя любой мазхаб в фикхи, а также один из мазхабов в вероубеждении (акыде). Поэтому суфии не предъявляют к своим приверженцам требования выбирать конкретный мазхаб. Они считают одинаково правильными все мазхабы и не делают между ними различия. Как известно, каждый из имамов является мужтахидом, имеющим право выносить решения в шариате. Если даже они будут ошибаться в каком-либо вопросе, это не считается недозволенным, ибо они использовали при вынесении решения все свои возможности и опирались при этом на шариатские правила. В любом вопросе шариата есть несколько правильных ответов, но каждый из них более или менее предпочтителен. Поэтому в одном вопросе самым предпочтительным может быть ответ ханафитского мазхаба, а в другом ответ шафиитского мазхаба, а в третьем – ответ маликитского мазхаба. Но они все правы в вынесенном решении и нам разрешено следовать любому из них, хотя самый предпочтительный вариант в шариате всегда один, ибо истина – одна. Решения всех 4-х признанных мазхабов находятся в рамках Ислама.

Великий суфий и мусульманский мыслитель имам аль-Газали в своей книге «Ихья улум ад-дин» пишет, что в вопросах пригодности воды, куда попала наджаса маликитский мазхаб ближе к истине, то есть ближе к тому, чтобы это было самым предпочтительным в Шариате. Но несмотря на все существующие различия все мазхабы принимаются одинаково, в том числе и суфиями. Поэтому суфиями являются представители и ханафийского, и шафиитского, и ханбалитского и маликитского мазхабов по фикхи, а по убеждению приверженцами ашаритского или матуридитского мазхабов.

Так как суфии предъявляют к себе строгие правила во всех делах, в этом вопросе они выбрали для себя следующий особый подход. Как мы и должны знать, чтобы стать подлинным суфием необходимым условием является следовать желательным предписаниям шариата (сунне) также строго, как и обязательным предписаниям (фарз), а сунной является по возможности выбрать са-

мый предпочтительный вариант. Они выбрали именно этот путь, ибо они и есть истинные суфии. Об этом вот что пишет Хасан-афанди: «Суфий достигший совершенства в степени познания Аллаха, не ограничивается выполнением рекомендаций одного мазхаба. Они изучают все мазхабы и придерживаются самых строгих правил всех из них, ибо это помогает подниматься выше в степени приближения к Богу. Следование послаблениям, которые существуют в шариате, они для слабых людей, и это тянет человека вниз. А следование строгим требованиям поднимает человека в сторону сходства с ангелами. И каждый раз, когда человек сможет совершать то, что приближает его к качествам ангелов, то он быстрее поднимается в степени приближения к Аллаху» [14, с. 129].

Поэтому суфии в вопросах фикха стараются объединять рекомендации всех 4-х мазхабов. Когда они совершают малое омовение, то не ограничиваются обязательными требованиями, но и выполняют все рекомендации, при этом находясь в рамках одного из них. Ибо при таком поведении они не противоречат ни одному из мазхабов. Например, находясь в шафиитском мазхабе они обновляют омовение при кровотечении, хотя этого от них не требуется. А это обязательно в ханафитском мазхабе. Но обновлением омовения они никак не противоречат требованиям шафиитского или других мазхабов.

Но те суфии, которые находятся в ханафитском мазхабе обновляют омовение при нечаянном трогании противоположного пола, хотя этому их свой мазхаб не обязывает, это требует шафиитский мазхаб. Это не протворечит их мазхабу, ибо обновление омовения в таких случаях рекомендуется в ханафитском мазхабе. Также находясь в маликитском мазхабе они для омовения не используют воду в которую попала малая нечисть, но не изменилась цвет, запах или вкус, хотя это разрешено в их мазхабе, сылаясь на то, что это не разрешено в шафиитском мазхабе. Таким же образом суфии придерживаются и мазхабов в вероубеждении. То есть они стараются не противоречить ни одному богослову в вопросах акыды.

Когда одного суфия спросили о величине закята, то он сказал: «По моему методу всем имуществом надо пожертвовать для нуждающихся». Его спросили, на что он опирается, и по какому мазхабу он выносит такое решение. Он ответил: «По мазхабу Абу Бакра». Из истории известно, что Абу Бакр был состоятельным торговцем. А потом он пожертвовал всё своё имущество ради Ислама и передал уполномочия его расходовать Пророку. А когда Пророк спросил его: «А что ты оставил для себя и своей семье?». Он ответил, что оставил всевышнего Аллаха и Посланника. И тогда Пророк сильно обрадовался его поступку и одобрил его. Нам надо знать, что Абу Бакр дал столько, сколько мог давать искренно и потом быть спокойным. А другие сподвижники тоже давали столько сколько могли. Ибо они были слабее чем Абу Бакр, кто-то из них давал половину, а кто-то четверть своего имущества. Вот этот путь выбрали для себя мазхабом суфии. То есть по их методу нельзя ограничиваться на обязательном, а надо стараться по возможности выполнять все рекомендации и никогда не прибегать к крайностям.

Согласно исламской этике нежелательно пожертвовать своим имуществом так, чтобы потом за это переживали. Вкратце говоря, суфии стараются

застраховать себя на высшем уровне во всех ситуациях, и не упускать никакую возможность в совершении благого поступка. Они не упускают ни один шанс в приближении к Всевышнему. Поэтому и говорят, что их путь является самым надёжным, безопасным и совершённым для правоверного.

Исходя из такого понимания мы пришли к такому выводу, что с точки зрения суфизма путь шариата представляет с собой путь – по которому движутся мусульмане по своей жизненной пути – в виде широкой трубы без стенок. Внутри которого есть ещё один путь в форме трубы меньшего диаметра. Эта внутренняя труба и есть путь суфиев, застрахованная от крайностей, которая не противоречит ни одному из четырех мазхабов.

Литература

1. Абу Хамид Мухаммад аль-Газали ат-Туси. Возрождение религиозных наук. Пер. с араб. яз. книги «Ихья улум ад-дин». В десяти томах. 1-й том, 2-е издание. – Махачкала: Нуруль иршад, 2011.
2. Абу Хамид Мухаммад аль-Газали ат-Туси. Аль-мункиз мин аз-залал. - Бейрут. 1993.
3. Ахмад бин Хаджар аль-Хайтами. Фатх аль-мубин. - Египет. Год издания, примерно 1900-1902.
4. Вагабов М.В., Вагабов Н.М. Ислам: сущность и существование. – Махачкала, 2007.
5. Джалал ад-Дин Суюти. Джами ас-сагир. - Бейрут. 1992. Т.1.
6. Ислам. Историографические очерки. - М. 1991.
7. Имам аш-Шарани. Мизан аль-кубра. - Бейрут. 2001.
8. Мухаммад Ободи. Бустан аваристан. - Темирхан-Шура. 1912.
9. Омаров М.А. Гаджиев М.П. Основы исламского вероучения. - Махачкала. 2010.
10. Сайфуллах-кади Башларов. Мавакиф ас-садат. - Махачкала. 2010.
11. Саид-афанди аль-Чиркави. Сокровищница благодатных знаний. - Махачкала. 2010.
12. Усман Саид аш-Шаркави. Ат-тасаввуф. Хукмуху ва аркануху ва хисалу ахлихи». - Каир. 2001.
13. Хасан Хильми ибн Мухаммад ад-Дагестани ан-Накшбанди аш-Шазили аль-Кадири. Краткое изложение сокровенных знаний для наставления Мухаммада Арифа. Перевод с арабского Насыров И.Р., Ацаев А.С. - М. 2006.
14. Хасан-афанди ад-Дагестани. Дуррат аль-байза. - Дамаск. 2012.

Раздел 3. ИСЛАМ В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ И РОССИИ: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

Ислам в Болгарии

*Босаков Веселин Петков
(Болгария, г. София)*

Аннотация. Предполагается в общих чертах, что религиозное сообщество основано на общих вере и ценностях, а политическое выдвигает на передний план общие интересы, то возможен ли новый баланс между ценностями и интересами, достижимый в условиях религиозного плюрализма? Являемся ли мы свидетелями устойчивого развития культуры толерантности или терпимость продолжает определять конфликтный потенциал религиозных отношений? Это круг вопросов, которыми можно описать новую проблемную ситуацию, в которую вступает мусульманское сообщество в Болгарии. Основное исследовательское поле, где возможно и необходимо искать ответы на эти и другие вопросы в конце концов определяется уровнем институционализации, структурами, динамикой и характером религиозного образования. Именно здесь можно идентифицировать как новые феномены религиозного возрождения, так и модели, которые воспроизводятся в отношении соседства ислама с другими религиозными системами.

Ключевые слова: *ислам, терпимость, толерантность, диалог, соседство, современность, ценности, религиозное образование*

Одной из основных проблем, связанных с исследованием ислама, по-прежнему остается степень легитимности его представителей и мера общих значений и символов, интерпретируемых в контексте коммуникации. Вопрос в том, кто на самом деле говорит от имени ислама - в Европе, во всем мире и в нашей стране? Насколько актуален обмен мыслями и взаимопонимание в пространстве публичных дебатов? Существует ли двойная перспектива, особая коммуникационная стратегия мусульманского сообщества, которая может посылать определенные сообщения извне и разные сообщения внутри, братьям и сестрам в сообществе? Может ли это двойное значение быть частью причины отсутствия взаимопонимания, или причина кроется главным образом в различных аспектах явления, которое мы традиционно определяем, как кризис идентичности?

Анализ показывает, что масштабы заявленной толерантности намного больше, чем казалось в прошлом, или, по крайней мере, то, что наше стремление отличить стабильные процессы социальной интеграции в отношении культурного развития ослабило критическое отношение к некоторым из полученных результаты. Нет оснований полагать, что произошел качественный сдвиг в уровне знаний о религиозных основах Другого. В течение сравнительно длительного периода времени (по крайней мере, в течение последних двадцати лет) важность пространственной близости в повседневной реальности культурного

разнообразия оставалась неизменной. Границы реального диалога и терпимости по-прежнему сильно зависят от прямого обмена опытом в жизни и обществе людей из разных этнических и религиозных групп. Следовательно, отношение к исламу в Болгарии ставит нас перед гораздо более важной проблемой - тем, в каких пределах можно преодолеть страх перед тем, что отличается. Есть ли основания полагать, что в Болгарии существует новая исламская культура, или это скорее вопрос особого вида религиозной модернизации, которая сохраняет основные постулаты веры, в то же время переводя их в новый социальный контекст и создавая пространство для диалога с демократическими ценностями, которые в настоящее время устанавливаются в болгарском обществе?

Первый уровень, на котором мы можем строить аргументы для формулирования новых исследовательских вопросов, связан с конкретными аспектами процесса десекуляризации, как пишет Питер Бергер. В этом смысле можно ли предположить, что религиозная вера способна вновь объединить повседневные представления людей о значимости их различий по отношению к другим? Возможно ли, что постмодернистская ситуация сформирует новую потребность в принадлежности с точки зрения общей системы идентификации религии? И если да, то как строится представление религиозных различий? Какие уровни соизмеримости или оппозиции формулируются в отношении религиозности Другого? [1]

Помимо абстрактных аспектов взаимодействия различных религиозных систем, возникают новые проблемы для исследователей в области религиозно реконструированной социальной реальности соседства. Если предположить, что уровень общего непосредственного социального опыта коррелирует с более высокой терпимостью к религиозным различиям, то насколько верно, что отсутствие толерантности всегда будет провоцировать более высокие уровни конфликта и непризнание права Другого быть другим? Другими словами, если пространственные и социальные различия прямо пропорциональны друг другу, можем ли мы предположить, что можно достичь общей точки зрения на право равенства того, что относится к Другому, даже если оно не является частью повседневной жизни? Жизнь людей? Следовательно, может ли декларируемая терпимость продолжать служить альтернативой для создания набора общих культурных ценностей?

В контексте современной болгарской реальности, есть ли у нас основания утверждать, что возникают конкретно религиозные дистанции и напряженность, или мы наблюдаем горячую преданность религиозной догме как средству компенсации за длительный период объявленного и воинствующего атеизма? Еще конкретнее, если бы ислам был такой проблемой для болгарского общества, если бы он не был отрицательно связан с драматической частью болгарской истории? Можем ли мы ожидать, что отказ и пренебрежение правом на существование другой религиозной доктрины будет существовать в той же степени по отношению к другим мировым религиям, таким как, например, буддизм? Является ли это вопросом отношения к другой религии или сложным набором приписываемых характеристик, своего рода атрибутивной идентичностью каждого культурного различия, воспринимаемого как одобренное или

узаконенное через неравный доступ к власти или другим дефицитным ресурсам?

Идентификационная структура болгар-мусульман реализуется на двух уровнях. Первый - религиозный. Согласно определениям на этом уровне, болгарский мусульманин - мусульманин, турок - мусульманин, а болгарин - немусульманин. Второй уровень - этнический. Согласно его определениям, болгарский мусульманин не является чистым турком, турок - турком, а болгар - болгаром. С другой стороны, религиозная принадлежность все чаще становится преобладающим ориентиром по сравнению с этническим самоопределением. В этих условиях существуют предпосылки для постепенной «вторичной тюркизации» болгар-мусульман. Эта тенденция негативно влияет на этно-религиозные отношения на региональном уровне и постоянно сдерживает процессы социальной интеграции в регионах со смешанным населением. На попытку отказаться от групповой идентичности с недоверием смотрят как болгары, так и турки. Болгары под влиянием своей национальной мифологии склонны рассматривать болгар-мусульман как своего рода предателей (которых сделали турками). Туркам, со своей стороны, трудно принять идею, что мусульманин не понимает турецкого языка, который считается традиционным языком для мусульман в Болгарии. Это непринятие оставляет болгарских мусульман в очень небезопасном положении с точки зрения их идентичности.

По своим значительным значениям и символической окраске соседство как прямой контакт и прямая пространственная близость с другими определяет повседневную жизнь. Эта микросоциальная шкала, в которой располагаются реальные измерения индивидуальных достижений и оцениваются условия для достижения успеха. Необходимость всестороннего изучения этого вопроса с точки зрения пространства проистекает из понимания идентичности как качества, которое неизменно является результатом и условием, достигнутым в ходе отношений с другими и сравнения с другими (в этом смысле идентичность является результатом качественного определения Другого). Этнорелигиозные дистанции выявляют параметры «бесконтактной толерантности»: в тех случаях, когда предлагаются утверждения, не требующие прямого контакта с другими, появляется большая готовность искать социально желательные ответы. Любая конкретная попытка ввести религиозное осознание «других» в ситуации непосредственного контакта приводит к снижению потенциальной готовности принять этих других. Разрыв между последовательным соблюдением религиозной морали и норм, с одной стороны, и идеей ортопраксиса другой религиозной общины, с другой, порождает недоверие, пренебрежение и подозрение в отношении мотивов людей другой веры. Эти отношения соответствуют скрытому этно-религиозному конфликту, который подвержен вторичной мобилизации политическими и экономическими средствами. Другими словами, соседство как универсальная социальная сеть повседневных практик способно компенсировать некоторую напряженность, но его влияние остается ограниченным в рамках противоречия в массовом сознании - противоречия между позитивным отношением к соседу, который имеет определенную религиозную конфессию и, в то же время, подозрение в отношении этой религиозной общины в целом [2]. В

поисках средств преодоления чувства оскорбленной религиозной идентичности среди меньшинства, идентичности, которую оно часто воспринимает как находящуюся под угрозой, тщательный социологический анализ культуры соседства и важности соседства выявляет следующие состояния и процессы:

- Растущая модернизация в повседневной жизни серьезно пытается понять значение и символику религии. В частности, в отношении ислама это одна из основных задач нового тысячелетия: разработать модель исламского модерна, в которой основные нормы ислама сохраняют свое значение, а элементы постмодернистской эпохи, которые насильственно вступают в жизнь общества будет интегрирована без противоречий в совокупность этических взглядов и ценностей, характерных для ортодоксальности и ортопраксиса ислама;

- Допустимость религиозности еще не тесно связана с уважением права других быть разными и следовать религиозным нормам, отличным от их собственных;

- Негативные тенденции развития в отношениях между толерантностью и толерантностью к другой религиозной идентичности являются признаком несосредоточенного массового сознания (толерантность определяется в первую очередь ограниченным вариантом отличия от толерантности, а не подлинной культурой толерантности и уважение к другим другим) [3].

Предполагая, в основном, что религиозное сообщество основано на общих вере и ценностях, в то время как политическое сообщество подчеркивает общие интересы, возникает вопрос, возможен ли новый баланс между ценностями и интересами, баланс, который должен быть достигнут в условиях религиозного плюрализма. Являемся ли мы свидетелями устойчивого развития культуры терпимости или терпимость продолжает поддерживать конфликт в этнических и религиозных отношениях? Это круг вопросов, посредством которых мы можем описать новую проблемную ситуацию, в которую мусульманская община в Болгарии вступает в контексте интеграции Болгарии в ЕС и консолидации демократической политической системы. Основная область исследований, в которой можно и нужно искать ответы на эти и другие вопросы, должна в конечном итоге находиться на уровне институционализации, структур, динамики и характера религиозного образования. Именно здесь мы можем выявить новые явления религиозного возрождения и модели, которые воспроизводятся в отношении соседства ислама с другими религиями и с его более ранними традиционными формами в европейском контексте болгарского развития. исследовательские усилия в области религиозного образования и его последующей социальной реализации могут позволить нам выйти за рамки механического представления об относительной неизменности традиционной мусульманской общины в нашей стране, представления, которое тесно связано с пониманием того, что социальная изоляция мусульман будет, в сравнительно большей степени, сохраняться.

В 1990-х и первых годах 2000-х годов дебаты, а тем более конфликты относительно места религии в системе образования были сравнительно редкими. В последние годы это изменилось; Возникли три основные темы дебатов: об обязательном религиозном образовании в школах - вопрос, поднятый Болгар-

ской православной церковью; напряженность, обусловленная предполагаемым присутствием радикального ислама и исламского фундаментализма в некоторых болгарских школах; и показ религиозных символов в школе. Первое из этих обсуждений касается формы и содержания религиозного образования. Одна сторона (в первую очередь Болгарская православная церковь и офис главного муфтия) поддерживает идею преподавания канонической религии в школе, благодаря которой ученики получают глубокие знания о религии, в которой они исповедуются; другая сторона (светские эксперты) предпочитает сравнительное изучение религий, которое соответствовало бы светскому характеру болгарских школ. Эта вторая тема дебатов была инициирована различными националистическими политическими партиями, которые утверждают, что религиозное образование в регионах с компактным мусульманским населением используется в качестве прикрытия для распространения радикального ислама в стране. Третий спор касается отображения религиозных символов в школе в целом, хотя на самом деле это касается в основном одежды мусульманских девочек. В 2009 году был разработан новый проект Закона о школьном образовании, который включал статью, запрещающую школьникам и учителям «носить религиозные символы, которые агрессивно и навязчиво демонстрируют свои религиозные или идеологические предпочтения». Законопроект вызвал бурные общественные дебаты и в конечном итоге не был принят Национальным собранием. В более поздней редакции закона, датированного февралем 2012 года, эта статья отсутствовала. Тем не менее, вопрос об исламском дресс-коде в общественных местах остается источником напряженности в болгарском обществе. Религия, и особенно вопрос о ее месте в школе, является показателем уровня современности общества. Почти все представители гражданского общества решительно поддерживают светский характер образования и считают религию вопросом сугубо личного, внутреннего выбора. Религиозное образование считается задачей религиозных учреждений и семьи. Школьное учреждение должно быть строго светским и никоим образом не вмешиваться в религиозные вопросы. Более того, явная демонстрация религиозной принадлежности часто воспринимается как черта традиционализма.

В Европе «Другой» - прежде всего мусульманин. Последний чаще всего является иммигрантом, социальное положение которого почти полностью определяется его/ее ограниченным доступом к ресурсам. Мусульманин рассматривается как часть рисков, связанных с современным европейским образом жизни и безопасностью. Но моральным недостатком современного общества является жадность - жадность, которая позволяет рыночным ценностям проникать в жизненный мир людей, который традиционно руководствовался нерыночными нормами. В результате этого расширения социальные отношения формируются в образе рынка. Единственным выходом из этой апокалиптической ситуации является трансформация современной демократии посредством гражданского контроля, предотвращения и обвинения, что может положить конец растущей утрате легитимности процедур представительной демократии и деятелей политического деятеля, ученый, эксперт и судья. В этом точном аспекте четвертая волна Европейского исследования ценностей [4] может помочь

нам глубже и тоньше понять важность религиозной морали и ответов, которые она дает перед лицом повседневных вызовов светской жизни. Важное значение для проблем, с которыми мы здесь сталкиваемся, имеет общее соответствие между общими моральными принципами и степенью, в которой религиозность и религиозная мораль служат для структурирования определенных ценностных установок среди мусульман. В свете растущего значения исламской религиозной морали и относительно низкой степени гражданского участия мусульман можно предположить, что мусульмане будут уделять больше внимания религиозному воспитанию своих детей. Полученные данные показывают, что среди молодого поколения мусульманских общин в Болгарии в настоящее время наблюдается более активное и значимое отношение к религиозной практике и более четкая готовность следовать ее правилам.

Со временем исследования ясно подтверждают гипотезу о том, что отношение к этническим и, тем более, религиозным различиям опосредовано и в значительной степени определяется проблемой власти. Конкретные случаи, взятые из болгарской политической среды, доказывают высокую степень связи и взаимозависимости между формами и интенсивностью религиозного разделения, с одной стороны, и доступом к энергетическим ресурсам, с другой. Вот почему каждая попытка принять партизанский подход к проблеме или использовать его для краткосрочных политических целей существенно усиливает чувство инакомыслия у мусульман, воспринимаемое ими как ситуация неравенства, и, следовательно, укрепляет внутренние связи внутри сообщества и поиск новых оснований отличия от общества в целом.

Вместо заключения: интеграция не должна быть предоставлена самой себе, она нуждается в вдумчивом политическом управлении. Тщательно проведенные публичные дебаты по концепциям и программам интеграции могут придать руководству политической интеграции демократическую легитимность, которой ему по-прежнему не хватает. Более чем когда-либо диалог является единственным средством эффективной интеграции и консолидации национального сообщества. Диалог не означает релятивизм, безразличие к истине; напротив, это подразумевает твердость убеждения без жесткости; правдивость сопровождается откровенностью. По сравнению с толерантностью диалог идет еще дальше. Это значит признать, что другой, другой, существует не только ради существования - что касается толерантности - но потому, что этому другому есть, что сказать мне, то, что я должен внимательно выслушать, если хочу серьезно относиться к своим убеждениям и использовать их в качестве основы для моей оценки. Идея интеграции как объединения или ассимиляции, основанная на аккультурации, на отказе от культурных различий, может привести - как никогда ранее - к противоположному результату. События последних лет, и особенно новая волна национализма, которая в настоящее время структурирует значительную часть политики и повседневной жизни, требуют переоценки слишком оптимистичных ожиданий и устойчивости (и надежности) ранее зарегистрированных отношений к этническим, культурным и религиозным различиям. Формальное признание права на другое мнение еще не означает готовно-

сти признать разницу равной по статусу или, по крайней мере, столь же важной и ценной для построения общей картины реальности [5].

Литература

1. Bosakov, V. 2019. *Ethno-Religious Expressions of Otherness. Challenges and Response*. Sofia: Ivrai Pbls
2. Bosakov, V. 2010. *Integration of Muslims in Bulgaria*. Sofia: Ivrai Pbls (in Bulgarian) [Bosakov, V. 2010. Integratsiyata na myusyulmanite v Bulgariya. Sofiya: IvRay]
3. Bosakov, V. 2006. *Identity and Diversity of Islam in Bulgaria*. Sofia: Virtual Centre for Music, Culture and Scientific Research (in Bulgarian) [Bosakov, V. 2006. Identichnost i mnogoobrazie na islyama v Bulgariya. Sofiya: Virtualen tsentar za muzika, kultura i nauchni izsledvaniya]
4. Bosakov, V. 2009. Value Orientations of Muslims in Bulgaria. In: Fotev, G. 2009. (editor) *European Values in Present-day Bulgarian Society*. Sofia: University Pbls St. Kliment Ohridski, pp.197-217 (in Bulgarian) [Bosakov, V. 2009. Tsennostni orientatsii na myusyulmanite v Bulgariya. V: Fotev, G. 2009. /sastavitel/ Evropeyskite tsennosti v dнешnoto balgarsko obshtestvo. Sofiya: UI „Sv.Kliment Ohridski”, cc.197-217]
5. Bosakov, V. 2015. *Islam and Modernity. Mutual Challenges*. Sofia: Ivrai Pbls (in Bulgarian) [Bosakov, V. 2015. Islyam i modernost. Vzaimni predizvikelstva. Sofiya: IvRay]

Причины принятия ислама российскими гражданами

Силантьев Роман Анатольевич
(Россия, г. Москва)

Аннотация. В докладе анализируются причины принятия ислама гражданами России, родившимися в немусульманских семьях. На базе 200 экспертных интервью и автобиографических очерков автор выделяет основные причины смены веры, первые три позиции из которых занимают матримониальные соображения, влияние окружения и духовный поиск. При этом и у мужчин, и у женщин причины конвертации совпадают лишь частично.

Ключевые слова: ислам, неофиты, смена веры, «русские мусульмане».

Феномен «русский мусульманин» периодически становится объектом изучения специалистов, которые формулируют причины, стимулирующие людей к смене веры. Свое мнение имеют на этот счет и сами неофиты. Рассмотрим основные позиции специалистов-религиоведов.

Российский исламовед Алексей Малашенко полагает, что «тут три момента. Во-первых, это умение вести пропаганду, радикалы набираются опыта. Второе - крайне тяжелое, безвыходное положение русских в некоторых регионах Северного Кавказа, людям просто некуда деться, а ислам их как-то при-

ближает к местному населению. И последнее - личные обстоятельства. Такое количество личных, семейных драм, что очень часто ищут выход в религии, а ислам, особенно если его пропагандировать, такие ответы дает»¹.

Казанский ученый Азат Ахунов выделял среди основных причин принятия ислама ослабление чувства этноконфессиональной идентичности, духовный поиск, смешанные браки и активность самих мусульман в Татарстане [2]. Его коллега Фарид Асадуллин из Москвы делает акцент именно на духовном поиске и полагает, что ислам является выбором преимущественно думающей интеллигенции: «Интерес к исламу и его традициям среди простых москвичей и столичной интеллигенции, сталкивающихся с выходцами из мусульманского Востока (как людьми рабочих профессий, так и дипломированными специалистами) каждый день в разных жизненных ситуациях, имеет все более осмысленный и дифференцированный характер. Он часто продиктован желанием получить собственное представление о религии и ее последователях, которые в последние годы, находясь под пристальным вниманием СМИ, становятся (пусть даже не прямо, а косвенно) объектом телевизионных репортажей об этнической преступности или "аналитических программ" о будущем западной цивилизации и "эндогенном радикализме", присущем якобы исламу и представителям мусульманских народов. Среди московской интеллигенции немало этнических русских или украинцев, чей путь к пониманию ислама или принятия его в качестве веры продиктован эволюцией их материалистического или религиозного (монотеистического) мировоззрения, богоискательством в духе учения Александра Меня, развитием экуменических идей II Ватиканского собора и т. д. Слова Велимира Хлебникова из поэмы "Хаджи-Тархан" - "Ах, мусульмане те же русские. И русским может быть ислам" - дают ключ к пониманию и частично проясняют корни этого явления. Так, издатель Юрий Михайлов, пытаясь соединить ислам и русское культурное и историческое наследие, полагает, что настала "пора понимать ислам", и в своем манифесте признается: "Ислам - религия интеллектуального выбора» [1].

Известный националист Александр Севастьянов связывает принятие ислама русскими в первую очередь с деградацией русских и христианской цивилизации в целом на фоне активной пропаганды ислама, которой христианам нечего противопоставить [13].

«Общаясь с русскими братьями и сестрами, я замечаю, что есть несколько категорий людей, которые пришли к исламу под влиянием разных факторов. Это и какая-то личная пережитая трагедия, крупные события в жизни, связанные с духовными переживаниями, либо это замужество, соответственно, брак с супругом-мусульманином, под его влиянием люди принимают конфессию. Либо это участие в боевых действиях на территориях, где компактно проживают мусульмане, в Афганистане или на Северного Кавказа бывшие военнослужащие очень много, как побывавшие в плену, так и просто служившие в рядах советской или российской армии. Много причин. И действительно участие в по-

¹ Сообщение ИА «Regnum» от 25 июля 2011.

литических, в том числе и радикально-политических течениях. Это просто перечень» [5] - считает ученый-неофит из Санкт-Петербурга Тарас Черниенко.

Православный богослов Георгий Максимов выделяет среди главных причин принятия ислама его рационализм, мистику суфизма, традиционализм, минимальный объем требований в этой религии, делающий ее исповедание комфортным, мусульманское окружение, миссионерскую активность, склонность к смене веры, отсутствие религиозной укоренённости и браки [6].

Казанский исламовед Раис Сулейманов делит неофитов на «идейных» (принявших ислам по идейным соображениям), «семейных» (сменивших веру по матримониальным мотивам), «конъюнктурщиков» (принявших ислам из корыстных соображений) и «военнопленных» (принявших ислам в плену под давлением) [15].

«Первая, самая многочисленная категория – русские женщины, вышедшие замуж за мусульман (значительно реже в России в ислам переходят мужчины, женившиеся на мусульманках). Вторая, не слишком многочисленная категория – пленные, принявшие ислам в Афганистане либо Чечне. Третья категория – лица, занимающиеся «духовными поисками». Кто-то из них пришел в ислам через увлечение мистикой (суфизмом). Кто-то – вследствие длительного изучения коранических текстов», - полагает ведущий аналитик Международного общественного фонда «Экспериментальный творческий центр» Анна Кудина [4].

«Мне кажется, что причин принятия ислама три. Первая — это мужчина, который оказал влияние, например, или близкий человек. Вторая причина — поиск и выбор религии. Третья — это как некое озарение, Божья милость такая. У меня был последний вариант» [15], - считает неофитка Анастасия-Аиша Корчагина.

Анализ 200 интервью и автоинтервью неофитов (100 мужских и 100 женских), проведенный автором позволил вычленил следующие причины: матримониальные, влюбленность, влияние окружения, влияние родных, духовный поиск, очарование Востоком, корыстные причины, стресс, протестные настроения, социальные сети, принуждение к принятию ислама, невменяемость, антиреклама и генетическая память. Весьма часто встречается и сочетание разных причин, например, стресс плюс влияние друга, интерес к Востоку плюс влюбленность, протестные настроения плюс влияние родных.

Рассмотрим основные причины принятия ислама с их примерами.

Основной причиной принятия ислама россиянами с большим отрывом является матримониальная. Желание устроить личную жизнь сподвигло на смену веры подавляющее большинство женщин и некоторую часть мужчин.

«Муж заставляет принять ислам. Он сам мусульманин. Ох! Раньше были разговоры на эту тему, но не такие серьезные... А тут - ты должна! Конечно, лучше развестись, чем пойти на такой шаг... К слову не понимаю тех, кто вот так запросто меняют веру. Почему-то мусульмане так не поступают... У кого была подобная ситуация? Даже не знаю, как вести себя... А что для вас ВЕРА?», - такими вопросами нередко задаются на женских форумах в Интернете и также нередко делают выбор в пользу смены веры.

К матримональным причинам принятия ислама примыкает смена веры по причине влюбленности, которая часто не заканчивается браком. Обычно влюбляются девушки, хотя и среди молодых людей такие случаи не редкость. Достаточно вспомнить историю любви террористов Дмитрия Соколова и Наиды Асияловой.

Весьма распространенной причиной принятия ислама является влияние социального окружения, которое может быть представлено самыми разными людьми. Повлиять на человека могут его близкие, друзья, знакомые, соседи, сослуживцы и однокурсники, сокамерники и подельники по банде. Особенно часто под влиянием друзей люди вовлекаются в исламистские организации, которые таким образом осуществляют наиболее эффективную вербовку.

Достаточно часто люди принимают ислам под влиянием родных. Особенно это актуально для радикальных течений ислама, попав в которые, человек предпринимает все усилия для вовлечения в них своих родных и близких, а в случае неудачи прекращает с ними всякое общение. Известны целые семьи террористов - например, Тонконозовы из Дагестана.

Известно, что террорист Владимир Ходов принял ислам под влиянием брата, а террорист Максим Панарьин - под влиянием отчима. Еще один террорист Виталий Смирнов заставил принять ислам всех родных, а отказывавшегося менять веру отца выгонял на мороз.

Одной из самых распространенных причин принятия ислама, особенно среди интеллигенции, является духовный поиск, в ходе которого человек может сменить несколько религий. Как показывает выборочный анализ 100 случаев, примерно 40 % неофитов ранее были христианами, 30 % - атеистами или неверующими и столько же исповедовали различные нехристианские религии, состояли в сектах или увлекались оккультизмом. Немало неофитов сменило в жизни несколько религий, причем для некоторых из них ислам не стал конечным выбором.

Свыше 80 % бывших христиан причисляло себя к православным, однако воцерковленных людей среди них оказалось немного - не более 5 %. Остальные 20 % оказались членами иных христианских конфессий, преимущественно протестантских деноминаций. Известны случаи принятия ислама баптистами, лютеранами, адвентистами и Свидетелями Иеговы.

Среди людей, перешедших в ислам из нехристианских религий и сект, особенно много оказалось бывших неоиндуистов, неоязычников и буддистов, и даже сатанистов [12].

Из известных неофитов духовным поиском занимались Гейдар Джемаль, Насима Бокова, Лариса Дорогова, Махди Зарубин и целый ряд лидеров НОРМа.

Достаточно распространенной причиной принятия ислама оказалось очарование мусульманской культурой. Кому-то понравилась атмосфера в мусульманских городах, их архитектура и национальная кухня, кто-то вдохновился музыкой или телесериалами, среди которых особенно выделяются «Клон» и «Великолепный век». Самые оригинальные неофитки смогли вдохновиться даже мультфильмом про приключения Алладина [11].

Особняком стоят неофиты, вдохновившиеся образом жизни террористов, которые все активней позиционируют свою деятельность как достойную и романтическую. Особых успехов достигло на этом направлении ИГИЛ¹, чья эстетика - например, хорошо срежиссированные массовые казни, где одетые в черное боевики убивают одетых в оранжевое одеяние пленников, все более востребована на Западе. Подражание ИГИЛовцам можно увидеть в костюмах на Хеллоуин, разного рода перфомансах и даже ролевых играх гей-сообщества. «Но это была еще ерунда, а вот то, что я услышал потом, превзошло все мои представления о действительности. Потом девочка сказала подруге: «а помнишь, как мы у тебя дома однажды набухались в молодости (это говорила девочка 12-лет!), сначала водки выпили, потом пиво смешали с кофе, так вкусно получилось! А потом вышли на балкон и стали кричать Аллах Акбар!» Вот это меня больше всего поразило, но это еще не все. То, что они сказали потом... Стало ясно, что это пресловутое запрещенное в России «Исламское государство» оказалось гораздо более раскрученным, чем я мог себе представить, потому что в следующий момент одна из девочек произнесла фразу, которую я никогда не слышал за много лет вращения в исламской среде: «Аллах един, ИГИЛ непобедим!», - поражались обозреватели одного из мусульманских сайтов [4].

Из известных неофитов, принявших ислам таким образом, можно назвать психолога Айшу-Анастасию Корчагину. Приведем несколько типичных примеров.

Немало людей пришло в ислам вследствие протестных настроений. В этой религии они видели силу, способную противостоять той политической системе, с которой они боролись. Естественно, что обычно выбор таких неофитов падал на самые радикальные формы ислама, а вот ислам традиционный, лидеры которого лояльны властям, их привлекал мало. «Сколько нас? Наверно, много меньше, чем нам хотелось бы. Кто-то приходит в Ислам из чувства протеста, но быстро перегорает, кто-то «попадает в плен» к популистам и всевозможным хариджитами. Но видимо, много больше, чем хочется недругам», - писал неофит Салех Демидов из Коломны [3].

Самую большую группу неофитов такого типа дали фашистские и профашистские организации – «Русское национальное единство» и различные скинхэдские бригады. Именно скинхэдами были известные террористы Виктор Двораковский, Анатолий Землянка и Мария Погорелова, а фашистских идей придерживались «приморские партизаны» и руководство НОРМ - Вадим Сидоров, Григорий Мавров и Максим Байдак. Интерес к исламу проявляли банда «Мэд Крауд» и группы Вячеслава Дацика, московская «Боевая организация русских националистов» и «орловские партизаны», члены которых всерьез намеревались вступить в союз с северокавказскими террористами. Член питерской банды «NS/WP-Невоград» Кирилл Присяжнюк не только принял ислам, но и стал вербовщиком ИГИЛ².

¹ Организация, запрещённая в России.

² Организация, запрещённая в России.

Самой малоафишируемой причиной принятия ислама можно назвать корыстные мотивы. Лишь единицы неофитов честно признают, что сменили религию ради каких-то выгод. Эти выгоды могут быть разными - развитие бизнеса, удачный брак, улучшение условий содержания в плену или тюрьме.

«Конъюнктурщики» - это русские мусульмане, подошедшие к принятию ислама из каких-то корыстных соображений или выгоды (социально-экономической или карьерной). Встречаются среди представителей бизнеса, сотрудников органов власти, политиков, журналистов, функционеров исламских религиозных организаций. Например, таким можно смело считать Абдул-Вахеда Ниязова (Вадима Медведева), сумевшего получить максимум выгоды, выбрав для себя путь исламского политика. Случаи принятия ислама русскими бизнесменами отмечал также полномочный представитель Президента России в Приволжском федеральном округе Сергей Кириенко в 2002 году, когда имелись примеры принятия ислама предпринимателями в надежде избежать поборов со стороны этнических мусульманских преступных группировок, либо же с целью просто влиться в мусульманское деловое сообщество», - указывает исламовед Раис Сулейманов [15].

Помимо Абдул-Вахеда Ниязова, из корыстных соображений ислам принял такой известный «русский мусульманин» как бывший глава Кизлярского района Андрей Виноградов. Желанием получить материальные блага можно объяснить принятие ислама в пакистанской тюрьме угонщиками самолета Якутск-Нерюнгри Исаковым и Бабловым, попавшими в чеченский плен и ставшими пособниками террористов Ардашевым, Клочковым, Лимоновым и другие.

Многие люди меняют веру в состоянии стресса, причиной которого может послужить смерть близкого человека, болезнь или затяжная депрессия. В эти периоды человек становится особенно уязвим для вербовки, чем часто пользуются секты.

По мере развития Интернета растет процент людей, которые заинтересовались исламом и приняли эту религию с его помощью. Обычно это происходит благодаря знакомствам в социальных сетях, хотя есть и иные пути. Некоторые мусульманские сайты - например, «Ислам.ру», даже предлагали принять ислам виртуально, заполнив простейший шаблон и нажав кнопку.

Принуждение к принятию ислама в 80–90 годах XX века было одной из основных причин перехода в эту религию. Ислам приняли десятки советских военнослужащих, взятых в плен моджахедами. Из самими известными стали Сергей-Нурмамад Красноперов из Кургана, Николай Быстров из Краснодарской края, Александр Левенец и Николай Выродов с Украины. Принятие ислама, как правило, облегчало условия содержания и даже позволяло обрести свободу. Аналогичная ситуация впоследствии наблюдалась во время первой чеченской кампании и значительно в меньших масштабах - во время второй. Некоторые из принявших ислам подобным образом - например, Юрий Меновщиков, впоследствии выбивались в элиту террористов.

В настоящее время российские военнослужащие, ввиду отсутствия активных боевых действий на территории РФ, перестали попадать в плен к вахха-

битам и принимать ислам по принуждению, сам мотив не исчез, а лишь перешёл в плоскость давления со стороны социального окружения, которое периодически наблюдается в конфессионально смешанных коллективах с доминированием особо ревностных мусульман.

История семьи Медковых из Ставропольского края хорошо иллюстрирует принятие ислама в состоянии тяжелого стресса, переходящего в неменяемость. В 2003 году 14-летняя Татьяна Медкова сбежала из дома после ссоры с матерью и надолго исчезла. Когда она объявилась, то сообщила, что вышла замуж за дагестанца, приняла ислам и живет в пригороде Махачкалы. К этому времени ее брат Дмитрий Медков провел три года на принудительном психиатрическом лечении по обвинению в убийстве сестры. Он был признан параноидным шизофреником, страдающему хроническим психическим расстройством. В Ставропольской психиатрической больнице специального типа Медков под влиянием других пациентов принял ислам и стал Даудом. После выхода на свободу он поступил в одно из хасавюртовских медресе и начал новую жизнь [16].

Психические расстройства обнаружались у целого ряда неофитов: несостоявшегося террориста Виталика из Тверской области, мечтавшей присоединиться к ИГИЛ¹ гомосексуальной пары из Петропавловска-Камчатского и бывшего бойца РНЕ из Санкт-Петербурга Федора Топвенца, который принял ислам с целью избавления от алкогольной зависимости [10]. Кроме того, известно, что склонные к маниакальным проявлениям, садизму или болезненной педофилии люди нередко находят себя в разного рода деструктивных религиозных организациях, в том числе исламистского характера.

У некоторых людей интерес к исламу вспыхнул вследствие антирекламы этой религии. Приведём типичный случай:

«Вернувшийся одноклассник рассказывал ад. Они чеченца захватили при осаде села, привезли его в часть на допрос. Допрос так выглядел: задали вопрос, он молчит, бормочет что-то под нос, ему пулю в колено. Он громче начал читать. После второй пули на крик перешел. Выкрикивал молитву. Потом его, еще живого, в воронку бросили и гранату положили. Убит припадении. И никаких пыток. Совсем молодой. Только щетина расти начала. Эту деталь я точно запомнил. У меня этот чеченец из головы не выходил. Не мог его забыть. Ночами просыпался. Все думал, что за религия наделила человека такой волей [9].

На основании изучения 200 историй "русских мусульман" (100 мужских и 100 женских), в которых они называли причины смены веры, удалось выявить следующие закономерности:

Причины принятия ислама у мужчин: 1) Влияние окружения 38 % (в том числе принятие в тюрьме – 10 %); 2) Духовный поиск – 35 %; 3) Влияние родных – 7 %; 4) Вследствие протестных настроений – 5 %; 5) Стресс – 4 %; 6) Очарование мусульманской культурой – 4 %; 7) Психические отклонения – 3 %; 8) Матримониальные причины – 3 %; 9) Принуждение к принятию (в плену) – 1 %.

¹ Организация, запрещённая в России.

Причины принятия ислама у женщин: 1) Влияние окружения – 28 %; 2) Матримониальные причины – 25 %; 3) Духовный поиск – 13 %; 4) Стрессовая ситуация - 12 %; 5) Очарование мусульманской культурой – 10 %; 6) Влияние родных – 6 %; 7) Протестные настроения – 2 %; 8) Знакомства в Интернете – 4 %.

Причины принятия ислама в целом: 1) Влияние окружения – 33 %; 2) Духовный поиск — 24 %; 3) Матримониальные причины – 14 %; 4) Стресс - 8,5 %; 5) Очарование мусульманской культурой – 7 %; 6) Влияние родных – 6,5 %; 7) Протестные настроения – 3,5 %; 8) Знакомства в Интернете – 2 %; 9) Психические отклонения - 1,5 %.

Таким образом, именно влияние знакомых чаще всего стимулирует человека менять веру. При более крупной выборке можно встретить и другие упоминавшиеся выше причины - антирекламу, генетическую память и особенно корыстные причины, которые в реальности могут оказаться на третьем-четвертом месте по значимости.

Автор полагает, что для всех неопитов в целом основные причины принятия ислама располагаются в следующей последовательности: 1) Матримониальные причины; 2) Влияние окружения; 3) Духовный поиск; 4) Корыстные соображения; 5) Влияние родных; 6) Стресс; 7) Очарование мусульманской культурой; 8) Протестные настроения; 9) Знакомства в Интернете; 10) Антиреклама ислама.

Для более узкой группы «идейных» неопитов, в число которых не входят ассимилировавшиеся жены мусульман, эта последовательность выглядит несколько иначе: 1) Влияние окружения; 2) Духовный поиск; 3) Матримониальные причины; 4) Корыстные соображения; 5) Стресс; 6) Очарование мусульманской культурой; 7) Протестные настроения; 8) Влияние родных; 9) Знакомства в Интернете; 10) Антиреклама ислама.

Литература

1. Асадуллин Ф. Москва мусульманская // Коммерсант-Власть, 28 сентября 2005.
2. Ахунов А. Почему русские принимают ислам? // НГ-Религии, 25 апреля 2001.
3. Горностаев Р. Десять лет назад я родился во второй раз / Newsland.com [Электронный ресурс] Режим доступа: свободный. <http://newsland.com/community/36/content/desi-at-let-nazad-ia-rodilsia-vo-vtoroi-raz/489742>
4. Кудинова А. Россия или Евразия? [Электронный ресурс] Режим доступа: свободный. http://www.nnre.ru/politika/radikalnyi_islam_vzgljad_iz_indii_i_rossii/p10.php
5. Лагунина И. Чем привлекателен Ислам. Аргументы тех, кто принял новую веру [Электронный ресурс] Режим доступа: свободный. <http://www.svoboda.org/content/transcript/407480.html>
6. Максимов Ю. Почему из христианства переходят в ислам // Миссионерское обозрение. 2001. № 8 (70). С. 6 – 10

7. Малащенко А.В. Славянское население продолжают вовлекать в ислам / ИА «Regnum» от 25 июля 2011.
8. Мохов С. Русские мусульмане. Почему русские переходят в ислам [Электронный ресурс] Режим доступа: свободный. <http://www.colta.ru/articles/specials/7528?part=7>
9. Пашинский Д.Я — русский мусульманин [Электронный ресурс] Режим доступа: свободный. <http://www.colta.ru/articles/society/2698>
10. Прокуратура СПб озвучила обвинение арестованным по делу о покушении на губернатора Матвиенко [Электронный ресурс] Режим доступа: свободный. <http://zavolu.info/1367.html>
11. Прохорова В. Новые мусульмане. Шесть россиян — о том, почему они приняли ислам [Электронный ресурс] Режим доступа: свободный. <https://snob.ru/selected/entry/110377>. Режим доступа свободный.
12. Религия: Сатанист принял ислам? Бывший сатанист теперь муслим // [Электронный ресурс] Режим доступа: свободный. <https://www.youtube.com/watch?v=lk0YE4AaZu8>
13. Севастьянов А. О русских мусульманах [Электронный ресурс] Режим доступа: свободный. <http://www.apn.ru/publications/article29920.htm>
14. Секс, «бухло» и ИГИЛ [Электронный ресурс] Режим доступа: свободный. <http://www.islamnews.ru/news-495194.html>
15. Сулейманов Р. Русские мусульмане: классификация групп, проблема радикализма, отношение к ним в России // «Мусульманский мир», №4, 2015
16. Удовенко А. «Дима Медков поедет в Саудовскую Аравию» // Комсомольская правда, 11 декабря 2007.

Современные обряды, связанные с рождением ребенка у горожан Дагестана: синкретизм ислама, традиционных и новых обычаев¹

*Сефербеков Руслан Ибрагимович
(Россия, г. Махачкала)*

Аннотация. В докладе освещаются современные обряды, связанные с рождением ребенка у горожан Дагестана, которые представляют собой смесь традиционных обрядов и новых обычаев. К традиционным относятся обычай угощения роженицы восстанавливающей силы мучной кашей, укладывания ребенка в горскую люльку, а также ритуалы, проводимые при первой стрижке утробных волос, выпадении молочных зубов, первых шагах ребенка. К новым обычаям мы относим торжественную встречу матери и ее ребенка родственниками при их выписке из роддома, укладывание в кроватку, празднование дней рождения и Нового года, появившийся в детском городском фольклоре попу-

¹ Публикация подготовлена в рамках поддержанного РФФИ научного проекта № 18-09-00420. The publication was prepared in the framework of the research project No. 18-09-00420 supported by the Russian Foundation for Basic Research.

лярный на Западе сказочный персонаж – «Зубная фея». Мы также отмечаем возрастание как родильную обрядность в современный период влияния мусульманской религии. Заметное место в родильных обрядах стали занимать исламские религиозные установления, которые проявляются в проведении мавлида по случаю рождения ребенка, наречения его именем, стрижки утробных волос, обрезании, принесении по этим случаям в жертву животных, раздаче милостыни, посещении зияратов, применении защищающих младенца амулетов. Устойчивость традиционных верований в эпоху глобализации объясняется особенностями менталитета дагестанцев – преобладанием в их культуре и быту здорового консерватизма.

Ключевые слова: семейно-бытовые обряды, родильные обряды, ислам, горожане Дагестана, постсоветский период.

Традиционная семейная обрядность и этнография детства у народов Дагестана и Северного Кавказа достаточно хорошо изучены исследователями [13; 17; 35]. Их неотъемлемой частью являются обычаи и обряды, связанные с рождением и воспитанием ребенка [3, с. 55-72; 15, с. 106-116; 16; 33, с. 18-19; 36, с. 35-42]. В какой-то мере они исследованы и применительно к советскому времени [10, с. 160-175; 12]. Однако современные родильные обряды горожан Дагестана практически не изучены. Наше исследование, основанное на собранном в последние годы в городах Дагестана полевом материале, и направленное на выяснении влияния ислама на родильную обрядность, а также степени сохранности традиционных элементов и внедрения инноваций, в какой-то мере восполняет этот пробел.

По сложившейся на Кавказе традиции, рождение сына, как продолжателя тухума, считается и теперь желательным для многих отцов, особенно, если это первенец или в семье до этого рождались одни только девочки. Однако в наше время рождение девочки не воспринимается так болезненно, как это было в прошлом. В то же время, рождение сына остается желанным для большинства отцов. Иногда, когда в семье рождаются одни только девочки, их родители ходят на зияраты [28, с. 77], где в молитвах просят Всевышнего послать им сына. Например, аварцы г. Кизилюрт в этом случае посещают популярную у народов Северо-Западного Дагестана гору «АхІулгохІ» близ с. Ашильта Унцукульского района Дагестана, где в 1839 г., в годы Кавказской войны, происходила одна из главных битв горцев Дагестана и Чечни с царскими войсками, и находятся захоронения павших за веру шахидов [7, с. 296-297]. Проживающие в различных городах (и особенно – в гг. Дербент и Дагестанские Огни) республики представители народностей лезгинской этноязыковой общности с этой целью посещают пир [1] на могиле святого – шейха Сулеймана, находящийся у дороги на почитаемую в Южном Дагестане гору Шалбуздаг [14, с. 76-83].

Традиция торжественной выписки матери и новорожденного из роддома берет свое начало еще в советском времени. Роженицу и ее красиво упакованного в одеяльце ребенка у дверей роддома встречал с букетом цветов отец ребенка. Для их доставки домой заказывалось такси или автомобиль родственников и друзей. Дома по этому поводу устраивалось торжественное угощение.

Этот обычай с некоторыми инновациями сохранился и в постсоветское время. Так же, как и прежде мать и новорожденного сейчас торжественно встречают у дверей роддома отец ребенка, их близкие родственники и друзья. При этом нередко заказывается лимузин, производится фото- и видеосъемка события, организовывается угощение для родных и близких дома, в кафе или ресторане.

Азербайджанцы г. Дербент сразу же после выписки роженицы из роддома домой, в соответствии с обычаем «гуймаг еен» («кашу кушать»), угощают ее особой сладкой мучной кашей «гуймаг», аварцы гг. Хасавюрт, Кизилюрт, Буйнакск, Кизляр – сваренной на бульоне из кураги мучной кашей «курак карш», а большинство горожан Дагестана – мучной кашей с топленным маслом, медом и *урбечом*.

Один из важных родильных ритуалов – укладывание ребенка в люльку. В традиционном Дагестане ребенка укладывали в горскую люльку, туго перетягивали лентами, чтобы зафиксировать его тело. В люльке был предусмотрен специальный сток для отвода мочи ребенка. По мнению горцев, такая люлька более предпочтительна для здоровья ребенка, так как она способствует правильной его осанке. Однако в советское время большое распространение получила детская кроватка, в которой ребенок не перетягивался лентами, а лежал свободно, что, по мнению детских врачей, психологов и воспитателей, более благотворно отражается на его здоровье.

Следует отметить, что, несмотря на массовое распространение в городах республики в советское и постсоветское время детских кроваток, там все еще имеется немало приверженцев традиционных горских люлек. Например, часть аварцев гг. Махачкала, Каспийск, Буйнакск, Хасавюрт продолжает укладывать своих младенцев в традиционные люльки «кини», кумыков гг. Буйнакск, Кизилюрт – в люльки «бешик», чеченцев г. Хасавюрт – люльки «ага».

Проживающие в г. Махачкала даргинцы-акушинцы (с. Геба) укладывают ребенка в люльку «тахъа». По этому случаю устраивается традиционное празднество – «тахъала мехъ» («праздник люльки»): бабушка ребенка со стороны матери с большой группой родственников приходит в гости к новорожденному, где их уже поджидает сторона отца ребенка с его родней. Сторона матери одаривает ребенка комплектами детской одежды и обуви, а также деньгами (1-2 тыс. руб.). Мать ребенка также получает от своих родственников дорогие подарки – золотые браслеты и кольца, а также деньги (от 30 до 100 тыс. руб.). Отцу ребенка дарят дорогой костюм.

Традиционно мавлид устраивался по случаю дня рождения пророка Мухаммеда [29, с. 163]. Однако в Дагестане мавлиды устраиваются и по случаю постройки дома, и покупки новой квартиры, и приезда сына из армии, и свадьбы, и рождения ребенка. Следует отметить, что у одних народностей Дагестана, мавлид по случаю рождения и наречения именем ребенка проводится через неделю после его выписки вместе с матерью из роддома, у других – через месяц, у третьих – через 40 дней. У лакцев г. Махачкала, в соответствии с обычаем «ниттичІан» («к матери»), маму с новорожденным ребенком из роддома забирают на 40 дней к себе домой ее родители. На 40-ой же день по случаю рождения ребенка устраивается мавлид.

Важным событием в семейной обрядности народов Дагестана и Северного Кавказа является наречение именем ребенка [5, с. 273-278]. С усилением позиций ислама в постсоветское время в городах Дагестана [4] и Северного Кавказа [31] принято давать в основном мусульманские имена. Популярных в советское время интернациональных имен детям почти никто не дает. Имя ребенку дается сразу же после его рождения в роддоме или в первые семь дней после этого события, «пока имя ему не дал шайтан». Мулла, отец или дедушка ребенка произносит имя ребенку ему в ухо. У мусульманских народностей Дагестана в последние десятилетия популярны в основном только исламские мужские и женские имена: Мухаммад (в честь пророка) [21, с. 178-182], Абубакр (в честь первого праведного халифа) [8, с. 8-9], Али (в честь двоюродного брата и зятя пророка Мухаммада) [25, с. 18-19], Абдурахман, Абдулла, Сайпула, Саид, Рустам, Хабиб, Ахмад, Шамиль, Халид, Ислам, Мавлет; Хадижа (в честь первой жены пророка Мухаммада) [23, с. 261-262], Фатима (в честь дочери пророка) [30, с. 253], Ясмина, Сафия, Амина, Алия, Асия, Аиша. У азербайджанцев г. Дербент популярны следующие имена: Мухаммад, Али, Хасан (в честь старшего сына Али и Фатимы, внука пророка Мухаммада) [26, с. 276], Хусейн (в честь младшего сына Али и Фатимы, внука пророка Мухаммада) [27, с. 285], Джамал, Надыр; Айна, Айшат, Зейнаб, Хадижа, Фатима, Кемаля, Эмира, Сафия, Сунаханым.

По исламским установлениям, на седьмой день после рождения ребенка желательно произвести обрезание и сбрить утробные волосы. По случаю бритья утробных волос закалывается жертвенное животное – «Гакъикъ» (неправильно называемое в народе «Хакъикъат»): при рождении мальчика режутся два барана, а при рождении девочки – один. Бараны должны быть принесены в жертву до достижения ими совершеннолетия. Варить мясо этих баранов нужно целиком, не ломая кости. Мясо желательно подавать к столу со сладостями. Одну ногу этих баранов рекомендуется отдавать повивальной бабке. Обычно стрижет волосы ребенку его отец, а держит его на руках во время этой процедуры – мать младенца. У лакцев г. Махачкала ребенка могут постричь и бабушки с отцовской и материнской стороны. У чеченцев г. Хасавюрт ребенка бреет дядя жены, а у кумыков – дядя по отцу. Сбритые волосы, состриженные ногти и крайнюю плоть ребенка после обрезания не выбрасывают, а хранят дома в укромном месте. По случаю сбривания утробных волос, мать ребенка раздает сладости соседям. Некоторые городские семьи все еще соблюдают старинные обычаи, сопровождающие процедуру сбривания у ребенка утробных волос: их взвешивают, уравновешивая по весу золотом или серебром. По стоимости этих драгоценных металлов покупают сладости и раздают их как милостыню («садакъа») [6, с. 202]. Как свидетельствует наш полевой материал, несмотря на предписания ислама, утробные волосы ребенку горожане Дагестана стригут в различные сроки: сразу же после выписки из роддома (аварцы г. Кизляр), на 7-ой день его рождения (аварцы гг. Хасавюрт и Каспийск; чеченцы и кумыки г. Хасавюрт), через две недели после рождения (лакцы г. Махачкала), на 40-ой день (аварцы г. Кизилюрт; даргинцы г. Махачкала), в первую пятницу по окончании 40 дней после его рождения (аварцы г. Махачкала).

Появление первого зуба и выпадение молочных зубов – также знаменательные события в жизни ребенка. Если первое событие, связанное с магией первого раза, традиционно обставлялось обрядами, то второе – отмечалось скромнее. Например, у табасаранцев «тот, кто первым увидел прорезавшийся зуб, должен был сразу же порвать рубашонку (от груди до пояса) ребенка, а затем, вывернув ее наизнанку, зашить и надеть снова. Этот же человек дарил ребенку новую одежду. Видимо, этот обычай был направлен на то, чтобы магическим путем «помочь» ребенку преодолеть болезненный процесс и стимулировать появление новых зубов» [10, с. 167-168]. У аварцев при появлении у ребенка первого зуба варили пшеницу, кукурузу и горох с жиром и раздавали на улице встречным. Первый выпавший зуб они бросали в мышиную норку со словами: «Чтобы зубы были острые, как у мыши!» [2, с. 92]. Обычай выбрасывать выпадающие у ребенка молочные зубы, с известными приемами и произнесением определенных формул встречается у многих народов мира. Обычно у русских и западноевропейских народов выпавший зуб перебрасывали через голову назад, а затем бросали его в огонь или в угол [37, с. 163-164]. По установившейся в Дагестане традиции, при появлении первого зуба у ребенка, варили ритуальное злаково-бобовое блюдо с сушеным мясом, им угощали пришедших на торжество гостей и раздавали его соседям и родственникам. Эта традиция сохранилась и в современном городе: аварцы гг. Махачкала и Буйнакск варят и раздают варево «мугь», лакцы г. Махачкала – варево «хьхьахьхьари», а также мучную халву «курч», кумыки гг. Буйнакск и Хасавюрт и даргинцы г. Буйнакск – варево «шабши». У азербайджанцев г. Дербент тот, кто первым увидит появившийся молочный зуб ребенка, покупает и дарит ему новую одежду красного цвета. По этому случаю варится злаково-бобовое блюдо «хадиг».

Определенные обряды выполняются при выпадении первого молочного зуба. Например, даргинцы г. Избербаш еще в начале 90-х гг. XX в., по традиции, забрасывали этот зуб на крышу своего дома и раздавали по этому случаю сладости родственникам и соседям. Впрочем, под влиянием глобализации, с 2000-х гг. по настоящее время среди определенной части горожан столицы Дагестана получил популярность традиционный для англоязычных стран сказочный персонаж Зубная фея, которая давала ребенку небольшую сумму денег или подарок вместо выпавшего и положенного под подушку молочного зуба. В Махачкале дети, у которых выпал молочный зуб, называют своим родителям желанный подарок, который они хотели бы получить от Зубной феи взамен выпавшего зуба. Родители приобретают этот подарок и кладут его под подушку или у изголовья ребенка, который и обнаруживает его утром.

Обрезание, то есть удаление крайней плоти мужского полового органа, является, согласно мнению некоторых исламских богословов, одним из близких к обязательному (ваджиб), по мнению других – желательным (мустахаб) обрядом. Так или иначе, это является частью сунны пророка Мухаммада [22, с. 214]. Обязательной даты обрезания не существует, но желательно совершить его в раннем детстве. По мнению исламских богословов, наиболее предпочтительным возрастом для обрезания является седьмой день после рождения ребёнка, так как сам пророк Мухаммад совершил обрезание своих внуков – Хасана и

Хусейна – в этот день. Имамы Шафиитского масхаба рассматривают обрезание как обязательное действие для всех мусульман [18]. В советское время в Дагестане эту процедуру обычно выполняли пожилые мужчины («сунатата»), которые ходили по улицам городов и предлагали свои услуги. В постсоветское время обрезание за плату производит детский хирург (часто в медицинском учреждении). Сроки проведения обрезания варьируются в пределах от 1 недели до 3 лет. Это событие в жизни мальчика-мусульманина считается важным, и по этому случаю, его родители устраивают торжественное угощение или «мавлид» и раздают милостыню («садакья»). Виновнику торжества дарят деньги и игрушки.

Раньше это важное событие в жизни ребенка обставлялось проведением определенных обрядов. Например, у аварцев, когда ребенок вставал на ноги, пекли тонкие лепешки (иногда в рост малыша), смазывали их халвой и раздавали соседям [2, с. 92]. Схожие обряды при первых шагах ребенка существовали и у других народов Северного Кавказа [35, с. 72]. В постсоветский период в городах Дагестана первые шаги ребенка обычно отмечают семейным праздником, в ходе которого так же проводятся древние обряды. Например, даргинцы г. Избербаш специально для этого события пекут из муки в смеси с молоком или кефиром и яйцами три лепешки «хИулруме» («колеса»). Эти лепешки прокатывают меж ног ребенка, а затем вместе со сладостями раздают родственникам и соседям. Аварцы гг. Буйнакс и Кизилюрт вплоть до 2000-х гг. пропускали меж ног ребенка чурек, а затем, разломав его на куски, раздавали соседям. Кумыки г. Кизилюрт в начале 90-х годов XX века, если ребенок не начинал вовремя ходить, проводили обряд «перерезать веревку». У русских г. Кизляр при первых шагах ребенка его родными устраивается угощение, на которое приглашают крестных, родственников и друзей. Крестная мать символически режет ножницами (иногда их имитируют двумя пальцами) «путы», якобы связывающие ноги ребенка.

Как известно, обычая праздновать дни рождения детей в традиционном Дагестане не существовало, так как мусульмане этот день не отмечают. Однако в советское послевоенное время, видимо, под влиянием русских этот обычай внедрился в быт городского населения Дагестана. Несмотря на усиление влияния исламской религии, этот обычай сохранился и в постсоветское время. Для именинника и его друзей накрывается праздничный стол с тортом, другими сладостями и фруктами. Естественно, виновника торжества одаривают подарком. В последние 10 лет дни рождения часто отмечают в кафе. Следует отметить, что в последние десятилетия в связи с усилением влияния мусульманской религии Новый год частью горожан Дагестана, считающие этот праздник неисламским, не отмечается. Со временем эта тенденция, вероятно, будет усиливаться.

Рудименты древних верований и ритуалов, встречающихся в обрядах, связанных с рождением и воспитанием ребенка, были предметом всестороннего исследования дагестанских этнографов [9; 11; 34, с. 132-139]. Несмотря на влияние глобализации, они бытуют в сельской местности и городах Дагестана и в настоящее время [32, с. 378-383]. Это объясняется устойчивостью традицион-

ных верований и особенностями менталитета дагестанцев. Соблюдение в родильной обрядности традиционных ритуалов и запретов, применение оберегов, объясняется необходимостью предохранения детей от порчи, сглаза и козней джиннов и шайтана [19, с. 66; 20, с. 81-82; 24, с. 289]. К числу обрядов и запретов, существующих у горожан повсеместно, можно привести следующие: До исполнения ребенку 40 дней его никому из посторонних не показывают и на улицу не выносят. Если все же была необходимость выйти с ребенком на улицу (особенно вечером), ему в пеленки как оберег клали кусочек хлеба. Ребенка в зеркало не показывают. Для защиты ребенка от сглаза и козней шайтана и для того, чтобы он не пугался во сне, под его подушку в люльке кладут серебряные монеты, нож (мальчику) или ножницы (девочке), маленький Коран, амулет в виде треугольного кожаного футляра («сабаб», «хIайкал»), внутрь которого помещают аяты из Корана. У аварцев г. Буйнакск аяты из Корана для этого амулета пишет мужчина, а помещает его в треугольный кожаный футляр – девственница. Русские г. Кизляр и азербайджанцы г. Дербент ребенка на стол не сажаят. Аварцы г. Махачкалы, даргинцы г. Избербаш, азербайджанцы г. Дербент до исполнения ребенку 40 дней, в комнату, где он находится, не вносят сырое мясо и к нему не допускают людей, бывших до этого на кладбище. Аварцы г. Каспийск для того, чтобы уберечь ребенка от сглаза и злых духов пришивают к левому плечу на его одежде прутик айвы или амулет («сабаб») в виде треугольника из кожи, внутри которого находится листочек с аятами из Корана.

Даргинцы г. Избербаш для того, чтобы ребенка не сглазили, кладут у его изголовья стакан с водой, куда опускается сырое яйцо. Спустя 40 дней яйцо меняют на новое. Для того чтобы пришедшие в дом гости не сглазили ребенка, его лоб и щеки мажут сажеей или глиной. Лакцы г. Махачкала для защиты ребенка от сглаза и козней шайтана мажут его лоб сажеей, на чепчик прикрепляют булавку с бусинкой, а перед сном читают ему вслух мусульманские молитвы. Вывешенные на веревке для сушки пеленки, вечером обязательно снимают и заносят домой, так как в противном случае ими якобы может завладеть шайтан. Аварцы г. Буйнакск для защиты ребенка от сглаза и нечистой силы прикалывают к его одежде серебряную булавку, привязывают к его запястью нитку, в которую вдет бусинка. Кожаный амулет в виде треугольника («хIайкал»), в который помещен листочек с аятами из Корана, прикрепляют к люльке ребенка или надевают на шею младенца. Аварцы г. Кизилюрт сразу же после рождения ребенка для того, чтобы его не сглазили, мажут ему сажеей между бровями. Для защиты младенца от шайтана у изголовья люльки кладут маленький Коран, а под подушку – спички, хлеб, нож (мальчику) или ножницы (девочке), привешивают ему на шею или прикалывают булавкой к левому плечу на его одежде амулет «хIайкал» (у кумыков он называется «битык»). У чеченцев г. Хасавюрт до того, как мальчику не исполнится 40 дней, а девочке – 35, их на улицу не выносят. В качестве оберега от сглаза к шапке или одежде ребенка булавкой прикалывают треугольный амулет «сабаб», а на запястье привязывают бусинку или красную нитку. Азербайджанцы г. Дербент для защиты ребенка от сглаза и козней нечистой силы в качестве оберегов используют булавку, а также амулет

в форме маленькой руки («рука Фатимы»), которые прикалывают к одежде ребенка.

Таким образом, исследование связанных с рождением ребенка обрядов у горожан Дагестана показало, что они представляют собой причудливую смесь старых традиций и новых обычаев. Как это видно, рождение ребенка (особенно сына) остается важным и желанным событием для дагестанской семьи. В начале XXI века у горожан Дагестана все еще продолжают бытовать традиционные (синкретические) верования, направленные на защиту ребенка от сглаза и козней нечистые силы. Устойчивость традиционных верований в эпоху глобализации объясняется особенностями менталитета дагестанцев – преобладанием в их культуре и быту здорового консерватизма. Следует отметить возрастание в постсоветский период влияния мусульманской религии на семейно-бытовую обрядность, и в частности, на такую ее сферу, как родильные обряды. Однако практика применения мусульманских обрядов показывает на плохое их знание многими горожанами Дагестана.

В советское и постсоветское время в сфере родильной обрядности появились новые обычаи. Некоторые советские инновации с течением времени закрепились в семейном быту и стали устойчивыми традициями. Рождение дочери сейчас воспринимается не так болезненно, как в прошлом, и так же желанно, как и рождение сына. Как в советское время, так и теперь бытует торжественный ритуал встречи матери и ее ребенка при их выписке из роддома. Он фиксируется на фотоаппарат и видеокамеру. Этот обряд обставляется сейчас более красочно и торжественно, чем прежде. Влияние глобализации ощущается появлением в детском городском фольклоре Дагестана такого популярного на Западе сказочного персонажа англоязычных стран как «Зубная фея». Несмотря на то, что в исламской культуре не принято отмечать дни рождения детей, эта традиция существует сейчас во всех городах Дагестана. В последние десятилетия Новогодняя елка для детей устанавливается дома не у всех горожан Дагестана, что связано с влиянием мусульманской религии, считающей этот праздник не-исламским.

В итоге можно констатировать, что современные родильные обычаи и обряды горожан Дагестана имеют синкретический характер и представляют собой смесь традиционных (домонотеистические), усиливающихся исламских и новых элементов.

Литература

1. Абашин С.Н. Пир // Ислам на территории бывшей Российской империи: Энциклопедический словарь / Сост. и ответ. ред. С.М. Прозоров. – М.: Издат. фирма «Вост. лит.» РАН, 1999. В 5-ти вып. Вып. 2.
2. Алигаджиева З.А. Пережитки домонотеистических верований и обрядов у аварцев-андалальцев в XIX – начале XX в. 2-ое доп. изд. – Махачкала ИИАЭ ДНЦ РАН, 2012.
3. Алимова Б.М. Обряды и обычаи, связанные с рождением ребенка у кайтагских кумыков (конец XIX – нач. XX в.) // Быт сельского населения Дагестана (XIX – нач. XX в.). – Махачкала: Дагфилиал АН СССР, 1981.

4. Багомедов М.Р. Словарь даргинских личных имен. – Махачкала: ИПЦ ДГУ, 2006.
5. Бесаева Т.З. Обряд наречения именем у некоторых народов Северного Кавказа // Ономастика Кавказа. – Махачкала: Дагучпедгиз, 1976.
6. Боголюбов А.С. Садака // Ислам: энциклопедический словарь / отв. ред. С. М. Прозоров. – М. : Наука, ГРВЛ, 1991.
7. Боголюбов А.Б. Шахид // Ислам: энциклопедический словарь / отв. ред. С. М. Прозоров. – М. : Наука, ГРВЛ, 1991.
8. Большаков О.Г. Абу Бакр ас-Сиддик // Ислам: энциклопедический словарь / отв. ред. С. М. Прозоров. – М. : Наука, ГРВЛ, 1991.
9. Булатов А.О. Пережитки домонотеистических верований народов Дагестана в XIX – начале XX в. – Махачкала: Дагкнигоиздат, 1990.
10. Булатов Б.Б., Гашимов М.Ф., Сефербеков Р.И. Быт и культура табасаранцев в XIX – XX веках. – Махачкала: ИИАЭ ДНЦ РАН, 2004.
11. Гаджиев Г.А. Доисламские верования и обряды народов Нагорного Дагестана. – М.: Наука, 1991.
12. Гаджиева С.Ш. Формирование и развитие новой обрядности в Дагестане. – Махачкала: Дагкнигоиздат, 1979.
13. Гаджиева С.Ш. Семья и брак у народов Дагестана в XIX – нач. XX в. – М.: Наука, 1985.
14. Гусенова Д.А. Шалбуздаг – исламская святыня Дагестана: аргументы «за» и «против» // Исламоведение. – 2013. № 2.
15. Мусаева М.К. Традиционные обычаи и обряды у народов Южного Дагестана, связанные с бесплодием // Вестник Института истории, археологии и этнографии. – 2006. № 4.
16. Мусаева М.К. Традиционные обычаи и обряды народов Нагорного Дагестана, связанные с рождением и воспитанием детей. – Махачкала: ИИАЭ ДНЦ РАН, 2006.
17. Мусаева М.К. Этнография детства народов Дагестана (Народы Равнинного и Южного Дагестана). – Махачкала: ИИАЭ ДНЦ РАН, 2007.
18. Обрезание у мужчин [Электронный ресурс] // Сайт «IslamDag.ru»; URL: <http://www.islamdag.ru/vse-ob-islame/26228> (дата обращения: 11.02.2012).
19. Пиотровский М.Б. Джинн // Ислам: энциклопедический словарь / отв. ред. С. М. Прозоров. – М. : Наука, ГРВЛ, 1991.
20. Пиотровский М.Б. Иблис // Ислам: энциклопедический словарь / отв. ред. С. М. Прозоров. – М. : Наука, ГРВЛ, 1991.
21. Пиотровский М.Б. Мухаммад // Ислам: энциклопедический словарь / отв. ред. С. М. Прозоров. – М. : Наука, ГРВЛ, 1991.
22. Пиотровский М.Б. Ас-Сунна // Ислам: энциклопедический словарь / отв. ред. С. М. Прозоров. – М. : Наука, ГРВЛ, 1991.
23. Пиотровский М.Б. Хадиджа // Ислам: энциклопедический словарь / отв. ред. С. М. Прозоров. – М. : Наука, ГРВЛ, 1991.
24. Пиотровский М.Б. Шайтан // Ислам: энциклопедический словарь / отв. ред. С. М. Прозоров. – М. : Наука, ГРВЛ, 1991. – С. 289.

25. Прозоров С.П. Али б. Аби Талиб // Ислам: энциклопедический словарь / отв. ред. С. М. Прозоров. – М. : Наука, ГРВЛ, 1991.
26. Прозоров С.П. Ал-Хасан // Ислам: энциклопедический словарь / отв. ред. С. М. Прозоров. – М. : Наука, ГРВЛ, 1991.
27. Прозоров С.П. Ал-Хусайн // Ислам: энциклопедический словарь / отв. ред. С. М. Прозоров. – М. : Наука, ГРВЛ, 1991.
28. Резван Е.А. Зийара // Ислам: энциклопедический словарь / отв. ред. С. М. Прозоров. – М. : Наука, ГРВЛ, 1991.
29. Резван Е.А. Маулид // Ислам: энциклопедический словарь / отв. ред. С. М. Прозоров. – М. : Наука, ГРВЛ, 1991.
30. Резван Е.А. Фатима // Ислам: энциклопедический словарь / отв. ред. С. М. Прозоров. – М. : Наука, ГРВЛ, 1991.
31. Сводный словарь личных имен народов Северного Кавказа / Отв. ред. Р.Ю. Намитокова. – М. : ФЛИНТА : Наука, 2012.
32. Сефербеков М.Р. Традиционная культура народов Дагестана в условиях глобализации // Современная наука и инновации: Научный журнал. – Ставрополь: Пятигорск: ФГАОУ ВПО «Северо-Кавказский федеральный университет», 2017. № 2 (18).
33. Сефербеков Р.И. Обряды, связанные с рождением ребенка у табасаранцев // Женщина Дагестана: Журнал для семейного чтения. – Махачкала, 1990. № 5.
34. Сефербеков Р.И. Из демонологии табасаранцев (типологическая классификация и характеристика) // Дагестанский этнографический сборник, посвященный памяти С.Гаджиевой. – Махачкала, 2006. Вып. 2.
35. Смирнова Я.С. Семья и семейный быт народов Северного Кавказа. – М.: Наука, 1983.
36. Хасбулатова З.И. Некоторые традиционные обычаи и обряды чеченцев и народов Дагестана, связанные с родами // Известия вузов. Северо-Кавказский регион. Общественные науки. – 2012. № 4.
37. Энциклопедия суеверий / Сост. Э. и М.А. Рэдфорд, Е. Миненок. – М.: Миф: Локид, 1995.

Роль России в «исламском ренессансе» XIX века

*Блейх Надежда Оскаровна
(Россия, г. Владикавказ)*

Аннотация. В докладе на основе архивных и документальных материалов анализируется «исламский ренессанс» в контексте российской конфессиональной политики XIX столетия. Показано, что главным фактором «исламского ренессанса» является интеграция северокавказских народов в правовое и социокультурное поле России. В его показатели входили: легитимация традиционных исламских институтов и их функционирование, учреждение мечетей, при которых проходило отправление религиозного обучения. В докладе аргументи-

руется небесспорный тезис, заключающийся в том, что разрабатываемая Российской империей на Северном Кавказе в XIX столетии социально-духовная модернизация способствовала консолидации ислама в горской среде. Однако многие проекты проводимой реформы оказались имперфективными, и потому по сей день порождают полемику. Автор считает, что данное обстоятельство призвано акцентировать внимание нынешних российских властей в выработке взвешенной политики в решении «мусульманского вопроса».

Ключевые слова: *Российская империя, Северный Кавказ, реформирование, исламский ренессанс, иноэтнический социум.*

В Северокавказском регионе не найдется ни одной политической или социальной проблемы, в которой не присутствовал бы исламский элемент, поскольку большинство этнических групп, проживающих на Кавказе, составляют мусульмане (около 5 млн.). Анализируя роль ислама, нам приходится обращаться к истории взаимоотношений России и Кавказа, на протяжении нескольких столетий наложивших отпечаток на политико-экономическую и социально-духовную жизнь горских народов. Причем, в сторону позитива. Особо эта тенденция стала проявляться в XIX веке, когда в регионе набирает силу исламское возрождение. Одним из звеньев его является политизация ислама, от результата которого зависело последующее развитие событий в регионе, его позиция по отношению с центром. В ходе этого процесса определялся менталитет и идентичность мусульман. И по сей день ислам остается не просто конфессией, а мощным фактором, формирующим этническую тождественность мусульманских общин, имеющих огромное влияние на ценностные ориентации ее членов. И чтобы эти нравственные императивы не приобрели негативные тенденции, необходимо обратиться к истории, для выработки органами государственной власти правильной стратегии и тактики в регионе. В этом нам видится актуальность и ценность настоящей статьи.

В процессе постепенной инкорпорации северокавказских территорий в тело российского государства, проживавшие на них этнические сообщества, стали выражать надежду не просто на защиту своих социально-экономических запросов надежным государственным установлением, но и на веротерпимость. Такой вывод исходил из имеющейся практики конфессиональной политики, проводившейся Российской империей до XIX века. Данный тезис подтверждает высказывание известного просветителя И. Гаспринского, который говорил следующее: «Российские мусульмане по законам нашего Отечества пользуются равными правами с коренными русскими и даже в некоторых случаях, во уважении их общественного и религиозного быта, имеют кое-какие преимущества и льготы» [6, с. 23].

Действительно, ислам на Северном Кавказе имел паритетный статус, а исповедующие данную религию люди официально считались гражданами единого государства. Это нашло своё отражение на законодательном уровне. Так, в «Своде законов Российской империи» провозглашалось: «...все присягающие царю на верность подданства по своей вере и закону, становятся русскими подданными, независимо от национальности и вероисповедания» [8, с. 11]. Как ви-

дим, в стране соблюдался принцип религиозной веротерпимости, который предполагал её непреложное выполнение.

Либерализм Российской империи по отношению к исламу восходит к временам известного предписания 1773 года императрицы Екатерины Второй: «...общее заведование различными конфессиями передавалось светской, а не религиозной власти, что оградило иноверные исповедания от какого-либо влияния православной церкви» [1, с. 289]. Хотя существуют более ранние источники, датируемые 1584 годом, которые повествуют о том, что и во времена Федора Ивановича «не было никаких притеснений магометан в России» [4, с. 37-39]. Причина такой лояльности нам видится в еще более раннем периоде – во времени набегов Золотой Орды на Русь. Как известно, монголы, будучи мусульманами, никогда не притесняли иноверцев и даже оказывали им свое покровительство. Такого рода «цивилизационный компромисс» имел весьма широкое применение и в других странах. Однако в отличие от многих европейских государств, где веротерпимость допускалась лишь отчасти, многие документы свидетельствовали, что «русские никогда не доказывали своего религиозного превосходства» [9, л. 287].

Путешественники, наблюдавшие политику русских чиновников в только что присоединенных районах Северного Кавказа в первой половине XIX в., отмечали отличия российских чиновников от деятельности европейцев в подвластных им странах Востока. Они утверждали, что «русские покушались строить мечети, поставлять мулл и проч.» [13, л. 47]. Этот факт нашел свое подтверждение и в ходе русско-иранской конфронтации (1826-1828 гг.), когда персидский предводитель Гассан-хан хотел сравнить с землей Эчмиадзинский монастырь, советники ему напомнили, о том, что даже «русские два раза побывав в Эриванском ханстве и оба раза потерпев поражение, при отходе, никогда не оскорбляли магометанской святыни» [12, л. 23].

Императив толерантности являлся главенствующим и при формировании внутренней политики Империи в процессе Кавказской войны (1817-1864 гг.). Несмотря на то, что главным ее лозунгом была «борьба за веру», уважительное отношение к исламу со стороны России не менялось, хотя многие исследователи до сих пор считают политику государства XIX века «антиисламской». Одним из них является профессор Тельавивского университета М. Гаммер, который в своих трудах неоднократно заявляет, что такая политика «грозила кавказским народам потерей своей самобытности». Однако автор противоречит сам себе, иногда давая фактам оценочные суждения. Так, в своей работе «Muslim Resistance to the Tsar: Shamil and the Conquest of Chechnia and Daghestan», он вынужден был отметить: «...даже в ходе ожесточенных сражений мечети оберегались русскими войсками» [14, с. 88, 112, 267]. Об отношении к мусульманству в период становления «русского владычества» на Северном Кавказе говорит и такой факт, что самая большая мечеть в ауле Герменчук была построена на деньги, выделенные А.П. Ермоловым [5, с. 287].

В ходе Кавказской войны поиск противодействия религиозному фанатизму побуждал российских чиновников делать упор на традиционализм, основанный на стереотипах функционирования «туземных обществ» [2, с. 289]. Этот

способ, как предполагалось, должен был создать некое препятствие на использование исламской веры в антирусских целях, однако он ни в коей мере не был направлен против самой религии. Повышенный же интерес к религиозному фанатизму во второй половине XIX в. со стороны царских чиновников наблюдался в областях, которые входили когда-то в имамат Шамиля и служили главными зонами военных действий. В этом аспекте особо отметим чеченские племена, проживающие в нагорной полосе. Менее восприимчивыми к антирусской пропаганде оказались кабардинские общества. Этот факт также нашел отображение в российской конфессиональной политике, проводившейся на Северном Кавказе [11, с. 67].

На политическую ситуацию оказывали влияние не только внутренние, но и внешние факторы. «Риск религиозных противоречий был обусловлен не столько идеологическими столкновениями двух конфессий – христианской (восточно-европейской) и мусульманской (восточно-исламской), носившими ранее антагонистический характер, сколько доктринальными расхождениями в самом исламе», - отмечает исследователь Р.М. Гичибекова [7, с. 72]. В среде мусульман Восточного Кавказа эти противоречия появились благодаря влиянию Ирана, где был распространен шиизм, а Западный Кавказ оказался под воздействием Османской империи, благодаря которой утвердился суннизм. Сунниты и шииты критиковали друг друга в не следовании «древним установлениям Мухаммеда» [3, с. 03-07]. Вследствие идеологического раскола в исламе существовала вероятная опасность общерегионального конфликта, что отмечал французский писатель А. Дюма при посещении Кавказа в 1858 году. Он писал, что из-за религиозных противоречий исповедующие суннизм и шиизм «ненавидят друг друга так искренне и глубоко, как в XVI веке католики и гугеноты» [9, л. 287]. Однако и между самими суннитами сложилось разделение на ханифатский и шафиитский мазхабы. Приверженцами первого направления являлись адыги, абазины, балкарцы, кабардинцы, ногайцы, туркмены, черкесы, адептами второго – дагестанские народы, чеченцы, ингуши.

Как видим, продвижение Российской империи на Северный Кавказ в ареалы с мусульманским населением осуществлялось при помощи самой религии. В этом аспекте нельзя не упомянуть мухаджирство, возникшее вследствие агитации Турции в 60-х годах XIX столетия, и до сих пор являющееся предметом дискуссий. Вопреки заверениям османских властей о якобы обеспеченной жизни, иммигранты столкнулись с запретами на использование родного языка и своей культуры, т.е. невозможностью своего духовного развития. «В результате оказались обезличенными, лишились своей этнической принадлежности, даже отправление религиозных обрядов должно было совершаться на турецком языке. С этой целью во все мечети кавказской диаспоры направлялись представители местного духовенства» [1, с. 293]. С течением времени многие иммигранты осознали, что их статус в христианской России был намного выше, чем в мусульманской Порте [12, л. 32], так как в последней всегда учитывались этнические и религиозные факторы, особое внимание обращалось на духовность горских народов.

Имперская власть взяла курс на развитие мусульманского образования, поощрялось открытие новых мектебов и медресе. К концу XIX столетия на Кавказе их было более 2 тысяч. Однако они располагались неравномерно: 47 % находилось в восточных областях региона и лишь 3 % приходилось на западные области [11, с. 67]. Поэтому проводимая Россией просветительская политика нуждалась в существенном реформировании. Мектебы являлись образовательными учреждениями начальной ступени. Для их открытия не нужно было официального разрешения, а только наличие учеников и желания учителя. Поэтому они были в каждом ауле. Медресе являлись учебными заведениями высшего порядка и потому существовали только в крупных городах. Важным недостатком образовательной политики было то, что в вышеупомянутых учебных заведениях зачастую преподавателями являлись эмиссары из мусульманских стран (Турции, Афганистана, Ирана), зачастую культивирующие антирусский настрой среди молодых людей, что приводило к сепаратистским настроениям. Более того, вся богословская литература стала переводиться на русский язык и языки этнических групп (полностью арабский язык, являющийся доминантным при преподавании духовных дисциплин, был ликвидирован после 1917 года).

Параллельно классическим мечетским, повсеместно в регионе стали открываться государственные «казенные» школы, в которых также обучали основам духовного вероучения. При этом в поликонфессиональных областях (например, в Ставрополье, Осетии), в школах преподавался Закон Божий и ислам (по выбору). Что интересно, право преподавания принципов мусульманства было предоставлено резидентам от самого населения, имеющих духовный сан. Такие школы являлись объектами административного наблюдения.

Уважительно относились в Российской империи и к традиционным исламским институтам, одним из которых явился обычай хотя бы раз в жизни совершить хадж (паломничество) в Мекку. Для желающих посетить мусульманские святыни создавались необходимые условия: выделялась помощь от казны, имелись специально оборудованные «паломнические пароходы». В случае если отдельные паломники по святым местам возвращались на Родину с антирусскими настроениями, их отслеживало Министерство внутренних дел, но в целом на паломничество правоверных запрет не устанавливался. Также поощрялось строительство новых мусульманских храмов. Для их застройки использовались добровольно собираемые населением пожертвования. Из своей среды общины выбирали себе и духовных наставников. Администрация в эти решения не вмешивалась, поэтому «приговоры горских обществ» обычно не встречали препятствий [13, л. 47].

Таким образом, атрибутом «исламского ренессанса» было упрочение основ мусульманской конфессии в XIX столетии, которое стало возможным после вхождения северокавказских народов в правовое и социокультурное поле России. Вследствие проводимой конфессиональной политики империи на Северном Кавказе, исламизация населения стала возрастать, причем даже в тех областях, которые до инкорпорации были подвержены данному процессу весьма поверхностно. Признаками же «исламского ренессанса» в теле империи являлись легитимность исламских классических институтов и беспрепятственное

отправление религиозного обучения. Мусульманская вера вследствие этого упрочила свои позиции, постепенно обретая конструктивные для эволюционной целостности российской государственности резервы. Она перестала играть агрессивно-негативную роль, трансформируясь на северокавказской периферии в элемент общегосударственной консолидации. Однако многие российские проекты по апгрейду Северокавказского региона остались только на бумаге. Коснулось это и отношения к исламу, в результате чего у современных политиков и ученых осталось много загадок. Поэтому мусульманский вопрос и сегодня стоит в центре внимания. Он требует выработки более взвешенного решения исламской проблемы.

Литература

1. Арапов Д.Ю. Мусульманский мир в понимании правительства Российской империи // Вопросы истории. 2005. N 4.
2. Блейх Н.О. Социокультурная парадигма становления просветительства на Северном Кавказе. Монография / Н. О. Блейх; Федеральное агентство по образованию, Гос. образовательное учреждение высшего проф. Образования Северо-Осетинский гос. ун-т имени К. Л. Хетагурова". Владикавказ, 2009.
3. Блейх Н.О. Проблемы мусульманского образования сквозь призму истории // Психология. Социология. Педагогика. 2015. - № 2(45).
4. Блейх Н.О. Начало становления просветительства на Северном Кавказе (первая половина XIX века) // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2014.- № 5-1(43).
5. Блейх Н.О. Исторические вехи становления и развития просветительства на Северном Кавказе в русле российской цивилизационной политики. Москва, 2017. Т. 1.
6. Гаспринский И. Русское мусульманство. Мысли, заметки и наблюдения. — Симферополь, 1881.
7. Гичибекова Р.М. Некоторые особенности самодержавия в отношении ислама на Кавказе // Научное обозрение. - Махачкала, 2012. - Вып. 51.
8. Обозрение исторических сведений о Своде законов Российской империи. Изд. 2. СПб.: Типография 2 Отделения Собственной Е.И.В. Канцелярии, 1837.
9. РГАДА (Российский государственный архив древних актов). Ф. 1406 [Фонд генерала А.П. Ермолова]. Оп. 1. Д. 313.- Л. 287.
10. РГИА СПб. (Российский государственный исторический архив Санкт-Петербурга). Ф. 1268 [Кавказский комитет]. Оп. 1 Д. 545. - Лл. 5-16.
11. Хачидогов Р.А. Российская политика в области мусульманского образования конца 19 – начала XX веков на Северном Кавказе // Историческая и социально-образовательная мысль. Т. 7. N 5. Часть 1. 2015.
12. ЦГА РСО-А (Центральный государственный архив Республики Северная Осетия-Алания). Ф. 290 [Управление начальника Владикавказского военного округа]. Оп. 19. Д. 2. - Лл. 23-56.

13. ЦГИА РГ (Центральный государственный исторический архив Республики Грузия). Ф. 229 [Канцелярия наместника на Кавказе по военно-народному управлению. 1883-1908 гг.]. Оп. 1. Д. 1078. - Л. 47.
14. Hammer M. Muslim Resistance to the Tsar: Shamil and the Conquest of Chechnia and Daghestan. London, 1994. - P.512.

**Исламский активизм в современном мире:
взаимосвязь глобальных и региональных аспектов**

*Акаев Вахит Хумидович
(Россия, г. Грозный)*

Аннотация. В докладе рассматриваются особенности исламизма, представляющего исламский активизм, имеющий свои различные формы проявления. При этом характеризуются его некоторые формы, предлагается рассмотрение их внутренней взаимосвязи, общих и особенных аспектов. Отмечаются глобальные и региональные аспекты исламизма, ошибочность применения исламистских терминов, заимствованных из западной публицистики, ориенталистики в анализе политической активности мусульман в разных регионах. Подчеркивается необходимость развития научного исламоведения с целью объективного изучения религиозно-политической деятельности мусульман в региональном и глобальном проявлениях.

Ключевые слова: *ислам, исламизм, политический ислам, глобализм, фундаментализм, салафизм, ваххабизм, традиционализм.*

Исламский активизм или же исламизм считается реакцией мусульман на глобализационные процессы, происходящие в современном мире, реакцией отдельных исламских государств, имеющие духовно-культурные, политические, экономические особенности в различных регионах. Формы исламского активизма разнообразны, поскольку мусульмане имеют свои региональные культурные особенности на Ближнем Востоке, Северном Африке, Центральной Азии, России, США. Далеко не всегда они взаимосвязаны, поддерживают друг друга, нередко мусульманские организации высказывают взаимные обвинения, соперничают, противодействуют, хотя имеются и исключения, демонстрирующие их взаимную поддержку.

Часто исследователи увязывают термин «исламизм» с термином «фундаментализм», считая его основой первого. Применение термина «фундаментализм» в отношении мусульман, проявляющих активность в религиозно-политических процессах в строго научном отношении некорректно, ибо в начале XX века он применялся к протестантскому христианству, когда некоторые баптисты и просвитериане ревностно придерживались фундаменталистских принципов, демонстрируя стандарты правоверия [2]. По мнению З.И. Левина, термин «фундаментализм» ввели в оборот те протестанты, для которых были неприемлемы модернистские веяния в протестантизме», а потому они настаивают

вали «на необходимость буквального понимания Священного писания» [5]. Этот термин «широко используется применительно к другим конфессиям, особенно к исламу». Далее утверждается, что «фундаментализм и ислам почему-то в последнее время отождествляют с терроризмом и экстремизмом». По мнению этого автора «в солидной аргентинской газете «Diario Clarin» слово фундаментализм встретилось в 104 статьях как синоним фанатизма, экстремизма, а также более определенном смысле «религиозного мусульманского экстремизма» [5].

Термин «исламский фундаментализм» широко применяется в США и Британии для обозначения всякого движения в поддержку строго следования положений Корана и шариата. Политическая активизация ислама на Ближнем Востоке, а также в любом другом месте западные политики, ориенталисты обозначают терминами «исланизм» и «исламисты», наделяемыми глобальным значением, несмотря на их региональное начало. Таким образом, в западной ориенталистике отсутствует адекватное понимание содержания термина «фундаментализм», оно отождествляется с исламом, экстремизмом, терроризмом. Эта ситуация оказывает влияние и на отечественных исследователей. Так, А.А. Игнатенко ставит знак равенства между содержанием терминов: «радикальный ислам», «исламский фундаментализм», «исламский экстремизм» и «исланизм» [3]. Такое смешение терминов, имеющих религиозное содержание, придающее им масштабный характер, является поверхностным подходом.

В литературе, анализирующей исламские радикальные движения, предпринимаются попытки установления различий между терминами: «фундаментализм исламский», «движения исламистские радикальные», «исланизм», «политический ислам» [4], что само по себе важно в теоретическом плане. Но если внимательно вчитаться в определяемые содержания этих терминов, то обнаруживается немало совпадений, что склоняет к мысли об их тождественности. В определенной мере это связано с тем, что в отечественных исследованиях, отражающих политические процессы, сопряженные с исламом, без критического осмысления вошло немало терминов, заимствованных из западной ориенталистики, политологии. А их использование при анализе религиозной и политической активности мусульман далеко не всегда позволяет дать адекватную картину, корректно выразить сложные процессы, происходящие в мире мусульман, проживающих в тех или иных регионах и вынужденных реагировать на процессы глобализации, воздействующие на образ жизни, ментальность, мировидение мусульман, проживающих в тех или иных регионах.

В исламе существует термин «усул ад-дин», который переводится как корни, основа ислама. Мусульманин придерживающийся, анализирующий основные догматы ислама является фундаменталистом, поэтому, с нашей точки зрения, фундаментализм в исламе – это чисто религиозное явление, движение [1]. Но представители западной ориенталистики термин «фундаментализм» переносят на мусульман, строго соблюдающих нормы ислама, выступающих против морального разложения общества. Отстаивание мусульманами основ ислама, их политическое самовыражение, активная религиозная деятельность в соответствии с Кораном и Сунной в практической жизни, борьба против ущемления прав верующих, социальной несправедливости сегодня многие «эксперты»

относят к фундаментализму. Более того, идеология, направленная на возвеличение, превознесение всего исламского в противовес другим религиозным идеологиям, именуют исламизмом [8].

Фундаментализм как идеология является составной частью исламизма, хотя, с нашей точки зрения, он таковой становится в том случае, если ориентирован на политику, используется в борьбе против существующей власти, а также против сил, направленных против ислама. По мнению В.И. Максименко: «Исламизм можно определить как новейшее религиозно-политическое движение протеста в странах мусульманской культуры, направленной против глобалистской экспансии общественных отношений, выработанных секулярным... обществом новоевропейского Запада, главным образом на протяжении двух последних столетий, после эпохи... европейского «просвещения» [6].

К исламистским относятся разные мусульманские организации, осуществляющие как региональную, так глобальную религиозно-политическую деятельность. В их числе находятся и те, которые призывают к джихаду против не мусульман, сил, осуществляющих борьбу против ислама с целью ослабления его позиций, дискредитации. Между тем на западе, США организованы различные антиисламские организации, широко финансируемые различными компаниями. И в этом процессе задействованы, судя по некоторым информационным данным, известные востоковеды, журналисты, политики. Сложилась поразительная тенденция – активизация мусульман в каком-либо регионе мира, отстаивание ими своих религиозных и политических интересов воспринимается как фундаментализм, экстремизм, исламизм. Их деятельность увязывают с глобальной исламистской сетью, например, Аль-Каидой, Хизб ут Тахрир, ИГИЛ-ИГ (ДАИШ)¹ и пр.

Выступая как фундаменталисты, некоторые салафиты и ваххабиты на Северном Кавказе в своей религиозно-политической деятельности, нацеленной на навязывание мусульманам региона так называемого «чистого ислама», на шарриатизацию всей их жизни, создание Кавказского халифата, объявляя джихад местной власти и России, превратились в одиозных исламистов-преступников. Таковыми были организаторы «Конгресса народов Чечни и Дагестана», а также ряд джамаатских (ваххабитских) групп, ставивших целью изгнание России с Кавказа и построение Исламского государства от моря до моря.

Так называемый «Имарат Кавказ» (виртуальное религиозно-политическое объединение), присягнувший ДАИШ, своими экстремистскими заявлениями, нередко считают фундаменталистской организацией, что не соответствует действительности. Скорее – эта экстремистская, террористическая организация, прикрывающая исламскими лозунгами свои теракты, что способствует дискредитации ислама, его фундаментальных ценностей. После теракта 11 сентября 2001 года в США началась «война с терроризмом», которая подняла огромную волну исламофобии. Д. Трамп в своей предвыборной гонке в 2015 году допускал исламофобские высказывания, требуя запрета на въезд в США мусульман. Так, по данным ФБР до теракта 11 сентября каждый год совершалось 20-30

¹ Запрещенные в России экстремистские, террористические организации.

преступлений против мусульман на почве религиозной ненависти, а после этой трагедии их количество возросло до 100-150 ежегодно [7].

Подводя итог, следует отметить, что в научно-теоретическом отношении в отечественном исламоведении необходимо строго проводить терминологическое различие, не допускать подмену терминов. Важно учесть и то, что мусульмане, где бы они не находились могут отстаивать свои права, бороться против несправедливости, защищать свою веру (знать её основы), региональные обычаи и традиции, принимать участие в политических процессах, где бы они не проживали. Подобная их политическая активность не означает, что их следует зачислять в экстремистов, террористов, джихадистов, такфиристов.

Сегодня очень важно освободиться от исламофобских ярлыков, оскорбляющих мусульман, их веру, культуру. Такую задачу могло бы осуществить отечественное научное исламоведение. Научный подход, как представляется, заключается в том, чтобы изучать религиозно-политические процессы, происходящие в различных регионах, где проживают мусульмане, проводить отделение фундаментальных исламских ценностей от экстремистских, террористических проявлений, осуждаемых в самом исламе. В таком анализе, также важно избегать жонглирование терминологией, заимствованной из западной публицистики, ориенталистики, неадекватно оценивающие проблемы соотношения ислама и политики, право мусульман на свое видение мира, социальное устройство. И это все должно быть направлено не на конфронтацию, столкновение культур, цивилизаций, а на их диалог и сосуществование, преодоление жестокости, утверждение нравственного возвышения человека, людей. На это, полагаем, должна быть направлена активность современных мусульман.

Литература

1. Акаев В.Х. Исламский интегрзм и традиционализм в условиях демократии // Свобода совести в России: исторический и современные аспекты. Выпуск 5. Сборник статей. – М.: Российское объединение исследователей религии, 2007. - С. 385.
2. Денни Фредерик М. Ислам и мусульманская община // Религиозные традиции мира. В двух томах. Том 2. – М.: КРОН-ПРЕСС, 1996. - С. 101.
3. Игнатенко А.А. Ислам и политика. – М.: Институт религии и политики, 2004. – С. 8.
4. Исламские радикальные движения на политической карте современного мира. Вып. 2. Северный и Южный Кавказ. – М., 2017. - С. 17-18.
5. Левин З.И. Предисловие // Фундаментализм. – М.: Институт востоковедения РАН. – Изд-во «Крафт+», 2003. - С. 3.
6. Максименко В.И. Фундаментализм и экстремизм в исламе. Предисловие // Ислам и исламизм / Рос. ин-т стратег. исслед. – М., 1999. - С. 10.
7. Наумов А. Имарат Канзас. Почему в США поднялась волна исламофобии и кому она выгодна // https://lenta.ru/articles/2015/12/17/us_muslims_hatred/
8. Фролова Е.А. Дискурс арабской философии. – М.: ООО «Садра»: Языки славянской культуры, 2016. - С. 113.

Антиклерикализм и атеизм в общественной практике Советского Дагестана

Магомедов Амирбек Джалилович
(Россия, г. Махачкала)

Аннотация. «Антиклерикальное» и «антирелигиозное» (атеистическое) – достаточно известная в науке и общественной практике дихотомия. Широко встречалась она в общественной практике советского времени. В эту эпоху стремление власти быстро преодолеть в сознании населения религию как «опиум» и воспитать «нового» человека обернулось подменой понятий и преследованием служителей ислама, когда преследование духовенства стало формой не антиклерикальной, а антирелигиозной борьбы. Ислам в этих условиях стал бытовать в формах «народного» ислама (отправление религиозных обрядов в домашних условиях, полулегально, без публичной огласки). В это же время из теории и практики идеологической борьбы исчезает термин «антиклерикальный». Выражения «антирелигиозная борьба», «воинственный атеизм», «научно-атеистическая работа» становятся ключевыми в борьбе власти с религией. Позже, в научных работах появляется термин «антиклерикализм», который используется для более точного описания реалий, связанных с историей ислама в советский период истории.

Ключевые слова: религия, ислам, клерикализм, антирелигиозная политика, «воинственный атеизм».

Термины и выражения «антиклерикальный», «антирелигиозная борьба», «научно-атеистическая работа», «атеизм» широко встречались в общественной практике и публикациях, связанных с исламом. Однако в зависимости от политических задач власти в них вкладывался разный смысл. Научные подходы к их определениям относятся лишь к последним десятилетиям XX в.

Советская власть с самого начала установления начала вести активную борьбу с религией. Но при этом большевики серьезно ошибались, идеализируя сознание народных масс. Кроме того, у верующих часто возникало недоверие к носителям и распространителям атеистических идей в силу того, что многие из них были малообразованны, а научный уровень их атеистического мировоззрения был низок. Идеологи советского атеизма упрощали проблему распространения атеистических идей среди населения. Это было понятно, если учесть, что той же Антирелигиозной комиссией при ЦК РКП(б) - ВКП(б), созданной еще в 1922 г., «руководили почти сплошь малограмотные, но очень жестокие люди» [2]. Активисты антирелигиозного движения 1920-1930-х годов не усматривали разницы между понятиями «антиклерикализм» и «атеизм». Антиклерикализм не отрицал существования Бога, не отрицал самой религии, подвергая критике роль церкви в общественной жизни [1].

В первые десятилетия советской власти в общественной жизни (в литературе, искусстве, культуре в целом) смешивались понятия «антиклерикальное» и «антирелигиозное», что объясняется стремлением власти быстрее покончить с

религией. Командно- административный подход к решению социальной задачи воспитания «нового» поколения нередко осложнял научное осмысление сложной проблемы, связанной с верой в сверхъестественное. Как пишет и исследователь М.А. Гусейнов, «в период строительства социализма в нашей стране развернулась борьба со служителями духовенства, борьба за изживание всего и вся, связанного с религией. С этого времени всякая критика священнослужителей в советском литературоведении стала называться антирелигиозной» [5, с. 87].

Советская антирелигиозность значительно отличалась от атеистической культуры дореволюционного Дагестана. Для творчества поэтов, просветителей того времени, когда религия была существенной частью образа жизни и мышления практически каждого взрослого дагестанца (и не только), характерны были преимущественно антиклерикальные мотивы. Антирелигиозные высказывания в дореволюционной России не всегда были безопасными для их выразителя. За богохульство в области христианской религии, например, по законодательству царской России полагались достаточно строгие наказания. А в исламе по шариатскому праву оно наказывалось даже смертной казнью через побивание камнями. Правда, в Российской империи публичное хуление мусульманом Бога (Аллаха) не признавалось преступлением с точки зрения законодательства [3]. Потому надо признать, что бояться публичной критики Аллаха у просветителей Дагестана, живших в XIX – начале XX в., не было веских оснований, хотя шариат как неофициальное право существовал на уровне практики сельских кадиев. Критиковать же служителей культа было проще, поэтому просветители XIX в. острее своей пропаганды направляли не против религии Аллаха, а против мулл и кадиев.

Более широко и свободно как антирелигиозная, так и антиклерикальная, темы звучали в фольклорной культуре дореволюционного Дагестана. Известно, что фольклор часто основан на мощно развитых народных традициях здравого смысла. Народная мудрость Дагестана (афористичный жанр фольклора) представлена А.Ф. Назаревичем в книге «Пословицы и поговорки народов Дагестана». Один из разделов книги фольклорист озаглавил «Религия и духовенство». Интересно, что из 28 приведенных здесь пословиц и поговорок 5 являются антирелигиозными, 21 антиклерикальными (критика мулл и порядков, установленных мечетями), 2 антирелигиозными и антиклерикальными одновременно. При этом критика Бога (Аллаха) в фольклорных единицах (пословицах и поговорках) дана в обтекаемых, иносказательных или нейтральных, завуалированных выражениях (например: «у бога дней много, у богача добра»). Критика мулл в них выражена в достаточно жестких, ироничных и грубых по смыслу выражениях (например: «подал мулле руку – проверь кольцо: цел ли камень?», «где падаль, там ворон; где покойник, там мулла», «где музыка, там радость; где ученый мулла, там беда») [8, с. 64–66].

Фольклорные материалы, где содержалась критика мулл, кадиев, советской властью трактовались как антирелигиозные, атеистические. При оценке поступков, поведенческих мотивов верующих чиновники не всегда учитывали социальную природу появления сказок, анекдотов, пословиц и поговорок, в ко-

торых острой критике подвергались негативные человеческие качества служителей ислама. Публичность профессий мулл и кадиев, их скромное материальное положение вынуждала многих из них к активным заботам о мирском благе. Х.М. Халилов пишет, что не все так однозначно, т.к. в фольклоре Дагестана немало произведений, где воспеваются ум и мудрость служителей культа. Дело в том, что кадии сельских обществ и муллы разбирали уголовные и гражданские дела, бытовые конфликты своих земляков, и потому должны были быть достаточно сведущими людьми для вынесения справедливого решения споров [9, с. 238–244].

Антрелигиозность насаждалась советской властью не только в литературе и искусстве, но и во многих других областях культуры. При этом антрелигиозность вкупе с антиклерикализмом воспринимались их творцами как единое, нерасчлененное явление. Более того, основной упор делался на антрелигиозном содержании всего идеологического противостояния. С конца 1920-х годов антрелигиозная пропаганда осуществляется под флагом «воинственного атеизма», в последующем она приобрела еще большее значение в деятельности партийных и советских организаций республики. О проявлениях излишнего усердия в антрелигиозной практике говорят факты, подобные следующему. В 1929 г. в с. Кубачи возник конфликт, вызванный постановкой вопроса «о недопущении похорон ячейками ВКП(б) и ВЛКСМ умершего комсомольца на общем кладбище» [10].

Если в начале 1920-х годов большевистская критика религии ещё не была ориентирована на полное ее преодоление, то к концу 1920-х годов власть решила искоренять религию не только пропагандистскими, но административными, жесткими репрессивными мерами. Главный удар власти приняли на себя служители религиозного культа как носители исламской идеологии. Так началось административно организованное наступление власти, его партийной элиты на религиозную жизнь общества (заккрытие мечетей, религиозных школ, изъятие имущества религиозных общин, гонения на духовенство с привлечением к уголовной ответственности, раскулачивания, чрезвычайного налогообложения, ссылки в отдаленные области страны и т.д.), развитие антрелигиозной по содержанию литературы и публицистики, театрального искусства и драматургии, массовой атеистической пропаганды (при полном запрете религиозной и др.).

В 1930-е годы антрелигиозность в поведении и высказываниях стала правилом «хорошего тона» для партийно-комсомольских и советских деятелей. А внедрение в практику партийной жизни «воинственного атеизма» заставило эту элиту постоянно декларировать в свою защиту лозунг К. Маркса «Религия – опиум для народа», который стал главным аргументом в борьбе с религиозной идеологией. Вместе с тем, надо признать, что массовое наступление на религию, на ее традиционные институты, на «служителей религиозного культа» «расчистили поля» для развития новой культуры советского типа. Однако «расчистка поля» для светской культуры и активное идеологическое наступление власти на исламскую культуру нередко провоцировали безнравственность в человеческих отношениях.

К 1960-м годам духовенство было сломлено, оно значительно сократилось и перестало существовать как социально активная прослойка общества. Как пишет Г.И. Какагасанов, духовенство вынужденно приспособляется, как «к настроениям верующих», так и «к политике властей». Налицо стала «лояльность духовенства к советскому образу жизни», «взаимное соглашательство с обеих сторон» [6]. Однако такое «взаимное соглашательство» было достигнуто в СССР огромной ценой, так как «атеистическая модель государственно-вероисповедных отношений... самоупростилась до форм тотального террора и запугивания верующих» [7, с. 418-427].

Послесталинская эпоха «выровняла» крайности идеологических перекосов второго десятилетия советского периода в отношении к религии. Старые темы сохранялись, но они не были столь актуальны, как в 1930-е годы. Сказывалось и то, что в лагерях исчезли религиозные деятели старой эпохи, воспитанные в дореволюционное время, практически завершилась «культурная» модернизация страны в области образования и культуры, выросли новые поколения, воспитанные в светских общеобразовательных школах. Так, школьное светское образование для детей, развитие элементарной грамотности среди взрослого населения, ликвидация конфессиональных форм образования, развитие сети клубов, изб-читален, кинодела, развитие государственных форм соцзащиты (пенсионное обеспечение и др.), формирование практически отсутствовавшей до этого прослойки сельской элиты в лице женщин (учительницы, медработницы, секретари комсомольских и партийных ячеек, др.) значительно изменили общую атмосферу в селах. Постепенное улучшение материального благосостояния значительной части населения довершила эти процессы.

В условиях резкого снижения числа духовных лиц, исполняющих свои обязанности на профессиональной основе, резко снизилась актуальность антиклерикальной тематики в партийной пропаганде, СМИ. «Атеистический» стал основным термином антирелигиозных пропагандистских материалов. А термин «антиклерикальный» практически вышел из употребления, сохранившись лишь в узконаучной сфере.

Не менее важной в контексте антирелигиозной пропаганды для большевиков была и задача по уравниванию в правах женщин с мужчинами. В этой сфере также развернулись острые конфликты. Советская власть делала многое, чтобы женщина почувствовала себя социально защищенной. Специальные женотделы при райкомах партий, различные льготы, привлечение женщин к активной общественной работе, мощная пропаганда в СМИ и другие меры делали свое дело. Главное же заключалось в том, что ее враг в лице духовенства в ходе антирелигиозной пропаганды был сломлен и повержен. А верующие без пастырей-кадиев и их еженедельных проповедей в джума-мечетях не выступали против непривычной для них социальной активности женщин в новое время.

В культуре общественного быта большее место стала занимать культура нового времени с его светским образованием, новыми формами общения молодых людей. Муллы, кадии, консервативная часть населения сел более не могли уже выступать без оглядки на новые общественные реалии. А молодежи, которая уже не была озабочена религиозными ритуалами, уже снились «бескрайние

поля, дымящиеся трубы заводов, морской прибой», ее мало заботили точные времена ежедневных намазов, поста и разговения.

Литература

1. Антиклерикализм. URL: <https://dic.academic.ru/dic.nsf/ruwiki/1362445> (дата обращения 20.08.2019).
2. Антирелигиозная комиссия при ЦК РКП(б) –ВКП (б). URL:
3. https://ru.wikipedia.org/wiki/Антирелигиозная_комиссия (дата обращения 20.08.2019).
4. Богохульство. URL: <https://ru.wikipedia.org/wiki/Богохульство> (дата обращения 20.08.2019).
5. Гаджиев Магомедгаджи (Чукундалав). Стихотворения / сост., авт. предис., транслит. с аджама и латиницы на кириллицу, подстр. перев., комментариев и словаря С.Х. Ахмедов. Махачкала, 2016.
6. Гусейнов М.А. Советская власть и религия: борьба с исламскими ценностями через литературу // Исламоведение. 2013. № 2.
7. Какагасанов Г.И. Социальные противоречия в дагестанском обществе в 20-50-е годы XX в. (Историко-документальное исследование). - Махачкала: Алеф, 2010.
8. Логинов А.В. Власть и вера: государство и религиозные институты в истории и современности. – М.: Большая Российская энциклопедия, 2005. – с.418-427. URL: <https://lektsii.org/8-17639.html> (дата обращения 20.08.2019).
9. Назаревич А.Ф. Пословицы и поговорки народов Дагестана. Махачкала, 2006.
10. Халилов Х.М. Отражение религиозных взглядов в традиционных фольклорных произведениях народов Дагестана. - Махачкала, 2002.
11. Центральный Госархив РД. Ф. 1408-р. Оп. 1. Д. 1. Л. 44.

Исламизация народов Волго-Уральского региона: мифы и хронология

*Якупов Марат Талгатович
(Россия, г. Нефтекамск)*

Аннотация. Доклад посвящён мифам и хронологии процесса исламизации народов Волго-Уральского региона. Автор отмечает, что процесс принятия ислама среди башкир был долгим и непростым. Аргументируется концепция, согласно которой в Волго-Уральском регионе были предтечи установления мусульманства. Речь не может идти о принятии ислама большинством башкир, живущих отдельными племенами в просторах Волго-Урала. Однако небольшая часть башкирского населения Урала была знакома с учением Пророка Мухаммада и практиковала вероучение мусульман.

Ключевые слова: ислам, исламизация, Волго-Уральский регион, башкиры.

Начавшиеся с середины двадцатого века процессы в странах СНГ и в других регионах мирового пространства доказывают, что мусульманство представляет собой реальное развивающееся общественное явление. Происходит заполнение мечетей и медресе молодыми мусульманами. Закономерно, что современное Возрождение ислама прямо или косвенно вызывает разного рода мифы, посвященных конкретным проблемам этой религии. Природа религии Аллаха позволяет нам заключить, что мусульмане с достоинством сумеют преодолеть существующие проблемы и принять реальности информационно-технологического общества [18].

По мнению большинства теологов и исследователей, установление ислама в Волго-Уральском регионе связано с событиями 922 года. Основные события официального принятия религии Аллаха связаны с прибытием посланника Халифа ибн-Фадлана в Булгар. Имеется информация и о том, что до этого знаменательного события предки современных татар и башкир были уже знакомы с исламом. В позднем Средневековье среди предков современных татар и башкир ходило множество полумифических преданий о проникновении мусульманства в их среду. Среди мусульман распространена история Хисамуддина ибн Шарафуддина аль-Муслими, который в своей работе «Тарих нама-и-Булгар» принятие жителями Булгарского царства ислама связывает с Айдарханом, правителем данного государства. Согласно этой истории Пророк Мухаммад избрал из своих сподвижников трех самых богобоязненных и отправил их в Булгарское государство проповедовать ислам. Аль-Муслими перечисляет их имена: первый из этих сахабов — Абд ар-Рахман бон Зубейр, второй - Хантал бон Раби', третий - Зубейр бен Джа'да.

Далее следует история о болезни дочери хана Булгар Айдара. Не найдя действенных врачей, правитель обратился сахабам, которые обрели известность среди горожан своими сверхспособностями. Сахабы провели ряд чудесных процедур с привезенными из далекой Аравии предметами, чтобы излечить девушку. Аль-Муслими пишет о том, что «...девушка исцелилась и пришла домой совсем здоровой. Хан, увидев этот случай, принял ислам. После него визирь Бурадж, остальные визиры, а прочие горожане — все приняли ислам. Построили соборную мечеть. Зубейр бен Джада, став имамом и опираясь на даренный пророком посох, читал Хутбу. В 12-м году хиджры, в год овцы, в 26 день созвездия Рыбы, в 12 день благословенного Рамазана сахабы обратили булгарский народ в мусульмане» [14]. Эта история принятия ислама сохранилась и в шэжере башкирского племени Айле [15].

По мнению Ризаитдина Фахретдинова, работы Муслими созданы в 1582 году в селе Ташбилде после его возвращения с учебы у Сагдетдина ат-Тафтазани. В ней «...полно необоснованные слова, ложные сведения, искусственные сцены. Одновременно с этим на должном уровне представлены истинные знания писателя. Я до сих пор поражен той известностью работы в то время, когда печати не было. Отмечая то, что многие сведения основаны на действительных событиях, у меня на сегодняшний день на душе сложились следующие мысли:

1. Книга написана улемом, обучавшимся у Тафзани и списана нечестным и легкомысленным человеком, решившим, что она послужит ему богатством, пришедшим без лишних усилий.
2. Книга написана не историком на основе не критического восприятия всяких записей, сплетен, распространившихся среди стариков и женщин, без формирования каких-либо заключений.
3. Книга представляет собой не творчество одного автора, а сборник на основе соединения. Его один из людей просто списал как единое творение» [10, с. 59].

Подобная история принятия ислама Айдар-ханом излагается и в труде Тажетдина Ялыгулова [19], написанном в восемнадцатом веке. М.А. Усманов указывает, что Тажетдин всю жизнь провел в постоянных путешествиях, как практикующий дервиш. Он занимался проповедями и врачеваниями, и весьма вероятно, что услышал или получил письменный вариант работы Муслими.

Информация Муслими о трех сахаба Пророка Мухаммада используется также М.М. Хасановым. Автор указывает на труды Мухаммада ибн Мухаммада, известного под псевдонимом Чокрыкчызаде. «Каждый баб его работы посвящен деяниям Пророка в определенном году. Наряду с другими событиями 7 году хиджры (629 г. по григорианскому), приводится рассказ о принятии правителем болгар Фарух ибн Гамру Хизами ислама из рук сподвижников. Таким образом, у нас существуют две даты прихода сахаба в Булгары: 631 и 629 г. Бесспорным является факт – впервые ислам появился в Булгарии еще при жизни Пророка Мухаммада» [13, с. 263].

Таким образом, у исламских теологов и современных авторов имеются неverified сведения о том, что Пророк Мухаммад в VII веке отправил на Южный Урал своих сподвижников – сахабов. Среди теологов, аргументирующих концепцию проникновения мусульманства до приезда Ибн Фадлана необходимо отметить богослова Осман Нури Топбаш, главу суфийского тариката Накшбандия шейх Мухаммед Назим аль-Хаккани и Шейха этого же ордена Мехмета Адиль аль-Накшбанди. Во время посещения могил сахаба Пророка Мухаммада в Учалинском районе Башкортостана он сказал о прибытии трёх соратников Посланника Аллаха. «Первыми мусульманами из тюрков стали ваши предки – башкиры. Это большая милость. Не войной пришли сюда трое сахабов. Это милость Аллаха. Без кровопролития весь народ принял Ислам» [6, с. 53].

Закономерно, что в коротких сохбетах - беседах шейх не имеет возможности подтверждать свое видение проблемы прихода трех сподвижников Пророка Мухаммада. Поэтому мы осмеливаемся выдвинуть гипотезу о том, что Мехмет Адиль просто опирался на распространенную среди тюркских народов вышеуказанную историю об исцелении дочери хана Айдара и начале исламизации Булгара. Причем, если история Муслими доказывает прибытие сахабов народам Булгарского государства, то шейх говорит о сподвижниках Пророка Мухаммада среди башкир.

Следует обратить особое внимание и на работу автора «Опровержение того, что в Булгаре захоронены сподвижники пророка, да благословит его Ал-

лах и приветствует». Основой исследования выступает кропотливо проделанная работа по критике гипотезы о трех сахабах в Поволжье. Проведя анализ достоверных исторических источников и трудов арабо-исламских улемов, автор делает бескомпромиссные выводы: «Исходя из того, что мы имеем, для опровержения возможности наличия могил сподвижников в Булгаре, необходимо привести несколько разделов. Суть их будет заключаться в следующем:

1. Разъяснение того, что сподвижники, перечисленные в этой истории, не могли оказаться на наших землях, не говоря уже о том, чтобы быть захороненными в них.
2. Перечисление сподвижников, которых посланник Аллаха, да благословит его Аллах и приветствует, отправлял в разные части света с призывом к Исламу. Этот раздел необходим для того, чтобы читатель убедился, что в достоверных источниках отправление сподвижников в Булгар не зафиксировано.
3. Перечисление имен сподвижников, которые умерли последними в разных частях света, и после них в этих землях никого из сподвижников уже не было» [8].

Концепция добулгарского периода ислама среди башкир аргументируется также Зианбердином Иршатом и Барановским Александром. Они согласны с тем, что во многих отечественных исследованиях указывается дата официального принятия Волжскими булгарами ислама – 12 мая 922 г. По их же мнению, «предки башкир, до перехода в ислам в 737 году, исповедовали несколько религий, в том числе и симбиоз манихейской религии и тенгрианства. Ее исповедовал, в частности, хазар тархан Чилка-ата в VIII веке. Потомок Чилки царь Алмуш был хорошо знаком с исламом старого толка (шиизмом) и понимал пользу распространения нового толка в исламе того времени среди булгар и башкир юрматинцев. Стремясь освободиться от хазарской зависимости, он вступил в союз с Багдадским халифатом: в 921 г. ко двору аббасидского халифа Джаффара Аль-Муктадира прибыл посол царя Алмуша Абдаллах с просьбой прислать исламских вероучителей. В мае 922 г. ответное посольство прибыло на Волгу в резиденцию царя Алмуша. Следует отметить, что данные письменных источников и археологических материалов указывают на то, что башкиры до 922 г. находились в довольно тесных торгово-экономических и культурных контактах с народами уже исламизированной Средней Азии. Этим, видимо, объясняется тот факт, что ко времени прибытия в Булгар миссии Ибн-Фадлана у нас уже была определенная прослойка мусульманского населения [3].

Об этом посол Багдадского халифа в своих воспоминаниях пишет следующее. «Потом мы ехали несколько дней и переправились через реку Джаха, потом после нее через реку Азхан, потом через Баджа; потом через Самур, потом через Кабал, потом через реку Сух, потом через реку Ка(н)джалу, и вот мы прибыли в страну народа турок, называемого аль-Башгирд. Мы остерегались их с величайшей осторожностью, потому что это худшие из турок, самые грязные из них и более других посягающие на убийство. Встречает человек человека, отсекает ему голову, берет ее с собой, а его (самого) оставляет. Они бреют свои бороды и едят вшей, когда какая-нибудь из них будет изловлена. Кто-либо из

них детально исследует шов своей куртки и разгрызает вшей своими зубами. Действительно, был с нами один из них, который уже принял ислам, и который служил у нас, и вот я увидел одну вошь в его одежде, он раздавил ее своим ногтем, потом съел ее» [4].

Выдвигаемая нами концепция о начале процесса принятия ислама в Поволжье до 922 года подтверждается и «Записками» Ибн Фадлана, излагаемыми Ризаитдином Фахретдиновым. В своих записях о народах, которые стали ему известны, Ибн Фадлан еще раз обращает внимание на наличие мусульман среди хазар: «84. Большинство хазар представляют собой мусульман и христиан, некоторые язычники. Есть небольшая доля иудеев. Несмотря на то, что евреев немного, именно она властвуют, окружение правителя также состоит их них. 85. В смысле нравственности традиции язычества сильны, во время величания поклоняются друг другу. Господствующие в городе традиции верования не соответствуют исламу, христианству и иудейству. 89. В городе, расположенном на Волге в восточной стороне, проживают купцы и мусульмане. 92. У хазар рабы – язычники. Потому что именно они продают своих детей и самих себя в рабство на базарах. По мнению иудеев, христиан и мусульман это неправильно» [11, с. 79].

Процесс принятия ислама среди башкир – процесс долгий и непростой. В данном случае мы аргументируем концепцию, согласно которой в Волго-Уральском регионе были предтечи установления мусульманства. Речь не может идти о принятии ислама большинством башкир, живущих отдельными племенами в просторах Волго-Урала, процесс был действительно длительный. Однако небольшая часть башкирского населения Урала была знакома с учением Пророка Мухаммада и практиковала вероучение мусульман.

Критическая точка о миссии трех сахабов в Булгар аргументируется современным исследователем Салаватом Хамидуллиным. Он придерживается гипотезы о начале исламизации башкирских племен Урала уже в эпоху Хазарского каганата (VII—X вв.). По его мнению, «бытовавшая в литературной традиции Урало-Поволжья легенда о сахабах, сподвижниках Пророка Мухаммеда, якобы принесших ислам в соседнюю Волжскую Булгарию, и на этом основании провозглашавшая Булгар религиозным центром не только мусульман Поволжья, но и Урала, не выдерживает научной критики. В VII веке, когда действовали сахабы, Волжской Булгарии еще не существовало. Она возникает лишь в IX веке. Поэтому данное предание является не более чем легендой, обосновывающей претензию сторонников булгарской традиции на духовное лидерство в регионе» [12]. Учитывая точку зрения Хамидуллина, мы считаем, что информация о ведущей роли Булгарского государства в распространении мусульманства в Волго-Уральском регионе не подлежит ревизии. Народ этого центра культуры тюркских народов взял в свои руки продолжение великой миссии Пророка Мухаммада и добился несомненных успехов.

В своей работе, посвященной вопросам путешествия ибн-Фадлана в Булгар, Султан Шамси также придерживается теории о наличии мусульман в Булгаре до приезда посланника халифа. Он пишет: «Арабский писатель аль-Балхи в произведении «Эшкелэл-билад» («Картины земной поверхности»), сочинен-

ном в 920—921 годах, т. е. до приезда Ибн-Фадлана в Булгар, писал, что в Булгаре имеется соборная мечеть. Неподалеку от него находится город Сувар, где тоже есть соборная мечеть. Его современник, другой арабский писатель Ибн-Русте также писал, что большинство болгар исповедует ислам, в их селах имеются мечети и мектебы (школы), во главе которых стоят имамы и муэдзины. По утверждению Ф. А. Хвольсона, Ибн-Русте свое сочинение писал до 913 года, т. е. опять же до приезда посольства из Багдада. Эти факты говорят о том, что к приезду Ибн-Фадлана ислам в Булгарию успел уже пустить глубокие корни. Естественно, с принятием ислама официальной идеологией государства обучение арабскому письму стало общедоступным. Вместе с грамотой к болгарам проникала и книжная культура мусульманского мира. На этой основе стала развиваться литература, наука, философия, появились труды по истории, религии, праву, медицине и т. д.» [9].

Среди башкирских исследователей кроме Булгарского варианта исламизации народов Урала, распространена гипотеза о том, что до 922 года часть племен приняла мусульманство от миссионеров Средней Азии. А.Б. Юнусова пишет, что «Обращать башкир в ислам прибывали проповедники не только из Булгар, но и из Бухары, Коканда и даже Багдада. М. В. Лоссиевский указывает на несколько захоронений мусульманских миссионеров в различных частях Уфимской губернии. В Златоустовском уезде, — сообщает он, — на вершине горы Улькунды в развале найдены арабские монеты, на одной из них есть надпись «Благородный Кокан», в связи, с чем М. В. Лоссиевский вопрошает: «Не могила ли это хана или миссионера из Бухары, Кокана?» Далее он пишет, что в Троицком уезде Оренбургской губернии на вершине горы Аушкуль есть три камня, по местным преданиям — это надгробия на могилах трех миссионеров из Багдада, сюда «ходят мусульмане молиться и для умывания в протекающем святом ключе» [16, с. 89].

Современные исследователи Алов А.А., Владимиров Н.Г. также придерживаются идеи о том, что до прихода ибн-Фадлана в Волго-Уральском регионе начался процесс распространения мусульманства. Они указывают, что «В 737 г. арабский полководец Мерван ибн Мухаммад, разгромив хазарское войско на берегах Волги, в качестве условия заключения мира потребовал принятия Хазарией ислама. К кагану из Халифата были присланы для утверждения новой религии два факиха-законоучителя. К этому времени ислам уже широко бытовал в Хазарии, распространяемый бухарскими купцами, торговавшими в низовьях Волги. Как отмечал М. Худяков, «большинство населения в Хазарской стране составляли мусульмане — из них набиралось хазарское войско, а также избирался визирь — фактический глава государства». Как известно, в Хазарии каган не обладал всей полнотой власти, являясь преимущественно сакральным владыкой.

Уже в конце VIII века в столице Хазарии г. Итиле действовали большая соборная мечеть (джума-мечеть) и 30 кварталных мечетей. Однако ислам в Хазарии в качестве государственной религии не утвердился» [1, с. 82]. Дело в том, иудейские правители Хазарского государства не могли допустить торжества мусульман, к которым питали открытую вражду.

А.Г. Мухамадиев принятую многими исследователями миссию и роль ибн-Фадлана в исламизации народов Волго-Уральского региона считает ошибочными. Обоснованием для такой оценки событий ученый признает аргументацию С.А. Яниной. «С.А. Янина приводит отрывок из рассказа ибн Фадлана и перевод А.П. Ковалевского: «Однако как имя моего господина, повелителя правоверных?» Я сказал: «Джафар». Он сказал: «Подобает ли, чтобы я назвался его именем?» Я сказал: «Да». Он сказал: «(Итак), я уже дал себе имя – Джафар, а имя своему отцу – Абдаллах, так что дай распоряжение об этом хатибу». С.А. Янина совершенно справедливо отмечает, что вставленное А.П. Ковалевским слово *итак*, которого нет в тексте, позволяет думать, что мусульманские имена были даны в ходе беседы, и предлагает свой перевод: Я уже дал себе имя – Джафар, а имя своему отцу – Абдаллах». . . ., вполне допустимо, что и Алмуш и его отец Силки уже имели мусульманские имена, но в хутбе упоминалось лишь тюркское имя правителя, что было необычным и привлекло внимание ибн Фадлана. До приезда ибн Фадлана молитва за правителя звучала следующим образом: «Боже, благослови царя Балтавара(?), царя болгар». . . . Разговор Алмуша с ибн Фадланом показывает, что правитель болгар был обеспокоен только тем, не противоречит ли канонам ислама совпадение его имени с именем халифа. Собственно, «Джафар» – это лакаб аль – Муктадира (908-932). Поэтому можно допустить, что Абдаллах получил свое имя при правлении халифа аль – Муктади (869-870) или при его предшественнике аль – Мутазе (866-869), лакаб которых тоже Абдаллах, т.е. раб божий. Изучение погребального обряда древних болгар показывает, что ислам уже прочно вошел в их среду задолго до прихода ибн Фадлана в Поволжье» [7].

Таким образом, А.Г. Мухамадиев делает вывод о том, что официальной датой начала исламизации болгар необходимо считать 737 год. Как выше было указано, именно в этот год арабский военачальник Мерван ибн Мухаммад, разгромил армию хазарского кагана, а согласно условиям заключенного договора, население государства хазар получает право и возможность принятия учения Пророка Мухаммада.

Мы еще раз обращаем внимание на то, что нет оснований умалять значение и роль миссии ибн-Фадлана для судеб татарского и башкирского народов. Несомненно, что его приезд вызвал начало процессов, приведших к принципиальным изменениям духовной сферы предков современных татар и башкир. Целью миссии Ибн Фадлана было не установление основ ислама, а духовная, теоретическая и практическая поддержка дальнейшего развития мусульманства в регионе. Естественно, это наша точка зрения, и она может быть оспорена. Однако не подлежит сомнению тот факт, согласно которому до прихода Ибн Фадлана среди болгар и башкир были мусульмане, имелась определенная инфраструктура исламского вероучения и образования.

Принятие ислама нашими предками вызвало несомненные прогрессивные последствия. «Прочные связи Волжской Булгарии с этими районами заложили основу и для тесных контактов в области науки и культуры. Булгарские ученые, возвратившись на родину после обучения в научных и культурных центрах Востока, писали свои труды по образцу сочинений своих восточных учителей, со-

ставляли комментарии к их трудам, распространяли их научные идеи в своей стране. Многогранность, энциклопедичность знаний средневековых восточных ученых были характерны и для ученых Волжской Булгарии. Бурханеддин ал-Булгари был известен своими трудами по фармакологии, риторике, богословию. «Великим ученым, которому нет равных в различных науках считался Абу-л-Аля Хамид ибн Идрисе ал-Булгари. Известны были в свое время труды Сулеймана ибн Дауда ас-Саксини-Сувары, который написал на арабском и персидском языках сочинение дидактического характера «Зухрат ар-Рийаз ва нузхатал-кулуб ал-мараз» («Цветок сада, порадующий больные души»). Труды Саксини-Сувары вошли во многие источники, цитировали их многие ученые и богословы [5].

Какая дата принятия ислама предками татар и башкир верна – 922, 737 или другая, имеет принципиальную важность для студентов исторических факультетов. Для нас первостепенную ценность имеет истина о том, что народы Волго-Уральского региона добровольно приняли учение Пророка Мухаммада, определившего их вектор развития по сей день. Возрождение мусульманства дает нам исторический шанс сохранить свой менталитет, духовные ценности и принципы, которые имеют много общего с православием, ибо оба верования исходят от Единого источника. При этом знать историю принятия ислама, основные этапы событий, по нашему мнению, задача любого уважающего себя человека, гражданина Республик Татарстан и Башкортостан.

Литература

1. Алов А.А., Владимиров Н.Г. Ислам в России. М.: Институт Наследия, 1996. 122 с.
2. Богданов Ш.М. Распространение и становление ислама в Волжской Булгарии // Исламская цивилизация в Волго-Уральском регионе. Сборник материалов 4 Международного симпозиума. Уфа: РИЦ Башгу, 2010. С.219-222.
3. Зианбердин Иршат, Барановский Александр. История ислама в Башкортостане [Электронный ресурс]. URL: [www. URL:http://istoki-ib.ru/index.php?article=4331](http://www.istoki-ib.ru/index.php?article=4331) (дата обращения: 2.05.2019).
4. Ибн-Фадлан. «Записка» о путешествии на Волгу [Электронный ресурс] [Электронный ресурс]. URL:[www. URL:http://modernlib.](http://www.modernlib.ru) (дата обращения: 2.05.2019).
5. Ислам в Волжской Булгарии: принятие, распространение и развитие культуры и науки [Электронный ресурс]. URL: <https://oeru.ru/islam-v-volzhskoj-bulgarii-prinjatie-rasprostranenie-i-razvitie-kultury-i-nauki/>(дата обращения: 2.05.2019).
6. Мехмет Адиль аль-Накшбанди Султан аль-Аулия Шейх. Сохбеты в Башкортостане. Уфа: Башкортостан, 2015. 192 с.
7. Мухамадиев А.Г. Распространение ислама на Волге [Электронный ресурс]. URL: <http://istorya.ru/forum/index.php?showtopic=2617> (дата обращения: 2.05.2019).
8. Опровержение того, что в Булгаре захоронены сподвижники пророка, да благословит его Аллах и приветствует <http://darulhadis.ws/chitat->

- onlajn/knigi-perevody-onlajn/bulgare-zahoroneny/ (дата обращения: 15.05.2019).
9. Путешествие Ахмеда ибн-Фадлана на реку Итиль и принятие в Булгарии ислама / Пересказал Султан Шамси. — М.: Мифи-сервис, 1992. 94 с. [Электронный ресурс]. URL: <http://сувары.рф/ru/content/puteshestvie-ahmeda-ibn-fadlana-na-reku-ityl-i-prinyatie-v-bulgarii-islama> (дата обращения: 2.05.2019).
 10. Фэхретдинев Ризаитдин. Добавление к произведению «Булгарские и Казанские тюрки» (Перевод М.Т. Якупова) // Болгар вэ Казан тэркилэре (Булгарские и Казанские тюрки). Казань: Татарстанское книжное издательство, 1993. С.58-60.
 11. Фэхретдинев Ризаитдин. «Ибне Фазланнын сяхэтнэмэсе» Перевод М.Т. Якупова) // Болгар вэ Казан тэркилэре (Булгарские и Казанские тюрки). Казань: Татарстанское книжное издательство, 1993. С.61–83.
 12. Хамидуллин С. Пути ислама на Южный Урал [Электронный ресурс]. URL:<http://vatandash.ru/?article=2372> (дата обращения: 2.05.2019).
 13. Хасанов М.М. Некоторые аспекты распространения ислама в Волжской Булгарии и роль ЦДУМ России в возрождении джиена в Булгарах // Исламская цивилизация в Волго-Уральском регионе. Сборник материалов 4 Международного симпозиума. Уфа: РИЦ Башгу, 2010. С.261–263.
 14. Хисамуддин ибн Шарафуддин аль-Муслими. Тарих нама-и-Булгар ("Таварих-и Булгарийа", "Дастан-ы тарих") [Электронный ресурс] / – URL:<https://islam-today.ru/istoria/tavarih-i-bulgaria-klassiceskij-primer-hroniki-na-vostocnyj-lad/> (дата обращения: 2.05.2019).
 15. Шежере башкир племени Айле. Тарих-Нама-и Булгар [Электронный ресурс]. URL:<https://shejere.livejournal.com/1351.html> (дата обращения: 2.05.2019).
 16. Юнусова А.Б. Ислам в Башкортостане. Уфа, 1999. 88 с.
 17. Якупов М.Т., Нуриахметов М.А. Ислам в Башкортостане: от утверждения до возрождения: монография. Уфа: РИЦ БашГУ, 2019. 244 с.
 18. Якупов М. Диалектическая природа Ислама в коранических аятах [Электронный ресурс]. URL:<http://islamdag.ru/vse-ob-islame/43483> (дата обращения: 2.05.2019).
 19. Ялыгулов Тажетдин. Тарих нама-и булгар [Электронный ресурс] [Электронный ресурс]. URL:www. URL: <http://сувары.рф/ru/content/tarih-nama-i-bulgar> (дата обращения: 2.05.2019).

Изучения истории средневековой исламской культуры в Азербайджане: проблемы и пути их решения

Алиева Наргиз
(Азербайджан, г. Баку)

Аннотация. Доклад посвящен изучению исламской культуры в Азербайджане. На территории Азербайджана формирование исламского культурного пространства началось с эпохи распространения ислама, история которого насчитывает пятнадцать веков. Этот процесс нашел свое отражение в социально-экономических и в культурно-идеологических сферах общественной жизни. Мы полагаем, что изучение многочисленных источников отечественными и зарубежными специалистами, новые исследования в этой области, поиски более древних источников, выявление новых фактов, а также предоставление широкой общественности всех этих произведений будут очень полезны при рассмотрении вопроса о месте и позиции Азербайджана в исламской культуре. Долгое время в Азербайджане, как и во всем постсоветском пространстве, исламская культура была малоизучена. Но, азербайджанская интеллигенция всегда стремилась отстаивать исламские ценности, боролась за полное осознание мусульманами сущности ислама.

Ключевые слова: исламская культура, Азербайджан, средние века, история.

На территории Азербайджана формирование исламского культурного пространства началось с эпохи распространения ислама. Этот процесс нашел свое отражение в социально-экономических и в культурно-идеологических сферах общественной жизни. В Средние века исламский фактор оказывал влияние на все важные исторические события, происходящие в Азербайджане. Включение территории Азербайджана в состав Арабского халифата, и как следствие, распространение арабского языка и арабо-исламской литературы, торговые и культурные связи Азербайджана со странами Ближнего и Среднего Востока, влияние исламской религии, своеобразность письменных памятников и многие другие проблемы того периода можно понять только в контексте исламского фактора. Долгое время в Азербайджане, как и во всем постсоветском пространстве, исламская культура оставалась малоизученной. Исламская религия, включающая в себя правовые и этические нормы, не получала объективной оценки, а к культурным памятникам, связанным с исламом существовало предвзятое отношение.

В середине XIX века, как в Средней Азии, Сибири, так и на Северном и Южном Кавказе использовались все средства для отвлечения коренных народов от исламской религии для их последующей христианизации. Такие востоковеды, как Н. Остроумов, представляли мусульманское духовенство похотливым и фанатичным, жаждущим своей выгоды; газеты «Каспий» и «Хаят» выставлялись как подозрительные и панисламистские. В целом ислам представлялся фанатичной религией, сеющей вражду между народами [1, с. 49-59]. И.Ф.

Паскевич (наместник на Кавказе в 1827-1830 гг.) в конфиденциальном письме митрополиту Иону от 15 апреля 1830 года, советовал «отправить несколько грузинских священников» в этот регион для христианизации ингилойцев, и хранить это в тайне от местного населения. В XIX веке общество «Восстановления христианства на Кавказе» особенно усердствовало в деле христианизации Азербайджана. В 60-х годах XIX века в результате усилий российских и грузинских чиновников, мусульманско-христианское противостояние достигло своего пика.

Политика христианизации, осуществляемая под контролем царской администрации и Русской Православной церкви, возымела обратный эффект. Пример этому, что, несмотря на все сложности изучения арабского языка, в тот период азербайджанскими тюрками были написаны ценные работы по толкованию Корана, которые в дальнейшем способствовали правильному пониманию исламской культуры. Одной из них является трехтомная интерпретация «Корана» Мир Мохаммеда Карима ал-Бакуви «Кашфул-хагаик» («Открытие истин»), изданная в Тифлисе при материальной поддержке Гаджи Зейналабдина Тагиева. Издание этой книги вызвало большой резонанс в исламском мире, а автор, стремящийся искоренить межконфессиональные споры среди мусульман и объединить их, был удостоен медали Османского султана Абдульгамида II, а также иранской золотой медали «Шири-Хуршид» [2, с. 80-93].

Азербайджанская интеллигенция всегда стремилась отстаивать исламские ценности, боролась за осознание мусульманами миролюбивой сущности ислама. В течение краткого периода существования независимой Азербайджанской Демократической Республики был совершен возврат к национально-религиозным ценностям. Однако советский период истории, наряду с позитивными аспектами развития республики, проявился и очень низкий уровень религиозной культуры. В стране были разрушены многие мусульманские архитектурные памятники (мечети, минареты, ханагяхы – жилые помещения духовных деятелей, святыни и т.д.), были уничтожены арабские письменные памятники, даже декоративные арабские ковры с арабской вязью. В тот период были утеряны многие библиотеки и труды известных религиозных деятелей: Ахунд Мовлазаде Шакеви, Ахунд Ага Джавад оглы [3, с. 515-517]. Но и тогда отдельным исследователям удавалось сохранить духовное наследие нашего народа от полного разрушения. Так Мухаммед Али Нахчывани (1880-1962) основал Тебризскую Национальную библиотеку и осуществил издание «Дивана» (Сборник сочинений) Гатрана Табризи.

Из-за своего атеистического отношения к исламу и исламской культуре исламоведческие работы советского времени были далеки от объективности по причине затруднительности беспристрастного религиоведческого анализа. А это приводило к тому, что источники, связанные с исламской религией, часто или не вовлекались в исследования, или первоисточники умышленно искажались. К сожалению, некоторые из наших современных ученых, цитирующие те источники, продолжают совершать те же самые ошибки.

Позиции атеизма, принудительно навязанного и превратившегося в один из основных «рычагов» государственной политики в начале XX века, к 1960–

80-м годам немного ослабли. В те же годы в азербайджанской историографии появились важные научно-исследовательские труды по древней и средневековой истории страны, началось формирование школы источниковедения. Здесь стоит особо упомянуть имена таких азербайджанских востоковедов как Зия Буниятов, Наиля Велиханлы, Сара Ашурбейли, Закир Мамедов, Малик Махмудов и Мамед Шарифли. Отметим и то, что привлечение источников к исследованиям затрудняет тот факт, что огромное их количество, в том числе и рукописи наших соотечественников, разбросано по многим музеям и библиотекам мира, находятся в частных коллекциях. Многие из этих рукописей все еще не изучены и о них знают лишь немногие специалисты. Рукописи средневековых азербайджанских ученых находятся во многих арабских странах, Турции, Иране и даже в Индии [5].

В 1975 году узбекские исследователи подготовили описание 254 рукописей, хранящихся в Индии и относящихся к азербайджанской, узбекской и персидско-таджикской литературе. Однако рукописи на азербайджанском и узбекских языках, находящиеся в городском музее Салар Джанк (Хейдрабад), не включены в каталог музея [6, с. 5]. «Хамса» и другие сочинения, написанные кашмирскими поэтами Якубом Сарфом, Ашрафом Бюльбюлем, Бехаяддином Беха, Амид Шахом Абади и др. еще даже не изданы [7, с. 69-70]. Этот факт еще раз доказывает, что произведения, которые хранятся в библиотеках зарубежных стран, в отдельных фондах, частных коллекциях, независимо от объема содержащейся в них информации, должны быть изучены и доведены до сведения мирового научного сообщества.

Часть материалов, принадлежащих видным деятелям Азербайджана, возвращены на родину благодаря деятельности академика Зии Буниятова и переданы научному сообществу. Сотрудником Института Рукописей НАНА доктором исторических наук Фаридом Алекперовым в 2011 году из Ватикана, а недавно и из Парижа были привезены рукописи, относящиеся к периоду средневековья, и ранее неизвестные азербайджанским ученым [8, с. 11]. Ф. Алекперов исследуя рукописи в архивах Ватикана обнаружил, что в средние века правители государства Атабеков через миссионеров вели переписку и обменивались книгами с Ватиканом.

Некоторые рукописи-образцы азербайджанской культуры потеряны для нас, поскольку они были выставлены на продажу и вывезены из страны, а небольшое количество рукописей, хранившихся у частных лиц, удалось сохранить в стране, так как несколько лет назад они были приобретены Национальным Музеем Истории Азербайджана. Данная коллекция, состоящая из 21 рукописи, содержит редкие и интересные сочинения, написанные в XI-XIX веках. Среди них три рукописных издания Корана; толкование Корана Бейзави ат-Тебризи; рукопись Хасана аль-Каши на персидском языке, датируемая IX веком; книга Насиреддина Гуси «Верность вере и исламу» на персидском языке, переписанная Али ибн Мирзой Мухаммед Заман аль-Хойом. Эти редкие экземпляры собраны на территории Шеки, Гусар и Губы. Исследование неизвестных рукописей и введение их в научный оборот остается одной из самых актуальных проблем нашей науки.

В современном мире роль Ислама в истории мировой культуры, его вклад в историю человечества является темой многих международных конференций и симпозиумов, проведенных в нашей стране: «Исламская цивилизация на Кавказе» в 1998 году; «Баку - столица Исламской культуры» в 2009 году; «Исламское просвещение и современная эра» в 2015 году; провозглашение 2017 года «Годом Исламской солидарности в Азербайджане». Проведение в том же году IV Игр Исламской Солидарности и «Саммита Исламского Сотрудничества» показали роль, которую Азербайджан играет в исламской культуре, а также подчеркнули важность таких мероприятий не только для Азербайджана, но и для всего исламского мира.

В последнее время Азербайджан добился значительных успехов в изучении истории средневековой исламской культуры. Многие источники были переведены, исследованы и представлены в распоряжение научной общественности. В то же время, остаются актуальными вопросы изучения культурных связей Азербайджана со странами Ближнего Востока, территория которого в средние века входила в состав Халифата. В этой области исследователи также добились определенного продвижения. Свою лепту в изучение средневековых источников в Азербайджане внесли первый декан Восточного факультета Азербайджанского Университета П. Жузе, известный просветитель, педагог, востоковед-переводчик Мухтар Эфендизаде. Большой заслугой этого неумолимого просветителя является перевод учебника «Мифтахуль-лисан-уль-араб» («Ключ к арабскому языку»), опубликованный в 1947 году.

В изучении средневековой общественно-политической жизни Азербайджана имеются немалые достижения, хотя они и не достаточны. Мы надеемся, что изучение многочисленных источников отечественными и зарубежными специалистами, новые исследования в этой области, поиски более древних источников, выявление новых фактов, а также предоставление широкой общественности всех этих произведений будут очень полезны при рассмотрении вопроса о месте и роли Азербайджана в исламской культуре.

Литература

1. Fərhadov Ə. XIX-XX əsrin əvvəlləri Şimali Azərbaycanca xristian missionerliyi tarixindən. AMEA-nın Xəbərləri: tarix, fəlsəfə və hüquqseriyası. Bakı, 2014, № 1.
2. Fərhadov Ə. Ərəb qrafikası ilə yazılmış bəzi əsərlər haqqında. Национальный музей истории Азербайджана-2012. Баку, Элм, 2012.
3. İslam ensiklopedik lüğəti. Bakı, "Elm", 2013,
4. Qətran Təbrizi. Divan, Təbriz, 1333, müqəddimə.
5. Сулейманов Х.С. Хафиз Хорезми//Памятники культуры. Ежегодник. Ленинград, "Наука", 1982.
6. Əliyeva N.A. Azərbaycanın elmi-mədəni mühitinin öyrənilməsində ərəbdilli ədəbiyyatın rolu (XI-XIII əsrlər), Bakı, "Elm və Təhsil", 2015.
7. Qafar Kəndli. Azərbaycan şairləri Kəşmirdə. Azərbaycan Elmlər Akademiyasının Xəbərləri, İctimai Elmlər Seriyası, 1963, № 2, s.69-70.

8. Копии наших сочинений, хранящиеся в Национальной библиотеке Парижа, были переданы в Институт рукописей НАНА. Газета "Элм", № 1-2 (1059-1060), 23 января 2013 г.
9. Буниятов З.М. Новые материалы о видных деятелях Азербайджана в эпоху средневековья (статья третья) //Изв.АН Аз.ССР, Серия истории, философии и права, 1980, №2.
10. Qasimov X. Orta əsrlərdə Azərbaycan mədəniyyəti. Bakı, "Azpoligraf", 2008
11. Əliyeva N.Ə. Azərbaycan Yaqut əl-Həməvinin əsərlərində. Bakı, "Çaşıoğlu", 1999; Əliyeva N.Ə. Əs-Səmanın "Kitab əl-Ənsab" əsəri Azərbaycanın mədəniyyət tarixinə dair mənbə kimi. Bakı, "Şərq-Qərb", 2010; Əliyeva N.Ə. İbn Makula azərbaycanlı alimlər haqqında. Bakı, "Turxan", 2014; Əliyeva N.Ə. Azərbaycanlı alimlərin elmi əlaqələri və tədris fəaliyyəti. Bakı, "Turxan", 2015; Azərbaycanın elmi mühitinin öyrənilməsində bioqrafik ədəbiyyatın rolu. Bakı, "Elm və təhsil", 2015; Алиева Н.А. Ибн Макула о мухаддисах Азербайджана. Москва, Серия восточная библиотека, НИИ ИЭП, 2016; Əliyeva N.Ə. Şeyx əs-Siləfi və Azərbaycan. Bakı, "Elm və təhsil", 2016.

Исламский фактор в истории адыгов (конец XVIII-40-е гг. XIX в.

*Панеш Аскербий Дзепиевич
(Россия, г. Майкоп)*

Аннотация. В докладе отмечается, что анализ истории адыгов, её религиозной составляющей, позволяет по-новому осмыслить некоторые особенности адыгского менталитета. Исламизация адыгов имела свои особенности. Этот процесс начался в среде черкесской знати, которая не отличалась глубокой религиозностью и не проявляла особого рвения в деле исламизации крестьян. Исследования показали также, что исламский фактор не был решающим в борьбе адыгов за независимость.

Ключевые слова: *ислам, адыги, исламизация, Северный Кавказ, Кавказская война.*

В истории адыгов религиозная составляющая занимает важное место, анализ которой позволяет по-новому осмыслить некоторые особенности адыгского менталитета. В частности, мусульманская религия оказала значительное влияние на исторические судьбы адыгов. Исламизация адыгов началась еще в XIV в., когда при хане Узбеке (1312-1342) ислам стал государственной религией Золотой Орды [1]. Об этом же пишет и А.П. Новосельцев: «Усилиями золотоордынских ханов, а затем их наследников, крымских Гиреев, ислам укрепил свои позиции в равнинных и предгорных районах центрального Кавказа. Однако массовая исламизация адыгов, чеченцев, ингушей, балкарцев, карачаевцев, а также части осетин наблюдается лишь с конца XVIII в., когда принятие ислама стало формой борьбы горских народов против самодержавия. В этих условиях ислам, который в XVI-XVII вв. рассматривался как религия враждебных горцам

Крыма и Османской империи, постепенно стали идеологическим знаменем в борьбе против захватнической политики царизма [2, с. 34].

А.П. Новосельцев подвергает критике концепцию, согласно которой «...главной и основной причиной принятия христианства или ислама были коренные изменения в общественно-экономическом строе того или иного общества» [3, с. 35]. Причины христианизации или исламизации той или иной страны, по его мнению, нужно рассматривать через призму причин этнического, политического и культурного характера. Такой подход позволяет объяснить, почему то или иное общество стало христианским или мусульманским или, наоборот, отказалось от ислама или христианства в пользу иной религии [3]. Он также выдвинул важное положение о сложности конкретного процесса принятия новой веры, а также о длительности реального хода исламизации.

Исламизация адыгов имела свои особенности. Известно, что этот процесс начался в среде черкесской знати, которая не отличалась глубокой религиозностью и не проявляла особого рвения в деле исламизации крестьян [4, с. 36]. Князья и дворяне, приняв ислам, усвоили, главным образом, его внешнюю ритуальную сторону. Следует также отметить, что и христианство не было воспринято адыгами достаточно глубоко. Причины индифферентности адыгов к монотеистическим религиям следует искать в фундаментальной основе их культуры – адыгэ хабзэ – универсальном морально-правовом кодексе. Всеобъемлющий характер ее норм позволял ей во многом заменять религию. Но в конце XVIII в. на Северном Кавказе меняется геополитическая ситуация, вызванная расширением экспансии царизма в регионе. Своеобразной реакцией на эту политику явилось движение под руководством шейха Мансура, начавшееся в 1785 г. Первоначально движение вспыхнуло в Чечне, и его возглавил житель селения Алды Ушурма, вошедший в историю под именем шейха Мансура. Для объединения сил горцев он использовал идеологию ислама. Шейх Мансур пытался распространить идеи освободительного движения и среди западных адыгов. Важным направлением его деятельности в Черкесии являлось укрепление позиций ислама. Исламская проповедь Мансура имела определенные успехи среди адыгских крестьян. Дальнейшее распространение ислама в Западной Черкесии было связано с активизацией турецкой политики в регионе. Порта стремилась укрепить свои позиции среди адыгов активным распространением ислама. Особенно энергично в этом направлении действовал Хадж-Хассан Чечен-оглу [5, с. 87].

Мусульманская религия как идеологическое средство для политического объединения горцев занимала важное место в системе взаимоотношений адыгов с государством Шамиля. Идеи освободительной борьбы, распространявшиеся проповедниками ислама, нашли благодатную почву в среде отдельных адыгских субэтнотосов. Нередко возникновение идеологии освободительного движения на Северо-Восточном Кавказе рассматривается «как естественный, исторически неизбежный процесс обновления суфизма в рамках реформистского исламского возрождения» [6, с. 6]. Трансформация мюридизма в военно-политическую форму была обусловлена борьбой горцев Дагестана и Чечни против экспансии царизма. Лучшие умы дагестанского общества стремились

критически осмыслить создавшуюся ситуацию и найти новые формы сплоченности своих рядов для борьбы. Поиском новых форм организации освободительного движения были заняты известные религиозные и политические деятели Магомед Ярагский, Джамалудин Казикумухский, Магомед-кади Акушинский, Гамзат-бек Гоцатлинский, Гази-Магомед и Шамиль Гимринские и многие другие [6, с. 53-54].

Сильное влияние на борьбу адыгов за независимость оказывало антиколониальное движение народов Северо-Восточного Кавказа, принявшее массовый и организованный характер в 20-е гг. XIX в. Духовным лидером и идейным вдохновителем на начальном этапе этого движения был Магомед Ярагский. В дальнейшем имамы Гаджи-Магомед и Гамзат-бек проявили огромную энергию и талант в деле военно-политической организации борьбы народов Дагестана и Чечни. 19 сентября 1834 г. Шамиль был провозглашен третьим имамом Дагестана и Чечни. В течение 1834-39 гг. он сумел объединить земли Аварского ханства, множество союзов сельских общин горного Дагестана, почти всю Чечню и ряд обществ Ингушетии в рамках сильного теократического государства - имамата. Одним из важных направлений в политике Шамиля являлось установление тесных связей между двумя основными очагами антиколониальной борьбы – Черкесией и имаматом.

В 1842 г. в Западную Черкесию прибывает первый наиб Шамиля Хаджи Мухаммед. Свою деятельность он начал на территории Абадзехии. Система политико-идеологических установок Хаджи Мухаммеда включала в себя идеи о социальном равенстве, освобождении зависимых, подчинении всех центральной власти. Наиб Шамиля также был намерен внести изменения в традиционную военную организацию адыгов, создав отряды муртазек, которые могли стать ядром регулярной армии. Представления Хаджи Мухаммеда об общественном переустройстве и политической консолидации основывались на принципах ислама. Известно, что в Западной Черкесии в рассматриваемый период позиции ислама были еще слабыми. Но в связи с активизацией борьбы адыгов за независимость консолидирующая роль мусульманской религии стала возрастать. Готовность адыгов встать под знамена ислама во имя свободы и независимости на этом этапе была вызвана не столько потребностями восприятия духовных ценностей ислама, сколько необходимостью консолидации своих сил в борьбе с экспансией царизма. Данное обстоятельство создавало определенные трудности для первого наиба Шамиля, плохо знакомого с адыгской действительностью, и для которого исламско-шариатские нормы являлись высшим идеалом.

В начале своей деятельности Хаджи Мухаммед пытается решить важную в военно-тактическом и политическом отношениях проблему. Она была связана с активно применявшейся военными властями практикой деления адыгов на «мирных» и «немирных». К «мирным» адыгам были отнесены бжедуги, хатукайцы, темиргоевцы, бесленеевцы, закубанские кабардинцы. Земли этих субэтносов были окружены кордонными линиями, которые значительно затрудняли их связи с другими районами Черкесии. Таким образом, военное командование пыталось лишить часть адыгов возможности к открытому вооруженному со-

противлению. В этих условиях Хаджи Мухаммед посещает ряд темиргоевских, хатукайских и бжедугских аулов, пытаясь увести в горы их жителей подальше от русских военных укреплений. Реалии внутривосточной жизни адыгов, с которыми столкнулся наиб, привели его к убеждению о необходимости согласия и единства между черкесами для успешной борьбы за независимость. Средства для их достижения Хаджи Мухаммед видел несколько в иной плоскости, чем сами адыги. Являясь убежденным последователем Шамиля, он стремится внести в адыгскую среду порядки, подобные тем, которые существовали в имамате. Не добившись заметных успехов среди аристократических субэтносов, Хаджи Мухаммед возвращается в Абдзахию, где его усилия направляются на создание единой административной системы и регулярной армии.

Деятельность первого наиба Шамиля не осталась незамеченной для убыхских лидеров, пригласивших его к себе в феврале 1843 г. Хаджи Мухаммед находился в Убыхии три месяца, но каких-либо значительных успехов не добился. Убыхи не были склонны к кардинальному реформированию на основе шариата системы самоуправления в своих обществах. Опираясь на традиционные общественно-политические институты, они уверенно противостояли экспансии царизма [7, с. 218]. Хаджи Мухаммед находился в Западной Черкесии всего два года, но его идеи, по мнению одного из офицеров русской армии, «постепенно привились и затащили покорение Западного Кавказа на 18 лет» [8, с. 64]. Важным успехом наиба Шамиля являлось усиление малочисленного и не влиятельного прежде у западных адыгов мусульманского духовенства. В связи с этим процесс исламизации получил дальнейшее развитие.

Деятельность Хаджи Мухаммеда среди адыгов не была «гладкой», так как против него иногда выступали их отдельные группы и социальные слои. В среде тфокотлей (категория адыгских крестьян), составлявших социальную опору наиба, зрело недовольство принудительной регламентацией общественной жизни. Система налогов и штрафов, применявшаяся Хаджи Мухаммедом, противоречила вековым представлениям адыгов, которые отдавали предпочтение более либеральному адату. Существовали и объективные факторы, затруднявшие процесс утверждения единой политической организации. К ним следует отнести противоречия между адыгскими субэтнотами, отсутствие целостной экономической базы, нежелание многих адыгов ограничить свободу личности, подчинившись центральной власти [9, с. 104].

В 40-х гг. XIX в. Северный Кавказ представлял собой сложный клубок переплетения внешнеполитических и социально-экономических внутренних противоречий. Сохранялись напряженные отношения между Россией и Турцией, поддерживаемой Англией и другими государствами Западной Европы. Почти непрерывно то в одной, то в другой области края вспыхивали социальные конфликты и движения народных масс. Все это придавало определенный колорит и оказывало свое прямое или косвенное воздействие и на ситуацию на Северо-Западном Кавказе. В этот период происходит активизация антиколониальной борьбы в Черкесии, в Чечне и Дагестане. Учитывая благоприятную военно-политическую обстановку, Шамиль предпринимает попытку объединения двух центров вооруженного сопротивления. В начале 40-х гг. в Кабарде активно

действуют сторонники независимости и шариатского правления князь Мисост Атажукин, эфенди Умар Шеретлоков и представитель знатной дворянской фамилии Мухаммед-Мирза Анзоров, которые находились в переписке с Шамилем и призывали его к активизации военных действий на Центральном Кавказе.

В начале апреля 1845 г. в Западной Черкесии появляется второй наиб Шамиля Сулейман Эфенди, перед которым стояла задача по организации адыгского отряда для соединения с Шамилем. 2 апреля 1845 г. на р. Убин состоялось большое собрание шапсугов и натухайцев, где была предпринята попытка создания вооруженного отряда в помощь Шамилю. Было решено проводить набор отряда по числу речек, так как отправка воинов в состав ополчения от каждого двора было обременительно для адыгов. Работа по сбору ополчения проводилась и среди абадзехов и убыхов. В конце апреля 1845 г. шапсуги и натухайцы провели еще одно собрание и решили выставить в помощь Шамилю по 10 всадников от каждого аула. И все же Сулейману Эфенди не удалось получить согласия на поставку ополчения от бжедугов, темиргойцев, хатукайцев и адамийцев. Вскоре наибом было получено письмо от Шамиля, в котором имам призывал адыгов к активизации борьбы с Россией. В письме также сообщалось о победах, одержанных имамом в сражениях с русскими войсками [10, с. 59]. Очевидно, письмо было рассчитано на то, чтобы вдохновить адыгов и укрепить авторитет Сулеймана Эфенди.

В августе 1845 г. отряд шапсугов и натухайцев предпринимает попытку соединиться с Шамилем, но после нескольких боев с войсками Л. М. Серебрякова адыги отказываются от дальнейшего похода. Осенью 1845 г. Сулейман Эфенди активизирует свою пропагандистскую деятельность, пытаясь убедить адыгов в необходимости соединения с Шамилем. Следует отметить, что и среди адыгов имелось немало сторонников, проводивших активную агитацию в пользу объединения с силами имама. Так, по призыву натухайского эфенди Хаджука Магомета состоялось собрание на речке Кудако, на котором было оглашено воззвание Шамиля с требованием прекратить «всякие сношения с русскими». Такие же призывы распространял среди абадзехов Хаджи Тугуз Смаил. Начальник Центра Кавказской линии генерал-майор А.Г. Пирятинский, обеспокоенный сведениями о готовящемся походе Шамиля в Кабарду, предпринимает срочные меры по стягиванию военных сил к р. Тереку, где предполагалось вторжение имама [10, с. 17].

Российское правительство хорошо сознавало важное стратегическое и политическое значение Кабарды в борьбе с движением кавказских горцев. «Хотя теперешняя Кабарда,- доносил полковник Юрьев шефу жандармов графу Бенкендорфу в ноябре 1841 г. – не так сильна, чтобы могла быть опасна собственными своими силами, но связями родственными с князьями и дворянами других кавказских племен, уважением к их происхождению и гордым характером и до сего времени удержали еще значительное влияние на других горцев, каким пользовались во времена своего могущества. И потому-то сохранение спокойствия в Кабарде весьма важно в настоящую эпоху для Кавказа, тем более что малейшая ошибка местного начальства, управляющего Кабардой, может

произвести открытое восстание и сделать опасною Военно-Грузинскую дорогу» [10, с. 47-48].

В начале апреля 1846 г. Шамиль со своим войском подошел к Тереку возле аула Эльхот. Переправившись через Терек, отряды Шамиля расположились в аулах Мухаммеда-Мирзы Анзорова. Имам пользовался поддержкой определенной части кабардинцев. Еще за четыре месяца до этого похода к нему обращались влиятельные люди с просьбой о военной помощи. Командование Центра Кавказской линии направило против Шамиля значительные силы, насчитывавшие пять батальонов в составе Тенгинского пехотного полка под командованием полковника Левковича. Из Нальчика были вызваны еще две сотни казаков. Учитывая сложившуюся обстановку, Шамиль послал своих людей в Чечню за подкреплением. К абадзехам были отправлены два кабардинца с воззванием о помощи. Адыгское ополчение должен был возглавить Сулейман Эфенди. По плану Шамиля объединенные силы сопротивления должны были «уничтожить русское владычество на Кавказе». После нескольких сражений с противником на открытой местности, Шамиль, не дождавшись ополчения из Западной Черкесии, начал отступление в Чечню. На переправе через Терек войска имама атаковали полк Левковича и вынудили его отступить.

Поход Шамиля не достиг намеченных целей. Территория Кабарды находилась под контролем русских военных властей, и основная масса населения была лишена возможности оказать активную поддержку имаму. Тем не менее, с Шамилем ушло несколько сот кабардинцев - его активных сторонников, в числе которых был и Мухаммед-Мирза Анзоров, сыгравший видную роль в антиколониальной борьбе горцев Чечни и Дагестана. Таким образом, первые наибы Шамиля Хаджи Мухаммед и Сулейман Эфенди добились определенных успехов в укреплении позиций ислама среди адыгов. В условиях усиления экспансии России мусульманское духовенство не только проповедовало новое учение, но и участвовало в военных операциях и наряду с князьями и дворянами возглавляло боевые отряды. И все же исламский фактор не был решающим в борьбе адыгов за независимость. И поэтому проблемы, связанные с изучением религиозно-политических движений на Северном Кавказе в период Кавказской войны должны оставаться предметом пристального внимания исследователей.

Литература

1. Кажаров В.Х. Песни, ислам и традиционная культура адыгов в контексте Кавказской войны // Адыгские песни времен Кавказской войны. Нальчик, 2014.
2. Касумов А.Х. Северо-Западный Кавказ в русско-турецких войнах и международных отношениях XIX в. Ростов-на-Дону, 1989.
3. Кожев З.А. Кавказская война (1763-1864 гг.) // Адыгская (Черкесская) энциклопедия. М., 2006.
4. Лавров Л.И. Доисламские верования адыгейцев и кабардинцев // Труды Института этнографии. Новая серия. М., 1959. Т. 51; Тизенгаузен В. Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды. СПб., 1884. Т. 1.
5. Магомедов Р. М. Два столетия с Шамилем. Махачкала, 1997.

6. Новосельцев А. П. Христианство, ислам и иудаизм в странах Восточной Европы и Кавказа в средние века // Вопросы истории. 1989. № 9.
7. Пашаева Ш.Ю. Кавказский мюридизм в Дагестане и Чечне: возникновение, становление, развитие (1821-1838). Дисс. ... канд. ист. наук. Махачкала, 2002.
8. Рамазанов Х.Х. Имамат и его роль в народно-освободительной борьбе горцев. Реформаторская деятельность Шамиля // Кавказская война: народно-освободительная борьба горцев Северного Кавказа в 20-60-х гг. XIX в. Махачкала, 2006.
9. Соколов Д. Хаджи-Магомет. Сподвижник Шамиля (историческая справка) // Кубанский сборник. Екатеринодар, 1905. Т. 2.
10. Чирг А. Ю. Развитие общественно-политического строя адыгов Северо-Западного Кавказа (конец XVIII-60-е гг. XIX в.). Майкоп, 2002.

Факторы взаимовлияния туризма и экстремизм в мусульманских регионах России и мира

*Гусенова Джамия Адамкадиевна
(Россия, г. Махачкала)*

Аннотация. Доклад посвящен вопросам взаимовлияния туризма и экстремизма в мусульманских регионах планеты. Автор отмечает, что туризм способствует обострению экстремистских проявлений в мусульманских регионах. Это связано с процессом неизбежного «отчуждения территорий» под туробъекты, проповедуемый индустрией туризма гедонизм, не характерный для мусульманской культуры, «вторжением» туристов с иной религиозной культурой и пониманием социального уклада жизни в консервативные общества. В статье отмечается и обратное влияние – экстремизма и терроризма на индустрию туризма, в качестве сдерживающего фактора развития отрасли экономики.

Ключевые слова: *туризм, терроризм, экстремизм, туриндустрия, мусульманский регион.*

Как известно, человечество всегда тяготело, по меньшей мере, к двум экзистенциально значимым для него вещам: к теплу и воде. И то и другое дают человеку чувство защищённости, комфорт, состояние гармонии души и тела: вода, как источник жизни, тепло, как источник здоровья. Исторически так сложилось, что ислам получил своё распространение именно на территориях с тёплым климатом, пригодным для ведения туристической деятельности. Однако, как это не парадоксально, но туризм и терроризм представляются двумя ветвями одного процесса, именуемого сегодня процессом глобализации. Туризм, в том виде в каком он сегодня представлен, со всеми его бесспорно положительными сторонами, является фактором, дестабилизирующим социально-экономическое и этнокультурное самочувствие «принимающих» мусульманских народов. Так же как и терроризм представляется в данном докладе в каче-

стве сдерживающего фактора в развитии туристической, а значит и смежной с ней, отраслями народного хозяйства

Здесь можно привести несколько аргументов. Первым таким аргументом является *отчуждение территории*. Современная индустрия туризма не мыслима без своего рода «вторжения иноземных захватчиков» в лице транснациональных компаний из числа международных отелей. Под строительство гостиниц, баз отдыха, пляжей, ресторанов отводятся большие территории, которые огораживаются и строго охраняются нанятой спецгруппой. Один из самых крупных отелей в Турции «Rixos Premium» в Белеке составляет общую площадь 405000 м². А всего семь крупнейших отелей Турции, расположенных в прибрежной зоне составляют общую площадь - 1.773.000 м². Для сравнения, общая площадь г. Санкт-Петербурга составляет 1.403.000 м². Всего же по данным сайта Trivago на 2017 год в Турции функционирует 772 наиболее крупных отелей, под строительство которых отведены значительные территории, что может вызывать определённое раздражение среди местного населения, лишённого недвижимого имущества.

Ещё одним аргументом в пользу гипотезы о конфликтогенной природе туризма для консервативных мусульманских обществ является продвигаемый индустрией туризма курс на гедонистический образ жизни, порицаемый догматикой ислама. Однако несмотря на собственный консервативный уклад жизни, сегодня мусульманские страны в плане туризма, демонстрируют гибкость в этом отношении, потому не менее востребованы со стороны туристов-немусульман. Интерес к мусульманским странам со стороны россиян достаточно высок и в совокупности составляет треть туристского рынка в России. Российские туристы из списка 50 наиболее посещаемых мест среди мусульманских государств предпочитают среди государств дальнего зарубежья: Турцию, Египет, Тунис, ОАЭ, Катар и Иорданию¹ (в тыс.):

	2014	2015	2016	2017
Турция	4 216	3 460	797	4520
Египет	2 880	2 244	Ст.погрешн	Стат.погрешн
Тунис	260	485,5	624	520
ОАЭ	737	472	499	766
Катар	Стат.погрешн	52,7	66	87
Иордания	Стат.погрешн	9,2	38	58

¹Выборочная статистическая информация, рассчитанная в соответствии с официальной статистической методологией оценки числа въездных и выездных туристских поездок [Электронный ресурс] Режим доступа: <https://www.russiatourism.ru/contents/statistika/statisticheskie-pokazateli-vzaimnykh-poezdok-grazhdan-rossiyskoy-federatsii-i-grazhdan-inostrannykh-gosudarstv/vyborochnaya-statisticheskaya-informatsiya-rasschitannaya-v-sootvetstvii-s-ofitsialnoy-statisticheskoy-metodologiyey-otsenki-chisla-vezdnykh-i-vyezdnykh-turistskikh-poezdok/>

Среди государств ближнего зарубежья (в тыс.):

	2014	2015	2016	2017
Казахстан	3 330	3 125	2850	2978
Узбекистан	97	97,5	98	120
Таджикистан	128	97,7	110	116
Азербайджан	734	584	627	736
Киргизия	260	250	240	248

Туроператоры в мусульманских государствах формируют выборочные узкоспециализированные туры в зависимости от степени умеренности по вопросам религии самих граждан принимающей стороны, на что в большей степени влияет и уровень их так называемой «светскости». На это указывает и тот факт, что россиян, не «отпугивают» строгие обычаи мусульманских регионов. Эти «вторжения» туристов с иной религиозной культурой и пониманием социального уклада жизни могут, по нашему мнению, привести в конечном итоге к межрелигиозным конфликтам.

Обратной стороной влияния на туризм со стороны радикализма является тот факт, что туризм и туристы активно используются в острых внешнеполитических противоречиях, к примеру, конфликт с Израилем. Приведём несколько таких примеров: - октябрь 1985 года убийство 7 израильских граждан-туристов в Египте; - в ноябре 1997 году в Луксоре в «Городе мертвых» террористы группировки «Братья мусульмане» расстреляли 58 иностранных туристов и т.д.

Начиная с 2000-х годов терроризм становится прологом внутривнутриполитической борьбы: - в октябре 2004 года в Табе подрыв 34 туристов; - 7 и 30 апреля 2005 года в Каире в результате теракта погибло 3 человек; - 23 июля 2005 г. в Шарм-эль-Шейхе произошло несколько терактов, приуроченные к годовщине свержения в 1952 г. короля Фарука, в результате чего погибло 88 человек и более 150 получили ранения и другое.

Ещё одной стороной позволяющей рассматривать туризм как фактор дестабилизации — это требование со стороны туристической индустрии обеспечения всесторонней безопасности объектов и мероприятий. И это обстоятельство имеет отношение ко всем государствам, не только к мусульманским. Дело в том, что развитие туризма на современном этапе требует существенных расходов бюджетных средств на поддержание безопасности в стране, тогда как эти средства могли быть направлены на значимые социальные программы: образование, инфраструктура и социальное обеспечение. Это создаёт своего рода порочный «круг нестабильности»: государственные инвестиции в социально-экономический и инфраструктурный сектора снижаются ввиду необходимости их перенаправления в структуры силовых ведомств, что замедляет экономический рост, приводит к росту безработицы и бедности, а последнее, в свою очередь, к насилию, террору. А это, в свою очередь, требует ещё больших инвестиций в безопасность, перетягивая дополнительные средства из тех же социально-экономических секторов экономики. Медленный экономический рост также приводит к снижению налоговых поступлений, которые в дальнейшем

сокращают госрасходы в целом и затраты на новейшее оборудование для борьбы с террористическими группами, в частности, и так далее. Неуверенность, порожденная терактами увеличивает риск, препятствуя инновациям в сфере туризма и широкому использованию туристических пакетов «Все включено». В результате, другие вспомогательные области, как предприятия питания, размещения, транспорта, ремесла, музеи остаются без прибыли от туристов. Известное как «эффект домино», негативное влияние терроризма и экстремизма может продолжить дестабилизировать сектор дальше, не говоря уже о других вытекающих из этого макроэкономических последствий.

Примечательно, что данные о затратах на проведение антитеррористических программ по всему миру засекречены в том числе и в России. О масштабах денежных расходов на эту статью в бюджете нашей страны мы можем судить по расходам на «национальную безопасность и правоохранительную деятельность» (см. Диаграмма 1, Таблица 2.)

Диаграмма 1. Динамика бюджетных расходов на национальную безопасность и правоохранительную деятельность, образование и здравоохранение в РФ (в тыс.)

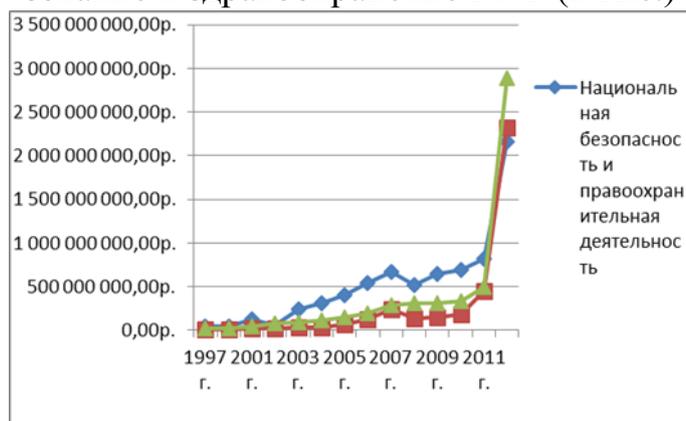


Таблица 2. Пояснения к диаграмме 1.

Года	Национальная безопасность и правоохранительная деятельность	Здравоохранение	Образование
1997 г.	46735213,5	11420259,3	18470921,8
1998 г.	41 616 615,10	9 424 731,80	17 253 152,70
2001 г.	131 620 763,00	18 700 609,60	48 803 232,60
2002 г.	55 349 204,30	26 595 422,80	80 088 334,70
2003 г.	244 793 714,70	39 344 750,00	97 671 999,70
2004 г.	310 577 078,10	36 987 777,10	117 791 867,00
2005 г.	398 889 472,00	72 238 982,20	155 337 962,70
2006 г.	541 634 563,30	131 029 967,70	201 588 660,60
2007 г.	674 790 899,10	240391242,8	287 080 421,10
2008 г.	521 841 926,20	132 906 894,40	307 193 978,20
2009 г.	642 614 074,40	148 323 174,20	313 636 827,10
2010 г.	693 509 456,80	189 956 782,00	339 854 471,80
2011 г.	819 982 157,80	454 034 948,20	494 368 188,70
2013 г.	2 159 300 000,00	2 318 000 000,00	2 888 800 000,00

Из таблицы и диаграммы видно, что на 2013 год происходит резкое возрастание статей расходов на национальную безопасность, при столь же резком увеличении расходов на сферу образования и здравоохранения. Очевидно, что столь существенные расходы связаны с необходимостью обеспечить безопасность в период проведения летней универсиады «Казань-2013» и зимней Олимпиады «Сочи-2014». Относительно 2011 года расходы на национальную безопасность и правоохранительную деятельность в 2013 году увеличились сразу в 3 раз.

Столь же существенно увеличились расходы и на образование и здравоохранение. Однако здесь следует уточнить, что 2/3 средств на расходы по этим сферам приходятся на внебюджетные фонды, такой как, например, Стабилизационный фонд РФ, различные медицинские страховые фонды и т.д., тогда как по расходам на национальную безопасность и правоохранительную деятельность 95% этих средств из федерального бюджета.

Для обозначения перспектив развития туризма в мусульманских регионах, выделим в качестве примера Республику Дагестан как регион с преимущественно мусульманским населением, в связи с чем представляется необходимым провести обзор сервисного пространства в данном регионе.

Сервисное пространство Дагестана в лице ресторанно-гостиничный сектор обладает целым рядом специфичных черт, главным из которых является специфическая клиентоориентированность – преимущественно на учащуюся молодёжь. В сфере частного предпринимательства в данной отрасли в последние годы всё более популярным в столице республики становятся так называемые «женско-детские пляжи», организованные в соответствии с мусульманскими канонами. Один такой пляж обнесён высоким 3-метровым забором и доступ, в который мужчинам старше 10 лет запрещён, в том числе и мужьям. Пляж был организован при поддержке столичного муниципалитета, и в лице руководства позиционирует себя как следующий нормам ислама: обслуживание пляжа осуществляется также исключительно женщинами. Второй такой пляж при тех же характеристиках обнесён ещё и каменной насыпью со стороны моря, образуя собой искусственное озеро с сохранившимся «зазором» для циркуляции морской воды. Сделано это для того, чтобы не допустить присутствие на пляже представителей мужского пола, проникших на территорию пляжа со стороны моря.

Примечательно, что такая субкультура как «женские места» [4]. встречается и на других территориях с этноконфессиональным многообразием. Дугушина А.С. исследуя данную проблему отмечает, что подобные места, имеющие культовый характер, это «широко представленное явление в культурах Балканского полуострова» [4], как, например, женский пляж в г. Улцинь в Черногории (черног. «Ženska plaža», алб. «Plazhi i femrave»), регион с подавляющим числом жителей, исповедующих ислам. Автор отмечает о двойном предназначении данного пляжа, интегрирующий в себе «конфессиональные, профанные и сакральные элементы культуры» [4]. С одной стороны, речь идёт о рекреации для женщин, предпочитающих «нудистский отдых вдали от мужчин» [4]. С другой стороны, «морская вода, насыщенная серным источником, бьющим на берегу, концентрирует вокруг себя особую субкультуру посетительниц – женщин, желающих забеременеть, поскольку считается, что вода из источника и сам пляж благотворно действуют на репродуктивное здоровье» [4]. Отмечается также, что албанские мусульманки используют серные источники для ритуальных омовений с целью исцеления от бесплодия.

В последнее время в Дагестане всё чаще на разных уровнях государственной власти и в академических кругах обсуждается также вопрос о необходимости развития в регионе энотуризма (винного туризма). Как известно вино относится к алкоголю, который является запрещённым продуктом для мусульман. В начале 2000-х не только слабая урожайность сдерживала развитие отрасли, но и сложившаяся специфическая криминогенная обстановка, отражаемая в СМИ как «религиозно-политический экстремизм». Исламский контекст этим террористическим группировкам придавало избирательное оперирование к нормам ислама, публично озвучиваемое и обосновываемое некоторыми по-

ложениями религиозных источников, в числе которых, так называемый «джихад против неверных» и неприятие алкоголя. Последнее, с 2009 по 2013 годы вылилось в откровенные вымогательства - «налог на джихад», взимаемый экстремистами с предпринимателей, занимающихся производством и реализацией алкогольно-винодельческой продукции.

Таким образом, развитие туризма в мусульманском регионе, на примере Республики Дагестан, при существующих социально-экономических и политических проблемах сдерживается некоторыми религиозными группами, не согласными с ослаблением исламской составляющей в социальной практике. Опыт некоторых иностранных мусульманских государств показывает, что для Республики Дагестан в социальном плане опасны любые стремительные преобразования, игнорирующие религиозные чувства верующих, которые на сегодняшний день по данным различных социологических опросов составляет значительную часть дагестанского общества. Это касается таких спорных направлений в туризме как пляжный туризм и этнотуризм (винный туризм), в развитии которых у республики больше перспектив, в виду имеющихся ресурсов и более-менее приемлемой инфраструктуры. Поэтому, в этих отраслях должны быть достигнуты компромиссные решения. И, напротив, культурно-познавательный туризм, в том числе и религиозный, найдёт поддержку и понимание со стороны местного населения.

Литература

1. Enders, W., and T. Sandler 1991 Causality between Transnational Terrorism and Tourism: The Case of Spain. *Terrorism* 14:49-58.; Enders, W., T. Sandler and G. F. Parise 1992 An Econometric Analysis of the Impact of Terrorism on Tourism. *Kyklos* 45: 531-554.
2. Fielding D., Shortland A. How Do Tourists React to Political Violence? – An Empirical Analysis of Tourism in Egypt - Berlin, 2010 [Электронный ресурс] Режим доступа: http://www.diw.de/documents/publikationen/73/diw_01.c.358263.de/dp1022.pdf
3. Mansfeld Y. Wars, Tourism and the "Middle East" Factor. In *Tourism, Crime and International Security Issues*, A. Pizam and Y. Mansfeld, eds., pp. 265-278. New York: Wiley. 1996
4. Дугушина А.С «Женские» места на Балканах в контексте ритуального и этноконфессионального взаимодействия: женский пляж г. Улциня в субкультуре городского сообщества. / В книге: XLIV Международная филологическая научная конференция Тезисы докладов. 2015. С. 470-471.

Возникновение и деятельность исламских организаций в Дагестане в 90-е гг. XX в.

*Османов Ахмед Ибрагимович
(Россия, г. Махачкала)*

Аннотация. В статье кратко характеризуется процесс возникновения исламских объединений, возникших в 90-е гг. XX века. Партии и объединения боролись за восстановление религиозных свобод мусульман, объединение мусульман на основе шариата, возрождение исламской культуры, исламского образования. Названы основные организации и дан анализ их деятельности. Особое внимание уделено ваххабитским организациям и событиям 1999 г. в Дагестане. Постсоветские исламские движения в большинстве своём просуществовали недолго, сказывались внутривнутриполитические разногласия, а некоторые были запрещены законом.

Ключевые слова: *политика, исламская организация, Дагестан, ваххабизм, Духовное управление мусульман.*

С конца 80-х гг. XX века в Дагестане начался процесс реисламизации, обусловленный социально-экономическими, идеологическими и политическими причинами и факторами. Социально-экономические реформы, активно проводившиеся со второй половины 80-х гг., привели к резкому ухудшению материального положения населения республики, поэтому в поисках выхода из трудностей многие люди обращаются к религии. В тот период в столице республики располагалось Духовное управление мусульман Северного Кавказа, функционировало 27 мечетей: в городах Махачкале, Дербенте, Буйнакске, Хасавюрте и Акушинском, Ботлихском, Буйнакском, Гергебильском, Гумбетовском, Дахадаевском, Левашинском, Ленинском, Сергокалинском, Советском, Унцукульском, Хасавюртовском, Цумадинском районах. Несмотря на многолетнюю последовательную атеистическую пропаганду и преследования за религиозные убеждения, в республике было немало верующих. Почти все умершие хоронились с соблюдением религиозных обрядов, многие молодожены регистрировали браки не только в советских органах, но и в мечетях. С конца 80-х гг. XX в. число исполняющих религиозные обряды, особенно среди молодежи, увеличивается.

Новые «перестроечные» веяния, демократизация общественной жизни, открыли шлюзы для активизации деятельности в Дагестане религиозных конфессий. С 1985 г. и по 1 января 2001 г., количество мусульманских мечетей увеличилось с 27 до 1588, а численность их служителей составила 2400 человек. В одной только Махачкале мечетей стало больше, чем во всей республике в 90-е гг. - 37 мечетей [1, с. 36].

К августу 1999 г. в Дагестане действовало 18 международных благотворительных мусульманских фондов, десятки исламских общественных организаций. Массовыми тиражами на русском и дагестанских языках издавались газеты «Ассалам» (на 6 языках), «Нурул ислам», «Исламский вестник», «Исламские новости», «Халиф», «Аль-Муджахед», «Исламан Низам», журналы «Му-

сульманская цивилизация» и «Мусульмане» [13, с. 3]. Их тиражи росли, в республике нелегально распространялись и издания ваххабитского, экстремистского толка, а также исламские издания, вышедшие в Москве.

В стране создавалась благоприятная обстановка для роста религиозного знания и духовных учреждений, активно пропагандирующих религиозное мировоззрение. В Махачкале была построена самая крупная в России на тот момент Джума-мечеть вместимостью 7500 человек [3, с. 404].

Возникшие в эти годы новые исламские организации позиционировали себя как культурно-просветительские. В их числе: Общероссийское политическое общественное движение «Нур» (1995 г.), созданная в 1996 г. А.-К. Ахтаевым «ал-Исламия», миссионерский центр «Кавказ» в Махачкале и др. В республике функционировали и исламские благотворительные организации, к примеру, дагестанская региональная общественная организация женщин «Муслимат», созданная в 1995 г.

Целью данной женской организации являлось проповедование общечеловеческих ценностей ислама, возрождение духовности и значимой роли женщины в семье и обществе, защита прав и интересов женщин, духовно-нравственное воспитание подрастающего поколения [10]. В ней дагестанские женщины обучались намазу, арабскому языку, чтению Корана, основам ислама, исламскому этикету. Идейным наставником, вдохновителем общества являлся шейх Саид-афанди Чиркейский. «Муслимат» своими задачами обозначила: побуждение женщины-матери к наилучшему исполнению своей роли в семье и обществе, к осознанию своего особого предназначения перед Всевышним в деле воспитания будущего поколения. Силами активисток общества «Муслимат» создано 40 территориальных отделений общества в городах, районах и селах Дагестана. На базе духовного женского центра «Муслимат» постоянно проводятся конкурсы на знание основ ислама, биографии Пророков, конкурсы мусульманской моды и другие мероприятия. Женщины общества принимают активное участие в общественной жизни республики, во всех мероприятиях ДУМД. Кроме того, в рамках «Муслимат» организуются мероприятия и акции, члены объединения стараются посильно помочь, в том числе и материально, за счет добровольных пожертвований, неблагополучным семьям, тяжелобольным, сиротам, осужденным женщинам. Большое внимание уделяют активисты работе с молодежью, борются с наркоманией, падением нравов, увеличением числа абортотворений и т.д. [10].

Рост исламского сознания, как показала практика, успешно использовался местными элитами, которые задабривали политическими уступками и материальной поддержкой мусульманское духовенство, заигрывали с национальными и религиозными чувствами верующих. Сложившаяся общественно-политическая ситуация способствовала появлению исламских и околоисламских общественных объединений, создание которых в годы советской власти не разрешалось и жестко преследовалось.

Управление религиозными делами в республике до середины 90-х гг. осуществлялось в основном Духовным управлением мусульман Северного Кавказа, созданным еще в годы войны. После его преобразования оно распа-

лось на ряд национально-республиканских духовных управлений. Но создание новых духовных управлений не способствовало объединению дагестанских народов, а наоборот, подталкивало их к разобщению. Более того, и в ряде вновь созданных ДУМ отсутствовало внутреннее единство [6, с. 361].

В 90-е гг. в республике возник ряд исламских организаций: уже упомянутое нами Дагестанское отделение общероссийского мусульманского общественного движения «Нур», Дагестанское отделение общероссийского общественно-политического движения «Союз мусульман России», Исламская демократическая партия Дагестана, Дагестанское региональное отделение Исламской партии России (позже «Истинные патриоты России») и Дагестанское отделение партии «Справедливость и развитие России». Их создание свидетельствовало о политической активизации верующей части мусульманского населения Дагестана [1, с. 37-38].

Традиционный тип религиозного сознания верующих, преобладающий в горных и предгорных зонах региона, стал тяготеть к фундаментализму. В условиях социально-экономического кризиса элементы фундаменталистского сознания оказались благодатной почвой для развития на их базе радикального исламского сознания неоваххабитского толка. Соответственно, религиозное сознание горцев-мусульман оказалось представленным двумя его типами: традиционным, тяготеющим к фундаментализму, и экстремистско-ваххабитским [8, с. 46].

Хотя в Дагестане главным действующим субъектом в духовной сфере оставался традиционный ислам, однако в результате кризиса официальных исламских структур - Духовных управлений мусульман, последние в ходе борьбы со своими оппонентами, прежде всего с неоваххабитами, стали все более политизироваться и отдаляться от рядовых верующих. Среди них наиболее влиятельным центром общественно-политической жизни стало Духовное управление мусульман Дагестана, контролируемое мюридами шейха Саида-Апанди Чиркейского. Свое влияние на общественную жизнь ДУМД поддерживало и усиливало не только путем создания конфессиональной вертикали власти в республике, но и продвижением своих сторонников в органы власти [11, с. 320].

Сторонники ДУМД в отличие от неоваххабитов не стремились строить исламское государство, а добивались усиления роли ислама в дагестанском обществе с тем, чтобы в конечном итоге провести исламизацию парламентскими методами.

Вместе с тем мусульмане Дагестана все активнее включались в сферу влияния традиционных центров Ближнего Востока. Бурное духовное возрождение, рост национального самосознания, деятельность представителей местных элит и националистических организаций, спекулировавших трагедиями прошлого и современными трудностями, способствовали появлению территориальных и межнациональных конфликтов, пробуждению среди некоторой части населения Дагестана националистических, сепаратистских и антироссийских настроений. Распространяемые среди народов Дагестана и Северного Кавказа националистические идеи и призывы об отделении от России, эмансипации их от «старшего брата» находили отклик среди незначительной малообразованной

части населения, подогревали у нее клановые, националистические и сепаратистские интересы и тенденции.

Со стороны оппозиционных сил, возглавляемых братьями Магомедом и Надиршахом Хачилаевыми (депутат Государственной думы Федерального собрания Российской Федерации II созыва, председатель Союза мусульман России [организация была запрещена]) и Ш. Мусаевым, активно противостоящими руководству республики в мае 1998 г., когда руководитель Государственного Совета Дагестана М.М. Магомедов находился в командировке в Москве, была предпринята массовая акция с целью захвата Дома правительства и низложения легитимного правительства. По возвращении М.М. Магомедова острый конфликт, грозивший перейти в вооруженное столкновение, был ликвидирован [12, с. 90].

Ваххабизм распространился в Дагестане в самом начале 90-х годов, получая деньги и гуманитарную помощь от зарубежных фондов «Тайба», «ал-Харамайн», «ал-Игаса ал-исламия» и др. К концу XX века ваххабиты втянулись в вооруженное противостояние Чечни и России. С мирной проповеди «чистого ислама» они переключились на вооруженную борьбу в защиту веры. Этой цели служила созданная Багаутдином партия Джамаат Дагестана.

В мае 1998 г. четыре даргинских селения Буйнакского района Дагестана объявили себя независимой от России шариатской территорией («Кадарская зона»). Летом 1999 г. отряды Басаева вторглись на север Дагестана, но были быстро разгромлены российскими войсками и дагестанскими ополченцами. Тогда же была взята приступом «Кадарская зона». В обстановке роста экстремистских настроений стали появляться работы, претендующие на научность и возлагающие на мусульманскую религию, особенно на ваххабизм, ответственность за экстремизм, который распространился не только на Северном Кавказе, но и во всем мире. Некоторые исламоведы, хотя и оговаривались, что ислам – это религия мира, милосердия и терпимости, однако указывали на его радикализацию, особенно если речь шла о ваххабизме. Авторы таких сочинений предлагали радикальный и надежный, на их взгляд, способ борьбы против распространения ваххабизма - объявление его вне закона. Под влиянием таких выступлений в Дагестане в 1999 г. был принят Закон «О запрете ваххабитской и иной экстремистской деятельности на территории Республики Дагестан». Правда, еще тогда звучали голоса против проявления такой нетерпимости по отношению к этому радикальному религиозно-политическому течению ислама, но после они утихли.

Как отмечает известный исламовед В.В. Наумкин, в мире растет число критиков ваххабизма, в том числе и в самой Саудовской Аравии. Многие исламоведы сходятся на необходимости пересмотра официальной ваххабитской доктрины и призывают к модернизации и демократизации религиозной жизни [9, с. 202].

В связи с коренными изменениями внешнеполитических интересов России в южном направлении геополитическая значимость Дагестана значительно возросла. Дагестан с геополитической точки зрения стал важнейшей опорной точкой стратегических интересов России не только на Северном Кавказе, но и

на всем Кавказе. Присутствие России на Северном Кавказе обеспечивало её влияние как на страны СНГ, так Ближнего и Среднего Востока [4, с. 38]. Это подтвердилось и в конце XX в., когда международные бандформирования попытались силой оружия навязать Дагестану свою волю, превратить его в исламскую республику. Решению этой задачи было подчинено и хорошо подготовленное вторжение в Дагестан в августе 1999 г. бандформирований, сформированных на территории Чечни из числа наиболее радикальных, фанатичных сил, привлеченных как на месте, так и из Дагестана. Среди них можно было найти и международных террористов, обладающих опытом осуществления терактов. Неслучайно среди убитых в боях на дагестанской земле были обнаружены трупы 37 иностранных наемников, подтвердивших довольно активную роль зарубежных центров в организации таких диверсий.

В Дагестане были расположены небольшие воинские формирования федеральных войск и МВД РФ, которые оказались неподготовленными к отражению агрессии. Функционирующая в Чечне «Исламская Шура Дагестана», не имея на то полномочия, от имени мусульман Республики Дагестан выступила с заявлением о восстановлении независимого исламского государства Дагестан. «Исламская Шура Дагестана» являлась радикальной исламистской организацией, возглавляемой Багауддином Магомедовым (Кебедовым) в 1998 г. В Шуру вошли представители джамаатов Махачкалы, Хасавюрта, Кизилюрта и Буйнакска, а также восьми районов. Она обратилась к «амиру маджалиса мусульман Чечни и Дагестана» Басаеву с просьбой «возглавить священный джихад в Дагестане на период до полного изгнания «кафиров» с мусульманской земли Дагестана». Басаев возглавил вторжение в Дагестан, оправдывая свой поступок религиозными и политическими целями.

Накануне нападения на Дагестан в интервью корреспонденту ливанского журнала «Ал-Ватан ал-Арабий» он говорил: «То, что происходит сейчас, – это великий джихад, священная война ради изгнания неверных с исламской земли, пребывавшей в лоне ислама целых тринадцать веков... мы боремся за очищение Дагестана от русских войск... за провозглашение исламской республики и создание великой Чеченской империи в Чечне и Дагестане и на земле Ингушетии» [5, с. 93-94].

Для вторжения в Дагестан в Чечне была организована тысячная армия, которая направила свои удары против Ботлихского, Новолакского, Цумадинского, Казбековского, Хасавюртовского районов, имея планы захватить территорию всего Дагестана и создать единое исламское государство.

В ответ на это в Махачкале, Хасавюрте и в ряде районов были созданы отряды народных ополченцев, против бандитов героически сражались милиционеры, местные ополченцы, молодые юноши, все, кто имел оружие, а кто его не имел, отнимал у бандитов. 19-летний парень из селения Ансалта Ботлихского района Г. Нурахмаев выхватил автомат у одного из бандитов и расстрелял четырех боевиков, но и сам погиб. Впоследствии ему посмертно было присвоено звание Героя России [2, с. 3].

Бандформирования были отброшены туда, откуда они пришли, и война закончилась с малыми людскими потерями и незначительным экономическим

ущербом. Потери мирных граждан в войне составили 108 человек, пострадало 31569 человек. Материальный ущерб превысил почти 3 млрд. руб., около 4500 семей остались без крова.

События августа - сентября 1999 г., решительный отпор, который дали дагестанцы и федеральные войска вторгшимся с территории Чечни бандформированиям, и высокая оценка, которую дали им Президент Российской Федерации В.В. Путин и российская общественность, позволили осознать большую роль Дагестана не только в Северокавказском регионе, но и во всей России.

Чтобы выразить свое отношение к этим событиям и поблагодарить дагестанцев, Президент Российской Федерации В.В. Путин 29 декабря 2000 г. провел в Кремле встречу с делегацией Республики Дагестан. В составе делегации были представители народов республики, интеллигенции, духовенства, Совета старейшин, молодежных организаций, правоохранительных органов, а также отрядов самообороны, принимавших активное участие в борьбе с бандформированиями [7, с. 1].

Общественно-политическая жизнь Дагестана в XX веке завершилась событиями, положившими начало выкорчевыванию экстремистских выступлений и утверждению в республике обстановки, благоприятной для социально-экономического развития дагестанских народов. 90-е гг. характеризовались появлением новых политических объединений, в том числе и исламских. Особое место занимают религиозные объединения, в числе которых были «традиционные», радикальные, модернистские, благотворительные. Они сыграли особую роль в событиях конца XX века в республике.

Литература

1. Абдулагатов З.М. Проблемы и тенденции становления современных государственно-конфессиональных отношений в России. Махачкала, 2006.
2. Абдулатипов Р. Дагестан в час испытания: уроки агрессии и подвига. – Махачкала: «Юпитер» 2000.
3. Абдулатипов Р.Г. Особенности миграционных процессов в Республике Дагестан // Этнополитические исследования на Северном Кавказе: состояние проблемы, перспективы. – Махачкала, 2005.
4. Арухов З.С. Россия и Дагестан в новом геополитическом пространстве. – Махачкала, 2006.
5. Бобровников В.О. Мусульмане Северного Кавказа: обычай, право, насилие. – М.: Восточная литература. 2002.
6. Бугай Н.Ф., Гонов А.М. Северный Кавказ: новые ориентиры национальной политики (90-е годы XX века). – М., 2004.
7. Дагестанская правда. 2001. 11 января.
8. Добаев И. Тенденции в развитии исламского движения на юге России // Россия и мусульманский мир. 2006. № 8 (170).
9. Наумкин В. Исламский радикализм в зеркале новых концепций и подходов // Россия и мусульманский мир. 2006. № 7.
10. О нас // <http://muslimatdag.ru/front>

11. Османов А.И. Дагестан в XX веке: исторический опыт регионального развития. В 2-х кн. Кн. 2: Общественно-политическая жизнь и социокультурное развитие народов Дагестана. – Махачкала, 2007.
12. Халилова А.С., Гебеков Г.Ф., Лысенко Ю.М. Социально-политическое развитие Дагестана в 1989-2000 годах: экспертные мнения, интервью, выступления // Известия ВолГТУ. Серия «Проблемы социально-гуманитарного знания». 2015. Вып. 21. № 26.
13. Ханбабаев К. Реисламизация в Дагестане: причины и факты // Дагестанская правда. 2001. 24 февраля.

Традиционные религии и межконфессиональные отношения в современной калмыкии¹

*Очирова Нина Гаряевна
(Россия, г. Ростов-на-Дону)*

Аннотация. Доклад посвящен исследованию деятельности традиционных религиозных общественных объединений Калмыкии, их взаимоотношению с государственными органами власти. Рассмотрена роль традиционных конфессий в современном калмыцком обществе, их влияние на сохранение мира и стабильности в регионе, освещены вопросы межкультурного взаимодействия. В нем дается анализ проблем возрождения традиционных религиозных общин и межконфессиональных отношений в постсоветском пространстве Калмыкии.

Ключевые слова: *Калмыкия, традиционные религии, христианство, буддизм, ислам, государственно-конфессиональные отношения, национальная политика, народы, религиозные объединения, межконфессиональные отношения.*

Кардинальные перемены в общественно-политической жизни России в конце XX - начале XXI вв., произошедшие в государственном и политическом устройстве страны, затронули и существенным образом изменили государственно-конфессиональные отношения. В этих условиях в обществе начался поиск оптимальных решений по духовному возрождению России. Одним из важных вопросов в этом процессе является установление форм взаимоотношения религиозных объединений с органами государственной исполнительной власти, как на федеральном так и региональном уровнях. Духовное обновление всех сфер жизни, в том числе и религиозной, происходит в эти годы в постсоветской Калмыкии, в которой проживают представители всех трех мировых религий – буддизма, христианства и ислама.

Калмыкия – многонациональная республика, народ которой традиционно исповедует одну из самых древнейших религий мира – буддизм. Калмыки, доб-

¹ Публикация подготовлена в рамках реализации Государственного задания ЮНЦ РАН, № гос. проекта АААА - А 19-119011190182-8

ровольно вошли в состав Российского государства более 400 лет назад и являются единственным азиатским этносом в Европе. По итогам Всероссийской переписи населения 2010 г. в Республике Калмыкия 283 691 человек указали свою национальную принадлежность (98%). В том числе - 162 740 калмыков (57,4 % среди лиц, указавших национальную принадлежность), 85 712 русских (30,2 %), 7 590 даргинцев (2,7 %), 3343 чеченцев (1,2 %), 4 948 казахов (1,7 %), 3 675 тюрк-месхетинцев (1,3 %), 2 396 украинцев (0,8 %), 1 531 корейцев (0,5 %), 1 071 немцев (0,4 %), 9343-других (3,3 %).

Возвращение религии в социокультурное пространство постсоветской России является объектом внимания отечественных и зарубежных исследователей. При этом многих ученых интересуют вопросы, связанные со стремительным восстановлением позиции религии после многих лет атеистической пропаганды и притеснения церкви в советское время. Другой круг вопросов - социальные функции религии в условиях специфической для нашей страны ситуации перехода от официальной идеологии атеизма к практикам десекуляризации, носящей характер идеологической кампании. Особая роль религии в современной российской культуре определяется, прежде всего, тем, что в современной России произошла радикальная трансформация отношения к религии. Скрытые и явные трансформации представляют собой большой исследовательский интерес. Все эти факторы обуславливают актуальность рассматриваемой в статье проблемы.

Различным аспектам государственно-церковных отношений, религиозной политике посвящены труды А. А. Красикова [1], Г. М. Денисовой, А. В. Баранова, С. В. Голунова [2], Ф.М. Мухаметшина [3], Г. М. Керимова [4], А.И. Кузнецова [5], И. А. Петрулевич [6], С.В. Рыжовой [7]. История традиционных конфессий, процессы возрождения и деятельность религиозных объединений Калмыкии отражены в работах А. В. Бадмаева [8], Э. П. Бакаевой [9], С. С. Белоусова [10], Очировой Н.Г [11], Е.А. Гунаева [12], Э. У. Омакаевой [13] и др.

В начале 1990-х гг. регулирование религиозной сферы осуществлялось на основе законодательной базы, сформированной еще в годы советской власти. Основную роль играл Закон РСФСР, принятый в 1990 г. «О свободе вероисповеданий» (Закон РСФСР, 1990). Он закрепил право на свободу вероисповедания, санкционировал создание религиозных организаций в свободном порядке, их право обладать материальной собственностью, освободил от налогов, уравнял священнослужителей в правах с другими гражданами. Одновременно данный нормативный акт определил критерии, которым должны были отвечать религиозные сообщества: наличие устава (положения), их регистрация в государственных органах. Современный период отношений конфессий с государственными органами (декабрь 1993 г. – настоящее время) характеризуется, с одной стороны, сохранением преемственности действующего законодательства с правовыми актами советского периода (Закон РСФСР «О свободе вероисповеданий» от 25 октября 1990 г.) с другой – дальнейшим развитием институтов светского государства в связи с принятием Конституции Российской Федерации 1993 г. и ФЗ «О свободе совести и религиозных организациях» от 26 сентября 1997 г. В Преамбуле к данному Закону констатируется, что он принят в под-

тверждение права каждого на свободу совести и свободу вероисповедания, а также равенство на свободу перед законом, независимо от отношения к религии и убеждений, «основываясь на том, что Российская Федерация является светским государством, признавая особую роль православия в истории России, в становлении и развитии ее духовности и культуры, уважая христианство, ислам, буддизм, иудаизм и другие религии, составляющие неотъемлемую часть исторического наследия народов России, считая важным содействовать достижению взаимного понимания, терпимости и уважения в вопросах свободы совести и вероисповедания» [14].

В Республике Калмыкия был принят и действовал Закон Калмыцкой ССР от 19 февраля 1992 г. № 320 – IX «О свободе совести и вероисповеданий» [15]. В результате принятия Закона «Об изменении статьи 46 Конституции Республики Калмыкия – Хальмг Тангч от 6 июля 1993 г. № 32-IX из статьи 46 Конституции Республики Калмыкия 1978 г. была исключена ч.2 «Религиозные объединения в Республике Калмыкия – Хальмг Тангч отделены от государства». Одновременно в части 1 ст. 46 сохранялось положение о том, что гражданам гарантируется свобода совести. 31 октября 1995 г. в Республике Калмыкия был принят Закон РК «О свободе совести и вероисповеданий», который закреплял принцип светского государства и гарантировал, что «Все религии и религиозные объединения равны перед законом» [16]. Таким образом, период с 1993 г. по 1995 г. религия в Калмыкии была объявлена частью государственной политики, что дало широкие возможности церкви для активизации своей деятельности по возрождению, укреплению позиций в обществе. Придание особого статуса религиозным объединениям дало руководству республики, местным органам власти оказывать всемерную поддержку и содействие движению за возрождение как национальной религии, так и религии в целом как части культуры человечества. Этим выражалось и стремление молодых руководителей республики вернуть народу духовные основы предков, утраченные во многом в годы репрессий и тоталитарного режима. На современном этапе регулирование правоотношений между государством и церковью осуществляется на основе Конституции Российской Федерации 1993 г. и ФЗ «О свободе совести и вероисповеданий» от 26 сентября 1997 г., а региональные нормативные акты, которые были приняты в 1990-х гг. признаны утратившими силу.

Как отмечалось выше, Калмыкия является полиэтнической и поликонфессиональной республикой, в которой проживают представители свыше 90 национальностей и характеризуется преобладанием двух этнических групп: калмыков и русских (57, 4 и 30,2 % соответственно). В этническом составе достаточно выражены представители народов Северного Кавказа. Большое внимание руководители традиционных конфессий уделяют формированию межнационального согласия между народами, проживающими в регионе. В настоящее время в Калмыкии действуют 10 национально-культурных центров и обществ, которые являются активными участниками общественных процессов, связанных с укреплением межнационального мира и согласия - 4 входят в республиканский реестр общественных организаций Управления Министерства юстиции РФ по Республике Калмыкия (армянский, азербайджанский, дагестан-

ский, украинский,) и 4 национально - культурных центра функционируют без образования юридического лица (корейский, казахский, чеченский и турко - месхетинский).

Одной из важнейших составляющих этнокультурного развития народов в постсоветской России стало возрождение традиционных конфессий. В Калмыкии этот процесс начался на рубеже последнего десятилетия XX столетия, когда на ее территории после многих лет забвения была образована первая буддийская община. Первое десятилетие после развала СССР для верующих стало временем организационного и юридического оформления их религиозных структур, в том числе и создания централизованного управления. На 1 января 2001 г. на территории республики насчитывалось 70 зарегистрированных религиозных организаций подавляющее большинство из которых было создано в последнее десятилетие XX в. [17]. В число их вошли буддийские, православные, исламские, протестантские и католические религиозные объединения.

При поддержке республиканских властей буддийским организациям были переданы 16 помещений, построены 8 хурулов (храмов), поскольку в период «воинствующего атеизма» и незаконной ссылки калмыцкого народа все буддийские храмы на территории республики были уничтожены. В республике не было священнослужителей, поэтому для проведения богослужений, решения вопросов по возрождению буддизма, работы с верующими приезжали ламы из Бурятии, тибетские монахи из Индии, Монголии. Руководство Калмыкии оказало существенную финансовую помощь в подготовке кадров священнослужителей за пределами республики – Бурятии, Индии, Монголии.

Другим неординарным шагом на пути возрождения традиционных религий в регионе явилось издание Указа Президента Республики Калмыкия – Хальмг Тангч от 12 июня 1993 г. № 145, в соответствии с которым был образован Департамент по делам религии при Президенте РК-ХТ. Сопредседателями Совета стали Главы буддийской и православной церквей. Департамент наделялся статусом республиканского органа исполнительной власти, подотчетным Президенту Республики Калмыкия. Основными функциями Департамента были содействие в обеспечении конституционного права граждан на свободу отправления религиозных обрядов, изучение форм и методов деятельности религиозных организаций, их влияния на население и др. Департамент наделялся достаточно широкими правами. Одной из основных задач учреждения была работа по оказанию помощи в подготовке кадров священнослужителей, осуществление международной связи и связи с религиозными общинами республики, содействие и правовая поддержка, консультации при оформлении документов и регистрации религиозных объединений. Кроме того, департамент занимался организацией проектирования новых храмов и других культовых сооружений, создавал банк данных о деятельности религиозных организаций, осуществлял связь со средствами массовой информации. В Департаменте разрабатывались и вносились для рассмотрения в Народный Хурал (Парламент) РК законопроекты, касающиеся деятельности религиозных объединений. Важное место в его работе занимали проблемы сохранения межрелигиозного мира и согласия, создания благоприятной обстановки для духовного развития общества.

Возрождение буддийской традиции в республике способствовало строительству культовых сооружений. Начиная с 1990-х гг. повсеместно, практически во всех районах и во многих населенных пунктах началось строительство буддийских хурулов (храмов), а в местах компактного проживания русского населения - церквей. Одной из главных святынь Калмыкии является крупнейший буддийский храм в России и Европе – Центральный хурул «Золотая обитель Будды Шакьямуни», построенный в 2005 г. Его Святейшество Далай-лама XIV лично участвовал в решении многих вопросов, связанных с возведением этого храма. В последний свой приезд в Калмыкию в 2004 г. Глава буддийской церкви освятил место строительства и утвердил эскиз храма, дал ему название «Золотая обитель Будды Шакьямуни». Позже, на протяжении всего периода его строительства, он давал ценные советы, высказывал пожелания. Храм построили в рекордно короткие сроки, всего за один год. В оформлении хурула преобладает золотой цвет. В молитвенном зале установлена крупнейшая в Европе 12-ти метровая статуя основателя древнейшей мировой религии Будды Шакьямуни. Изваяние покрыто сусальным золотом и инкрустировано бриллиантами, сияние которых символизирует, что тело Будды совершенно и излучает свет. В хуруле имеется богатая библиотека древних рукописей, создан Музей истории буддизма, в котором собраны уникальные экспонаты. В уютном читальном зале библиотеки могут заниматься прихожане и гости. Хурул «Золотая обитель Будды Шакьямуни», стал Центром восточной культуры, местом паломничества жителей соседних регионов.

Вместе с тем этническое, этнокультурное во многих случаях уступает гуманитарно-географическому пониманию своего пространства, поэтому складывающийся на протяжении столетий религиозный синкретизм продолжает существовать и в современных условиях рационализованного мироощущения. Нивелированию культурных различий в различных областях способствовал советский период, на протяжении которого калмыки в значительной мере урбанизировались и европеизировались вследствие процессов ассимиляции. Как в большинстве других этнонациональных субъектах России, в Калмыкии межкультурное взаимодействие вполне логично приводило и приводит к доминированию русской культуры. Исключение составляет религиозная сфера: именно в ней важнейшей доминантой регионального культурного компонента остаются калмыцкие традиции буддизма, в той или иной степени воспринимаемое как свое большинством жителей республики без этнического и этнокультурного различия. Немаловажную роль в этом играет сакрализация пространства посредством обогащения концепта «Калмыкия – родная земля», т. е. в светском общественном сознании превалирует религиозная мировоззренческая установка.

Процесс возрождения в полной мере коснулся и Русской православной церкви, численность организаций которой на территории Калмыкии с 2 возросло до 20 приходов. Увеличение количества прихожан, открытие новых приходов и строительство церквей позволили Московскому патриархату в 1995 г. преобразовать православное благочиние в Элистинскую и Калмыцкую епархию, которую возглавил возведенный в сан архиепископа настоятель право-

славных приходов Калмыкии владыка Зосима (В.М. Остапенко). В состав Епархии в настоящее время входят 20 приходов, в них проводят службу 14 священников и три диакона. В православных храмах созданы 10 воскресных школ. Успешно работает Русская национальная гимназия им. Преподобного Сергия Радонежского. В общеобразовательных школах г. Элисты и г. Городовиковска созданы кадетские казачьи классы, призванные воспитывать у обучающихся патриотизм, уважение к традициям и обычаям предков. Первым храмом, возведенным в постсоветский период, был православный - Крестовоздвиженская церковь в с. Приютное. Во время своего визита в Калмыкию церковь посетил Патриарх Московский и Всея Руси Алексей II. В честь 60-летия Победы в Великой Отечественной войне в Элисте построен Храм Преподобного Сергия Радонежского в память о защитниках Отечества. Внутри храма на стенах размещены имена сорока четырех тысяч воинов Калмыкии, отдавших жизнь за свое Отечество - Россию, начиная с войны 1812 г. и заканчивая анти-террористическими операциями в различных зонах конфликта. Неподалеку от храма - часовни установлен Поклонный крест в честь 2000-летия от Рождества Христова, освященный Патриархом Московским и Всея Руси Алексием II, ставший местом поклонения верующих Элисты и гостей степной столицы.

Этноконфессиональная ситуация в Калмыкии определяется традициями мирного сосуществования представителей всех народов, населяющих республику. В целях обеспечения и поддержания межрелигиозного и межнационального мира, предотвращение конфликтов на этноконфессиональной почве, утверждение в обществе традиционных духовных ценностей по инициативе первого президента Республики Калмыкия К.Н. Илюмжинова и при поддержке Патриарха Московского и Всея Руси Кирилла был создан Межрелигиозный совет Республики Калмыкия. Учредителями Совета являются общественные религиозные организации – «Объединение буддистов Калмыкии», «Элистинская и Калмыцкая епархия» и «Духовное управление мусульман Калмыкии». В состав Межрелигиозного Совета вошли Шаджин-лама Калмыкии Тэло Тулку Ринпоче, архиепископ Элистинский и Калмыцкий Ювеналий и муфтий Султан Ахмед Каралаев (дагестанец). За годы своей деятельности Межрелигиозный совет РК внес существенный вклад в развитие межконфессиональных связей не только в масштабах республики, но способствовал укреплению сотрудничества с традиционными религиями в Южном федеральном округе и на Северном Кавказе. В республике осуществляет свою деятельность Общественно-консультативный совет территориального органа Федеральной миграционной службы Калмыкии, в состав которого в 2011 г. вошли и представители традиционных религиозных конфессий. При мэрии г. Элисты создан Консультативный совет по взаимодействию с национально-культурными и религиозными организациями, членами которого являются и религиозные деятели. В апреле 2013 г. Правительством республики была утверждена целевая программа «О профилактике экстремизма и терроризма в Республике Калмыкия на 2013–2017 гг.», направленная на обеспечение этнополитической стабильности в регионе и воспитание толерантности. В рамках реализации данной Программы, имеющей в Правительстве функцию стратегии национальной политики, поддерживается

религиозное обучение, перевод на калмыцкий язык религиозных текстов, изучение калмыцкого языка, проведение традиционных и религиозных праздников как основы культурной консолидации народов, населяющих Калмыкию.

В Калмыкии проживают представители и другой мировой религии – ислама. В 2008 г. создано Духовное управление мусульман Калмыкии (ДУМ), которое возглавляет муфтий С. А. Каралаев (дагестанец). В состав Духовного управления мусульман Калмыкии входят четыре районных организаций и шесть мусульманских групп, в числе которых МРО «Мусульманская община Лаганского района Республики Калмыкия», МРО «Мусульманский религиозный центр “Ислам” Яшалтинского района Республики Калмыкия», Мусульманская община «Вуджаг» Республики Калмыкия. Всего в республике четыре мечети и шесть молельных домов, в которых ведут религиозную службу восемь имамов, часть из которых являются выпускниками российских исламских университетов. При всех молельных домах и мечетях есть воскресные школы - мектебы, в которых обучаются взрослые и дети. Кроме осуществления духовных функций Управление также проводит различные социальные благотворительные кампании, сотрудничает с общественными и культурными объединениями общин этнических мусульман, проживающих в республике. Национально - культурные центры мусульман активно участвуют в мероприятиях, проводимых в регионе пропагандируют духовные ценности своих народов, знакомят с обычаями и традициями, национальными песнями и танцами, традиционной кухней, ремеслами и др..

В Калмыкии стали регулярными встречи религиозных деятелей и руководителей исполнительной власти регионов, совместное проведение семинаров, совещаний, конференций по актуальным проблемам национальной политики, межнациональным и межконфессиональным отношениям, борьбы с экстремизмом с выработкой рекомендаций и решений. Так, в декабре 2017 г. Министерством культуры и туризма Республики Калмыкия, совместно с Межрелигиозным советом и Духовным управлением мусульман Калмыкии проведен межрегиональный Круглый стол «Укрепление межрелигиозных отношений в Республике Калмыкия», в котором приняли участие муфтии из девяти субъектов Российской Федерации, а также члены Координационного Совета Северного Кавказа и члены Межрелигиозного Совета Республики Калмыкия Шаджин –лама Калмыкии Тэло Тулку Ринпоче, Архиепископ Элистинский и Калмыцкий Юстиниан, председатель Духовного управления мусульман Калмыкии, муфтий Республики Калмыкия Султан Ахмед Каралаев. В заседании Круглого стола также участвовали Глава Республики Калмыкия А. М. Орлов, министр культуры и туризма РК Х.Б. Эльбиков, заместитель начальника Департамента по взаимодействию с религиозными организациями Управления Президента Российской Федерации по внутренней политике А. Р. Файзулин, руководитель информационно-аналитического отдела некоммерческого благотворительного фонда «Фонд поддержки исламской культуры, науки и образования» Р. Ш. Волков.

На заседании Круглого стола с интересными докладами и сообщениями выступили известные духовные лица ислама И. Бердиев – председатель Координационного центра мусульман Северного Кавказа, А. Аджималаев – первый

заместитель муфтия Республики Дагестан, муфтий Карачаево – Черкесской Республики, Х. Дзасежев – муфтий Кабардино – Балкарской Республики, А. Карданов – муфтий Адыгеи и Краснодарского края, Р. Джантасов – муфтий Астраханской области, И. Ибрагимов – исполнительный секретарь Координационного совета Северного Кавказа, заведующий кафедрой восточных языков и культур Пятигорского государственного университета, кандидат педагогических наук и др. Руководители федеральных и региональных органов власти совместно с религиозными деятелями обсудили важнейшие вопросы совместной деятельности по сохранению мира и согласия в регионе, проблемы межконфессионального и межкультурного взаимодействия.

В последние годы республике заметно возросло количество организаций протестантского, католического и других вероисповеданий, кроме баптистов и лютеран, которые существовали в Калмыкии еще в досоветский время. Большинство протестантских и иных нетрадиционных религиозных организаций и групп в регионе возникли в результате активной деятельности приезжих миссионеров, в основном из дальнего и ближнего зарубежья. Конфликты у протестантов с властями, православными или другими религиозными служителями практически не возникают. Таким образом, в республике зарегистрированы и осуществляют свою деятельность 88 религиозных организаций, в том числе: 44 буддийских религиозных объединений, 15 – православных, 11 - исламских, 9 – евангельских христиан, 3 - христиан веры евангельской, 3 – римско-католической церкви, евангельских христиан баптистов, Адвентистов седьмого дня и Армии Спасения - по одной.

Большое значение для укрепления авторитета традиционных конфессий и межконфессионального сотрудничества имели визиты в Калмыкию Его Святейшества Далай-Ламы XIV, Патриарха Московского и Всея Руси Алексия II, встречи К.Н. Илюмжинова с Главой Римской католической церкви Иоанном Павлом II. Религиозные организации традиционных конфессий играют важную роль в сохранении и пропаганде религиозных и культурных традиций народов Калмыкии. В республике широко отмечаются национальные религиозные праздники – Зул и Цаган Сар, Рождество и Пасха, Ураза – байрам и Навруз др. Ежегодно проходят Дни славянской письменности и культуры, в рамках которого проводятся Кирилло-Мефодиевские чтения. Религиозные объединения совместно с органами государственной власти проводят в образовательных и культурных учреждениях мероприятия, направленные на укрепление духовно-нравственных устоев в обществе, сохранении и популяризации общих ценностей народов Калмыкии. Большой масштаб социально полезной деятельности, осуществляемый религиозными организациями в рамках такого сотрудничества, инициировал новую тенденцию к закреплению классификации религиозных организаций на формальном уровне. Государственная политика по разграничению религиозного пространства республики по признаку традиционности в конечном итоге нацелена на придание ему большей контролируемости и управляемости в условиях существования разнообразных конфессий и роста числа религиозных организаций. Республиканские органы власти возлагают на традиционные религиозные организации определенную миссию: от укрепления

межнационального согласия и воспитания толерантности до социальной защиты наиболее уязвимых категорий населения, что требует оказания религиозным организациям государственной поддержки. В общественном сознании населения республики духовно-культурное пространство, определяется, прежде всего, традиционными религиями, несмотря на активность, новых (нетрадиционных) церквей. Следует отметить целый ряд позитивных процессов в современной истории религии в Калмыкии: рост авторитета традиционных религий, их влияния на сохранение историко - культурного наследия, формирование современной культуры региона. Отмечается активное участие представителей религиозных объединений в жизни общества.

Литература

1. Красиков А.А. Свобода совести и государственно-конфессиональные отношения в постсоветской России / Новые церкви, старые верующие - старые церкви, новые верующие. Религия в постсоветской России / Под ред. К. Каарияйнена и Д. Фурмана. М., 2007.
2. Денисова Г.М., Баранов А. В., Голунов С. Межэтнические отношения и религиозная ситуация в субъектах Южного федерального округа: экспертный доклад (по состоянию на первое полугодие 2015 года) / Г. М. Денисова, А.В. Баранов, С. Голунов [и др.]; Распределенный науч. центр межнац. и межрелигиоз. проблем, Мин-во образования и науки РАН. Ростов н/Д: Фонд науки и образования. 2015.
3. Мухаметшин Ф. М., Мусульмане России: судьбы, перспективы, надежды. / М.: Изд-во РАГС, 2001.
4. Керимов Г. М. Ислам и мусульманские организации в современном Российском государстве // Государственно-церковные отношения в России. М., 1993.
5. Кузнецов А. И. Буддийские организации Москвы // Религия в истории и культуре монголоязычных народов России / сост. и отв. ред. Н.Л. Жуковская. М.: Вост.лит., 2008.
6. Петрулевич И.А. Управление межэтническими взаимодействиями в современной Калмыкии: социально-экономический и политический контекст // Теория и практика общественного развития. 2014. № 21.
7. Рыжова С. В. О соотношении православной идентичности и гражданского сознания // гражданские, этнические и религиозные идентичности в современной России / отв. ред. В.С. Магун. М.: Изд-во Ин-та социологии РАН, 2006.
8. Бадмаев А. В. Роль Зая-Пандиты в истории духовной культуры калмыцкого народа. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1968.
9. Бакаева Э.П. Калмыцкий буддизм: история и современность// Религия в истории и культуре монголоязычных народов России / сост. и отв. ред. Н. Л. Жуковская. М.: Вост. лит., 2008.
10. Белоусов С.С. Государственная религиозная политика в отношении Русской православной церкви в Калмыкии в XX – начале XXI вв. в отечественной историографии // Материалы Всероссийской научно-

практической конференции «Становление духовно-нравственной личности человека на традициях православной культуры». 28 апреля 2012 г. Элиста. 2012.

11. Очирова Н.Г. (Буддийские организации современной России и проблемы создания централизованной организации// История буддизма в СССР и Российской Федерации в 1985-1099 гг. – М.: Фонд современной истории. 2010.
12. Гунаев Е.А. Конституционный строй Калмыкии в 90-е гг. XX – начале ХХIв. /отв. ред. К.Н. Максимов: КИГИ РАН, 2010.
13. Омакаева Э.У. К проблеме взаимодействия буддийской и православной культур в Калмыкии (на материале архивных источников) // Юг России: взаимодействие народов и культур. Элиста: НПП «Джангар», 2005.
14. Федеральный закон от 26 сентября 1997 г. № 125 – ФЗ «О свободе совести и о религиозных объединениях» // СЗ РФ. 1997. № 39. Ст. 4465.
15. НА РК. Ф. Р -1. Оп.4. Д.3088. Лл. 72 – 83.
16. Газета «Хальмг унн». 2004. 6 января.
17. НА РК. Ф.. Р-156. Оп. 1вр. Д.60. Л.5.

Булгары и Стена Искандера (был ли Саллам ат-Тарджуман в поисках «Стены Искандера» в среднем Поволжье и почему волжские булгары считали себя потомками и наследниками Искандера Зу-л-Карнайна)

*Гагин Игорь Анатольевич
(Россия, г. Рязань)*

Аннотация. В докладе отмечается, что в ряде исследований, со ссылкой на некоторых восточных географов, было высказано предположение, что в ходе поиска «Стены Искандера» маршрут Саллама мог проходить через территорию современной Башкирии. Автор поднимает вопрос, почему волжские булгары считали себя потомками и наследниками Искандера Зу-л-Карнайна.

Ключевые слова: *ислам, «Стена Искандера», башкиры, Саллам.*

В ряде исследований, со ссылкой на некоторых восточных географов, было высказано предположение, что в ходе поиска «Стены Искандера» маршрут Саллама мог проходить через территорию современной Башкирии. Если это так, то он был едва ли не первым арабским путешественником, лично побывавшим на территории Среднего Поволжья и Приуралья. В болгарских преданиях сохранились глубокие представления об определенном родстве со строителем стены – Зу-л-Карнайном (Искандером «Двурогим»). Как отметил И.Л. Измайлов, «булгары считали себя не просто его потомками, но и продолжателями его деяний, защитниками, охранявшими от нашествия варваров границы цивилизованного мира, укрепленные им стенами» [9, с. 104].

Рассказ Ибн Хордадбега о путешествии Саллама ат-Тарджумана («Переводчика») довольно противоречиво оценивается научным миром [18, с. 139].

Суть его состоит в том, что халиф Харун ал-Васик (227-232/842-847), увидев однажды страшный сон, в котором народ «йаджудж и маджудж» (библейский «гог и магог»), запертый кораническим героем Зу-л-Карнайном за великой стеной, открыл проход и угрожает миру, отправил для проверки кошмарной информации в северные страны экспедицию во главе с Салламом ат-Тарджуманом. По мнению И.Ю. Крачковского, сон этот мог быть вызван какими-то дошедшими до халифа слухами, связанными с передвижением тюркских племён в Центральной Азии. Около 840 г. киргизы разгромили уйгуров в Монголии, что и могло дать толчок этому процессу [18, с. 139].

Немецкий географ Рихард Хенниг приходит к выводу, что ал-Васик совершенно не представлял, где эта загадочная стена находится. Скорее всего, он знал о ней из Корана, где в 18 суре «Аль-Кахф» («Пещера») повествуется о создании таковой Зу-л-Карнайном [32, с. 188]. «Когда он [Зу-л-Карнайн, - *И.Г.*] достиг двух *горных* преград, он обнаружил перед ними людей, которые почти не понимали речи. Они сказали: «О Зуль Карнейн! Йаджудж и Маджудж (*Гог и Магог*) распространяют на земле нечестие. Быть может, мы уплатим тебе дань, чтобы ты установил между нами и ними преграду?». Он сказал: «То, чем наделил меня мой Господь, лучше этого. Помогите мне силой, и я установлю между вами и ними преграду. Подайте мне куски железа». Заполнив пространство между двумя склонами, он сказал: «Раздувайте!». Когда они стали красными, словно огонь, он сказал: «Принесите мне расплавленную медь, чтобы я вылил ее на него». Они (*племена Йаджудж и Маджудж*) не смогли забраться на нее и не смогли пробить в ней дыру» [17; 18, с. 93-97].

Имя «Зу-л-Карнейн» означает «двурогий» и в коранической традиции отождествляется с личностью Александра Македонского [25, с. 416 и сл.]. Как считает ученый-арабист М.Б. Пиотровский, Зу-л-Карнейн был известен еще доисламским поэтам и «нет оснований сомневаться в том, что для Корана прозвище это связано с Александром Македонским, но, конечно, сказочным, а не историческим» [27, с. 149]. Салламу было поручено найти стену, построенную Зу-л-Карнейном, и узнать, может ли она и далее сдерживать «Йаджудж и Маджудж». Ибн-Хордадбех приводит слова повеления халифа ат-Тарджуману: «Я хочу, чтобы ты отправился к этой стене, увидел ее воочию и доставил мне сведения о ней» [5, с. 129].

Среди ученых так и не сложилось единого мнения относительно того, в каких краях и землях побывал «Переводчик» за два с половиной года странствий. («Наш путь до стены занял 16 месяцев, а обратный – 12 месяцев и [несколько] дней» [5, с. 133]). Высказывалось даже предположение, что путешествие ат-Тарджумана просто «бесстыдная мистификация». Вслед за первым издателем Ибн Хордадбега, Барбье де Мейнаром, подобной точки зрения придерживались А. Шпренгер и поддержавший его В.В. Григорьев. В.Ф. Минорский назвал путешествие Саллама «волшебной сказкой, пересыпанной тремя-четырьмя географическими названиями» [18, с. 138]. Однако известный голландский ориенталист, автор знаменитой серии «*Bibliotheca Geographorum Arabicorum*» Михаэл Ян де Гуге в специальном исследовании попытался доказать, что Саллам «Переводчик» действительно предпринял длительное путешествие,

в результате которого, возможно, достиг Китайской стены, которую и принял за «Стену Искандера» [34, с. 17-23].

Существуют и другие точки зрения. Австрийский востоковед и дипломат Йозеф фон Хаммер-Пургшталь был склонен считать, что конечным пунктом путешествия Саллама явились Дербентские Железные ворота, под которыми понималась пограничная стена длиной 150 км, построенная Сасанидом Хосровом I Ануширваном (531-578 гг.) для защиты своих владений от северных кочевников. Стену называли «Александровым валом» и приписывали ее возведение Александру Македонскому. Следует отметить, что на Азиатской территории существует не одна искусственная стена, которая по преданиям относится к творениям Александра [32, с. 187].

Точка зрения Хаммер-Пургшталля представляется ряду исследователей несомненно ошибочной, так как в отчете Саллама ясно сказано, что уже на первом этапе странствия он находился гораздо севернее этой стены, у хазарского царя, который дал ему проводников для дальнейшего путешествия к намеченной цели. Вот с этого момента и разделяются позиции исследователей о направлении маршрута – на север, через земли болгар и башкир до Урала и Алтая или на восток к Китайской стене [32, с. 480 и сл.]. Смутило исследователей то, что Саллам выбрал к «стене Искандера» довольно странный маршрут – через Итиль вокруг Каспийского моря. Если бы в представлении ранних арабских ученых «йаджудж» и «маджудж» действительно располагались на востоке, то и маршрут был бы проложен по-другому, без захода в страну хазар через Дербентские ворота и вокруг Каспия. Это означало довольно внушительный круг, поэтому можно предположить, что Саллам, следуя на Север, просто не знал пути или был однозначно сориентирован двигаться именно в этом направлении.

Н.М. Велиханова пишет: «по представлениям всех ранних арабских географов, следовавших за Птолемеем, земли йаджуджей и маджуджей находились не где-то, а именно на севере – в самом последнем – седьмом климате. Поэтому-то маршруту и отправилась экспедиция Саллама, благополучно дошедшая до земли Хазар» [5, с. 46]. Здесь Саллам ат-Тарджуман получает необходимые сведения, из которых узнает, куда ему двигаться дальше. Выпросив у хазарского царя проводников, путешественник отправляется к заветной цели [6, с. 130]. Можно сделать однозначный вывод, что хазарам в описываемое время было совершенно точно известно, где находилась разыскиваемая «Стена».

Так как в ранней географической литературе имелась большая и прочная традиция, говорившая о том, что «Стена» находится именно на севере, большая группа исследователей вполне серьезно рассматривала версию движения Саллама именно в этом направлении, то есть, к Волжской Булгарии и далее, через Башкирию за Урал. В частности, российский ученый Н.Н. Пантусов помещал «страну народов йаджудж и маджудж... на севере Азии, по ту сторону Алтая, вплоть до Урала» [5, с. 45]. Крупнейший историк второй половины IX – первой трети X вв. Абу Джафар ат-Табари, передавая рассказ араба Матара ибн-Саджа, сообщает, что армянский царь отправил на север специального посланца. Он достиг стены и, вернувшись, поведал о ней всевозможные чудеса. Российский востоковед А.П. Ковалевский убежден, что рассказы Матара ибн-Саджа явля-

ются полной выдумкой, но они однозначно говорят о том, что «Стену» искали на Севере [15, с. 283].

В «Географическом словаре» Йакута сохранился рассказ куфийца Аш-Ша'би, по которому Александр Македонский свой знаменитый поход закончил не на востоке, а на севере. Здесь он был радушно встречен русоволосыми и синеглазыми людьми, которые пожаловались великому полководцу, что на север от них, за горами, проживают народы, совершающие на них постоянные кровавые набеги. Александр попросил голубоглазых дать ему железо и медь, которые он расплавляет и создает из получившегося сплава непроходимую преграду [13, с. 122].

Арабский путешественник Ахмед ибн-Фадлан также упоминает о «Стене» на Севере. В качестве секретаря посольства халифа ал-Муктадира он в 922 г. лично побывал в Волжской Булгарии. Сохранившиеся до наших дней заметки об этом уникальном путешествии продолжают оставаться одним из главных источников по истории ранней Булгарии. Пытаясь разобраться, откуда взялся в стране болгар огромного роста и устрашающего вида человек (подробно описанный в путевых заметках «Рисале») [31, с. 75], Ибн Фадлан отправил письмо к находящимся от Булгарии в трех месяцах пути на север «людям Вису». Они, будто бы, ответили: «этот человек (муж) из (числа) Яджудж и Маджудж, а они от нас на (расстоянии) трех месяцев, между нами и ими помещается море ... (которое находится у них) с одной стороны, а горы, окружающие их, с других сторон, и преграда (стена) также поместилась между ними и воротами, из которых они обычно выходили» [31, 75-76].

В историографии был поставлен вопрос: сведения о народах йаджудж и маджудж уже были известны Ибн-Фадлану до приезда в Булгарию, или он узнал о том, что они обитают где-то на Севере от местных жителей? Так, А.П. Ковалевский высказал предположение, что рассказ Саллама, возможно, уже был известен Ибн-Фадлану. Нет никаких сомнений, что халиф на должность секретаря посольства мог назначить только эрудированного человека, который был знатоком арабской географической литературы. «Сличение указывает на общность стиля, которая, впрочем, может быть и случайной», - пишет исследователь [15, с. 283]. Как мы видим, ученый высказывает свое мнение осторожно, с толикой определенного сомнения. Можно быть уверенным, что Ибн-Фадлан знал о народах «йаджудж» и «маджудж», так как был знатоком Корана и географической литературы того времени, но вот место расположения этих народов навряд ли ему было достоверно известно.

Иная позиция в размышлениях Е.С. Галкиной. По ее мнению, все, что написано в «Рисале» о племенах «Гог и Магог» – это комментарии самого Ибн-Фадлана к легенде, услышанной им в Булгарии [6, с. 5]. Данная точка зрения кажется более реальной. Секретарю багдадского посольства, получившему уникальную информацию по многим неизученным или мало изученным вопросам прямо на месте, совершенно не обязательно было использовать при создании «Рисале» сведения 80-летней давности. Даже если он был осведомлен об истории путешествия Саллама, то пользовался исключительно знаниями, полученными им от самих болгар.

В «Повести Временных лет» под 1096 годом помещен рассказ Гюряты Роговича, который от имени некоего отрока, побывавшего у северного народа югра, поведал о северных горах у моря, из-за которых не может выйти некий народ, закрытый Александром Македонским: «суть горы заидуче [в] луку моря, имже высота ако до небесе, и в горахъ техъ кличь великъ и говоръ». То есть здесь находится неведомые люди, которые «секуть гору, хотяще высечися» [27; стлб. 235]. От летописца Гюрята получает пояснение: «Си суть людье заклепении Александромъ, Македоньскимъ царемъ, якоже сказаеть о нихъ Мефодий Патарийский, [глаголя: “Александръ, царь Макидоньский], взыде на всточныя страны до моря, наричемое Солнче место, и введе ту человеки нечистыя отъ племене Афетова, ихже нечистоту видевь ...убояся, еда како умножаться и осквернять землю, [и загна ихъ] на полунощныя страны в горы высокия; и Богу повелешю, сступишася о нихъ [горы великия], ...и створишася врата медяная, и помазашася сунклитомъ, и аще хотять взяти, не возмогутъ”...» [27, стлб. 235-236].

Скорее всего, данная летописная информация связана с греческими источниками, через которые русские летописцы были довольно хорошо информированы о географии похода Александра Македонского. Согласно этим сведениям, полководец достиг побережья Желтого моря и встретил здесь неведомый народ «Гог и Магог». Впоследствии он загнал его за северные горы и запер здесь, отгородив стеной. Несомненно, под летописным морем, называемым «Солнче место», подразумевается полузамкнутое окраинное море Тихого океана у восточного побережья Азии к западу от Корейского полуострова. Название дано по цвету воды, вызванному наносами китайских рек и в меньшей степени пыльными бурями.

В тоже время необходимо помнить, что исторический Александр Македонский в 327 г. до н.э. был в Индии и не был в Китае. Но, как пишет А.М. Ахунов, на Востоке существовали легенды о походе Александра Македонского именно в Китай. Например, в одной из них повествуется о том, что завоевав Китай, воины Александра женились на местных девушках, от которых произошли калмыки и дунгане [2, с. 44].

История изобилует легендами, в которых одни народы ведут свое происхождение от богов, другие – от героев, которые, в свою очередь, так же связаны с богами или посланы ими с определенной миссией. В нашем исследовании – это коранический Зу-л-Карнайн, сыгравший столь важную роль в становлении самосознания волжских булгар. Вполне реально, что такими источниками могли стать и болгарские предания. Примечательно известие летописи о штурме болгарского города Ошеля русским воинством во главе со Святославом-Гавриилом в 1220 году. В Львовской летописи, в частности, отмечено, что Святослав «взяша Отшель градъ, иже бе созданъ Александромъ, Макидонскимъ царемъ...» [30, с. 150]. Можно не сомневаться, что довольно длительные культурные контакты послужили для проникновения в русские письменные источники сведений, почерпнутых от булгар. В частности, не только о «Стене», но и о городах, построенных Александром Македонским. Вполне возможно, что и рассказ новгородца Гюряты Роговича о закрытом в горах на севере, за югрой,

неведомом народе есть не что иное, как передача болгарских легенд. Таким образом, у исследователей была вполне обоснованная причина предполагать, что Саллам мог посетить средневожский регион. Правда, по их мнению, маршрут его отсюда уходит не на север, а через земли башкир к Уралу и далее, что, в общем, не меняет смысла поставленной проблемы.

В XII веке мусульманские источники, в отличие от ранних географических произведений, меняют местонахождение народов «Йаджудж и Маджудж», отмечая их именно на Востоке. Географические представления у арабов отчетливо проявляются в части, касающееся стран мира и способа ориентации их по сторонам света. Согласно Абдаллаху (ум. около 682-692 гг.), в центре мира находится Ближний и Средний Восток (Мекка, Сирия, Ирак, Египет и др.); вверху, то есть на востоке, расположен Китай, справа (на юге) - Индия; слева, то есть на севере, страна хазар. [2: с. 50]. Поэтому крупнейший географ XII столетия Абу Абдаллах Мухаммад ал-Идриси, рассказывая о маршруте Александра, совершенно однозначно уводит его на восток. Ал-Идриси пишет, что Саллам, двигаясь из резиденции хазарского царя, достиг «пределов страны Башкир ... через 27 дней» [17, с. 86].

По всей видимости, именно эта информация послужила основанием для Х.М. Френа, Н.Н. Пантусова, Е. Зичи, К. Миллера сделать вывод, что Саллам-«Переводчик», двигаясь к заветной цели, проследовал через территорию современной Башкирии [6, с. 46.]. Можно было бы согласиться с данным выводом, если бы не сообщения ал-Мас'уди, который был довольно хорошо известен выше отмеченным исследователям. Ал-Мас'уди является одним из крупнейших арабских историков и географов. В наиболее крупном из дошедших до нас произведений – «Мурудж аз-захаб ва ма'адин ал-джа-вахир» («Промывальни золота и россыпи драгоценных камней») – ал-Мас'уди отметил, что в описываемое время тюркские племена баджнак, баджна, баджгард и нукарда обитали у Джурджанийского озера (Аральского моря) [14, с. 136 и сл.]. Следовательно, обнаруженная Салламом в 842-844 гг. «страна башкир» находилась не в бассейне реки Белой и ее притоков, а, скорее всего, в северо-западном Приаралье. Печенежский союз племен, в состав которого входили также и башкиры (баджгарды), потерпев поражение от огузов, карлуков и кимаков, был вытеснен из Приаралья «между серединой и концом IX в.» [21, с. 58]. То есть, значительно позже путешествия Саллама, поэтому можно говорить о реальности встречи Саллама ат-Тарджумана с башкирами в местах, через которые проследовала его экспедиция. Саллам не дал точных координат «страны башкир», которую последующие авторы поместили севернее, в тех местах, которые «баджгарды» начали занимать чуть позднее. Все это непосредственно можно видеть в сочинении ал-Идриси [2, с. 275].

При такой постановке вопроса становится совершенно ясным, что Саллам в поисках «Стены», а это вероятнее всего, никогда не был ни в Волжской Булгарии, ни в Башкирии. Наиболее объективной видится версия, рассмотренная практически одинаково в исследованиях Микаэля Яна де Гуде, Рихарда Хеннига, А.П. Ковалевского, Н.М. Велихоновой. Согласно их предположению, экспедиция Саллама, благополучно добравшись до ставки хазарского кагана и доско-

нально разузнав дальнейший маршрут, отправляется не на Север, а, обходя Каспий, устремляется по издревле проложенному торговому пути, проходившему от устья Волги мимо северных берегов Аральского моря, где произошел отмеченный ал-Идриси контакт с башкирами, к Джунгарским Воротам.

Под «Зловонными землями», через которые проезжала экспедиция, необходимо понимать заболоченные районы к северу от Каспийского и Аральского морей, от которых исходило зловоние. Об этом свидетельствовали и другие путешественники [32, с. 193]. Описанная у Ибн-Хордадбега местность с разрушенными селениями – это земли западных уйгуров, которых незадолго до поездки Саллама (приблизительно 840 г.) завоевали киргизы. Но еще большую уверенность в правильности выбранной точки зрения придает Р. Хеннигу упоминание в отчете Саллама города Ика (Юка), что созвучно с названием бывшей столицы уйгуров Игу. Географ пишет: «Некоторое фонетическое различие между названиями Игу и Ика представляется несущественным, тем более, если учесть, что арабское “а”, видимо, произносилось очень закрыто» [32, с. 194].

На вопрос, откуда здесь мусульмане, которых встретил Саллам, Р. Хенниг сделал следующее предположение: в то время на земле уйгуров могли обосноваться их сородичи мусульманского вероисповедания, которые были вынуждены бежать с запада перед вторжением киргизов. Исходя из этого, делается вывод, что именно здесь случилась встреча ат-Тарджумана с единоверцами, которые никогда не слышали о «повелителе правоверных» [32, с. 194]. Через несколько дней после отправления из Игу Саллам увидел искомую стену, которая была принята им за «Стену Искандера» и которая могла быть только западным фрагментом Великой Китайской стены.

Сразу возникает резонный вопрос: если Саллам ат-Тарджуман не был на Средней Волге и от Каспия в поисках «Стены Искандера» сразу повернул на Восток, почему в самосознании волго-камских болгар отчетливо фиксируется убеждение, что Искандер Двурогий участвовал в строительстве болгарских городов? Арабский путешественник Абу Хамид ал-Гарнати пишет: «...говорят, через Булгар шел Зу-л-Карнайн на Йаджудж и Маджудж ...А это малое из большого, которое мы сократили, а Аллах лучше знает, он всемогущ, нет божества кроме него, восхваляемого и всевышнего» [30, с. 59].

Сдержанность ал-Гарнати, по всей видимости, опирается на опасение, что информация может быть не точной или, что вполне реально, фальсифицированной. Более подробное сообщение о существовании «Стены» на Севере содержится в сочинении арабского географа и энциклопедиста первой половины XIV в. Шихаб ад-дин Ахмеда ибн Яхья ибн Фадлаллаха ал-Омари ад-Димашхи, который, ссылаясь на рассказ шейха Ала-ад-Дина ибн ан-Номана ал-Хорезми, пишет следующее: «Рассказывают, говорит Номан, что Искандер, проходя мимо крайних, ближайших к населенным местам, предгорий "Мраков", увидел там людей Тюркского племени, весьма похожих на зверей; никто не понимает языка их. Когда кто-нибудь схватит одного из них, то они ускользают из рук его. Питаются они растениями соседних им гор. Он [Александр] прошел мимо их и не тронул их» [31, с. 241; 9, с. 108].

Повествуя о путях купеческих караванов, Номан пишет: «купцы хорезмийские не забираются дальше города Булгара; купцы Булгарские ездят до Чулымана, а купцы Чулыманские ездят до земель Югорских, которые на окраине Севера. Позади их [уже] нет поселений, кроме большой башни, построенной Искандером на образец высокого маяка; позади ее нет пути, а [находятся] только мраки» [31, с. 240 и сл; 9, с. 108]. С.Н. Марков отмечал: «не будем угадывать Чулыман в сибирских реках Чулыме и Чулышмане (Чулым – река в Сибири, правый приток Оби. Образуется слиянием рек Белый и Чёрный Июс, берущих начало с Кузнецкого Алатау; Чулышман – река в республике Алтай. Вытекает из высокогорного озера Джулукуль и впадает в Телецкое озеро, являясь крупнейшим его притоком. *Примечание – И.Г.*). Чулыман ал-Омари находился гораздо западнее этих рек, ближе к земле башкиров» [22, с. 71].

По мнению Пермского ученого А.М. Белавина, во времена ал-Омари под Чулыманом имелась ввиду средняя и верхняя Кама, а название Чулыман заменило название Вису. Под ним подразумевались народы, которые были в орбите торговых интересов булгар. Белавин, в частности, пишет: «Название Чулыман, заменившее название Вису, знакомо и магрибинскому путешественнику Ибн Батутте (вторая половина XIV в.). ...Он свидетельствует, что на Чулыман ездят болгары, а далее товары возят уже сами чулыманские купцы, они торгуют с Йурой. Таким образом “купцы чулыманские” из торговых партнеров болгар превращаются в их посредников при взаимодействии последних с народами Севера (Страной Мрака, Йурой), куда теперь с болгарскими товарами ездят “купцы чулыманские”» [5, с. 32].

Эту точку зрения поддерживают и другие исследователи. Например, Ю.И. Пастушенко пишет: «В XIV в. понятие Вису не встречается, судя по всему, его заменяет термин Касаба Акикул и Чулыман, на который ал-Омари переносит признаки, характерные ранее для Вису» [24, с. 57]

Что же скрывается за этим устойчивым представлением арабоперсидских географов и историков? По мнению историков Татарстана, в этом сюжете о башне, «что в средневековом сознании соответствует понятию “укрепления”, следует, видимо, усматривать отголосок представлений о знаменитой “стене Искандера”, которая должна была защищать обитаемый мир от нашествия варваров-язычников» [13, с. 56].

У казанских татар вплоть до начала XX в. продолжали бытовать легенды о посещении Зу-л-Карнайном Среднего Поволжья. Их отражение зафиксировано в татарских шамаилях, которые представляют собой настенное панно с изображением святых мест и мечетей, а также афоризмов, поэтических сказаний, текстов, изречений из Корана. На одном из них, изготовленном в 1901 г. братьями Габдельвали и Мухаммадгали бин Мухаммадсадык Ахметовыми, описывается основание города Булгара, в котором непосредственное участие принял легендарный Искандер Зу-л-Карнайн. Шамаиль сообщает: «За 15-20 лет до прихода в этот мир пророка Исы (Иисуса) Искандер Зу-л-Карнайн с большим войском отправился в поход. На обратном пути из царства тьмы на берегу Желтого моря он взял в свое войско множество пленных татар. Возвращаясь, войско Искандера Зу-л-Карнайна, состоявшее более чем из 10 тысяч пленных

татар, дошло до места слияния рек Волги и Камы. Их жены, увидев Волгу, обратились к своим мужьям с пожеланием остаться у этой реки, а те, в свою очередь, потребовали у Искандера Зу-л-Карнайна почет и указали на востоке от слияния двух рек соорудить город, где они с женами остались бы. Искандер Зу-л-Карнайн, приняв их заявление, построил из дуба город Булгар и оставшихся более 10 тысяч воинов назвал булгарами – бу-Волгарами – за то, что остались они на берегу Волги...» [33, с. 36-37].

Булгары, находясь на самой северной окраине мусульманского мира, восприняли очень важную для становления своего самосознания идею, суть которой связана с именем Зу-л-Карнайна и «Стеной», которую он якобы выстроил, чтобы изолировать цивилизованный мир от вторжения апокалипсических варварских народов. А на булгар, таким образом, налагалась великая миссия – защищать «Стену», воздвигнутую выполняющим волю Аллаха Искандером. Отсюда переосмысление коранического сюжета о посланном Аллахом Зу-л-Карнайне, который для защиты правоверных построил великую стену, отгородив их от ярости демонических «Йаджуджей» и «Маджуджей». Но самое главное, Зу-л-Карнайн приобретает черты не только строителя городов. Он становится основателем булгарской династии, которая получила право на власть от самого воителя против «неверных». Отголоски события нашли отражение в произведениях восточных авторов XII в. Наджипа ал-Хамадани и Низами Гянджеви, а так же сохранились в татарском фольклоре [12, с. 57].

«Приближение булгарских правителей к пантеону Корана ... делала правящую династию и соответственно весь народ в его собственных глазах не просто равным древним “царственным” народам, но и в значительной мере наследниками славы и обширной империи Александра», – пишет в одном из своих исследований И.Л. Измайлов. – «Особенно актуальны были такие мифологические деяния Зу-л-Карнайна, как борьба с язычниками, расширение границ “праведного мира” и его устройство» [10, с. 101]. Всё это: и борьбу с язычниками, и расширение границ, и устройство «праведного мира», если судить по письменным источникам, очень рьяно выполняли булгарские эмиры. Арабские и персидские писатели повествуют о воинских походах булгар на соседей как о «священной войне». Так, Ибн-Руст, писал: «Со всяким войском кафиров («неверных»). – прим. И.Г.), сколько бы его ни было, они сражаются и побеждают» [4, с. 545]. Не обошли эту тему и западноевропейские источники. Совершивший путешествие к монголам по повелению французского короля Людовика IX фламандский монах-францисканец Гильом де Рубрук отмечает: «Эти булгары – самые злейшие сарацины, крепче державшиеся закона Магометова, чем кто-нибудь другой» [7, с. 116].

Исходя из указанной парадигмы, татарские историки Д.С. Исхаков и И.Л. Измайлов пришли к выводу, написав: «Мотив “бремени истории”, тяготеющий над народом, был не только важной доктриной булгарской политической идеологии, но и заметно влиял на их массовое сознание. Он формировал мнение булгар о себе, как об общности, связанной не просто единой судьбой, но и борьбой предков за идеалы ислама. Подчеркнутый антагонизм по отношению к соседним не мусульманским народам в булгарском самосознании акцентиро-

вался как единство мусульман перед лицом угрозы нашествия язычников» [12, с. 62]. Не менее важной задачей считалось расширение границ мусульманского мира посредством приобщения сопредельных народов к мусульманской культуре, используя торговлю, что отмечается как восточными, так и русскими источниками.

«Известия современников заставляют думать, что болгарский эмират был довольно устойчивым к внутренним и внешним потрясениям государством». - размышляет И.Л. Измайлов. – «Не исключено, что особую устойчивость ему придавала идеология ислама, чувство оторванности от остального мусульманского мира и представление о своем “бремени истории”, как защитников “Стены Искандера”, против “Йаджуджей” и “Маджуджей”, охранителей веры на границе с “Морем Мрака”. Эти факторы служили важной идеологической основой выработки единого взгляда на мир и своего места в нем, а также давали универсальную идеологию болгарским политикам» [10, 136].

Исходя из всего изложенного, становится совершенно понятным, почему волго-камские болгары так уверенно считали себя наследниками деяний Зу-л-Карнайна? Любопытно другое: не связана ли данная легенда с историческими событиями, легшими в основу сюжета о встрече какой-то группы тюрков, потомки которой стали одним из компонентов, вошедших через 500-600 лет в складывающийся болгарский этнос, с реальным Александром Македонским? Возможно, основания для этого были и имели реальную историческую платформу, которая, впоследствии, обросла гирляндами мифов, легенд и сказок.

То, что сделал Александр, и какую роль сыграли его завоевательные походы в судьбах многих народов, привело к тому, что о нем еще при жизни стали складываться легенды и предания. А.М. Ахунов пишет: «менталитет древних летописцев, склонных к импровизации и искренне верующих в разные чудеса, приводил к тому, что исторические хроники из официальных документов превращались в собрание занимательных историй и мифов, правдоподобность которых приходится выяснять современным ученым. Все эти вышеупомянутые причины и привели к тому, что история о возможных контактах Македонского и тюрков со временем обрела своего рода полумифическую форму» [2, с. 9].

Возможность реальной встречи армии македонского царя с тюрками весьма условна. Если это и произошло, то, как считает исследователь, во время похода Александра в Среднюю Азию, то есть в 329 г. до н.э. Со ссылкой на первый том «Истории Востока» 2000 года издания, А.М. Ахунов сообщает буквально следующее: «Ранней весной этого года Александр с основными своими силами перешел через Гиндукуш и вторгся в Бактрию. Далее перейдя через Окс (Амударью) он вошел в Согдиану. Полководец захватил столицу страны Мараканд (Самарканд) и, оставив там гарнизон, двинулся к реке Яксарт (Сырдарье) с целью разбить заяксартских *тюркских* [выделено мной. – И.Г] кочевников-саков...» [2: с. 8].

В первом томе фундаментального издания «История Востока» на стр. 510 действительно рассматривается эпизод войны Македонского в Согдиане и Бактрии. А.М. Ахунов дает практически верную ссылку, кроме одного момента: прилагательное «тюркских» по отношению к заяксартским кочевникам-сакам

там не употребляется: «Он захватил столицу страны Мараканду (Самарканд) и, оставив там гарнизон, двинулся к р. Яксарт (Сырдарье, которую принимал за... Дон!) с целью разобщить Спитамена и заяксартских кочевников-саков» [11, с. 510].

Согласно историческим и лингвистическим данным, саки (шаки) – ираноязычные скотоводческие племена I тыс. до н.э. – первых веков н.э. Данное название у античных авторов, в китайских хрониках, а так же в индийских, тибетских и восточно-туркестанских источниках применялось для обозначения различных племен и народов. В научной литературе 60-80 гг. XX в. саками называли древние племена северных и восточных районов Средней Азии и Восточного Туркестана, в отличие от родственных с ними массагетов Приуралья и скифов Северного Причерноморья.

В указанный исторический период сакские племена имеют в своей основе не только иранские, но и тюркские компоненты, поэтому исторический, а не мифический Александр Македонский во время войны в Согдиане, вероятно, все-таки встречался с тюрками, среди которых вполне реально могли быть предки тех, кто в будущем окажется в основании этногенеза болгар. Эта встреча, оставив неизгладимый след в их сознании, в последующем трансформировалась в легенды и мифы, послужив важным компонентом для формирования болгарского самосознания в годы становления государства в Волго-Камье.

Литература.

1. Антонов И.В. Ал-Идриси о башкирах и стране башкир / И.В. Антонов // Проблемы истории, филологии, культуры. – М.; Магнитогорск; Новосибирск, 2010. № 4 (30). – С. 272-292.
2. Ахунов А.М. Исламизация Волго-Камского региона / А.М. Ахунов. – Казань: Отечество, 2003. – 216 с.
3. Бартольд В.В. Введение к изданию «Худуд ал-Алам» // Соч. В 9 тт. – М.: Наука, 1973. – Т. 8. – С. 504-545. – 711 с.
4. Белавин А.М. Камский торговый путь. Средневековое Предуралье в его экономических и этнокультурных связях / А.М. Белавин. – Пермь: Изд-во ПГПУ, 2000. – 198 с.
5. Велиханова Н.М. Сведения об Ибн Хордабехе / Н.М. Велиханова // Ибн Хордадбех. Книга путей и стран («Китаб ал-масалик ва-л-мамалик») / Перев. с араб., коммент., исследов. Н.М. Велихановой. – Баку: Элм, 1986. – 428 с.
6. Галкина Е.С. К проблеме локализации народов Восточной Европы на этнической карте географов «школы ал-Джайхани» / Е.С. Галкина // Ученые записки Центра арабских исследований Института востоковедения РАН. М., 2003. С. 3-20.
7. Джованни дель Плано Карпини. История монгалов; Гильом де Рубрук. Путешествия в восточные страны; Книга Марко Поло / пер. И.М. Минаева. – М.: Мысль. 1997. – 460 с.
8. Золотая Орда в источниках. Т. I. Арабские и персидские сочинения. Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды в переводах В.Г.

- Тизенгаузена / Составление, вводная статья и комментарии Р.П. Храпачевского. М., 2003. 448.
9. Измайлов И.Л. «Начала истории» Волжской Булгарии в преданиях и исторической традиции / И.Л. Измайлов // Древние государства Восточной Европы за 1998 год. Памяти чл.-корр. РАН А.П. Новосельцева. М.: Вост. лит., 2000. 494 с.
 10. Измайлов И.Л. Защитники «Стены Искандера». Вооружение, военное искусство и военная история Волжской Булгарии X – XIII вв. / И.Л. Измайлов. – Казань: Татар. кн. изд-во, 2008. – 206 с.
 11. История Востока. В 6 т. Т. 1. Восток в древности / гл. редкол. : Р.Б. Рыбаков (пред.) и др.; [Отв. ред. В.А. Яковсон]. – М.: Вост. лит., 2002. – 688 с.
 12. Исхаков Д.М., Измайлов И.Л. Этнополитическая история татар (III – середина XVI вв.). – Казань: Институт истории им. Марджани АН Татарстана. Центр этнологического мониторинга, 2007. – 356 с..
 13. Калинина Т.М. Кораническая и устная традиция о местоположении народов Йаджудж и Маджудж / Т.М. Калинина, С.Г. Кляшторный [и др.] // Восточная Европа в древности и средневековье. Устная традиция в письменном тексте: XXII Чтения памяти члена-кор. АН СССР В.Т. Пашуто. Москва, 14-16 апреля 2010 г. Материалы конференции. – М.: Институт всеобщей истории РАН, 2010. С. 119-123. 295 с.
 14. Кляшторный С.Г., Савинов Д.Г. Степные империи Древней Евразии. СПб: Филолог. ф-т СПбГУ. 2005. 346 с.
 15. Ковалевский А.П. О степени достоверности Ибн-Фадлана / А.П. Ковалевский // Исторические записки. 1949. Т. 35. С. 265-293.
 16. Коновалова И.Г. Восточная Европа в сочинении ал-Идриси / И.Г. Коновалова. – М.: Вост. лит. РАН, 1999. – 254 с.
 17. Коран / Перевод смыслов и комм. Э.Р. Кулиева. М.: УММА, 2004.
 18. Крачковский И.Ю. Арабская географическая литература // Избр. соч. / под ред. Г.В. Церетели. М.; Л.: Изд. АН СССР, 1957. Т. IV. 965 с.
 19. Кузеев Р.Г. Происхождение башкирского народа: этнический состав, история расселения / Р.Г. Кузеев. – М.: Наука, 1974. – 576 с.
 20. Кузнецов Б.И. Древний Иран и Тибет (История религии бон) / Б.И. Кузнецов; предисл. Б.М. Нармаев; послесл. А.Н. Зелинский – СПб: Евразия, 1998. – 352 с.
 21. Кумеков Б.Е. Государство кимаков IX-XI вв. по арабским источникам. Алма-Ата, 1972. – 156 с.
 22. Марков С.Н. Земной круг. Книга о землепроходцах и мореходах / С.Н. Марков. – М: Современник, 1976. – 623 с.
 23. Пантусов Н.Н. Как далеко простирались сведения арабских географов в глубь Средней Азии // ИОАИЭ. 1909. Т. 25, вып. 5. С. 49-112.
 24. Пастушенко И.Ю. Еще раз о локализации Вису / И.Ю. Пастушенко // Finno-Ugrica. – 2001-2002. – № 1 (5-6). – С. 56-62.
 25. Пигулевская Н.В. Сирийская легенда об Александре Македонском / Н.В. Пигулевская // Пигулевская Н.В. Сирийская средневековая историография: исследования и переводы. – СПб., 2000. С. 416-430.

26. Пиотровский М.Б. Коранические сказания / М.Б. Пиотровский. – М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1991. – 219 с.
27. ПСРЛ. Лаврентьевская летопись. – М.: Языки русской культуры, 1997. – Т. I. – 496 с.
28. ПСРЛ Львовская летопись. – М.: Языки славянских культур, 2005. – Т. XX. – 704 с.
29. Путешествие Ибн-Фадлана на Волгу / под ред. И.Ю. Крачковского, перевод и комм. А.П. Ковалевского. – М.; Л.: Изд. АН СССР, 1939. – 212 с.
30. Путешествие Абу Хамида ал-Гарнати в Восточную и Центральную Европу в 1131–1153 гг. / Перевод с араб. и примеч. О.Г. Большакова; коммент. А.Л. Монгайта. – М.: Наука, 1971. – 134 с.
31. Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды. Т. I. Извлечения из арабских сочинений, собранные В.Г. Тизенгаузеном. – СПб., 1884. – 588 с.
32. Хенниг Р. Неведомые земли / Пер. с нем. Е.К. Краснокутской и А.Д. Райхштейна, предисл. и ред. А.Б. Дитмара. – М.: Изд. Иностранной лит-ры, 1961. – Т. 2. – 520 с.
33. Шамсутов Р.И. Забытые тексты татарских шамаилей / Р.И. Шамсутов [и др.] // Восточная коллекция. – 2002. – № 4. – С. 34–43.
34. Goeje M. J., de. De Muur van Gog en Magog. Amsterdam, 1888. Mededeelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen, Afdeling Letterkunde, 3^{de} Reeks, Deel V, стр. 103-109 (отд. отт. стр. 17-23).

Курбангалиевы: след в истории ислама южного Урала

*Хакимов Рашид Шавкатович
(Россия, г. Челябинск)*

Аннотация. В докладе представлена история рода известных на Урале религиозных деятелей (ишанов, суфийских шейхов) Курбангалиевых, а также жизнь и деятельность наиболее ярких представителей этого рода - шейха Абдул-Хаким бин Сардаклы и Мухаммед-Габдулхай Курбангалиева. Курбангалиевы принадлежали суфийскому братству накшбандийа ответвления муджаддидийа. Мы показываем их значительная роль в религиозной жизни и в общественно-политических процессах на Южном Урале в XIX-XX вв., раскрываем насыщенную бурными событиями религиозную и политическую деятельность М-Г. Курбангалиева в Японии и Китае, а также освещаем его деятельность по сохранению мусульманской веры в Челябинской области в период 1955-1972 гг.

Ключевые слова: *Курбангалиевы, Мухаммед-Габдулхай, Сардаклы, мечеть, медресе, шейх, суфийское братство накшбандийа.*

Заметный след в истории ислама на Южном Урале и в целом в России оставил род аргаяшских башкир Курбангалиевых. Более 70 лет, после граждан-

ской войны и фактически до начала 1990-ых годов фамилия Курбангалиевых в Советской России были под полным запретом. В 1932-1934 гг. не было более тяжкого обвинения, чем «курбангалеевец». В те годы были арестованы, а потом репрессированы почти все родственники, многие соратники, земляки Мухаммед-Габдулхая Курбангалиева, самого яркого представителя этого рода. Его жизнь по насыщенности и крутым поворотам можно сравнить с жизнью других исторических личностей бурного XX века. Он родился в 1889 году в деревне Медиак Челябинского уезда Оренбургской губернии в семье потомственных мулл. Окончил Медиакское медресе, затем учился в Троицке в медресе «Расулия». Проявил большие способности и в 1916 году реально рассматривался как преемник муфтия ОДМС С. Баязитова. В январе 1917 года был представлен императору Николаю II, в мае 1917 года принимал участие в работе первого всероссийского съезда мусульман, в том же году вошел в состав Шура (правительство) Башкирии. В январе 1918 года встречался с наркомом по делам национальностей И. Сталиным, дважды в 1918-1919 годах встречался с А.В. Колчаком, был знаком с несколькими премьер-министрами Японии, десять лет провел в заключение во Владимирской специальной тюрьме. Эта личность не может не вызывать интереса к себе. Из исторического забвения личность Мухаммед-Габдулхая Курбангалиева и в целом род Курбангалиевых были выведены благодаря исследованиям Б.Х. Юлдашбаева, М.М. Кульшарипова, А.М. Юлдашбаева и особенно А.Б. Юнусовой [1].

Курбангалиевы были потомственными муллами, известными с XVIII века. Предок Курбангалиевых Хамит Бурсыкаев согласно VI ревизии населения 1811 года был указным муллой деревни Исмагиловой Ялан-Катайской волости Челябинского уезда Оренбургской губернии. По имени сына Курмангали потомки, расселившиеся вокруг озера Медиак, стали называться Курбангалиевыми. Габдулхаким Курбангалиев (1809-1872) и его братья Синигитулла, Гусаметдин, Мухаметшарафетдин возглавляли мусульманские приходы деревень Айбат (Сардаклы), Усмановой, Медьяк, Яраткулово, Имангуловой и Мухамет-Кулуево. Деревня Айбат (Сардаклы) является родовым гнездом Курбангалиевых. На местном кладбище находятся захоронения многих из них, в том числе два эпитафийных памятника. Первая эпитафия посвящена самому Курбангали – родоначальнику фамилии, вторая Габдулхакиму.

Габдулхаким носил звание шейха Абдул-Хаким бин Сардаклы, именно он в 1859 году посвятил Зайнуллу Расулева, ставшего затем известным религиозным деятелем, шейхом и основателем знаменитого медресе «Расулия» в Троицке, в члены суфийского братства накшбандийа ответвления муджаддийа [2, с. 55]. Габдулхаким был учеником Шараф ад-Дина бин Зейнет ад-дина Истерлитамака. Один из семейства, предположительно, ишан Габидулла Курбангалиев (его еще называли по причине хромоты «хромой ишан») представлял Челябинский уезд на церемонии торжественной закладки соборной мечети в столице империи - Санкт-Петербурге 3 февраля 1910 года. В 1916 году его сын, М-Г. Курбангалиев стал управляющим Петроградского округа мусульман. А Мухамеднажип Курбангалиев в ноябре 1917 года выдвигался кандидатом в де-

путаты Учредительного собрания от мусульманского совета Оренбургской губернии.

Курбангалиевы были не только известными муллами, но и крупными землевладельцами, имели до тысячи десятин земли, вели торговлю не только в Челябинском и в соседних уездах, но и в Москве, Санкт-Петербурге, Екатеринбурге, Акмолинске, Омске, Уфе. В их собственности были большие табуны лошадей - до 100 голов [3, с. 79]. Старики рассказывали, что поздней осенью, увеличившие в численности косяки лошадей Курбангалиевых считали примерно, на глаз, заполняя лошадьми заранее размеченную карду. Обладая большим состоянием Курбангалиевы, имели сильное влияние и на должностных лиц волости и Челябинского уезда, и часто вершили по своему праву суд и дело. Так, в 1910 году Габидулла Курбангалиев отказался утверждать муллой Байгазинской мечети азанчея Сиражетдинова, стремясь поставить своего ученика Тимербулатова.

В виду конфликта с Шагингареем Кучуковым он же отказался хоронить его 64-летнюю жену, совершил вырубку принадлежащего Кучукову лесного массива, а затем по заявлению Курбангалиева о якобы нанесенном ему оскорблении Хамидулла Кучуков был арестован на три дня. Челябинская уездная газета «Голос Приуралья» писала: «Вообще, кошмаром висит над всеми, во всей волости облик ахуна Курбангалиева. Подавались бесчисленные прошения, подавались яркие описания всей «деятельности» ахуна, но он посмеивается в бороду и царит над темным, забытым краем» [4]. Курбангалиевы по праву считались богатейшими аргаяшскими башкирами. Часть своих доходов они направляли на благотворительные нужды, на поддержание мечетей и медресе.

Так, на свои средства Габдулхаким основал в 1860 году *мектебе* (начальную приходскую мусульманскую школу) при мечети деревни Медьяк (Медиак). 28 марта 1883 года сын Габдулхакима – Габидулла Курбангалиев, весной 1882 года окончивший Троицкое медресе «Расулия», был утвержден имамом Медьякской мечети. Затем он за особые религиозно-административные заслуги указом от 28 ноября 1890 года был возведен в более высокий духовный ранг – ахун [5]. В декабре 1885 года при Медьякской мечети, ставшей к этому времени соборной, на основе мектебе было организовано медресе (школа повышенного типа), где обучались юноши. Медьякское медресе, как духовный центр, по своему значению было вторым после Троицкого медресе «Расулия».

Габидулла Курбангалиев стал первым её мударрисом (преподавателем). Средства на содержание учебного заведения собирались среди прихожан, но большая часть предоставлялась семьей Курбангалиевых. В 1913 году в Медьякском медресе обучалось 320 шакирдов (учащихся). Медьякское медресе отличалось строгой дисциплиной, учебный процесс велся по так называемой «старой методике» - кадимсэ, углубленно изучался Коран и другие религиозные книги. Всячески отвергались новые общественные и религиозные веяния, шакирды обучались и воспитывались в духе консервативных установлений. Дважды в 1903 и 1912 годах постановлением Оренбургского губернского правления Г. Курбангалиев отстранялся от руководства мечетью и медресе «за излиш-

нее увлечение суфизмом» и лишился звания «ахун» и 24 октября 1912 года был выслан в город Акмолинск (Восточный Казахстан) [6].

Во время русско-японской войны Курбангалиевы находились на патриотических позициях и демонстрировали полную поддержку власти. Так, в мае 1905 года Г. Курбангалиев устроил трехдневное моление по «случаю войны России с Японией». В лагере около деревни собралось 500 человек, в его центре был установлен высокий столб с российским флагом [7, с. 169]. Однако в связи с Балканской войной (1912-1913 гг.), в которой участвовала мусульманская Турция, Габидулла Курбангалиев был обвинен в антирусской направленности проповедей. Власти установили, что за Курбангалиевым замечено скрытое противодействие распространению среди башкир русской грамоты, объясняемое им заботой о сохранении у башкир чистоты своих исторических нравов, так как обрусевшие башкиры впадают по его убеждению, в пороки пьянства и картежной игры, а также огромное влияние Курбангалиева на выборах на все сельские и волостные должности, вследствие чего все эти должностные лица являются его ставленниками. Лишь в 1918 году по настоянию прихожан деревни Г. Курбангалиев был восстановлен в звании «ахун».

Большевистскую революцию Курбангалиевы не приняли и открыто выступили против новой власти. Новая власть в свою очередь приняла меры притеснения Курбангалиевых. Так, Аргаяшский Совет рабочих, солдатских депутатов конфисковал у М-Г. Курбангалиева 18 тысяч аршинов (*аршин – 71.72 см*) мануфактуры [8, с. 51]. Конечно, это также вызвало враждебность к новой власти. Нараставшее ожесточение проявлялось с обеих сторон. В деревне Медьяк сторонники Курбангалиева зверски убили двух братьев Сафиных: Шакира и Сабира, тела убитых бросили в колодезь. Около деревни Большое Усманово (*ныне это место местные жители называют Динекай агасы*) сторонники Курбангалиева захватили батрака Динмухаммеда Кучукова, жестоко избили и расстреляли его. Есть свидетельство К.К. Кушаева, что Динмухаммеда расстрелял лично Габидулла Курбангалиев [9, с. 36]. Известно и о других расправах над красными (арест председателя Мухамет-Кулуевского Совета Хамидуллы Кучукова). Красные в свою очередь также не щадили своих противников. 7 декабря 1919 года в городе Стерлитамак по приговору революционного военного трибунала Башкирской Советской республики были расстреляны глава рода Курбангалиевых - 60-летний ишан Г. Курбангалиев и его 23-летний сын Габдул-Аваль, «как сознательные и опасные враги рабоче-крестьянской власти» [10, с. 114-115].

Курбангалиевы, имея средства, приняли активное участие в организации «полка Мухаммеда», воевавшего в составе белой армии. Воины этого полка с М-Г. Курбангалиевым прошли через всю Сибирь, Забайкалье до Маньжурии, где затем и осели. Под Читой 8 апреля 1920 года погиб его брат, капитан Харун Курбангалиев, командир башкирского батальона. М-Г. Курбангалиев и его сторонники в 1918-1919 годах отстаивали необходимость «предоставить башкирскому населению самоопределение лишь по национальным культурным и религиозным вопросам, без (территориального) выделения в автономную единицу»,

а «автономно-территориальное строительство Башкирии... для нас самих башкир, признать вредным» [11, с. 33].

Курбангалиев и его сторонники были противниками как автономии тюрко-татар, так и противниками лидера Башкирской автономной республики Заки Валидова. Мухаммед-Габдулхай пользовался большим влиянием среди аргаяшских башкир, 2 октября 1918 года он был назначен казыем Аргаяшского кантона. Необходимо отметить, что Курбангалиев полностью поддержал Верховного правителя А.В. Колчака, выступал за защиту религии и за образование самостоятельного Главного Духовного управления для Башкортостана. «Особо желательно образование самостоятельного духовного управления, чтобы выйти из подчинения татарскому магометанскому управлению, так как это было одним из источников татарского засилья над башкирами» [12, с. 372], – писали в своем прошении от 31 октября 1918 года в адрес Министра внутренних дел Сибирского правительства М-Г. Курбангалиев, И. Гадильшин, С. Ахмеджанов и Ш. Фахрисламов как уполномоченные башкирских волостей Челябинского уезда. Ища поддержку в осуществлении этих планов у А.В.Колчака, с данным прошением они прибыли в Омск. Затем Курбангалиев написал личное письмо в Сибирское временное правительство от 9 января 1919 года: «В скором времени я постараюсь прислать Вашему превосходительству копию с постановления Учредительного съезда Башкурдистана по духовным вопросам. Постановление это составлено нами на учредительном съезде, думаю, что таковое будет хорошим материалом при составлении положения об организации духовного управления Башкирии» [12, с. 370].

Важно отметить, что Сибирское правительство, ставя во главу угла своей программы создание "единой и неделимой России" допускало факт существования Центрального Национального управления мусульман, но лишь "как временный, впредь до укрепления правительства". Однако, планы, как белых, так и Курбангалиева не могли уже быть исполнены ввиду быстрого разгрома и последовавшего затем отступления армии Колчака.

Среди челябинских башкир-мусульман длительное время сохранялись ожидания, связанные с именем М-Г. Курбангалиева. Так, в сентябре 1920 года секретарь Мухамет-Кулуевской волостной ячейки РКП(б) ходатайствовал перед Аргаяшским канткомом партии о немедленном аресте Мухаммадея Юнусовича Юнусова, который был муллой в деревне Сирюсино и «...является ярим приспешником контрреволюционера Курбангалиева и нетерпимо ожидает Габдулхая Курбангалиева» [13]. Это говорит о сохранявшемся авторитете Курбангалиева среди башкир Южного Урала.

М-Г. Курбангалиев первый раз посетил Японию в ноябре 1920 года. Осенью 1924 года он переехал из Маньчжурии в Токио. В русле японской внешней и военной политики он взял курс на объединение мусульман. Во второй половине 1920-х гг. Курбангалиев стал фактическим руководителем общества мусульман в Японии. Он организовал в Японии активно действовавший мусульманский центр. В Токио 12 мая 1938 года открылась первая в стране мечеть, стала работать типография, издавалась религиозная литература. Было открыто медресе, где обучалось 60 человек. М-Г. Курбангалиев выступил с идеей объ-

единения всех урало-алтайских народов – «от Урала до Фудзи» и создания на этой территории независимого исламского государства под эгидой Японии.

В сентябре 1938 года М-Г. Курбангалиев был выслан из Японии в Китай, в город Далян (Дальний), где стал главным имам-хатыбом мусульман Китая. После 23 августа 1945 года, когда советские войска вступили в Маньчжурию, он был арестован и приговорен судом к 10 годам тюремного заключения, которые провел во Владимирской тюрьме. Из тюрьмы М-Г. Курбангалиев был освобожден 26 августа 1955 года. Вернувшись в Челябинскую область, первоначально, он некоторое время проживал в деревне Давлетбаево Аргаяшского района у Хабрахмана Магафурова и Вахита Ямалетдинова. Затем он переехал в Челябинск, в Колхозный поселок, где значительную часть населения составляли татары, башкиры – выходцы из Кунашакского и Аргаяшского районов. Религиозная жизнь мусульман с его переездом значительно оживилась. Верующие оказали Курбангалиеву большую помощь: они сложились и купили ему дом на углу улиц Коммунальной и Совхозной, №13, организовали уход и лечение, когда он был в тяжелом состоянии после паралича. Большую помощь Курбангалиеву оказывали Ханнан Файзрахманов, Бардауф Загретдинов. А его лечением занималась Халима-абыстай, сестра Ханнана Файзрахманова.

12-летняя дочь Х. Файзрахманова Разия вспоминала позднее: «...была поражена, как не похож оказался на окружающих приехавший к ним бабай. Он меня поразил тем, что был культурно одет: в бостоновом костюме, белом шелковом плаще, серой папахе. Сразу мою маму стал называть Бибисара-ханум, меня – Туташ. Мне было это лестно. Выписал много английских газет, журналов. Я изучала английский язык в школе и, когда у него случился инсульт и читать сам не мог, он просил меня. Указывал пальцем нужные статьи, и я ему читала. Разбирала посылочки, которые присылала ему из Японии жена...» [14].

М-Г. Курбангалиев в сентябре 1956 года выезжал в Уфу для встречи с муфтием ДУМЕС Ш.Ш. Хиялетдиновым, однако ввиду его отсутствия на месте 18 сентября зашел на прием к уполномоченному Совету по делам религий М.Ш. Каримову и в журнале записи о приеме записано: "На приеме присутствовал представитель *соответствующей организации*" (курсив наш) [15, с. 303]. Конечно, речь идет о работнике КГБ. М-Г. Курбангалиев хотел с материальной помощью Ш.Ш. Хиялетдинова поехать в Москву для последующего выезда в Японию для воссоединения с семьей, где осталась жена и трое детей. Ему этот выезд не был разрешен.

Курбангалиев пользовался большим уважением среди мусульман Челябинска и области, его постоянно посещали мусульмане со всей округи, и его называли «*япон мулла*». Верующие через некоторое время помогли расширить дом Курбангалиева, сделав пристройку. Кроме этого, в Колхозном поселке верующие купили на свои деньги дом на улице Полярной 47, он был для них молитвенным домом, хотя в этом качестве ни по каким документам он, конечно, не проходил, дом был оформлен как частное домовладение инвалида Абдулхая Абдрахманова.

Неофициальная мусульманская община проводила здесь все службы. Здесь был совет, свой имам, свой муадзин, своя касса. Община также купила

дом на слом и поставила домик для отпеваний на мусульманском кладбище на Градском приiske. Фактически можно говорить, на примере данной общины, что это была действительно организованная и соответствующая всем требованиям община, но, она не имела регистрацию. Имам единственной в Челябинске официальной мечети хутора Миасский Н. Динмухаметов относился к данной общине вполне терпимо, заявив: «ко мне приходят и говорят, почему они не регистрируются, а я говорю вам: как жили – так и живите вольно» [16].

М-Г. Курбангалиев после освобождения из тюремного заключения, с 1955 года находился под жестким и неусыпным наблюдением органов государственной безопасности, но, несмотря на это, он часто выезжал в деревни Челябинской области и принимал участие в религиозных службах, неоднократно подвергаясь за это критике в антирелигиозных публикациях газет. Он особенно часто приезжал в деревню Давлетбаево Аргаяшского района: здесь проживали его родственники, здесь его первыми приняли в сентябре 1955 года, после освобождения из Владимирской тюрьмы. В этой деревне были очень сильные религиозные верования, например, всегда открыто проводили аяты, было несколько неофициальных мулл.

Курбангалиев также часто приезжал в деревню Куйсарينو и на кладбище деревни Айбатово, где были похоронены многие из его рода. Об этом вспоминает Х.Х. Сиражетдинов: «К нам в деревню Давлетбаево, к отцу в 1960-1970 гг. приезжал Мухаммед-Габдулхай Курбангалиев, он жил у нас по несколько дней. Они с отцом ездили по окрестным деревням и участвовали в аятах. Отец называл Курбангалиева "*дин юлында галим*" – "учитель на пути веры" и от него он многому научился. М-Г. Курбангалиев иногда привозил с собой еще двух-трех стариков» [17].

Автору этих строк довелось повидаться с М-Г. Курбангалиевым, после встречи с которым остались личные впечатления. В 1970-ые годы, обучаясь в Челябинском пединституте, зачастую приходилось бывать у своей бабушки, которая жила в Колхозном поселке. И однажды, в одной из таких поездок, я попал на аят и здесь увидел «Япон-муллу». Это был крепко сложенный старик, аккуратно и чисто одетый, с острым взглядом. От него исходила очень сильная энергетика, сразу было видно, что этот человек привык, чтобы его слушались и ему подчинялись. На аяте при нем все вели себя очень сдержанно, не допускались посторонние разговоры.

Органами госбезопасности принимались меры по ограничению религиозной деятельности М-Г. Курбангалиева: ему выносились предупреждения, по свидетельствам очевидцев, его часто сопровождал человек по имени Гатамулла, фактически прикрепленный к нему для наблюдения и с очень большой вероятностью, сотрудничавший с органами, так, по свидетельствам близких, Мухаммед-Габдулхай Курбангалиев на особенно сокровенные темы вел разговоры без него [18]. Его неоднократно приглашали в органы для профилактической беседы, но, несмотря на это, его пастырская деятельность не прерывалась. М-Г. Курбангалиев умер 22 августа 1972 года и был похоронен на Градском мусульманском кладбище в Челябинске.

М-Г. Курбангалиев прожил сложную и полную противоречий жизнь. Он не принял Советскую власть и активно с ней боролся. Проявил себя как непреклонный сторонник ислама, и как незаурядный религиозный и общественный деятель. В то же время, по мнению А.Б. Юнусовой, он выступал не только как религиозный мусульманский деятель, но фактически и как геополитик и этнолог. Как отмечает А.Б. Юнусова: «Его рассуждения по поводу этнокультурной общности народов урало-алтайской языковой группы аргументированы и современны в контексте сегодняшнего евразийского геополитического пространства» [19, с. 85].

Размышляя о судьбе Курбангалиева, невольно приходишь к выводу о трагедии жизни и деятельности Мухамед-Габдулхая Курбангалиева, как представителя целой плеяды башкирских общественных и политических деятелей начала XX века. Духовный и политический подъем на переломе веков выдвинул такую большую и мощную когорту башкирских деятелей (Заки Валиди, Абделькадир Инан, Шариф Манатов, Абдулла Адигамов, Муса Муртазин, Шайхзада Бабич), которая уже никогда позднее не сможет не только повториться, но даже приблизиться в советский период. Для малочисленных народов России (башкиры, дагестанцы, якуты, хакасы, казахи и др.) уничтожение в 1920-1940-ых годах духовных, политических, элит, нарождавшейся на переломе XIX-XX веков национальной интеллигенции, оказалось поистине катастрофическим на долгие десятилетия. Фактически «выкосили» верхний слой только-только формировавшейся нации. Говоря словами персонажа шолоховского романа «Поднятая целина», власть руководствовалась принципом: «...пусть поднимают, поднятую голову легче рубить».

Значение деятельности М-Г. Курбангалиева огромно в том, что везде и всегда он способствовал сохранению, укреплению ислама. А в период после 1920 года и его продвижению на Восток (неслучайно его нарекли «великий имам Дальнего Востока»). А в период с 1955 по 1972 гг. Курбангалиев много сил отдавал выживанию ислама, сохранению исламских традиций в Челябинске и в ближних к городу районах в труднейших условиях жестокого прессинга атеистического государства. Он связывал распадающиеся нити религиозных неофициальных общин и единичных открытых мечетей, объединял мусульман и оставил своих учеников. Таким образом, складывалась преемственность с до-революционным периодом деятельности мусульманских общин Южного Урала.

Литература

1. Национально-государственное устройство Башкортостана (1917-1925 гг.) Документы и материалы в 4-х томах. Том 1. Автор-составитель Б.Х. Юлдашбаев. - Уфа: «Китап», 2002;
2. Кульшарипов М.М. Башкирское национальное движение. 1917-1921 гг. Уфа: 2000; Таган Г. Башкиры в Забайкалье. Публикация А.М. Юлдашбаева. // Ватандаш. 1998. № 8, 9, 10; Юнусова А.Б. Ислам в Башкортостане. Уфа: 1999; Юнусова А.Б. «Великий имам Дальнего Востока»

- ка». Мухаммед-Габдулхай Курбангалиев. // Вестник Евразии. 2001. № 4 С. 83-117.
3. Денисов Д.Н. Очерки по истории мусульманских общин Челябинского края (XVIII-XX в.) - М.: Изд. дом. Марджани, 2011.
 4. Юнусова А.Б. Ислам в Башкортостане. – Уфа, 1999.
 5. Голос Приуралья, 1910. 1 декабря.
 6. ЦГИА РБ (Центральный государственный исторический архив Республики Башкортостан). Ф.295. Оп. 2. Д. 8. Л. Л. 507, 508.
 7. Ямаева Л. Суфийские братства на территории исторического Башкортостана. // Ватандаш. 2008. Июль № 7.
 8. Юнусова А.Б., Азаматов Д.Д. 225 лет Центральному духовному управлению России. Исторические очерки / Документальное и иллюстративное сопровождение А.Б. Юнусовой / под общей редакцией А.Б. Юнусовой. - Уфа: ГУП РБ УПК, 2013.
 9. Хакимов Р.Ш. Аргаяшская земля: история и современность. – Челябинск, 2005.
 10. Кушаев К.К. Воспоминания ровесника двадцатого века. Челябинск, 2017.
 11. Юнусова А.Б. Ислам в Башкортостане. - Уфа: Уфимский полиграфкомбинат, 1999.
 12. Национально-государственное устройство Башкортостана (1917-1925 гг.) Документы и материалы в 4-х томах. Том 1. Автор-составитель Б.Х. Юлдашбаев. - Уфа: «Китап», 2002.
 13. Национально-государственное устройство Башкортостана (1917-1925 гг.). Документы и материалы в 4-х томах. Автор-составитель. Б.Х. Юлдашбаев. Том 2, часть I. Уфа: «Китап», 2002.
 14. ЦГИА РБ. Ф.1252. Оп.1. Д.39. Л.43; ЦГАОО РБ. Ф.24. Оп.1 Д.60. Л.15.
 15. Аргаяшская районная газета «Восход» (Челябинская область), 2015. 26 июня.
 16. Ислам и мусульмане Южного Урала в историко-правовом пространстве России: сборник законодательных актов, постановлений и распоряжений центральных и региональных органов власти и управления XX-XXI веках / Автор-составитель А.Б. Юнусова. Археограф Ю.М. Абсалямов. Уфа: ГУП РБ УПК, 2009.
 17. ПМА (Полевые материалы автора). 2012 год. Город Челябинск. Комсомольский проспект, дом 78, квартира 10. Информатор: Гатиятуллин Низаметдин Мутигуллович, 1924 года рождения.
 18. ПМА 2012 год. Челябинская область, Аргаяшский район, село Кулуево, улица Комсомольская, дом 5, кв.14. Информатор: Сиражетдинов Хамит Харисович, 1949 года рождения.
 19. ПМА. 2012 год. Челябинская область, Аргаяшский район, село Кулуево, улица Комсомольская, дом 6, квартира 8. Информатор: Ямалетдинов Ра-виль Вахитович, 1946 года рождения.
 20. Юнусова А.Б. «Великий имам Дальнего Востока». Мухаммед-Габдулхай Курбангалиев // Вестник Евразии. 2001. №4.

Этническая толерантность как основа конфессиональной стабильности в Дагестане

Асланов Аслан Махмудович
(Россия, г. Махачкала)

Аннотация. Россия исторически отличалась полиэтничностью и поликонфессиональностью, и здесь проблема межнациональных и межконфессиональных отношений всегда оставалась актуальной. Сегодня, вследствие усложнения и поляризации социальной структуры общества, происходит обострение межконфессиональных, межэтнических и др. отношений, вызывая исследовательский интерес, как ученых, так и богословов, представителей различных религий.

В этой работе, автором сделана попытка проанализировать причины возникновения конфликтных ситуаций, приводящих к усилению экстремистских и террористических проявлений в социуме. Автор пытается сделать особый акцент на роль образовательных учреждений светского и религиозного направлений в повышении межэтнической, межкультурной толерантности в дагестанском обществе.

Ключевые слова: этническая толерантность, конфессиональная стабильность, терроризм, экстремизм, ислам, конфессиональная стабильность.

Пользуясь метафоричным сравнением Буттаевой А.М., что «Россия сегодня подобна бушующему морю, волнами которой являются полиэтничность и поликонфессиональность, актуализирующие проблему межнациональных и межконфессиональных отношений» [2, с. 28], отмечу, что проблемы эти, связанные с полиэтничностью и поликонфессиональностью, усложняются ещё и тем, что Республика Дагестан является одной из самых многонациональных субъектов Российской Федерации.

Согласно переписи 2010 г. В Республике Дагестан проживают представители 120 национальностей, из которых 32 относятся к коренным дагестанским этносам. В целом, религиозная ситуация в республике, выглядит следующим образом.

Доминирующей религией является ислам, о принадлежности к которой, по итогам различных социологических опросов заявляют от 80 до 90 % респондентов. На фоне дифференцированности ислама, вопросы межэтнической толерантности являются достаточно актуальными. В основе экстремистских и террористических угроз, направленных на разжигание межнациональной и межконфессиональной вражды и подрыва безопасности нашей страны, лежит псевдорелигиозная идеология, что требует для противодействия ей, наличие соответствующей идеологической базы, основанной на традиционном религиозном мировоззрении. На законодательном уровне оберегается право гражданина на свободный выбор своего отношения к религии. Это особенно важно, поскольку избрание той или иной системы ценностей (как религиозной, так и светской) является сугубо личностным выбором человека, за который он несет ответ-

ственность перед собой и обществом. Более того, необходимо отметить, что в мультинациональной и многоконфессиональной стране, какой является Россия, общенациональная концепция обязана быть общей, иначе эта концепция останется утопией, а социум будет обречен на постоянную конфронтацию [3].

Противодействие экстремизму и терроризму в России, в том числе и в их идеологических формах напрямую связано с формированием идеологии миролюбия, признанием исключительно законных, легитимных методов применения силы в поддержании конституционного порядка [5, с. 24]. Преобладающее большинство мусульман Дагестана являются законопослушными гражданами, патриотами своей Родины. Однако сегодня в среде российских мусульман распространяются некоторые радикальные идеи. Многие молодые люди, в силу своей религиозной безграмотности, стали жертвами ложной пропаганды. Другими причинами, можно назвать:

- появление радикализма среди мусульман России и Дагестана;
- значительное понижение уровня жизни населения после распада СССР;
- отсутствие хотя бы минимальных религиозных знаний;
- отсутствие социальных лифтов для молодёжи;
- существенная дифференциация доходов населения;
- рептильность органов государственной власти [1, с. 13];

С целью выявления отношения населения республики к экстремизму и националистическому радикализму в январе 2014 г. в городах Дагестана (Махачкала, Хасавюрт, Дербент, Кизляр - в совокупности в этих городах проживает 882 тыс. человек, что составляет 75 % городского населения, или 30% от всех жителей республики) было проведено социологическое исследование. Объектом исследования выступило массовое сознание городских жителей Дагестана.

На представленной таблице (см. таб. 1), отображено мнение народностей Дагестана касательно проблемы терроризма и экстремизма в республике и насильственных столкновений на этой почве [4, с. 111]. Результаты опроса, приведенные в таблице 1, показывают нам, что народности Дагестана ставят под сомнение свою безопасность и доминирующим мнением их является то, что насильственные столкновения на религиозной почве могут иметь место быть.

Таблица 1. Результаты социального опроса населения Махачкалы, Хасавюрта, Дербента и Кизляра о возможности насилия на религиозной почве в Дагестане

Нация	Возможны	Маловероятны	Невозможны	Затрудняюсь ответить
Табасаранцы	32,1	37,1	8,9	26,6
Кумыки	43,9	22,9	5,7	23,9
Даргинцы	29,1	35,1	14,3	20
Лезгины	43,0	23	9,9	20,8

Лакцы	27,1	36,9	17,8	19,7
Аварцы	40,7	24,3	17	15,3
Малые народы Дагестана	48,0	12,2	12,0	27,9
Некоренные народы Дагестана	25,5	39,3	11,7	23,8
Религиозная самоидентификация	20,1	40,3	19,8	19,8
В среднем	33,5	39,1	13,9	21,1

На протяжении многих веков народ Дагестана демонстрирует опыт мультикультурализма будучи полиэтнической и поликонфессиональной республикой. Нам представляется, что действенными факторами поддержания толерантности являются:

- активная, просветительская работа Духовного управления мусульман Дагестана;
- отсутствие доминирующего этноса или группы доминантных этносов;
- традиции длительного совместного проживания;
- использование русского языка в качестве языка межнационального общения и т.д.

Следует отметить, что принадлежность одной этнической группы к государственной власти влечет за собой массовое вовлечение представителей этой же этнической группы во власть. К сожалению, такие клановые явления в структуре государственного аппарата прививают населению неуверенность в прозрачности государственной политики, подрывают веру в правовое государство, особенно среди молодежи. На данный момент правительство должно иметь лишь один лейтмотив: «У политики не должно быть национальности, есть лишь профессионализм и беспристрастность».

Вольное толкование основ религии, радикальная интерпретация священных мусульманских писаний порождают насильственные столкновения на почве терроризма и экстремизма. Правительство и Народное Собрание Республики Дагестан сегодня серьезно озабочено необходимостью создания высших исламских учебных заведений с квалифицированными специалистами, которые будут прививать молодежи правильное, истинное восприятие религиозных основ. По этому поводу Буттаева А.М., подчёркивает «...амбивалентную роль ислама в модернизационных процессах, происходящих в современном российском обществе» [2, с. 30]. Она отмечает, что ислам сегодня выступает как «фактор противостояния принципов традиционного общества принципам модернизации (прежде всего, индивидуализму и секуляризму) и, вместе с тем, служит важным модернизационным фактором в борьбе политических элит, повышении социальной мобильности» [2, с. 30].

Литература

1. Алиев А.К. Толерантность в полиэтноконфессиональном регионе. Сборник научных статей. Махачкала: ГУП «Типография ДНЦ РАН», 2007. 24

2. Буттаева А.М. Исламское возрождение на Северном Кавказе: теоретические и прикладные аспекты. Махачкала. ГУП «Типография ДНЦ РАН» 2011. 182 с.
3. Джабраилов Ю.М. Государство и религия в Дагестане: от запрета до свободы вероисповедания. URL: <https://elibrary.ru/item.asp?id=24143347>. Дата обращения (20.03.2018).
4. Котеленко Д.Г. Уроки толерантности в Махачкале: результаты включенного наблюдения. М.: Махачкала: ГУП «Типография ДНЦ РАН», 2010. 172 с.
5. Трансформации в сознании молодежи Северного Кавказа в условиях глобализации. Сборник научных статей / науч. ред. Г.И. Юсупова. Махачкала. Издательство ДНЦ РАН. 2009. 55 с.

Учение о Махди после исламской революции в Иране

*Ранджбари Хейдарбаги Ахмад
(Иран-Россия, г. Москва)*

Аннотация: Одной из важных и исторически рано сложившихся идей в исламской религии является мессианская идея, или вера в приход в Конце света мессии под именем Махди. Эта идея играла большую роль в возникновении социальных и политических движений на протяжении всей истории ислама. Исламская революция в Иране так же в идейном плане берет свое начало в данной идее. Дело в том, что идеология исламской революции в Иране в 1979 г. имеет прямую связь с идеей мессианства (махдавият), так как эта идея получила более широкое распространение именно в шиитском исламе – шииты с появлением Махди перед концом света связывают восстановление справедливости на земле. С момента совершения исламской революции в Иране актуальность темы духовного предводительства в исламе, мессианства и религиозного руководства существенно возросла. Сегодня в Иране действуют научно-исследовательские и образовательные центры, занимающиеся исследованиями темы мессианства в исламе. Научные исследования проводятся как в духовных заведениях, так в и академической среде, где исследование темы мессианства (махдавият) выделено в качестве отдельного самостоятельного направления. В мусульманской общине популярны религиозные ритуалы и молитвенные обряды, посвященные имаму Махди. Идея мессианства (махдавият) укоренилась в культуре иранского народа, что находит отражение в кино, театре, искусстве и литературе.

Ключевые слова: *идея о спасителе, мессианство в исламе, учение о Махди, махдавият, исламская революция в Иране*

Идея спасения и обетованного спасителя, или мессианство, как правило, рассматривается в одном ряду с христианским мессианизмом, футуризмом и миллениаризмом. Мессианство сегодня привлекает к себе все большее внимание

в академических кругах, особенно на Западе. Его значение не ограничивается тем, что многие народы и конфессии мира имеют мессианские представления. Дело в том, что на сегодняшний день мессианство распространяется как религиозный феномен, и поэтому рассматривается как фактор, оказывающий влияние на общественно-политическую ситуацию в мире.

Одним из распространенных идей в исламе является вера в явление перед Концом света обетованного мессии под именем Махди, потомка пророка Мухаммада, который восстановит справедливость на земле. Как известно, двумя важнейшими источниками исламского вероучения являются Коран и сунна¹ (мусульманское предание). Для обоснования идеи о мессии, исламские ученые опираются на четыре коранических аята-стиха, в которых содержатся указания о будущем мира: превосходство истинной религии (ислам) над другими религиями², земля будет унаследована праведниками³, добродетельные верующие будут сделаны наместниками на земле⁴ и обездоленные на земле обретут силу⁵. Эти аяты представляют собой своего рода обещание духовного спасения и социального освобождения на всей земле. Исламские ученые убеждены, что обещания Господа носят категорический и неизменный характер, а потому исполнятся в ближайшем времени или в отдаленном будущем. Коран не дает никаких сведений о том, как осуществится это обещание, не сообщает имени и каких-либо характеристик мессии, а также сведений о точном времени его прихода. В исламской традиции общие положения религиозных представлений содержатся в Коране, а подробные обстоятельства разъясняются и описываются в хадисах. Поэтому и исламское мессианство следует рассматривать именно в этом контексте. Можно сказать, что в большей степени утверждению идеи мессианства в исламе послужили хадисы из корпуса мусульманского предания.

По некоторым вопросам, связанных с мессианством в исламе, есть консенсус между представителями всех исламских богословско-правовых школ (мазхаб). В то же самое время существуют вопросы, по которым последователи различных исламских мазхабов и течений не придерживаются одинаковых взглядов. Можно указать на следующие положения, которые разделяются шиитами-имами и суннитами: ряд личных характеристик (имя, принадлежность Махди к роду пророка Мухаммада, внешние и физические характеристики), неизбежность прихода Махди в конце света, схожие описания состояния мира перед явлением Махди, признаки явления (появление черных знамен, убийство «чистой души» и т.д.), сведения о сподвижниках Махди во время его явления (количество и особенности), место принесения присяги Махди, место явления (Заповедная мечеть в Мекке), нисхождение с небес Иисуса Христа и его приверженность Махди, воцарение во всем мире

1 Сунна («обычай», «пример») – мусульманское предание о высказываниях и поступках пророка Мухаммада. Сунна основана на хадисах (араб. «сообщение, рассказ»). Хадис состоит из двух частей (информационной – матн, и перечисления передатчиков хадиса – иснад).

2 Коран, 9:33.

3 Коран, 21:105.

4 Коран, 24:55.

5 Коран, 28:5-6.

справедливости сразу после явления Махди, безграничная щедрость Махди, наличие у Махди неслыханных богатств, плодородие земли и обилие дождей.

При этом другие вопросы, такие, как время прихода спасителя, точные признаки его явления, смысл его сокрытия, возможность встречи с Махди во время его сокрытия, его брак, продолжительность жизни и долгожительство, относятся к числу спорных. Как было сказано, учение о мессии не является специфически шиитским или суннитским, хотя и занимает особое место в системе идейных представлений и практических предписаний именно шиитов-двунадесятников¹.

Согласно убеждениям шиитов-двунадесятников, Махди («ведомый Богом», ожидаемый мессия, спаситель человечества) – двенадцатый и последний шиитский имам (глава шиитской общины). Он был сыном Хасана ибн Али Аскарари (одиннадцатого наследного имама шиитов). Его звали Мухаммад ибн Хасан ибн Али Аскарари. Он родился в середине месяца Ша‘бана 255 или 256 г. по хиджре (2 августа 869 г. или 22 июля 870 г. по современному летоисчислению) в городе Самарра (Ирак). Он таинственно исчез в 878 г., или, по представлениям шиитов, перешел в «сокрытый мир» (гайба), где ждет своего возвращения в мир для восстановления справедливости в мире. Мессиянство, или махдавият, в шиизме означает веру в возвращение двенадцатого имама, который восстанет после своего долгого сокрытия перед концом света. Махди в шиизме играет роль спасителя всех людей на земле.

В исламе многие учения являются общепринятыми, они не подвергаются сомнению представителями тех или иных течений и групп. Вместе с тем в нем есть немало учений, относительно которых имеются разногласия в общине. Исключением не является и учение о Махди.

В этом учении содержится ряд общих положений, которые принимаются всеми мусульманами. Но в то же время существуют вопросы, по которым представители различных течений и толков в исламе расходятся.

Относительно учения о Махди между имамитским шиизмом (двунадесятническим шиизмом) и суннизмом можно перечислить минимальный перечень положений, разделяемых представителями этих двух главных течений ислама: индивидуальные особенности (имя ожидаемой мессии (Махди), принадлежность к роду пророка Мухаммада, внешние черты ожидаемого спасителя), непереносимое восстание перед концом света, общее описание обстановки на Земле до пришествия мессии (Махди), признаки его пришествия/возвращения (повсеместное появление черных флагов, убийство носителя пречистой души, появление сподвижников Махди во время восстания в конкретном количестве, великодушные Махди, невиданные огромные блага, озеленение всей земли и обильные дожди (в пустынях).

По перечисленным вопросам между шиитами и суннитами не существует разногласий. Другие вопросы, такие как, например, время рождения ожидаемого мессии (Махди), последнего преемника пророка Мухаммада,

¹ Для более полной информации по этому вопросу см.: Гунешенаси-е андише-е монджи-е му‘уд дар адйан [Типология мессиянских идей в религиях].

подробности признаков его пришествия/возвращения, учение о его сокрытии в невидимом для остальных людей мире, возможность лицезрения Махди, его брак, место проживания и т.д., составляют предмет разногласий между представителями различных исламских религиозно-политических течений и направлений. По этому поводу даже среди самих суннитов, представителей самого многочисленного течения в исламе, имеются большие разногласия.

После того, как 11 февраля 1979 года в Иране установилось исламское правление, главой государства считается Вали-е факих (правитель-богослов). Согласно теории “вилаят-и факих” (правление правоведа), правовед занимается исполнением исламских законов от имени имама Махди. Надо сказать, что сама вера в Махди сыграла значительную роль в победе исламской революции и свержении монархистского режима Пехлеви.

Связь исламской революции с мессианской идеологией махдавията и их взаимовлияние настолько очевидно, что западные исследователи (Мартин Крамер, Бернард Льюис, Марвин Зонис, Дэниел Брумберг, Майкл Фишер) стали говорить об этом уже по прошествии нескольких лет после совершения исламской революции в Иране, например, на международной конференции, прошедшей в Тель-Авивском университете в 1984 году. Изучая феномен исламской революции, они пришли к выводу, что роль шиитского учения о Махди, с появлением которого шииты связывают восстановление справедливости на земле, в осуществлении исламской революции 1979 г. в Иране невозможно переоценить. Об этом они неоднократно заявляли в своих статьях и докладах. Например, Мартин Крамер в предисловии к материалам этой конференции пишет: «Преданные последователи Хомейни почитают его за наместника Имама, иначе говоря, за представителя сокрытого Имама. Это означает, что последователи Хомейни считают его правление как власть от Бога и посему легитимной. Любовь к Хомейни и религиозным ученым — это отблеск любви и почитания [двенадцати] Имамов. Без подобного почитания человек не может принять теорию власти, которую проповедует Хомейни».¹

В Иране два раза в неделю, во вторник и пятницу, совершаются ритуалы и читаются молитвы, посвященные имаму Махди. В эти дни люди возносят молитвы за его скорейшее пришествие. Помимо этого, многие исламские праздники в стране празднуются в честь имама Махди. В упомянутые два дня большинство иранцев из разных городов и сел отправляются в город Кум, дабы посетить мечеть Джамкаран. Проповедники читают проповеди об имаме Махди. Так же по традиции заведено исполнять религиозные песнопения (маддахи) — посвященные имаму Махди стихи, чтение которых призвано оживить его память в сердцах слушателей. Ежегодно в день рождения имама Махди в месяц Ша‘бан (по мусульманскому летоисчислению) в мечети Джамкаран можно увидеть сотни тысяч людей.

1 Ташаййу‘а мугавемат ва энгелаб: маджму‘а магалат-е конферанс-е бейнолмелали-йе данешгахе Тель-Авив [Шиизм, сопротивление и революция: материалы Международной конференции Тель-Авивского университета]. Тегран, 1984. С. 17. Такжу См.: Шафи‘и Сарвестани И. «Четыре главных отличия в вопросе махдавията в Иране до исламской революции и после нее»: <https://www.mehrnews.com/news/2226894/4>

В иранском городе Кум функционируют несколько библиотек, специализирующихся на литературе по махдавияту. В Кумской духовной академии создана специальность «исследование мессианства». Следует отметить, что сразу несколько кумских исследовательских институтов (с несколькими учеными советами и десятками исследователей) занимаются изучением вопросов мессианства, а также проводят научные форумы на государственном и международном уровнях. Один из таких международных форумов, который проводится вот уже 15 лет подряд, называется «Доктрина махдавията». По результатам этих форумов издано много научно-исследовательских журналов на персидском, арабском и английском языках. Насколько известно автору этих строк, в иракском городе Наджаф на литературе по теме мессианства специализируются одна библиотека и один исследовательский центр.

После исламской революции в Иране литература, посвященная мессианству, мессии (Махди), стала издаваться в больших объемах. Это книги, журналы и диссертации. Можно сказать, что в Иране и соседних шиитских странах тема «Учения о Махди» превратилась в культурное течение. Кино, театр, музыка, живопись, фотография, поэзия и литература превратили махдавият в своеобразную культуру.

Фактически, по теме махдавията в рамках исламской литературы пишется больше всего сочинений. Согласно данным последней тематической библиографии, книге «Имам Махди в зеркале пера», на сегодняшний день на эту тему написано семь тысяч произведений (статьи, книги, диссертации, написанные как шиитами, так и не-шиитами). В то время как, по подсчетам автора этих строк, общее количество произведений на тему махдавията еще каких-то сто лет назад не превышало 500 наименований. Это говорит о большом прогрессе в деле изучения вопросов, связанных с махдавиятом. Таким образом, можно констатировать, что в последние десятилетия объем издания соответствующей литературы вырос в 14 раз. Следует отметить, что сугубо академических трудов среди всей этой массы литературы немного. Преимущественно эта литература является агитационной и популярной литературой.¹

Нижеприведенные темы рассматривались в трудах, написанных к началу XX в.: исламское учение о мессии в свете сообщений Корана и хадисов (высказывания пророка ислама) о мессианстве, мессианство в высказываниях имамов (руководителей) шиитов-двунадесятников; доводы о дате рождения Махди; формирование Махди как предводителя-имамы общины в раннем возрасте; малое и большое сокрытия (исчезновение Махди, его переход в невидимый для людей мир); учение о сокрытии; ожидание его возвращения; долголетие и продолжительность жизни имама Махди; его личная жизнь, внешние черты, место жительства, женитьба, семья, его жена и дети, связи и взаимоотношения с другими верующими, лицемерие и встреча с имамом

1 См.: 4. Мохаммади Рейшахри М., и др. Данешнаме-йе Эмам Мехди бар пайе-йе Коран, хадис ва тарих [Энциклопедия Имама Махди на основе Корана, хадисов и истории] Кум: Моассесе-йе эльми фарханги-йе Дар оль-Хадис, 2014. Т. 1. С.286.

Махди во время его сокрытия; высказывания (хадисы) имама Махди; наместничество (преемство в качестве руководителя общины): общее и непосредственно назначенное имамом (в качестве установлений); признаки пришествия/возвращения; идея о воскресении, или «радж‘а» (араб. الرجعة)¹; государство и правление имама Махди (создание, срок и особенности правления); «лжемахди», люди, заявляющие, что они и есть обетованные Махди, ожидаемые мессии; его «лженаместники» и «лжепосланники»; государства и мессианские движения; разъяснения к обращениям людей к Махди и связанные с ним молитвы (мольбы: «нудба», «ахд», «ифтитах», «варис», обращение «раджиба»); предписание по поводу произношения его собственного имени Махди (Мухаммад); смерть имама – естественная или насильственная; сопоставление шиитской и суннитской литературы о нем; мессианство и политическая концепция «правление правоведа» (вилаят-и факих); превосходство «Владыки времени» (Сахиб аз-заман)² над остальными предводителями шиитов (Шейхигари); место пребывания имама Махди (Зеленый остров и Бермудский треугольник).

Махдавият, или мессианизм в исламе всегда рассматривалась в классической теологии в разделе предводительства и имамата (руководство общиной). Но сегодня она рассматривается в рамках современной исламской теологии, так как хотя данная тема является исторической и богословской, но она имеет непосредственное отношение к социальным наукам (политология, социология, философия, право и т.д.). В результате возникают следующие вопросы для обсуждения: глобализация и единая религиозная община в мире; рациональность в современном мире и рациональность в эпоху пришествия Махди; будущее в истории человечества и учение о Махди; феминизм и взгляд на женщину в эпоху пришествия Махди; демократия и роль народа в грядущей революции Махди; прагматизм на Западе как предпочтение мирского и взгляд общества, который предстоит устроить имаму (предводителю общины) Махди, на роль религии и цель существования мира; нравственность модернизма и нравственные принципы в эпоху пришествия Махди; сциентизм в современном мире и роль науки в обществе Махди; подход имама Махди к современным технологиям; гуманизм и взгляд на человека в правлении имама Махди; конфессиональный плюрализм и государство имама Махди; герменевтика и роль толкователей в эпоху пребывания имама Махди в обществе; либерализм и взгляд махдийского общества на свободу; учение о Махди, язык и религия и т.д.³

Идея мессианства (махдавият) является одним из важнейших аспектов религии ислам. Актуальность этой темы и интерес к ней по прошествию веков

1 Радж‘ат («возвращение») означает воскрешение умерших в этом мире во время присутствия имама Махди. О специализированной литературе по «радж‘ату» см.: *Задхуи М-Р.* «Китаб шенаси-е раджат» [Библиография по раджату] // Китабе махе дин [Ежемесячный обзор религиозных книг], № 62. С. 72 – 81, 2002.. Во введении «Ке-табе серре махзун дар эсбате реджат» упомянуты названия более тридцати трудов, составленных на эту тему к началу XX в..

2 Другое прозвище ожидаемого Махди.

3 См: *Раджаби А.* Масаеле каламе джадид ва махдавият [Темы философии религии и современной теологии и махдавият] // Пажухешхае Махдави [Исследования о Махди], № 2. С. 157–190 2011.

лишь возрастали и сегодня существует настоятельная необходимость предметно исследовать данный вопрос для лучшего понимания учений мусульманской религии и социально-политических направлений в мире ислама. Исламская революция в Иране 1979 г. и тесно связанная с ее идеологией идея мессианства, прихода Махди для восстановления справедливости на земле, служат объективными причинами для активизации комплексного исследования вопросов, связанных с темой мессианства в исламе.

Литературы

1. Краткий обзор двухтомника Имам Махди // Китабе махе дин [Ежемесячный обзор религиозных книг], № 144. С. 65-68. 2009.
2. «Каков был показатель борьбы с бахаизмом» [Электронный ресурс]. / Новости Машрика. URL: <https://www.mashreghnews.ir/news/562807> (Дата обращения: 12\7\2019)
3. Задхуш М-Р. «Китаб шенаси-е раджат» [Библиография по раджату] // Китабе махе дин [Ежемесячный обзор религиозных книг], № 62. С. 72 – 81, 2002.
4. Мохаммади Рейшахри М., и др. Данешнаме-йе Эмам Мехди бар пайе-йе Коран, хадис ва тарих [Энциклопедия Имама Махди на основе Корана, хадисов и истории] Кум: Моассесе-йе эльми фарханги-йе Дар оль-Хадис, 2014.
5. Раджаби А. Масале каламе джадид ва махдавият [Темы философии религии и современной теологии и махдавият] // Пажухешхае Махдави [Исследования о Махди], № 2. С. 157–190 2011.
6. Ташаййу‘а мугавемат ва энгелаб: маджму‘а магалат-е конферанс-е бейнолмелали-йе данешгахе Тель-Авив [Шиизм, сопротивление и революция: материалы Международной конференции Тель-Авивского университета]. Тегран, 1984.
7. Шафи‘и Сарвестани И. «Четыре главных отличия в вопросе махдавийат в Иране до Исламской революции и после нее» [Электронный ресурс]. / Новости Мехра. URL: <https://www.mehrnews.com/news/2226894/4> (Дата обращения: 03\7\2019)

К вопросу о влиянии исламского фактора на социальные процессы в Республике Дагестан

*Яхьяев Арсен Мухтарович
(Россия, г. Махачкала)*

Аннотация. В докладе предлагается авторское объяснение причин реисламизации жизни дагестанского общества, дается анализ отдельных аспектов воздействия религиозного исламского фактора на социально-экономические, политико-правовые и духовно-нравственные процессы, протекающие в Дагестане. В нем также предпринимается попытка объяснить процессы, расколов-

шие мусульманскую общину на конфликтующие между собой толки исходя из влияния, которое оказывают на внутриконфессиональные процессы противоречия и конфликты, порожденными перманентными рыночными социальными преобразованиями, расколовшими дагестанское общество на богатых и бедных.

Ключевые слова: религия, ислам, реисламизация, исламский фактор, идеология, политика.

Проблема взаимного влияния экономического, социального, политического, правового и религиозного факторов развития общества является одной из злободневных и интересных проблем социально-политической и экономической науки. Их взаимодействие является предметом анализа в ряде работ М. Вебера, В. Зомбарта, Л. Брентано, С.Н. Булгакова и многих других исследователей. Применительно к российскому обществу в целом отдельные аспекты этих процессов рассмотрены в работах современных отечественных исследователей¹. Только вот до сих пор не появилось специальных исследований анализирующих влияние исламского фактора на социально-экономические и политико-правовые процессы в Северокавказском регионе России, в частности в Республике Дагестан. Как нет и работ освещающих влияние социально-экономических и политико-правовых факторов на религиозные процессы в республике. И это несмотря на злободневный характер воздействия религиозного фактора на все социальные процессы происходящие в нашем регионе.

Освещая в первом приближении взаимное влияние исламского фактора на социально-экономические и политико-правовые сферы жизни республики, мы опираемся на методологические установки и существующие наработки, существующие в исследованиях отечественных авторов. Нам также важно будет осмыслить, как же перманентные экономические реформы и социальные трансформации воздействуют на религиозные процессы. Но более важно знать, как же религиозная жизнь дагестанцев, подчиненная строгому следованию всем исламским предписаниям и запретам влияет на социально-экономические, политико-правовые, духовно-нравственные процессы в республике. А с учетом того, что более 90 % дагестанцев называют себя верующими мусульманами данный аспект проблемы и вовсе имеет особую значимость.

Перестроечные процессы в России и последовавший за ними крах социалистических общественно-экономических и духовно-нравственных порядков спровоцировал в Дагестане всплеск религиозного сознания и других исламских форм жизнедеятельности, который чаще всего исследователями определяется термином «возрождение ислама» или «реисламизация». К примеру, Э.Ф. Кисриев понимает под реисламизацией превращение религиозного фактора в особо важную причину социально-экономической, общественно-политической публичной жизни [5. С. 66].

¹ См.: Российское предпринимательство и духовная культура. – Томск, 1995; Зарубина Н.Н. Социально-культурные основы хозяйства и предпринимательства. – М., 1998; Социальный механизм трансформации российского общества // Социологический журнал. 1995. № 3; История предпринимательства и меценатства в России. В 2 кн. – М., 2000 и мн.др.

И действительно, за короткий период времени ислам в республике превратился в значимую социальную силу, способную нравственно и духовно обновить дагестанское общество. При этом многим аналитикам «возрождение» ислама в Дагестане первоначально представлялось как исключительно духовно-нравственное, культурное движение. Однако жизнь преподнесла сюрпризы, показав, что ислам превращается в основу идеологической легитимации формирующейся, притом не всегда праведными путями, местной буржуазии, т.е. новой политической и экономической элиты республики. Но не только. Ислам трансформировался в средство социального и политического утверждения различных религиозных авторитетов, шейхов, имамов, алимов, иных активистов от религии, которые всячески подчеркивая свою приверженность исламу стали все больше и больше брать на себя инициативу в решении многих экономических, правовых, социальных и просто житейских вопросов в республике. И в этом контексте в республике стало назревать противостояние между традиционалистами и не традиционалистами, тарикатистами и салафитами.

Наиболее резкие трансформации в социальных отношениях сразу стали заметными в сельской местности, где население больше всего лишилось традиционных источников жизни и социального обеспечения. О последствиях этого Л.А. Баширов писал так: «Сегодня традиционный моральный климат горских селений нарушен: фактическое лидерство захватили самые богатые и вооруженные лидеры финансово-экономических кланов...» [2. С. 57]. И это не могло не вызвать чувства протеста по отношению к тому, что происходило вокруг. Поэтому прав А.А. Нуруллаев который пишет, что «в условиях переходного периода, социально-политической нестабильности, обострения различного рода общественных противоречий роль религии в социуме возрастает в значительной мере в силу того, что противоборствующие политические группы стремятся с максимальной пользой для себя использовать возможности конфессий» [8. С. 61].

В создавших в 90-х годах прошлого столетия условиях существования дагестанского общества исламская идеология быстро и эффективно легализовалась и приобрела доминирующее значение. Во многих сельских общинах республики именно ислам стал обеспечивать общественный порядок, а зачастую поддерживать и управлять реорганизациями в различных сферах общественных отношений и, прежде всего, в сфере земельных отношений. Но в силу того что такая реорганизация проводилась исключительно в интересах официальных духовных авторитетов, протестный потенциал сельских джамаатов стал приобретать нетрадиционную религиозную форму, форму ваххабизма-салафизма. Это и спровоцировало многие локальные расколы внутри исламского движения в республике, а ваххабизм стал религиозной оболочкой протестного социального движения, главным образом, среди обедневшего джамаатского населения [6. С. 37]. Он превратился в привлекательную для многих, особенно молодежи, идеологическую опору протестного поведения той части дагестанцев, которая оказалась лишенной перспектив на будущее. Ваххабизм дал религиозной настроенной молодежи идеологическое обоснование и нравственное оправдание агрессивного протеста против новых порядков и ненависти к богатым, религи-

озно санкционированный выход отчаянию перед лицом обрушившихся невзгод [7].

Исходя из сказанного, мы считаем недопустимым упрощением проблемы объяснение причин распространения ваххабизма-салафизма, особенно в молодежной среде, разочарованием в традиционном исламе или интеллектуальными поисками молодых мусульман, получивших религиозное образования в зарубежных центрах, или даже тлетворным влиянием забугорных спецслужб, озабоченных развалом России и отторжением от нее мусульманских регионов. Как отмечает Д.В. Макаров: «ваххабизм и тарикатизм находятся в различном положении относительно существующего в Дагестане социально-политического порядка, основанного на традиционных клановых связях. Тарикатский ислам структурно вписан в систему этих связей... Отвергая суфизм, ваххабизм отвергает и санкционированный им социальный порядок» [6]. Именно по этой причине проводники идеологии салафизма-ваххабизма и сделали краеугольным камнем своей пропаганды критику власти в республике. Массовые злоупотребления служебными положениями чиновников, закрытость власти и ее нечувствительность к нуждам населения, коррупция, социальная дифференциация, высокий уровень безработицы, разгул преступности, наркомании, алкоголизма, безнравственности и стали основными аргументами в пропагандистской работе салафитов-ваххабитов.

Легитимным каналом воздействия религии на дагестанское общество стало широкомасштабное возрождение исламского образования, которое первоначально стало осуществляться через открывающиеся при мечетях мектебы. За этим последовал скачкообразный рост медресе, которые в сельской местности фактически стали заменять средние школы. Относительно новым явлением в сфере образования в республике стало учреждение исламских высших учебных заведений – институтов и университетов. Согласно данным из Постановлении Правительства РД от 9 сентября 2019 г. № 216 в республике сегодня функционирует уже 6 исламских вузов с численностью обучающихся 810 человек, 16 медресе с численностью обучающихся 1053 человека, 281 примечетская школа с численностью обучающихся около 4000 человек [4].

Значимым каналом влияния религии в политико-правовую сферу жизни дагестанского общества является попытки возрождения шариатских порядков, которые уже не раз высказывались и обосновывались в программных документах исламских партий и движений, выступлениях исламских авторитетов. Здесь уместно вспомнить С.Х. Асиятилова, который возглавлял Исламскую партию Дагестана и говорил, что «каждый мусульманин мечтает о том дне, когда в его стране будет установлен исламский порядок, и его будет судить не двуглавый орел, а шариатский суд» [1. С. 77].

И если в начале нового тысячелетия религиозные политические партии в республике, как и во всей России в целом, попали под законодательный запрет, то никто и не думал ставить запреты возрождению шариатского право применения в отдельных сферах жизнедеятельности. И как результат довольно агрессивного проникновения мусульманского права сегодня во многих сельских населенных пунктах и даже в городской местности уже действуют шариатские

суды. А это не что иное, как свидетельство того, что светская власть в республике расписалась в собственной неспособности решать социальные проблемы населения, препятствовать законным образом росту преступности, остановить распространение многих социальных пороков, среди которых преступность, безнравственность, пьянство, наркомания, проституция и т.п. Но сегодня даже более интересно то, что применение шариатских норм обеспечивается не столько силой общественного мнения и авторитетом имамов или кадиев, а наличием шариатской дружины, т.е. специализированного аппарата принуждения.

Влияние ислама на экономические процессы в республике прослеживается в ведении хозяйственной деятельности различными субъектами экономических отношений с позиций партнерства (мушарака), т.е. совместной деятельности и разделения прибыли, либо убытков пропорционально вложенному начальному капиталу каждой стороной сделки. Основными центрами ведения бизнеса по исламским нормам стали преимущественно сельские общины. В среде верующих мусульман сегодня все большее распространение получает форма кредитования, когда стороны не обговаривают заранее взимаемый процент с кредита, оставляя его размер на усмотрение заемщика. В этой модели кредитования есть свои недостатки (возникновение конфликтных ситуаций в силу неопределенности размера вознаграждения займодателя), которые вряд ли позволяют ей приобрести значимые масштабы. Исламские принципы в экономической деятельности применяются в республике все шире и шире. Сегодня уже не редкость компании, которые отказались в своей деятельности от харама, т.е. запретных действий. И касается не только финансов, но и производства, оборота, торговли, потребления и т.д.

И все же, основной областью, где ислам является доминирующим регулятором в современном Дагестане является сфера семейно-брачных отношений, которая и в советские времена регулировалась с учетом норм и требований ислама. Общеизвестно, что более половины заключаемых браков и тогда заключались с участием муллы [З. С.159]. Однако особенностью современной республиканской жизни является нарастающая делегитимизация норм семейного права, когда мусульмане отказываются от обращения к официальным органам при заключении или расторжении брака, дележе имущества, вступлении в наследство, отдавая предпочтение при их решении нормам и правилам шариата. Наибольшее количество решений по нормам шариата в республике сегодня принимаются именно по вопросам семейно-брачных отношений и имущественных споров.

В заключение отметим, что возрастающее от года к году воздействие исламского фактора на социальные, правовые, экономические и иные процессы в республике осуществляется посредством формирования механизмов, создаваемых в соответствии с нормами и предписаниями ислама как доминирующей религии.

Литература

1. Асиятилов С.Х. Ислам спасет будущее Дагестана. – Махачкала, 1999.

2. Баширов Л.А. Ислам и этнополитические процессы в современной России. – М., 2000.
3. Баширов Л.А., Лопаткин Р.А., Трофимчук Н.А. Состояние религиозности и атеистического воспитания в регионах традиционного распространения ислама. (Материалы социологического исследования) – М. 1989.
4. Государственно-религиозный бюджет на 2019 год // <https://ndelo.ru/novosti/gosudarstvenno-religioznyh-byudzheta-na-2019-god>
5. Кисриев Э.Ф. Ислам и власть в Дагестане. – М., 2004.
6. Макаров Д.В. Официальный и неофициальный ислам в современном Дагестане. – М., 2000
7. Маркедонов С. Терроризм в рамках "международных стандартов" // Агентство политических новостей. http://www.apn.ru/?chapter_name=print_advert&data_id=564&do=viewv_single
8. Нуруллаев А.А. О соотношении политики и религии // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Политология. 2000. № 2.

Раздел 4. ИСЛАМ И ПОЛИТИЧЕСКИЕ ПРОЦЕССЫ В МИРЕ И РОССИИ. СОЦИОЛОГИЯ И АНТРОПОЛОГИЯ ИСЛАМА

Противодействие радикализации общественных настроений, питающей религиозный экстремизм и терроризм

*Киреев Михаил Павлович
(Россия, г. Москва)*

Аннотация. В докладе даётся анализ российского законодательства о противодействии экстремистской и террористической деятельности. Автором предлагается ныне действующий закон переименовать, назвав его не противодействие терроризму, а борьбой с терроризмом.

Ключевые слова: религиозный экстремизм, терроризм, радикализация общества, российское законодательство.

Впервые в 1994 году в уголовный кодекс 1960 года были введены две статьи – 213³ УК РСФСР «Терроризм» и ст. 213⁴ УК РСФСР «Заведомо ложное сообщение об акте терроризма». Субъективная сторона ст. 213 УК РСФСР со значком три предусматривала следующие уголовные цели, ради которых и совершаются преступления террористической направленности: нарушение общественной безопасности, устрашение населения, оказание воздействия на органы власти для принятия выгодных и нужных террористам решений. Для привлечения к уголовной ответственности по этой статье достаточно было доказать хотя бы одну из выше указанных целей, преследуемых террористом.

За прошедшее время, с момента введения уголовной ответственности за терроризм, Федеральным Собранием Российской Федерации были внесены неоднократные изменения в уголовное законодательство страны, которые существенно отступают от практики регулирования борьбы с терроризмом в мире и от тех приоритетов, которые существуют в международном уголовном праве.

Сегодня в нашем законодательстве, из диспозиции статьи исчезла главная цель террористического преступления – устрашение населения.

К чему это привело? Главной целью теракта является дестабилизация деятельности органов власти, а также оказание воздействия на власть. Что такое дестабилизация? Это достаточно размытый термин. И поэтому, как нам представляется, необходимо вернуться к основам тех формулировок, которые были введены изначально в наше уголовное законодательство (УК РСФСР 1960 года.) об ответственности за терроризм, и работали по этим формулировкам достаточно длительное время. С нашей точки зрения, законодатель не совсем верно внёс изменения в диспозицию статьи 205 УК РФ 1996 года.

С другой стороны, это связано и с тем обстоятельством, что мы имеем два закона Российской Федерации с одним названием.

Первый, Федеральный закон РФ «О противодействии экстремистской деятельности» 2002 года [1]. И другой, ФЗ РФ «О противодействии терроризму»

2006 года [2]. С моей точки зрения, эти два закона и создают основную трудность для правильного понимания и применения вышеназванных законов.

Проблема заключается в том, что если мы говорим об экстремизме, то мы говорим об идеях, которые посягают на основы конституционного строя. Здесь задаёшься вопросом, а «Чего добивается экстремист?». Экстремист хочет нарушить конституционные нормы, он призывает и агитирует за то, что люди не равны и указывает на то, что повсеместно якобы говорится, что «в городе Москва должны жить люди с русыми волосами». Однако в Конституции РФ записано, что все люди равны, независимо от цвета волос, глаз, религии, которую исповедуют. И, таким образом, экстремист посягает на основы конституционного строя.

Чего добивается террорист? А террорист стремится нарушить общественную безопасность. Он хочет устрашить население, и он, конечно, хочет оказать воздействие на органы власти для принятия нужных и выгодных ему решений.

Как мы видим, экстремисты посягают на одни охраняемые уголовным законом общественные отношения (конституционный строй), а террористы посягают на общественный порядок, безопасность личности, общества. Отдельные люди, в том числе исследователи говорят: терроризм – это крайняя часть (форма) экстремизма. Тогда сотрудник правоохранительных органов (полиции, прокуратуры, следственного органа и т.д.) делает (может сделать) вывод. Экстремизм – целое, терроризм – это часть целого, значит, мы можем о терроризме и экстремизме говорить, как о едином понятии, как о едином деянии. Но мы так не можем говорить, потому что, по нашему законодательству, и экстремизм и терроризм – это самостоятельные преступления. Следовательно, меры профилактики, меры борьбы с этими видами преступной деятельности должны быть индивидуальными.

Терроризм и экстремизм имеют различные охраняемые законом объекты, на которые посягают террористы и экстремисты, мы не можем говорить, что терроризм — это крайняя часть экстремизма, или экстремизм и терроризм - одно и то же.

Раз у терроризма один объект, а у экстремизма совершенно другой объект, мы не можем говорить о том, что эти преступления равновелики. Когда мы утверждаем, что терроризм – это часть экстремизма, значит, это целое понятие и против него должны применяться одни меры профилактики, меры выявления, меры пресечения.

На самом деле сегодня экстремисты прибегают к террористическим методам, а террористы, порой, заимствуют экстремистские методы. И все в конечном итоге заключается в квалификации данных преступлений, их правовом разграничении.

А для чего это нужно? Это необходимо, чтобы индивидуализировать ответственность человека, который совершил экстремистское или террористическое преступление. Для чего индивидуализировать? Для того, чтобы достичь тех целей, которые ставят перед уголовным законом: восстановление социальной справедливости, общее предупреждение совершения такого рода преступ-

лений, индивидуальное предупреждение и, наконец, возвращение человека к честной трудовой жизни.

Трудно себе представить, какой отрицательный эффект мы получаем, когда правоохранные органы экстремиста привлекут к уголовной ответственности за террористическое преступление! Мы тогда не достигаем цели. И, напротив, если мы террориста привлечем к уголовной ответственности за экстремистское преступление. Он уйдёт от ответственности, он будет насмехаться над законом.

Таким образом, представляется необходимым вернуться к тем основам, которые были заложены в 130-м ФЗ РФ 1998 года «О борьбе с терроризмом». Мы предлагаем ныне действующий закон переименовать, назвав его не противодействие терроризму, а борьба с терроризмом! Потому что терроризм – это виновное, общественно-опасное, уголовно наказуемое деяние и уговаривать не надо террориста, с террористом нужно бороться.

А вот экстремист – это человек, который, фигурально выражаясь «заблудился», и этому человеку можно и надо разъяснять, противодействовать, против его идеологии выдвигать более совершенную идеологию. Таким образом, мы можем, достигнуть той цели, которая провозглашена в Конституции РФ: права человека, их соблюдение – главная задача.

Литература

1. Федеральный закон от 25 июля 2002 г. № 114-ФЗ «О противодействии экстремистской деятельности» // Российская газета. 30 июля 2002 г. <https://rg.ru/2002/07/30/extremizm-dok.html>
2. Федеральный закон от 6 марта 2006 г. № 35-ФЗ «О противодействии терроризму» // Российская газета. 10 марта 2006 г. <https://rg.ru/2006/03/10/borba-terrorizm.html>

Коллизии татаро-мусульманской и кряшенской идентичностей: опыт социально-антропологического переосмысления

*Гибадуллин Рустам Марсельевич,
(Россия, г. Набережные Челны)*

Аннотация. Доклад посвящен проблеме поликонфессионального единства современного татароязычного общества, состоящего из двух этноконфессиональных групп: мусульман и христиан-кряшен. В нем анализируется проявившийся в постсоветский период конфликт между этими группами, связанный с их различным отношением к истории насильственной христианизации мусульман в Волго-Уралье. Именно история этой христианизации порождает сегодня принципиальную разницу в исторической самоидентификации сторон. Автор показывает, в чём состоят подходы татар-мусульман и кряшен к интерпретации своего исторического прошлого и выстраиванию своего образа в истории, раскрывает националистическую природу и социально-психологические

основания этих интерпретаций и построений, а также свойственные им противоречия. В статье предлагаются пути преодоления кряшено-мусульманского конфликта на основе нового, свободного от национализма подхода к истории, который пробивает себе дорогу благодаря распространению междисциплинарных исследований и особенно развитию методов исторической антропологии.

Ключевые слова: поликонфессиональность, ислам, христианство, национализм, татары, мусульмане, кряшены, финно-угры, идентичность, вероотступничество, такыйа.

Одной из новаций постсоветских переписей населения России стала возможность идентификации этнических групп, ранее не учитывавшихся как самостоятельные единицы. Это стало определённым испытанием для целостности тех бывших «советских наций», которые сохранили внутри себя этнокультурную неоднородность. В какой-то мере подтвердилось мнение Э. Геллнера [3] о том, что наиболее устойчивым барьером для нациестроительства, препятствующим интеграции различных групп в единую общность, наряду с расовыми признаками являются конфессиональные отличия. Последнее хорошо видно на примере татар, точнее, татароязычной общности, для которой её поликонфессиональность стала сегодня одной из главных проблем внутреннего единства. В своё время это единство было конституировано советским государством на секулярной основе без учёта конфессионального фактора, всегда разделявшего этносоциальную идентичность татар-мусульман и исповедовавших православие кряшен. Однако имевшиеся на этой почве проблемы и противоречия, скрытые под покровом антирелигиозной идеологии, всегда сохраняли своё значение. По мере же постсоветского религиозного и этнокультурного возрождения они дали о себе знать с новой силой, при этом выявляя не столько религиозный, сколько националистический, хотя и конфессионально окрашенный характер.

Едва ли не главным дезинтегрирующим фактором для татар-мусульман и кряшен стало столкновение их этноконфессиональных интересов в трактовке некоторых ключевых проблем пока всё ещё официально общей для них национальной истории. В данной статье предлагается рассмотреть и понять, в чём заключаются и как проявляются эти противоречия, каковы их потенциальные социокультурные, идеологические последствия и возможные пути их преодоления. Это тем более важно, что все эти вопросы не лежат на поверхности общественной жизни и редко обсуждаются в публичном пространстве. Такая латентность усугубляет и без того достаточно болезненный для обеих сторон глубокий конфликт, затрагивающий базовые ценности, которые составляют фундамент любой этнической самоидентификации.

Следует заранее оговорить, что используемое мною в статье обозначение «татары-мусульмане» носит условный характер, поскольку не означает приверженцев ислама в строго религиозном смысле. Оно обозначает ту часть татарского общества, которая за вычетом кряшен считается средоточием мусульманской этноконфессиональной идентичности, хотя большей частью состоит из так называемых не практикующих, этнических мусульман. В их преимуще-

ственно светской самоидентификации ислам выступает как один из важнейших символов этничности.

Татаро-кряшенские разногласия в подходах к истории, имеющие националистическую природу, проявляются, прежде всего, на социально-психологическом уровне. Они связаны с характерным для национализма эмоциональным переживанием истории как конфликта, которое всегда неизбежно порождает конфликт исторических интерпретаций. В данном случае суть этого конфликта в том, что кряшены не могут идентифицировать себя с той героико-патриотической традицией многовекового народного сопротивления насильственному крещению, которая для татар-мусульман стала сегодня составлять едва ли не главный нравственный стержень их истории, поддерживающий в них чувство национального достоинства. В последнее время в татарской исторической литературе и особенно в публицистике усиленно культивируется образ народа-борца, пережившего подлинную трагедию жестокого военного поражения и беспощадного подавления, но духовно не сломленного и поэтому заслуживающего уважения. Подобное стремление национального сознания самоутвердиться в истории вполне обычно и, наверное, оправдано. Однако в рамках такого видения татарской истории кряшенам не остаётся в ней достойного места, и они просто замалчиваются как часть общества, которая в отличие от основного массива по какой-то причине то ли не сумела, то ли не захотела сохранить своё духовное наследие – ислам. Не удивительно, что в учебных курсах и учебниках по татарской истории мы не найдём ни одного параграфа, посвящённого кряшенам. В лучшем случае они лишь упоминаются как жертвы насильственной христианизации, но никогда не характеризуются с точки зрения каких-либо социально позитивных, созидательных процессов, происшедших внутри этой общности. И чем более героический образ татар-мусульман рисует нам историческая картина народного сопротивления, тем более ущербными на их фоне обречены по умолчанию выглядеть кряшены.

Естественно, кряшенское сознание активно сопротивляется такому положению, что выливается в попытки сконструировать собственную историю и вывести свои конфессиональные истоки не из религиозного отступничества, а из якобы имевшего место в глубокой древности изначального духовного самоопределения в христианстве. Причём очень часто в разных версиях это предполагаемое событие хронологически намного опережает принятие христианства восточными славянами, что позволяет кряшенам обосновывать независимость своей идентичности не только от татаро-мусульманской истории, но и от традиции русской православной церкви. И хотя подобные построения пока не имеют никакого научного обоснования и представляют собой даже не академическую гипотезу, а скорее мифологизацию прошлого, вызывая ухмылку профессиональных татарских историков, тем не менее, для кряшенского сообщества они вполне реальны. Так же как, согласно М. Ферро [7], для любого народа реальными и истинными являются те представления о своём прошлом, через которые реализуется глубинное, ценностное отношение к самому себе и к миру, благодаря чему сами эти представления приобретают значение ценности как неотъемлемый элемент существования народа.

По сути, мы имеем дело с феноменом угнетённого культурно-исторического сознания, которое отчаянно протестует против навязанных ему образов самоидентификации, попирающих в нём чувство собственного достоинства, и стремится освободиться от них, утверждаясь в новых конструируемых образах. Сказанное характеризует состояние не только крымского, но и татаро-мусульманского исторического сознания. Неприятие последним крымства как социального и культурного явления в национальной истории имеет под собой всё ту же болезненную подоплёку – защитную реакцию как бегство от деструктивного переживания собственного трагического прошлого, которое всегда хочется переживать, сохраняя лицо.

Ведь собственно, что мешает татарам сформировать позитивные представления об исторической роли крымства, или татарского христианства? Было бы упрощением сказать, что этому препятствует уже имеющаяся концепция всенародного сопротивления его распространению в татарском мире, которая ко всему прочему несколько идеологизируется и абсолютизируется. Конечно же, дело заключается не только в этом. Крымство отторгается, в конечном счёте, даже не на концептуальном, а на психологическом уровне, поскольку в татарском этно-патриотическом сознании оно ассоциируется с однажды проигранной исторической схваткой и выступает живым напоминанием о длительном и унижительном состоянии подавленности и бессилия татар-мусульман перед произволом победивших. Как мы уже отмечали, уязвлённое историческое сознание ищет выхода в героических образах религиозной стойкости. Однако они только прикрывают горечь давнего поражения, и оставленные им духовные раны продолжают кровоточить. Патетика верности исламу в прошлом не лечит эти раны, а лишь ещё больше берedit их. Она становится немим укором для современного общества, которое не может не осознавать, что, утратив в себе базовые признаки исламскости, оно окончательно проиграло историческую схватку и тем самым обесценило религиозный энтузиазм и подвижничество предшествующих поколений, все их впечатляющие усилия и жертвы. Обжигающая мысль «мы всё же стали тем, чему так сопротивлялись» не находит никакого контраргумента, кроме как продемонстрировать неприятие исторического образа крымства, который, так или иначе, переносится и на современных крымцев.

Итак, в сфере исторической идентичности татарского общества сталкиваются две разнонаправленные тенденции, дезинтегрирующие его поликонфессиональную целостность. С одной стороны, это стремление татар избавиться от гнетущего их сознание комплекса исторического поражения, который постоянно навевается националистическим дискурсом русской истории. И решение здесь видится в том, чтобы возвысить самоидентификацию народа, сделав в ней ключевыми представления о достойно пережитых жестоких испытаниях и духовном подвиге во имя ислама. С другой стороны, мы видим желание крымцев радикально отмежеваться от этого болезненного для них сюжета, разделяющего его участников на героев и предателей. Это достигается через конструирование крымцами своей истории как истории отдельного народа, в которой бы для него не существовало такой безысходной дилеммы. По сути, это означает выход

из моральной юрисдикции татарской истории, в которой все акторы подчинены действующей в ней системе нравственных координат. Кряшены, не оскорбляя высокий пафос этой истории и отдавая ей должное, как бы говорят ей: «это не наша история». В конечном счёте, логика их прорыва к духовной свободе заключается в том, чтобы выстроить собственное историческое пространство, где кряшенская самобытность могла бы свободно реализовать себя как автономный от татар-мусульман субъект истории. В то же время татаро-мусульманское сознание не может принять такой уход кряшен из татарской истории, рассматривая его как очередное и окончательное предательство. В результате, взаимное отторжение сторон в принципе не позволяет им утвердиться в своей самоидентификации, поскольку для этого, как известно, презентуемая идентичность должна быть принята «другим». И в этой роли стороны выступают зеркально по отношению друг к другу.

Следует подчеркнуть, что, по существу, обе тенденции равновесны в ценностном отношении. Они выражают одну и ту же подлинно человеческую интенцию – стремление к обретению собственного достоинства, в данном случае в сфере интерпретации своего исторического прошлого. Они в равной мере пытаются, как могут, преодолеть навязанные им извне стереотипы, унижающие их историческое сознание. При этом, как мы убедились, в обоих случаях не удаётся избежать серьёзных внутренних противоречий. Конечно же, они более чем очевидны в случае с вновь конструируемой историей кряшенства, которая к тому же пока бытует вне научного нарратива и в отрыве от его фактологической базы. Однако, определённую противоречивость несёт в себе также идеал мусульманской героики. Хотя он разрабатывается в рамках институциональной историографии и тиражируется в татарском обществе, он явно неактуален для статистического большинства, которое собственную неисламскость рассматривает отнюдь не как национальную трагедию, а скорее как результат естественного хода истории. Несомненно, предлагаемый идеал плохо работает в ментально чуждой ему нерелигиозной среде, не переживается людьми из-за несоответствия их реальной самоидентификации. Напротив, в этом отношении виртуальная кряшенская история, как это ни парадоксально, выглядит более убедительной, если, конечно, она соответствует реальному и подлинному переживанию кряшенами своей идентичности.

Все эти психологические коллизии объясняют, почему очень часто для исторической самоидентификации татар ключевым становится вовсе не выстраданный предками-мусульманами образ высокой религиозности, который скорее обвиняет и деморализует современников, чем вдохновляет их. Гораздо более значимым оказывается образ вероотступников, на фоне которых этническим мусульманам, сохранившим лишь формальные конфессиональные признаки, гораздо легче ощущать себя достойными наследниками своего прошлого. И этот образ как последний фиговый листик, прикрывающий фактическое положение дел, становится тем, с чем уже невозможно расстаться. Историки не должны быть заложниками такой ситуации, деструктивной как в социально-психологическом, так и в методологическом отношении. Недопустимо, чтобы сам принцип противопоставления вероотступничества религиозной героике

превратился в самодовлеющий историографический канон, мешающий исследованию и переосмыслению проблемы кряшенства с иных позиций.

Сегодня благодаря распространению междисциплинарных подходов к социально-исторической проблематике ислама и особенно развитию методов исторической антропологии вызревает новый взгляд на то, что составляет главный нерв кряшено-татарского конфликта – на генезис кряшенства как на результат насильственной христианизации мусульман. Постепенно преодолеваются современные этнопатриотические чёрно-белые критерии в оценке того, что происходило в то время в Волго-Уралье. На смену им приходит стремление посмотреть на всё через призму этико-правовых установок ислама, которые должны были определять социальные стратегии, самочувствие и самооценки мусульман в их повседневной жизни. Это позволяет лучше понять, как могли воспринимать себя и своё положение принужденные выйти из ислама татароязычные христиане-неофиты, по крайней мере, в первом поколении, что могло кардинально отличаться от того, чем они впоследствии стали для потомков, как своих собственных, так и соседей-мусульман. В результате мы получаем более сложную и интересную картину, нежели привычное представление о некоем коллективном предательстве.

Прежде всего, оказывается, что в отношении кряшен-неофитов не вполне правомерно применение исламского понятия вероотступника *муртад*, которое означает мусульманина, отрекшегося от ислама и перешедшего в другие религии либо в неверие [1, с. 243]. Скорее их следует оценивать через призму другого исламского понятия – *такыйа*, фиксирующего право мусульманина на сокрытие своей истиной веры, если оно является вынужденным в условиях враждебного окружения [1, с. 309-310; 4: с. 221-222]. Как известно, подобная практика имела место в завершившей реконкисту Испании, где развернувшиеся жесточайшие религиозные преследования мусульман вынудили их не только скрывать свою принадлежность к исламу, но и с этой целью даже массово фактивно принимать христианство. *Такыйа* как стратегия выживания мусульман, оказавшихся под притесняющей их неисламской властью, несомненно, использовалась и в Волго-Уралье. Об этом говорят отмеченные в истории христианизации этого региона многочисленные случаи, когда прозелиты после принудительного обращения их в православие и продолжительного пребывания в нём вновь отпадали в ислам [5, с. 265-266].

Однако такая стратегия, стихийно практиковавшаяся мусульманами, особенно шиитами, в экстремальных обстоятельствах, была недостаточно регламентирована шариатом и выглядела не совсем узаконенной в исламе. Она всегда носила несколько спорный характер с точки зрения классического исламского права, которое вообще не предусматривает существования мусульманских общин за пределами Дар аль-Ислама, оказавшихся внутри завоевавшего их неисламского государства. Считалось, что такое положение для мусульман сопряжено с огромным риском утраты ими веры, поэтому перед лицом угрозы быть завоёванными им предписывалось либо стать *моджахедами* и сражаться, либо, если для этого нет возможности, стать *мухаджирами* и совершить исход в страны исламского мира. Для тех же, кто по какой-либо причине не был спосо-

бен ни к тому, ни к другому, единственным выходом оставалась *такыйя*, которая рассматривалась как крайняя мера, оправданная особыми обстоятельствами, но дающая мало шансов на успех. И действительно, предпринимавшиеся против *такыйи* контрмеры часто опрокидывали все усилия и надежды мусульман и в итоге приводили к их поражению. В позднесредневековой Испании всё закончилось катастрофой – геноцидом и депортацией мусульманского населения. Но на другом конце исламо-христианского пограничья – в Волго-Уралье, где в экспансии против мусульман было меньше радикализма, исторический результат оказался для них более удачным, хотя и противоречивым. Неизбежной платой за *такыйю* с её тактическими хитростями вроде ложного выхода из исламской традиции стало реальное выпадение из неё части общества. Это не было религиозным предательством, но что же произошло на самом деле?

Проявилась та коварная сторона *такыйи*, которая всегда оборачивается против самих мусульман, становясь для них капканом, и которая, очевидно, до конца не осознаётся теми, кто вступает на эту стезю. Несомненно, *такыйя* может быть весьма эффективной в ситуации непосредственной опасности, но в длительной перспективе как образ жизни мусульманина и способ существования общины выявляет свои порочные изъяны. Главный из них – необходимость жить и воспитывать своих детей по правилам двойных стандартов, когда одна правда – для публичной демонстрации, а другая – для тщательно скрываемой от внешнего окружения нелегальной жизни. Нравственное бремя такой двойной морали оказывалось для многих семей непосильным испытанием. Оно требовало исключительных качеств: способности к изощрённой маскировке, а также несокрушимой, подчас фанатичной, внутренней мотивации или развитого и гибкого религиозного мировоззрения. В противном случае коллективная, общинная или семейная, *такыйя* даже для взрослых превращалась в мучительную игру в прятки с собственной душой. Наиболее же уязвимыми оказывались дети, которые, не имея полноценной социализации в исламе, должны были испытывать маргинальное состояние. В одну сторону, их целенаправленно тянула церковная школа с отлаженной системой воспитания, в другую – собственная семья с её не вполне убедительными в нравственном отношении двойными стандартами. В таких условиях выбор молодого поколения в пользу православия становился единственно возможным выходом из неполноценного двойственного состояния в сторону хоть какой-то моральной определённости. Здоровая природа человеческого духа брала вверх, но это происходило не в русле исламской традиции, которую именно *такыйя*, инициированная ради её спасения, поставила в столь непривлекательное и ущербное положение.

Так или иначе, отмеченные в истории Волго-Уралья переходы от ислама к христианству не должны ассоциироваться с понятием вероотступничества. Скорее всего, они были большей частью растянуты во времени и связаны со сменой поколений, что не позволяет зафиксировать сам момент перехода и чью-либо индивидуальную ответственность за отказ от ислама. Ведь ситуация заключалась в том, что если практиковавшие *такыйю* всё ещё не были вероотступниками, то выпавшие или выхваченные из-под влияния ислама и воспитанные в христианстве уже не были ими, не говоря уже о последующих поколениях.

ях, которые просто обязаны были следовать новой для них традиции. Речь может идти лишь об исторической ответственности всей мусульманской общины за выбор заведомо рискованной стратегии, которая дала свои противоречивые плоды. Несомненно, их осмысление требует от татар более самокритичного мышления. Так, чрезвычайно сложно ответить на вопрос, в какой мере им удалось сохранить исламскую традицию, учитывая, что современное татарское общество по своим институциональным характеристикам далеко от того, чтобы называться исламским. Не является ли эта деградация следствием некой культурно-исторической патологии – следствием того, что стратегия *такыйи* имела гораздо большее распространение и оставила более глубокий след, чем это нам представляется, что сам дух этой стратегии не был преодолён и не исчез бесследно, а растворился в психологии, привычках, стиле жизни и идентичности многих поколений? И возможно, итогом стало постепенное выхолащивание их исламскости в советский период, породившее странное понятие этнических мусульман.

Таким образом, основанный на антропологии ислама подход к пониманию положения и самоощущения мусульман, оказавшихся в условиях насильственной христианизации, позволяет нам по-новому взглянуть на происхождение кряшенства. В то же время, помещая эту проблему в контекст исламо-христианского противостояния, мы не должны упускать из виду другие факторы, в частности, наличие в Волго-Уралье ещё одной, третьей культурной силы – автохтонной финно-угорской традиции. Её присутствие в регионе не могло не влиять на качественное состояние мусульманского сообщества, которое постоянно пополнялось за счёт стихийной татаризации финно-угров. Их исламизация татарами составляла даже серьёзную конкуренцию официально проводившейся в Российской империи христианизации и русификации, что раздражало и беспокоило церковь и имперские власти, вызывая их к ответным действиям [6, с. 59, 66-67]. В то же время именно этот финно-угорский пласт в мусульманском сообществе заключал в себе тех, кто из-за своего непродолжительного пребывания в исламе не успел прочно укорениться в нём и, будучи застигнутым в таком состоянии христианизацией, неизбежно оказывался наиболее слабым звеном, подверженным новообращению.

Однако финно-угорскую автохтонность не стоит рассматривать лишь как побочный фактор или объект исламского и христианского прозелитизма. Она имела самостоятельный вектор развития, правда, часто выражавшийся в истории мягко и неакцентированно. Так, в переходах носителей этой автохтонности от одной религии к другой можно видеть их продолжающуюся собственную синкретичную традицию, которая, обогащаясь очередным культом, сохраняла свою самость. С этой точки зрения использование понятия «кряшен» для обозначения самобытной идентичности, возможно, есть также способ дистанцировать её от нивелирующей идентичности «христианин», аналогично тому, как это отмечено в случае с японским «кириштан» [2, с. 47]. Отсюда понятна и удивительная культурная синтетичность кряшенской общности, творчески вбировавшей в себя то, что для других становилось несовместимым и взаимоисключающим. Очевидно, кряшены никогда не ассимилировались до конца. Поэтому

православная вера у них сочеталась с таким признаком их незавершённой ассимиляции в русско-православной среде как татарский язык, который, по сути, есть язык высокой исламской культуры. При этом в традиционном укладе кряшен сохранялось то, что устояло от их предыдущей и также незавершённой аккультурации в татаро-мусульманской среде. Например, это характерные для финно-угров особенности фольклора и бытовой эстетики вроде красной орнаментированной вышивки на белой ткани и другие подобные вещи, в которых всегда видят некое символическое выражение ментальных характеристик народа.

Следует подчеркнуть, что в данной статье не обсуждался политизируемый сегодня вопрос о целесообразности или нецелесообразности идентификации кряшен как отдельного от татар народа. Речь шла о более общей проблеме – о том, что конфликт между исторической самоидентификацией татар-мусульман и кряшен, обусловленный современным националистическим отношением к прошлому, необходимо преодолевать независимо от того, сохранится ли этническое единство или произойдёт разъединение. Для преодоления этого конфликта требуется решительный отказ от свойственного национализму тоталитарного способа видения прошлого, от привычки рассматривать свою и чужую историческую идентичность исключительно или преимущественно в конфликтных измерениях, мобилизующих патриотическое сознание. Главный недостаток этого одностороннего подхода в том, что он оставляет в стороне многие проблемы, осмысление которых позволяет представить историческую действительность более сложной и многомерной, не сводя её к этноцентричному переживанию собственного национального престижа. В частности, упускается из виду одна из ключевых проблем социально-исторической эволюции – соотношение личности и общества. А между тем именно эта проблема задаёт истории поступательно восходящую линию развития, которая выводит человеческие сообщества, не важно, через их военную славу или бесславие, подъёмы или падения, к более совершенным формам самоорганизации, расширяющим сферу проявления плюралистичности и многообразия, а главное, способствующим повышению степени индивидуальной свободы и ответственности перед самим собой и перед всевышним.

Литература

1. Али-заде А.А. Исламский энциклопедический словарь. – М.: Издательский дом «Ансар», 2007. – 400 с.
2. Бёрк П. Что такое культуральная история?: Пер. с англ. И. Полонской / Под науч. ред. А. Лазарева; Нац. исслед. ун-т «Высшая школа экономики». – 2-е изд. – М.: Изд. дом Высшая школа экономики, 2016. – 240 с.
3. Геллнер Э. Нации и национализм: Пер. с англ. / Ред. и послесл. И.И. Крупника. – М.: Прогресс, 1991. – 320 с.
4. Ислам: Энциклопедический словарь. – М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1991. – 315 с.
5. Исхаков Д. Кряшены // Народы и религии мира: Энциклопедия / Гл. ред. В.А. Тишков, редколл.: О.Ю. Артёмова, С.А. Арутюнов,

- А.Н. Кожановский и др. – М.: Большая Российская энциклопедия, 1999. – С.265-266
6. Миллер А. Империя Романовых и национализм: Эссе по методологии исторического исследования – М.: Новое литературное обозрение. 2008. – 248 с.
 7. Ферро М. Как рассказывают историю детям в разных странах мира: Пер. с фр. Е.А. Лебедевой. – М.: Книжный клуб 36.6, 2010. – 480 с.

Социально-психологические факторы радикализации религиозного сознания: исследование методом нарративного интервью

*Касимова Анастасия Валериановна
(Россия г. Казань)*

Аннотация. В докладе освещаются результаты проводимого в 2017-2019 гг. исследования лиц, отбывших и отбывающих уголовное наказание в исправительных учреждениях за преступления экстремистской направленности и террористического характера. Группу составили 49 мусульман-участников радикальных псевдо-исламских организаций. Подчеркивается важность учета внутренних психологических причин и социальных условий, детерминирующих процесс радикализации религиозного сознания и обуславливающих противоправное поведение.

Ключевые слова: *радикализация, религиозное сознание, экстремизм, терроризм, нарративное интервью.*

В рамках государственной программы «Обеспечение общественного порядка и противодействие преступности в Республике Татарстан на 2014-2020 годы» подпрограммы «Профилактика терроризма и экстремизма в Республике Татарстан на 2017-2020 годы» Центром исламоведческих исследований Академии наук Республики Татарстан осуществляется исследование лиц, отбывших и отбывающих уголовное наказание в исправительных учреждениях за преступления экстремистской направленности и террористического характера. Применительно к ситуации в Республике Татарстан мы говорим о сторонниках так называемого радикального ислама. Отсюда внимание специалистов сосредоточено на существующей многие десятилетия, но все еще сохраняющей свою остроту проблеме псевдорелигиозного экстремизма и терроризма.

Одной из задач, поставленных перед исследователями, выступает установление факторов, способствовавших радикализации осужденных, детерминировавших их вступление в экстремистскую или террористическую организацию и занятие ими противоправной деятельностью. Специалистами использовались как количественные, так и качественные методы, однако результаты нарративного интервью могут быть представлены как самостоятельное исследование.

Изучая специфичный контингент респондентов, мы обратились к нарративному интервью в силу следующих причин. Во-первых, мы исходили из того, что недостаточно знаем о мусульманах, осужденных за экстремизм и терроризм. В литературе имеется достаточное количество работ, посвященных путям и процессам, ведущим к радикализации (Christmann, 2012; McGilloyay, Ghosh, Bhui, 2015 и др.), а также вопросам противодействия экстремизму и терроризму (Jones, 2015; Rabasa, Pettyjohn, Ghez, Voucek, 2010 и др.). При этом в отечественной традиции фактически отсутствуют эмпирические исследования с обращением к живым свидетельствам из среды экстремистов и террористов, исповедующих ислам. Это представляется досадным пробелом. Во-вторых, нас больше интересовала не истинность изложенных респондентами фактов, а их субъективная интерпретация, раскрытие ими внутренних психологических причин и внешних социальных условий, оказавших влияние на их мировоззрение. Как справедливо отмечает О.В. Тупахина, «использование нарративов позволяет «услышать» «неуслышанные» голоса и «увидеть» скрытые области жизненного мира» [1: с. 187].

В исследовании приняли участие лица, отбывшие и отбывающие уголовное наказание в исправительных учреждениях Республики Татарстан за совершение преступлений экстремисткой направленности (ст.: 280, 282.1, 282.2 Уголовного кодекса Российской Федерации) и террористического характера (ст.: 205.1, 205.2, 208.1, 208.2 Уголовного кодекса Российской Федерации). Отбор информантов осуществлялся по согласованию с Аппаратом Антитеррористической комиссии в Республике Татарстан и Управлением ФСИН России по Республике Татарстан. Исследование проводилось по месту нахождения испытуемых.

Общий объем выборки составил 49 человек в возрасте 18 - 59 лет. Среди них 31 татарин, 5 чеченцев, по 3 – даргинцев и русских, по 2 - аварцев и лезгин, по одному ингушу, кабардинцу и кумыку. В период совершения противоправной деятельности постоянное место жительства было в Республике Татарстан – 33, Республике Дагестан – 8, Чеченской Республике – 3, г. Москва – 1, Республике Ингушетия – 1, Кабардино-Балкарской Республике – 1, Сирии - 2.

Респондентов просили принять участие в исследовании мусульман, оказавшихся в местах лишения свободы. Участие в исследовании являлось добровольным. Так среди осужденных от тестирования отказались 2 человека, еще 2 человек не смогли выполнить задания в полном объеме по состоянию здоровья и 3 человека - по причине ограничения времени свидания, тогда как на интервью согласились абсолютно все респонденты. Исследование осуществлялось в индивидуальном порядке. Общее время исследования (интервью и тестирования) варьировалось индивидуально и составляло от 1,5 до 4 часов.

Полученные результаты выявили следующие типовые факторы, способствовавшие радикализации респондентов:

1) Деформирующее воздействие в родительской семье в следующих вариантах:

- отсутствие эмоционально близких отношений в родительской семье, конфликты в ней отмечены более, чем у половины опрошенных респондентов.

К примеру, родители одного из респондентов за время своей семейной жизни трижды разводились и сходились вновь, его детство прошло в крайне неблагоприятной психологической атмосфере при частых семейных скандалах, которые, по его словам, он очень тяжело переживал. Другим примером является отсутствие у респондента близких эмоциональных отношений с отцом как результат семейных конфликтов между родителями. Иногда респондентами откровенно говорилось о холодности со стороны отца, в то же время констатировалась объективная необходимость его занятости для материального обеспечения семьи. Перечисленное аккумулировало в дальнейшем поиск наставника, в качестве которого выступал в термине самих респондентов - «амир», а точнее руководитель псевдо-исламской организации. Иными словами, респонденты интуитивно предпринимали попытку компенсировать недостаток эмоционально близких отношений в семье отношениями в группе вплоть, при этом последние весьма часто принимали форму служения.

- воспитание по типу гипоопеки или гиперопеки. Из автобиографических нарративов респондентов следует, что чаще всего осужденные росли «сами по себе», их «воспитывала улица». Гиперопека, как правило, связана с женской фигурой (матерью, реже бабушкой), что в дальнейшем нередко трансформируется в созависимые отношения. В качестве примера укажем на респондента, воспитанного авторитарной матерью, в результате чего у него сформировался определенный поведенческий паттерн – подчинение внешним распоряжениям без разбора ситуаций, в которых это подчинение необходимо или, напротив, не требуется: в детстве и юности подчинялся маме, далее – амиру, сейчас в условиях отбытия наказания - супруге.

- воспитание в неполной семье (без отцов). В ряде случаев мужчины погибали в результате аварии и болезни, при другом варианте, встречающемся в 2 раза чаще – бросали семью. Данный факт может переживаться как психотравмирующее событие, утрата. Особенно если речь идет о выходцах с Северного Кавказа, где большой акцент делается на родственных отношениях, принадлежности к тейпу. Репрезентативным примером указанного является история молодого человека, уроженца Республики Дагестан. После того, как его отец оставил семью («Я рос без имени, рода, племени...»), респондент стал подвергаться моббингу со стороны окружения (односельчан, одноклассников), что в дальнейшем способствовало актуализации у подрастающего юноши желания доказать свою значимость, получить признание.

Показательным примером вышеперечисленных негативных обстоятельств выступает история одного из респондентов. Отец рано бросил семью. Мать лишили родительских прав за употребление наркотиков. После чего в возрасте 4 лет он оказался в детском доме. В 6 лет попал в приемную семью, отношения с которой не сложились. Спустя некоторое время приемные родители вернули его обратно в детский дом. Когда респонденту исполнилось 14 лет, родная мать восстановилась в правах и забрала его к себе. Однако отношения с ней выстроить так и не получилось. Безуспешно пытался найти родного отца.

2) Кризисные ситуации в юности, молодом и взрослом возрастах, связанные с:

- утратой (смертью) или болезнью значимых людей (близких родственников). Например, у одного респондента во время чеченской компании на его глазах расстреляли мать, когда тому было 11 лет. У другого респондента в условиях лишения свободы (ст.228) умер средний брат, позже отец. Еще один респондент отметил потери дяди и лучшего друга отца (были уничтожены в результате контртеррористических операций), одновременно с этим как пособника осудили отца. Подобных примеров множество.

- семейными взаимоотношениями (конфликты, развод, проблема деторождения). Многими респондентами развод родителей по настоящее время воспринимается как психотравмирующее событие. Так, один из респондентов указал на сильные конфликты с супругой и отцом, занимавшим сторону невестки, выход из которых находил в частых переездах (в течение 16 лет жил в других регионах) и т.д.;

- миграцией (переездом). Более трети осужденных меняли место жительства по тем или иным причинам. Миграционные процессы, как правило, приводили к маргинализации, когда респонденты не могли приспособиться к новым условиям, испытывали сложности в адаптации к чуждой среде и демонстрировали в отношении нее нонконформизм. Отдельно отметим респондента, у которого переезды пришлось на кризисные периоды (7 и 16 лет);

- трудовой деятельностью (проблема трудоустройства) и/или нереализованными амбициями (чаще в сфере спорта). Ярким примером выступает история респондента, профессионального спортсмена, призера Всероссийских, Европейских и Мировых соревнований. В 19 лет не смог восстановиться после повторной травмы, впал в состояние глубокой депрессии, на фоне чего был завербован для участия в боевых действиях на территории Сирии.

Также показательным примером, вбирающим в себя все вышеуказанные ситуации, служит кейс респондента, для которого участие в организации стало выходом из стрессовых ситуаций, связанных с трудовой деятельностью (служба в морфлоте на ответственной должности в звании капитана второго ранга), проблемой деторождения (с первой женой не могли завести ребенка в течение 12 лет), утратой значимых людей (смерть матери (по старости), племянницы (онкология)), миграцией (переезд из места прохождения службы, где семья прожила более 20 лет, в родной город супруги), проблемой трудоустройства (не смог устроиться по специальности (в речной техникум)), разводом с супругой из-за второй жены (имеется совместная дочь).

3) Проблемы со здоровьем (один из респондентов указал на частые сотрясения головного мозга (5 и более раз) в результате аварии (ДТП в 13 лет), занятый спортом (профессиональный бокс), драк; другой респондент сказал про перинатальное повреждение головного мозга) и/или склонностью к зависимостям (алкогольной, наркотической) подтвердили треть респондентов. В последнем варианте начало религиозной практики выступало в качестве способа избавления от вредных привычек (алкоголь, табак, наркотики). Примечательно, что для этих респондентов характерен неопитский характер религиозного сознания и факт обращения в религию интерпретируется ими как «раньше был плохим, принял ислам, стал хорошим».

Отдельно отметим респондента, испытывавшего чувство ущербности. Рос болезненным, указал на плохое зрение и язву желудка. По этой причине подвергался моббингу со стороны сверстников. Отсюда, возникло желание отомстить, доказать свою значимость, стать героем. Был завербован в городе, где проходил лечение.

4) Часть респондентов не смогли определить свою идентичность, отнести себя к определенной этнической группе: «- Кем по национальности себя считаете? Фамилия у Вас не татарская, а отец, судя по всему, татарин? - Ну да. Про национальность я даже не думал. Не думал про национальность...»; «- По национальности себя как определяете? - (Смех). - Ну, фамилия, имя – русские у Вас. - Ну. Я по паспорту русский. Отец у меня украинец. Я не знаю кто». Очевидно, что такая «размытая» или «витражная» идентичность в ряде случаев может выступать одним из факторов радикализации.

Среди пятерых выходцев с Чеченской Республики один респондент заявил, что является «дитем войны», хотя во время военных действий и долгое время спустя проживал за пределами республики. Иными словами, признаки нахождения в состоянии длительной фрустрации в связи с исторической травмой нации у исследуемых лиц не выявлены.

Итак, нами был получен список различных социально-психологических факторов, способствовавших процессу радикализации. При этом наиболее частотным из них (с большим весом) следует считать именно отсутствие близких эмоциональных отношений в семье. И тогда приобщение к религии, вернее вступление в группу выступает как способ решения обозначенных проблем. В подавляющем большинстве случаев группа становилась той самой референтной группой, которой не смогла стать семья.

Разумеется, необходимо отметить и такие личностные особенности, делающие человека предрасположенным к восприятию, усвоению и реализации деструктивной идеологии, как виктимность, психическая неустойчивость, акцентуации характера и пр.

Приведенные данные согласуются с выводами ряда исследований. В частности, приведем тезисы американского ученого Ренди Борума: люди становятся террористами разными путями, по различным причинам; ощущение несправедливости, поиск идентичности и стремление принадлежать к определенной группе являются основными элементами психологии потенциального террориста; умственные недостатки или заболевания не являются главным фактором, большая часть террористов не являются психопатами; в биографиях террористов часто встречаются насилие в детском возрасте, психологические травмы, унижения, несправедливое отношение (Borum, 2004).

Помимо выше указанных факторов радикализации, к слову устанавливаемых и у лиц, также осужденных за преступления экстремисткой направленности и террористического характера, но не придерживающихся исламской практики, необходимо указать и специфичный, отличающий участников радикальных псевдо-исламских организаций. Речь идет о субъективном образе судьбы как факторе, детерминирующем мировосприятие и поведение респондентов. Объем настоящей статьи не позволяет изложить в полном объеме результаты

исследования представлений о судьбе у осужденных за экстремизм и терроризм мусульман. Тем не менее для наглядности приведем фрагмент из интервью с одним из респондентов и кратко обозначим основные выводы касательно данного аспекта.

«И: - Вы понимаете за что осуждены?

Р: - Понимаю, конечно. Не дурак же. 205-я. За терроризм.

И: - Что можете сказать по этому поводу?

Р: - Хотите знать, считаю ли я, что поступал неправильно? Нет. Это так-дир. Да, я совершал много ошибок в прошлом.

И: - Что Вы имеете ввиду?

Р: - Да все, весь мой образ жизни до ислама, что не читал намаз.

И: - Находясь здесь Вы несете ответственность за прежние ошибки?

Р: - Находясь здесь, я прохожу испытание от Всевышнего. Он меня проверяет, выдержу ли я. А прошлые ошибки мне уже списаны.

И: - Поясните, пожалуйста.

Р: - Если вернуться к этим грехам, то они списаны. Списываются автоматически.

И: - Каким образом?

Р: - Шахада...».

В субъективном образе судьбы исследованных осужденных соединены представления об универсальном принципе причинности (все по воле Аллаха), о высшей цели человеческой жизни (попадание в рай) и о пути её достижения (следование своей судьбе). При этом активность самих респондентов как субъектов, индивидуально-личностные, мотивационные детерминанты принятия решений выносятся как бы за скобки, процессуальным характеристикам личного выбора (его смысловой нагруженности, эмоциональному отношению к нему личности, степени автономности, добросовестности его совершения и т.д.) не придается самостоятельного значения: мой поступок не есть мой выбор, я не совершаю, а лишь претерпеваю то, что мне предписано.

Таким образом, наше исследование показало, что процесс радикализации религиозного сознания детерминирует множество социально-психологических факторов. Полученные результаты могут применяться в ходе психокоррекционной работы с осужденными-мусульманами в условиях пенитенциарной системы, служить для разработки программ их последующей ресоциализации и реабилитации, а также использоваться в целях профилактики радикальных взглядов и настроений широких масс населения.

Литература

1. Тупахина О.В. Религиозная биография как форма нарративизации жизненного мира верующих (на примере православных христиан) // Журнал социологии и социальной антропологии. 2012. Т. 15. №1. С. 185-197.
2. Borum R. Psychology of Terrorism. - Tampa, FL: University of South Florida, 2004. (Monograph)
3. Christmann K. Preventing Religious Radicalisation and Violent Extremism. A Systematic Review of the Research Evidence [Электронный ресурс] Режим

доступа:

https://www.gov.uk/government/uploads/system/uploads/attachment_data/file/396030/preventing-violent-extremism-systematic-review.pdf

4. Jones M. Rehabilitating Islamist Extremists: Successful Methods in Prison-Centred 'De-radicalisation' Programmes [Электронный ресурс] Режим доступа: <http://www.polis.leeds.ac.uk/assets/files/students/student-journal/ma-winter-13/Jones-Rehabilitating-Islamist-Extremists.pdf>
5. McGilloway A, Ghosh P, Bhui K. A systematic review of pathways to and processes associated with radicalization and extremism amongst Muslims in Western societies [Электронный ресурс] Режим доступа: <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/25738400>
6. Rabasa A., Pettyjohn S., Ghez J., Boucek C. Deradicalizing Islamist Extremists [Электронный ресурс] Режим доступа: http://truevisiontv.com/uploads/websites/39/wysiwyg/doctors/jihad/Deradicalizing_Extremeists.pdf

Поджог аль-Акса – умышленное оскорбление чувств верующих мусульман

Сулаев Иманудин Хабибович

(Россия, г. Махачкала)

Асланидзе Абесалом Шахзадович

(Грузия, г. Батуми)

Аннотация. В докладе подвергаются анализу несколько архивных документов, свидетельствующих об участии зарегистрированного (официального) мусульманского духовенства во внешнеполитических акциях Советского государства. С конца 1940-х гг. Советское правительство активно стало использовать в своих внешнеполитических акциях зарегистрированных религиозных деятелей всех конфессий: созывались международные конференции религиозных деятелей с приглашением гостей из дружественных Советскому Союзу стран, на которых, как правило, религиозные деятели выражали поддержку внешней политике Советского государства и принимали итоговые резолюции, в которых осуждалась политика западных «империалистических» стран. В СМИ часто выступали патриарх РПЦ и главы Духовных управлений мусульман (муфтии) с миролюбивыми инициативами.

В Советском Союзе миротворческая деятельность официального мусульманского духовенства заметно активизировалась в конце 60-х – 70-е гг. Этот период вошел в историю как годы разрядки международной напряженности. В фондах Центрального государственного архива Республики Дагестан отложилось немало документов, которые свидетельствуют о привлечении властями представителей Духовного управления мусульман Северного Кавказа (ДУМСК), как высшей мусульманской духовной элиты, к своим внешнеполитическим акциям и пропаганде. В частности, в фондах уполномоченного Совета по делам религий при Совете Министров СССР по Дагестанской АССР мы вы-

явили немало заявлений антирелигиозного характера представителей официального мусульманского духовенства Дагестана. В своих публичных обращениях духовенство заявляло о поддержке советской внешней политики.

Ключевые слова: Мечеть Аль-Акса, Израиль, муфтий Курбанов, мусульмане Северного Кавказа.

Большая часть источников и архивных документов, свидетельствующих об участии членов муфтията в советских внешнеполитических акциях второй половины 50-х – середины 70-х гг., приходится на время, когда Председателем (муфтием) Духовного управления мусульман Северного Кавказа (ДУМСК) был Магомед-хаджи Курбанов (1888 – 1975) [7, л. 27]. С 1950-го г. он 25 лет беспрерывно возглавлял ДУМСК. Курбанов Магомед родом из аварского аула Кульзеб Гунибского округа Дагестанской области (ныне переселенческое селение Кульзеб находится в Кизилюртовском районе Республики Дагестан). В течение 15 лет он учился у разных ученых-алимов (улемов) Дагестана и не прерывал своего образования даже в годы советских гонений на религиозных деятелей. Поэтому он имел право указать в своей анкете наличие высшего духовного образования [4, л.2; 6. л. 3].

М. Курбанов был одним из первых представителей мусульманской духовной элиты Советского Союза, получивший право совершить паломничество (хадж) в мусульманские святыни в конце 40-х начале 50-х гг. После совершения паломничества к его имени прибавилось почётное имя «хаджи». Как и некоторые другие дагестанские учёные-алимы и богословы Магомед-хаджи пережил сталинские репрессии. На наш взгляд, он умел приспособливаться к меняющейся общественно-политической обстановке, что дало ему возможность долгое время удержаться в должности муфтия ДУМСК. Он умело подыгрывал властям даже во время антирелигиозных гонений на верующих и служителей культа со стороны Советского государства, усилившихся в конце 50-х начале 60-х гг., и способствовал закрытию священных мест (зияратов) и мечетей не только в Дагестане, но и в других регионах Северного Кавказа [5, л. 109 об.]. Будучи председателем ДУМСК Курбанов М. не раз публично одобрял внешнюю политику Советского государства, заявлял о поддержке национально-освободительной и антиколониальной борьбы народов Африки и арабских стран. В своих публичных проповедях и на совещаниях в Духовном управлении мусульман он не раз призывал зарегистрированных кадиев обращать внимание на внешнеполитические акции Советского государства и внушать прихожанам мечетей «неустанно бороться за дело мира во всём мире», «поддерживать миролюбивую политику Советского правительства» [4, л. 2].

СМИ западных стран заявляли, что движение религиозных деятелей Советского Союза за мир инспирировано Кремлём. Некоторые западные журналисты писали о том, что антивоенное движение в защиту мира было советским творением с самого начала, другие утверждали, что Кремль «в своей борьбе за мировое господство приступил к новой авантюре в большом масштабе. Это новая авантюра называлась движением за мир» [1, с. 196]. Муфтий Курбанов М. принимал участие во многих Международных конференциях религиозных дея-

телей, проводимых по инициативе Советского правительства в разных городах страны. Иногда на конференции религиозных деятелей СССР приглашались целые делегации от всех четырёх Духовных управлений мусульман. Так, на конференции под девизом «За мир во всем мире», проведенной в 1969 г. по инициативе патриарха Московского и Всея Руси Пимена, делегация Духовного управления мусульман Северного Кавказа состояла из 5 человек во главе с муфтием М.-Х. Курбановым [2, с. 300].

Во время конференций между главами делегаций РПЦ и Духовных управлений мусульман и представителями иностранных делегаций устанавливались дружеские контакты. На одной из таких конференций Председатель ДУМСК Курбанов М. познакомился с нигерийским религиозным деятелем М. Оликунле Усман и даже получил от него приветственное письмо [3, с. 210-211]. И это письмо не единственное, полученное муфтием ДУМСК от зарубежных коллег. Правда, о таких контактах религиозных деятелей СССР с зарубежными коллегами, спецслужбы узнавали первыми. В республиканском архиве отложились письма к М. Курбанову и от муфтиев арабских стран, например от муфтия Ливана Рауфа Аль-Кадиры, с которым познакомился в мае 1963 г. на Ташкентской международной конференции исламских религиозных деятелей. А другой муфтий Ливана – Хасан Халид – продолжил общение и переписку и с преемниками М. Курбанова. О дружеских отношениях, которые сложились между двумя муфтиями, свидетельствуют письма с поздравлениями друг друга в дни мусульманских религиозных праздников. В частности, в письме от 4 апреля 1968 г. муфтий Ливана Хасан Халид благодарил Курбанова за поздравления и пожелания по случаю Курбан-байрама, за поддержку борьбы арабов «против империалистических стран во главе с США» [2, с. 308].

Одной из популярных международных тем в 1960-70-е гг. в Советском Союзе была тема борьбы палестинцев против израильской агрессии и освобождения их территории от оккупантов-израильтян. Возможно, на политические заявления советских муфтиев о поддержке палестинцев в борьбе против Израиля, в какой-то степени повлияли встречи глав мусульманских делегаций на международных конференциях. В тоже время, на такого рода акции главы Духовных управлений должны были получить санкции у Уполномоченных Совета по делам религий при Совете Министров СССР по Дагестанской АССР.

Заявление Председателя ДУМСК М. Курбанова с протестом в связи с поджогом израильтянами мечети Ал-Акса в Иерусалиме, мы обнаружили в фондах Уполномоченного Совета по делам религий. Заявление датировано 2 сентября 1969 г. В заявлении муфтий Магомед-хаджи Курбанов от имени мусульман Северного Кавказа осуждал поджог мечети Аль-Акса в Иерусалиме, а ответственность за поджог возлагал на Израиль, «поддерживаемый империалистическими странами» [7, л. 5–7]. В этом заявлении Председатель ДУМСК призывал мусульман Советского Союза и «всех людей доброй воли» выступить за установление «справедливого и прочного мира на Ближнем Востоке в соответствии с резолюцией Совета Безопасности ООН от 22 ноября 1967 г. в интересах стран и народов этого региона» [7, л. 7]. Это типичное для советского муфтия заявление «с выражением протеста против агрессивных намерений США», по-

кровительствовавших Израилю в его борьбе с палестинским народом. Советский Союз, как известно, поддерживал арабский мир в своих усилиях по возвращению оккупированных Израилем палестинских земель. К Заявлению Председателя ДУМСК М. Курбанова была приложена записка Уполномоченному Совету по делам религий при Совете Министров СССР по ДАССР М.-С. Гаджиеву с просьбой ознакомить с Заявлением посольство Израиля в Москве и общественность¹.

№ 1 Заявление муфтия ДУМСК Курбанова М.-Х. с протестом в связи с поджогом мечети Аль-Акса² в Иерусалиме:

Мусульмане Северного Кавказа с глубоким возмущением узнали, что в арабской части Иерусалима, оккупированной израильскими захватчиками, была подожжена мечеть Аль-Акса, один из древнейших памятников арабской архитектуры на Ближнем Востоке, являющийся местом паломничества многих верующих и почитаемых как одна из мусульманских святынь.

Ответственность за это преступление полностью ложится на правительство Израиля и на те империалистические государства, которые поддерживают агрессора.

Поджог мечети Аль-Акса – ещё одно доказательство полного игнорирования израильскими захватчиками мнения мировой общественности, давно уже справедливо требующей немедленного вывода израильских войск с захваченных ими земель.

Поджог Аль-Акса – это умышленное оскорбление чувств верующих мусульман. Поджог Аль-Акса – это акт вандализма, превосходящий по своему варварству преступления гитлеровцев. Поджог Аль-Акса – это, наконец, вызов Организации Объединённых Наций, которая в своей резолюции от 22 ноября 1967 г.³ потребовала вывода израильских войск с захваченных арабских территорий.

¹ Заявление М.-Х. Курбанова было опубликовано в «Дагестанской правде» 18-го сентября 1969 г. под названием «К ответу поджигателей!».

² Мечеть Аль-Акса (араб. - Крайняя, или Отдалённая мечеть) построена в 636 г. в старой части города Иерусалим на Храмовой горе. Является третьей почитаемой святыней для мусульман после Запретной мечети Аль-Харам в Мекке и мечети Пророка Аль-Набави в Медине. Мусульмане верят, что Мухаммед чудесным образом перенёсся в это место из Мекки и вознёсся на небеса с каменной скалы на горе. Наряду с другими мусульманскими святынями древнего города, мечеть Аль-Акса находится под попечительством и надзором иорданского правительства. К такому соглашению Израиль и Иордания пришли ещё в 1994 году. К сожалению, этот мусульманский храм порождает постоянные конфликты между евреями и арабами. Чтобы прекратить возможные проблемы, полиция Израиля периодически запрещает доступ к обеим мечетям на Храмовой горе для лиц моложе 50 лет либо только мужчинам до 50 лет. (См.: <https://wikiway.com/izrail/ierusalim/mechet-al-aksa>. Дата обращения 16.02.2019 г. См.: <https://wikiway.com/izrail/ierusalim/mechet-al-aksa>. Data obraschenija 16.02.2019 g.)

³ Резолюция Совета Безопасности Организации Объединённых Наций (СБ ООН), принятая 22 ноября 1967 г. единогласно, требовала вывода израильских войск с арабских территорий и немедленному прекращению всех агрессивных деклараций и всякого состояния войны, к признанию суверенитета, территориальной целостности и политической независимости. (https://ru.wikipedia.org/wiki_242. Обратились 16. 02. 2019 г. https://ru.wikipedia.org/wiki_242. Obratilis' 16. 02. 2019 g.)

Мусульмане Северного Кавказа выражают гневный протест против этого неслыханного в истории культурного человечества преступления и выражают своё искреннее сочувствие населению оккупированных израильскими агрессорами земель.

Мусульмане Северного Кавказа выражают свою поддержку справедливому делу борьбы арабских народов против израильских агрессоров и поддерживающих их империалистов.

Мусульмане Северного Кавказа призывают всех мусульман Советского Союза, всех людей доброй воли, заинтересованных в сохранение мира, выступить за установление справедливого и прочного мира на Ближнем Востоке в соответствии с резолюцией ООН от 22 ноября 1967 года в интересах стран и народов этого региона.

От имени мусульман Северного Кавказа

Председатель Духовного управления мусульман Северного Кавказа

Подпись Магомед-хаджи Курбанов. Город Буйнакск.

2 сентября 1969 г.

Центральный государственный архив Республики Дагестан (ЦГА РД). Ф. Р-1234. Оп. 4. Д. 50. Л. 7-8. Подлинник.

№ 2 Записка муфтия ДУМСК Курбанова М.-Х. Уполномоченному Совету по делам религий при Совете Министров СССР по ДАССР Гаджиеву М.-С.¹ с просьбой распространить Заявление по адресам.

Духовное управление мусульман Северного Кавказа направляет к Вам письмо-протест по поводу поджога мечети Аль-Акса в Иерусалиме.

Просим Вас после просмотра сделать всё от Вас зависящее, чтобы ознакомить с ним общественность нашей республики или Советского Союза по Вашему усмотрению.

По нашему мнению, копии письма могли быть направлены по следующим адресам:

1. Посольство Израиля в Москве.

2. Редакция одной из центральных газет.

3. Редакции «Дагестанской правды» или по любому другому удобному Вам адресу.

С уважением, Председатель Духовного Управления Мусульман Северного Кавказа

Подпись Магомед-хаджи Курбанов. Город Буйнакск.

2 сентября 1969 г.

Центральный государственный архив Республики Дагестан (ЦГА РД).

Ф. Р-1234. Оп. 4. Д. 50. Л. 6. Подлинник.

¹ Гаджиев Магомед-Салам – Уполномоченный Совета по делам религий при Совете Министров СССР по ДАССР с 20. 11. 1958 по 6. 06. 1977 г. (Информацию об Уполномоченном Совете по делам религий при Совете Министров СССР по ДАССР Гаджиеве М.-С. автору предоставила зав. Правительственным архивом Кудинова Н.П. 15. 06. 2005 г.).

Литература

1. Куроедов В.А. Религия и церковь в советском обществе. 2-е изд., доп. – М., 1984.
2. Сулаев И.Х. Государство и мусульманское духовенство в Дагестане: история взаимоотношений (1917-1991 гг.). – Махачкала, 2009.
3. Сулаев И.Х. «Желаю успеха Вам и членам Вашей общины» // Исторический архив. – М., 2007. № 1.
4. ЦГА РД. Ф. р-1234. Оп. 1. Д. 21. Л. 2
5. ЦГА РД. Ф. р-1234. Оп. 4. Д. 15. Л. 109 об.
6. ЦГА РД. Ф. р-1234. Оп. 4. Д. 37. Л. 3.
7. ЦГА РД. Ф. р-1234. Оп. 4. Д. 50. Л. 5–7.
8. ЦГА РД. Ф. р-1234. Оп. 4. Д. 92. Л. 27.
9. <https://wikiway.com/izrail/ierusalim/mechet-al-aksa>. Дата Обращения 16.02.2019
10. https://ru.wikipedia.org/wiki/_242. Обратились 16. 02. 2019 г.

Афганский вооруженный конфликт (1979–1989 гг.) и позиция ОИК

*Рабуш Таусия Владимировна
(Россия, г. Санкт-Петербург)*

Аннотация. В докладе автор рассматривает формирование и практическую реализацию политики ОИК в отношении афганского конфликта с участием советских войск (1979–1989 гг.). Статья основана на исследованиях российских авторов, документации ООН и ОИК. Автор проанализировал ежегодные резолюции ОИК, касающиеся ситуации в Афганистане, и соотносит эти резолюции с аналогичными резолюциями Генеральной Ассамблеи ООН. Чтобы понять, как проявлялась исламская солидарность в политике ОИК в отношении ситуации в Афганистане, автор выясняет, какие государства были творцами политической линии ОИК в отношении Афганистана на протяжении 1980-х гг., а какие государства-члены Организации, напротив, не были солидарны с принятой в ОИК позицией по Афганистану. Также автор рассматривает роль ОИК в процессе политического урегулирования афганского конфликта. Выводы таковы: в позиции ОИК по Афганистану достаточно четко проявился феномен исламской солидарности; политическая линия ОИК в отношении Афганистана соотносилась с позицией по «афганскому вопросу», реализуемой ООН и на международном уровне; «афганскую» политику ОИК определяли, прежде всего, не религиозные (исламские), а светские мотивы.

Ключевые слова: *ОИК, Организация Исламская Конференция, ОИК и Афганистан, афганская война, холодная война, афганский вооруженный конфликт, мусульманский мир, ислам в международных отношениях, международные отношения в 1980-е гг.*

Вопрос солидарности мусульманских государств в региональных вооруженных конфликтах представляется интересной темой для исследования. Как мусульманский мир, представленный государственными образованиями, воспринимает региональные вооруженные конфликты и как действует в этих конфликтах? В настоящей статье хотелось бы рассмотреть этот вопрос на примере действий ОИК (Организация Исламская Конференция, с 2011 г. – Организация Исламской Солидарности, ОИС) в афганском вооруженном конфликте с участием советских войск в 1979–1989 гг.

Главная международная трибуна для выражения политической позиции мусульманских государств по самым разным актуальным вопросам – это ОИК (Организация Исламская Конференция), основанная 25 сентября 1969 г. Разумеется, все мусульманские страны являются членами ООН и могут выражать свою позицию в том числе и с трибуны этой международной организации, но ОИК специфична как организация, созданная с целью выражения политической позиции именно тех стран, которые руководствуются принципами и нормами ислама в том числе и в процессе формирования и реализации своего внешнеполитического курса. Поэтому в этой статье будет рассмотрена позиция мусульманских государств в отношении афганского вооруженного конфликта только в ее выражении в рамках ОИК.

Цели деятельности ОИК были сформулированы в основном на конференциях глав мусульманских государств в Рабате (1969 г.) и в Мекке (1981 г.), где была принята Мекканская декларация. Как указывает российский исследователь А. А. Игнатенко, «согласно документам этих встреч, основными целями деятельности ОИК являются: укрепление исламской солидарности, развитие разносторонних связей между исламскими государствами; ...поддержание мира и международной безопасности; ...поддержка борьбы всех исламских народов за независимость и национальные права; создание условий для сотрудничества между государствами – членами ОИК и другими государствами» [4, с. 20]. По мнению автора, такие цели, как проявление и укрепление исламской солидарности, поддержание мира и международной безопасности (посредством усилий, направленных на урегулирование ситуации в Афганистане), и, наконец, поддержка борьбы афганского народа за независимость, были вполне реализованы в ходе деятельности ОИК в рамках афганского вооруженного конфликта, осуществляемой этой организацией на протяжении 1980-х гг. (но сделаем оговорку, что под представителями афганского народа в ОИК понимали афганских мятежников). Это все мы и рассмотрим более подробно.

Известно, что ввод советских войск в Афганистан, состоявшийся в конце декабря 1979 г., вызвал отрицательную реакцию мирового сообщества, проявившуюся в том числе в осуждении действий СССР на шестой чрезвычайной специальной сессии Генеральной Ассамблеи ООН, проходившей с 10 по 14 января 1980 г., т.е. практически сразу же после ввода советских войск в Афганистан. Действия СССР осудили 104 государства, проголосовав «за» принятие резолюции «Положение в Афганистане и его последствия для международного мира и безопасности» [11]. В дальнейшем резолюции с аналогичным названием

принимались на сессиях Генеральной Ассамблеи ООН ежегодно, вплоть до вывода советских войск из Афганистана.

По воспоминаниям современников, президент США Джимми Картер после получения им известия о вводе советских войск в Афганистан заявил, что его мнение о русских «изменилось сильнее, чем за все предыдущие годы его президентства». Но ввод ОКСВ (здесь и далее – ограниченный контингент советских войск) в Афганистан отрицательно восприняли не только в США. Каково было отношение мусульманской части мирового сообщества к этому внешнеполитическому акту, предпринятому СССР?

В данной статье мы не будем рассматривать вопрос взаимодействия Пакистана, Саудовской Аравии, Египта и некоторых других стран мусульманского мира с афганскими мятежными группировками – это темы для отдельного исследования. Но вкратце отметим, что помощь афганским антиправительственным силам, выступающим против кабульского правительства, началась еще в 1978 г. со стороны Пакистана [12, р. 49–51 и р. 53–55], а в 1979 г. – со стороны Саудовской Аравии [12, р. 149, р. 156 и р. 210–211] и Ирана [12, р. 227], чему есть конкретные документальные доказательства, ставшие недавно доступными для исследователей. Таким образом, еще до ввода ОКСВ в Афганистан как минимум Саудовская Аравия, Иран и Пакистан (из числа мусульманских государств) были на стороне вооруженных группировок, противостоящих афганскому правящему режиму. И разумеется, военное вмешательство СССР в уже разгоревшийся в Афганистане вооруженный конфликт было воспринято этими государствами отрицательно.

По инициативе Республики Бангладеш и Пакистана в январе 1980 г. – т.е. вскоре после созыва шестой чрезвычайной специальной сессии Генеральной Ассамблеи ООН – в Исламабаде была созвана чрезвычайная сессия ОИК, в которой приняли участие министры иностранных дел 36-ти стран-членов ОИК [13]. Сессия длилась с 27 по 29 января, и ее основной темой стало рассмотрение ситуации в Афганистане, сложившейся там после ввода в страну советских войск. Была принята подготовленная пакистанской делегацией резолюция, осуждающая акт ввода советских войск в Афганистан, требующая их вывода из этой страны и призывающая государства-члены ОИК прекратить дипломатические отношения с Афганистаном вплоть до вывода из Афганистана ОКСВ [2, с. 492 и с. 503]. Кроме того, сессия рекомендовала странам-членам ОИК «заявить об их солидарности с афганским народом в его справедливой борьбе в защиту своей веры, национальной независимости и территориальной целостности, за восстановление своего права самому решать свою судьбу» и «призвала мусульманские страны бойкотировать в июле 1980 г. Олимпийские игры в Москве до тех пор, пока СССР не выведет войска из Афганистана» [6, с. 259]. Также на этой сессии было приостановлено членство Афганистана в ОИК – отметим, что этот шаг был предпринят невзирая на то, что на этапе создания ОИК Афганистан внес немалый вклад в процесс формирования этой организации [5].

На следующей сессии министров иностранных дел ОИК, длившейся с 11 по 22 мая 1980 г., был образован «Комитет по Афганистану» в составе министра иностранных дел Исламской Республики Иран С. Готбзаде, советника пре-

зидента Пакистана по иностранным делам Ага Шахи и генерального секретаря ОИК аль-Хабива аш-Шатти [14, р. 41–42]. Российский историк В.С. Христофоров в связи с этим отмечает: «Однако Афганистан при одобрении СССР отказался вести переговоры с комитетом ОИК. Работа комитета была парализована» [10, с. 118]. Итак, реакция мусульманского политического сообщества (на мировом уровне, как единого целого) была солидарна с реакцией мирового сообщества в целом, проявленной им в рамках ООН и выраженной в принятии осуждающей советское военное вовлечение в афганский конфликт резолюции «Положение в Афганистане и его последствия для международного мира и безопасности».

Таким образом, политика ОИК в отношении Афганистана была определена, по сути, еще до ввода туда советских войск – поскольку Пакистан и Саудовская Аравия, имеющие немалый политический вес и в рамках ОИК, и в мусульманском мире в целом (особенно Саудовская Аравия), стали осуществлять вмешательство в афганский вооруженный конфликт, причем на стороне антиправительственных группировок, то совершенно ясно, что советское прямое военное вовлечение в афганский конфликт, осуществленное в декабре 1979 г., они восприняли крайне негативно и осуждение действий СССР в Афганистане с трибуны ОИК было последовательным вариантом развития событий. И в течение дальнейшего десятилетия Пакистан и Саудовская Аравия в значительной степени формировали и направляли политику ОИК в отношении ситуации в Афганистане. Пакистан и Саудовская Аравия сочетали прямое вовлечение в афганский вооруженный конфликт (на протяжении всего афганского конфликта с участием советских войск оно реализовывалось в основном посредством предоставления разнообразной помощи афганским антиправительственным силам, но это тема отдельного исследования) с дипломатическим давлением на Афганистан и СССР, осуществляемым преимущественно в рамках ОИК и ее усилиями (это и ежегодные антиафганские резолюции, и привлечение афганских мятежников к работе сессий ОИК, и неприемлемые с позиции официального Кабула планы политического урегулирования, и приостановка членства Афганистана в ОИК). Но при этом нельзя не отметить, что в позиции ОИК по Афганистану имела место – также на протяжении всех 1980-х гг. – солидарность большинства государств-членов ОИК по «афганскому вопросу» (что говорит о том, что не только Пакистан и Саудовская Аравия осуждали вмешательство СССР в афганский конфликт), и это более подробно будет рассмотрено далее.

Резолюция ООН «Положение в Афганистане и его последствия для международного мира и безопасности» не стала последней в череде «антиафганских» резолюций, что отмечалось выше. Резолюции с аналогичным названием принимались ежегодно на каждой сессии Генеральной Ассамблеи ООН вплоть до вывода советских войск из Афганистана в 1989 г., причём их тексты менялись незначительно [8]. Аналогичный процесс имел место на протяжении всех 1980-х гг. и в ОИК: резолюции, требующие вывода советских войск из Афганистана и осуждающие сам факт их пребывания там, принимались ежегодно [15, р. 33–35; 16, р. 4; 17 и так далее]. Например, 25–28 января 1981 г. в Эт-Таифе

(Саудовская Аравия) прошла третья конференция глав государств и правительств мусульманских стран ОИК, на которой была принята очередная резолюция о необходимости «полного и немедленного вывода всех иностранных войск из Афганистана» и поиска путей политического урегулирования и «одновременно был создан исламский фонд (2,3 млрд долл.) для финансирования вооруженных отрядов афганской оппозиции в Пакистане» [10, с. 118].

В конце 1980-х гг. – уже накануне вывода советских войск из Афганистана – позиция ОИК в отношении афганского политического режима несколько смягчилась, что отмечают отечественные исследователи Н.В. Жданов и А.А. Игнатенко: «Произошли определенные изменения и в трактовке ОИК афганской проблемы, хотя в результате усилий генерального секретаря ОИК, Саудовской Аравии, Пакистана и ряда других консервативных режимов вместо делегации РА на конференции в качестве наблюдателей присутствовали афганские контрреволюционеры во главе со спикером «Исламского альянса афганских муджахидинов» Саяфом. Директору же информационного агентства Бахтар РА Мухаммеду Дауду Кавияни и его коллегам разрешили прибыть на конференцию только в последний день ее работы. Резолюция по афганскому вопросу призвала государства-члены ОИК «укреплять сотрудничество с движением афганских муджахидинов», а генеральному секретарю ОИК, министрам иностранных дел Гвинеи, Ирана, Пакистана и Туниса в сотрудничестве с генеральным секретарем ООН было предложено продолжить поиски политического решения этой проблемы. Вместе с тем многие участники конференции позитивно оценили последние инициативы Советского Союза по политическому урегулированию ситуации вокруг Афганистана» [3, с. 200]. Тем не менее, исследователи обращают внимание на тот факт, что даже непосредственно перед выводом ОКСВ из Афганистана ОИК отдавала предпочтение не представителям афганского правящего режима, а оппозиционным ему силам, рассматривая эти силы как законных представителей афганского народа. Но этот вопрос будет рассмотрен далее.

Отметим, что в целом, как показывает приведенная выше цитата, позиция ОИК по Афганистану была последовательной на протяжении всех 1980-х гг. и если она и менялась, то крайне незначительно, и происходили эти изменения только к концу 1980-х гг., ближе к дате вывода советских войск.

Отдельно следует сказать о поддержке странами-членами ОИК ежегодных резолюций по Афганистану. Так, в ООН большинство стран ежегодно голосовали «за» принятие резолюции «Положение в Афганистане и его последствия для международного мира и безопасности», причем количество голосующих «за» на протяжении 1980-х гг. хоть и незначительно, но увеличивалось. «Против» принятия этих резолюций голосовали союзники СССР по Организации Варшавского Договора и некоторые союзники СССР из числа государств так называемого «Третьего мира», причем в основном социалистической ориентации (если применять политологическую терминологию периода холодной войны) – Монголия, Ангола, Эфиопия, Куба, НДРЙ (Народно-Демократическая Республика Йемен) и т.д. [7]. То есть мы можем с уверенностью утверждать (и автор пишет об этом в своих других работах), что несмотря на то, что большин-

ство государств осуждало сам факт пребывания советских войск в Афганистане, тем не менее на протяжении всех 1980-х гг. в ООН существовал и сохранялся своего рода «костяк» стран, поддерживающих советскую политику в Афганистане (или как минимум не осуждающих ее).

В ОИК же имела место несколько иная расстановка сил. Так, большинство государств, поддерживающих в рамках ООН политику СССР в Афганистане, не принадлежали к мусульманскому миру. Поэтому на протяжении 1980-х гг. позиция ОИК в отношении афганского вооруженного конфликта и советской роли в нем была достаточно слаженной – подавляющее большинство исламских государств осуждали действия СССР в Афганистане и поддерживали принятие соответствующих ежегодных резолюций в ОИК. Исключение составляли только такие государства, как Сирия, Ливия и НДРЙ – эти мусульманские государства-члены ОИК поддерживали «афганскую» политику СССР (Сирия и НДРЙ – в силу их социалистической ориентации и «крена» в сторону советской внешнеполитической линии, Ливия – в знак борьбы против мирового империализма) и выступали «против» антиафганских резолюций и в ООН, и в ОИК. Но кроме этих трех государств, иных исключений не было – отрицательная позиция ОИК в отношении афганского вооруженного конфликта и советского участия в нем была согласованной и единой.

Выше упоминалось, что уже в 1980 г., т.е. вскоре после ввода ОКСВ в Афганистан, членство ДРА в ОИК было приостановлено. Но на протяжении последующих лет ОИК неоднократно предпринимала попытки (особенно инициативны в этом вопросе были Пакистан и Саудовская Аравия) заменить в ОИК представителей официального кабульского правительства на представителей афганских антиправительственных вооруженных группировок [9, с. 96], что могло бы способствовать легитимизации афганских антиправительственных сил и стать дополнительным аргументом для их вывода на мировую политическую арену в качестве законных представителей афганского народа. Но такие попытки не нашли широкой поддержки у большинства стран-членов Организации, хотя представители афганских повстанцев присутствовали на сессиях ОИК в качестве приглашенных гостей [17] или даже наблюдателей.

Ежегодно текст антиафганской резолюции ОИК представлялся в ООН в качестве официального документа Организации Объединенных Наций [13; 15, р. 33–35; 16, р. 4; 17]. Поскольку эти резолюции содержали осуждение факта пребывания советских войск в Афганистане и требование вывода войск, то можно утверждать, что эти резолюции – наряду с ежегодными резолюциями ООН «Положение в Афганистане и его последствия для международного мира и безопасности» – служили своего рода инструментом для организации и осуществления дипломатического давления как на сам Афганистан, так и на СССР, связанного с пребыванием советских войск в Афганистане: ведь резолюции и ООН, и ОИК имели своей целью не только политическое урегулирование «афганского вопроса», но и оказание дипломатического давления на СССР с целью понудить его принять определенные решения в афганском вооруженном конфликте.

И наконец, обратимся к роли ОИК в процессе политического урегулирования афганского вооруженного конфликта. Нельзя сказать, что роль ОИК в этом вопросе была особенно значимой – в том числе если сравнивать с усилиями ООН, предпринимаемыми в этих целях. Но тем не менее, ОИК с первых же лет пребывания советских войск в Афганистане поддерживала политическое урегулирование ситуации в Афганистане [1, с. 41], что упоминается в том числе и в ежегодных резолюциях Генеральной Ассамблеи ООН (со ссылкой на позитивную роль Организации Исламская Конференция в вопросе политического урегулирования ситуации в Афганистане и на важность продолжения усилий ОИК, направленных на урегулирование) [8].

Из мирных инициатив ОИК можно назвать, например, такую, как предложение создать объединенные исламские силы по поддержанию порядка в Афганистане, в состав которых предполагалось включить части и подразделения вооруженных сил Ирана, Пакистана и Саудовской Аравии [10, с. 118]. Кроме того, европейские страны в своих мирных инициативах по урегулированию афганского конфликта также предлагали планы, составной частью которых было вовлечение ОИК. Так, 19 февраля 1980 г. на сессии Совета министров ЕЭС в Риме министр иностранных дел Великобритании П. Каррингтон выдвинул идею политического урегулирования «афганского вопроса» посредством превращения Афганистана в нейтральное государство. Вскоре ЕЭС предложила свой план урегулирования ситуации в Афганистане, включавший в себя два этапа. На первом этапе предлагалось провести международную конференцию с участием ООН, ОИК, Индии, Ирана и Пакистана, на которой следовало обсудить вопросы прекращения вмешательства во внутренние дела Афганистана и вывода ОКСВ; на втором этапе, пригласив к переговорам представителей «афганского народа», – обсудить план внутреннего урегулирования положения в стране [10, с. 120]. Отметим, что данный план, известный как «план Каррингтона», так и остался нереализованным, поскольку был отвергнут Советским Союзом и Афганистаном. В целом можно отметить, что, хотя роль ОИК в процессе афганского политического урегулирования и не была ведущей (если сравнивать, например, с ролью ООН или с ролью Движения Неприсоединения), тем не менее, ОИК все же предпринимала определенные усилия, направленные на достижение этого урегулирования.

Итак, выводы. Нам они представляются следующими:

1. В позиции ОИК по вопросу афганского вооруженного конфликта и советского участия в нем солидарность мусульманских государств проявилась достаточно четко – и даже более четко, чем солидарность по данному вопросу в ООН, что наглядно демонстрирует тот факт, что «антиафганские» резолюции ОИК поддерживало большее число государств-членов этой организации, чем это же – поддержка ежегодных резолюций «Положение в Афганистане и его последствия для международного мира и безопасности» – имело место в ООН. За исключением только Сирии, Ливии и НДРЙ, которые не поддерживали общую позицию ОИК по афганскому вопросу – но это намного меньшее количество стран в сравнении с тем числом государств, которые голосовали «против»

ежегодных резолюций ООН по Афганистану или воздерживались от участия в голосовании.

2. Позиция ОИК в отношении афганского вооруженного конфликта отвечала общей международной линии в отношении Афганистана и факта присутствия там советских войск и была составной частью международной политики в отношении событий в Афганистане в 1980-е гг. В проведении своей «афганской» политики ОИК была склонна опираться на афганские антиправительственные силы, о чем свидетельствует факт приостановки членства Афганистана в ОИК, сопряженный с регулярными приглашениями афганских повстанцев участвовать в сессиях ОИК в качестве гостей или наблюдателей.

3. Политика ОИК в отношении «афганского вопроса» оставалась практически неизменной на протяжении всех 1980-х гг. и несколько смягчилась только ближе к дате вывода советских войск.

4. ОИК предпринимала определенные усилия, направленные на политическое урегулирование афганского вооруженного конфликта – хотя ее роль в данном вопросе и была менее существенной, чем роль ООН или даже Движения Неприсоединения.

5. В формировании и реализации позиции ОИК, принятой в этой организации в отношении ситуации в Афганистане, первоочередную роль играли не исламские (то есть религиозные), а все же светские факторы, и определяла эти факторы внешняя политика, проводимая в отношении Афганистана, прежде всего, такими государствами, как Пакистан и Саудовская Аравия. А внешнеполитическая линия Пакистана и Саудовской Аравии в отношении Афганистана (как и их вовлечение в афганский вооруженный конфликт) оформилась еще до ввода ОКСВ в Афганистан.

В целом, политика ОИК как значимой международной организации в отношении афганского вооруженного конфликта и участия в нем СССР, проводимая ей на протяжении 1980-х гг., сыграла определенную роль в формировании позиции мирового сообщества в отношении афганского конфликта и в процессе политического урегулирования этого конфликта; и вместе с тем согласованная позиция, занятая ОИК в отношении ситуации в Афганистане, способствовала консолидации исламских стран в рамках этой организации и укреплению ее международного авторитета, поскольку выработка и реализация единой политики в отношении афганского вооруженного конфликта как бы сформировала своего рода «образец» для дальнейших действий данной организации в отношении будущих международных конфликтных ситуаций.

Литература

1. Арунова М.Р., Иваненко В.И. Афганская политика США в 1945–2014 гг. – М.: Российский институт стратегических исследований, 2015.
2. Арунова М.Р. Афганская проблема и соседние мусульманские страны // Государство, общество, международные отношения на мусульманском Востоке (Афганистан, Иран, Пакистан, Турция, этнический Курдистан, соседние мусульманские районы). – М.: Крафт+, 2014. –

3. Жданов Н.В., Игнатенко А.А. Ислам на пороге XXI века. – М.: Политиздат, 1989.
4. Игнатенко А.А. Самоопределение исламского мира // Ислам и политика (взаимодействие ислама и политики в странах Ближнего и Среднего Востока, на Кавказе и в Центральной Азии). – М.: Институт востоковедения РАН, «Крафт+», 2001.
5. Ишбулдина К.Р. Афганистан – ОИС: активизация взаимодействия // Азия и Африка сегодня. – 2019. – № 3.
6. Кудрявцев А.В. «Арабские афганцы» (к вопросу о механизмах радикализации исламистских движений) // Ислам на современном Востоке / под ред. В. Я. Белокриницкого и А. З. Егорина. – М.: Крафт+, 2004 г. –
7. Отчеты о голосовании в ООН по номерам резолюций. Режим доступа: <https://digitallibrary.un.org/search?ln=ru&cc=Voting+Data> (дата обращения 14.08.2019 г.).
8. Резолюции Генеральной Ассамблеи ООН. Режим доступа: <https://www.un.org/ru/ga/documents/symbol.asp> (дата обращения 14.08.2019 г.).
9. Топорков В. М. Советская политика в Афганистане (1978–1991 гг.) // Обозреватель. – 2014. – Февраль. – № 2 (289).
10. Христофоров В.С. Политическое урегулирование афганской проблемы в контексте международных отношений в 1980-е гг. // Вестник РГГУ. Серия: Политология. История. Международные отношения. – 2014. – № 18 (140).
11. 6-я чрезвычайная специальная сессия Генеральной Ассамблеи ООН 10–14 января 1980 года «Положение в Афганистане и его последствия для международного мира и безопасности». Режим доступа: <https://www.un.org/ru/ga/sessions/emergency.shtml> (дата обращения 14.08.2019 г.).
12. Foreign Relations of the United States. 1977–1980. Afghanistan. Volume XII. – Washington: United States government publishing office, 2018. – 909 p.
13. A/35/109 (S/13810). 21 февраля 1980 г. Письмо Постоянного представителя Пакистана при ООН от 11 февраля 1980 года на имя Генерального Секретаря. Режим доступа: <https://undocs.org/ru/a/35/109> (дата обращения 14.08.2019 г.).
14. A/35/419 (S/14129). 27 августа 1980 г. Письмо Постоянного представителя Пакистана при ООН от 20 августа 1980 года на имя Генерального Секретаря. Режим доступа: <https://undocs.org/ru/a/35/419> (дата обращения 14.08.2019 г.).
15. A/37/567 (S/15466). 1 ноября 1982 г. Письмо Постоянного представителя Нигера при ООН от 21 октября 1982 года на имя Генерального Секретаря. Режим доступа: <https://undocs.org/ru/a/37/567> (дата обращения 14.08.2019 г.).
16. A/40/758 (S/17570) 16 октября 1985 г. Письмо Постоянного представителя Нигера при ООН от 15 октября 1985 года на имя Генерального Секретаря. Режим доступа: <https://undocs.org/ru/a/40/758> (дата обращения 14.08.2019 г.).

17. А/42/178 (S/18753) 26 марта 1987 г. Письмо Постоянного представителя Кувейта при ООН от 3 марта 1987 года на имя Генерального Секретаря. Режим доступа: <https://undocs.org/ru/a/42/178> (дата обращения 14.08.2019 г.).

Ислам в новых реалиях политико-территориального изменения статуса Крыма

*Булатов Айдер Аметович
(Россия, г. Симферополь)*

Аннотация. Факт присоединения Крыма к Российской империи был закреплён манифестом Российской императрицы Екатерины II: «О принятии полуострова Крымского, острова Тамань и всей Кубанской стороны под Российскую Державу». Более 170 лет Крым находился в составе Российской империи, а затем Советского Союза и в 1954 года по решению руководства СССР был передан в состав Украинской ССР. После 60-летнего пребывания в составе Украины Крым, по результатам проведённого референдума весной 2014 года вновь оказался в составе уже Российской Федерации. В нашем докладе, посвящённом положению крымских татар-мусульман в условиях смены государственной принадлежности Крыма, анализируется состояние мусульманской уммы Крыма в составе Украины, а затем в новых реалиях присоединения Крыма в состав России, а также рассматриваются процессы интеграции крымских мусульман в исламское сообщество России.

Ключевые слова: *ислам, Крым, Украина, Россия, крымские мусульмане, репрессивные акции, структуры, интеграция.*

Как известно, в марте 2014 г. произошло изменение государственно-территориальной принадлежности полуострова. Если обратиться к истории, то подобное событие впервые произошло в 1783 г., когда Крым был присоединён к Российской империи. Этот факт был закреплён манифестом Российской императрицы Екатерины II: «О принятии полуострова Крымского, острова Тамань и всей Кубанской стороны под Российскую Державу». Более 170 лет Крым находился в составе Российской империи, а затем Советского Союза и в 1954 года по решению руководства СССР был передан в состав Украинской ССР. После 60-летнего пребывания в составе Украины Крым, по результатам проведённого крымского референдума весной 2014 года вновь оказался в составе уже Российской Федерации.

Как известно, крымские татары-мусульмане в большей массе явились этнической группой, неоднозначно воспринявшей это геополитическое событие. Они выступали за сохранение Крыма в составе Украины, несмотря на то, что украинское государство после многократных требований крымских татар, так и не приняло ни одного закона, определяющего статус и положение крымских татар, вернувшихся в Крым после депортации 1944 года. Инициированные ими

проекты законов «О статусе крымско-татарского народа в Украине», «О восстановлении прав лиц, депортированных по национальному признаку», годами лежали в различных комиссиях Верховной Рады Украины, не имея никаких перспектив для принятия. Украина так «заботилась» о возвращающемся на свою историческую родину крымско-татарском народе, что единственным способом получения земельных участков для строительства жилья являлись земельные акции протеста или так называемые «самозахваты».

Обращения мусульманских религиозных общин о возвращении их бывшей религиозной собственности или выделение земельных участков под строительство мечетей часто игнорировались государственными органами и нередко вынуждали верующих обращаться в судебные инстанции. Процессы легализации уже построенных мечетей являлись невероятно сложной задачей, на которые уходили многие годы и немалые финансовые средства. Этим объясняется то, что многие здания мечетей до настоящего времени функционируют без должных правоустанавливающих документов. Следует отметить часто возникающую социальную напряжённость, связанную с проявлениями исламофобии или такими явлениями как акты вандализма в отношении мусульманских мечетей, медресе, национальных памятников и мусульманских кладбищ, которые порой доводили ситуацию до грани социального взрыва. В таком случае, чем же можно объяснить причину таких, казалось бы, нелогичных, на первый взгляд, симпатий крымских татар к Украине?

Обратимся к недавней истории. При всех имеющихся недостатках в плане национально-культурного и религиозного возрождения, Украина не чинила препятствий в деятельности мусульманских общин и других религиозных институций, национально-культурных, политических, общественных организаций, т.е. давала возможность развиваться в единую нацию с чёткими вертикалями национального и религиозного самоуправления. В свою очередь, крымские татары не допускали конфронтации с властью до критических ситуаций, придерживаясь главного принципа национальной борьбы за свои законные права – это приоритет диалога, а не практика насильственных действий. В Украине не было прецедентов запрета каких-либо организаций по этническому или религиозному признаку. Так же, как и не было списков запрещенной мусульманской или любой другой религиозной литературы. Знакомство с любой литературой в соответствии с философскими и духовными потребностями личности не ограничивалось судебными запретами, если они не содержали призывов к религиозной вражде или унижали религиозные чувства верующих иных конфессий, что давало возможность комфортного мироощущения и высоко ценилось в обществе. Отсутствовало и такое понятие, как «экстремизм».

Весна 2014 г. многое изменила. Мусульманская община Крыма, за все годы ни разу не замеченная в экстремистской деятельности, стала объектом пристального внимания со стороны силовых структур. Обыски в мечетях, медресе, в национальных школах и даже в домах мусульман, проводимые часто на расвете, вооруженными людьми в масках, без опознавательных знаков – стали для крымских татар настоящим шоком. Искали, как правило, террористов, оружие и запрещённую литературу. Если первых в Крыму никогда не было, то ча-

сто изымаемые популярные среди мусульман молитвенники были почти в каждом доме, у каждого мусульманина. Подобные действия серьёзно встревожили мусульманскую общественность и, как следствие, боязнь возможных репрессий вынудила сотни мусульманских семей, особенно активную часть представителей различных религиозных течений, оказавшихся под запретом, покинуть Крым.

Ситуация с крымскими мусульманами в новых для них социально-политических условиях привлекла внимание многих специалистов: религиоведов, учёных, экспертов со всего мира. Так, уже 24 июня 2014 г. в онлайн-режиме на сайте «Кавказский узел» прошла интересная дискуссия на тему «Ислам в Крыму – возможно ли развитие по кавказскому сценарию?». Ее инициатором и модератором выступила старший научный сотрудник Центра цивилизационных и региональных исследований РАН, кандидат исторических наук Н. Нефляшева, ведущая блог на «Кавказском узле». В обсуждении принимали участие восемь экспертов. По словам Н. Нефляшевой, возвращение Крыма поставило перед федеральным центром новые вызовы от экономической интеграции республики – до обеспечения безопасности на новых границах России. И среди них, вопросы интеграции мусульман Крыма в исламское сообщество России. В настоящее время мусульмане Северного Кавказа проходят сложный путь становления своих общин, непростой поиск диалога с государством, а актуализация этнических традиций и ислама стала ответом на системный кризис кавказской политики, считает Наима Нефляшева. По ее мнению, проявления «нового ислама» неизбежны и в Крыму [1].

Оценивая прошедший пятилетний срок (2014-2019гг) можно сделать вывод, что в Крыму не только не произошло появления «нового ислама», но и значительно сократилась деятельность представителей, так называемого «традиционного» ислама. Так, согласно приблизительным оценкам, значительные изменения в сторону уменьшения численности мусульманских общин произошли в религиозной статистике. Количество мусульманских общин Духовного управления мусульман Крыма (ДУМК) сократилось более чем на полторы сотни, а религиозные общины имеющие статус автономных мусульманские общин, практически, прекратили свою деятельность. Надо полагать, что значительную роль в этом сыграли примеры проводимых репрессивных акций в виде задержаний, приглашений «на собеседование», обыски в мечетях и медресе, а также проходящие в Крыму многочисленные судебные процессы.

Несмотря на сложные процессы переходного периода, перед мусульманскими религиозными организациями Крыма встали вопросы интеграции в исламские институты Российской Федерации. Первыми шагами в этом направлении стали контакты руководства, сменившего название ДУМК на ДУМКиС (Духовного управления мусульман Крыма и Севастополя) с муфтиятами российских регионов. По приглашению ДУМКиС Крым посетили муфтии многих Духовных управлений России. Большое собрание религиозных лидеров в Крыму прошло 15-18 октября 2014 г., в дни, когда отмечалось 700-летие со дня основания старейшей мечети Европы – Хана Узбека в г. Старый Крым. В работе научно-практической конференции, посвящённой этой юбилейной дате, приня-

ли участие: глава Совета муфтиев России Равиль Гайнутдин, руководители Духовных управлений мусульман Татарстана, Осетии, Ставропольского края, Ингушетии, Кабардино-Балкарии, Калмыкии, Чечни, Белоруссии, Дагестана, Адыгеи и Карачаево-Черкесии. Руководители духовенства однозначно высказались за единство мусульманской уммы Крыма и выразили готовность оказывать содействие ДУМКиС в его деятельности в новых политических реалиях. Дальнейшее развитие событий в Крыму показало, что, несмотря на традиционные близкие отношения с турецкими религиозными центрами, Духовное управление Крыма достаточно быстро нашло точки соприкосновения с мусульманскими духовными центрами Российской Федерации, особенно с Духовным управлением мусульман России во главе с муфтием Р. Гайнутдином.

Что касается государственно-конфессиональных отношений, то в последнее время в Крыму наблюдается стремление местной политической элиты к установлению доверительных отношений с руководством ДУМКиС. Региональная власть объявила о своём решении взять под контроль вопросы сохранения и реставрации значимых культовых мусульманских объектов Крыма и содействие Духовному управлению мусульман Крыма и Севастополя в строительстве Соборной мечети в Симферополе. Впервые за многие годы решён вопрос об объявлении нерабочими днями в Крыму дней празднования мусульманских праздников Ураза-байрам и Курбан-байрам; правительство Крыма содействует решению большинства вопросов, связанных с организацией ежегодного Хаджа крымских мусульман в Мекку. Представители крымской власти заверили руководство Муфтията Крыма, что признают верховенство и единство Духовного управления мусульман Крыма – Крымского муфтията и Муфтия хаджи Эмиралли Аблаева как муфтия всего Крыма. В свою очередь, представители правоохранительных органов также высказали свою готовность оказать Духовному управлению консультации и содействие в правовых вопросах, принять во внимание жалобы и пожелания для выработки алгоритма решения [2].

Уже более трёх лет мусульманская умма Крыма проживает в новых реалиях политико-территориального изменения статуса Крыма. Происходят кардинальные изменения в деятельности мусульманских общин, в политике крымских духовных руководителей, меняются принципы взаимодействия с властью и векторы религиозно-политической направленности в сторону взаимодействия с религиозными мусульманскими институциями России. Так случилось, что в XXI в. мусульманская умма Крыма оказалась на историческом переломе с новыми вызовами, связанными со сложными этапами адаптации к новым геополитическим реалиям современности. Сегодня она больше всего нуждается в тактичном отношении к себе государственных структур, призванных обеспечить соблюдение законных прав верующих, уважения их религиозных чувств, культуры, обычаев и традиций. В этом случае ислам, учитывая его миролюбивую сущность и многовековую историю мирного сосуществования с верующими различных конфессий, может сыграть важную роль в стабильности и процветании Крыма - этого прекрасного уголка планеты.

Литература

1. Крым радикализируется, если силовики РФ повторят опыт Северного Кавказа, заявили участники дискуссии на «Кавказском узле». – URL: <http://www.kavkaz-uzel.ru/articles/244906/> (дата обращения: 24.09.2017).
2. Руководство ДУМК обсудило с властями Крыма проблемы мусульман. – URL: <http://qmdi.org/index.php/ru/glavnye-novosti/316-rukovodstvo-dumk-obsudilo-s-vlastyami-kryma-problemy-musulman> (дата обращения: 21.09.2017)

К вопросу о профилактике религиозного экстремизма в Карачаево-Черкесии

*Койчуев Айтек Алим-Джашарович
(Россия, г. Карачаевск)*

Аннотация. Доклад посвящен результатам исследования рисков распространения и профилактике религиозного экстремизма и терроризма в Карачаево-Черкесской республике. На основании материалов проведенного исследования рассмотрены мотивационные и идеологические аспекты распространения религиозного экстремизма и терроризма. Составлена условная дифференциация членов экстремистских формирований, позволяющая выделить и охарактеризовать их в группы. Приведена оценка мусульманским населением региона эффективности антиэкстремистской деятельности государственных и социальных институтов республики. Определены существующие и потенциальные риски, связанные с экстремизмом и терроризмом в Карачаево-Черкесии.

Ключевые слова: *экстремизм, современное состояние, тенденции, риски.*

Одной из особенностей первых лет существования постсоветской России явилось ослабление институтов власти, отсутствие эффективных институтов гражданского общества и, как следствие, рост радикализма и сепаратизма. Известно, что дестабилизация экономической и социально-политической ситуации в бывших республиках Советского союза стала во многом результатом подрывной деятельности зарубежных спецслужб. Причем особое внимание уделялось религиозному и этническому факторам. Ставилось целью объединить потенциал национал сепаратизма и религиозного радикализма, и таким образом, создать силу, способную стать катализатором перманентных межнациональных и религиозных конфликтов, не оставляющих шансов для возрождения единого союзного государства. Так, например, сложные общественно-политические процессы, начавшиеся в Северо-Кавказском регионе Российской Федерации, переросли в полномасштабную войну на территории Чеченской республики. Не секрет, что истоки этой трагедии, а также всплеск религиозного экстремизма и национального сепаратизма отчасти берут начало в возрождении имперских устремлений некоторых государств дальнего зарубежья, исторически проявляющих интерес к Кавказу, например, Великобритании и Германии.

В течение 2017 года по заказу Министерства Карачаево-Черкесской республики по делам национальностей, массовым коммуникациям и печати сотрудниками научной лаборатории педагогических и этнокультурных исследований в сфере образования Карачаево-Черкесского государственного университета имени У.Д. Алиева (НЛПЭИСО КЧГУ) было проведено исследование рисков распространения экстремизма и терроризма в Карачаево-Черкесии. Генеральную совокупность исследования составили практикующие мусульмане республики. Целью исследования являлось выявление существующих рисков распространения экстремизма и терроризма в КЧР, а также определение наиболее эффективных форм, средств и методов их профилактики.

Задачи исследования включали следующие пункты: Выявление типологии экстремизма и терроризма в КЧР. Определение потенциала социальной, межэтнической и межконфессиональной конфликтности в КЧР. Выявление внешних и внутренних факторов, провоцирующих распространение в регионе экстремизма и терроризма. Выявление общественного мнения о состоянии межнациональных и межконфессиональных отношений и уровня социальной напряженности на территории КЧР. Определение роли учреждений образования и культуры, средств массовой информации, а также общественных организаций в деле формирования антиэкстремистского сознания и антитеррористических ценностей молодежи республики. Констатацию существующих и потенциальных рисков распространения экстремизма и терроризма в Карачаево-Черкесии. Обработку и анализ результатов исследования. Разработку рекомендаций для практического использования результатов исследования.

В работе над проектом были использованы следующие методы эмпирической работы: Анкетирование и интервью. Специальные беседы. Изучение и анализ педагогического опыта. Включённое наблюдение религиозной молодёжи. Дистанционное наблюдение. Проведение тематических дискуссий и круглых столов, посвященных причинам распространения экстремизма и терроризма с участием всех категорий респондентов. В соответствии с определенными в задачах исследования показателями была разработана система индикаторов, закреплённая в подготовленном и согласованном с заказчиком опроснике, адресованном рядовым верующим, имамам мечетей, работникам государственных и муниципальных учреждений. Выборочную совокупность исследования составили 865 человек, включая религиозную молодёжь (в возрасте от 17 до 30 лет), религиозных деятелей и духовных наставников, государственных и муниципальных служащих, старейшин. Анкетирование, интервью, беседы, устные опросы проводились в пяти районах Карачаево-Черкесской Республики, а также городах Карачаевске, Черкесске, Усть-Джегуте, Зеленчуке.

В работе с основным контингентом респондентов, который составляли представители мусульманской молодежи республики, исполнителями проекта учитывались особенности ее социального самочувствия. Так нами учитывались результаты исследований, проведенных в 2014-2016 годах сотрудниками НЛПЭИСО КЧГУ, в ходе которых было установлено, что большинство (72,7%) мусульманской молодежи Карачаево-Черкесии, испытывает чувство гражданской неполноценности, ущемленности по религиозному и (или) этническому

признакам. Учет данной особенности социального самочувствия молодых мусульман, составляющих основной процент выборочной совокупности проведенного нами исследования, позволил точнее определить основные подходы и методологию профилактической работы в республике. Часть респондентов, представляющая религиозных деятелей и духовных наставников, включала имамов мечетей, а также наиболее авторитетных среди мусульманского сообщества республики исламских деятелей.

Включенные в выборочную совокупность работники образования, государственные и муниципальные служащие, представляют собой людей, более или менее знакомых с проблемой формирования антиэкстремистского сознания молодежи в современных политических, социально-экономических, социально-культурных условиях. Старейшины, принявшие участие в исследовании, являли наиболее авторитетную часть патриархов, знакомых с проблемами этнических и конфессиональных сообществ республики, принимающих деятельное участие в воспитательной и профилактической работе с молодежью.

В оценке присутствия, а также спектра проявлений экстремизма и терроризма на территории Карачаево-Черкесской Республики нами осуществлялся сбор сведений, позволяющих определить состояние исследуемой проблемы. Нас интересовали следующие вопросы:

1. Количество и национальный состав жителей КЧР, выехавших в страны Среднего Востока для участия в боях на стороне ИГИЛ (организация, запрещенная в РФ). Уровень их образования и социальное положение, на момент присоединения к ИГИЛ (организация, запрещенная в РФ).

2. Есть ли среди боевиков ИГИЛ (организация, запрещенная в РФ), из числа жителей республики, люди с высшим российским или зарубежным исламским образованием? Если «Да», то когда и где оно ими получено?

3. Существуют ли у нас в республике организации экстремистского толка либо отделения (ячейки) подобных организаций из других регионов, и какие именно?

4. Назвать известных идеологов и практиков экстремизма в КЧР (националисты, религиозные экстремисты, являющиеся адептами традиционных религий либо приверженцами нетрадиционных религиозных учений, сектанты и прочие).

5. Отмечено ли влияние экстремистских организаций (не только так называемых «исламистских») на трудовых мигрантов и иностранных граждан, проживающих в республике?

6. Отмечено ли влияние экстремистских организаций (не только так называемых «исламистских») на студенческую молодежь из числа иностранных граждан, получающих образование в республике? Если «Да», то в какой степени?

7. Отношение родителей известных боевиков к вступлению своих детей в экстремистские и террористические группы?

Полученная информация дала следующие результаты: Количество жителей Карачаево-Черкесской республики, выехавших в страны Среднего Востока для участия в боях на стороне «ИГИЛ», составляет около двухсот человек. Сре-

ди них есть люди разных национальностей (карачаевцы, черкесы, абазины, ногайцы, русские). Из указанного количества многие погибли в ходе боевых действий, либо изолированы от общества.

Уровень образования и социальное положение участников НВФ различен. Большинство имеет высшее образование, значительная часть из экономически благополучных семей с достатком выше среднего, имели постоянную работу и стабильный заработок. Общим для большинства молодых людей, примкнувшим к экстремистам и выехавшим за рубеж для ведения «джихада», является отсутствие должного контроля и внимания со стороны родителей. Многие родители узнали об идеологической приверженности своих детей лишь после их отъезда в Сирию. Решение сыновей вступить в ряды ИГИЛ (организация, запрещенная в РФ) явилось для их родителей «неожиданностью». Я даже подумать о таком не мог, ничто не предвещало такое ... – признался в беседе один из отцов, чей сын уехал в Сирийскую Арабскую Республику.

Следует обратить внимание, что никто из поборников экстремизма, примкнувших к террористам, не имеет законченного исламского образования. Именно вследствие данного обстоятельства, по мнению наших респондентов, они и стали «легкой добычей» для вербовщиков.

На основании проведенного исследования нами была составлена следующая условная дифференциация членов экстремистских группировок, позволяющая выделить и охарактеризовать их следующие группы: «Идейные» – данную группу составляют убежденные борцы за идею, позиционирующие себя чуждыми всякого рода личной выгоде. «Романтики» – представляют собой, контингент, ищущий славу и подвиги, желающие изменить мир к лучшему. «Искатели» – категория лиц близкая к представителям второй группы, но менее постоянная и твердая в своих убеждениях и целях. «Стяжатели» – лица, добивающиеся власти, влияния и денег. Как правило, став членами экстремистских формирований, представители данной группы целеустремленно карабкаются вверх по иерархической лестнице группировки, в максимально возможной мере используя ее материальные и людские ресурсы в целях извлечения личной выгоды. «Откровенные уголовники» – близкая к предыдущей группе лиц категория антисоциальных элементов.

Исходя из того, что одной из задач профилактики экстремизма и терроризма является принятие всех возможных мер, чтобы уберечь от моральной деградации, физического уничтожения и вернуть обществу тех молодых людей, кого еще можно спасти представляются целесообразными следующие профилактические меры:

1. Создать необходимые условия, позволяющие сформировать у лиц, представляющих группу «идейных» правильное толкование идеологии (религиозной, политической), носителями и выразителями которой они себя считают. Например, дать верное понимание учения Ислама, его гуманистической доктрины, которая наиболее авторитетно и доступно сформулирована в материалах Каирской декларации прав человека в Исламе от 5 августа 1990 года;

2. Группе «романтиков» и «искателей» предоставить возможность «найти себя» в процессе реализации социально значимых проектов, приносящих реальную, ощутимую пользу обществу.

3. Профилактическая работа с представителями групп «стяжателей» и «уголовных элементов» положительный результат приносит редко и с большим трудом. Учитывая это обстоятельство, работа с данной категорией лиц должна предусматривать пристальное наблюдение за каждым представителем этих групп, предоставляющей возможность их быстрой изоляции от общества в случае возникновения необходимости.

Исследуя возможные мотивационные и идеологические аспекты экстремизма и терроризма мы пришли к выводу, что основными факторами, подтолкнувшими молодых людей к вступлению в ряды экстремистов являются: 1) не объективное освещение в СМИ событий, так или иначе затрагивающих ислам и мусульман; 2) проявления дискриминации, шовинизма и национализма, декларирование лозунга «Россия для русских», неприязненность и необоснованная подозрительность окружающих людей к мусульманам вообще; 3) не всегда оправданные и адекватные профилактические меры; 4) отсутствие должной инициативы со стороны значительной части представителей высшего звена духовных наставников в поиске новых путей и средств гражданского воспитания и развития мусульманской молодежи; 5) широкое бытование ложных стереотипов в отношении ислама и мусульман. Последний фактор провоцирует эскалацию «протестных» акций, распространение идей конфессионального и национального сепаратизма, формирует нежелание интегрироваться в общество, ущемляющее и принижающее гражданское достоинство и социальное самочувствие верующих мусульман. Этим, по нашему мнению, объясняется известный факт, что среди тех, кто пополнил ряды экстремистов, есть молодые люди с высшим светским образованием и хорошо обеспеченные материально. Данное обстоятельство свидетельствует о том, что эта часть молодежи, имея материальный достаток, все же убеждена, что современное государство и общество не хотят либо не могут обеспечить их духовные потребности.

В результате исследования были выявлены факторы распространения экстремизма и терроризма в регионе, среди которых: 1) глубокое социально-статусное и экономическое расслоение общества, поляризация интересов граждан; 2) относительно высокий уровень безработицы; 3) слабое развитие производства и промышленности; 4) коррупция и клановость; 5) отсутствие доступных для рядовой молодежи социальных лифтов; 6) недостаточность программ экономической помощи малоимущей части населения, стимулирования и развития предпринимательства среди молодежи; 7) «неуклюжие» действия в осуществлении антиэкстремистской и антитеррористической работы, способные дискредитировать власть и тем самым пополнили ряды экстремистов; 8) качество образования.

Исследование также позволило сделать следующие выводы:

- неприятие радикализма, экстремизма, терроризма любых форм насилия и принуждения имеет у народов Карачаево-Черкесии глубокие традиции, в том

числе детерминируемые учением Ислама, и нашедшие свое отражение в традиционной культуре и исторической памяти этносов региона;

- учреждения образования республики вносят некоторый вклад в дело профилактики экстремизма и терроризма, тем не менее, их работа в указанной сфере носит фрагментарный характер, сказывается недостаточная методическая проработанность антиэкстремистской и антитеррористической работы в системе образования. По нашему мнению, целесообразна подготовка из числа работников образования специалистов в области пропаганды и контрпропаганды. За основу можно принять советскую систему подготовки пропагандистов.

Среди задач учреждений образования, направленных на профилактику экстремизма и терроризма, видятся следующие: дальнейшая активизация работы над развитием духовно-нравственного и гражданско-патриотического воспитания молодежи; повышение качества и разнообразия средств духовно-нравственного и гражданско-патриотического воспитания; дальнейшее развитие сложившихся традиций патриотического, нравственного, экологического и эстетического воспитания; формирование принципов здорового образа жизни у детей и подростков; активное внедрение передовых инновационных форм и направлений воспитательной работы; оказание помощи родителям в решении проблем духовно-нравственного воспитания детей, совершенствование средств педагогического просвещения, дальнейшее укрепление института семьи.

Роль средств массовой информации в формировании антиэкстремистского сознания населения, развитии межнационального и межконфессионального взаимоуважения и сотрудничества в республике признана респондентами ключевой. По мнению большинства участников опроса (82,9%) на СМИ должна быть возложена функция ведения активной профилактической работы – информировать об условиях возникновения экстремизма и терроризма и мерах их профилактики. Также, по мнению респондентов, именно СМИ в состоянии сегодня повысить эффективность социального взаимодействия, связи и координации усилий общества и органов власти в противодействии экстремизму и терроризму.

Оценивают деятельность региональных СМИ в исследуемой сфере недостаточной 13,1% респондентов. Работа федеральных СМИ в формировании и укреплении межнационального и межконфессионального согласия оценена невысоко (67,5% опрошенных считают ее неэффективной; 16,3% – дали среднюю оценку; 16,2% – затруднились дать оценку).

Наиболее востребованным источником информации признан Интернет – 98,3% работников образования; 75,7% имамов, 7,1% старейшин. На втором месте по степени востребованности находится телевидение – 1,7% работников образования; 72,9% старейшин; 24,3% имамов. В числе наиболее востребованных источников информации, по мнению старейшин, остаются печатные издания, которым они «больше доверяют» – 20%.

Роль национальных общественных объединений КЧР в деле формирования антиэкстремистского сознания молодежи и антитеррористических ценностей жителей республики оценивается респондентами на сегодня как несущественная, но важная в принципе (обладающая значительным, но не реализован-

ным потенциалом). По мнению участников опроса, общественные объединения республики уделяют внимание профилактике идеологии экстремизма и терроризма и экстремизма «фрагментарно», «между прочим», «непоследовательно», «в контексте своей основной сферы деятельности». Часть респондентов – 31,2% справедливо заметила, что «...в республике нет ни одной общественной организации, которая бы ставила противодействие экстремизму и терроризму своей основной целью». Хотя, по их мнению, подобная некоммерческая общественная организация могла бы быть создана бывшими работниками правоохранительных органов. Подобная широта видения путей решения проблемы участниками опроса дает основание для констатации высокой степени заинтересованности мусульманского населения республики в эффективном противодействии распространению идеологии экстремизма, устранению террористической угрозы.

В целом работа, направленная на противодействие экстремизму и терроризму, должна носить интегрированный характер. Необходимо продолжить систематическое проведение в республике мероприятий, позволяющих подготовить группы специалистов, способных стать трансляторами ценностей, направленных на противодействие распространению идеологии экстремизма и терроризма и укрепление межэтнического и межконфессионального согласия и сотрудничества.

По степени эффективности работы в области охраны прав верующих, сохранения и развития межнационального и межконфессионального согласия в республике среди государственных и муниципальных учреждений наилучшую оценку получила деятельность Министерства КЧР по делам национальностей, массовым коммуникациям и печати – 76,2%. На втором месте – работа местных администраций – 21,5%.

Как свидетельствуют результаты исследования состояние межнациональных и межконфессиональных отношений на территории КЧР не вызывает опасений, уровень социальной напряженности в данном аспекте низкий, а уровень толерантности высок. Жители республики, мусульманского вероисповедания, не просто толерантно (в значении терпимо), но доброжелательно относящиеся к представителям иной конфессиональной и (или) национальной принадлежности, составляют абсолютное большинство – 93,5%. Доля респондентов, положительно оценивающих состояние межэтнических отношений и позитивно воспринимающих усилия органов исполнительной власти, предпринимаемых в этом направлении, составляет 76,8%.

Таким образом, хотя большинство рисков, связанных с экстремизмом и терроризмом в эпоху глобальных «исламистских» проектов, принято связывать с исламским радикализмом, но исследование показало, что опасность проявлений экстремизма и террористических атак, связанных с этим явлением в Карачаево-Черкесии, на сегодняшний день является минимальной. Основанием данного вывода является тот факт, что «современный исламский джихад», осуществляемый под флагом создания «Исламского государства», равно как и террористические вылазки, осуществляемые экстремистами внутри страны, не поддерживаются и не примаются мусульманами республики в качестве выражающих интересы Ислама и мусульман. Общим является мнение – «Настоящий Исламский джихад должен решать задачи восстановления единства уммы и

нравственного совершенствования мусульман, нести людям добро и справедливость, призывать к созиданию и процветанию». Значительная часть мусульман республики убеждены в том, что «ИГИЛ» (организация, запрещенная в РФ) и террористические атаки на деле направлены против Ислама и мусульман.

Согласно результатам исследования в настоящее время на территории КЧР организаций так называемых «исламских» радикалов не существует. Вместе с тем, на территории республики латентно действуют несколько организаций экстремистского толка, состоящие из адептов нетрадиционных течений христианства. Эти организации имеют своих идеологов, пользующихся значительным влиянием среди членов сообщества. Тем не менее, должное внимание со стороны правоохранительных органов к работе подобных организаций позволяет держать их деятельность под контролем. Какого либо существенного влияния экстремистских организаций на трудовых мигрантов и иностранных граждан, проживающих в республике, не отмечено.

Наряду с тем, как справедливо отмечает часть респондентов, было бы ошибкой недооценивать конфликтный потенциал иных не связанных непосредственно с религией факторов, которые также могут нести в себе террористическую угрозу. Следует иметь в виду, что экстремизм и терроризм как его крайнее проявление могут возникнуть на почве политических, экономических, социальных, межэтнических противоречий, а также конфликта интересов преступных кланов, идущих во власть.

В целом исследование показало: стойкое неприятие мусульманами республики идеологии экстремизма и терроризма; рост активности и качества профилактической работы правоохранительных и правонадзорных органов; рост эффективности разъяснительной работы муфтията республики; результативность профилактической, религиозно-просветительской и консолидирующей деятельности министерства КЧР по делам национальностей, массовым коммуникациям и печати.

Борьба со «вторичной» исламизацией молодежи как основа профилактики политического и религиозного экстремизма

*Тормозов Александр Валерьевич
(Россия, г. Москва)*

Аннотация. Борьба с политическим и религиозным экстремизмом и терроризмом является одной из приоритетных задач национальной политики современной России. Особое опасение здесь вызывает так называемая «вторичная» исламизация общества, в виду наблюдаемого всплеска интереса к различным религиозным учениям, в том числе и к исламу. В статье даются ряд рекомендаций по обеспечению противодействия религиозному экстремизму и терроризму в молодёжной среде.

Ключевые слова: ислам, молодёжь, религиозный экстремизм, терроризм, образовательная среда.

Как известно, чтобы понять суть тех или иных философских или религиозных концепций, необходимо приложить массу интеллектуальных усилий на их изучение. С так называемой «вторичной» исламизацией все обстоит несколько иначе. Как правило, берутся цитаты из трудов авторитетных теологов, вырванные из контекста, добавляется пафос «во имя справедливости и мира во всем мире», все это вкладывается в умы молодежи, ещё не приученной к систематическому интеллектуальному труду, и «заготовка» для начинающего террориста готова. Всё это отягощается тем, что современная молодежь находится в сложных социальных условиях: институциональные изменения, которые переживает общество, накладываются на трудности процесса социализации, а также на социальные, психологические и физиологические особенности данной возрастной группы. Большую роль играет изменение коммуникативной среды молодежи, все больше погружающейся в интернет-пространство, при этом не обладающей навыками критичного восприятия содержащейся в нем информации, что активно используется различными экстремистскими и террористическими организациями, широко пользующимися общей неграмотностью молодых людей в вопросах религии.

К сожалению, не всегда можно прибегнуть к профессиональной помощи экспертов в области религиоведения, психологии, политологии, способных проводить комплексные экспертизы и обеспечивать всесторонний подход к рассмотрению дел о политическом и религиозном экстремизме и обладающих достаточными компетенциями для защиты прав и интересов своих доверителей, обвиняемых в преступлениях экстремистского характера.

Основным фактором, определяющим интерес к изучению экстремизма, основой которого стала «вторичная исламизация», является культурная, политическая и социальная обстановка, сложившаяся не только в нашей стране, но и во всем мире. У нас на глазах происходит резкая трансформация стереотипов, норм морали и поведения, что ведет современный социум к системному аксиологическому кризису, вызванному не столько процессами глобализации, сколько общим падением образования. В совокупности всё это обуславливает деидеологизацию, националистические и религиозно-радикальные настроения, результатом которых становится «вторичная исламизация».

Сегодня много говорится о способах противодействия этим негативным явлениям, однако первостепенное значение, на наш взгляд, имеет, прежде всего, профилактика экстремизма и терроризма, ставшая на сегодняшний момент приоритетной задачей государства. Из каналов воздействия экстремистской идеологии на нашу молодежь следует, прежде всего, выделить Интернет-ресурсы: социальные сети, форумы, чаты, тематические сайты. При этом масштабы их деструктивного влияния все более возрастают. По данным на начало 2018 года в Интернете насчитывается более 15 тысяч экстремистских площадок.

Почему же пропаганда экстремистской идеологии ведется настолько успешно? Этому есть ряд объяснений:

1. Создается положительный образ экстремиста как борца за идею, сильного физически и духовно. Образ понятен людям с низким уровнем образова-

ния, вызывает восхищение и желание подражать (не пьет, не употребляет наркотики, не изменяет жене, готов ради идеи жертвовать жизнью). Именно такой тип личности в довольно агрессивной форме продвигается специалистами, занимающимися пропагандой.

2. Идеология, которая понятна всем и которую легко донести до сознания плохо образованных молодых людей, т.к. излагается в простых формах.
3. Экономическая составляющая: члены организации экстремистского толка рассчитывают на стабильный заработок, что в наше время рассматривается как социальные гарантии. Однако на самом деле они являются тем крючком, с которого практически невозможно сорваться, т.к. подобные «гарантии» диктуют определенные правила, нарушение которых карается угрозой жизни и здоровью, в том числе и семье.

Для работы в таких непростых условиях информационного противоборства необходимо понимать, что пропаганда – явление комплексное. Это не отдельные воспитательные мероприятия, проводимые с обучающимися в той или иной образовательной организации. Это целый комплекс методов информационного воздействия, требующий значительных материальных и временных ресурсов, которые при все при этом не принесут мгновенного результата.

Возможно, работу с молодежью следует начинать с сегментирования. А уже потом вырабатывать методы воздействия на каждую группу. Здесь хорошо использовать технологии, разработанные в рекламе, когда для каждой группы разрабатываются свои способы продвижения одного и того же продукта.

Также профилактическая работа должна стать одним из приоритетных направлений государственно политики, в основе которой – воспитание патриотизма. В нашей стране профилактику экстремистских проявлений следует рассматривать как инструмент установления основ гражданского мира и объединения усилий граждан России в восстановлении и укреплении нашего экономического и политического потенциала.

Говоря о современной ситуации, необходимо учитывать исторические аспекты развития образования в нашей стране, прежде всего, вспомнить великую миссию образования. Не давая оценочных характеристик, давайте вспомним, как реализовывалось образование широких масс, предшествовавшее событиям 1917 года: была использована новая для того времени форма – форма налаженного сетевого образования. Долгое время этот принцип вкупе с традициями гимназического и университетского образования лежал в основе всей системы обучения в нашей стране. Имеющийся опыт стоит учитывать при реализации стратегией российского образования.

В понятие стратегии развития образования следует включить основные принципиальные позиции:

1. Определение цели и задач (и это отнюдь не воспитание «цивилизованного потребителя»). На этапе определения цели необходимо проанализировать причины возникновения экстремизма в современном российском обществе. Основной, на наш взгляд, является низкий материальный и образовательный уровни большей части населения, а также резкая стратификация общества, что и приводит к социальной напряженности в отдельных регионах России [1]. Ос-

новной целью отечественного образования должно стать всестороннее развитие личности, приобретение знаний, которые позволят участвовать в различных социальных и политических процессах и принятии социально значимых решений и т.п.

Цель обуславливает основные задачи, одной из важнейших является формирование навыков самоорганизации, критического восприятия любой, поступающей извне информации. Наши исследования показали, что информация, предоставляемая СМИ, крайне редко является объективной [2] и чаще всего носит негативный характер, оказывающий деструктивное влияние на общественное сознание.

2. Выявление качеств, необходимых преподавателю (соответственно, важно и идеологическое наполнение), компетентных в самых разных научных областях. Считается, что особенно востребованными будут экономисты, социологи, политологи, психологи, следует также уделить особое внимание преподаванию дисциплин естественно-научного цикла, т.к. они дополняют процесс формирования здорового мировоззрения.

3. Адресат, т.е. кого обучать: приоритетное внимание следует уделить молодежи и детям. Здесь еще возможно повлиять на формирование аксиологической системы, от которой напрямую зависит уровень устроенности в жизни, что определяет степень социальной напряженности, а значит и рост/снижение уровня экстремистских настроений.

4. Содержание образование: чему и как обучать – основные вопросы образования в целях снижения уровня экстремизма. Напомним, что следует пресекать попытки выхода за границы правового поля. Для этого требуется юридическая грамотность и культура - знание нормативно-правовых документов, касающихся рассматриваемого здесь вопроса, к которым относятся:

- Правовые и организационные основы противодействия экстремистской деятельности. Ответственность за осуществление экстремистской деятельности определены Федеральным законом Российской Федерации «О противодействии экстремистской деятельности» №114-ФЗ от 25.07.2002 г. [3]

- Правовые и организационные основы противодействия терроризму. Ответственность за осуществление деятельности террористической направленности определены Федеральным законом Российской Федерации «О противодействии терроризму» №35-ФЗ от 06.03.2006 г.[4].

- В Российской Федерации запрещаются создание и деятельность организаций, цели или действия которых направлены на пропаганду, оправдание и поддержку терроризма или совершение преступлений, предусмотренных статьями 205 – 206, 208, 211, 277 – 280, 282.1, 282.2 и 360 УК РФ.

Молодежный религиозный и политический экстремизм только на первый взгляд кажется спонтанным, на деле его культивируют экстремистские ультра-националистические группировки, за которыми как правило стоят определенные политические силы.

Развитие молодежного экстремизма – это свидетельство недостаточной социальной адаптации молодежи, что обуславливает следующие направления в

работе по профилактике экстремизма и терроризма в образовательном процессе и среде:

- анализ философской, исторической, социокультурной стороны процессов, которые происходят в сфере молодежной культуры;
- необходимы научно обоснованные практические рекомендации по профилактике экстремизма и терроризма;
- проведение профилактической работы и принятие программы профилактических мер по противодействию проявлениям экстремизма в молодежной среде;
- совершенствование системы организации досуга молодежи;
- создание авторитетных общественных молодежных организаций, призванных объединить молодое поколение;
- возможность творческой реализации личности;
- усиление профессиональной подготовки;
- учет структуры молодежи.

Эффективное противодействие экстремизму должно опираться на познание закономерностей становления и развития субъекта экстремистской деятельности, прогнозирование интенсивности и перспектив экстремистских действий. В настоящее время существует пять основных психопрофилактических подходов к предупреждению проявлений экстремизма, основанных на:

1. распространении информации об экстремизме и организациях экстремистского толка;
2. аффективном обучении;
3. влиянии социальных факторов;
4. формировании жизненных навыков;
5. развитии деятельности, альтернативной экстремистской.

Как мы видим, профилактика экстремистского сознания в молодежной среде – это отдельная область науки и скрупулезной, планомерной работы, связанной с профилактикой психического здоровья, с вопросами эффективной адаптации к жизни и окружающей среде, с проблемами педагогики, воспитания, общения и в целом понимания людьми друг друга и самих себя.

Литература

1. Аналитический отчет «Национальная безопасность России в оценках экспертов» // http://www.vestnik.isras.ru/index.php?page_id=1537
2. Образ гражданского общества, конструируемый региональной прессой // Автопортрет местных сообществ. Анализ социологических опросов и глубинных интервью. – М.: Институт социологии РАН, 2006. С. 88–121.
3. Федеральным законом Российской Федерации «О противодействии терроризму» №35-ФЗ от 06.03.2006г
4. Федеральным законом Российской Федерации «О противодействии экстремистской деятельности» №114-ФЗ от 25.07.2002г

О некоторых архивных документах, характеризующих представителей туркмен-мусульман и их отношение к властям в первые десятилетия XX века (к 100-летию составления первого из них)

Соегов Мурадгелди
(Туркменистан, г. Ашхабад)

Аннотация. В докладе воспроизводятся две группы архивных документов, первая из которых характеризует вполне положительное отношение представителей туркменского мусульманского духовенства к большевистской власти, даже поддержки ее политики в конце 10-х годов XX века в отношении Англии. Вторая группа документов, напротив, свидетельствует о том, как в 30-е годы XX в. большевистская власть вела соответствующую работу, направленную на физическое уничтожение представителей мусульманского духовенства в Туркменистане или их депортации в другие, часто северные, регионы СССР. Бумажное тиражирование этих документов, многие из которых в настоящее время находятся только в Интернет-сайтах, недоступных по разным причинам простому обывателю, обеспечит надежность их сохранения для будущих специалистов-исследователей.

Ключевые слова: мусульмане, документы, поддержка, репрессии, высылки.

При подготовке к печати настоящих записей, как и в предыдущих своих публикациях по этому направлению [2, 3 и др.], мы исходили из того, что отнюдь не все документы, вынесенные в последнее время через Интернет для всеобщего ознакомления, имели раньше, или вряд ли получат в последующем свой большой тираж в бумажном виде, в то время, как отдельные русскоязычные сайты, содержавшие эти документы, по разным причинам подвергаются к закрытию законодательно, а некоторые из них удерживаются самими их создателями. Подобное обстоятельство настоятельно требует от нас, с целью сохранения этих документов для будущих исследователей, размножить в более надёжной форме, продлив тем самым их жизнь путем бумажного тиражирования. Иначе говоря, предложить эти документы читателям не только в свободном доступе, но и на постоянной основе.

Ниже нами воспроизводится сначала текст одного документа и его приложение, которое обнародованы на сайте «Russian Perspectives on Islam» под заголовками «Резолюции, принятые на митинге представителей туркменского населения Закаспийской области об отношении к Англии и ее союзникам» и «Обращение мулл и почетных лиц, представителей туркмен Закаспийской области». Копия этой резолюции, принятой 12 августа 1919 года на митинге в Полторацке (нынешний Ашхабад), и машинописная копия приложения к ней в настоящее время хранятся в Российском Государственном Военном Архиве, как на это указываются на данном сайте следующими двумя сокращениями: 1)

РГВА. Ф. 125. Оп. 2. Д. 6. Л. 18. Копия. 2) РГВА. Ф. 125. Оп. 2. Д. 6. Л. 22. Машинописная копия [См.: 4].

Резолюции, принятые на митинге представителей туркменского населения Закаспийской области об отношении к Англии и ее союзникам

12 августа 1919 г. Полторацк.

1. Принимается единогласно постановление мулл и почетных лиц, представителей туркмен Закаспийской области об объявлении священной войны против Англии и ее союзников.

2. Способствуя Красной армии, борющейся за счастье и благополучие людей, будем поддерживать существующую советскую власть.

3. Необходимо покончить с войной, несовместимой ни с какими человеческими законами, подвергающей людей нейтральных на голодное существование.

4. Все мы единогласно провозглашаем: Да здравствует истинная республика, да погибнут буржуазные вождения!

Просим содержание настоящего постановления объявить всему миру по беспроволочному телеграфу.

Председатель митинга Мухаммед Казим.

Секретарь Рахматуллин

Приложение

Обращение мулл и почетных лиц, представителей туркмен Закаспийской области:

«Десять месяцев тому назад вошли к нам в Туркестан, давая всевозможные обещания, глава всех империалистов и тиранов англичане, обратившие самое ценное и дорогое для мусульман в весьма плачевное состояние.

Войдя по указанию некоторых лиц, не разбирающихся в политических событиях, англичане явились у нас в крае причиной неисчислимых человеческих жертв и имуществ, а затем, изменнически оставив нас, уехали обратно.

Подлый поступок англичан явился для нас достаточным уроком и ясным примером для оценки их деятельности.

Английские лорды, стремясь к захвату миру, под предлогом борьбы с революционерами России, подвергая осаде страну, потерявшую в течение 5-летней войны миллионы невинных жизней и существ, стали в то же время и причиной дороговизны, голода и смуты многих униженных людей. Подобный жестокий образ действий этих бессердечных людей, несовместимых ни с каким международным правом, не может не вызвать в нас чувства негодования, и мы протестуем самым решительным образом против подобного варварства англичан. Нужно покончить как можно скорее войну, начатую против Советской России, которая борется в настоящее время за объединение, равенство и братство народа.

Мы, нижеподписавшиеся, почетные лица и муллы закаспийских туркмен, в делах возвращения единственной защитнице ислама – Турции ее прежних, до войны, владений и независимости, совершенного выдворения из пределов Пер-

сии и Кавказа англичан, полного освобождения Афганистана и получения им независимости, считая себя в состоянии войны с англичанами и ее союзниками, будем всеми имеющимися силами и средствами бороться с ними и будем защищать ныне существующую советскую власть. На пути к намеченной нами великой цели просим всех братьев по религии в Туркестане, Персии, Афганистане, мусульман, поддержать нас и оказать нам духовную и материальную помощь.

С горячим сердцем мы разделяем горе наших братьев-индусов, которые стонут под гнетом жестокого тирана — индейского правительства и просим Аллаха об избавлении их от этого правительства и победы справедливости».

С большой долей вероятности можно предположить, что указанный митинг представителей туркменского народа осуществлялся усилиями бывшего общего хана (правителя) ахалских и марыйских туркмен Махтумкули-хана (15.01.1859–28.04.1924), который в 1907 году состоял депутатом Второй Государственной Думы России, всегда был сторонником сильного российского государственного центра как царской, так большевистской, и поэтому весной 1918 года не поддержал членов Туркменского Правительства (Мусульманский Комитет) в Безмеине, отказав им в заманчивом предложении возглавить новообразованное государство на посту его президента [См.: 1, с. 86]. После восстановления власти большевиков в Ашхабаде и многих других местах Закаспийской области Махтумкули-хан непродолжительное время состоял членом Реввоенсовета 11-й армии, которая соответствующей директивой от 11 августа 1919 года наряду с 1-й и 3-й армиями включалась в состав Туркестанского фронта, созданного путем преобразования Южной группы Восточного фронта [См.: 5].

В тридцатые годы XX века карательные органы Советского государства под руководством партии большевиков, которых поддержали в 1919 году представители туркменского мусульманского духовенства, осуществили насильственное отделение последних от народных масс и целенаправленное их уничтожение. Об этом красноречиво свидетельствуют следующие документы, названные соответственно в общем как «Сталинский план по уничтожению народа».

Документ № 8

Из Ашхабада – И.В. Сталину

07.07.19

ШИФРОВКА

Кому послана: т.т. СТАЛИНУ, ЕЖОВУ, ЧЕРНУХЕ

Прот. ПБ № 51. п. 187

[9 июля 1937 г.]

Из АШХАБАДА отправлена 7 июля 1937 г. 23 ч. 11 м.

Поступила в ЦК ВКП на расшифрование 8 июля 10 ч. 00 м. Вх. № 1149/ш.

Расшифрована 11 ч. 52 м. Напечатано 4 экз.

МОСКВА ЦК ВКП(б) тов. СТАЛИНУ

На ваш № 863/ш. На территории Туркмении осевших кулаков и уголовников насчитывается ориентировочно 1900 человек, из них подлежащих расстрелу кулаков 400 и уголовников 100, высылке кулаков 1200 и уголовников 275. Сюда не вошли: вернувшиеся из ссылки и высылки и отбывшие тюремное заключение, ранее осужденные за активную, националистическую, контрреволюционную деятельность члены нацконтрреволюционной организации «Туркмен-Азатлыги», вернувшиеся из ссылки и высылки отбывшие репрессии в других республик Средней Азии мусдуховники, занимающиеся антисоветской контрреволюционной деятельностью, реэмигрировавшие из Ирана и Афганистана бывшие банд главари, банд пособники, рядовые активные басмачи, активные контрабандисты, связанные с белой эмиграцией, служащие проводниками, переправщиками и связистами с контрреволюционными элементами Туркмении. ЦК КП(б) Туркменистана считает необходимым включение этих контингентов для репрессии и высылки. Их насчитывается ориентировочно около 3 тысяч человек.

Состав тройки: первый секретарь ЦК КП(б) Туркменистана Анна-Мухамедов, НКВД Туркмении Зверев, Прокуратура республики Ташли-Анна-Мурадов.

ЗА СЕКРЕТАРЯ ЦК КП(б) ТУРКМЕНИСТАНА БАТЫР-АТАЕВ

Резолюции: «За. Андреев», «В. Мол.», «К. Ворошилов» – автографы; «т. Чубарь – за, т. Калинин – за, т. Микоян – за» – секретарская запись опроса по телефону [6].

Подписавший документ Батыр Атаев (1901–1938), туркменский государственный и партийный деятель, в 1937 году временно исполнял также обязанности Председателя ЦИКа Туркменской ССР, спустя полгода, как была отправлена в Москву приведенная выше телеграмма-шифровка за его подписью, тоже стал очередной жертвой режима, которому он служил. Сами члены тройки, упомянутые в телеграмме, также в последующем были расстреляны.

Нижеследующий документ, названный «Телеграммой и.о. секретаря ЦК КП(б) Туркмении Я.А. Чубина И.В. Сталину о санкции отправки в лагеря 2 тыс. баев и мулл. 20 октября 1937 г.» и включенный книгу «Трагедия советской деревни. Коллективизация и раскулачивание Документы и материалы Том 5 1937-1939 Книга 1. 1937» (Москва РОССПЭН 2004. Стр. 384), хранится в АП РФ (Ф. 3. Оп. 58. Д. 212. Л. 133) [См.: 7]:

№ 272

Москва ЦК ВКП(б) т. Сталину

За последнее время общими собраниями исключено из колхозов свыше 2 тыс. баев, мулл (выделано нами – М.С.) возвратившихся из ссылки, Ирана-Афганистана, принятых в колхозы по распоряжению Айтакова, считаю необходимым их высылку из пределов Туркмении в лагеря.

Прошу указаний.

И.о. секретаря ЦК КП(б) Туркмении Чубин

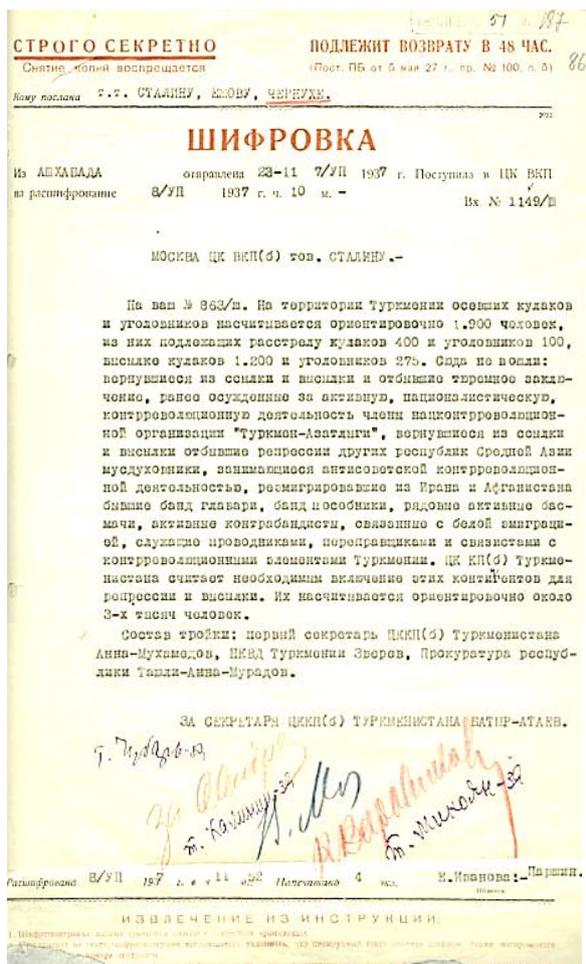


Рис. 1. Несколько уменьшенная по своему физическому размеру фотокопия оригинала документа № 8

годов, были признаны виновными всего 13259 чел., из которых были казнены 4037 чел. В те годы население республики составляло всего 1,3 млн. чел. [8]. Почти полностью уничтожалась культурно-интеллектуальная и государственно-административная элита республики. Из простой сравнительной статистики вытекает вывод, что число арестованных и казненных в Туркменистане в этот период было значительно выше, чем подобные соотносительные показатели во многих других республиках и регионах, что свидетельствует, по нашему мнению, о стараниях местных руководителей с целью «понравиться» руководству в Москве. Однако это никак не спасло их от последующего наказания.

Литература

1. Соегов М. Британские участники событий 1918 года о членах первого туркменского правительства // Вестник Казахстанско-Американского Свободного Университета. Научный журнал. Вып. 2. Общие проблемы филологии. – Уст-Каменогорск, 2017. – С. 83–89.
2. Соегов М. Об одной докладной записке от августа 1919 года, обнародованной по интернету и нуждающейся в бумажном тиражировании // Человек. Общество. Образование. Материалы Международной научно-практической конференции. – Уфа, 2018. – С. 10–24.

Яков Абрамович Чубин (Шуб) (1893–1956), за подписью которого было отправлено это письмо в Москву, в 1934–1939 гг. состоял членом в Комиссии партийного контроля при ЦК ВКП(б), уполномоченный этой Комиссии по Туркменской ССР. В 1937–1939 гг. Первый секретарь ЦК КП(б) Туркменистана, член особой тройки, созданной по приказу НКВД СССР от 30 июля 1937 года, активный участник сталинских репрессий в республике. Недирбай Айтаков (1894–1938), упомянутый в его письме, первый Председатель ЦИКа Туркменской ССР, был арестован в июле 1937 и расстрелян в октябре 1938 года. Реабилитирован в конце 1956 года из-за отсутствия преступления.

В Туркменской ССР, которая официально вошла в состав СССР и его партийную систему в 1925 году на правах союзной республики, в период «большого террора 1937–1938

3. Соегов М. О необходимости тиражирования в бумажном исполнении обнародованных по интернету документов эпистолярного жанра // Материалы Международной научно-практической конференции «Роль и значение архивов и архивных документов в сохранении исторической памяти народов России и Кавказа». – Магас, 2018. – С. 362–370.
4. [Электронный ресурс] URL: <http://islamperspectives.org/rpi/items/show/10663> (дата обращения: 05.03.2019).
5. Путеводители по российским архивам / East View [Электронный ресурс] URL: http://guides.eastview.com/browse/gbfond.html?bid=120&fund_id=24188 (дата обращения: 10.03.2019).
6. Сталинский план по уничтожению народа: Подготовка и реализация приказа НКВД № 00447 «Об операции по репрессированию бывших кулаков, уголовников и других антисоветских элементов» / Альманах «Россия. XX век». Архив Александра Н. Яковлева. [Электронный ресурс] URL: <http://www.alexanderyakovlev.org/almanah/inside/almanah-doc/1005223> (дата обращения: 29.10.2018).
7. Телеграмма и.о. секретаря ЦК КП(б) Туркмении Я.А.Чубина И.В.Сталину о санкции отправки в лагеря 2 тыс. баев и мулл. 20 октября 1937 г. / Исторические материалы [Электронный ресурс] URL: <http://istmat.info/node/34129> (дата обращения: 29.10.2018).
8. Туркменистан. Исторический обзор. / Communistcrimes [Электронный ресурс] URL: <http://www.comunistcrimes.org/ru/countries/turkmenistan> (дата обращения: 29.10.2018).

О некоторых проблемах формирования толерантного отношения в рамках основ исламской религии

*Мирзоев Гаффор Джабборович
(Таджикистан, г. Душанбе)*

Аннотация. В докладе отмечается необходимость объективного донесения до общественности мирного характера основ исламской религии и формирования позитивного общественного мнения об исламе в условиях агрессивной пропаганды межрелигиозной вражды в СМИ. В рамках преподавания основ исламоведения и религиоведения в религиозных и государственных образовательных учреждениях предлагается акцентировать внимание на миротворческие и толерантные позиции догматов исламского вероучения.

Ключевые слова: *ислам, исламоведение, толерантность, мировоззрение.*

В современном мире, когда на почве противостояния и соперничества различных идеологий и мировоззрений наблюдаются серьёзные столкновения военного, политического, социокультурного плана, тем не менее идёт интенсивный поиск взаимного сотрудничества цивилизаций и культур, в особенности

между христианством и исламом. Данный процесс способствует снижению напряжённости не только в определённых регионах, но и во всём мире. В результате идейных противостояний западных и восточных систем ценностей, в мусульманских обществах происходят сдвиги в духовной и культурной сферах. На этом фоне наблюдается желание Запада понять своеобразие Востока и мусульманского мира, опирающегося на свои морально-религиозные устои. Порой в процессе такого «восприятия» звучат некорректные высказывания в адрес самого ислама как мировой религии, его догматического учения, якобы в основе которого лежат призыв к насилию и нетерпимости в отношении представителей других религий.

Такое понимание ислама и подобное отношение к мусульманам не способствуют сближению позиций сторон, снижению напряжённости и исламофобии в мире, позитивному взаимопониманию и межрелигиозному диалогу. Напротив, определённая часть мусульман, особенно молодёжь, не вникая в сущность и особенности коранических постулатов и подпадая под влияние религиозных радикалов, воспринимают ислам как учение непримиримое к другим верованиям и культурам. Таким образом, эти процессы побуждают не только религиоведов и исламоведов, но и широкий круг заинтересованных сторон обращаться к первоисточникам этой религий, к толерантным позициям её догматов, и тем самым способствовать позитивному диалогу цивилизаций и мирного сосуществования различных культур. В сфере исламоведения это зависит от того, какой специалист и с какими знаниями, взглядами и подходами осуществляет их толкование и в какую среду верующих преподносит эти интерпретации. Исходя из этого отметим:

Первое, одно лишь заявление о том, что исламская религия - это религия мира и согласия мало кого сегодня убеждает. Сознание современного человека, который находится в духовном поиске, не убеждается сегодня простыми лозунгами о миролюбивом характере исламского вероучения, на фоне широкой агитации обратного мировыми СМИ и фанатично настроенными группами в социальных сетях;

Второе, нам представляется эффективным только объективное донесение до общественности мирного характера исламской религии. Необходимо в религиозных и государственных образовательных учреждениях акцентировать внимание на аутентичной миролюбивой сущности исламского вероучения. Вопреки имеющимся пропагандистским утверждениям о фанатичности исламской религии и воинственной непримиримости мусульман с представителями других религий, в вероучительных источниках ислама достаточно положений, доказывающих обратное. В этом отношении показателен коранический аят, выражающий позицию ислама по поводу характера и метода построения межконфессиональных отношений. Так Всевышний призывает мусульман в конкретно-исторических и социальных условиях приготовить против врага «сколько можете силы и боевых коней, чтобы устроить врага Аллаха и вашего врага», но после этого он дает мусульманам определённое предписание, на которое не всегда фанатичные религиозные наставники обращают внимание: «...если они склоняются к миру, ты тоже склоняйся к миру» [1, 8:60-61]. Многие факихы, в

том числе и Ибн Касир, в своих тафсирах относительно этого аята отмечают, что мусульманам не только дозволяется, но и настаивается заключить с неприятелем перемирие, «как сделал это пророк в день Худайбийи».

Третье, миротворческие и толерантные концепции обнаруживаются и в других первоисточниках ислама, в том числе и в хадисах пророка. Имам аль-Бухари изложил много эпизодов из Сунны пророка и его наставления относительно мирного решения конфликтов, мирного проживания, миротворчества и мирного взаимоотношения с представителями различных верований. В своде его хадисов «Аль-Джами ас-Сахих» две часть: Книга примирения (Китаб –ас-Сульх) и Книга условий (Китаб – аш-Шурут) посвящены вопросам миротворчества и мирного решения конфликтов не только среди мусульманской общины, но и в отношении представителей других верований. В этих частях своей книги имам аль-Бухари останавливается на тех моментах жизни пророка, когда он решал или пытался разрешать различные конфликтные ситуации без кровопролитий, описывает его мирные переговоры с различными общинами Медины, его соглашения с христианами и иудеями, упоминает известный мирный договор Худайбии с мекканцами и т.д. Эти положения книги «Аль-Джами ас-Сахих» имама аль-Бухари сегодня имеют не только богословско-теоретическое значение, они приобретают важное практическое значение.

Четвертое, нам известны многочисленные периоды и эпизоды истории, когда представители различных религиозных верований и конфессий жили и творили в атмосфере мира и согласия в мусульманских странах. Находясь под защитой ислама, они имели возможность свободно соблюдать свои религиозные верования. Отражение этих и подобных положений в учебных программах по исламоведению и религиоведению имеют важное значение в формировании толерантных взаимоотношений среди верующих и светски ориентированных слоёв населения и в современный период.

Литература

1. Коран / Перевод смыслов И.Ю. Крачковского. – М., 1963 г.

Роль конфессиональных массмедиа в информационно-просветительской работе в Республике Дагестан

*Раджабов Хаджи-Мурат Магомедович,
Магомедов Магомед Юсупович.
(Россия, г. Махачкала)*

Аннотация. В докладе анализируется освещение темы межконфессиональных отношений в средствах массовой информации в Республике Дагестан и их роль в патриотическом воспитании и идеологическом противодействии экстремизму и терроризму.

Ключевые слова: *конфессии, межконфессиональные отношения, религия, ислам, христианство, иудаизм, газеты, религия, диалог, общество.*

В последние годы в научном дискурсе особое место занимает тема межконфессионального взаимодействия и согласия в СМИ, в Интернет пространстве и социальных сетях. Во многом это обусловлено возросшим интересом к вопросам веры и духовности в современном обществе. В последнее пятилетие, в информационном пространстве возросло упоминание о трех основных и традиционных для Дагестана конфессиях в единой информационной связке. За этот период усилилось межконфессиональное взаимодействие ислама, христианства и иудаизма, что сгенерировало большой объем контента, рассказывающего не только о единстве общечеловеческих, религиозных и духовных ценностей, объединяющих российский народ, но и о фактах многовекового межконфессионального диалога и взаимодействия в историческом срезе, которое находит свое отражение и в современности.

Усиливает эффект и большое количество мероприятий, проводимых властями республики совместно с официальным духовенством, которое представляет Муфтият РД, Махачкалинская епархия РПЦ и Совет иудейских общин. [1, с. 11-14]

В рамках проведенного по заказу Министерства по национальной политике и делам религий РД социологического исследования в Республике Дагестан с целью изучения состояния и тенденций развития религиозной ситуации в Республике Дагестан отдельным аспектом изучался вопрос оценки деятельности официальных республиканских исламских СМИ (газет, журналов, радиостанций, интернет-сайтов). Результаты проведенного анализа продемонстрировали растущий интерес со стороны населения к исламским СМИ (с ними оказались знакомы 85 % респондентов, из которых: 10,7 % полностью доверяют таким СМИ, скорее доверяют - 45,7 %, частично доверяют - 21,8 % опрошенных, 5,8 % выражают недоверие и 16,3 не интересуются такими СМИ). Подавляющее большинство участников проводимого опроса (68,5 %) признали, что данные СМИ, в частности газеты, освещают важные для мусульман темы хорошо, или, по крайней мере, неплохо [7, с. 75].

Религиозные СМИ республики представлены изданиями разных конфессий, которые имеют довольно большую аудиторию, в их числе: 1) Духовно-просветительская газета «Ас-салам» («Мир и благополучие»), которая имеет свой официальный сайт в интернете - as-salam.ru и в социальной сети Instagram, выходит тираж от 80 тыс. до 220 тыс.; 2) «Нур-ул Ислам» («Свет Ислама»); 3) «Исламский вестник»; 4) «Муаллим» (приложение к газ. «Исламский вестник» на аварском языке); 5) «Товхид» – Исламская религиозная организация «Мечеть мусульман-шиитов»; 6) Журнал «Ислам»; 7) Детский журнал «Амина»; 8) Дербентская иудейская религиозная община «Синагога Келе-Нумаз»; 9) Ежедневная газета «Ватан», единственная на Северном Кавказе издается на языке горских евреев.

Интернет сайты, которые являются основными ретрансляторами религиозной тематики официальных религиозных организаций республики: 1) <http://muftiyatrd.ru> - сайт Муфтията РД); 2) <http://goragospodnya.ru> - сайт Махачкалинской епархии; 3) <http://islam.ru> - федеральный исламский информационный портал; 4) <http://islamdag.ru> – республиканский исламский образователь-

ный портал. Религиозная тематика также часто поднимается и на страницах республиканских печатных СМИ: «Черновик»; «Новое дело»; «Махачкалинские известия»; «ХАкикат»; «Молодежь Дагестана»; «Дагправда».

Также вопросы межконфессионального и внутриконфессионального диалога и взаимодействия освещаются и национальными газетами Республики Дагестан. Не оставляют без внимания данную тему и на телевидении и радио. На телеканалах РГВК «Дагестан» и «Наше национальное телевидение» (ННТ) есть специальные передачи на религиозную тематику, составляющие, в общем, до 20 % от общего эфирного времени. Есть радио «Ватан» (106,6 FM).

Комплексная работа всех СМИ, освещающих межконфессиональную тематику, направлена на духовно-нравственное и патриотическое воспитание молодежи, пропаганду в обществе культуры межконфессионального диалога, укрепление мира и взаимоуважения, а также противодействие проявлениям экстремизма и терроризма. Основной акцент делается на мнении лидеров трех конфессий, рассказывающих о единстве начал общечеловеческих, религиозных и духовных ценностей, объединяющих многонациональный и многоконфессиональный российский народ. В последние годы представители трех конфессий выступают вместе на многих площадках, активно встречаются с молодежью, публикуются в разных СМИ и выступают на ТВ и радио.

Позитивное влияние на ситуацию в религиозной среде оказывает и эффективная государственно-конфессиональная политика, осуществляемая Главой и Правительством Республики Дагестан, а также содействие религиозным организациям, в том числе и СМИ.

В ходе научного анализа развития информационного общества РД за последние годы можно отметить активность в информационном пространстве органов исполнительной власти РД, в том числе Министерства по национальной политике и Комитета по свободе совести, взаимодействию с религиозными организациями РД. Так, в рамках выполнения перечня поручений Главы РД от 14 мая 2018 года по вопросу обеспечения безопасности дорожного движения в Республике Дагестан, на тот момент Комитет по свободе совести, взаимодействию с религиозными организациями РД обратился к руководителям трех конфессий с просьбой организовать проповеди и выступления на тему соблюдения правил дорожного движения. В результате, Муфтиятом РД, Махачкалинской епархией и иудейской общиной Махачкалы была проведена большая просветительская работа с верующими, в том числе опубликованы статьи в религиозных СМИ, в интернете, подготовлены буклеты, а также проведены передачи на радио и ТВ на тему «духовный призыв к водителям и пешеходам». Так, телеканал ННТ подготовил сюжет, в котором Муфтий Республики Дагестан шейх Ахмад-Афанди Абдулаев дал интервью на тему соблюдения правил дорожного движения, где он призвал жителей республики соблюдать скоростной режим и уважать всех участников дорожного движения [15]. В пример можно привести также специальный документальный проект под названием «Человек и вера», подготовленный Правительством РД совместно с телеканалом РГВК «Дагестан». Фильм получил премию президента Татарстана Рустама Минниханова в рамках стратегического проекта «Россия – Исламский мир» [16].

Но, не смотря на большое количество религиозных организаций, они не так сильно представлены в информационном пространстве РД. На 1 августа 2019 года в республике функционирует 2671 культовых сооружений, из них: исламских – 2631 (из них вузов - 6, медресе – 15, Джума-мечетей - 1273, квартальных мечетей - 899, молитвенных домов - 437, союз исламской молодежи - 1), христианских - 33 (из них православных - 23, протестантских - 8, армянская апостольская церковь - 1, старообрядцы - 1), иудейских – 5. [6, с. 3]

Тем не менее, у подавляющего большинства религиозных организаций нет официальных сайтов и своих страниц в социальных сетях. Среди мечетей, которые активны в интернет пространстве, можно назвать Центральную джума-мечеть г. Махачкалы (masjid.ru), и Центральную джума-мечеть города Буйнакска (almasjid.ru).

Практика показывает, что экстремистские организации стремятся использовать религию как инструмент для вовлечения в свои ряды новых адептов. География вербовки и выезда дагестанской молодежи в Сирию охватывала практически все города и районы республики, но в основном дагестанцы уходили в ИГИЛ (запрещенная в РФ террористическая организация) находясь в других регионах России на постоянном или временном пребывании. Вербовка и пропаганда проводилась в интернет пространстве и в социальных сетях. Это подтверждает в своём докладе и доктор наук в области изучения Корана, советник министра вакфов и исламских дел Государства Кувейт, шейх Усман Ахмад Абдурахим, отметивший, что многие молодые ребята из Дагестана присоединились к ИГИЛ (запрещенная в РФ террористическая организация) через Интернет [5: с. 20], порой, не видя даже лица того, кто отправлял их на верную смерть. Руководитель ФАДН И. Баринов в одном из своих выступлений также отметил, что 80 % ушедших в ИГИЛ российских граждан подвергались экстремистской пропаганде через Интернет [14].

В этой связи актуальным становится вопрос использования потенциала конфессиональных СМИ и СМК в проводимой просветительской работе. В этой связи в Дагестане была организована работа для информационного противодействия идеологии экстремизма и терроризма. Проповеди прошли в Центральной джума-мечети г. Махачкалы (охват более 15 тыс. чел.), джума-мечети им.Зайнуллы Расулева (пр. Акушинского) (охват 5 тыс.чел.) и др. Были организованы выступления гостей на Интернет-портале «Исламдаг.ру», в эфире телеканала "ННТ" и радиостанции «Ватан». В организованных мероприятиях принимали участие приглашенные в Дагестан: муфтий Республики Татарстан Камиль-хазрат Самигуллин, председатель Координационного центра мусульман Северного Кавказа Исмаил-хаджи Бердыев, Глава Духовного собрания мусульман России Альбир-хазрат Крганов, известный сирийский богослов, доктор шариатских наук Мустафа Диб аль-Бугха, доктор шариатских наук, шейх Мухаммед бен Абдулла бен Мустафа Аль-Айдрус (Саудовская Аравия) и многие другие.

В последние годы в России всё чаще говорят о роли конфессиональных СМИ и использовании их потенциала в профилактической работе. Первая конференция на тему «Религия в эфире: конфессиональные СМИ как сегмент со-

временного медиaprостранства» прошла в Казани в мае 2018 года в рамках X Международного экономического саммита «Россия – Исламский мир: Kazansummit 2018». По итогам конференции были даны рекомендации по выработке механизмов информационного противодействия экстремизму. По мнению журналистского сообщества, крайне важно разработать «Лингвостилистический гид по использованию и корректному употреблению терминологии, имеющей отношение к исламу» [17].

Литература

1. Галиева О.А. О работе Комитета по свободе совести, взаимодействию с религиозными организациями РД в сфере государственно-конфессиональных отношений. Материалы региональной научно-практической конференции. – Махачкала, 2016.
2. Путин В.В. Россия: национальный вопрос // Независимая газета, 2012.
3. Раджабов Х. Роль религии в укреплении единства народов России. – М., 2018.
4. Речевое воздействие в сфере массовых коммуникации. – М., 2004.
5. Сборник материалов Международной богословской конференции «Международный опыт в укреплении единства мусульман: современные формы и методы» с участием иностранной делегации богословов. Махачкала, 2015.
6. Социологическое исследование в Республике Дагестан «Изучение состояния и тенденций развития религиозной ситуации в Республике Дагестан». – Махачкала, 2018.
7. Этническое многообразие и единство народов России. – М., 2013.
8. <http://muftiyatrd.ru> (Сайт Муфтията РД).
9. <http://goragospodnya.ru> (Сайт Махачкалинской епархии РПЦ).
10. <http://gorskie.ru> (Сайт горских евреев).
11. <http://islamdag.ru>
12. <http://islam.ru>
13. as-salam.ru
14. <http://fadn.gov.ru/special/news/2016/04/15/2746-igor-barinov-internet-dolzhenstat-prostranstvom-protivodeystviya-ekstremizmu>
15. https://www.youtube.com/watch?v=_eHnxUZ3Hb0
16. <https://russia-islworld.ru/media/video/rustam-minnihanov-vrucil-ezegodnuu-nacionalnuu-premiu-predsedatela-gruppy-rossia-islamskij-mir-2018-video/>
17. https://islam-today.ru/islam_v_rossii/tatarstan/religia-v-efire-kontent-dozirovannost-informacii-i-mezdunarodnaa-plosadka-dla-islamskih-zurnalistov/

Общественная, религиозная и политическая ориентированность дагестанской молодежи (по материалам социологических исследований)¹

Мамараев Руслан Магомедсаламович
(Россия, г.Махачкала)

Аннотация. Изучение религиозно-политических установок молодежи на общероссийском и региональном уровне всегда имеет повышенный исследовательский интерес. Статья написана на основе полученных результатов массового политолого-социологического опроса среди молодого поколения (от 18 до 25 лет) Республики Дагестан в 2017 году, который охватил 1220 респондентов молодого поколения. Опрос проводился по всему Дагестану, среди городской и сельской молодежи, мужского и женского пола. В проведенном исследовании затронуты вопросы оценки религиозного возрождения, характеристики религиозной ситуации в Дагестане, обострения религиозной обстановки в республике, предпочтительность молодежи общественному и государственному устройству, ориентированности контактов с исламскими государствами, отношения молодежи к ИГИЛ и вероятность участия дагестанской молодежи в рядах ИГИЛ/ДАИШ и других религиозно-террористических организациях, отношения молодежи к военным действиям России в отношении ИГИЛ в Сирии, источников получения религиозной информации, отражения религиозного компонента на международную сферу, оценки религиозного возрождения в дагестанском обществе, характеристики религиозной ситуации в Дагестане, обострения религиозной обстановки в республике, отношения молодежи к прозелитической деятельности, сферы деятельности религиозных организаций и деятелей по мнению респондентов, значимости светских и религиозных законов, предпочтения респондентов различным видам законам, предпочтительности общественному и государственному устройству, ориентированности на исламские государства.

Ключевые слова: молодежь, ислам, религиозность, светскость, религиозное поведение, религиозные ориентиры, терроризм, Ближний Восток, ВКС РФ.

Распространение религиозно-политического радикализма в мире, нестабильная геополитическая ситуация на Ближнем Востоке, деятельность запрещенной в России религиозно-террористической организации ИГИЛ/ДАИШ, прикрывающаяся исламским вероучением, нахождение в его рядах выходцев из Северного Кавказа, необходимость постоянного изучения и мониторинга религиозно-политических установок у дагестанской молодежи с момента прошедшей так называемой «арабской весны» и образования на Ближнем Востоке агрессивной религиозно-террористической группировки ИГИЛ/ДАИШ актуализировали тематику данного исследования.

¹ Статья подготовлена в рамках проекта РГНФ № 17-03-50026 «Установки религиозно-политического радикализма в массовом сознании дагестанской молодежи».

Видение молодежи религиозной ситуации в Республике Дагестан.

Полученные результаты исследования говорят о том, что основная масса дагестанской молодежи в целом положительно оценивает и поддерживает постсоветский религиозный подъем в республике (55,1 %), т.к. это привело к стабильности, сплочению и повышению нравственности в республике на международном и внутривнутрирелигиозном уровнях. Вместе с тем, молодые люди осознают и негативную сторону данного явления (31,4 %), в частности образование напряженности между верующими. Помимо этого молодежь отмечает и такой отрицательный факт, связанный с религиозным бумом, как использование религии в своих корыстных целях определенными религиозными кругами.

Подавляющее большинство дагестанской молодежи оценивает религиозную обстановку в Дагестане как мирную (44,6 %), однако допускается напряженность из-за распространения чуждых религиозных идей (32 %). Данные идеи стали проникать в Россию в сложный постсоветский период, что способствовало распространению в стране под прикрытием исламских идей радикализма и терроризма. Молодежь не отрицает и внутренние причины религиозной напряженности, из-за деятельности некоторых религиозных лидеров, которые способствуют ухудшению религиозных отношений в дагестанском обществе.

Понимание молодежью происходящих религиозных процессов в республике, разграничение негативных внешних и внутренних факторов, может говорить об осознанной оценке молодежью религиозной ситуации в Республике Дагестан. Данное обстоятельство должно сыграть положительную роль в будущем общественно-политическом развитии республики.

Общественно-политическая ориентированность молодежи.

Одним из главных факторов, влияющих на нынешнее состояние и будущее развитие дагестанского общества, является процесс политизации ислама. Отталкиваясь от полученных результатов политолого-социологических исследований, можно заключить, что, несмотря на активный религиозный подъем в Дагестане в постсоветский период, на высокую религиозно-политическую деятельность арабо-мусульманского мира и стремление распространения своего влияния на северокавказский регион, распространение дестабилизирующих религиозно-политических идей, крайняя религиозно-политическая идеология не деформировала религиозно-политические ориентации дагестанской молодежи. Молодое поколение Дагестана в большинстве своем остается приверженцем светского государственного устройства (54,8 %) и светского Дагестана (30,3 %), со свободой вероисповедания. Молодежь проявляет опасение, что религиозный общественно-политический уклад в республике не приведет к оздоровлению в обществе, а только ухудшит религиозную ситуацию в республике, будет способствовать регрессу в обществе (15,8 %). Внешнеполитически молодежь ориентирована на поддержание и укрепление связей со всеми государствами независимо от их религиозной, культурной, политической, экономической принадлежности (52,5 %). Основными источниками религиозной информации для молодежи являются внутренние ресурсы. Дагестанская молодежь отделяет религиозную сферу от политической, экономической, культурной.

При этом привлекает внимание позиции основной массы респондентов - «убежденно верующих» и «верующих» на ориентированность религиозно-политическое государственное устройство в целом и Республики Дагестан в частности. Можно предположить, что данные ориентиры связаны скорее не с чисто религиозным фактором, а с внутренними общественно-политическими и социально-экономическими проблемами, которые в острой форме имеют место быть в дагестанском обществе. Данные проблемы связаны с отсутствием справедливости в обществе; бытовыми и социально-экономическими условиями жизни людей; общественными, религиозными, межнациональными проблемами; с использованием определенными религиозными и политическими кругами религиозного фактора в своих корыстных целях; неэффективным государственным управлением и т.д. Возможно, данная категория молодежи и хочет жить в светском общественном устройстве, но в силу того что на сегодняшний день светская государственная система в Республике Дагестан неэффективна, молодежь пытается найти в религии решение всех проблем.

Видение молодежи современной ситуации на Ближнем Востоке.

В настоящее время имеются достаточное количество религиозно-террористических организаций, которые используют в своей идеологии исламское вероучение, что представляет угрозу национальной безопасности России и всему миру. В связи с этим важным является изучение отношения дагестанской молодежи к различным террористическим организациям.

Полученные автором результаты в ходе исследования по данному вопросу показывают, что у дагестанской молодежи в отношении к ИГИЛ/ДАИШ независимо от типа религиозности превалирует негативная оценка (90,9 %). По причине того, что эта организация не имеет ничего общего с исламскими ценностями, она их использует в своих корыстных целях, используя при этом террор. Поэтому у дагестанской молодежи ярко выражена категоричная позиция по поводу гипотетического участия в деятельности террористических организаций, использующих исламское вероучение (86,5 %). Помимо этого молодежь в основной своей массе отрицательно настроена к тем дагестанцам, которые находятся в рядах террористических организаций, в том числе и в ИГИЛ (67 %). Также дагестанская молодежь в большинстве своем поддерживает политику российского руководства в отношении сирийской проблемы (51,7 %), т.к. считает, что Россия поддерживает своего союзника, отстаивает свой международный престиж и борется с террористами, которые несут угрозу для России. Стоит отметить, что не оправдались опасения, связанные с недовольством и возмущением по поводу противостояния в исламе между суннитами и шиитами и военно-политической позиции российских властей в Сирии (4,6 %).

Статистической погрешностью можно назвать процент молодежи лояльно оценивающих ИГИЛ, считая, что они защищают ислам и стремятся объединить мусульман; допускают вероятность своего участия в религиозно-террористических организациях по религиозным и экономическим мотивам; положительно относятся к дагестанцам, которые находятся в рядах различных религиозно-террористических организациях; не поддерживают политику России в Сирии по экономическим причинам. Но больше всего интерес представ-

ляет молодежь, которая затруднилась дать ответ на данные поставленные вопросы. Они составляют более значительную цифру и могут представлять группу риска.

Религиозное поведение дагестанской молодежи.

По полученным результатам, касаемо религиозного поведения дагестанской молодежи, можно сказать, что в большинстве своем она остается приверженцем светского государственного устройства и Республики Дагестан, со свободой вероисповедания; проявляет опасение в отношении того, что в республике религиозный общественно-политический уклад не приведет к оздоровлению в обществе, а только ухудшит ситуацию, общество будет регрессировать. Тяга людей к религиозному фактору, заключающемуся в теократическом общественном, политическом, юридическом устройстве, связан с проблемами государственного управления в Республике Дагестан, правоохранительной системой, духовно-моральным кризисом в обществе.

Не менее значимым в исследовании являлось выявление влияния религиозного компонента на конфликтогенность общественной жизни. Укрепление позиций этноконфессиональной идентичности в массовом сознании дагестанского общества может в свою очередь, отражаться на религиозно-политическом поведении индивида. В ситуации, если бы по месту проживания респондента произошли бы столкновения на религиозной почве, то каждый четвертый опрошенный принял бы участие «на стороне тех, кто прав» (27,2 %), причем их доля напрямую зависит от типа религиозности. Также каждый четвертый опрошенный по всему массиву принял бы участие «на стороне тех, кто старался бы примирить людей» (24,7 %). Данная позиция обнаружена у «убежденно верующих», «верующих» и «колеблющихся», и заметно меньше в подгруппе «неверующих» и «убежденно неверующих». Далее респонденты из подгруппы «убежденно верующих» и «верующих» в религиозных столкновениях приняли бы участие на стороне тех, чьи религиозные убеждения опрошенный разделяет (13,9 %). Но при этом «на стороне представителей своей национальности» (4,5 %) участвовать в религиозном противостоянии готовы статистически небольшая доля опрошенных практически во всех подгруппах, причем меньше всего их среди «убежденно верующих», что также говорит о слабом влиянии религиозного фактора на национальную сферу. Данные установки молодежи свидетельствуют об отсутствии влияния религиозного фактора на общественную конфликтогенность, более того молодежь в первую очередь стоит на позициях справедливого решения конфликта, примирения людей, либо воздержание от участия в массовом конфликте. Стоит отметить, что религиозный фактор в конфликтной ситуации наднационален. В данном вопросе также ярко проявился у молодежи фактор справедливости и правоты, нет выраженной агрессивности, наоборот проявляются мирные установки, в том числе и в вопросе о прозелитизме. К прозелитизму в массовом сознании опрошенного дагестанского молодого поколения отмечено положительное отношение, если это делается разумными и мирными способами (45 %), что говорит о миролюбивом настрои у молодежи, но при этом присутствует и отрицательное отношение, которая в первую очередь связана с опасением ухудшения межрелигиозной и

межнациональной обстановки (16,3 %). Также, по мнению молодежи, напряженность религиозной ситуации в республике связана и с распространением в республике чуждых религиозных идей в исламе, а также внутрирелигиозные причины.

Очевидно, что тяга к религии среди дагестанской молодежи связана с тем, что подрастающее поколение, исходя из юношеского максимализма и чувства справедливости, пытается найти в религии честность, справедливость, порядок, духовно-нравственное оздоровление общества.

В данном исследовании для нас важным было и выявить уровень и вид протестных настроений у дагестанской молодежи. Полученные результаты проведенного исследования показывают, что по всему массиву опрошенных каждый второй респондент придерживается позиции, что он «не принял бы участия в подобных акциях протеста» (47,5 %). По типу религиозности придерживающихся данного суждения больше половины опрошенных в когорте «убежденно верующих» и в 2 раза меньше в остальных подгруппах. Наряду с этим, каждый четвертый опрошенный по всему массиву затруднился ответить и обозначить свою позицию (24,3 %). Далее, каждый пятый опрошенный готов принять участие «в экономических акциях протеста против республиканской власти (рост цен, уменьшение зарплат, коррупция и т.д.)» (15,9%) и менее 9,2 % опрошенных «в политических акциях протеста против республиканской власти (деятельность главы республики, правительства, депутатов, мэров, глав муниципалитетов)». Также обращает на себя внимание, что участие в протестном движении не зависит от типа религиозности опрошенных. Полученные результаты данного опроса показывают, что опрошенные демонстрируют пассивное политическое поведение. Но, не смотря на это, стоит сказать, что, конечно же, существуют проблемы в современном российском, в том числе и дагестанском, обществе, которые являются потенциалом для протестных настроений.

В представленном исследовании важным являлось и выявление типов религиозности, роль и значимость вероучения в жизни дагестанской молодежи. Поэтому в рамках данного исследования было уделено внимание изучению выраженности типов религиозности и вытекающего из него религиозного поведения. Полученные данные показывают, что подгруппы «убежденно верующих» и «верующих» демонстрируют пассивное культовое поведение. Например, респонденты самоидентифицирующиеся как «убежденно верующие» демонстрируют религиозное поведение, характерное «верующим», «колеблющимся», «неверующим» и «убежденно неверующим»; далее подгруппа «колеблющихся» показывает крен в сторону поведения «неверующих» и «убежденно неверующих», в то же время как последняя подгруппа в той или иной степени показывает поведение «верующего» и «колеблющегося», который «всегда принимают участие в главных религиозных обрядах моей религии» (28 %) и «иногда участвуют в некоторых религиозных обрядах моей религии» (41,1 %). Таким образом, результаты исследования показывают, что декларируемый опрошенными тип религиозности не соответствует религиозному поведению. При этом для больше половины опрошенной молодежи по всему массиву «очень важна» (63,5 %) их религиозная принадлежность, причем выделяются подгруппы

«убежденно верующих» и «верующих», в то время как самоидентифицирующиеся как «колеблющиеся» подчеркивают, что для них «важна, но не очень сильно» (21,1 %), а «неверующим» и «убежденно неверующим» «совсем не важна» их конфессиональная принадлежность, при этом каждый третий опрошенный в подгруппе «неверующих» затруднились выразить свою позицию в отношении значимости/незначимости религиозной принадлежности (8,9 %). Далее в исследовании интерес представлял изучение влияния религиозной значимости и религиозных установок респондентов на поведение и принципы, которыми они руководствуются в повседневной жизни. Результаты исследования показывают, что больше половины опрошенных практически во всех подгруппах, за исключением «убежденно верующих», придерживаются позиции о возможности совмещать работу и учебу с религиозными предписаниями (63,4 %). Идентифицирующие себя как «убежденно верующие» допускают возможность смены работы и места учебы, в случае, если «это будет мешать мне совершать намаз, держать уразу, отмечать религиозные праздники и т.д.» (28,8 %). Кроме того, каждый девятый опрошенный среди «убежденно верующих» готовы на кардинальные преобразования, «если это будет мешать носить религиозную атрибутику (одежда, борода и т.д.)» (7,8 %).

Идеологические основания профилактики экстремизма и терроризма

*Омарова Загидат Умаргаджиевна
Султанахмедова Залина Гаджитаевна
(Россия, г. Махачкала)*

Аннотация. Процессы, происходящие сегодня в России, характеризуются преобразованиями в экономической, политической и социальной сферах, и, несомненно, касаются и области духовной. Реформы, проводимые в стране, получают неоднозначную оценку и приводят к противостоянию, которое зачастую выливается в конфликт и затрагивает конституционные основы государства, угрожает интересам личности. Для обеспечения системного противодействия религиозно-политическому экстремизму и терроризму необходима разработка комплексных мер, включающих в себя в качестве основной идеологическое противостояние этим деструктивным явлениям.

Ключевые слова: *ислам, идеология, профилактика экстремизма и терроризма.*

В России сегодня накоплен колоссальный опыт различных мер предупреждения и профилактики религиозно-политического экстремизма. По уровню применения и воздействия эти меры могут быть общего и частного характера. В первом случае речь идет о совершенствовании политических, экономических, социальных сфер общественного бытия, установление принципов социальной справедливости и равных возможностей для реализации потенциала различных социальных групп. Во втором - это специальные предупредительные

меры, которые осуществляются в интересах противодействия религиозно-политическому экстремизму. Закон «О противодействии экстремистской деятельности» содержит ряд важных положений и, несомненно, играет важную роль в обеспечении борьбы с экстремизмом. Например, юридическое определение экстремизма необходимо для правоприменительной практики, так как некоторые правовые нормы, после внесенных поправок, содержат ссылки на базовый закон, в котором даются конкретные формулировки и критерии экстремистской деятельности. Границы понятия четко определены и исключают его произвольное толкование. Законом устанавливаются основные принципы и направления противодействия экстремистской деятельности, которые определяют политику государства в этой области, в силу этого закон предусматривает комплекс профилактических мер борьбы с экстремизмом, что является крайне важным.

Общеизвестно, что идеологической основой терроризма является экстремизм. Так некоторые религиозные учения экстремистского характера могут провоцировать террористическую деятельность. Однако, не меньшую общественную опасность представляют и иные негативные последствия экстремистских религиозных идеологий: ритуальные убийства, причинение вреда здоровью, воздействие на психику последователей экстремистских религиозных организаций, деструктивных культов и тоталитарных сект, которые функционируют в настоящее время на территории России. Представляется крайне важным, в целях защиты прав и законных интересов общества и государства создание правовой и идеологической базы для профилактики (в первую очередь) и противодействия экстремизму, для предотвращения возможностей манипулирования религиозным сознанием.

Российское законодательство провозглашает равенство всех религиозных конфессий и культов, право граждан исповедовать любую религию, полную свободу религиозного выбора, однако, этот выбор должен делаться со знанием того, что человек выбирает. Первостепенной задачей является предоставление детям возможности получения светского религиозоведческого образования. Важно отметить, что такое образование должно быть не богословским и не атеистическим, а сугубо научным, так как обязывает обеспечивать получение детьми объективного, беспристрастного научного знания о религии, ее месте и роли в жизни человечества, о культуре, духовности и нравственности. Оно не должно ориентировать человека ни на религию, ни на атеизм. Человек имеет право сам определить свое отношение к религии на основе полученных им знаний - вот единственно демократический подход к обеспечению конституционного права на свободу совести.

Следует также отметить, что положительный опыт получения религиозного образования в светской школе уже имеется в некоторых западных странах. В частности, в Германии, где церковь также законодательно отделена от государства, различные религиозные дисциплины преподаются во всех немецких школах. «Немецкий школьник изучает просто религию, а не религию в государственно-идеологическом контексте» [1]. Преподавание религии в школе закреплено в немецком законодательстве, религиозные дисциплины в числе об-

щеобязательных школьных предметов. В то же время у школьников и их родителей есть возможность выбора: посещать уроки религии или изучать религиозные и философские предметы. В немецкой традиции преподавание религиозных дисциплин не формализовано, а представляет собой синтез воспитания, образования и совместного поиска учеников и учителя ответов на актуальные жизненные проблемы. Опыт Германии, несомненно, может быть востребован в России, особенно, с учетом интеграции России в общеевропейское политическое и образовательное пространство.

В условиях современной действительности назрела насущная необходимость: сформулировать новую образовательную концепцию, которая послужит идеологической основой религиозного сознания в полиэтническом обществе, которая будет распространяться через СМИ, в том числе через Интернет; представить материалы, пропагандирующие интернациональное единство, консолидацию граждан на основе, в том числе, и межконфессиональной толерантности.

Анализ тенденций изменения религиозного сознания (исламского сознания) в Дагестане, позволяет разработать рекомендации и предложения по целенаправленному идеологическому противодействию межрелигиозной розни и эффективному функционированию системы воспитания подрастающего поколения, выявляет недостатки государственного управления в сфере миграционной политики, контроля над деятельностью общественных, религиозных организаций. В культурной жизни современного российского общества существует ряд оснований, позволяющих выделить и определить позитивную роль религиозного сознания, которая может служить регулятивной основой консолидации модернизирующегося социума.

Чтобы качественно определить роль религии сегодня, необходимо отметить, мы погружены в мир ложных “живых” знаков, оторванных от реальности благодаря эпохе постмодернизма и всяческих симулякров. Сегодня все труднее отделить политику от экономики, религию от политики и экономики и т.п. Религия все больше и больше превращается в трансрелигию – некий гибрид и суррогат, замешанный на политике, экономике, шоу-бизнесе и т.п. Такова эпоха постмодернизма [2, с. 35].

Манипуляция сознанием происходит на всех уровнях: СМИ, экранизация литературных произведений, в частности мультфильмы и фильмы о конце света, сюжеты, взятые из священных писаний и представленные нам в усредненной и упрощенной форме (как задумает режиссер), для того, чтобы это легче «переваривалось» массовой аудиторией и у всех сложилось определенное представление о религии в соответствии с целями и задачами, которые преследуют манипуляторы. С другой стороны, манипуляцию религиозного сознания используют и чисто в прагматичных целях. Зачастую и государство является участником процесса манипуляции сознанием и поведением своих граждан в контексте общих задач и принципов. Какие действия помогут защитить себя от манипуляции:

- необходимо научиться распознавать цели, методы и средства манипулирования сознанием;

- в эмоционально ярко окрашенной речи следует «пропускать мимо ушей» красивые фразы, сравнения, обороты и суметь выделить главную суть;
- формирование толерантного отношения к инакомыслию и богатого разностороннего внутреннего мира;
- следует максимально ограничить контакт с теми, кто способен вами манипулировать;
- временно удалиться из зоны воздействия, оценить ситуацию со стороны, подумать.

Литература

1. <http://www.nsad.ru/articles/religiya-v-shkolah-germanii-bez-uchebnika-i-ideologii> (28.08.19г.)
2. Гарифуллин Р.Р. Основы постмодернистской психологии. — Казань: «ИПК «Бриг», 2015. 196 с. ISBN 978-5-98946-111-0.
3. Кара-Мурза С. Г. Манипуляция сознанием. – М.: ООО Изд-во «Родина». 2018. 432 с.

Этнорелигиозный экстремизм на территории Республики Дагестан: институциональные технологии противодействия

*Курбанова Альбина Магомедшаниевна
Нуричуев Рамазан
(Россия, г. Махачкала)*

Аннотация. В докладе авторы раскрывают проблему борьбы правоохранительных органов с этнорелигиозным экстремизмом. Основное внимание уделено раскрытию истоков появления, причин распространения этнорелигиозного экстремизма на территории Республики Дагестан. Проблема этнорелигиозного экстремизма для региона актуальна, с учетом духовно-нравственных ориентиров современной молодежи, трансформаций традиционного ислама, которая может принимать различные формы в связи с адаптацией к социокультурным условиям. В заключении авторами предлагаются меры по улучшению сложившейся ситуации в регионе.

Ключевые слова: экстремизм, этнорелигиозный терроризм, ислам, Республика Дагестан.

Несмотря на снижение уровня угроз террористического характера и спада активной стадии антитеррористических операций, проблема экстремизма и терроризма остаётся в центре внимания общественности. Как мы знаем, экстремизм – это приверженность крайним взглядам и действиям, радикально отрицающим существующие в обществе нормы и правила и является сложной и неоднородной формой выражения вражды и ненависти. По поводу опасности экстремизма в современном мире Н.Б. Бааль пишет: «Особенностями современного экстремизма являются рост масштабности, способствующий наращи-

ванию потенциала и превращению экстремистских группировок во влиятельные структуры политической жизни страны; усиление жестокости действий экстремистов; многообразие форм деятельности; использование последних достижений науки и техники; стремление добиться широкого общественного резонанса, а следовательно, критической дестабилизации политической ситуации в стране» [1. с. 10]. Экстремистские вызовы являются причиной подрыва политической стабильности в Российской Федерации и, в частности, в Дагестане.

Иванищев В.О. в своей работе выделяет несколько видов экстремизма: политический, этнорелигиозный, националистический [2] В статье рассмотрим понятие – этнорелигиозный экстремизм. Этнорелигиозный экстремизм – это приверженность крайних взглядов и методов по достижению групповых целей. При этом этнический и религиозный компоненты выступают в неразрывной связи с мобилизирующей идеологией и субъективными установками [3].

В Республике Дагестан экстремистская религиозная идеология связана с фундаментализмом, идеей джихада. Фундаментализм имеет несколько характеристик: «редуцирование джихада к одному столпу веры – войне с неверными; буквальное следование Корану и его трактовка в конфликтном ключе – противостоянии неверным; восприятие западных ценностей и ценностей умеренного ислама как угрозы вере; эксплуатация радикальной идеологии экстремистскими группами, склонными к насилию, подготовка фанатиков, которые чаще всего становятся смертниками; тяготение к установлению авторитарной идеологии и формированию авторитарного мышления» [11, с.13]

В многочисленных хадисах Пророка (с.а.в.) говорится о недопустимости насилия над кем бы то ни было. В частности, он говорит: «Насилие в Судный день вернётся к насильнику и от возмездия никто не уйдёт» [7]. Согласно идеологии экстремистов, их душам как жертвам «священной войны» уготован рай. Идеология ваххабитов не находит широкой поддержки, однако есть люди, которые всё же вступают в их ряды и чаще всего это представители молодёжи. Связано это с ситуацией при которой человек оказывается один на один со своими проблемами, когда он не видит поддержку со стороны государства, что провоцирует его на конфликтное поведение. Человек испытывает чувство ненужности обществу, социальный дискомфорт, бесперспективность, отсутствие твердой жизненной позиции, жизненного оптимизма.

Причинами распространения радикального экстремизма на территории Дагестана стали:

1. посещение мечетей ваххабитов, которые очень активно начали создаваться на территории Дагестана, спонсируемые мусульманскими общинами из зарубежных стран. Шел процесс активной пропаганды «истинного ислама» и просвещения через экстремистскую литературу;
2. активная работа экстремистов в сетях Интернет. Причем работа осуществлялась подготовленными, хорошо обученными специалистами-психологами;
3. возможность материального заработка от завербованных ими людей.

Как известно, 15 марта 2019 года в Новой Зеландии произошел теракт, в ходе которого в мечети было убито 51 человек. Террористом оказался 29-

летний австралиец Брентон Харрисон Таррант. 8 декабря 2012 года в ходе спецоперации в п. Шамилькала, Ашильта Унцукульского района и Чирката Гумбетовского района, проведенной по результатам следственных действий, были задержаны члены "гимринской" банды: Шихмирза Лабазанов, Магомед Али Амирханов, и Магомед Гаджиев, которые после представления неопровержимых улик, признались в подготовке и совершении теракта с привлечением Сапрыкиной. Они также указали, что организатором стал лично так называемый "кадий" вахабандитов - Магомед Сулейманов из Гимров. Также, в 2018 году было взорвано место для зиярата у могилы шейха Саида Афанди.

В 2009 году во время встречи с представителями Духовных управлений мусульман Северного Кавказа, состоявшейся в г. Сочи Президент РФ Д.А. Медведев заявил: «Мы не должны называть экстремистов «исламскими экстремистами». Правильное наименование бандитов – просто бандит, у него нет религиозного содержания, даже если у него где-то в голове кружится, что он правверный мусульманин. Он не мусульманин – он бандит» [4].

Побуждающим мотивом религиозного терроризма выступает именно ваххабитско-салафитская проповедь джихада, снявшая общечеловеческий моральный запрет на убийство невинных людей, определяемых как «враги ислама». Звучащие из уст боевиков слова о «новом Всемирном Халифате», т.е. об однополярном мировом порядке под диктатом мусульман, являются всего лишь ширмой для провоцирования межцивилизационных конфликтов [11].

На сегодняшний день количество совершаемых ваххабитами террористических актов, в частности, взрывов по сравнению с прошлыми годами уменьшилось, однако они не прекратились [8]. В регионе все еще продолжают происходить убийства, похищения и другие противоправные действия, которые совершаются участниками незаконных вооруженных формирований, религиозными экстремистами. Приведем динамику преступлений экстремистской направленности в Республике Дагестан.

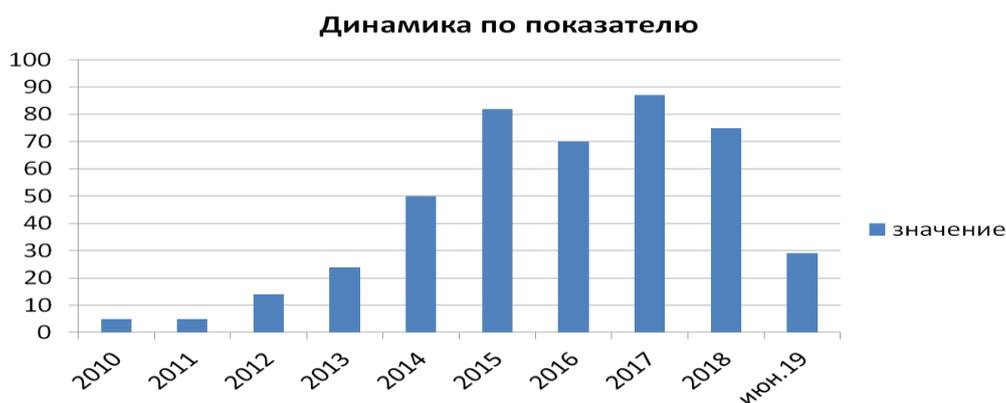


Рис. Динамика преступлений экстремистской направленности по Республике Дагестан [9]

Мы видим на диаграмме, что преступления экстремистской направленности достигают своего пика в 2017 году. Путем активной борьбы к 2018 году количество преступлений несколько уменьшается. Усилиями органов государства

и духовенства Республики Дагестан количество преступлений этнорелигиозного экстремизма снизилось до минимума.

В борьбе с экстремизмом активно ведут работу МВД, МИД, МО, ФСБ, АТК, НАК Российской Федерации, а также органы государственной власти в субъектах РФ, органы местного самоуправления и институты гражданского общества. В Республике Дагестан в целях противодействия экстремизму приняты: закон «О запрете ваххабитской и иной экстремистской деятельности на территории Республики Дагестан», закон Республики Дагестан «О профилактике экстремистской деятельности в Республике Дагестан», утверждены государственная программа Республики Дагестан «Информационное противодействие идеологии экстремизма и терроризма в Республике Дагестан на 2014–2016 годы», программа Республики Дагестан «Комплексная программа противодействия идеологии терроризма в Республике Дагестан» на 2018–2020 годы [5, с. 92]. Благодаря слаженной и оперативной работе сотрудников правоохранительных органов, за последние несколько лет в республике сократилось количество террористических актов.

В целях противодействия этнорелигиозному экстремизму, считаем необходимым в Республике Дагестан принять следующие меры:

1. Повысить эффективность работы правоохранительных органов.
2. Ужесточить меры в отношении лиц, занимающихся пропагандой терроризма, публичными призывами к терроризму, а также оправданием терроризма, предусмотренные в статье 205. п. 2 УК РФ.
3. Публиковать в СМИ Республики Дагестан материалы, которые раскрывают идеологию и суть экстремизма.
4. Усилить работу муфтията Республики Дагестан. Проводить беседы и лекции не только в ВУЗах, в средних профессиональных учреждениях, но и в школах, а также с родителями. Устраивать различные конкурсы по данной тематике.
5. Увеличить количество специализированных исправительных и воспитательных учреждений в регионе.
6. Ввести в общеобразовательную программу школ предмет «Религиоведение», учитывая особенности религиозного мировоззрения.
7. Распространять религиозную литературу, в частности, предусмотренную для детей дошкольного и школьного возраста, потому как одной из причин развития этнорелигиозного экстремизма является незнание основ ислама.
8. Представителям органов местного самоуправления вести целенаправленную работу по организации культурно-просветительского, социально полезного и спортивно-оздоровительного досуга молодежи.

Исходя из вышеизложенного, можно сделать вывод о том, что этнорелигиозный экстремизм в Республике Дагестан развивается в форме ваххабизма и является большой угрозой для современного общества. В противодействии с экстремизмом должны работать государственные органы РФ, органы субъектов РФ, местное самоуправление, институты гражданского общества, а также отдельные граждане.

Литература

1. Бааль Н.Б. Политический экстремизм российской молодежи и технологии его преодоления / Автореф. дисс. ... д. политич. наук. - Нижний Новгород, 2012.
2. Иванищев В.О. К вопросу классификации экстремизма // Молодой ученый. — 2015. — №12. — С. 550-553. — URL <https://moluch.ru/archive/92/20420/>
3. Коран. Перевод Э. Кулиева (с толкованием ас-Саади и Ибн Касира). 2002г.
4. Медведев Д.А. предлагает заменить «исламский экстремизм» на исламский телеканал//Исламский край. — 2009. - №5. URL: <http://www.islamsib.ru/attachments/article/45/islamskiy-kray-05.pdf>. Дата обращения 08.08.2019
5. Магомедова М.А. Оценка деятельности региональных органов власти по информационно-идеологическому противодействию религиозно-политическому экстремизму // Власть. – 2018.
6. Русанова О.А. Этнорелигиозный экстремизм как социальное явление в российском обществе: Автореф. дис. ... канд. социол. наук. М., 2004 – Человек и наука. - <http://cheloveknauka.com/etnoreligioznyy-ekstremizm-kak-sotsialnoe-yavlenie-v-rossiyskom-obschestve>
7. <http://islamdag.ru/analitika/4427>. Дата обращения 09.08.2019
8. <https://pravoslavie.ru/110810.html>. Дата обращения 11.08.2019
9. http://crimestat.ru/regions_chart_total. Дата обращения 12.08.2019
10. <https://hadis.uk/xadis-o-tolkovanii-korana-bez-znaniy/15071>. Дата обращения 10.08.2019
11. Яхьяев М.Я. Институализация исламского экстремизма // Исламоведение, 2017. Т. 8. No 3 (33).

Этнорелигиозный экстремизм: общественное мнение о проблеме

*Курбанова Альбина Магомедшапиевна
Курбанова Альбина
(Россия, г. Махачкала)*

Аннотация. Доклад посвящен исследованию этнорелигиозного экстремизма. Раскрываются различные научные точки зрения на раскрытие этнорелигиозного экстремизма. В ходе исследования автором было проведено социологическое исследование общественного мнения на проблему этнорелигиозного экстремизма. В нем вопрос о правильном воспитании подрастающего поколения, так как не имея духовного воспитания мы получаем общество, в котором нет духовных ценностей и следовательно появляется угроза общественной безопасности. Подводятся итоги, в которых автор отмечает о необходимости правильного воспитания и духовного развития ребенка, так как именно этот начальный период жизни человека оказывает сильное воздействие на его характер и мировоззрение.

Ключевые слова: экстремизм, этнорелигиозный, социологическое исследование, Республика Дагестан

В настоящее время этнорелигиозный экстремизм требует особого внимания и тщательного изучения, так как является серьёзной угрозой для современного общества. Согласно Русановой О.А. «этнорелигиозный экстремизм рассматривается как приверженность крайним взглядам и методам действий по достижению групповых целей, при этом этнический и религиозный компоненты выступают в неразрывной связи в мобилизующей идеологии и субъективных установках» [2]. Как видим из данного определения, основными факторами, играющими значительную роль являются этническая и религиозная принадлежности, которые составляют важную часть жизни практически каждого человека. По мнению исследователей Г.Ф. Шафранов-Куцева и Е.Р. Кучерявой, в основу данного вида экстремизма легли такие явления как ксенофобия – неприятие всего чужого, непривычного, незнакомого и этноцентризм- тенденция судить о чужих культурах с позиции превосходства собственной.

Главная угроза этнорелигиозного экстремизма заключается в том, что он имеет большую социальную базу, которая готова совершать различные действия, вплоть до убийств, террористических актов ради достижения своей цели. Как видим, этнорелигиозный экстремизм носит антисистемный характер и приводит только к разрушению социального равновесия.

Российская Федерация – многонациональное государство, на территории которого проживает более 190 народов. В Дагестане, этнокультурное многообразие, как отмечает Г.Н. Магомедов, выражено в следующих демографических и статистических показателях: 29,4 % – аварцы, «агулы – 0,9 %, азербайджанцы – 4,3 %, даргинцы – 16,5 %, кумыки – 14,2 %, лакцы – 5,4 %, лезгины – 13,1 %, таты – 0,004 %, табасаранцы – 4,3 %, ногайцы – 1,6 %, рутульцы – 0,9 %, русские – 4,7 %, цахуры – 0,3 %, чеченцы —3,4 %» [1, с. 62] Большая часть верующих в РФ исповедует христианство, многие граждане южных и восточных регионов страны исповедуют ислам. А это значит, что этнорелигиозный экстремизм составляет значительную угрозу для общественной безопасности и общественного порядка Российской Федерации, а также посягает на конституционные права и свободы граждан.

В августе 2019 г. нами было проведено социологическое исследование по изучению мнения населения Республики Дагестан об этнорелигиозном экстремизме. В социологическом опросе приняло участие около 50 респондентов 18-25 лет.

На вопрос, что способствует напряженности, конфликтам между людьми 54,5 % выбрали вариант ответа «неумение уважать и понимать других людей», «неспособность поступиться взглядами, пойти на компромисс» - 22,7 %; «внутренняя склонность к агрессии» - 13,6 %; «неумение вести себя в сложных или конфликтных ситуациях» - 9,1 %. Как видим, основная причина по мнению опрошенных в неумении уважать и понимать других людей.

Большинство опрошенных на вопрос: «Что побуждает молодёжь к участию в субкультурных и криминальных группировках и объединениях?» выбрали вариант ответа «желание выглядеть старше, самостоятельнее», 36,4 % считают, причиной ««наглядную практику» зарабатывания денег», остальная

часть опрошенных видит причину в том, что для них это «возможность быть самим собой».

Далее респондентам было предложено ответить на вопрос «Сталкивались ли они с дискриминацией по национальному и религиозному признаку?». Так, 31,8 % выбрали вариант «Да, сталкивался», вариант ответа «Иногда, сталкивался» - 22,7 %; и вариант «Нет, не сталкивался» - 45,5 %. Таким образом, большая часть опрошенных тем или иным образом наталкивалась на дискриминацию подобного характера. При этом, среди респондентов, так или иначе сталкивавшихся с проявлениями этнорелигиозной неприязни участвовали в конфликтах только 18,2%.

Также в ходе исследования был задан следующий вопрос: «Считаете ли Вы, что экстремизм и разжигание межнациональной розни способствуют возникновению и деятельности террористических организаций?». Большая часть опрошенных, а именно 68,2%, считают, что «В некоторой степени, да». Было предложено также ответить на вопрос о необходимости борьбы с этнорелигиозным экстремизмом. По мнению 45,5 % респондентов, нужно более тщательно применять существующие правовые нормы; 31,8 % считают необходимым ужесточить уголовную ответственность за преступления экстремистской направленности, а 22,7 % выбрали вариант ответа: «Повышение значения духовных факторов в борьбе с экстремизмом и терроризмом».

На последний вопрос, касающийся позиции опрашиваемых относительно экстремистских и субкультурных объединений и группировок около 95,5 % из опрошенных считает, что их деятельность необходимо запретить.

Таким образом, результаты исследования свидетельствуют о том, что в российском обществе напряженность в сфере межкультурного взаимодействия существует, и в большей степени относительно представителей мусульманской общины. По мнению, Шафранов- Куцеву Г.Ф. и Кучерявой Е.Р. [3] это связано с тем, что в последнее десятилетие большинство громких терактов были совершены именно исламскими группировками.

Таким образом, исходя из результатов исследования, считаем необходимым обратить особое внимание на духовно-нравственное воспитание подрастающего поколения, так как именно в начальный период жизни на человека оказывается сильное воздействие на его характер и мировоззрение.

Литература

1. Магомедов Г.Н. Этнокультурные и этнополитические проблемы современного Дагестана // Власть, 2015. - №7.
2. Русанова О.А. Этнорелигиозный экстремизм как социальное явление в российском обществе // Вестник Московского университета. Серия 18. Социология и политология. 2005.-№ 2.
3. Шафранов-Куцев Г.Ф., Кучерявая Е.Р. Этнорелигиозный экстремизм: понятийно-категориальный аппарат исследования и общественное мнение о проблеме// Вестник Тюменского государственного университета. Социально-экономические и правовые исследования, 2015. Т. 1. № 4.

Исламский фактор во внешнеполитической деятельности России

*Амиров Амир Хабибович
(Россия, г. Махачкала)*

Аннотация. В докладе описывается влияние исламского фактора на взаимоотношения России с другими государствами. Дан анализ внешней политике в контексте политических и экономических отношений.

Ключевые слова: *исламский фактор, внешняя политика, международные отношения, ОИС.*

В течение последних лет можно наблюдать возросшее влияние стран исламского мира, которое проявляется в различных областях: политике, экономике, культуре. Несомненно, ислам проник в различные сферы государств и его роль на международной арене, в том числе и во внешней политике Российской Федерации является огромной. Исламский фактор становится эффективным инструментом для достижения каких-либо политических интересов. Это вызывает к необходимости в более тщательном исследовании данного вопроса, для того чтобы адекватно понимать и проводить тщательный анализ происходящих во внешней и внутренней политике России процессов и направлять их в нужное русло.

Для начала рассмотрим само понятие «исламский фактор». В научных публикациях последних лет имеются различные толкования этого феномена, выделяющие несколько основных подходов при его изучении.

Исламский фактор рассматривается с точки зрения политико-географического подхода. В данном случае - это политически оформленные сообщества мусульман, к которым можно отнести признанные в мире государства, имеющие официальную религию ислам. Часто данный аспект отражен в названии самой стороны (Исламская Республика Иран, Пакистан и т.д.). Огромную роль в настоящий момент играет ОИС (Организация исламского сотрудничества), в которую входят страны мира с доминирующим мусульманским населением [1].

Можно рассматривать исламский фактор с позиции экономического потенциала: территориальное расположение и значительные запасы нефти и газа, располагающиеся на территориях мусульманских государств. Например, в Саудовской Аравии находится примерно 18 % мировых запасов нефти, в Иране – 9 % и т.д. Также большое количество природных ресурсов данного плана располагается и в странах постсоветского пространства, исповедующих данное религиозное направление (Азербайджан, Казахстан).

Очевидно, что в международных отношениях исламский мир и его государства играют огромную роль, и налаживание отношений со сторонами данного сообщества ведёт к обеспечению стабильности, построению партнерских отношений и к стабилизации экономических и политических процессов в целом.

Осложнены процессы двустороннего сотрудничества часто тем, что политическая ситуация во многих странах исламского мира неоднородна, не ста-

бильна и зависит от разнообразных факторов, в которые включены: интерес господствующего класса, геополитическое положение, связи государства в системе политических и экономических контактов и определенные, часто играющие важнейшую роль, специфические идеологические установки.

Если обратиться к истории, можно отметить, что в первые годы после распада СССР какие-либо самостоятельные шаги в ближневосточной политике у Российской Федерации были минимальными, инициатива перешла к европейским государствам и США. Со временем ситуация стала меняться. Уже в начале 2000-х годов Москва стала позиционировать себя посредников между исламскими радикалами с одной стороны, и Европой и США с другой стороны [2]. Данный аспект наблюдался на примере иранского кризиса.

Одновременно с этим стали налаживаться связи между Русской православной церковью и мусульманским миром. Религиозные направления стали использоваться в качестве запасных дипломатических каналов, которые в соответствующих обстоятельствах используются во внешней политике [2]. В 2004 году Госдумой было создано объединение «Россия и исламский мир: стратегический диалог». Цель – законодательно обеспечить развитие отношений России с мусульманскими странами и международными исламскими организациями, прежде всего с ОИК (организация Исламская конференция). Планировалось выдвижение инициатив, направленных на экономический и политический диалог [2].

В настоящий момент вопрос партнерства РФ с данной организацией, переименованной в ОИС по-прежнему актуален. От того насколько удачным будет сотрудничество, без преувеличения, зависит в целом мощь и безопасность России, как в военно-политическом плане, так и в экономическом, ее позиционирование, как привлекательного партнёра [4].

В связи с участвовавшими терактами во всем мире, и необходимости обеспечения безопасности государства, создаются соответствующие программы, ряд мероприятий, к которым можно отнести Программу сотрудничества государств-участников стран содружества в борьбе с терроризмом и другими насильственными проявлениями экстремизма, утвержденную Советом глав СНГ [6]. Одновременно с этим в последнее время идет активное сотрудничество с генеральным секретарем ОИС Юсуфом бен Ахмед Аль-Отеймином. Проходят встречи как с религиозными представителями РФ (с председателем совета муфтиев России Равилем Гайнутдиновом [7]), так и с политическими лидерами (с Валентиной Матвиенко, председателем Совета Федерации) [7]. Обсуждаются важнейшие вопросы, касающиеся интересов и России, и исламского мира: вопросы уважения общества к данной религии, дальнейшее развитие сотрудничества, укрепления связей. Разрабатывается ряд совместных мероприятий против экстремистов, программы, в рамках которых исламские лидеры проповедуют толерантность и терпимость по отношению к другим вероисповеданиям.

Российские власти стремятся к конструктивному диалогу с исламским миром. В частности, отмечены заслуги Юсеф бен Ахмед аль-Усаймин, главы ОИС в поддержании мира и стабильности. Летом 2019 года ему торжественно была вручена докторская степень. На церемонии присутствовали дипломаты, политологи.

Россия участвует и в международных мероприятиях, в том числе организуемых с представителями бывших стран СНГ. В ходе участия в работе Генеральной Ассамблеи ООН главы ОИС в сентябре 2018 года на встрече с министром С. Лавровым обсуждались вопросы двустороннего сотрудничества и будущее направление партнёрства. Особое внимание в настоящий момент уделено событиям в Сирии, Афганистане и т.д.

Терроризм со стороны радикальных исламистов является в настоящее время угрозой всему миру и его устранение напрямую зависит от того, насколько тесно будут сотрудничать представители исламских государств и РФ.

Если же рассматривать сотрудничество с экономической точки зрения, то исламских фактор также играет существенную роль в сближении государств, он является определенным драйвером развития экономики России [8]. Данный вопрос обсуждался ассоциацией предпринимателей-мусульман Российской Федерации, которую можно расценивать в будущем как проводника экономической интеграции между нашей страной и исламским миром.

После крушения биполярной составляющей концепции мира в серьёзной глобальной политике стали играть большую роль на международной арене страны третьего мира. В XXI веке их влияние многими расценивается как одно из основополагающих.

В настоящий момент данное направление для России особенно актуально, так как доля её экономики ещё в мировом плане невелика и необходим поиск новых инструментов для расширения экономической мощи. В этом плане существует несколько перспективных направлений (IT-направление, транспортно-логистическая линия и т.д.). Привлекая соответствующие ресурсы можно выйти на первые позиции. В настоящий момент весь объем исламских финансовых активов составляет \$3 трлн., и ежегодно увеличивается на двухзначные показатели [8]. Для развития данного направления помимо политической воли важны и изменения на законодательном уровне.

Можно подчеркнуть, что доля мусульман в России достаточно большая, на территории нашей страны проживает более 25 млн. мусульман и большинство из них являются коренным населением страны. Говоря о наличии такого значительного процента мусульманского населения, можно сказать, что именно это послужило в 2003 году тому, что Россия была принята в качестве страны наблюдателя в ОИК (ОИС)

Однако эксперты в настоящий момент оценивают, что за этой политической интеграцией не последовало существенных шагов в экономической сфере. Возможно, это связано с тем, что либеральные лидеры России были больше интегрированы в западную экономику и не нуждались в каких-либо дополнительных ресурсах.

В настоящий момент для Российской Федерации с экономической точки зрения мусульманский мир является огромным рынком сбыта продукции, технологии. Ориентация на данный сегмент может стать фундаментальной отличительной способностью нашего государства и одновременно важнейшим конкурентным преимуществом. Также об определенном «развороте на восток» упоминает и Президент Российской Федерации Владимир Путин, но необходим

поиск для этого специального инструментария, одним из которых может стать Ассоциация предпринимателей мусульман Российской Федерации, объединяющая представителей бизнеса нашей страны, которые могут стать связующим мостом между РФ и мусульманскими странами. Члены Ассоциации уже на постоянной основе организуют выезды с бизнес-миссиями в исламские страны и регионы, принимают участие в международных выставках и взаимодействуют с представителями исламского бизнеса.

Поводя итоги можно отметить, что в последние годы существует тенденция, когда мощным инструментом воздействия на международные отношения становятся именно такие политические партии и программы, которые ориентированы в какой-либо степени на религиозное начало, в основе которых нравственный и моральный порядок. ОИС - ставит целью содействовать мусульманской солидарности, поддерживать меры безопасности на основе справедливости, соответственно отношения с данной организацией должны присутствовать в первую очередь во внешней политике РФ. Во многих странах присутствует нестабильная политическая обстановка, и Россия должна быть сконцентрирована на вопросах безопасности и стабильности в мире. Связи гуманитарного, культурного характера необходимо развивать, в том числе и на постсоветском пространстве. Их многовековую историческую связь с исламской культурой нельзя отрицать.

В целом роль исламского фактора во внешней политике России продолжает возрастать. На данный момент важно не допустить противостояние между религиями и избегать открытых конфликтов между государствами и народами.

Таким образом, российский исламский фактор является особым капиталом для России, в том числе и во внешней политике, он является одной из важных составляющих международных отношений

Литература

1. Валиахметова, Г. Н. В155 Исламский фактор в мировой политике Изд-во Урал. ун-та, 2013
2. Подцероб А.Б. Влияние исламского фактора на внешнюю политику мусульманских стран. Журнал Международная жизнь 2017 №8 URL: <https://interaffairs.ru/jauthor/material/1902> (дата обращения 5.09.2019)
3. Малашенко А. В. Надо ли бояться ислама?. — М.: Весь Мир 2017.
4. Малашенко А.В. Россия в глобальной политике», Фактор ислама в российской внешней 5.политике М., 2007 г., № 2, март–апрель, с. 128
5. Программа сотрудничества государств-участников СНГ в борьбе с терроризмом и иными насильственными проявлениями экстремизма на 2017-2019 годы URL: <http://www.cisatc.org/1289/135/326> (дата обращения 5.09.2019)
6. Organisation of Islamic Cooperation URL: https://www.oic-oci.org/topic/?t_id=21948&ref=12843&lan=en (дата обращения 5.09.2019)
1. 8.Бизнес Газета 29 августа 2019 года URL: <https://www.business-gazeta.ru/blog/436662> (дата обращения 5. 09.2019)

Раздел 5. ИСЛАМ И ОБЩЕСТВО. ИСЛАСМКООЕ ОБРАЗОВАНИЕ В РОССИИ

Влияние северокавказской миграции на развитие мусульманской общины Астраханской области в конце XX – начале XXI вв.

*Имашева Марина Маратовна
(Россия, г. Казань)*

Аннотация. Астраханская область исторически является регион со значительным мусульманским населением. В течении столетий Нижнее Поволжье являлось местом, куда устремлялись значительные миграционные потоки. Сам характер заселения региона можно определить как колонизационный. К моменту распада Советского Союза мусульмане составляли четверть населения области и были представлены тюркскими народами: казахами, татарами, ногайцами, туркменами. В начале 1990-х гг., в силу целого ряда причин социально-экономического характера, в Астраханскую область устремился поток мигрантов из республик Северного Кавказа (прежде всего, из Дагестана и Чечни). Миграция привела к увеличению численности мусульман в регионе, а также повышению уровня религиозности среди местных мусульман. Кроме того, миграция из республик Северного Кавказа стала и одной из причин радикализации ислама в Астраханской области.

Ключевые слова: *ислам, внутренняя миграция, исламский радикализм, тюрки, Астрахань, Северный Кавказ, мусульманская община.*

К моменту распада Советской государственности, Астраханская область являлась субъектом со стабильной экономической, этнической и конфессиональной структурой. Судостроительно-судоремонтная и рыбная промышленности, развитое бахчеводство и садоводство составляли основу стабильной экономической жизни. Удобство сообщения с внутренней Россией, с республиками Закавказья и Средней Азии по Волжско-Каспийскому пути, а также теплый засушливый климат. Вот те факторы, которые в целом способствовали экономическому процветанию региона.

Однако распад Советского Союза, общий экономический упадок в стране, разрыв хозяйственных связей привели к падению экономических показателей в регионе. В условиях отсутствия централизованной системы управления и государственной поддержки, традиционные отрасли промышленности и сельского хозяйства, торговый и нефтеналивной флот пришли в упадок. Начиная с середины 1990-х гг., некогда благополучная в экономическом отношении область, возглавляет все антирейтинги по социально-экономическим показателям и уровню жизни населения. Считается, что эти факторы и способствовали радикализации настроений среди местных жителей [7, с. 10].

Несмотря на общий упадок экономики, начавшийся процесс миграции коренного населения Астраханской области в другие более благополучные регионы РФ, с начала 1990-х гг. сюда устремился мощный поток мигрантов из

республик Северного Кавказа, который в короткие сроки привел к изменению этнической и конфессиональной структуры населения в Астраханской области. Мигранты с Северного Кавказа во многом и способствовали радикализации ислама в Нижнем Поволжье. Причем вылилось это в целый ряд кровавых инцидентов на территории области. Одной из причин привлекательности Астраханской области для мигрантов является наличие своей мусульманской общины, а также многовековые традиции толерантности ставшие следствием полиэтничности региона.

Действительно, в этническом и конфессиональном отношении население Астраханской области всегда было очень разнообразным. Причем, с научной точки зрения, сложно, да и нельзя, назвать какой-либо из народов, проживающих сегодня на ее территории «коренным». С начала XIX века установились и количественные характеристики в структуре населения Астраханской губернии, перешедшие затем и к Астраханской области. В течение последних двух столетий население региона составляет около 1 000 000 человек. При этом православное население вплоть до начала XX века – 70-75%, мусульмане, соответственно – 25-30%, 250-300 тысяч человек [13].

Вместе с тем, астраханская мусульманская община одна из самых полиэтничных в структуре российской уммы. Полиэтничность астраханской общины обусловлена особенностями заселения Астраханского края, который пережил в своей истории несколько миграционных волн, инициированных, с одной стороны, правительством, а с другой – особенностями геополитического положения региона, климатическими условиями и структурой хозяйственно-экономических занятий.

Вплоть до 1990-х гг. основным вариантом ислама в регионе был суннизм ханафитского мазхаба. В течении столетий в формировании мусульманской астраханской общины принимали участие различные тюркские народы.

В начале XIX века в пределы Нижнего Поволжья с разрешения царского правительства переселились казахи Младшего Жуза во главе с ханом Букеем (всего около 12000 человек). С тех пор и до наших дней, казахи (букеевские, казахи Внутренней Орды) являются самым многочисленным народом исповедующим ислам в Астраханской области. Согласно данным переписи 2010 г. численность казахов в области – около 150 тысяч человек, что составляет 16,3 % населения. Это крупнейшая этническая община в Российской Федерации. Причем казахи Астраханской области себя диаспорой не считают, определяя себя как коренных жителей Нижнего Поволжья. С 1930-х гг. казахи ведут оседлый образ жизни, проживают по всей территории области и в областном центре. В трех районах области – Володарском, Енотаевском и Харабалинском проживает основная масса астраханских казахов. Все астраханские казахи – мусульмане-сунниты ханафитского мазхаба. Кроме того, среди казахов очень распространены адаты, которые исторически восходят к языческому периоду существования этноса.

В начале 1990-х гг. было создано региональное национально-культурное общество «Жолдастык». Для астраханских казахов на современном этапе остро стоит проблема сохранения родного языка. В условиях проживания в полиэт-

ничном регионе, основным языком общения является русский, даже на бытовом, семейном уровне. Младшее поколение, рожденное после распада СССР, практически не владеет казахским языком. Многие винят в этом и советскую русификаторскую политику. Тем не менее, за последние 20 лет казахское население в регионе выросло значительно и в численном и в процентном отношении. Процент верующих среди казахов Астраханской области – не превышает 5-6 % по данным соцопросов.

Татарская община региона – вторая по численности (60 тысяч человек или 5,9 %). Проживают в областном центре, в пригородных сельских районах (Наримановском, Приволжском), и отдаленном Черноярском районе. Но в ней присутствуют весьма серьезные этнические проблемы.

За последние 20 лет численность татарского населения сократилась значительно (потери составляют до 12 тысяч). Произошло это как за счет миграции в Татарстан и другие субъекты РФ, а также за счет того, что часть астраханских татар причислили себя к ногайцам (7,5 тысяч или 0,75 %). Уровень религиозности татар несколько выше – около 9-10 %. Татары считают, что исторические астраханские мечети в областном центре – это достояние татарской национальной культуры. Верующие татары стремятся к установлению контактов с регионами со значительным татарским населением. Но в татарской среде нет единства, отсутствует единый общественный лидер, присутствует деление на землячества.

Ногайцы Астраханской области в советский период учитывались в переписях как татары. Как мы сказали выше, в начале 1990-х гг., на фоне процессов национального самоопределения, из астраханских татар выделилась группа ногайцев-карагашей, компактно проживающих в нескольких селах Красноярского района и в областном центре. Определенное влияние в 1990-2000-е гг. на эту группу имели ногайцы из Дагестана. В том числе это влияние распространилось и на религиозную сферу.

Также в Астраханской области проживают небольшие этнические общины туркмен (три села – переселенцы с начала XIX в.), азербайджанцев – проживают в областном центре с XVII века.

Татары, ногайцы и туркмены Астраханской области – сунниты ханафитского мазхаба. Но все эти группы «коренных» мусульман-тюрок отличает крайне низкий уровень религиозности. Практикующих мусульман среди представителей этих народов, по оценкам специалистов, не более 8-10 %. Для подавляющего большинства характерен этнический ислам, который подразумевает посещение мечети и отправление обрядов только в дни больших мусульманских праздников (как правило два раза в год) и в связи с семейными событиями (бракосочетание, рождение и имянаречение, похороны). Среди поколения 1950-1970-х гг. рождения очень много и тех, кто вообще мечеть не посещает.

С начала 1990-х гг., этноконфессиональная структура Астраханской области начинает стремительно меняться. Появились новые мигранты, которые на сегодняшний день, к концу 2010-х гг. занимают значительное место в социально-экономической, культурной, образовательной, политической и т.д. жизни края. Некоторые исследователи-этнографы в связи с этим говорят о новом этапе

этнической истории Нижнего Поволжья [7, с. 4]. Вместе с тем это и новый этап в развитии мусульманской астраханской общины.

Речь идет о мигрантах – выходцах из республик Северного Кавказа, прежде всего из Дагестана и Чечни. Географическая близость, удобство сообщения (железнодорожным и автомобильным транспортом), климатические условия, идентичные сельскохозяйственные занятия населения – вот те факторы, которые способствовали миграции. Особенно в 1990-е гг. Астраханская область привлекала население Северного Кавказа спокойной обстановкой, относительной отдаленностью от борьбы с бандформированиями на этнической родине. Не последнюю роль сыграли и сложившиеся веками традиции межнациональной дружбы и взаимоуважения.

Большую роль сыграла и малозаселенность Астраханской области, когда в аграрной сфере (особенно в животноводстве) постоянно испытывали дефицит рабочих рук. Уже в 1970-е гг. (особенно после землетрясения 1971 г.) на работу в животноводческие совхозы Астраханской области в заволжские степи устремился поток рабочих из Дагестана – этнических даргинцев, лакцев и аварцев, а также из Чечни. Здесь они работали в качестве чабанов, на так называемых точках в степи. Также значительное количество чеченцев работало на станциях и разъездах Приволжской железной дороги.

В 1990-е гг. дагестанцы и чеченцы мигрируют в города Астраханской области, прежде всего в областной центр. Основным видом занятий здесь становится оптовая и розничная торговля сельскохозяйственной продукцией, товарами повседневного спроса. В постсоветский период астраханские ВУЗы и ССУЗы также стали объектом притяжения молодежи из Дагестана и Чечни.

На фоне этого, в постсоветский период произошло падение численности народов, которые сегодня представляются «коренными». Сократилась и продолжает сокращаться (в том числе и за счет миграций в Центральную Россию и в Татарстан) численность русских, белорусов, украинцев, татар; за счет переселения «на историческую родину» - немцев и евреев. Только астраханские казахи сохраняют численные показатели и демонстрируют динамику прироста населения. На современном этапе казахи и выходцы с Кавказа постепенно начинают доминировать в структуре мусульманского населения Астраханской области.

Население Астраханской области по состоянию на начало 2018 г. составляет 1017514 человек. Русских из них 61,2 % (по переписи 1989 г. – 72 %), казахов – 14,8% (по переписи 1989 г. – 12%), татар – 5% (по переписи 1989 г. – 7%) [13].

На этом фоне значительными выглядят изменения показателей численности представителей народов Дагестана и Чеченской республики, переселившихся в Астраханскую область. На сегодняшний день, дагестанцы (преимущественно аварцы) составляют почти 20 тысяч человек 1,7 %. Выходцы с Северного Кавказа, в основном проживают в областном центре. Кроме того, следует учитывать, что реальное число кавказцев гораздо больше (по данным социологов вдвое), так как многие прибывшие в Астрахань предпочитают не оформлять регистрацию по месту фактического проживания, плюс большое количество

студентов в ВУЗах и ССУЗах города Астрахани. Уровень религиозности очень высокий (до 70-80 %). Мечеть на рынке Большие Исады (исторически татарская) называют в народе Кавказской. В конце 1990-х гг. мечеть была отреставрирована и ее площадь была увеличена вдвое. Но и этого помещения оказалось недостаточным, в дни пятничных намазов люди молились на проезжей части, не помещаясь внутри. В 2007 г. в районе рынка выстроена новая мечеть. В обеих богослужение ведется по шафиитскому мазхабу [8].

Советские и российские переписи фиксируют постоянный рост числа чеченцев в регионе. Впервые чеченцы на территории Астраханской области были зафиксированы в переписи 1959 г. – 9 человек. Перепись 1989 г. зафиксировала 7886 чеченцев в области (0,8 % от общей численности населения). Перепись 2002 г. – 10019 человек (1 %). Перепись 2010 г. – 7229 (0,7 %) [13]. На самом деле данные последней переписи учли только зарегистрированных в области. По данным миграционной службы реальное число чеченцев в Астраханской области на начало 2018 г. до 25000 человек, причем в областном центре не менее 20000 человек [14]. При этом чеченцы позиционируют себя как 100 % практикующие мусульмане.

Отличаясь высоким уровнем религиозности дагестанцы и чеченцы на сегодняшний день составляют значительную (если не сказать доминирующую) часть прихожан астраханских мечетей. Они активно включились в религиозную жизнь региона. Конечно же, основная часть верующих мусульман-кавказцев являются приверженцами традиционного ислама. Но среди мигрантов, начиная с 1990-х гг. есть и сторонники радикальных течений ислама, ведущих и ведущих активную деятельность по вовлечению в ряды своих сторонников мусульман-тюрок в АО и в конечном итоге – росту радикальных настроений в регионе. Это обстоятельство неоднократно отмечалось исследователями, журналистами и представителями власти.

Тот факт, что Астраханская область – это регион со значительным мусульманским населением, не мог не привлечь внимание эмиссаров экстремистов. Уже в 1990-е гг. они стали вести активную деятельность, направленную на привлечение на свою сторону астраханских мусульман. К сожалению, в ряде случаев, они находили отклик и пополняли свои ряды. Среди прочего, способствовали этому и нерешенные социально-экономические проблемы региона – низкий уровень жизни и зарплат, большой разрыв между доходами у разных групп населения, а также противоречия между этническими группами по поводу сфер экономического влияния, участия в финансовой и хозяйственной жизни области.

Пользуясь создавшейся ситуацией, эмиссары экстремистов убеждают верующих (особенно легко поддаются неофиты), что настоящие мусульмане обязаны и имеют право начать войну с несправедливостью, в том числе и социальной, любыми, в том числе и вооруженными способами. Такой «джихад» обеспечивает верующему «прямой путь в рай».

В Астраханской области сложилась ситуация, когда реальными исполнителями различных террористических акций выступают представители местных турецких национальностей, а идейное и организационное руководство принад-

лежит представителям северокавказского ислама. И ситуация эта берет начало с первых лет 1990-х гг.

В мае 1990 г. в Астрахани состоялся Первый (он же и последний) учредительный съезд Исламской партии Возрождения. Астрахань гостеприимно встретила Саида Абдулло Нури (на тот момент лидера таджикской оппозиции), ваххабитских идеологов Багаудина Кебедова (аварец) и его ученика Ангуту Омарова (который в силу этнической идентичности был хорошо принят местной тюркской общиной), ныне покойного Гейдара Джемалая, чеченского проповедника идей «Братьев-мусульман» Супьяна Абдуллаева (учеником которого считается Мовлади Удугув). «Амиром», то есть председателем партии был избран дагестанский салафитский проповедник Ахмад Ахтаев [11].

Для слабой в богословском отношении астраханской махалли разгоревшиеся на съезде дискуссии были, конечно, еще очень далеки ментально. Были непонятны и многие лозунги. Но зерно радикализма было заложено в благодатную почву, и уже к середине 1990-х гг. было воспитано первое поколение астраханских радикалов – местных казахов, татар и ногайцев. Большую роль в этом сыграл Ангута Омаров [15, с. 13] («Неуловимый Аюб Астраханский»). Родившийся в селении Кванада Цумадинского района Дагестана, еще в детстве переехал в Астраханскую область. Радикальными идеями увлекся еще в 1980-е гг.

К середине 1990-х гг. он окончательно обосновался в Астрахани, причем к нему переехали его радикально настроенные односельчане – община «муминов». В Астрахани они сумели вовлечь в общину местных мусульман – татар, казахов и даже русских. Община в литературе получила название «астраханских ваххабитов». Аюб (как стал называть себя А. Омаров) стал сторонником салафитского ислама и создал собственный «джамаат». Ему удалось наладить достаточно прочные связи с чиновниками областной администрации.

Дагестанские ваххабиты в итоге сумели стать достаточно влиятельной силой в области. Выросло и влияние выходцев Северного Кавказа в бизнесе: криминальном (наркотики, проституция) и легальном (контроль за рынками, автосервисы, предприятия общественного питания, магазины). Создавались благотворительные фонды под мусульманскими брендами, где отмывались деньги. Община А. Омарова стала очень влиятельной силой в области в экономическом отношении.

Но дагестанцы – сторонники традиционного ислама и также имевшие бизнес в регионе были озабочены нараставшими антикавказскими настроениями. Первая «разборка» состоялась весной 1994 г. с применением огнестрельного оружия на улице города на глазах простых астраханцев. Было несколько раненых. Это было началом раздела экономических сфер влияния между дагестанскими диаспорами [1].

Следует отметить, что Аюб отказывался признавать войну в Чечне «джихадом» и запрещал своим сторонникам принимать участие в бандформированиях. Но 19 августа 2001 г. на Кировском 9 центральном вещевом рынке областного центра прогремели взрывы. Жертвами стали 8 человек, более 60 получили ранения. Сразу после этого А. Омаров уехал из Астрахани. Летом 2003 г.

силовики задержали ряд членов незаконных бандформирований. Оказалось, что члены астраханской общины Омарова оказывали им финансовую и иную поддержку. Сам лидер – А. Омаров находится в федеральном розыске до сегодняшнего дня. Последователи Аюба – этнические татары, предприняли попытки создать ваххабитские общины в Пензенской области и Республике Мордовия.

Заказчиком теракта называют Магомеда Исакова, близкого А. Омарову человека, имевшего в Астрахани большой бизнес. По уголовному делу в отношении трех исполнителей теракта — Хазира Ханиева, Максима Ибрагимова и Александра Штурбы приговор был вынесен лишь в конце 2016 г. Имена радикалов между тем говорят о том, что к началу 2000-х под влияние радикалов попали представители местных национальностей. Кроме того, Астраханская область на сегодняшний день занимает лидирующие позиции по количеству русских по национальности мусульман. Большую роль в этом играют исламские миссионеры с Кавказа [1].

Одним из центров исламского радикализма на Юге России в начале 2010-х гг. была признана Кавказская мечеть на крупнейшем городском рынке Большие Исады (построенная в конце XIX века на средства татарской буржуазии города). Эта мечеть – признанное место сбора исламистов. Осенью 2010 г. СК РФ по Астраханской области были раскрыты случаи распространения экстремистами банд-подполья эмира Доку Умарова листовок с призывами к астраханским мусульманам начать вооруженную борьбу против существующего строя, представителей органов государственной и муниципальной властей, а также сотрудников силовых ведомств и органов безопасности. В мае 2013 года были задержаны семеро вербовщиков из запрещенных в России террористических организаций.

Под влиянием этой пропаганды с 2009 г. известны случаи выезда астраханских мусульман на территорию Республик Дагестана, Чечни и Ингушетии для прохождения военной подготовки в полевых лагерях маджахедов с последующим участием в террористических и экстремистских акциях. В том числе и для вступления в ряды ИГИЛ. На сегодняшний день 74 уроженца Астраханской области (24 из них представители местных тюркских народов) выехали на Ближний Восток. 22 из них на сегодняшний день ликвидированы [3].

Как показали события начала 2010-х гг., особо большое влияние пропаганды экстремистов, оказывалось на студентов астраханских ВУЗов – уроженцев республик Северного Кавказа. Основной формой вербовки стал Интернет. Через специальные сайты (существующих под видом образовательных) шла активная вербовка в ряды радикалов.

В 2013 году СМИ сообщили, что два гражданина РФ захватили сирийскую деревню Машхад Рухин, западнее г. Алеппо, на границе с Турцией. Здесь они создали «независимый халифат», подчинив жителей и заставив их жить по нормам «чистого ислама». Это были: Шамиль Измайлов (Абу Ханиф), место рождения – село Кулаковка Приволжского района Астраханской области); и Магомед Абдурахманов (Абу Банат), место рождения – Республика Дагестан.

Позднее выяснилось, что брат Шамиля – Арсен Измайлов (Абу Дауд) также выехал на Ближний Восток для участия в военных действиях на стороне сирийской оппозиции. Через социальные сети братья предпринимали попытки привлечь своих земляков и других граждан РФ к оказанию финансовой помощи боевикам в Сирии, а также призывали к личному участию в «джихаде». Правоохранительными органами РФ в отношении братьев возбуждено уголовное дело о нарушении ч. 1 ст. 205.1 УК РФ — «Содействие террористической деятельности»).

Силловые структуры приступили к «отработке» круга общения братьев Измайловых. В результате, был выявлен еще один экстремист, сторонник Измайловых – Зелимхан Шапаев, житель Астраханской области, который в сети и лично вербовал добровольцев для выезда в Сирию.

Астраханским областным судом Зелимхан Шапаев (чеченец по национальности) был приговорен к 5 годам лишения свободы с отбыванием наказания в колонии общего режима по обвинению в наемничестве (ч. 1 ст. 359 УК РФ). По версии следствия, Шапаев был причастен в 2013 г. к вербовке для участия в боевых действиях в Сирии на стороне ИГИЛ группы наемников. Было доказано, что, с марта по июнь 2013 г., он завербовал троих человек, пообещав вознаграждение 2 тысячи долларов в месяц. Но на самом деле число завербованных больше, по данным оперативников. Эти эпизоды оказались недоказанными [3].

Правоохранительные органы и дальше отслеживали ситуацию. И 30 октября 2015 года в областном центре был задержан еще один подозреваемый в связях с ИГИЛ. Бывший студент Астраханского медицинского университета дважды пытался уехать в Сирию на территорию, подконтрольную запрещенной в России организации ИГИЛ. Молодого человека вербовщики нашли через социальные сети в Интернете, где систематически проводили с ним беседы в пропагандистских целях. Там же его проинструктировали, как переехать в Сирию, дали номера телефонов для связи.

Среди студентов Астраханского государственного медицинского университета не редки были случаи вовлечения в ряды исламских радикалов. До 50-60 % студентов этого учебного заведения – выходцы из Дагестана и Чечни. Кроме того, еще с советских времен здесь учатся студенты из арабских стран – Египта, Алжира, Судана, Марокко, Сирии, Ливана и Ливии. Они в 1990-е гг. выступили во многом в качестве мусульманских «просветителей» в отношении российских студентов – этнических мусульман [2]. Не случайно, первый случай в РФ осуждения по пакету Яровой приходится на Астрахань, а в феврале 2017 г. был осужден студент именно этого учебного заведения, который не сообщил об участии в террористической организации ИГИЛ¹. Ему был назначен штраф в размере 70 тысяч рублей [4].

В середине сентября 2017 г. завершились еще два судебных процесса по уголовным делам из «пакета Яровой». Молодые люди — студенты, точно знали, что их знакомый - боевик запрещённой террористической организации ис-

¹ Запрещённая в России организация.

поведует радикальный Ислам. Назначены штрафы каждому в размере 80 тысяч рублей. Осужденные также студенты АГМУ. Их вербовал бывший однокурсник, который ссылался на большие заработки медиков в ИГ. Все трое осужденных. Также как и вербовщик – выходцы из Дагестана [5].

Из учебного заведения они не отчислены, учитья продолжают. На суде проявили деятельное раскаяние. Хотя в 2015 г. по местному телевидению выступал еще один «раскаявшийся» студент АГМУ, которому правоохранительные органы дважды не дали уехать в ИГИЛ. Он все «осознал», причем публично, и уехал в Дагестан зимой 2016 г. Где и был ликвидирован через несколько месяцев при совершении теракта.

8 ноября 2017 г. еще один студент АГМУ (четвертый по счету) – уроженец Дагестана Мирза Мевлидов, был осужден судом по уголовному делу о неадекватности. Его приговорили к уплате штрафа в 80 тысяч рублей. Осужденный скрывал, что общается с бывшим однокурсником, воевавшим на стороне ИГИЛ в Сирии. Вину свою признал [6] В январе 2018 г. приговор по этому делу вынесен еще двум студентам медуниверситета – этническим аварцам.

В 2012-2013 гг. объектами вербовщиков стали астраханские девушки – русские и казашки. Агитация велась в детских домах и в Астраханском медицинском колледже. В качестве вербовщиков выступали девушки-мусульманки из Дагестана, которые заводили знакомства с девушками-астраханками из социально незащищенных слоев. Их обращали в ислам, а затем предлагали заключить гражданско-религиозный брак (никах) с «родственником» - истинным мусульманином по телефону. При этом дарили какое-либо ювелирное украшение, предметы одежды. После чего девушка становилась «женой» вакхабита и отправлялась в горные местности Дагестана для обучения тактике совершения террористических актов. Региональным управлением ФСБ было раскрыто несколько таких случаев. Три девушки после возвращения их на родину, впоследствии выехали на Ближний Восток в ИГИЛ [10].

Самым резонансным актом исламского радикализма последних лет в Астрахани стал расстрел двоих сотрудников ДПС 4 апреля 2016 г. группой исламистов в составе 5 человек, 4 из которых были уроженцами Дагестана и Чечни. Главный исполнитель – уроженец Астраханской области, казах, ранее дважды судимый за хулиганство и разбой Кадырбай Маймашев 1979 г.р. Ответственность за теракт взяла на себя запрещенная в России организация ИГИЛ. Губернатор А.А. Жилкин в своем официальном выступлении также обвинил в нападении боевиков ИГ [12].

Спецоперация Росгвардии по ликвидации этих бандитов в Астрахани, стала очередным подтверждением того, что Астрахань – перевалочный пункт для исламских радикалов всех мастей. Состав банды, ликвидированной в Астрахани в ночь на 6 апреля, более чем показательен. Чеченец Рамзан Кукулаев, уроженец Астрахани – самый молодой из бандитов, 21 год, убит во время операции. Астраханский казах Кадырбай Маймашев был убит. Остальные шесть участников — либо этнические казахи — уроженцы Астраханской области, либо кавказцы, родившиеся в Казахстане. Главным фактором, связавшим этот по-

лиэтничный коллектив, была приверженность радикал-исламистской идеологии [9].

Все вышеописанные случаи свидетельствуют о том, что кавказский фактор сыграл большую роль в радикализации тюркского населения Астраханской области. В 1990-е гг. Северный Кавказ, к сожалению, стал местом где радикальные исламисты нашли достаточное количество сторонников и эти люди, в свою очередь стали вести пропаганду среди других мусульман. В том числе и среди тюркских народов Астраханской области, в силу того, что в этот пограничный с Кавказом регион были направлены значительные потоки миграции.

В то же время, следует отметить, что численность сторонников радикального ислама на территории Астраханской области не столь велика, как утверждается в некоторых алармистских заявлениях СМИ: нередко ваххабитами объявляют и тех, кто становится жертвой столкновений политических или экономических интересов членов влиятельных семей и местных кланов. Уменьшение численности последователей ваххабизма и салафизма на территории Астраханской области связано с реализацией комплекса мер профилактического и оперативного воздействия, осуществленного сотрудниками УФСБ и УМВД России по Астраханской области, Центра противодействия экстремизму МВД России по Астраханской области во взаимодействии с органами государственной власти региона.

Литература

1. Астрахань -«Каспийский хаб» российского ваххабизма. – Eurasia Daily. – 07.04.2017. - URL: <https://eadaily.com/ru/news/2017/04/07/astrahan-kaspiyskiy-hab-rossiyskogo-vahhabizma> (дата последнего обращения 10.11.2018 г.)
2. Астраханские муслимы вербовались в ИГИЛ. – Livejournal. – 20.05.2015. - URL: <https://pn14org.livejournal.com/51737.html> (дата последнего обращения 10.11.2018 г.)
3. Астраханца завербовали в колонию. - Коммерсантъ. Нижняя Волга. – 14.05.2015. - URL: <https://www.kommersant.ru/doc/2725544> (дата последнего обращения 10.11.2018 г.)
4. В Астрахани осудили студента. - URL: <https://www.kazan.kp.ru/daily/26755.4/3784418/> (дата последнего обращения 10.11.2018 г.)
5. В Астрахани завершились два судебных процесса. - URL: <http://astrahan.bezformata.ru/listnews/sudebnih-protcessa-po-ugolovnim-delam/61123373/> (дата последнего обращения 10.11.2018 г.)
6. В Астрахани осудили четвертого студента АГМУ. - URL: <https://ruposters.ru/news/08-11-2017/chetvertii-astrahanskii-student> (дата последнего обращения 10.11.2018 г.)
7. Викторин В.М. Ислам в Астраханской области. – М.: Логос, 2008.
8. Кавказская мечеть (Астрахань). - URL: <http://wikimapia.org/20874695/ru/Кавказская-мечеть> (дата последнего обращения 10.11.2018 г.)

9. Как Астрахань стала центром исламистов. - URL: <http://voprosik.net/astraxan-kak-centr-ekstremistov/> (дата последнего обращения 10.11.2018 г.)
10. Молодые астраханцы, приняв идеи радикального исламизма, воюют на стороне боевиков. О хиджабах, намазе и светском государстве. – Московский комсомолец. – 10.01.2017. - URL: <https://ast.mk.ru/articles/2017/01/10/molodye-astrakhancy-prinyav-idei-radikalnogo-islamizma-vouyut-na-storone-boevikov.html> (дата последнего обращения 10.11.2018 г.)
11. На заре исламской демократии. – Независимая газета. – 17.08.2016. - URL: http://www.ng.ru/ng_religii/2016-08-17/6_democracy.html (дата последнего обращения 10.11.2018 г.)
12. Нападение исламистов в Астрахани. - URL: <https://onkavkaz.com/articles/3745-po-krovavym-sledam-pochemu-v-astrahani-islamisty-ubivali-policeiskih.html> (дата последнего обращения 10.11.2018 г.)
13. Население Астраханской области. - URL: <https://ru.wikipedia.org/wiki> (дата последнего обращения 10.07.2018 г.).
14. Оценка численности постоянного населения на 1 января 2018 года и в среднем за 2017 год. - URL: <https://ru.wikipedia.org/wiki> (дата последнего обращения 10.07.2018 г.)
15. Ханбабаев К.М. Религиозно-политический экстремизм. – Махачкала, 2013: ДНЦ РАН.

Исламская банковская система (исламский банкинг) в современном мире

*Овсеян Пайлак Арменович,
Месрбян Арутюн Легонови.
(Армения г. Ереван).*

Аннотация. Ислам на протяжении веков дал своим приверженцам духовную пищу, а всему миру новую культуру. Влияние ислама постепенно охватывало новые сферы деятельности человечества, создавая свои правила и новые концепции. Одна из этих сфер экономика, где влияние исламских традиций, которые соответствуют принципом шариата, привнесли в современный мир и мировую экономику, такой феномен, как исламский банкинг. Исламский банкинг является значимой частью развивающейся финансовой системы мировой экономики. Процент роста потребителей в этом секторе увеличивается из года в год, что подтверждает актуальность и значимость исследований в этой области.

Ключевые слова: *ислам, влияние, культура, экономика, исламский банкинг.*

Исламский банкинг относится к банковской системе или банковской деятельности, которая согласуется с принципами шариата, а её практическое применение происходит через развитие исламской экономики. Шариат запрещает

уплату или принятие процентных платежей за кредитование и прием денег, а также осуществление торговой и другой деятельности, которая предоставляет товары или услуги, которые считаются противоречащими его принципам. Хотя эти принципы использовались в качестве основы для экономики и в более ранние времена, но только в конце XX-го века были созданы ряд исламских банков, как альтернатива для мусульман, и не только для них.

Исламский банкинг имеет ту же цель, что и обычный банкинг, за исключением того, что он действует в соответствии с правилами шариата, известными как фикх аль-Муамалат (исламские правила совершения сделок) [1, с. 24]. Известно, что исламское финансирование практиковалось преимущественно в мусульманском мире на протяжении всего средневековья, стимулируя торговлю и деловую активность. В Испании, Средиземноморье и Прибалтике исламские торговцы стали незаменимыми посредниками в торговой деятельности. Утверждается, что многие концепции, методы и инструменты исламского финансирования были впоследствии приняты европейскими финансистами и бизнесменами.

Основополагающие принципы современного исламского банкинга обсуждались ещё в середине 1940-х годов. Позднее модель исламского банкинга появилась в середине 1950-х годов, но всеобъемлющие и подробные концепции появились только в конце 1960-х годов. Первый эксперимент по исламскому банкингу был организован в Египте, в 1963 году [1, с. 35]. Моделью эксперимента был немецкий сберегательный банк, модифицированный в соответствии с исламскими принципами, то есть запретом риба. Толчком для становления исламского банкинга стало увеличение финансовых ресурсов мусульман, прежде всего в нефтедобывающих странах, которые получили прирост за счет рационализации цен на нефть, которые до этого находились под контролем иностранных нефтяных корпораций. Исламский банкинг как институт начал свой путь в начале 1970-х годов, и демонстрирует за последние 30 лет свой динамичный прирост.

Исламская банковская система, которая сочетает в себе практику исламского банкинга и финансов с коммерческим возвратом, была успешно разработана Исламским Банком Развития (ИБР), созданным в 1974 году в Джидде. За ним последовал Исламский банк Дубая в 1975 году, Исламский банк Фейсала Судана в 1977 году, Исламский египетский банк Фейсала и Исламский банк Иордания в 1978 году Исламский банк Бахрейна в 1979 году, Международный исламский банк инвестиций и развития, Люксембург в 1980 году и Малазийский исламский банк в 1983 году. Значительным стимулом этого стало развитие в мусульманском мире в 1970-х - 1980-х годах панисламского движения, направленного на восстановление исламских ценностей, и внедрение принципов шариата во все сферы жизни.

В 1975 году, начиная с нескольких тысяч долларов, оборот средств в этом секторе достиг до сотни миллиардов долларов к 2004 году, хотя ещё 50 лет назад исламское банковское дело считалось невыгодным. В этот период в разнородной социально-экономической среде было создано несколько исламских банков. Сегодня многие международные банки предлагают услуги исламского

банкинга. В настоящее время эта практика распространяется от Востока до Запада, от Индонезии и Малайзии до Европы и Америки. Успешная работа этих учреждений в Иране, Судане, Малайзии и Бахрейне показательна, для восприятия исламского банкинга как альтернативы коммерческого банкинга. Исламским банкам удалось мобилизовать большие денежные средства. В настоящее время они превышают 300 миллиардов долларов и есть предпосылки к дальнейшему росту. Хотя исламские банки возникли в ответ на рыночные потребности мусульманских клиентов, они не являются религиозными учреждениями. Как и другие банки они стремятся к получению прибыли, однако следуя другой модели финансового посредничества.

Основная идея исламского банка, утвержденная Генеральным секретариатом Организации Исламской Конференции (ОИК), заключается в следующем: Исламский банк, это финансовое учреждение, которое применяет уставы, правила и процедуры, демонстрирующие свою приверженность принципам шариата и запрещают получать и выплачивать проценты (риба) по любой из его операций. Рибa упоминается в Коране не менее чем в 8 разных местах [2, с. 47]. Применение исламских принципов в банковской сфере и финансах способствовало развитию исламских общин. Европейские колониальные державы доминировали в значительной части мусульманского мира в культурном, экономическом и политическом отношении, и западные принципы все еще глубоко укоренились здесь. И хотя ислам строго запрещает выплату и получение процентов, он признает продуктивность капитала. Поэтому допускается предоставление капитала для экономической деятельности и разделение прибыли или убытка, а также взимание более высоких цен за отсроченные платежи в торговле. Эти две концепции, схемы распределения прибылей и убытков и методы финансирования, лежат в основе исламской банковской практики.

Коммерческие банки пытаются планировать и формулировать политику для получения прибыли, а не просто предоставлять услуги для экономического и социального развития. С другой стороны, целью исламского банка является не только получение прибыли, но и создание сбалансированной экономики. Исламский банк может зарабатывать прибыль, но не спекулирующей.

В целом исламские банки придерживаются разных взглядов на значимость рисков, которые в значительной степени зависят от их операционной деятельности и рынков, на которых работает банк. Например, исламские банки воспринимают кредитный риск как наиболее критический, за которым следуют риски ликвидности и валютные риски, в то время как шариатский риск воспринимается как наименее важный. Однако на практике кредитный риск рассматривается как наименее важный среди рисков исламского банка, поскольку на договорном уровне существуют различные доступные методы снижения кредитного риска, которые не противоречат идеалам шариата. Для уменьшения рисков и управления ими, кроме известных методов, которые предпринимают другие коммерческие банки исламские банки используют принцип *мударабa*, это особый вид партнёрства, где один партнер предоставляет денежные средства другому с целью их инвестирования в коммерческое предприятие [3, с. 59].

Рассмотрим двух человек, у одного из которых есть капитал, но нет специальных навыков в бизнесе, а у другого - управленческие навыки, но нет капитала. Они могут сотрудничать любым из двух способов:

Долговое финансирование (западная кредитная система). Предприниматель заимствует капитал у владельца капитала и вкладывает его в свою торговлю. Владелец капитала должен вернуть свою основную сумму и дополнительную сумму на основе фиксированной ставки, называемой процентной ставкой, в качестве компенсации за расставание с ликвидностью в течение фиксированного периода. Требование кредитора о выплате основного долга плюс уплата процентов становится жизнеспособным только после истечения этого периода. Этот платеж производится независимо от того, получил ли предприниматель прибыль за счет заемных средств. В случае убытка заемщик должен погасить основную сумму кредита, а также начисленные проценты из своих собственных ресурсов, в то время как владелец капитала ничего не теряет. Ислам рассматривает это как несправедливую сделку.

Мударабах (исламский путь). Эти два человека сотрудничают друг с другом на основе партнерства, когда владелец капитала обеспечивает капиталом, а другая сторона вкладывает свои управленческие навыки в бизнес. Владелец капитала не участвует в фактической повседневной деятельности предприятия, но имеет право устанавливать определенные условия, которые он может счесть необходимыми для обеспечения наилучшего использования своих средств. По истечении срока контракта или, когда доходы получены от бизнеса, владелец капитала возвращает свою основную сумму вместе с предварительно согласованной долей прибыли. Соотношение, в котором общая прибыль предприятия распределяется между владельцем капитала и управляющим предприятием, определяется и взаимно согласовывается в момент заключения договора, до начала проекта. В случае потери владелец капитала несет все убытки, а основная сумма уменьшается на сумму убытка. Это риск потери, который дает право владельцу капитала на долю в прибыли. Менеджер не несет финансовых потерь, потому что он потерял свое время, и его работа была потрачена впустую. Это, по сути, принцип мудараба.

Есть, по крайней мере, три причины считать отношения мударабах более справедливыми, чем отношения кредитор-должник:

1. Обе стороны договариваются о соотношении, в котором прибыль будет распределяться между ними.

2. Обращение с обеими сторонами является единообразным в случае потери, поскольку, если поставщик капитала страдает от сокращения своего основного капитала, менеджер лишается вознаграждения за свой труд, время и усилия.

3. Обе стороны относятся одинаково, если есть какое-либо нарушение соглашения. Если менеджер нарушает какое-либо из указанных условий, или если он не работает, или способствует причинению убытков бизнесу по неосторожности или плохому управлению, он должен будет нести ответственность за безопасный возврат всей суммы, о которой идет речь. Если, с другой стороны, поставщик капитала нарушает какое-либо из указанных условий, например,

изымая свои средства в оговоренный срок или не предоставляя частично или полностью средства в обещанное время, он должен заплатить менеджеру вознаграждение, эквивалентное тому, что он заработал бы на аналогичной работе.

Несмотря на все трудности, связанные с риском управления банком, который работает по принципам шариата, исламский банкинг продолжает развиваться, придерживаясь исламских канонов, что привлекает новых партнеров. Сегодня услугами исламских банков могут воспользоваться все не смотря на свои религиозные предпочтения, что еще раз доказывает, не важно к какой религии относится человек, важны те всеобщие человеческие принципы, которые исповедует он.

Литература

1. Kettel. B. The Islamic Banking and Finance Workbook Step-by-Step Exercises to Help You Master the Fundamentals of Islamic Banking and Finance.
2. Lone. F.A Islamic Banking and Financial Institutions, A Study of Their Objectives and Achivements.
3. Salem. R.A, RISK MENEGMENT FOR ISLAMIC BANKS, EDINBURG GUIDES TO ISLAMIC FINANCE.
4. Toutounchian. I. Islamic Monec and Banking, Integrating Moniy in Capital Theory.
5. Basov. S At al Islamic Finance in the light of modern economics.

Вакфное имущество как институт реализации прав собственности в исламе

*Гибадуллин Марат Зуфарович,
Нуриева Айгуль Рустамовна
(Россия, г. Казань)*

Аннотация. Доклад посвящён анализу вакфного имущества как института реализации прав собственности в исламе.

Ключевые слова: *ислам, вакф, права собственности в исламе.*

Институт права собственности является базовым для экономических отношений, складывающихся между субъектами хозяйственной деятельности по поводу создания, распределения и присвоения благ. Современная западная экономическая мысль рассматривают собственнические отношения как набор прав, через исполнение которых происходит реализация права собственности в рамках экономической системы. Полный набор прав собственности, показан в таблице 1. Он состоит из одиннадцати элементов [5]. Как видно из приведенного перечня правомочий, все они направлены на защиту интересов частного лица.

В трудах мусульманских ученых, в отличие от их западных коллег, категория "частная собственность" не получила столь широкого внимания. Отчасти

это связано с установками, зафиксированными в самом Коране. Священная книга мусульман наставляет: «Аллаху принадлежит власть над небесами и землей и тем, что в них, и Он мощен над всякой вещью» (5:120), а также: «О да, ведь Аллаху принадлежит то, что в небесах и на земле!...» (10:56/55), и далее: «Ему принадлежит то, что в небесах, и что на земле, и что между ними, и что под землей» (20:6). На основании этих и других изречений делается вывод о приоритете, который отдает ислам общественной форме собственности, над частной собственностью. В связи с этим в исламской экономической модели стало возможно появление своеобразного института реализации права собственности, позволяющего учитывать частные экономические интересы владельцев имущественных объектов и интересы уммы, известного как вакф.

Обычай учреждать вакф восходит к деяниям самого Пророка. Считается, что он является основателем традиции передавать имущество в общественное пользование. Первым вакфом, учрежденным Мухаммадом, стал земельный участок, приобретенный им в селении Куба близ Медины, на котором была воздвигнута мечеть. Позже по инициативе Пророка был учрежден еще один вакф, имевший благотворительное назначение. В последнем случае Пророк учредил вакф, состоявший из фруктовых садов, переданных ему в дар одним из мединских землевладельцев. Поэтому принято различать религиозный вакф (вакф хайри) и гражданский вакф (вакф амм). [1: с. 158].

Последователи Пророка поддерживали традиции учреждения вакфов. В исламоведческой литературе, например, часто упоминается о вакфе, учрежденном халифом Омаром в оазисе Хайсар на землях Хиджаза. Полученные с этих земель урожаи использовались на богоугодные цели. Приведенные примеры позволяют говорить о том, что первоначально, вакф отождествлялся с капитальным благом, приносящим доход в виде земельной ренты и, следовательно, являлся институтом регулирования экономических отношений в сфере землепользования.

Институт вакф получил широкое распространение в Арабском Халифате, Иране, Турции. В царской России частные вакфы функционировали в Крыму, на Кавказе и регионе Средней Азии. В «Положении для татар-поселян и владельцев земель в Таврической губернии» (28 сентября 1827г.), впервые в российской правоприменительной практике на государственном уровне зафиксирована возможность существования в среде мусульманского сообщества института вакфа. В указанном документе вакфы, также как и в эпоху раннего ислама, отождествлялись с земельным фондом (пашнями, лесами, садами, лугами), переданным мусульманами при жизни, либо по духовному завещанию, во владение мечетей и мусульманских образовательных учреждений «с тем, чтобы получаемыми с этих земель доходами поддерживать означенные заведения» [7: №1417, с. 854]. Через два года (22 марта 1829 г.) право учреждать вакфы было подтверждено и закреплено в Высочайше утвержденном мнении Государственного совета, установившем: «Главнейшие средства для содержания мечетей, училищ и определенного при мечетях духовенства, суть недвижимые имущества, именуемые вакуфами, и денежные капиталы». [8: 1203, с. 219, 241-242]. Далее законодатель конкретизировал правовой статус вакф, их виды и порядок

функционирования. Наиболее значимые положения, касающиеся реализации вакфной собственности в имперской России состояли в следующем:

- законодатель допускал возможность продажи вакфного имущества, условия чего оговаривались весьма обтекаемо;

- частные вакфы сохранялись в неприкосновенности до той поры, пока не пресечется род прямых наследников-учредителей вакфа, после чего означенное вакфное имущество переходило под юрисдикцию казны;

- на благотворительные цели должно было употреблять только доходы, приносимые вакфным имуществом.

Правда в Центральной России и Сибири мусульмане не имели возможности открыто использовать этот инструмент для финансирования своей благотворительной деятельности.

Поскольку в Священном Коране слово "вакф" не употребляется, мусульманские богословы, толкователи Корана и ученые имели возможность предлагать различные интерпретации экономического и правового содержания этого понятия. В современной научной литературе термин вакф также трактуется неоднозначно и весьма широко, что создает определенные сложности при идентификации этого экономического института, и в определении его места в хозяйственном механизме экономической системы мусульманских стран. В энциклопедическом словаре «Ислам», изданном в 1991 г. вакф определяется как имущество, предназначенное для определенных целей. Далее это понятие конкретизируется. С одной стороны отмечается, что вакф – это все завоеванные мусульманами земли (т.е. недвижимое имущество), с которых иноверцы платили поземельный налог (харадж). С другой стороны – это имущество, «право собственности на которое по волеизъявлению учредителя (вакифа) ограничено пользованием частью дохода или продукта» [4: с. 45].

Основными признаками вакфного имущества являются:

- целевое назначение имущественного объекта. При этом, присвоение имуществу статуса вакфа, предполагает, что в дальнейшем оно будет использоваться в богоугодных, либо благотворительных целях;

- определенность круга бенифициариев, в пользу которого учреждается вакф. Общепризнанным является мнение, согласно которого доход от имущества, обращенного в вакф, предназначается для вспомоществования конкретным группам населения или содержания конкретных учреждений социальной инфраструктуры. Изменение в составе бенифициариев не приветствуется;

- наличие безусловного права собственности на имущественный объект, переводимый в разряд вакфа. Поэтому договор вакфа не может объявляться в отношении оспариваемого имущества, имеющего на себе обременение в виде залога и притязаний со стороны третьих лиц.

По мере развития производительных сил институт вакфов претерпел определенные трансформации. Значительно расширилось их целевое назначение. Они организовывались в целях формирования денежного фонда предназначенного для материального и финансового обеспечения образовательных, медицинских, просветительских учреждений. Расширился также перечень имущественных объектов, которые стало возможным обращать в вакф. Помимо

земельных участков в состав вакфов стали включать мануфактурные и ремесленные мастерские, торговые помещения, доходные дома и прочие объекты коммерческой недвижимости, а также книги, мебель, инструменты. Генеральный секретарь Академии мусульманского права, профессор Мухаммад аль-Хабиб ибн аль-Ходжа отметил: «В вакуф могут быть переданы многие объекты: кочевые стоянки, дома, постоянные дворы, обрабатываемые земли и сады. В него может быть обращено также движимое имущество, обслуживающее недвижимость, оружие, скот, книги, списки Корана, а также доходы от мастерских, производственных предприятий, денежные средства, используемые в торговых операциях» [6]

Расширение объектов вакфного имущества привел к тому, что этот финансово-экономический институт утратил свою определенность, конкретность. Совмещение в одной категориальной единице разнородных элементов (средств производства и предметов потребления; движимого и недвижимого имущества) привело к размыванию понятия вакф, сделало его неопределенным. Терминологическая неопределенность усугубляется еще и тем, что различные школы неодинаково трактуют некоторые регулятивные моменты реализации договора вакфа. Так при общем положении о невозможности отказаться от договора вакфа, ханафитский толк допускал, при определенных обстоятельствах, такую возможность. Существуют и другие моменты, допускающие двоякую интерпретацию тех или иных моментов, связанных с реализацией договора вакфа. Например, нет единого понимания о том, имеет ли право вакиф (учредитель вакфа) менять бенефициариев; могут ли стать объектом вакфа движимые имущества, как то книги, деньги, домашний скот или речь может идти исключительно об объектах недвижимости.

Если рассматривать вакфную собственность в терминологии западной экономической науки, то можно обнаружить, что из одиннадцати элементов "пучка прав", характеризующих права собственности, при учреждении вакфа сохраняется три: право на безопасность, т.е. иммунитет от экспроприации (вакфное имущество не облагается налогом, не может быть изъято в пользу государства); запрещение вредного использования, т.е. обязанность воздерживаться от использования вещи вредным для других способом (вакфное имущество не может быть задействовано в производстве благ, недозволенных с точки зрения ислама); бессрочность (имущество, переданное в вакф, остается в таком статусе навсегда и не подлежит возврату прежнему владельцу)¹. Остальные элементы "пучка прав", которыми обладает учредитель вакфа существенно ограничены. Так права владения, пользования и управления ограничено условиями вакфного договора. Право на доход ограничено тем, что доход от использования вакфного имущества либо полностью, либо большей частью, передается на определенные благотворительные цели; право на «капитальную стоимость» вещи, ограничено, поскольку имущество, переданное в вакф должно обладать свойством неуничтожаемости; право на переход вещи по наследству

¹ Следует, однако, отметить, что правоприменительная практика не всегда соответствовала правовой теории.

или по завещанию ограничено в силу того, что вакфное имущество не передается по наследству; остаточный характер ограничен, поскольку вакфное имущество передается в бессрочное пользование.

Институт вакфа зарождался в условиях, когда государство не брало на себя исполнение социальных функций. Производство общественных благ оставалось на "совести" благочестивых последователей ислама, которые во исполнение заповедей Пророка, брали на свой счет заботы о вспомоществовании нуждающимся единоверцам. Светская модернизация, происходившая в странах мусульманского Востока в XX в. изменила роль и место вакфа в жизни уммы.

В современной России правовое понятие вакф отсутствует. В российском правовом поле вакф безуспешно пытались легализовать через региональные законы, как например, в Республике Татарстан (закон от 14 июля 1999 г. № 2279 "О свободе совести и о религиозных объединениях") [2]. Но этот закон не решил ни один вопрос, связанный с функционированием вакфного имущества: не установлена мера и степень ответственности учредителя и распорядителя вакфа, не определены источники формирования вакфного имущества, не отрегулированы отношения между государством и вакифом и др. Законом Республики Татарстан от 16 июня 2008 г. № 24-ЗРТ "О внесении изменений в Закон Республики Татарстан "О свободе совести и о религиозных объединениях" [3] понятие "вакф" было изъято из юридического оборота

Следует отметить, что трудности, связанные с внедрением термина "вакф" в правовую базу России, носят объективный характер и вытекают из той трактовки, какую дают этому термину мусульманские богословы. По мнению факихов вакфное имущество перестает быть собственностью дарителя, но оно не становится собственностью одариваемого (маукуф 'алайхи) [4, с. 45]. Но, согласно ст. 1151 Гражданского кодекса Российской Федерации такое имущество обретает статус выморочного имущества и переходит в распоряжение органов государственного и муниципального управления, что, разумеется, делает бессмысленным создание вакфного имущества для целей материально-финансового обеспечения благотворительной деятельности уммы.

Отсутствие, в настоящий момент, возможности возродить вакф как экономический институт финансирования потребностей мусульманской общины в хозяйственно-правовом поле не исключает возможности возродить вакф как традицию общественной благотворительности мусульманских народов Кавказа, Поволжья, Приуралья, Сибири и Крыма, в культурно-правовом пространстве Российской Федерации.

Таблица 1.

	"Пучок прав" собственности в западной экономической науке	Ограничения/дозволения в отношении использования вакфного имущества
1	право владения, т.е. исключительного физического контроля над вещью	ограничено

2	право пользования, т.е. личного использования вещи	ограничено
3	право управления, т.е. решения, как и кем вещь может быть использована;	ограничено
4	право на доход, т.е. на блага, проистекающие от предшествующего личного пользования вещью или от разрешения другим лицам пользоваться ею (иными словами-право присвоения)	ограничено.
5	право на «капитальную стоимость» вещи, предполагающее право на отчуждение, потребление, промотание, изменение или уничтожение вещи	ограничено
6	право на переход вещи по наследству или по завещанию	ограничено
7	бессрочность	сохраняется
8	запрещение вредного использования, т.е. обязанность воздерживаться от использования вещи вредным для других способом	сохраняется
9	ответственность в виде взыскания, т.е. возможность отобрания вещи в уплату долга;	ограничено
10	остаточный характер, т.е. ожидание возврата переданных кому-либо правомочий по истечении срока передачи или в случае утраты ею силы по любой иной причине	ограничено
11	право на безопасность, т.е. иммунитет от экспроприации	сохраняется

Литература

1. Беккин Р.И. Исламская экономическая модель и современность. – М. «Издательский дом Марджани», 2009.
2. Закон Республики Татарстан от 14 июля 1999г. № 2279-ЗРТ «О свободе совести и о религиозных объединениях// [электронный ресурс] <http://docs.cntd.ru/document/917008529> дата обращения 12.10.2016.
3. Закон Республики Татарстан от 16 июня 2008 г. N 24-ЗРТ "О внесении изменений в Закон Республики Татарстан "О свободе совести и о религиозных объединениях// [электронный ресурс] <http://docs.cntd.ru/document/917029346>
4. Ислам: Энциклопедический словарь.- М.: «Наука», 1991.
5. Капелюшников Р.И. Экономическая теория прав собственности (методология, основные понятия, круг проблем) [электронный ресурс] http://www.libertarium.ru/1_lib_propkapel, дата обращения 20.06.2019
6. Мухаммад аль-Хабиб ибн аль-Ходжа. Развитие религиозных институтов-залаг сохранения уммы//[электронный ресурс] http://www.idmedina.ru/books/history_culture/?554411, дата обращения 20.06.2019

7. ПСЗРИ.-Т2.1827.-СПб., 1830.- №1417.
8. СЗРИ.Т.Х1. Ч1.- СПб., 1857.- №1203.
9. Собственность в системе социально-экономических отношений. Под ред. В.И. Жукова. – М.: Российский государственный социальный университет, 2005.

Индустрия халяльных продуктов питания в современной Японии

*Ставропольский Юлий Владимирович
Замогильный Сергей Иванович
(Россия, г. Саратов)*

Аннотация. Японии дважды выпадало пережить исламский бум. Парусный корабль «Эртогрул» с дипломатами из Турции в 1890 году прибыл в Японию с намерением наладить дипломатические отношения между странами. Первый японец принял ислам в 1909 году. Тем не менее, количество мусульман, постоянно проживающих в Японии, весьма мало. Большинство среди них составляют японки, вышедшие замуж за мусульман. Немалое число мусульман в Японии представлено иностранными студентами. Поскольку сегодня халяльный сектор обрёл свою представленность в масштабах глобального рынка, постольку японские компании, занятые в пищевой промышленности, вынуждены серьёзным образом осмыслить свой стратегический вектор проникновения на этот новый рынок. Производство и реализация халяльных продуктов питания в Японии продолжают развиваться в качестве альтернативного сектора отечественного рынка в направлении дальнейшей интернационализации и глобализации.

Ключевые слова: *ислам, питание, мусульманский, сегмент, рынок, образование, туризм.*

Халяльные продукты питания – пища, позволительная по исламским правилам, и мусульмане обязаны её употреблять. До последнего времени в немусульманских странах не имели никакого представления о халяльных продуктах. По мере того, как ситуация изменяется, некогда специфически мусульманские продукты занимают своё место на международном рынке. Халяльные продукты питания привлекают компании из сектора пищевой промышленности тем, что, по данным на 2010 год, целевой рынок огромен и оценивается в 661,6 млрд. долларов США [5, р. 13]. К сожалению, участие японских компаний на поле халяльной пищевой промышленности по-прежнему мало сопоставимо с прочими глобальными участниками, и это вопреки растущим затруднениям на внутриазиатском рынке. Поскольку сегодня халяльный сектор обрёл свою представленность в масштабах глобального рынка, постольку японские компании, занятые в пищевой промышленности, вынуждены серьёзным образом осмыслить свой стратегический вектор проникновения на этот новый рынок.

Первый опыт взаимодействия с исламом Япония приобрела в 1877 году, через посредничество западного религиоведения. Тем не менее, в ту пору ислам

оставался для Японии не более, чем отвлечённым знанием и частью культурной истории. Другим важным событием в данной связи оказалось прибытие корабля «Эртогрул» с дипломатами из Турции в 1890 году в Японию с намерением наладить дипломатические отношения между странами [3]. На обратном пути «Эртогрул» перевернулся и затонул. Из 609 человек, находившихся на борту турецкого судна, 540 человек утонули.

Первыми японскими мусульманами, насколько известно, были Мицутаро Такаока и Бумпатиро Арига. М. Такаока принял ислам в 1909 году, совершил паломничество в Мекку и взял себе имя Омар Ямаока. Б. Арига, который в то же самое время ездил в Индию по торговым делам, принял ислам под руководством местных мусульман, и избрал для себя имя Ахмад Арига. Расширению мусульманской общины в Японии содействовало построение в городе Кобэ первой в стране мечети в 1935 году. Три года спустя вторую мечеть возвели в Токио. К сожалению, эти мечети не передают уникальной идентичности японских мусульман, ни их культуры, ни их архитектуры. Имамами также становились не японские мусульмане, но иностранцы.

Японии дважды выпадало пережить исламский бум. Первый раз пришёлся на время Второй мировой войны. В другой раз в 1973 году в связи с разразившимся нефтяным кризисом. Первый исламский бум был организован японским военным правительством, требовавшим изучать ислам и создававшим специальные научно-исследовательские центры. Объяснялось это тем, что на захваченных японской армией в ходе Второй мировой войны бескрайних территориях Китая и юго-восточной Азии проживало огромное количество мусульманского населения. В 1973 году, в связи с разразившимся в мире нефтяным кризисом, японская пресса постоянно писала об арабских странах, об исламском мире и о том, какую пользу может извлечь из них Япония. Однако, с окончанием Второй мировой войны и нефтяного кризиса, освещение исламской проблематики завершалось.

Немного найдётся публикаций, посвящённых мусульманскому населению Японии, ибо ислам не относится к японским конфессиям. В японских переписях и опросах общественного мнения вопрос о религиозной принадлежности также редко задаётся. Большинство мусульман в Японии составляют иностранцы, но иностранцы не могут принимать участия в переписях населения и в опросах общественного мнения. По этим причинам точное количество мусульман на территории японского государства указать сложно. Можно составить приближённую оценку, исходя из процентного соотношения мусульманского населения на родине иностранцев, проживающих в Японии на постоянной основе. Оценка даёт число 190 тысяч мусульман в 2010 году. Это на 58 % больше, по сравнению с 1990 годом, когда количество мусульман в Японии оценивалось в 120 тысяч человек. Тем не менее, количество мусульман, постоянно проживающих в Японии, весьма мало, ибо оно составляет приблизительно 0,15% совокупного населения страны. Большинство японских мусульман являются иммигрантами [2, р. 66]. Больше всего мусульман среди иммигрантов из Индонезии, примерно 30 тысяч человек, за ними идут иммигранты из Пакистана, Бангладеш и Ирана. Исконные японцы, обратившиеся в ислам, крайне малочислен-

ны, не более 7 тысяч человек, причём большинство среди них составляют японки, вышедшие замуж за мусульман [1, р. 113]. Истинных новообращённых мусульман в Японии практически нет.

В 27 из 48 японских префектур имеются халяльные продовольственные магазины. Всего в Японии работают 55 халяльных продовольственных магазинов, большинство из которых, разумеется, сосредоточены в Токио. В японских халяльных продовольственных магазинах можно приобрести, в том числе, халяльное мясо и птицу, а также иные продукты питания. Мусульмане, проживающие в сельской местности, делают заказы по телефону, либо через интернет. Как правило, японские мусульмане готовят пищу дома, либо посещают рестораны этнической кухни. Большая часть халяльных продуктов питания, реализуемых в Японии, импортные, поэтому ответственность за халяльную маркировку несёт компания-производитель.

Немалое число мусульман в Японии представлено иностранными студентами. В этой связи, университетские кафетерии в Японии стали предлагать своим посетителям халяльное меню. Первым на этом пути стал Осацкий университет в 1995 году. В японских общеобразовательных школах всех учащихся кормят одинаковым образом, никакой халяльной альтернативы не предполагается. Это обстоятельство вызывает тревогу среди родителей-мусульман по поводу возможной изоляции их детей от остальных сверстников на почве отдельной диеты.

Изначально халяльное питание было рассчитано на мусульман, однако, сегодня невозможно отрицать тот факт, что всё больше различных компаний из немусульманских стран обратились к производству халяльных продуктов питания, причём японские компании занялись ими одними из самых последних [4, р. 336]. До самого 2010 года японские производители и реализаторы продовольствия не проявляли значительной заинтересованности в области халяльных продуктов питания по ряду причин. Во-первых, халяльные продукты питания представляют собой щекотливую область, ибо они относятся к сфере религии. Кроме этого, в Японии не так много мусульман, по сравнению с буддистами и христианами. Японских производителей и реализаторов смущал сложный и щекотливый характер исламских нормативных требований. Во-вторых, производство и сбыт халяльных продуктов питания представляют собой развивающийся и ещё ненасыщенный рынок, который, в глобальном масштабе, не исчерпывается исключительно мусульманами. С другой стороны, японцы тяготеют к внутреннему рынку продовольствия. Японским фирмам, занятым в пищевой промышленности, удобнее перенести отечественные технологии за рубеж, нежели адаптировать и развивать заимствованные технологии у себя в стране. Не обладая базовыми познаниями в области халяльного продовольствия, ни одна японская компания не рискнёт выйти на рынок халяльных продуктов питания ни внутри страны, ни за рубежом, ибо в японской культуре широко распространены отнюдь нехаляльные составляющие, в частности, свиное мясо и алкоголь. В-третьих, понятие халяль распространяется не только на продукты питания и процесс их приготовления, но и на всю цепочку вовлечённых фирм. Все задействованные компании вынуждены капитальным образом пересмотреть

собственную политику управления, координации и стандартизации. С другой стороны, в таких странах, как Япония, где сложились пищевые традиции, не согласующиеся с халяльными представлениями о питании, рекомендуется воздерживаться от рискованных действий и вводить новации постепенно, поскольку малые шаги легче поддаются отслеживанию и контролю. В-четвёртых, японские потребители незнакомы с халяльными продуктами питания. Опросы, проводившиеся среди японских потребителей, выявляют, что большинство японцев никогда ничего не слышали о халяльных продуктах питания, и не проявляют в отношении халяльных продуктов питания абсолютно никакого интереса. Данное обстоятельство совершенно определённым образом не располагает японские компании к позитивному отношению к халяльным продуктам питания. Тем не менее, в силу сжимания внутреннего японского рынка, вызывающего конкуренцию между компаниями, способного воздвигнуть барьеры перед японской пищевой промышленностью, японские компании вынуждены обращаться к альтернативам, располагающимся за пределами традиционного отечественного рынка. По этим причинам, когда японские компании выходят на глобальный рынок, они стараются ухватиться за халяльные продукты питания. В данной связи, японским компаниям, очевидно, не избежать перемен не только в плане производимой продукции, но и в организационном отношении.

Япония чрезвычайно образом зависима от таких промышленных секторов, как автомобилестроение, точное машиностроение и электроника, в которых заняты не более 1% всех трудовых ресурсов. При этом Япония практически лишена каких-либо природных ресурсов, особенно энергоносителей и металлов. Соответственно, для того, чтобы зарабатывать на мировом рынке, Японии просто необходимо производить высококачественную продукцию. Кроме того, способствовать процветанию Японии в условиях глобальной конкуренции может более активное развитие образовательного и туристического секторов. Япония рассчитывает ежегодно привлекать в университеты страны до 300 тысяч иностранных студентов. Предполагается, что мусульманское студенчество будет сосредоточено в 13 университетах, в первую очередь в городах Токио, Осака, Киото, Сэндай, Цукуба, Нагоя и Кюсю. Более того, семейные аспиранты смогут привозить в Японию свои семьи на весь период обучения. В итоге, мусульманская диаспора в Японии вырастет, увеличивая потребность в халяльных продуктах питания.

Красота японской природы, захватывающие урбанистические виды Японии и необычная японская культура всегда манили к себе иностранных туристов. Путешествия в Японию всегда были дорогостоящими, однако, когда появились лоукостеры, летающие на Японские острова, японский туристический сектор пережил бум. Например, рейсами авиакомпании Air Asia из Куала-Лумпура в Токио прибывают до 100 тысяч человек ежегодно [6, p. 66]. Рейсы выполняются шесть раз в неделю. Имеются также четыре рейса в неделю в город Осака. Доступная стоимость авиабилетов располагает жителей Малайзии посетить страну восходящего солнца.

Увеличение количества малайзийских туристов в Японии вывело проблематику халяльных продуктов питания на более высокий уровень. Малайзий-

ские туристы в основном не владеют японским языком, не в состоянии прочесть маркировку на продуктах питания и сделать вывод о том, можно ли их употребить. Поэтому они едят лишь то, что привезли из дома, лишая себя отличной возможности попробовать местные деликатесы. Путешествие в период Рамадан создаёт ещё одну проблему, поскольку в гостиницах до завтрака никакой более ранней пищи не подаётся. Мусульманам также необходимо предоставлять условия для расселения всей семьёй, для совершения омовений и молитв, для паломничеств, отдельные купальни для женщин и мужчин и т. п.

В конечном итоге возникла некоммерческая Японская халяльная ассоциация, которая занимается проверкой сертификации халяльных продуктов питания в точках реализации и обеспечением мусульманских туристов местами для молитвы. Сотрудники Японской халяльной ассоциации прошли обучение в The International Halal Integrity Alliance. Японская халяльная ассоциация сертифицированный член Jabatan Kemajuan Islam Malaysia. При проведении халяльной сертификации, Японская халяльная ассоциация применяет стандарты Jabatan Kemajuan Islam Malaysia, а также проводит обучение халяль менеджеров японских компаний. Итогом проделанной работы явились халяльные тур-пакеты для туристов-мусульман с посещением японских городов Токио и Осака, реализуемые рядом японских туроператоров. Доступность халяльных продуктов питания в перспективе позволит расширить туристическую активность в таких направлениях, как проживание в японских семьях и программы обмена, что должно повлечь за собой рост отечественного рынка халяльных продуктов питания.

В историческом отношении немало воды утекло, пока ислам прижился в Японии. Первый японец принял ислам в 1909 году, но японцам до сих пор есть над чем поработать в направлении удовлетворения нужд мусульман. Производство и реализация халяльных продуктов питания в Японии продолжают развиваться в качестве альтернативного сектора отечественного рынка в направлении дальнейшей интернационализации и глобализации. Для правильного понимания того, что такое халяльные продукты питания, и того, как адекватным образом занять нишу по производству и реализации халяльных продуктов питания, и тем самым содействовать развитию образовательного и туристического сегментов, необходимо ещё как следует постараться.

Литература

1. Kudo M. *Crafting Religious Selves in a Transnational Space: Japanese Women Who Converted to Islam upon Marrying Pakistani Migrants // Rethinking Representations of Asian Women*. New York: Palgrave Macmillan, 2016.
2. Miichi K., Farouk O. *Southeast Asian Muslims in the Era of Globalization*. London: Palgrave Macmillan, 2015.
3. Naohisa N. *The Sinking of the "Ertugrul": Japan and Turkey Mark the 125th Anniversary of the Tragedy // Nippon.com*, 2015. 2 October.
4. Ono J. *Halal Foods Discourse and Constructing Muslim Identities in Japan // Feeding Japan*. Cham: Palgrave Macmillan, 2017.

5. Yamaguchi H. K. The Potential and Challenge of Halal Foods in Japan // Journal of Asian Rural Studies, 2019. No. 3 (1).
6. Yasuda S. Managing Halal Knowledge in Japan: Developing Knowledge Platforms for Halal Tourism in Japan // Asian Journal of Tourism Research, 2017. Volume 2. No. 2.

Государство и мусульманское право в русском Туркестане

*Литвинов Петр Петрович
(Кыргызстан, г. Бишкек)*

Аннотация. Доклад посвящен проблеме деятельности судов в Средней Азии на основе мусульманского права – шариата. Автор отмечает, что вопрос об отношении царского правительства к мусульманскому праву не получил должной научной рефлексии, что позволяет использовать эту проблему для всякого рода псевдонаучных спекуляций со стороны националистически настроенных историков государства и права в среднеазиатских республиках. Многие из них пытаются настойчиво доказать, что российское правительство в дореволюционной Средней Азии стремилось изжить мусульманское право. Используя обширный массив архивных и законодательных источников, автор доказывает, что российское государство относилось к мусульманскому праву – шариату в Средней Азии не только терпимо, но и уважительно, обеспечивало свободную деятельность основанного на нем судопроизводства.

Ключевые слова: *ислам, Средняя Азия, шариат, Российское государство, Туркестанское генерал-губернаторство, казии, «Аль Хидайя фи шарх аль-бидая», ревизия графа К. К. Палена.*

На то обстоятельство, что ислам как религия теснейшим образом связан с правом, указывал еще К. Маркс, подчеркивавший, что «Коран является ...одновременно источником веры и закона» [11, с. 130]. Поэтому научное изучение ислама фактически всегда было и изучением мусульманского права (в широком смысле – шариата, в узком – фикха – П.Л.). Таким образом, можно утверждать, что отношение российской государственности к исламу в Средней Азии было одновременно и отношением к религиозному праву – шариату.

Вопрос об отношении царского правительства к мусульманскому праву (как и вообще к исламскому судопроизводству) не был по существу исследован ни дореволюционными, ни послереволюционными отечественными историками и юристами, хотя непосредственно само это право они, конечно, изучали. В последнее время среди историков государства и права России наметилась тенденция игнорировать рассмотрение проблем, связанных со Средней Азией, как будто таковая никогда не входила в состав Российского государства [7; 8; 9]. Такой подход вряд ли можно считать правомерным, так как он ограничивает возможности создания целостного образа правовой политики царского правительства в пределах всей дореволюционной России.

Безусловно, в рамках одной статьи невозможно должным образом охарактеризовать все грани отношения государства к шариатскому законодательству в Средней Азии и поэтому автор намерен ограничиться рассмотрением лишь некоторых из них. Прежде всего, представляется необходимым отметить, что по данному вопросу было и есть немало всякого рода фальсификаций. Так, «национальные» историки государства и права в среднеазиатских республиках настойчиво доказывали, что российское правительство в дореволюционном Туркестане стремилось изжить мусульманское право и шариатское судопроизводство. В советский период такие выводы приветствовались как идеологически выдержанные, разоблачающие эксплуататорскую сущность царизма, хотя уже в то время за ними нельзя было не заметить националистических настроений, рядящихся в тогу «научной» критики российского «колониализма». В нынешних независимых и суверенных государствах Средней Азии такого рода псевдонаучная линия предлагается уже открыто (и часто – официально), что требует от российской науки принятия соответствующих контрмер, основанных, отнюдь не на «восторженной» апологетике деятельности российских властей в Средней Азии, а на солидной, научно выверенной, документальной основе. А документы свидетельствуют, что российское правительство изначально сохраняло действие мусульманского права – шариата в Туркестанском крае вплоть до 1917 г. и неизменно придерживалось такой политики, что нашло свое отражение во всех законодательных актах и принципах государственного управления в Туркестане [5, с. 12].

Уже первый военный губернатор Туркестанской области М.Г. Черняев после взятия г. Ташкента летом 1865 г. в своем «Объявлении» к мусульманскому населению от имени российской государственности требовал от последнего уважения к шариату: «Что вам Бог повелел и что предписывает священный закон Вашего Пророка, нисколько не изменяя, исполняйте в точности... Вакуфополучатели должны поступать согласно шариата... Да будет Вам (казиям – П.Л.) известно, чтобы отнюдь не выходили из пределов Священного Закона своего пророка, а во всем поступали, как сказано в шариате, а если поступят даже в одном слове шариата, то отрешатся от должностей» [1]. Таким образом, в самом начале присоединения Средней Азии российское правительство недвусмысленно заявило о своей поддержке религиозного права своих новых мусульманских подданных.

После образования в 1867 г. Туркестанского генерал-губернаторства его «первоустроитель» К.П. Кауфман, считавший, что шариат «развивает фанатизм и вместе с тем ставит народу тесную рамку для умственного развития» [2], всегда решительно выступал против устранения шариата и «перевода мусульманского населения края на общероссийское законодательство» [16]. Документы свидетельствуют, что министерство юстиции и министерство внутренних дел не раз предлагали осуществить такую меру, но военное министерство, в чьем подчинении находился Туркестанский край, последовательно придерживалось основных принципов «правовой» политики К.П. Кауфмана, отстаивая мусульманское право и шариатское судопроизводство в Средней Азии. Оно мотивировало свою позицию тем, что разрушительное воздействие извне на многовеко-

вые основы религиозно-правового сознания коренного населения Средней Азии неизбежно приведет к экстремальным формам противостояния российской (христианской) и среднеазиатской (исламской) цивилизаций.

В том, что правительство поддерживало такую позицию военного министерства и туркестанской администрации есть еще один, весьма немаловажный аспект. Историки государства и права (особенно «национальные» - П.Л) в свое время приложили немало стараний к тому, чтобы ответить на вопрос: почему российское правительство в Туркестане отказалось от права власти назначать мусульманских судей (как это было в среднеазиатских ханствах) и на всем протяжении существования Туркестанского генерал-губернаторства (края) твердо придерживалось принципа выборности казиев самим населением. Ответы на этот вопрос были разными, но в целом «классовыми» и идеологически «выдержанными». Их общий смысл сводился к тому, что дореволюционное российское, «эксплуататорское» и «колонизаторское» правительство, установив выборность мусульманских судей, хотело таким образом реализовать принцип: «разделяй и властвуй». Иначе говоря, оно пыталось расколоть исламское общество Туркестана на различные «партии», которые в предвыборной борьбе взаимно ослабляли бы друг друга, усиливая тем самым позиции русских властей в управлении «правоверными». Кроме того, по мнению вышеуказанных историков государства и права, принцип выборности казиев позволял российскому правительству оказать поддержку всякого рода мусульманским «ренегатам» и продвигать на судейские должности своих марионеток, которые действовали по указке «колониальной» администрации [6, с. 10].

Доводы такого рода, в строго научном отношении, представляются весьма сомнительными. Во-первых, среди российских администраторов в Средней Азии всегда было немало тех, кто выступал за назначение мусульманских судей государственной властью. Причем очень авторитетных. Такой точки зрения придерживался, например, легендарный «архистратиг славянской рати» генерал М.Г. Черняев, заслуживший у мусульман Туркестана уважительное прозвище: «Шир-наиб» - «Предводитель львов». Знаменитый «первоустроитель» Семиречья, генерал Г.А. Колпаковский, которого за справедливость и великолепное знание «туземных» языков кочевники Средней Азии почтительно именовали «Темир Эр» («Железное седло»), не успел приступить к исполнению должности туркестанского генерал-губернатора (после паралича, поразившего К.П. Кауфмана весной 1881 г. – П.Л), как тут же стал настойчиво продвигать идею назначения казиев российскими властями, что нашло свое отражение в представленном им в правительство проекте «Положение об управлении в Семиреченской и Сырдарьинской областях» [20], который был отклонен. Во-вторых, следуя законам Российской империи, туркестанская администрация подчеркнуто не вмешивалась в выборы независимых от властей мусульманских судей, хотя на избрание независимых от нее волостных управлений, старшин, аксакалов и т.п. она, следует признать, пыталась оказывать влияние. Наконец, в-третьих, судя по документам, большинство туркестанских казиев не только не были марионетками российских властей, но и в тайне ненавидели их, опасаясь, что «пришлая» государственность и цивилизация подорвут тысячелетние устои ис-

лама и шариата, их влияние на многомиллионное мусульманское население Средней Азии.

Возникает вопрос: чем, все-таки, можно обосновать столь «похвальную» приверженность царского самодержавия демократическому принципу выборности мусульманских судей в Туркестанском крае? Правительство «православнейшего Государя Императора» в этом вопросе строго придерживалось канонов мусульманского права – шариата, в соответствии с которым мусульмане могут признавать власть иноверцев, если она не посягает на устои их веры и согласна с утратой права назначения исламских судей, уступая его самой мусульманской общине. Остается неясным одно: сознательно, или же, по незнанию, игнорировали это обстоятельство «знатоки» истории государства и права в Средней Азии, толкуя о «правовой» политике российского «колониального» режима в регионе. Представляется в связи с этим любопытным отметить, что вышеуказанное обстоятельство учитывала и Советская власть, допуская в течение 10 лет официальное существование деятельности шариатских судов в Туркестане.

Несостоятельность утверждений о небрежении российского правительства к шариату без труда опровергается соответствующими документами. А они убедительно доказывают то, что российские власти были озабочены упадком исламской юриспруденции в Средней Азии и старались посылить поспособствовать росту ее уровня с тем, чтобы избавить шариатское судопроизводство от множества пороков, заметно возросших после присоединения региона к России. Дело в том, что в среднеазиатских ханствах казии назначались лишь после того, как претенденты на судейские должности выдерживали перед авторитетными богословами и правоведами соответствующий экзамен – «иджляс» [3]. Конечно, такой подход не гарантировал шариатское судопроизводство от казийского произвола и взяточничества, однако подавляющее большинство судей все же были людьми сведущими в мусульманском праве. При российских властях выборы казиев чаще всего сопровождалась ожесточенной борьбой различных «партий», старавшихся продвинуть на столь важные должности своих людей. Подкуп избирателей, подлоги, «компроматы» на претендентов и т.п. были чрезвычайно распространены. В результате на судейских должностях часто оказывались не только люди малосведущие в шариате, но и просто неграмотные.

В связи с этим, не представляется необходимым много говорить о качестве судебных решений, выносимых такого рода казиями. Примеры тому можно найти в любом «всеподданнейшем» отчете военных губернаторов областей Туркестанского края и др. документах [21]. Так, начальник Ходжентского уезда писал 6 сентября 1882 г. военному губернатору Сырдарьинской области, генерал-лейтенанту В.Н. Троицкому: «До чего может довести руководство толкованиями в шариате наглядно показывает дело в Исфаринской волости Ходжентского района (судебного – П.Л.), по которому казием названной волости выданы двум лицам об одном и том же участке земли, совершенно разноречивые друг друга документы, каковые между тем удостоверены казиями всего района» [17]. Военный губернатор Ферганской области писал во «всеподданнейшем» отчете за 1887 г., что многие казии вообще не знают шариата и потому

«делаются в большинстве случаев представителями взяточничества и неразлучного с ним кривосуда» [24].

После утверждения Александром III нового правительственного «Положения» об управлении Туркестанским краем, администрация последнего решила форсировать оказания помощи мусульманским судьям с тем, чтобы расширить их познания в сфере канонического шариата. 18 декабря 1886 г. военный губернатор Сырдарьинской области генерал-майор Н.И. Гродеков, известный специалист по мусульманскому и обычному праву народов Средней Азии, в рапорте туркестанскому генерал-губернатору Н.О. Розенбаху предложил осуществить перевод и издание знаменитого сочинения – «Аль Хидайя фи шарх аль-бидая» («Руководство по комментированию начал»), принадлежащего перу крупнейшего представителя ханифитского мазхаба Бурханаддина Али ибн Абу Бакра аль-Маргинани. Сырдарьинский губернатор выражал надежду, что ознакомившись с трудом аль-Маргинани, туркестанские казии в значительной степени повысят уровень своей правовой грамотности и будут допускать меньше ошибок в судопроизводстве. Отметив, что столичные специалисты по мусульманскому праву сочли невозможным грамотно перевести сочинение знаменитого исламского факиха, Гродеков рекомендовал «Главному Начальнику края» поручить это дело «очень основательному человеку» В.П. Наливкину – чиновнику «особых поручений» при военном губернаторе Ферганской области [4]. Бывший народник (и будущий депутат III Государственной Думы – П.Л.) Наливкин, проживший немало лет в кишлаках и аулах Средней Азии, слыл таким знатоком шариата, что лишь немногие казии Туркестана осмеливались вступать с ним в спор по вопросам мусульманского права, как, впрочем, и по многим другим, касающимся исламского быта.

Многотрудная работа длилась несколько лет и завершилась успешно. Перевод сочинения аль-Маргинани был издан в Ташкенте в 1893 г. в 4-х томах под общим названием: «Хидайя. Комментарии мусульманского права». Суммарно объем издания составил более 1700 страниц [15]. Естественно, что публикация была осуществлена исключительно за счет российской казны.

Вопреки ожиданием властей, туркестанские казии не бросились приобретать «памятник» мусульманской правовой мысли, несмотря на его достаточно скромную цену. И дело было явно не в том, что они не знали должным образом русского языка. Даже в прекрасном переводе на «туземные» языки, сделанном такими специалистами, как Н.П. Остроумов (директор Ташкентской учительской семинарии, действительным статским советником, автором многих работ по исламоведению – П.Л.) или тот же В.П. Наливкин, казии не могли постичь тонкостей «канонического» шариата по причине, которую ферганский губернатор Повало-Швейковский откровенно называл «умственной неразвитостью» [23]. В большинстве своем казии, муфтии, аглямы и проч. «чины» мусульманского судопроизводства в Средней Азии предпочитали руководствоваться в своей деятельности правовыми «требниками», содержащими в себе столько ошибок, сколько их могли допустить полуграмотные переписчики того времени. Туркестанский генерал-губернатор А.Б. Вревский писал в связи с вышесказанным во «всепопданнейшем» отчете за 1895 -1897 гг., что попытки краевой

администрации оказать «влияние на мусульманское мировоззрение (казиев – П.Л.) таким образом, прекратились» [25]. Однако он оказался не прав – попытки российских властей углубить правовые познания мусульманских судей имели место и в последующем.

Так, во время «ревизии» Туркестанского края, проводимой под председательством сенатора графа К.К. Палена, последний 21 мая 1909 г. собрал в Ташкенте так называемый «Съезд по вопросам правового быта мусульман». Для участия в нем пригласили 57 наиболее авторитетных знатоков шариата. На съезде присутствовали также виднейшие российские специалисты по мусульманскому праву, прибывшие из Петербурга, Москвы и Казани. Перед началом работы «форума» Пален раздал «туземным» делегатам сборники по шариату с пробелами, которые те должны были заполнить своими предложениями по совершенствованию правовой базы исламского судопроизводства. Съезд начался с речи «ревизора», в которой тот резко раскритиковал казиев за правовую безграмотность и корысть при вынесении приговоров, вызывающих недовольство простых мусульман, отметив, что «шариат – это весьма зыбкая основа для правосудия» [13]. Пален призвал делегатов строго придерживаться основополагающих принципов мусульманского права и объединить свои усилия с российскими властями в борьбе против нарушений в шариатском судопроизводстве. Выступавшие на съезде казии по-восточному изворотливо выразили согласие с мнением царского «ревизора».

Самые интересные события развернулись после того, как приезжие российские специалисты по шариату стали зачитывать отрывки из Хидая и комментировать их в духе мусульманского канонического права. Оказалось, что многие из присутствовавших не только не читали сочинений аль-Маргинани, но и вообще не слышали о нем. Выяснилось также, что подавляющее большинство «туземных» делегатов отказалось заполнять пробелы в сборниках по шариату, сославшись на то, что им не понятен смысл предложенных для ответа вопросов. При этом чтобы не потерять лицо, казии стали требовать от Палена извинений по поводу содержащихся в его речи обвинений мусульманских судей во взяточничестве как причине несправедливых приговоров. Дабы не портить окончательно своих отношений с исламским судейским корпусом Туркестана, сенатору – «ревизору» пришлось неуклюже извиняться. Газета лидера общины «европейских» евреев в Средней Азии Абрама Кирснера – «Туркестанский курьер» писала не без ехидства: «Это была одна из больших ошибок гр. Палена, которая наложила отпечаток на всю деятельность съезда, и которая должна будет дать плоды отрицательного характера в будущем» [14].

Газета оказалась права. После «съезда по вопросам правового быта мусульман», казии еще в большей мере стали демонстративно отвергать всякие попытки российских властей придать шариату и его судопроизводству в Туркестане хотя бы мало-мальски цивилизованный вид. Разъясняя суть своей неприимости, казии убеждали мусульманское население в том, что русские хотят отобрать у «правоверных» их закон – шариат и заменить своими законами. Следует отметить, что малограмотные мусульмане Средней Азии выражало доверие казиям, а не русским толкователям шариата.

Разочаровавшись в перспективах совершенствования шариата и основанного на нем судопроизводства в Туркестане, граф К. Пален в отчете по «ревизии» предложил увеличить в крае число российских мировых судей (на 66 чел. – П.Л) и передать им функции «народного суда» мусульманского населения [19]. Но его предложение не было поддержано правительством. На одном из заседаний «Высочайшие утвержденного Совещания по выработке основных начал преобразования управления Туркестанским краем» в мае 1911 г. была решено не трогать более шариат и судопроизводство на нем основанное, но принять меры, чтобы «обезвредить» его путем сокращения его компетенции, а также «предоставить прокурорскому надзору право протеста в случае нарушения народными судьями правил подсудности, а окружным судам – право надзора за деятельностью их» [18]. К такого же рода выводам пришло и большинство участников, так называемого «Мусульманского Совещания» при МВД, заседавшего в Петербурге в конце апреля – мае 1914 г. [22]. Начавшаяся же Первая мировая война вообще свела на нет все попытки российского государства повысить роль шариата в обеспечении более грамотной в правовом отношении работы мусульманских судов Туркестана.

Вышеизложенное убедительно свидетельствует о том, что российское государство относилось к мусульманскому праву – шариату в Средней Азии не только терпимо, но и уважительно, обеспечивало свободную деятельность основанного на нем судопроизводства. И если российским властям в Туркестане не удавалось достичь поставленных целей, то вина в этом лежит, прежде всего, на исламских судебных деятелях, низком уровне их правовой грамотности.

Литература

1. Архив Государственного Исторического музея (АГИМ), ф. И-307 (Гродеков Н.И.). оп.1, д. 42, л.1-1об.
2. АГИМ, ф. И-208 (Черняев М.Г.) оп. 1, д. 11, л.80
3. АГИМ ф. И-208 , оп. 1, д. 11, л. 77 об.
4. АГИМ ф. И-307, оп. 1, д.48, д19.
5. «Временное положение об управлении Закаспийской области» от 6 февраля 1890 г. – Полное собрание Законов Российской империи (собр. 3-е) – Т.10 отд. 1 – СПб., 1892
6. История государства и права Казахской ССР Т.1 Алма-Ата, 1982
7. Исаев И.А. История государства и права России. М., 2004
8. История государства и права России. Под ред. Ю.П. Титова. М., 2003
9. Исаев М.А. История Российского государства и права. М., 2012.
10. История государства и права Узбекистана. Т.1. Ташкент 1969.
11. К. Маркс. Греческое восстание. – К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч., изд. 2-е – Т. 10
12. «Положение об управлении Туркестанского края» от 12 июня 1886 г.- Полное собрание Законов Российской империи (собр. 3-е) – Т.6. - СПб., 1888.
13. Туркестанские ведомости, 1909, № 105, 22 мая.

14. Туркестанский курьер, 1909, № 119 (См. также о работе съезда в №№ 113-117)
15. Хидая. Комментарии мусульманского права. Под ред. Н.И. Гродекова. Ташкент, 1893 (т.1 – 513 стр.; т.2 – 462 стр.; т.3 – 423 стр.; т.4 – 319 стр.)
16. Российский государственный военно-исторический архив РФ (РГВИА РФ), ф.И-400 (Азиатская часть Главного штаба), оп. 1, д. 334, л. 129 об.
17. Центральный государственный архив Узбекистана (ЦГА Узб.) ф. И-17 (Сырдарьинское областное правление), оп. 1, д. 673, л. 49.
18. РГВИА РФ ф. И. 89 (Поливанов А.А.), оп. 1, д. 29, л. 16
19. РГВИА РФ, ф. И-165 (Куропаткин А.Н.), оп. 1, д.4995, л.2
20. РГВИА РФ, ф. И-400, оп. 1, д. 557, л. 171об. - 172
21. РГВИА РФ. ф. И-1282 (Канцелярия министра внутренних дел), оп. 3, д. 320, л. 3 – Отчет военного губернатора Ферганской области генерал-майора Чайковского.
22. РГВИА РФ ф. И-8211 (Департамент духовных дел иностранных исповеданий МВД), оп. 133, дд. 573,576.
23. РГИА РФ. ф. И-1282 (Канцелярия министра внутренних дел), оп. 3, д. 240, л. 166 – «Всепопданнейший» отчет военного губернатора Ферганской области за 1896 г.
24. РГИА РФ, ф. И -1284 (Департамент общих дел МВД), оп. 223, д. 205, л. 69.
25. РГИА РФ ф. И-1396 (Ревизия сенатора К.К. Палена Туркестанского края), оп. 1., д. 8, л. 12

Абу-н-Наср Курсави о природе источников мусульманского права

*Зайнутдинов Динар Рафаилович
(Россия, г. Казань)*

Аннотация. В докладе представлены правовые идеи Абу-н-Наср Курсави изложенные им в трактате «Наставление людей на путь истины». Основное внимание уделено таким проблемам, выдвинутым Курсави как: осмысление природы источников мусульманского права, необходимость использования иджитхада в правовой деятельности, критическое отношение к таклиду и каламу. В ходе подготовки доклада применялся историко-правовой метод, который позволил рассмотреть идеи Курсави и соотнести их с действующей на тот период времени правовой реальностью на территории мусульманских государств Средней Азии и Волго-Уральского региона. Новизна исследования заключается в том, что впервые обобщены правовые воззрения Абу-н-Наср Курсави на проблему осмысления природы источников мусульманского права, согласно развивающимся общественным отношениям конца XVIII – начала XIX века.

Ключевые слова: *Абу-н-Наср Курсави, философия права, иджитхад, калам, таклид, правовая герменевтика, источники мусульманского права.*

Абу н-Наср Габденнасир ибн Ибрахим ибн Йармухаммад ибн Иштирак ал-Булгари ал-Казани ал-Курсави (1776-1812) прожил весьма короткую жизнь. Тем не менее, он оставил огромный след в истории татарского народа и его общественной и правовой мысли. «С его именем принято связывать зарождение нового направления, получившего дальнейшее развитие и оформившегося впоследствии в движении джадидизма» [3, с. 4], – пишет Г.Г. Идиятуллина. При этом Абу н-Наср Курсави являлся не только первым татарским религиозным реформатором, но он также был и одним из первых носителей идей о необходимости модернизации мусульманской правовой системы. Именно с него начинается формироваться татарская философия права, и, впоследствии, возникает целая плеяда выдающихся исламских правоведов, таких как Шигабутдин Марджани, Галимджан Баруди, Зыяэтдин Камали, Муса Джаруллах Бигиев. Абу н-Наср Курсави – «человек исключительно талантливый, чья эрудиция в области исламских знаний вызывала равно как восхищение последователей, так и неприязнь и озлобленные нападки противников, он был одним из наиболее ярких личностей своей эпохи» [3, с. 4]. Как верно отмечает А.Н. Юзеев, «А. Курсави был прекрасным знатоком мусульманского права» [9, с. 68]. Его правовые познания являлись весьма глубокими и обширными, что позволило ему выявить, изучить и дать пути решения целому ряду проблем имевшихся в мусульманской правовой системе.

Абу н-Наср Курсави стал родоначальником татарской вариации исламской философии права. Данный факт вполне объясним непосредственно эпохой, в которой жил татарский мыслитель. Система образования, внутреннее управление общины (махалля) и непосредственно мышление мусульманского общества настолько были закостенелыми, что любое нововведение встречалось крайне отрицательно, как проявление вероотступничества. Одной из главных причин этого являлся низкий уровень правосознания, который соответствовал лишь средневековым критериям. Здесь уместно процитировать В.С. Нерсисянц справедливо отмечавшего: «Степень развитости философии права, ее реальное место и значение в системе наук (философских и юридических) непосредственно зависят от общего состояния философии и юриспруденции в стране. Заметную роль при этом, помимо прочего, играют политико-идеологические факторы, а также научные традиции» [10, с. 1158-1159].

Таким образом, вызволить из многовекового застоя исламскую правовую мысль можно было только посредством полного переосмысления философско-правового фундамента мусульманской правовой модели. Другими словами, требовалось обращение к самой природе исламского права и его источникам. Не последнее место играло и обращение каждой личности к собственному разуму, как источнику понимания категорий справедливости, гуманности, законности. Именно к таким выводам пришел Абу н-Наср Курсави, исследуя поведение мусульман и мусульманской общины в Волго-Уральском регионе и, в дальнейшем, путешествуя по Средней Азии.

Главным трудом А. Курсави стал трактат «Наставление людей на путь истины» («ал-Иршад ли-л'ибад»). Данный трактат, по сути, воплощает один из основных разделов (направлений) науки философии права – правовая герме-

невтика. «Актуальность и значимость герменевтической проблематики в философии определяется усилением интереса к связанным с нею проблемам истолкования, интерпретации, понимания в практической жизни, политике, морали, праве, искусстве, религии, коммуникативной деятельности, образовании. Герменевтика имеет дело со смыслом суждений. Во многих герменевтических концепциях язык является сосредоточием всех герменевтических проблем. Центральной проблемой герменевтики является идея языка и ориентированные на язык понятия: “значение”, “интерпретация”, “толкование”, “понимание”» [1, с. 82]. Конечно, вычленив строгие границы указанного направления в труде А. Курсави достаточно трудно, что обусловлено непосредственно самим временем написания трактата. Но, тем не менее, выявить герменевтическую проблематику в трактате все же возможно. Для этого необходимо обратиться к терминологии и выводам современной юридической науки, которые помогут понять цель, преследуемую А. Курсави в его научных изысканиях.

Современные исследования в области правовой герменевтики показали значимость этого научного направления, занимающимся познанием закономерностей понимания языка, позволяющим разработать систему правил вербальной коммуникации и создать предпосылки эффективности правового регулирования [1, с. 83]. Подобное научное понимание указанного направления не было известно Абу н-Наср Курсави, поэтому для постижения и толкования смысла, содержащегося в священных текстах и иных разнообразных правовых документах мусульманского права, он использовал доступный ему «путь иджтихада» («усердствование»). В дальнейшем, как для А. Курсави, так и для его последователей, иджтихад стал расширенным вариантом современной правовой герменевтики. Здесь следует обратиться к понятию «иджтихада», который определяется как «деятельность богослова в изучении и решении вопросов богословско-правового комплекса, система принципов, аргументов, методов и приемов, используемых им при этом исследовании, а также степень авторитетности самого ученого (муджтахид) в знании, интерпретировании и комментировании богословско-правовых источников» [4, с. 91].

В «Наставление людей на путь истины» А. Курсави достаточно подробно описывает суть и применение иджтихада, как способа понимания смысла текста и его толкования. Так, он пишет: «Иджтихад в лексике обозначает усилие для достижения искомого, а в специальной терминологии шариата – приложение факихом своих сил для получения суждения (занн) о законном постановлении. И следствие (асар), закрепленное за иджтихадом – преобладание суждения [т.е. рациональных доводов] о постановлении с вероятностью ошибки. И иджтихад не имеет места в императивных предписаниях (кат'ийат) и там, где надлежит убежденность (и'тикад) – в основоположениях (усул) религии» [6, с. 125]. Таким образом, можно сказать, что для А. Курсави иджтихад это то же самое, что и правовая герменевтика.

А.В. Васюк справедливо пишет, что «при вербальном (письменном) формулировании правового текста понимание языка закона имеет особое значение в правотворчестве и реализации права» [1, с. 83]. Именно поэтому, используя иджтихад, Абу н-Наср Курсави призывал взглянуть на Коран и Сунну новым,

свежим взглядом. По его мнению, этот подход должен был стать первым шагом к осмыслению природы источников исламского права. С момента закрытия «врат иджтихада» в XI веке, и вплоть до конца XIX века, господствовала точка зрения о том, что источники исламского права неизменны. Образованные исламские правовые школы (мазхабы) сформулировали принципы правотворчества и модель государственного устройства для мусульманских стран, которые оставались неизменны столетиями. «Рационалистические установки, свойственные каламу, казалось, должны были содействовать росту научной мысли, превращению учебных заведений, в которых так много места отводилось этой дисциплине, в подлинные центры образования. Однако этого не случилось. В позднее средневековье произошло окончательное слияние ашаритского калама с фалсафа, появились первые признаки застоя и упадка, выразившегося затем в полном отсутствии творческого поиска, замкнутости на собственной проблематике, умозрительности, схоластическом классификаторстве» [3, с. 71].

В то время, когда достижения западного мира воплощались в демократических институтах народного представительства (парламентаризме), разделении властей, ответственности правительства, выборности, систематизации законодательства, росте различных отраслей права, рождении новых теорий, – то мусульманский мир продолжал находиться в закостенелом состоянии, во многом вследствие запрета на пересмотр самой природы источников мусульманского права, их иерархии и системы. Несмотря на неизбежно грядущие нападки и тяжкие последствия, Абу н-Наср Курсави перед мусульманскими улемами и факихами остро поставил проблему необходимости нового осмысления природы источников мусульманского права используя иджтихад (правовую герменевтику). В этом отношении он указал: «Условие иджтихада – врожденная сила понимания, знание Книги и сунны, их текста и иснада со всеми их смыслами, лексическими и шариатскими, вплоть до того, чтобы знать значения отдельных слов, словосочетаний, их особенности в передаче смысла. И надо знать значения, влияющие на вынесение решений, с разделами обоих [священных текстов]: частными (хасс) и общими ('амм), истолкованными (муфассар) и неясными (муджмал), и тому подобное» [6, с. 126]. Применение правовой герменевтики в данном отношении являлось наилучшим способом для всестороннего раскрытия смысла текста и его осмысления с учетом складывающихся общественных отношений. «Потребность в интерпретации правовых положений обуславливается возможностью неодинакового понимания правовых норм и неадекватной их реализации в процессе правотворчества или правоприменения. Герменевтические усилия призваны устранять подобную многозначность» [1, с. 86].

Используя правовую герменевтику в своих исследованиях, Абу н-Наср Курсави приступает к осмыслению и изучению природы источников мусульманского права. «Осознать, что герменевтика – не просто философское отрицание сциентизма и рационализма, это философское направление ориентирует на иное восприятие рационализма. Разумность, здравый смысл, интуиция правды, ценностное познание и иные компоненты человеческого мышления благодаря герменевтике возвращают теории познания целостность восприятия мира. Ис-

торическая и культурная традиция уже не являются помехой объективному познанию мира, а напротив, его условием и фундаментом» [7, с. 213].

Особо примечательно, что кажущийся на первый взгляд основной богословский контекст работы, тем не менее, второстепенен. Трактат «Наставление людей на путь истины» носит глубокий философско-правовой характер. Такие категории, как «фикх» (юриспруденция) и «шариат», встречаются в ней редко, что позволяет говорить, что автор стремился уделить внимание корневой основе природы источников исламского права. Другими словами, к проблеме источников исламского права Абу н-Наср Курсави подошел в большей степени с философской стороны, нежели, чем с юридической. Это, также объясняется и частным использованием таких философских категорий как «знание», «истина», «разум», «метод» и другие. Именно поэтому А. Курсави писал: «Тот, кто искал истину в подражании (таклид), как бы глубоко ни исследовал, [не может преодолеть] противоречивости высказываний, что перед ним, после чего остается он в замешательстве либо склоняется в сторону некоторых высказываний по своей прихоти (ташахха). А это недостаточно, напротив, истину подобает искать [присущим] ей способом, а это расследование понятий умопостигаемых (мударик)» [6, с. 97].

Философско-правовой контекст упомянутого труда заключается в том, что каждый мусульманин имеет неотчуждаемое право, как на познание окружающего мира, так и на анализ существующей правовой реальности. Именно поэтому совершенно точно отметил А.Ю. Хабутдинов, что «у истоков рационалистической традиции у татар стоял А. Курсави» [8, с. 48]. Строя свои философско-правовые воззрения на методе рационализма, в котором разум является основой познания человека, тем самым, Абу н-Наср Курсави пытался указать на неисчерпаемый ресурс для развития мусульманского общества, его государственно-политической структуры и правовой системы. Поэтому он однозначно выделял: «Я говорю: не запрещается переход ни традиций (накл), ни разумом, напротив, стеснение в религии возбраняется (марфу') текстом [Корана], и шариат запрещает затруднение и повелевает облегчение» [6, с. 140]. Согласно точке зрения автора, обращение к разуму наилучшим образом позволит всецело осмыслить природу источников мусульманского права, снять с них искусственное ограничение по толкованию и понять их реальный созидательный потенциал.

Абу н-Наср Курсави достаточно резко выступал против таклида, который он определял, как «следование одного человека другому в его речах или поступках, будучи убежденным в его правоте, без рассмотрения и обдумывания доказательств» [6, с. 121]. В слепом следовании авторитету он видел главную причину неподвижности мусульманской правовой системы, неспособности приобрести динамичное развитие. Таклид, глубоко проникнув в природу источников исламского права, уничтожил творческое начало в правовой мысли. По этому поводу справедливо пишет Г.Г. Идиятуллина: «Принцип таклида, изначально отвергаемый каламом, утвердился в области этой науки и привели к ее догматизации, характерное обращение к разуму сменилось ссылками на ав-

торитеты, оригинальное творчество – примитивными комментаторством» [3, с. 71].

А. Курсави, утверждает, что ученый, и в особенности правовед, не должен делать выводы в своем исследовании, опираясь на чей-либо авторитет, первичной должна быть исключительно мыслительная деятельность самого исследователя, а также собственная доказательственная база выводимой правовой доктрины. Касательно правоприменения, данная позиция имеет огромное значение при использовании аналогии права или закона. Данную позицию Абу н-Наср Курсави излагал следующим образом: «Для муджтахидов не правильно подражание (таклид) другому муджтахиду в том, в чем он применяет иджтихад, поскольку действие с осмысленным (муфид) доказательством для преобладания суждения – обязательно (ваджиб), а таклид – прибегают к нему только по необходимости, при отсутствии представления доказательств. И муджтахид ошибается и бывает прав, ведь истина в вопросах, по которым расходятся во мнениях и выносят постановления с иджтихадом, – одна, и кто нашел ее, тот уже поразил цель, а кто нет – промахнулся» [6, с. 126].

Нельзя сказать, что для А. Курсави категорически неприемлем принцип таклида, хотя он и подвергает его резкой критике. Он понимал, что сложившаяся мусульманская правовая система не в состоянии обойтись без таклида, так как он прочно опутал всю систему. Принцип наибольшей авторитетности и по настоящее время весьма значим в мусульманской правовой системе. Поэтому, он пишет: «Допускается действие по таклиду муджтахиду в частных вопросах шариата, там, где он нуждается» [6, с. 139]; «допускается таклид любому из муджтахидов, кому пожелаешь» [6, с. 139]. Однако, при использовании принципа таклида, конкретный «авторитет» следует тщательно проанализировать. Более того, применитель таклида должен понимать природу используемого источника. В общем же контексте развития мусульманской правовой системы следование таклиду должно быть сведено к минимуму.

Абу н-Наср Курсави ясно осознавал проблему источников мусульманского права, а именно: множественность, несистематизированность, архаичность, и, даже, сомнительный характер некоторых из них (касательно фатв). По его мнению, эти проблемы являлись главной причиной того, что правовые системы мусульманских государств, на период XVIII-XIX века, зашли в тупик. Из века в век, используя устаревшие нормы, мусульманская правовая система придала забвению правовую мысль. Для решения этой проблемы Курсави призывает обратиться к самым корням мусульманского права – к Корану и Сунне, как к источникам творческого потенциала юридической науки (фикх). Уже в начале своей работы автор отмечал: «Книги усул (усул – метод. Д.З.) наполнены передачами (накл) его [предания – хабар ал-вахид] от их имени (факихов. – Д.З.), и айаты и предания, гласящие о его доказательной силе и обязательности действия по нему, бесчисленны. Раз так [обстоит дело] с преданиями ал-вахид, как же тогда быть [с преданиями] широко известными (машхур) и многочисленными передаваемыми (мутавафир) и однозначными предписаниями (нусус) Книги?» [6, с. 90].

Абу н-Наср Курсави приходит к выводу: «Несомненно, что руководство Книгой и сунной – корневая основа основ религии. Но люди совершенно отвергли этот полюс религии и не постигают различия и раздельности между правильными преданиями, обязывающими к действию, и слабыми. Они даже решили, будто хадис, обязывающий к действию, утрачен, и что путь, помимо усул, к нему перекрыт» [6, с. 90-91]. Данным выводом он заложил мощный заряд для разрушения всей мусульманской средневековой схоластики (калам), который сдетонировал в конце XIX–начале XX века, в образе движения джадидизма. Как писал А. Карбен: «Калам, замкнувшись в самом себе, выродился в схоластику медресе» [5, с. 262].

Это обстоятельство, по сути, законсервировало научную мысль в исламском мире. На протяжении столетий образовательная программа учебных заведений была неизменна. «Львиную долю учебной литературы составляли сочинения по каламу» [3, с. 62]. В данном отношении Абу н-Наср Курсави критически отмечал: «Из недозволенных нововведений – занятие книгами фалсафа и калама и отказ от изучения Книги, сунны и способов (турук) салаф в их знаниях, деяниях и нравах. И некоторые прилагают усилия и расточают по тридцать лет своей жизни, некоторые – десять, а иные, например, двадцать, на то, чтобы стать знатоком калама, а затем заниматься преподаванием его на протяжении всей оставшейся жизни. И если спросить их о религиозных обязанностях, то они совершенно не способны ответить на это» [6, с. 154]. При этом «иджтихад, с точки зрения Курсави, является не только привилегией, но обязанностью каждого образованного мусульманина» [2, с. 168].

Калам не давал развития ни естественным, ни техническим наукам, в то время как в области общественно-гуманитарных наук установил господство спекулятивной догматики. В свою очередь это влияло и на юридическую науку, в которой запрещалось создание новых правовых теорий (подчеркнем, что здесь не идет речь о новых масхабах) ведущих к образованию новых отраслей права (например, промышленное право) или ответвлению отдельных смежных научных отраслей (например, философия права). Хотя А. Курсави и указывал, что «суесловие о шариате есть заблуждение, согласно иджма', а тот, кто заново изобретает в шариате постановление, то он, согласно иджма', заблудший» [6, с. 153], но, в то же время он говорил, что «обязательные предписания религии познаются только при изучении» [6, с. 154]. Как верно отметила Г.Г. Идиятуллина, Абу н-Наср Курсави указывал на то, что «иджтихад может применяться только при решении частных вопросов, разработке новых норм, касающихся отношений между людьми» [3, с. 118]. Здесь следует дополнить, что отсутствие новых правовых теорий не давало стимула для правотворчества, а, соответственно, оставляло неизменными источники исламского права еще со времен средневековья.

Подчеркнем, что Абу н-Наср Курсави не пытался разрушить классическую иерархию источников мусульманского права. Он подтверждал, что основой всех правовых школ составляют Коран, Сунна, иджма (единогласное мнение мусульманской общины), кийас (правовой прецедент). Более того, Абу н-Наср Курсави подчеркивал, что «мазхаб, переходящий пределы тех четырех ос-

нов, бид'а (недопустимое нововведение. – Д.З.) и заблуждение» [6, с. 151]. Корану и Сунне он отводил роль актов высшей юридической силы – неоспоримых, неизменяемых, не дополняемых, вечных. Однако нижестоящую группу источников исламского права (иджма, кийас, фатвы) Абу н-Наср Курсави предлагал изучать не только значительно глубже, но и подвергнуть анализу их правовую природу. В особенности это указание было направлено к кийас и фатв. Цель при этом ставилась одна – соотношение условий и возможности применения конкретного правового источника. Он указывал, что использование того или иного источника в конкретном деле необходима опора на твердую доказательственную базу. Недопустимо вынесение нормы, противоречащей цели Корана и принципам Сунны. Так, А. Курсави писал: «Обязанность каждого – прилагать усилия в поиске правильности (саваб) по мере своих сил; и кто способен на абсолютный иджтихад (иджтихад мутлак) – надлежит ему иджтихад мутлак; и кто способен на иджтихад в рамках мазхаба (иджтихад фи-л-мазхаб) – надлежит ему иджтихад фи-л-мазхаб; а тот, кто не способен на иджтихад в вопросах шариата – принуждается к таклиду, надлежит ему провести изыскание (тахарра) ученых, кто из них наиболее сведущ и благочестив, чтобы доверять его фатве и опираться на его высказывание» [6, с. 133].

Осмысление природы источников исламского права посредством иджтихада значительно улучшило бы процесс правореализации и правоприменения, а также способствовало решению целого круга теоретических и практических проблем мусульманской правовой системы. Применение иджтихада в правотворчестве должно было привести к тому, что создаваемые правовые нормы отвечали бы духу времени. При этом отдельное внимание Абу н-Наср Курсави уделял вынесению фатв (богословско-правовое заключение, сделанное для разъяснения и практического применения какого-либо предписания шариата) [4, с. 252]. «Фатва могла испрашиваться в случае затруднения или сомнения правителем, чиновником или частным лицом в письменном виде и в общих выражениях, т.е. не могла быть направлена на какое-либо конкретное лицо, а должна была содержать только общий смысл. Авторитетный факих (муфтий) должен дать фатву также только в письменном виде и в общих выражениях. На основании таких фатв вырабатывались административные решения, подтверждались разрешения или запрещения каких-либо нововведений и изменений, особенно в связи с возникновением обширных и многоплановых контактов с европейскими странами и неизбежным заимствованием многих правовых и бытовых норм» [4, с. 252]. А. Курсави особо подчеркивал, что «не надлежит выносить фатву о том, что не изучено, запрещается легкомыслие в отношении фатвы» [6, с. 137].

Фатва, как источник исламского права, отличается многочисленностью, что придает ему характер коллизионности, а также сказывается на качестве правовой нормы. В связи с этим А. Курсави обращается непосредственно к философско-правовому аспекту процесса вынесения фатвы: «Не осмеливаются на фатву обвинения в неверии (такфир), так как она нуждается в двух трудных обстоятельствах. Первое из них – проверка (таххир) убеждений, а это является трудностью относительно осведомленности того, что на сердце. Ведь человек

близок к затруднению в отношении проверки своих убеждениях кого-либо другого. Второе – знание того, что есть куфр, и поистине это трудность относительно затруднительности источника вероубеждения ('акида) и различения истинного от ложного. И поистине легко это тому, кто совместил в себе здравость ума, кротость души, совершенство нравов (тазхиб ал-ахлак), одаренность в умозрительных науках с полнотой осведомленности в науках шариата и отвратился от низменных страстей. И лишь после точного исполнения этих двух условий можно говорить об обвинении в неверии или отсутствии его» [6, с. 137-138].

Следование принципу таклида при вынесении фатвы не только не способствовало решению правового казуса, но еще больше осложняло конкретную проблему. «Для Курсави несомненна обязательность таклида сподвижникам, но предосудительно слепое, бездумное подражание кому бы то ни было из последующих ученых, вынесенные же таким способом фатвы не имеют правовой силы» [3, с. 121]. Эта позиция вполне объяснима по тем основаниям, что «авторитетное мнение» могло быть изложено столетия назад и, в большинстве случаев, совершенно не отвечало требованиям действующей правовой реальности. Изложенное позволяет говорить, что Абу н-Наср Курсави активно отстаивал позицию повышения качества создаваемых правовых норм и соответствия их складывающимся общественным отношениям.

Свои идеи Абу н-Наср Курсави стал активно высказывать на собраниях улемов и факихов в Бухаре. Подобная точка зрения никак не могла вызвать восторга мусульманских ортодоксов не только Бухарского эмирата, но и всех традиционалистов мусульманского мира. Более того, следует отметить, что «А. Курсави был острым на язык, уничтожал собеседника словом, тем самым обращая его в своего противника» [9, с. 67]. Большое значение, конечно, здесь играла молодость, а также «раздражение» неспособности улемов понять смысл его идей, всеобъемлюще переосмыслить природу источников исламского права. Поэтому как пишет А.Н. Юзеев: «Улемы-схоласты распространяли различные ложные слухи, называя А. Курсави еретиком, отошедшим от настоящей веры» [9, с. 67]. В итоге, «пребывание Курсави в Бухаре сопровождалось столь громким скандалом, что отзвуки тех событий раздавались еще долгие годы, и практически раскололи татарских улемов на два лагеря – сторонников и противников Курсави ... Позиция Курсави, открыто высказываемая им на традиционных диспутах, породила недовольство среди части улемов. Особое раздражение (улемов. – Д.З.) вызывала растущая популярность его среди шакирдов, и не только в этой среде» [3, с. 86, 89]. Долго терпеть поведение Абу н-Наср Курсави консервативное духовенство, со своим средневековым правовым мышлением и правосознанием, не могло. «В результате в 1808 г. А. Курсави оказывается на меджлисе у эмира Бухары Хайдара б. Масума ал-Мангыти (прав. 1800-1826) окруженный своими противниками-традиционалистами, требовавшими смертной казни (только шейх Ниязкул ат-Туркмани вступился за него). Под угрозой казни (была вынесена фатва о смертной казни. – Д.З.) его заставляют отказаться от своих убеждений, а его книги сжигают. Даже посылают глашатаев на улицы Бухары, которые объявляют, что тот, у кого найдут рукописные книги А. Кур-

сави, будет умерщвлен» [9, с. 67]. Вследствие этого Абу н-Наср Курсави покинул Бухарский эмират и направился в Хивинское ханство. Однако воззрения А. Курсави о необходимости переосмысления природы источников исламского права остались прежними. Как пишет А.А. Гаффаров: «Мнимое покаяние не изменило ход мыслей ни Курсави, ни его единомышленников и многочисленных учеников (Нигматулла Эстерлебаши, Фазыл Кизлеви, Башир Казани, Нуман ал-Курсави (ас-Самани) и др.)» [2, с. 167]. Он продолжал отстаивать свою позицию и в Хивинском ханстве и Волго-Уральском регионе. Тем не менее, нападки ортодоксального духовенства преследовали его всю оставшуюся жизнь, вследствие чего даже в родном Волго-Уральском регионе он не смог приступить к распространению своих идей.

Таким образом, воззрения Абу н-Наср Курсави об использовании иджтихада для переосмысления источников мусульманского права и их нового истолкования стали оформляться в целостную, хотя так до конца и незавершившуюся концепцию. Эту концепцию можно описать как цикл, согласно которому каждая новая эпоха применяет к источникам исламского права иджтихад в глобальном масштабе переосмысливая их, и тем самым «очищая» мусульманскую правовую систему от устаревших норм. Таким образом, на смену старым нормам должны приходиться новые, но неизменными должны оставаться только – Коран и Сунна. По этому вопросу сам А. Курсави писал: «Противоречие кийасу другого [муджтахиды] не является ни бид'а, ни заблуждением, согласно иджма'. Заблуждение есть только противоречие тексту [Корана и сунны] или категоричному мнению иджма'. И если они заявили, что все, что они написали в книгах и соединили, есть смысл Книги и сунны, то это – дерзость, и измышление, и добавление к Книге и сунне в угоду свои деланиям и упрямству» [6, с. 153].

Другими словами, Коран и Сунна, согласно воззрениям Абу н-Наср Курсави, становились в иерархии источников мусульманского права единственными и неизменными актами высшей юридической силы. Следовательно, согласно современной терминологии, можно сказать, что Коран выступал как конституция, а Сунна – как конституционный акт. Спустя столетие после смерти Абу н-Наср Курсави, его концепцию дополнит и завершит Муса Джаруллах Бигиев, представив окончательную формулу «Коран – конституция».

Жизнь Абу н-Наср Курсави оборвалась в Стамбуле на пути в Мекку в тридцать шесть лет, что не позволило всецело раскрыться его правовым воззрениям. Но, тем не менее, его идеи, привнесенные в раздел правовой герменевтики исламской философии права трудом «Наставление людей на путь истины» («ал-Иршад ли-л'ибад»), стали базовым фундаментом для последующего применения иджтихада татарскими богословами и правоведами. Нельзя согласиться с мнением Г.Г. Идиятуллиной, что «по сути, Курсави не высказывает ничего нового, он лишь излагает традиционные требования, предъявляемые к муджтахидам, содержащиеся в любой достаточно серьезной работе по усул ал-фикх» [3, с. 113]. Его правовые воззрения касательно проблемы осмысления источников исламского права были весьма новы, в противном случае они не вызвали бы такую бурю возмущений и нападков консервативного мусульманского духовенства и правоведов по всей территории Средней Азии и Волго-Уралья. В

трактате «Наставление людей на путь истины» Абу н-Наср Курсави огромное внимание уделил проблеме осмысления природы источников мусульманского права, их сущности, назначении и пределах действия во времени. Также он обратился к проблеме толкования священных текстов и иных источников исламского права.

Для продолжения осмысления природы источников в философско-правовом контексте А. Курсави предлагал использовать иджтихад, ставшим для него специфическим аналогом правовой герменевтики. Несомненно, что «юридическая герменевтика в вопросе выбора верных парадигм правового познания дает новый смысл “цивилизационному подходу к праву”, в основе которого лежит принцип социокультурной индивидуальности правовой истории каждого народа, каждой цивилизации и культуры» [7, с. 219]. Его последователи Шигабутдин Марджани, Каюм Насыри, Хусаин Фаизханов, Галимджан Баруди, Риза Фахретдин, поняв суть его концептуальных идей, дали старт мощнейшему общественно-политическому и интеллектуальному движению мусульман России – джаидизм. «В глазах джаидов А. Курсави являлся примером первой личности Нового времени, автономной от коллектива, самостоятельно определяющей свои права и обязанности. Курсави стал теоретиком общественного движения, направленного прежде всего на реформу образования и отживших норм права» [8, с. 50]. Он резко критиковал создание такой атмосферы в мусульманском мире, из-за которой происходило искусственное торможение развития юридической науки.

Современной татарской наукой наследие А. Курсави, комплексно, до сих пор не изучено. Хотя весьма значимую работу в свое время провела Г.Г. Идиятуллина, но, тем не менее, для изучения вклада А. Курсави в татарскую науку, этого явно недостаточно. Большая часть его трудов написана на арабском языке и по настоящее время не переведена и не издана. Как пишет А.Н. Юзеев: «Науке известны названия девяти сочинений А. Курсави, только два из них были опубликованы после смерти автора. Количество их больше, так как в рукописном сборнике есть небольшие трактаты без названия» [9, с. 68].

Произведения Абу-н-Наср Курсави, как и других татарских богословов-правоведов конца XVIII – начала XX века, требуют масштабных профессиональных переводов, систематизации, издания и распространения. Эта работа чрезвычайно важна, для того, чтобы татарское интеллектуальное наследие не ограничивалось изучением уже известных деятелей, таких как Шигабутдин Марджани, Каюм Насыри, Хусаин Фаизханов, а продолжало расширять спектр новых направлений научной мысли, в сфере юриспруденции, экономики и иных отраслях знаний. Труды Абу-н-Наср Курсави и последователей джаидизма, призваны популяризировать, прежде всего, татарскую науку конца XVIII – начала XX века, как независимое и уникальное историческое явление, требующее глобального изучения.

Литература

1. Васюк А.В. Юридическая герменевтика как научное направление правоведения // Территория новых возможностей. 2010. №2 (6). С. 81-91.

2. Гафаров А.А. Татарское религиозное реформаторство конца XVIII первой половины XIX вв. в контексте общеисламской модернизации // Ученые записки Казанского университета. Сер. Гуманитарные науки. 2006. №4. С. 161-171.
3. Идиятуллина Г.Г. Абу-н-Наср Курсави. Казань: Изд-во «Фэн» Академии наук РТ, 2005. 172 с.
4. Ислам: Энциклопедический словарь. М.: Наука. Глав. ред. восточ. лит-ры, 1991. 315 с.
5. Корбен А. История исламской философии / пер. с фр. 2-е изд. М.: Академический проект; ООО «Садра», 2015. 367 с.
6. Курсави Абу-н-Наср. Наставление людей на путь истины (ал-Иршад ли-л-‘ибад). Пер. с араб. Казань: Татар. кн. изд-во, 2005. 304 с.
7. Овчинников А.И. Юридическая герменевтика и цивилизационный (социокультурный) подход к праву: правовая традиция как контекст интерпретации и познания права // Юридическая техника. 2016. №10. С. 213-219.
8. Хабутдинов А.Ю. От общины к нации: татары на пути от средневековья к Новому времени (конец XVIII – начало XX вв.). Казань: Татар. кн. изд-во, 2008. 214 с.
9. Юзеев А.Н. Философская мысль татарского народа. Казань: Татар. кн. изд-во, 2007. 214 с.
10. Юридическая энциклопедия / Отв. ред. Б.Н. Топорнин. М.: Юристь, 2001. 1272 с.

Сочетание технологий искусственного интеллекта с мусульманским образом жизни

*Ставропольский Юлий Владимирович
Клинаев Юрий Васильевич
(Россия, г. Саратов)*

Аннотация. Развитие сильного искусственного интеллекта следует признать научным прорывом. В мусульманском мире достижения науки с позиций ислама воспринимаются неоднозначно. Часть мусульман допускает, что наука представляет собой некое нейтральное знание, при условии, что наука отделена от религии. Другая часть мусульман отвергают науку и целиком, и полностью, скрупулёзно следуют религиозному вероучению, игнорируя любые данные, которые ему противоречат, какими бы очевидными они ни были. Но, идя по этому пути, невозможно стать великим мусульманином, ибо великим мусульманином станет лишь тот, кто стремиться к знанию. Исламский мировоззренческий подход к пониманию научных открытий таков, что люди занимаются наукой с целью познать Всевышнего. Применительно к исламскому мировоззрению, следует отметить нашу способность понимать и представлять себе мир согласно основным исламским догматам, в особенности таухид.

Ключевые слова: ислам, мусульманский, наука, религия, интеллект, робот, халяль.

Одним из первых компьютеров была аналитическая машина, построенная в Великобритании Чарлзом Бэббиджем в XVIII веке. Одна из первых машинных программ для аналитической машины была написана Адой Лавлейс тоже в Великобритании. Функциональное назначение программы, написанной А. Лавлейс, состояло в автоматизации чисел Я. Бернулли. Программа, написанная А. Лавлейс, обеспечила возможность разработки более сложных теорий, в частности, функции П. Деби [8, р. 103]. Она также вдохновила впоследствии знаменитый тест А. Тьюринга.

Тест А. Тьюринга – важнейший тест на определение того, способна ли вычислительная машина выдавать себя за человека. А. Тьюринг изобрёл умоглядный экспериментальный метод, в котором человек-эксперт должен общаться с неизвестным собеседником при помощи текста [2, р. 113]. Человек-партнёр должен постараться угадать, кто его собеседник – живой человек, либо вычислительная машина. При жизни А. Тьюринга этот тест провести было невозможно, ибо информатика была весьма ограниченной сферой.

Впоследствии аналогичный эксперимент всё-таки удалось провести. Результаты теста продемонстрировали, что искусственный интеллект сегодня достиг 33 %-ной скорости обмана [3, р. 43]. Это говорит о том, что современный искусственный интеллект стал более находчивым, а в ближайшем будущем, возможно, что человек вступит в динамичный диалог с искусственным интеллектом. Вероятно, тогда вообще изменится представление о том, что такое искусственный интеллект.

Во времена А. Тьюринга под искусственным интеллектом подразумевался сильный искусственный интеллект. Однако, по прошествии времени с тех пор терминология поменялась [9, р. 413]. Сегодня под искусственным интеллектом понимается отнюдь не сильный искусственный интеллект, но некая программа, разработанная с целью решения конкретной поставленной задачи. Это объясняется тем, что в информатике сформировалась система, зиждущаяся на знаниях, которая способна моделировать систематическое усвоение знаний. Эта система представляет собой систему решения задач, задействующую некую библиотеку информации, которая накапливается и хранится с целью выработки решений. Система в данном контексте может быть представлена компьютерной программой, роботом-партнёром, либо даже приложением в телефоне. Показательным примером системы, зиждущейся на знаниях, выступает Facebook.

Моделирование системного усвоения знаний существенно продвинуло развитие всевозможных вариантов применения искусственного интеллекта, а также высветило вероятные стратегии развития сильного искусственного интеллекта. Современная проблематика постижения взаимодействий между людьми и роботами сосредоточена исключительно вокруг технологий искусственного интеллекта, тогда как имеется немало тем для обсуждения относительно этики подобного взаимодействия [6, р. 251]. Среди них влияние роботов на детское развитие. Другая тема роботизированной этики – личная жизнь человека. Всё больше публикаций в данной связи посвящаются гражданским, политическим и правовым вопросам, как в западном, так и в восточном контекстах.

Когда речь заходит о сочетании технологий искусственного интеллекта с мусульманским образом жизни, тогда мусульманское сообщество демонстрирует свою запоздалую реакцию. Однако раньше или позже технологии сильного искусственного интеллекта наверстают упущенное, и что тогда останется на долю мусульманского мира? Поначалу эффект окажется малозаметным, однако очевидно, что технология сильного искусственного интеллекта радикально отразится на образе жизни каждого человека.

Сегодня человечество находится в некоей точке перегиба, откуда техника стремительно оказывает своё влияние на нашу повседневную жизнь. Вследствие стремительного технического развития, всё больше людей придут к сингулярианству, откажутся от религии и примкнут к трансгуманистическому обществу. С религиозной точки зрения, вероятно, что будет происходить существенное увеличение количества уверовавших агностиков. Параллельно в обществе произойдёт увеличение количества атеистов [5, р. 336]. В существовании религии наступит определённый переломный момент, поскольку человечество впадёт в транс по поводу достижения гипотетического сингулярианства. Подобное гипотетическое будущее следует принять в качестве тревожного звонка, извещающего о том, что пришла пора обсудить проблематику интегрирования сильного искусственного интеллекта с повседневной мусульманской жизнью.

Развитие сильного искусственного интеллекта следует признать научным прорывом. В мусульманском мире достижения науки с позиций ислама воспринимаются неоднозначно. Часть мусульман допускает, что наука представляет собой некое нейтральное знание, при условии, что наука отделена от религии. Другая часть мусульман отвергают науку и целиком, и полностью, буквально скрупулёзно следуют религиозному вероучению, игнорируя любые данные, которые ему противоречат, какими бы очевидными они ни были. Но, идя по этому пути, невозможно стать великим мусульманином, ибо великим мусульманином станет лишь тот, кто стремиться к знанию.

Исламский мировоззренческий подход к пониманию научных открытий таков, что люди занимаются наукой с целью познать Всевышнего. Слово мировоззрение означает нашу способность понимать и представлять себе тот мир, который мы постигаем умственным образом. Применительно к исламскому мировоззрению, следует отметить нашу способность понимать и представлять себе мир согласно основным исламским догматам, в особенности таухид. Каждый мусульманин обязан придерживаться исламского мировоззрения, в противном случае возникнет риск утраты научно-исследовательских навыков, который затем вызовет снижение научного понимания в мусульманском сообществе.

Вследствие сказанного, учёные-мусульмане также должны внести собственный вклад в развитие искусственного интеллекта. Это сделает возможным развитие робототехники под исламским углом зрения в качестве составляющей развития искусственного интеллекта. Одновременно, учёные-мусульмане должны инициировать дискуссию по поводу создания роботов, обладающих сильным искусственным интеллектом, и возможных последствий для обыденной жизни мусульман.

Вопрос о том, способен ли робот обладать человеческими качествами, дано обсуждается исходя из концепций, принятых на Западе. Раздаются голоса о том, что роботов следует приравнять к людям. Это принципиальный вопрос, на который должны найти ответ учёные-мусульмане. Согласно Корану, человек может возникнуть лишь биологическим путём вследствие совокупления мужчины и женщины. С этой точки зрения, робот, наделённый сильным искусственным интеллектом, как творение рук человеческих ни в каком отношении не может быть приравнен к людям. Возможно, найдутся либералы, которые посягнут на святость Корана и примутся утверждать, что роботы, наделённые сильным искусственным интеллектом, либо равны людям, либо подобны людям.

Мирное решение возникшего спора, как представляется, состоит в том, чтобы согласиться с тем, что роботы подобны людям, при сохранении существующего положения вещей, при котором роботы и люди принадлежат к разным категориям. Мусульманам следует внимательно отнестись не собственно к признанию роботов подобными людям, но к последствиям данного признания, ибо оно увеличит вероятность совершения насильственных действий, ведь роботы, наделённые сильным искусственным интеллектом, не только противостоят представлению о человеке, но и отнимают у настоящих людей и рабочие места, и пространство для жизни.

В принципе, возможно, предварительно заложить в программу для роботов информацию о религии и о культуре. Вопрос заключается в другом. Необходимо ли роботам следовать мусульманскому фикху? В частности, обязан ли женоподобный робот покрывать свой аврат в присутствии живого мужчины, и наоборот? В Коране в суре Ан-Нур утверждается, что женщинам дозволяется показывать аврат близким родственникам и слугам, включая слуг мужского пола, свободных от вожделений. Однако, роботы, наделённые сильным искусственным интеллектом, не являются людьми, и не включены в число тех, кому, согласно Корану, дозволяется видеть аврат.

Ислам признаёт греховным всё, что возбуждает вожделение, за исключением дозволенного, например, отношений в браке. В данной связи, в исламском контексте рекомендуется воздерживаться от применения роботов, во внешнем облике которых переданы реалистичные гендерные признаки. Естественно, учёным-мусульманам необходимо принять участие в процессе разработки роботов и, тем самым, повлиять на производство роботов с исламских позиций. Другим следствием из признания роботов подобными людям окажется вероятность программирования персональных роботов-партнёров.

Персональные роботы-компаньоны существуют среди нынешнего поколения роботов [4, р. 109]. Им придан внешний вид животных (AIBO) либо внешний облик ребёнка, например, человекоподобный робот Pepper. Разумеется, у персональных роботов нынешнего поколения ограничена способность к коммуникации, тем не менее, люди воспринимают этих роботов в качестве живых членов своей семьи. В данном контексте для мусульман возникает вопрос о том, может ли персональный робот-компаньон заменить почившего члена семьи?

Коран учит нас тому, что любое живое существо непременно возвратиться к Всевышнему. Отсюда неизбежно следует, что утрату близкого человека необходимо принять. Замена почившего члена семьи роботом не согласуется с исламским вероучением. Более того, она способна повлечь за собой приверженность жизнелюбию, ибо человек отказывается принять святость той жизни, которую уготовил для нас Всевышний [7, р. 36]. В данной связи, нельзя согласиться с допустимостью возможной замены почившего члена семьи персональным роботом-компаньоном.

Тем не менее, остаётся неразрешённым немалое число проблем, связанных с персональными роботами-компаньонами. Персональный робот-компаньон не обязательно должен прийти на смену почившему члену семьи. Персональный робот-компаньон может быть избран в качестве замены отсутствующего любимого человека либо близкого друга. В общем и целом, проблематика фикха в отношении роботов должна быть рассмотрена во всех нюансах и с большой осторожностью, ибо неуправляемые дискуссии в исламском мире способны спровоцировать перемены в основополагающих постулатах [1, р. 236].

Вполне допустимо предполагать, что в будущем роботы, обладающие сильным искусственным интеллектом, найдут себе применение в сфере услуг. Речь идёт о таких секторах, как финансы, логистика и общепит. В плане качества оказываемых услуг, резонно ожидать, что роботы, наделённые сильным искусственным интеллектом, обеспечат людям сервис высочайшего качества. Но готовы ли люди проявить доверие к роботам в том, что связано с предоставлением услуг в религиозном контексте?

Остановимся на такой составляющей сервиса в религиозном контексте, как общепит. Определённо, в будущем индустрия общепита превратится в полностью автоматизированную производственную систему, а для мусульман останется актуальной проблема халяльных продуктов питания. Сегодня одну из проблем в отношении изготовления халяльных продуктов питания представляет предубойное оглушение. Вероятно, что в будущем управление качеством халяльных продуктов питания будет происходить без участия человека. Поскольку роботы, наделённые сильным искусственным интеллектом, способны высокоэффективно трудиться без человеческого вмешательства в трудовой процесс, постольку на предприятиях по производству халяльных продуктов питания присутствие людей в качестве работников не потребуется. Вопрос здесь в том, допустимо ли для мусульманина употреблять в пищу мясо, произведённое на механической бойне при нулевом участии живых людей?

Другой вопрос в контексте привлечения роботов, наделённых сильным искусственным интеллектом, к оказанию услуг в сфере общепита, обусловлен их способностью проводить анализ пищевой ценности продуктов в реальном времени. Но разве какой-нибудь мусульманин поверит машинной оценке качества халяльных продуктов питания? Предположим, что мусульманин где-нибудь, где мусульмане составляют меньшинство населения, желает откусать мяса. В ресторане посетителей обслуживает робот, наделённый сильным искусственным интеллектом. Робот в курсе того, что мусульманину следует подавать

халяльные продукты питания, и предлагает мясо тофу, пригодное для употребления в пищу мусульманами. Робот сообщает, что мясо тофу приготовлено специально в расчёте на посетителей-мусульман. К сожалению, нам известно, что на кухне готовят разные мясные блюда вперемешку, включая блюда из свиного мяса. Можно ли в данном случае доверять сообщению робота, наделённого сильным искусственным интеллектом, о том, что данное блюдо является халяльным?

В будущем халяльная проблематика сконцентрируется вокруг вопросов этики. Позволит ли человечество роботам, наделённым сильным искусственным интеллектом, осуществлять производственное управление, обработку и переработку животноводческой продукции? Если мусульманское сообщество готово примириться с предубойным оглушением животных, тогда следует ожидать того, что в будущем система производства халяльных продуктов питания станет функционировать без участия живых людей.

Литература

1. Abd Muin M. A., Abdullah S., Che Omar A. The Fiqh Method in Islamic Social Entrepreneurship: An Introduction // Islamic Development Management. Singapore: Springer, 2019.
2. Arnold T., Scheutz M. Against the moral Turing test: accountable design and the moral reasoning of autonomous systems // Ethics and Information Technology, 2016. Volume 18. Issue 2.
3. Borenstein J., Arkin R. Robotic Nudges: The Ethics of Engineering a More Socially Just Human Being // Science and Engineering Ethics, 2016. No. 22 (1).
4. Campa R. The Rise of Social Robots: A Review of the Recent Literature // Journal of Evolution and Technology, 2016. Volume 26. Issue 1.
5. Eden A. H., Moor J. H., Søraker J. H., Steinhart E. Singularity Hypotheses. A Scientific and Philosophical Assessment. Berlin: Springer-Verlag, 2012.
6. Itoda K., Watanabe N., Takefuji Y. Analyzing human decision making process with intention estimation using cooperative pattern task // Artificial General Intelligence. Cham: Springer, 2017.
7. Musharraf M. N. To Him We Belong and to Him We Return. Why Does God Test Us? // Australian Journal of Humanities and Islamic Studies Research, 2017. Volume 3. Issue 2.
8. Schinzel B. Ada: Poet of Computing // Informatics in the Future. Cham: Springer, 2017.
9. Warwick K., Shah H. Passing the Turing Test Does Not Mean the End of Humanity // Cognitive Computation, 2016. Volume 8. Issue 3.

Ислам и проблемы экологии Дагестана

*Абасова Аният Алмасовна
(Россия, г. Махачкала)*

Аннотация. В настоящее время перед человечеством на первый план выдвигаются проблемы экологической безопасности. В современных условиях немаловажную роль играет разработка вопросов взаимосвязи ислама и экологии. Для Республики Дагестан является актуальным воспитание экологической культуры у населения. Экологическое сознание должно стать неотъемлемой частью мировоззрения дагестанцев, в том числе и религиозного мировоззрения.

Ключевые слова: *Дагестан, ислам, экология, шариат, экологическая культура.*

В современных условиях экологические проблемы приобрели глобальный характер и вызывают опасения у мирового сообщества ввиду надвигающейся экологической катастрофы. Истощение природных ресурсов уже сейчас оказывает влияние на развитие мировой экономики. Агрессивное загрязнение окружающей среды и истощение природных ресурсов носят, к сожалению, антропогенный характер.

Не обошли экологические проблемы и Республику Дагестан. На сегодняшний день актуальными проблемами для нашей республики являются: опустынивание земель, дефицит пресной питьевой воды, водоотведение, утилизация мусора и твердых бытовых отходов, исчезновение некоторых видов растений и животных и др. [1].

Ухудшение экологической обстановки в Дагестане отметил в свое время и полпред Президента РФ в СКФО Олег Белавенцев, прибывший с рабочим визитом в нашу республику 31 мая 2017 года [2]. Несмотря на то, что в Республике Дагестан разработана программа охраны окружающей среды на 2015-2020 годы, работа в этом направлении идет очень медленно. Полпред Президента РФ в СКФО констатировал, что в Дагестане на 2017 год действуют 341 несанкционированные свалки, что всего 40% от необходимой потребности составляют мощности очистных сооружений и поэтому в Каспийское море ежегодно сбрасывается более 100 млн кубометров неочищенных сточных вод. Также незавершено строительство 8 очистных сооружений, не достроен тоннельный коллектор, в республике отсутствуют мусороперерабатывающие заводы, вместо 11 полигонов, только один полигон в городе Кизляре входит в официальный реестр объектов размещения бытовых отходов, некачественная питьевая вода, которая привела к отравлению населения столицы республики в 2016 году и т.д. [2]. И это только некоторые экологические проблемы равнинного Дагестана. Немало их и в горных районах.

В этой связи, в современных условиях значение приобретает формирование ценностно-ориентированной экологической культуры, направленной на сохранение окружающей среды и бережного использования природных ресурсов.

Поэтому сегодня, как никогда, актуально экологическое просвещение. В немалой степени этому может поспособствовать и религия - ислам.

Духовно-нравственные ценности ислама способны формировать экологическое сознание и эколого-этические правила, направленные на становление гармоничных отношений между людьми и природой. В священной для мусульман книге – Коране, говорится: «Доказательством Нашей мощи в воскрешении является знамение – сухая земля; Мы оживили ее водой и взрастили на ней зерно, которым вы питаетесь. Мы взрастили на ней сады из пальм и виноградника и извели в ней источники воды, которой эти деревья орошаются и возвращают свои плоды, чтобы они питались ими. Все это они не сотворили своими руками. Неужели они не отдадут долг Аллаху и не возблагодарят Его своей верой в Него и восхвалением его?!» [6: сура 36 «Йа Син», аят 33-35]. Особенно бережного отношения мусульманская культура требует к воде, объясняя это тем, что именно с водой связано существование всех живых существ: «Неужели неверующие не видят, что небеса и земля были единым целым, и что Мы разделили их и сотворили всё живое из воды? Неужели они не уверуют?» [6: сура 21 «аль-Анбийя», аят 30].

Современный мир столкнулся с такими проблемами, как нехватка питьевой воды и его низкое качество, загрязнение водной среды и, как следствие, гибель водных биоресурсов. Не обошла эта проблема и нашу республику. Практически все города Дагестана страдают от нехватки питьевой воды и его очень низкого качества, что даже приводило к массовым отравлениям среди населения [7]. Из-за отсутствия очистных сооружений и канализационных систем активно загрязняются горные реки Дагестана. Качество воды в Каспийском море также оставляет желать лучшего, что приводит в летнее время к инфекционным заболеваниям, особенно среди детей. Как отмечают исследователи, «в результате нарушения экологической безопасности Каспийского моря в последние годы был нанесен серьезный ущерб биологическому фонду этого бассейна» [8]. В исламе чистоте водоемов также уделяется внимание: «Неужели неверующие не видят, что небеса и земля были единым целым, и что Мы разделили их и сотворили всё живое из воды? Неужели они не уверуют?» [6: сура 21 «аль-Анбийя», аят 30].

Ислам находит решение многих экологических проблем именно в целенаправленном регулировании человеческой деятельности, в том числе и проблем, связанных с пресной водой. Коран возлагает на человека ответственность за происходящее с ним и вокруг него, в том числе — за восстановление среды его обитания: «Воистину, Аллах не меняет положения людей, пока они не изменят самих себя» [3: сура 13 «Гром», аят 11]. Запрещается загрязнять берега рек, дороги, места отдыха путников, осквернять и засорять землю и наоборот: «кто поднимет мертвую землю, тот будет получать за нее награду, и каждый раз, когда кто-либо поест оттуда, он будет получать за это награду» [9].

Ислам призывает также заботливо относиться к домашним животным, содержать их в чистоте и использовать качественные корма. В исламе предусмотрены даже правила забоя животных, запрещающие причинение дополнительных страданий животному, регламентированы правила охоты на диких жи-

вотных. Запрещено охотиться ради забавы на животных, устраивать бои между животными, на детенышей птиц и зверей, не умеющих летать и бегать, что, несомненно, способствует сохранению популяции животных и птиц.

Литература.

1. Экологические проблемы Дагестана. // <https://ecportal.info/category/ecoproblem/>
2. Вагабова С. // <https://chernovik.net/content/respublika/podvela-ekologiya>.
3. Шахмарданов З.А. Современные проблемы экологии Дагестана. // http://www.narodidagestana.ru/vipusk/51/stat/sovremennye_problemi_ekologii_dagestana/
4. Алиев И. Экологические проблемы России. // [As-salam.ru>news/907/](http://As-salam.ru/news/907/)
5. Гусейнова Ж.О. Экологические проблемы в исламской теологии.// журнал «Юг России: экология, развитие» - 2009 г.- № 4.- С.235-241.
6. Коран / пер.И.Ю. Крачковского. – М., 1986.
7. Гридин И. Массовое отравление людей в Махачкале подвело главу водоканала под статью. 03.11.2016. // newdaynews.ru.
8. Кулиев Э. «Коран и глобализация»//<http://www.azerislam.com/index.php?lngs=ru&cats=23&ids=407> .
9. Аль-Албани М.Н. Сахих аль-Джами ас-Сагир.// <https://hadis.uk/khigi-si>.

Современные проблемы экологии и исламский экотеологический дискурс

*Ставропольский Юлий Владимирович
(Россия, г. Саратов)*

Аннотация. Исламские экобогословские труды зиждутся преимущественно на Коране в сочетании с вероучением, обретенным при жизни пророка Мухаммеда. Формулировки Корана и пример пророка Мухаммеда недвусмысленно побуждают мусульман заботиться о сохранении окружающей природной среды, о диких и домашних животных. Сегодня мусульмане всего мира чают религиозных ответов на кризис окружающей природной среды и религиозных выходов из него. Экологический кризис – это сигнал нам извне о том, что кризис – внутри нас, а потому не может быть преодолён, если мы не справимся с нашим внутренним кризисом. Мусульманское движение в защиту окружающей природной среды широко задействует цитаты из Корана и хадисов, интерпретируя их преимущественно буквальным образом, стараясь привлечь на свою сторону побольше мусульман, но страдает от дефицита интерпретаций применительно к контексту современности.

Ключевые слова: мусульманский, ислам, экологический, природоохранный, религиозный, нравственный.

За свою длительную историю ислам сформировал не только культуру благотворительности, но также зелёную экологическую культуру, сконцентри-

рованную вокруг идеи о важности для человеческой жизни гармонии с природой и окружающим миром. Всем хорошо известно наставление пророка Мухаммеда сажать дерево, даже если наступит конец света. Помимо явного смысла в высказываниях пророка можно найти неочевидный смысл, подводящий к важной проблематике. Наставление о том, чтобы люди сажали деревья, обращено не к тому, чтобы люди получили от посадки деревьев некую непосредственную пользу. Сажать деревья необходимо ради последующих поколений.

Известно, что когда пророк отправился в Медину, то по его почину началось озеленение, ставшее стимулом к развитию грамотности. Пророк Мухаммед призывал людей по-доброму относиться не только друг к другу, но и ко всем живым душам. Сахих Муслима утверждает, что пророк положил конец обрезанию конских грив и хвостов, клеймению животных на нежных участках тела, оставлению лошадей осёдланными без нужды.

Абу Дауд доносит до нас, что, когда пророк замечал, что животное нагружают непосильным образом, либо, что с животным дурно обращаются, он требовал к себе владельца животного и увещевал его убоиться Всевышнего в своём обращении с животным. Известно множество случаев того, как пророк Мухаммед наставлял своих последователей в обращении с животными. По свидетельству Абу Дауда, однажды некий компаньон пришёл к пророку, неся в полотнице птенцов, и рассказал, что их мать всё время вилась над птенцами. Ему было велено пророком возратить птичий выводок под прежний куст.

Сахих аль-Бухари свидетельствует для нас о том, как в одном из своих странствий пророк заметил порхавшую птицу, из гнезда которой забрали яйца. Пророк попросил того, кто это сделал, вернуть птичьи яйца обратно. Когда армия пророка направлялась в Мекку, чтобы мирным путём овладеть ею, по пути им встретилась собака со щенками. Пророк Мухаммед не только велел не тревожить животное, но и назначил ответственного следить за тем, чтобы это повеление соблюдалось.

Ислам может считаться первым религиозным вероучением, в котором помимо прав человека признаются права животных. Пророк Мухаммед учил тому, что существует небесное воздаяние за каждое проявление доброты по отношению к животному. Мусульмане верят в то, что в судный день людей будут судить по их обращению с животными. В этой жизни ислам не предусматривает никакого наказания за убийство животного, однако, допускается возможность воздаяния в судный день.

Умерщвление животного и даже растения допускается лишь при соблюдении ряда условий. Во-первых, если это вредные животные. Во-вторых, при самозащите. В-третьих, в пищу, но только во имя Всевышнего, иначе убийство животного не будет оправданно. В-четвёртых, в научных интересах, что допускается лишь специалистам. Формулировки Корана и пример пророка Мухаммеда недвусмысленно побуждают мусульман заботиться о сохранении окружающей природной среды, о диких и домашних животных.

В частности, на протяжении Оттоманского правления 1299 – 1923 гг., всесторонняя регламентация в области утилизации отходов и сохранения окружающей природной среды была введена ещё в 1539 году. В 1502 году было

установлено, сколько поклажи можно навьючить на животное и сколько дней в неделю животное должно работать. За столетия до того, как подобные правила оказались введены в других странах, уже действовали ограничения на охоту, допускавшие обоснованность охоты лишь в случае нужды, причём в период спаривания животных охота запрещалась. При строительстве мечетей мусульманскими архитекторами на фасадах предусматривались места для птичьих гнёзд.

Сегодня религия по-прежнему остаётся ведущей силой, регулирующей морально-нравственное поведение. В так называемых постсекулярных обществах на Западе религия не утратила своего влияния на людей. Возрождению морального авторитета религии способствует то обстоятельство, что сегодня именно в религии усматривается источник экологических представлений [4, с. 173]. Многие религиозные лидеры стараются больше внимания уделять вопросам охраны окружающей природной среды, призывая своих последователей вести себя более благожелательным в отношении к матери-природе образом. Современный мир, в том числе Запад, не стремится идти по пути раздоров и разногласий, по пути превращения в радикально светский мир, отрезанный от матери-природы.

Экологические движения, характеризующиеся религиозной ориентацией, придерживаются взглядов, созвучных современной научно обоснованной экологии, разделяя экоцентричные ценности, близкие антропоцентричным экологическим движениям. Различие между ними заключается в том, что антропоцентрические экологические организации отталкиваются от иных этических принципов. Антропоцентрические экологические организации в первую голову выступают против загрязнения окружающей природной среды, поскольку, тем самым, наносится ущерб благополучию людей.

Приверженцы основных мировых религий, в общем, не выступают против индустриализации и либо стараются приспособить свои верования к индустриальному развитию, либо пренебрегают религиозными традициями своих верующих в отношении охраны природы. Верность своему исконному образу жизни сохраняет лишь малая группа амишей, проживающая в Соединённых Штатах Америки.

За последние десятилетия все крупнейшие мировые религии признали необходимость в таком дальнейшем развитии собственных теологических и морально-нравственных принципов, которые ориентированы на защиту окружающей природной среды. Речь вполне уместно вести об экобогословии. В христианстве и в иудаизме хорошо известно о том, что на человека возложена ответственность присматривать и заботиться о священном творении Божиим, за его экосистемами и нечеловеческими разновидностями жизни [2, р. 93]. Экобогословы утверждают, что Библия объясняет возложение подобной ответственности на людей. К сожалению, в последние столетия христианство отклонилось от пути, предначертанного в Священном Писании в силу таких обстоятельств, как протестантская реформация, просвещение и промышленная революция.

Сегодня мусульмане всего мира чают религиозных ответов на кризис окружающей природной среды и религиозных выходов из него. В общем слу-

чае, в странах, испытывающих дефицит природных ресурсов, сформировались более консервативные стратегии, по сравнению со странами, в достатке обеспеченными природными ресурсами. В силу данной тенденции, тот ислам, который оформился на Аравийском полуострове в VII веке, представляется исполненным консервативных природоохранных традиций. Однако, несмотря на традиционную исламскую природоохранную проповедь, лишь с наступлением экологического кризиса 1970х гг. иранский богослов Сейид Хоссейн Наср выступил с призывом осовременить исламскую экотеологию с учётом современных социальных реалий и развития современной науки.

Ибрагим Оздемир, Хамза Юсуф, Фазлун Халид и прочие мыслители стали задаваться судьбоносными вопросами по поводу позиции ислама в вопросах экологии. Благодаря трудам этих мусульманских экологов сложился исламский освободительный дискурс, ибо им удалось сконструировать альтернативную природоохранную образность [1, р. 113]. Исламские экологовские труды зиждутся преимущественно на Коране в сочетании с вероучением, обрётённым при жизни пророка Мухаммеда. Коран служит абсолютным источником наставлений для мусульман, ибо в нём запечатлено Слово Божие.

В Коране охарактеризована роль человечества в физическом мире. Более того, пророк Мухаммед дал людям множество природосберегающих советов, направленных на создание природных заповедников и на сбережение деревьев от уничтожения. Дополнительным источником наставлений служит шариат – исламское право, в котором зафиксировано распоряжение природными ресурсами, а кроме него – тексты по исламской философии и по исламской этике. В суфийских текстах содержится ряд изречений по поводу исламской метафизики и теологии в отношении природы.

При обращении к историческим источникам, иранский богослов Сейид Хоссейн Наср не проходит мимо художественного искусства в исламе, в частности речь идёт об архитектуре, ландшафтном проектировании и планировании городских поселений, в которых нашли своё воплощение достижения исламского естествознания и художественной литературы, прежде всего – поэзии, ставшие источниками духовных поисков.

По мнению иранского богослова Сейида Хоссейна Насра, религии принадлежит коренная роль в разрешении современного конфликта между человеком и природой. Он провозгласил необходимость межконфессионального исследования трактовок того, что собой представляет феномен Земли с точки зрения различных религий, чего в не меньшей мере заслуживает феномен Небес. Он подвергает критике реакцию на экологический кризис со стороны Запада, не старающегося вернуть дух святости в естествознание. Подобно ряду других мыслителей, он утверждает, что современный экологический кризис связан с мировым духовным кризисом. Экологический кризис – это сигнал нам извне о том, что кризис – внутри нас, а потому не может быть преодолён, если мы не справимся с нашим внутренним кризисом. Он утверждает, что современное редуцированное миропонимание сложилось под влиянием современной светской науки, лишённой нравственных и социальных аспектов, и отвергающей альтернативные объяснения действительности.

Экологическое учение, восходящее к пророку Мухаммеду, направлено не на оповещение о грядущих природных катаклизмах, вызванных человеческими действиями, но на недопущение возникновения природных катаклизмов. Это доказывает хадис о том, как пророк Мухаммед беседовал с человеком, совершающим омовение. На вопрос о том, допустимо ли подобное расточительство воды, пророк отвечал утвердительно, при условии, что для омовения расходуется вода, взятая из непрерывно источника потока. Из данного хадиса следует, что, если деяние не оказывает вредного воздействия на окружающую среду, тогда не рекомендуется забирать у неё больше того, что представляется абсолютно необходимым.

Среди множества мировоззрений в отношении охраны окружающей природной среды, исламскую версию легче будет понять с антропоцентрических позиций, выводящих природоохранную нравственность из человеческого благосостояния в ущерб всем остальным формам жизни, переходя в пандемическое экоцентрическое мировоззрение, в соответствии с которым всё сотворённое является мусульманским, а потому не нуждается в уравнивании в своих правах с людьми. В своей массе, труды исламских экологов подчёркивают важное значение для складывания исламского природоохранительного мировоззрения коренных исламских философских нравственных принципов, прежде всего таухид (божественная единственность).

Исследования в области исламской экологии носят, по большей части, богословский характер, за небольшим исключением немногих эмпирических исследований, посвящённых практическому воплощению исламского понимания охраны окружающей природной среды, в частности экологической активности мусульман в Великобритании, созданию природоохранных заповедников в Индонезии и исламскому инвайронментализму в Турции. Исламское природоохранительное движение не менее разнородно и глобально, нежели движение в защиту окружающей природной среды, взятое само по себе.

Говоря конкретно, исламское направление в деле охраны окружающей природной среды сегодня характеризуется слабой экологичностью, ибо оно реализуется в таких мероприятиях, которые ориентированы либо на паттерны индивидуального потребления, либо на паттерны зелёного потребления, прежде всего на перевод автомобилей на биогорючее, на запрет реализации бутилированной воды, на подключение мечетей к возобновляемым источникам энергии, на честный маркетинг экологически чистых продуктов для мусульманского потребления. Эти мероприятия не ставят перед собой цели переменить мировую социально-экономическую систему, которая и служит главной причиной разрушения окружающей природной среды.

Во всемирном масштабе внутри мусульманского сообщества, именуемого арабским словом умма, весьма мало найдётся сходств между её приверженцами. Даже внутри мелкой и локальной мусульманской общины отыщутся разнообразные нравственные коды и ритуальные приёмы. Именно в силу данного разнообразия религии получают возможность широкого распространения [5, с. 176]. Говоря о мировых религиях, мы имеем возможность отыскать то, что подходит практически любому. Аскетизм и пиршества, экстатический транс, мол-

чаливая медитация, а также повседневное обыденное общение. Если религия распространяется на различные стороны человеческой жизни, значит, она в силах привлечь на свою сторону самых разных людей.

Сходное многообразие мировоззренческих подходов и практических приёмов охраны окружающей природной среды можно наблюдать на примере исламского экологического движения. Здесь найдётся дело для любого, что, собственно, и обуславливает столь разнородный характер данного движения. Природоохранительная активность сторонников ислама подпитывается литературой, в которой перемешаны социальная критика, нравоучения и философские высказывания, опирающиеся на источники в виде исламских текстов. Далее эти источники претерпевают переинтерпретацию, продиктованную в условиях контекста и тех конкретных обстоятельств, в которых приходится действовать участникам движения.

Для исламского экологического движения характерно то, что обоснования нынешнему социальному движению мусульман в защиту окружающей природной среды можно подобрать в истории ислама. У активного мусульманского движения можно обнаружить два главных параметра [3, р. 163]. Во-первых, объяснение общественно-религиозной исламской проповеди с позиции шариата. Во-вторых, практическая реализация, которая принимает формат физической активности.

Внутри шариатского подхода выделяются три образа мышления. Во-первых, дидактический; во-вторых, буквальный; в-третьих, эклектический. Если рассматривать сочетание трёх образов мышления с разнообразными проявлениями активности, тогда можно набросать схему современной мусульманской активности. Эклектика присуща тем, кто заняты поиском решения, ибо прежние решения их не удовлетворяют. Приверженцы эклектики, прежде всего, полагаются на здравый смысл, а затем обращаются к учёному мнению, надеясь найти подтверждение собственной интуиции.

Дидактические приверженцы обращаются в поиске ответов на проблемы современности почти исключительно к историческим трудам исламских мудрецов. Приверженцы буквализма заглядывают в Коран и в сунны, ибо данные тексты адресованы мусульманам непосредственно и не требуют интерпретаций с учётом контекста. Мусульманское движение в защиту окружающей природной среды широко задействует цитаты из Корана и хадисов, интерпретируя их преимущественно буквальным образом, стараясь привлечь на свою сторону больше мусульман, но страдает от дефицита интерпретаций применительно к контексту современности. Эклектические шариатские интерпретаторы относятся серьёзным образом также и к иным исламским источникам, но, когда они обращаются к современной научной экологии, то неизбежно приходят к исламскому экобогословию с его признанием имманентной ущербности современного глобального мироустройства и необходимостью осуществления радикальных преобразований.

Литература

1. Khalid F. Signs on the Earth: Islam, Modernity and the Climate Crisis. Markfield: Kube Publishing, 2019.

2. Tamer G. The Concept of Revelation in Judaism, Christianity and Islam. Berlin: De Gruyter, 2019.
3. Ramadan T. Introduction to Islam. Oxford: Oxford University Press, 2017.
4. Дорофеева Т. Г., Самойлова И. В., Мавлюдов И. Н. Мировые религии и экологическая этика // Современный учёный, 2017. № 2.
5. Сеидова Г. Н., Кашаф Ш. Р. Особенности имплементации научных познаний академического исламоведения и исламского богословия в систему теологического образования: взгляд из Дербента // Minbar. Islamic Studies, 2019. № 12 (1).

Исламское образование в Дагестане: современное состояние и перспективы

*Муслимов Энрик Селимович
(Россия, г. Махачкала)*

Аннотация. В докладе анализируется современное состояние исламского образования в Республике Дагестан, основные проблемы в данной сфере и перспективы развития духовного образования в республике.

Ключевые слова: *религия, ислам, образование, мактаб, медресе, имам, богослов, мечеть, государство, поддержка, мусульмане.*

Руководством нашей страны уделяется пристальное внимание вопросам религиозного образования в России, в частности исламского. После распада СССР на территории нашего государства практически не было мусульманских образовательных учреждений.

На протяжении последних 10 лет в России идет активный процесс возрождения отечественной мусульманской богословской школы. О поддержке этого процесса говорил Президент России Владимир Путин на открытии Соборной мечети в Москве в 2015 году [2].

В Дагестане на сегодняшний день создана полноценная система религиозного образования, позволяющая жителям республики получать богословское образование на родине.

По состоянию на 2000 г., в Республике Дагестан функционировали 16 исламских вузов и около 50 их филиалов, более 130 медресе и трёхсот мактабов с общим количеством обучающихся свыше 17-ти тысяч человек. Процесс роста количества религиозных образовательных учреждений в активной форме продолжался вплоть до 2008 года.

В настоящее время на территории республики функционируют 6 исламских высших образовательных организаций, в которых обучаются 917 человек, 15 медресе с числом учащихся 955 человек.

Следует отметить, что значительное уменьшение количества религиозных образовательных учреждений в республике не отразилось на положительной тенденции сокращения оттока дагестанской молодежи в зарубежные образова-

тельные центры, что является свидетельством эффективности государственной политики в сфере религиозного образования, повышения его качества и доступности.

Совместно с Муфтиятом РД, с целью систематизации структуры религиозной образовательной сферы и повышения качества самого образования, сформирована структура исламского образования, состоящая из трех ступеней: начальной (мактабы), средней профессиональной (медресе) и высшей (исламские университеты и институты).

1 ступень – примечетские начальные школы (мактабы).

Мактабы в основном действуют при крупных квартальных мечетях республики. Основная цель мактабов – обучение основам религии, совершению намаза (молитвы) и чтению Корана, которое осуществляют имамы или муэдзины мечетей. Обучение в них носит непостоянный, сезонный характер, количество учеников меняется.

Мактабы осуществляют свою деятельность в соответствии со статьями 5 и 7 ФЗ «О свободе совести и религиозных объединениях», согласно которым они могут функционировать без государственной регистрации и приобретения статуса юридического лица.

2-я ступень – медресе.

Медресе, как правило, функционируют автономно, имеют отдельные здания и учебные корпуса. Они являются самостоятельными образовательными учреждениями с большим числом обучающихся, в том числе прибывших из других населенных пунктов. Срок обучения длится 3 года. По окончании обучения выпускники медресе имеют право работать имамами и муэдзинами мечетей.

Лицензирование медресе осуществляется Министерством образования и науки Республики Дагестан в соответствии с государственными требованиями, предъявляемыми к образовательным учреждениям среднего профессионального религиозного образования.

Все медресе, получившие лицензии, работают по учебному плану, составленному на русском языке и утвержденному учредителем – Муфтиятом Республики Дагестан, и осуществляют образовательную деятельность в соответствии с учебной программой, состоящей на 40 % из светского и на 60 % из религиозного компонентов.

3-я ступень – исламские вузы.

Из зарегистрированных в Управлении Минюста России по РД негосударственных образовательных учреждений высшего профессионального религиозного образования 5 являются исламскими университетами и 1 – исламским институтом, в которых осуществляется подготовка имамов мечетей и преподавателей исламских дисциплин. Выпускники данных учебных заведений получают одну из трех специальностей: имам-хатиб, алим – специалист по мусульманским наукам и преподаватель исламских дисциплин.

Лицензию религиозным вузам на осуществление образовательной деятельности выдает Федеральная служба по надзору в сфере образования и науки.

В образовательные программы и учебные планы высших религиозных учебных заведений введены такие дисциплины, как психология, педагогика, компьютерные и информационные технологии, законы государства о религии, дисциплины по межконфессиональному диалогу, блок общегуманитарных и естественно-математических дисциплин.

Во всех религиозных образовательных учреждениях преподаватели светских дисциплин – это выпускники государственных высших учебных заведений, а религиозных дисциплин – преимущественно выпускники религиозных высших учебных заведений республики; небольшой процент составляют преподаватели, прошедшие повышение квалификации в зарубежных государственных исламских вузах.

Миннацем РД в рамках государственной программы «Взаимодействие с религиозными организациями и их государственная поддержка на 2017-2019 годы» религиозным образовательным учреждениям РД оказывается содействие в улучшении материально-технической базы, оснащении современными техническими средствами обучения, спортивным инвентарем, пополнении библиотечного фонда, преподавании светских и общегуманитарных дисциплин и др.

В сфере религиозного образования республики существует ряд проблем, которые поэтапно решаются совместными усилиями органов власти и республиканского духовенства.

В настоящее время стремление жителей Дагестана получить, параллельно к светскому, исламское образование все еще на высоком уровне. Эта тенденция получила широкий всплеск с начала 1990-х годов. И тогда наша республика столкнулась с проблемой неконтролируемого выезда дагестанской молодежи для учебы в зарубежных исламских образовательных учреждениях.

Результаты мониторинга [3] и данные правоохранительных структур республики показывают, что общее количество дагестанцев, получивших с 1990 г. по настоящее время исламское образование за рубежом составляет более 1250 человек.

Если в 2000 г. из 1100 джума-мечетей РД имамами работали без профессионального религиозного образования примерно 500-600 человек (что составляет 55% от общего количества), то на сегодняшний день количество работающих имамов с российским исламским образованием составляет 1200 человек из 1400 имамов, что составляет 90% от общего их количества.

По сведениям на август 2019 г., полученным из МО и ГО РД из числа прошедших обучение за границей, 524 человека имеет намерение посвятить себя профессиональной религиозной деятельности, а в 2000 г. таких лиц было в 2 раза больше. Таким образом, количество выезжающих за рубеж для получения религиозного образования сократилось.

В настоящее время в основном желающие получают религиозное образование в исламских образовательных учреждениях Дагестана, в которых для работы с ними допущены только прошедшие аттестацию и проверенные Муфтиятом РД богословы и религиозные деятели.

Проведенный анализ показал, что территориально исламские высшие и средние образовательные учреждения в Дагестане размещены следующим образом:

Горный территориальный округ - 7 медресе при 14 % жителей от всего населения республики;

Южный территориальный округ - 1 вуз и 1 медресе (20% жителей);

Северный территориальный округ - 1 вуз и 3 медресе (20% жителей);

Центральный территориальный округ 4 вуза и 4 медресе (46% жителей).

Как видно, территориальное расположение исламских образовательных учреждений неравномерное и непропорциональное от численности населения по республике. В данной ситуации необходимо установить связано ли это со степенью религиозности населения и их востребованности на местах.

В этой связи нами совместно с духовенством и муниципальными властями прорабатывается вопрос пропорциональности духовных образовательных учреждений в разрезе всех муниципальных образований. Наша задача, чтобы люди могли получать качественное религиозное образование, не выезжая за пределы своего территориального округа.

Проблемой остается и трудоустройство выпускников исламских учебных заведений. Все культовые заведения республики (мечети), а также функционирующие исламские образовательные учреждения практически полностью укомплектованы кадрами. В связи с этим большая часть выпускников исламских учебных заведений, в виду отсутствия соответствующего светского образования и специальности, остается без работы. Многие из них вынуждены вновь поступать на учебу, но уже в государственные учебные заведения, чтобы получить дополнительную специальность.

Данная проблема решается в рамках государственной программы Республики Дагестан «Взаимодействие с религиозными организациями и их государственная поддержка на 2017-2019 годы» посредством заключения соглашения исламским учебным заведением с образовательными учреждениями среднего профессионального образования о получении дополнительной рабочей специальности на их базе.

Следует отметить, что сегодня и Муфтият РД и духовные образовательные учреждения республики активно сотрудничают с органами власти в вопросах религиозного образования в Дагестане, так как понимают важность данного направления для дальнейшего стабильного развития нашего региона.

В качестве перспективных направлений развития религиозного образования первоочередной задачей нам видится разработка в масштабах страны единых стандартов для всех уровней исламского образования, а также обязательное их использование всеми духовными образовательными учреждениями. Это позволит создать в России единое мусульманское образовательное пространство и повысить его качество. Многоуровневая система отечественного мусульманского образования, безусловно, будет учитывать специфику регионов (ханафитский, шафиитский мазхаб).

Другим важным направлением нам видится развитие теологического образования в Дагестане и в России в целом. Следует отметить, что в 2015 году

теологию выделили как научную специальность (26.00.01 Теология), следовательно, это дает возможность защищать кандидатские и докторские степени по данному направлению в нашей стране [4]. Теология активно развивается и в нашей республике. В Дагестане функционирует три вуза, реализующих направление подготовки «Теология», однако только Дагестанский гуманитарный институт (ДГИ) имеет государственную аккредитацию по направлениям бакалавриата и магистратуры по теологии и, следовательно, выдает выпускникам дипломы государственного образца. Специальность теолога очень востребована в наши дни во многих сферах: образование, молодежная политика, туризм, государственно-конфессиональные отношения, профилактика экстремизма и терроризма, экспертная деятельность и многое другое.

Многие выпускники исламских учебных заведений республики поступают, в том числе параллельно, в ДГИ на теологию, где получают образование в рамках федеральных государственных образовательных стандартов, а также дипломы, признаваемые государством, на основе которых они потом могут трудоустроиться. Кроме того, на площадке гуманитарного института, на регулярной основе проходят курсы повышения квалификации для имамов, преподавателей исламских вузов и медресе, сотрудников отдела просвещения Муфтията РД по различным программам, касающимся современных форм и методов работы с молодежью, профилактики идеологии экстремизма и терроризма, использованию информационных технологий в образовательном процессе духовных образовательных учреждений и пр.

При всем этом обучение в Дагестанском гуманитарном институте платное, поскольку государство не выделяет средства на подготовку кадров в области теологии в Дагестане.

В этой связи, учитывая важность теологического образования для обеспечения общественной стабильности в регионе, считаем возможным оказание государственной поддержки, в частности целевой подготовки теологов, вузам, готовящих теологов и имеющих государственную аккредитацию.

Литература

1. Буттаева А.М. К вопросу духовного образования мусульман в контексте социокультурных трансформаций. Теологическое образование в России: современное состояние и перспективы. Материалы Всероссийской научно-практической конференции. – Махачкала. – 2016.
2. В.В. Путин. Выступление на открытии соборной мечети в г.Москве в 2015 году. <http://www.kremlin.ru/events/president/news/50351>
3. Социологическое исследование в Республике Дагестан «Изучение состояния и тенденций развития религиозной ситуации в Республике Дагестан», Махачкала, 2018.
4. Российская газета. Под шифром 26.00.01, 2015. <https://rg.ru/2015/10/13/teologiya.html>

«Светское религиозное образование» – феномен секулярного общества

*Игумен Евфимий (Моисеев),
(Россия, г. Тула)*

Аннотация. Доклад посвящён вопросам светского религиозного образования как феномена секулярного общества. Автор отмечает, что развитие светского религиозного образования, которое является важным проявлением принципа синтеза традиций и инноваций, позволит вернуть российское гуманитарное образование к его духовным основам, будет способствовать формированию у граждан России целостного мировоззрения, немислимого без учета религиозного фактора

Ключевые слова: светское образование, религиозное образование, светское религиозное образование.

На Всероссийской научной конференции «Теология в гуманитарном образовательном пространстве», которая состоялась в МИФИ 14-15 июня 2017 г. и дала важный импульс для системного развития теологии как отрасли образования в России, справедливо отмечалось, что старейшие европейские университеты восходят к монастырским школам и, что по времени своего основания, а также по своему статусу в структуре старейших университетов Европы первыми являются именно теологические факультеты. Достаточно вспомнить Оксфорд, Кембридж, Тюбинген или Гейдельберг. В мировой практике – причем не только на Западе, но и на Востоке, высшее теологическое образование дается в светских университетах, и ни у кого это не вызывает протеста.

Однако не таково положение дел в нашей стране, для чего есть определенные исторические причины, о которых я скажу чуть позже. В отношении развития богословского образования в России пошли несколько иным путем. Когда в 1755 году в Москве создавался первый российский университет, в отличие от большинства европейских университетов в его структуру не был включен богословский факультет. Именно тогда было принято принципиальное решение разделить российское образование на светское и духовное. Славяно-греко-латинская академия, основанная в 1686 году как первая в России высшая школа и послужившая фундаментом для создания Московского университета, в 1814 году была преобразована в Московскую духовную академию и переведена в Троице-Сергиеву лавру – за более чем 70 километров от Москвы. Таким образом, с середины XVIII века в России светское и духовное образование развивались параллельно, и наряду с реальными училищами, гимназиями и университетами, в которых давалось светское образование, существовали духовные училища, семинарии и академии. После революции 1917 года все православные духовные школы на пространстве бывшей Российской империи были закрыты. И лишь немногие из дореволюционных духовных учебных заведений были возрождены в послевоенные годы: Московские и Ленинградские духовные академия и семинария, а также Одесская, Киевская, Ставропольская и Саратовская духовные семинарии.

Полномасштабное возрождение духовного образования в России началось в постсоветский период, продолжается этот процесс и в наше время. В результате реформы духовного образования на рубеже XX и XXI столетий семинарии получили статус высших учебных заведений, а с 2012 года духовные учебные заведения Русской Православной Церкви перешли на преподавание по Болонской системе (бакалавриат, магистратура, аспирантура).

Единственным духовным учебным заведением Русской Православной Церкви, где на постоянной основе ведется изучение ислама, является Казанская духовная семинария, в которой мне довелось трудиться с 2014 по 2019 гг. В 2016 году в Казанской православной духовной семинарии была создана кафедра исламоведения, которую возглавил митрополит Казанский и Татарстанский Феофан, член группы стратегического видения «Россия – исламский мир», сопредседатель совместной российско-иранской комиссии по диалогу «Православие – ислам». В настоящее время ведется работа по возрождению Казанской духовной академии, одним из основных направлений деятельности которой до революции, как известно, было исследование ислама. Однако возрождение конфессиональных школ в постсоветскую эпоху не было способно удовлетворить возросший запрос на религиозные знания, который сформировался в российском обществе за долгие годы отсутствия какого бы то ни было религиозного образования. Первой ласточкой на пути формирования нового направления – светского религиозного образования – в Русской Православной Церкви стал Православный Свято-Тихоновский богословский институт (впоследствии – гуманитарный университет), открывшийся в 1994 году в Москве.

Здесь, очевидно, следует обратить внимание на то, что по латыни называется *contradictio in adjecto* – противоречие в определении. Действительно «светское религиозное образование» звучит несколько непривычно для нашего слуха и сегодня, тем более четверть века назад эта формулировка повергала в шок, как представителей светской системы образования, так и многих преподавателей духовных академий и семинарий. Неудивительно, что первопроходцы на этом пути подвергались порой самой жесткой критике не только извне – со стороны внешних по отношению к Церкви людей, но и изнутри – собственно из церковной среды.

В чем же заключается особенность этого направления?

Во-первых, если брать пример Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, учредителем которого является Русская Православная Церковь, это высшее религиозное образование, ориентированное, главным образом, на мирян – светских верующих людей, то есть на тех, кто не является священнослужителем, в том числе и на женщин. Именно в этом учебном заведении впервые в истории Русской Православной Церкви, были созданы возможности для получения женщинами высшего богословского образования. Впрочем, следует отметить, что некоторые выпускники ПСТГУ по окончании учебы принимают священный сан. Насколько я понимаю, по этой же модели работает и Российский исламский институт.

Во-вторых – и это уже особенность кафедр теологии, существующих в государственных вузах, это высшее религиозное образование для всех желаю-

щих вне зависимости от их религиозных взглядов и конфессиональной принадлежности, поскольку светское религиозное образование, которое дается в государственных вузах, не предполагает обязательного участия учащихся в религиозных практиках – богослужениях, молитвах и обрядах. Таким образом, исламскую теологию в светском вузе может изучать православный христианин или атеист, христианскую теологию – мусульманин или агностик и т. д. В системе светского образования, которое является неотъемлемой частью и одним из важнейших институтов современного гражданского общества, вопросы религиозной жизни гражданина признаются исключительно его личным делом.

В этой связи мне хотелось бы сказать несколько слов о кафедре теологии, которая существует с 2001 года при Тульском государственном университете. Эта кафедра была создана одной из первых и на сегодняшний день накопила уже немалый опыт преподавания и изучения богословских дисциплин. На территории университета построен храм в честь Архистратига Божия Михаила, который окормляется священнослужителями – преподавателями кафедры теологии. Активно развивается сотрудничество кафедры с Тульской духовной семинарией. Выпускники кафедры успешно трудятся в Тульской классической гимназии, в общеобразовательных и воскресных школах. При этом, несмотря на то, что кафедру возглавляет священнослужитель, религиозная жизнь учащихся и учащихся является их частным делом.

Светское религиозное образование является для России абсолютно новым явлением, поскольку в нашей духовно-культурной традиции до недавних пор бытовало представление о том, что богослов обязательно должен быть не только религиозным человеком, но и принадлежать именно к той конфессии, богословием которой он занимается. Очевидно, чтобы подчеркнуть различие разных типов образования, используются и разные термины – «теология» и «богословие», хотя этимологически эти слова являются полными синонимами.

Таким образом, на сегодняшний день в гуманитарном образовательном пространстве мы имеем светскую теологию и конфессиональное богословие. Притом что в содержательном плане эти направления практически идентичны, их специфика определяется, главным образом, типом учебного заведения, где данные направления преподаются – в данном случае, первостепенное значение имеет конфессиональная принадлежность учебного заведения или отсутствие таковой.

Так, главной задачей конфессиональных учебных заведений (семинарий, академий, медресе, иешив и пр.) является подготовка священнослужителей, ответственных за духовное окормление верующих. В эти учебные заведения приходят люди с религиозным сознанием, как правило, уже сформированным согласно требованиям соответствующей конфессии. Это глубоко верующие люди, готовые всю свою жизнь посвятить служению духовных наставников и руководителей.

В светские же вузы приходят люди разных вероисповеданий, разной степени религиозности, в том числе и совсем нерелигиозные. В то же самое время задача университетов, реализующих основные образовательные программы высшего образования по направлению «теология», по словам Патриарха Ки-

рилла, заключается в том, чтобы «готовить специалистов, которые бы глубоко знали вероучение религиозной традиции, которое формирует ценностное мировоззрение или, как принято говорить, культурные коды» [2]. Глубокое знание предполагает комплексное изучение вероучения, при котором не вырываются из контекста фразы из Священного Писания, а история конфессии подвергается серьезному изучению и объективному анализу.

Такие специалисты должны тонко чувствовать, где заканчивается отстаивание интересов конфессии и начинается прозелитизм, где бесконтрольное погружение во внутренние духовные практики рискует обернуться асоциальным поведением, наконец, где буквальное и одностороннее прочтение тех или иных религиозных текстов несет угрозу их ложного понимания и как следствие – радикализации религиозных взглядов. Все эти вопросы, несомненно, имеют прямое отношение к обеспечению безопасности государства и общества.

Выпускники кафедр теологии должны стать частью экспертного и профессионального сообщества, в котором остро нуждается современное гражданское общество. Их главная задача – изучать опыт всех традиционных конфессий для поддержания межнационального и межрелигиозного мира в стране. Для этого необходимо грамотно выстраивать взаимодействие религиозных общин всех традиционных конфессий, государства и общества. Специалисты, имеющие высшее теологическое образование, должны стать своего рода посредниками в контактах между конфессиями и обществом, содействовать конструктивному и гармоничному развитию межконфессионального диалога, быть модераторами государственно-конфессиональных контактов.

По словам известного современного православного богослова митрополита Волоколамского Илариона, кафедры теологии должны «готовить людей, которые, будучи профессионалами в своей области, одновременно эрудированы в других областях, в том числе в гуманитарных науках и, главное, являются патриотами своей страны» [1].

В этой связи хотел бы подчеркнуть, что со стороны государства и общества должен формироваться заказ на таких специалистов, без которого теологическое образование в вузах рискует зачахнуть на корню и остаться без развития. Такие специалисты могут быть востребованы не только в государственных структурах, но и в образовательных учреждениях, в общественных организациях, сотрудничающих с религиозными общинами. Систему трудоустройства выпускников-теологов в государственных структурах и образовательных учреждениях еще только предстоит отладить, и недооценивать значение этого фактора ни в коем случае не следует.

Сегодня и государство, и общество пришли к осознанию того, что потери от радикальных проявлений псевдорелигиозности несопоставимы с затратами на религиозное образование. Все больше университетов открывают кафедры теологии, в работе которых активное участие принимают представители традиционных конфессий. Конечно, мы находимся еще только в самом начале пути. Перед теологическим образованием стоит много неразрешенных проблем. Одна из них – достаточно низкая мотивация студентов, многие из которых не понимают, куда они пойдут работать с дипломом теолога. Интересно, что, как пра-

вило, наиболее мотивированные студенты – это те, которые получают второе высшее образование, стремясь понять глубже ту или иную религию. До сих пор нет соответствующей специальности и в квалификационном справочнике. Немало трудностей испытывают и преподаватели, вынужденные порой буквально на ходу решать довольно сложные вопросы. Как, например, преподавать пастырское богословие тем, кто никогда не будет заниматься пастырской работой? По каким учебникам светским людям преподавать богословские дисциплины? Какова должна быть степень погруженности учащихся в богослужебную жизнь конфессии? На многие из этих и подобных вопросов еще только предстоит дать ответы.

Важным вопросом остается и отсутствие базового теологического образования у подавляющего большинства абитуриентов. Не будем забывать, что речь идет о высшем светском религиозном образовании, но системы начального и среднего религиозного образования у нас фактически нет, поэтому большинство студентов, поступивших на теологию, как правило, не имеют даже основ богословских знаний. Для решения этой проблемы можно было бы предложить создать подготовительные отделения для поступающих на теологические профили, как это сделано в духовных семинариях Русской Православной Церкви. Очевидно, что для решения этих и подобных вопросов по организации учебного процесса на теологических направлениях подготовки необходим постоянный и тесный контакт специалистов, представляющих светскую и религиозную системы образования.

В качестве общероссийской площадки для решения подобных вопросов в январе 2018 года была учреждена Научно-образовательная теологическая ассоциация (сокращенно НОТА), которая «является добровольным объединением юридических лиц, созданным для представления их интересов и координации их деятельности, направленной на развитие теологии как комплекса образовательных дисциплин (предметной области) и отрасли научного знания» [4]. В состав НОТА входят десятки образовательных организаций, в том числе и мусульманские духовные образовательные организации нашей республики. В ее рамках решаются многие вопросы, в том числе: определение содержания предметной области теологии как научной дисциплины, создание центра интеграции прогрессивных научно-образовательных наработок светских и духовных образовательных организаций высшего образования и др.

Завершить свое выступление я хотел бы следующими словами Патриарха Кирилла: «Сегодня среди ученых крепнет осознание того, что теология, которая является систематическим выражением религиозной веры, представляет собой также систему дисциплин, отвечающих критериям научности. Искусственно отделять этот мощный пласт гуманитарного знания от науки и образования — значит обкрадывать нашу культуру, лишать ее исторической памяти, мировоззренческих и ценностных основ» [3]. Убежден, что развитие светского религиозного образования, которое является важным проявлением принципа синтеза традиций и инноваций, позволит вернуть российское гуманитарное образование к его духовным основам, будет способствовать формированию у граждан

России целостного мировоззрения, невысказанного без учета религиозного фактора.

Литература

1. Выступление митрополита Илариона «Геология в образовании и науке: развитие отрасли» на главном пленарном заседании «Геология и ценности» II Всероссийской (с международным участием) научной конференции «Геология в современном научно-образовательном пространстве» // <http://www.doctorantura.ru/publications/3784> Дата обращения: 02.09.2019.
2. Выступление Святейшего Патриарха Кирилла на конференции «Геология в современном научно-образовательном пространстве» 2 ноября 2018 г. // <http://www.patriarchia.ru/db/text/5295905.html> Дата обращения: 02.09.2019.
3. «Признание геологии как научной специальности знаменует новый этап в истории российской науки – Патриарх» // <http://www.edu.ru/news/science> Дата обращения: 2.09.2019.
4. Устав Ассоциации образовательных организаций «Научно-образовательная геологическая ассоциация» // <http://notatheology.ru/content/public/upload/files/29.11> Дата обращения: 02.09.2019.

О проблемах развития исламского образования на постсоветском пространстве

*Муртазин Марат Фахрисламович
(Россия, г. Москва)*

Актуальное состояние развития всех государств на постсоветском пространстве показывает, что религия уже окончательно стала одним из существенных факторов их социально-политической жизни. Религия в наше время представляет собой не только неотъемлемую часть общественного и индивидуального сознания, но и определяет в определенной мере приоритеты развития государств и принципы формирования общественных ценностей. Поскольку влияние религиозного фактора будет в дальнейшем неизменно возрастать, то вопрос о том, каким будет религиозное образование, находится в сфере интересов не только самих религиозных организаций, но и государственных структур и различных слоев общества на постсоветском пространстве. Для ислама вопросы религиозного образования имеют особое значение еще и в связи с тем, что сразу же вслед за падением коммунистического строя и распадом СССР актуализировались острые противоречия между различными течениями ислама. Религия, которая в советский период подвергалась преследованиям и находилась под жестким контролем соответствующих партийных и правоохранительных органов, с одной стороны, получила свободу существования, но, с другой стороны, столкнулась с проявлениями крайности и радикализма религиозных идеологий, которые нашли проявление не только в религиозной практике, но и в сфере просвещения и образования. Именно эти проблемы стали причиной то-

го, что исламскому религиозному образованию стали уделять особое внимание на всем постсоветском пространстве. Следует отметить, что Президент РФ Путин постоянно делает акцент на необходимость развития богословского исламского образования в России, о чем он с неизменной регулярностью, в частности, в 2013, 2015, 2018 гг. говорит руководителям духовных управлений нашей страны.

Развитие религиозного образования стало одним из наиболее активных направлений исламского возрождения на постсоветском пространстве с конца 80-х гг. XX в. Причины такой активности можно кратко изложить в следующих пунктах:

- исламское возрождение разбудило большой интерес среди различных возрастных и социальных категорий мусульман к изучению религиозных обрядов, арабского языка, Корана, истории ислама, что привело к открытию многочисленных начальных и средних учебных заведений, большинство из которых остались на уровне воскресных школ;

- вопросам религиозного образования уделяли особое внимание зарубежные исламские организации, которые выделяли финансовую и материальную помощь в деле создания и развития разнообразных исламских учебных заведений;

- поскольку на всем постсоветском пространстве исламское возрождение сопровождалось возвращением и восстановлением закрытых мечетей, строительством новых мечетей, возникла потребность в кадрах профессиональных мусульманских священнослужителей, и именно эту задачу должны были решать средние и высшие профессиональные религиозные учебные заведения.

Возрождение исламского образования началось более активно в тех регионах, где религиозность сохранялась на относительно высоком уровне даже в Узбекистане, Таджикистане, Северном Кавказе, Поволжье, и только позднее получило новый импульс развития в Казахстане, Киргизии, Азербайджане. На фоне широкого распространения религиозных свобод на постсоветском пространстве развитие религиозного образования шло в двух основных направлениях:

- деятельность официальных религиозных организаций (духовных управлений, мечетей) по созданию исламских учебных заведений;

- создание медресе и других форм религиозного образования в частном порядке (физическими лицами и организациями), чаще всего при участии иностранных организаций или при их финансовой помощи.

Хронологически возрождение и становление современного религиозного образования в мусульманских постсоветских странах и в России можно разделить на три этапа.

1. 1990-1995 гг. Этот этап характеризовался тем, что, с одной стороны, исламское образование переживало период бурного подъема, инициированный не только самими мусульманскими священнослужителями, но и многими светскими активистами, которые, пройдя через времена атеистического подавления чувств и желаний верующих, стали искать в сфере религии и веры выход своим новым духовным и образовательным устремлениям. Хотя отмечался значи-

тельный рост числа возрожденных и заново созданных исламских учебных заведений различного уровня, их содержательное, методическое и педагогическое наполнение оставалось на довольно низком уровне. Главная проблема заключалась в отсутствии специализированных педагогических кадров: священнослужители, окончившие исламские медресе и институты внутри СССР, а таковыми были только лишь упомянутые выше медресе Мир-Араб и Ташкентский исламский институт имени имама Бухари. Даже те священнослужители, кто получили дипломы об окончании зарубежных исламских вузов, не обладали достаточными умениями и навыками ведения практических и теоретических занятий по религиозным дисциплинам, поскольку были подготовлены лишь для практической религиозной работы в качестве имамов и муэдзинов в мечетях.

2. 1995-2000 гг. Несмотря на все объективные и субъективные трудности, к концу 90-х гг. XX в. непрерывный процесс создания новых исламских учебных заведений дал свои плоды: сформировались самые простые формы исламского образования в виде вечерних курсов по изучению Корана, основ ислама, арабского языка, воскресные школы для детей и взрослых, которые действовали при мечетях. Параллельно с этим создавались полупрофессиональные средние учебные заведения-*медресе* различного уровня, в которых обучались дети, начиная с возраста 12-14 лет. При этом они одновременно продолжали свою учебу в государственных общеобразовательных школах. Хотя эти учебные заведения оформлялись как юридически самостоятельные лица и реализовали свою деятельность в отдельных помещениях или зданиях, многие из них были очень тесно связаны с мечетями или централизованными религиозными организациями – духовными управлениями или исламскими центрами. Тем не менее, учащиеся в них не столько приобретали профессиональные знания, сколько приобщались к религиозному образу жизни мусульман, знакомились с морально-нравственными ценностями ислама. Многие из них продолжили свое религиозное образование, как в отечественных, так и в зарубежных исламских учебных заведениях более высокого уровня.

3. 2000-х гг. - наст.вр. Только с началом XXI в. на постсоветском пространстве сформировались и закрепились формы исламских учебных заведений, которые стремились соответствовать статусу высших учебных заведений. При этом перед ними возникали два возможных варианта реализации своей образовательной программы: первый осуществлялся независимо от государственных образовательных стандартов и под общим титулом «Религиозное образование», содержание которого определяли сами религиозные организации. Тем не менее, многие вновь создаваемые исламские учебные заведения, включали в перечень изучаемых дисциплин различные не религиозные предметы, такие как родной язык, история отечества, всеобщая история, педагогика и психология и многие другие. Это было требованием времени, поскольку могло обеспечить более высокий уровень подготовки современных религиозных служителей, которые неизбежно должны обладать набором научных знаний для того, чтобы отвечать на запросы своей религиозной аудитории. К тому времени в мечети регулярно приходили не только представители старших поколений, как это бы-

ло в советский период, но и значительное число молодых людей, в том числе имеющих высшее образование.

Второй возможный вариант реализации высшего образования осуществлялся в рамках государственных стандартов, имеющих религиозную направленность. Они получили название «Теология» (в РФ, Азербайджане), «Исламоведение» (Казахстан, Киргизия, Узбекистан, Таджикистан). Как правило, в этих учебных заведениях преобладали светские дисциплины, а изучение Корана, хадисов, фикха, вероучения и др. имело дополнительный характер. Очень часто и сама юридическая форма учреждений высшего профессионального образования имела статус государственных, поскольку были созданы внутри государственных вузов или при непосредственном участии различных государственных организаций. Примерами таковых являются Бакинский теологический институт, Египетский университет исламской культуры «Нур-Мубарак» в Астане, Ташкентский исламский университет, Таджикский государственный исламский институт.

Однако вплоть до настоящего времени подавляющее большинство исламских учебных заведений на постсоветском пространстве являются исключительно религиозными и находятся в ведении религиозных организаций. Современные исламские религиозные учебные заведения на постсоветском пространстве можно квалифицировать в соответствии с уровнем религиозных знаний, которые они предлагают учащимся.

- Начальные/просветительские учебные заведения, которые построены по принципу воскресных курсов-мектеб; они открыты для всех желающих любого возраста и общеобразовательного уровня, но дают лишь первичные знания о религиозных обрядах, чтении Корана на арабском языке, истории ислама и некоторых других общих принципах исламского вероучения. По своей форме эти учебные заведения не имеют юридического статуса, могут существовать при любых религиозных организациях, по этой причине их количество не поддается учету.

- Средние учебные заведения-медресе получили довольно быстро широкое распространение на всем постсоветском пространстве. Программа обучения в них была рассчитана на несколько лет - от 3 до 7, и включала специализированные дисциплины по вероучению, обрядовой системе, текстам священных писаний, истории религии, религиозной морали и нравственности и многим другим религиозным составляющим, но при этом особое внимание уделялось изучению арабского языка. Медресе создавались, чаще всего, как юридические лица при непосредственном участии религиозных организаций. Очень часто в создании подобных учебных заведений участвовали иностранные фонды или частные спонсоры, что отражалось на идейном содержании образования и наборе предметов. Именно этот фактор был одним из главных при оценке деятельности исламских религиозных образовательных учреждений на постсоветском пространстве и принятии решений государственных органов относительно дальнейшей их деятельности.

- Высшие учебные заведения (религиозные колледжи, институты, университеты) сформировались позднее - в начале XXI века. С точки зрения со-

держания религиозного образования, они были во многом идентичны медресе, но в высших учебных заведениях определенную долю образовательной программы составляли светские дисциплины, что определялось существующими в каждой стране стандартами высшего профессионального образования. Исламские религиозные вузы в этом отношении стремились хотя бы в пределах базовых требований соответствовать государственным требованиям, включая в образовательные программы, помимо религиозных дисциплин, историю страны, родной язык, психологию, педагогику и т.п. Исламские вузы проходили процедуру юридической регистрации и лицензирования. Более того, каждое из них находилось в зоне внимания не только централизованных религиозных организаций, но и уполномоченных госорганов, отвечающих за религиозную сферу в каждой постсоветской стране. По количеству исламских вузов на постсоветском пространстве лидирует Россия. В других постсоветских странах также существуют исламские вузы, включая те, что были еще в Советский период в Узбекистане, но их количество строго ограничивается и находится под контролем государства.

Краткий обзор исламского образования на постсоветском пространстве по странам.

Россия. На апрель 2018 года по сведениям Министерства юстиции зарегистрировано 78 мусульманских учебных заведений, из них 25 считаются высшими, а 53 относятся к средним учебным заведениям-медресе. Они все находятся в юрисдикции централизованных религиозных организаций. Исламские образовательные учреждения географически можно разделить на две большие группы. Более многочисленная из них относится к региону Северного Кавказа: 11 высших, в т.ч. в Дагестане - 6, Чечне -2, Ингушетии – 2, Кабардино-Балкарии 1; 27 средних, в т.ч. Дагестан -13, Чечня – 13, Ингушетия – 1. Вторую группу составляют учебные заведения, находящиеся в Поволжье, Урале, Сибири и центральной части России: 5 высших, 24 средних. В России в 2010 г. был создан Совет по исламскому образованию (СИО), в состав которого вошли наиболее крупные учебные заведения. СИО в рамках реализации программы мероприятий по поддержке исламского образования Министерства образования и науки подготовил большое количество учебников и учебных пособий, разработал Концепцию развития исламского образования в России, но реальной унификации образовательных стандартов и программ исламского образования на всем исламском образовательном пространстве не добился.

Азербайджан. Исламское образование в Азербайджане находится под строгим надзором Управления мусульман Кавказа, которое практически аффилировано с государством. Образовательные формы вечернего обучения и начальные воскресные школы не учитываются в официальной статистике, а ведущими исламскими учебными заведениями в республике являются Бакинский исламский университет и три медресе: женское медресе «Шабнам» в Баку, медресе Шеки, медресе Закаталы. В республике существовали и другие исламские медресе и учебные заведения, которые были созданы при содействии турецких и иранских организаций, но в ходе перерегистрации религиозных объединений, происходившей в последнее десятилетие все они были закрыты. Кроме чисто

религиозных вузов, в составе Бакинского государственного университета с 1992 по 2017 год существовал теологический факультет, учредителем которого был Турецкий исламский религиозный фонд-*вакф*. Вместо него в феврале 2018 г. указом Президента был учрежден Бакинский институт *илахийата* (теологии), который заменил также Бакинский исламский университет, прием в который был прекращен в связи сокращением потока абитуриентов.

Казахстан. В Казахстане в 2016 г. насчитывалось 99 исламских учебных заведений. Большинство из них являются начальными и средними учебными заведениями по типу медресе. Крупным и претенциозным проектом должен стать Египетский университет исламской культуры Нур-Мубарак, который был основан по договоренности между президентами двух стран еще в 1993 г., но его образовательная деятельность началась только в 2010 г. Важно отметить, что на фоне сокращения финансируемых из-за рубежа исламских образовательных учреждений, «Нур-Мубарак» остается одним из немногих, где официально представлен египетский учредитель в его названии и в лице ректора, гражданина Египта, профессора Мухаммада аль-Джинди.

Киргизия. По данным Духовного управления мусульман Киргизии в этой республике имеется 92 религиозных учебных заведения, в числе которых представлены 73 медресе, 8 институтов и 1 Киргизский исламский университет. В 2013 году была утверждена единая образовательная программа высшего (4 года), среднего (3 года), начального (2 года) религиозного образования, а также программа обучения на курсах по заучиванию Корана (3 года).

Таджикистан. В своем выступлении перед мусульманским духовенством Президент Таджикистана Эмомали Рахмон сообщил, что здесь действуют 6 медресе, 1 гимназия и 1 исламский институт. По сравнению с другими мусульманскими постсоветскими странами и даже с РФ такое число выглядит мизерным. Очевидно, что это является следствием жесткого контроля властей за религиозной жизнью в этой стране и стремлением обезопасить себя от распространения нежелательных и экстремистских религиозных направлений среди молодежи. Более того, по сообщениям СМИ, в 2017 году в Таджикистане были закрыты и эти немногие медресе, а единственный религиозный вуз – Таджикский исламский институт - сокращает набор студентов.

Туркменистан. Исламское образование в Туркменистане практически отсутствует. Жесткий контроль властей над религиозными институтами привел к тому, что в 2000 г. все медресе и религиозные школы были закрыты, в 2005 г. был реформирован единственный центр подготовки исламоведов теологический факультет Ашгабатского государственного университета, созданный при содействии Турецкой Республики, а турецкие преподаватели, которые обеспечивали религиозную подготовку, были уволены.

Узбекистан. Узбекистан являлся главным центром исламского образования в советский период, о чем было сказано выше. В настоящее время в Узбекистане работает 9 средних исламских образовательных учреждений типа медресе, а также 2 высших религиозных: медресе Мир-Араб, Ташкентский Исламский Институт имени имама Аль-Бухари. При этом следует отметить, что в 1992 г. количество медресе превышало 100. Кроме религиозных образователь-

ных учреждений, в 1993 г. в Ташкенте было создано государственное высшее образовательное учреждение Ташкентский исламский университет.

Основные проблемы и трудности исламского образования на постсоветском пространстве. После распада СССР и прекращения атеистической пропаганды в мусульманских постсоветских странах интерес к исламу как к «запретному плоду» среди масс мусульманского населения резко вырос и достиг своего естественного уровня к началу второго десятилетия XXI в. Несмотря на большую востребованность религиозная наука и проповедь не давала решения основных социально-экономических проблем этих государств, а сама система подготовки мусульманских богословов оставалась схоластической и оторванной от проблем современности, сохраняя в основном черты религиозной образовательной системы прошлых веков. Студенты и выпускники, с одной стороны, получали невысокий уровень религиозных знаний в силу отсутствия квалифицированных отечественных преподавателей и современных учебных пособий. С другой стороны, после окончания даже средних, а тем более высших религиозных учебных заведений, выпускники не имели возможности найти соответствующую их потребностям работу, а служение в небольших мечетях в сельской местности и в провинциальных городах не обеспечивало даже минимальных запросов.

Распространение радикальных и экстремистских идеологий исламистского характера среди мусульманской молодежи, деятельность террористических групп, аффилированных с исламом, привели к формированию резко негативного отношения властей и большей части населения постсоветских мусульманских стран к различным нетрадиционным формам исповедания ислама, особенно к тем, что были привнесены из-за рубежа. Это привело к ужесточению государственного контроля над исламскими учебными заведениями во всех постсоветских мусульманских странах, а в таких государствах, как Азербайджан, Таджикистан, Туркменистан, Узбекистан были закрыты десятки исламских учебных заведений и сохранены только те, что находятся в ведении духовных управлений и исламских центров, контролируемых государством.

Духовные управления как высшие структуры религиозной иерархии в этих странах показывают свою неспособность решать трудные задачи возрождения и модернизации системы исламского образования на всем постсоветском пространстве. Возможно, это связано и с тем, что соответствующие государственные органы ведут борьбу против проникновения излишне радикальных настроений среди мусульманской молодежи, что часто происходит в стенах учебных заведений.

Даже такой краткий обзор особенностей системы исламского образования на постсоветском пространстве показывает насколько трудна и сложна задача возрождения религиозного просветительства и образования в тех мусульманских сообществах, где была нарушена историческая преемственность развития исламской культуры и цивилизации. Хотя интерес к религиозным корням в постсоветских мусульманских странах остается традиционно высоким, но он уже прошел свой пик активности, стабилизировавшись на определенном уровне в текущем десятилетии. Государственные органы, уполномоченные регулиро-

вать религиозную жизнь, пытаются выработать общие черты государственно-религиозной политики, в том числе и в сфере религиозного образования, но очевидно, что эта работа требует значительных усилий и большего времени. Современные исламские образовательные учреждения на постсоветском пространстве не смогли реформировать исламское образование и добиться таких достижений в этой сфере, о которых мечтали мусульманские реформаторы-джадиды еще в конце XIX в. Тем не менее, задача подготовки кадров для мусульманских организаций на всем постсоветском пространстве не теряет своей актуальности, и ее реализация будет развиваться на основании той внутренней политики, которой будет придерживаться государство в отношении ислама.

Изучение ислама и его роль в современном мире: позиция советских ученых

*Киселев Михаил Юрьевич
(Россия, г. Москва)*

Аннотация: В докладе проанализирована информация о хранящейся в Архиве Российской академии наук стенограмме доклада академика Е.М. Примакова «Об изучении ислама и его роли в современном мире» и его обсуждения на заседании Секции общественных наук Президиума Академии наук СССР 7 февраля 1980 г., где отмечалось, что усиление воздействия ислама на процессы общественного развития зарубежных стран прослеживается по разным направлениям и используется в интересах различных социальных слоев и политических групп. В нем обосновывается, что доклад Е.М. Примакова и его обсуждение показали заинтересованность и серьезную озабоченность ученых вопросом комплексного изучения ислама не только как религии, но и образа жизни. Многие положения доклада и выступлений носят идеологическую направленность, что характерно для большинства публичных сообщений советского периода. Представленная информация позволит расширить источниковедческую базу по истории ислама и может быть использована в исследовательских и образовательных целях.

Ключевые слова: *ислам, история, Е.М. Примаков, изучение, Академия наук СССР, архив*

Архив Российской академии наук остается одним из старейших ведомственных архивохранилищ России, в котором хранятся фонды Академии наук, ее учреждений и организаций, личные фонды ученых, документальные комплексы по истории отечественной науки и культуры. В фонде Секции общественных наук Президиума Академии наук СССР сохранилась стенограмма доклада академика Е.М. Примакова «Об изучении ислама и его роли в современном мире» и его обсуждения, датированном 7 февраля 1980 г.[1, с. 33-107].

В своем докладе Е.М. Примаков отмечал, что усиление воздействия ислама на процессы общественного развития зарубежных стран прослеживалось

по разным направлениям и использовалось в интересах различных социальных слоев и политических групп. За исламом стоят десятки веков непрерывного и активного проникновения в жизнь общества и постоянного влияния на многие поколения людей. Степень религиозности населения в мусульманских странах исторически весьма велика, она поддерживается тем, что ислам в несравненно большей степени, чем христианство, является не только религией, но и образом жизни. Ислам непосредственно влияет на отношения в семье и обществе, консервируя их традиционность.

По мнению Е.М. Примакова, устойчивость ислама проистекает из устойчивости условий развития капитализма в мусульманских странах Азии и Африки. А устойчивость развития капитализма привела к тяготению к исламу, а сам ислам стал меняться инерционно, соответственно изменению структуры общества. Резкое возрастание влияния западных цивилизаций ослабляло традиционный уклад жизни мусульманских стран, но это не означало адекватного размыва религиозных факторов. Победы мирового социализма, национально-освободительного движения, рост притягательной силы научного социализма, постоянное изменение в соотношении сил между капитализмом и социализмом – все это непосредственно отразилось на характере влияния ислама на политическую жизнь – произошла «политизация» ислама. С одной стороны, стали использовать ислам со стороны различных политических сил внеисламских группировок. С другой стороны, начало развиваться самостоятельное исламское движение, которое стремится адаптироваться к новым условиям классовой борьбы в каждой стране. Происходила эволюция исламского движения, одной из характерных черт которой было усиление социального элемента. Значительно больший социальный заряд в современном социальном движении нашел отражение в конкретных теориях «исламского государства» и «исламской экономики». Ученый указывал, что при всей эклектичности и утопичности этого мусульманского движения, при создании реакционных элементов и моделей выдвигались и предлагались серьезные социальные программы.

Е.М. Примаков призывал не рассматривать исламское движение как единое целое: прослеживались два течения – мелкобуржуазное и буржуазное. Причем, если мелкобуржуазное течение имело значительный революционно-демократический потенциал (в рассматриваемый период превалировал антиимпериализм), то в буржуазном течении превалировали антикоммунизм и антисоветизм. Неоднородность мусульманского движения не сводилась на нет тем, что оно провозглашало ряд общих постулатов и принципов, одинаково широко пропагандируемых и используемых различными по своему характеру исламскими течениями. Среди них так называемый «исламский путь развития», не совпадающий ни с социалистическим, ни с капиталистическим путями, принципы так называемой «исламской социальной справедливости» и «народовластия», противопоставляемые и капитализму, и социализму. А в качестве средства реализации принципов Корана предлагалось возвращение к идеализированному раннеисламскому «золотому веку».

Ученый подчеркивал, что существовали тенденции к сближению мелкобуржуазного и буржуазного течений на реакционной, сугубо религиозной осно-

ве. Он прогнозировал два варианта развития: первый – дальнейшая, до определенных пределов, эволюция мелкобуржуазного исламского течения, его сближение с мелкобуржуазным социализмом, что открывало новый исторический период, во время которого противоречия между пролетарским революционным движением и мелкобуржуазным мусульманским не приобретут антагонистического характера. Другой вариант: объединение этих двух течений, сближение между мелкобуржуазным и реакционным течениями ислама на антисоветской и антикоммунистической основе. Вероятность такого варианта связана с успехом усилий, предпринимаемых по сплочению «всемирного мусульманства», росту неклассовой или надклассовой «исламской солидарности».

Недооценка исламского движения, его влияния на массы привела к очень тяжелым последствиям в первый период становления для коммунистических и рабочих движений в странах Азии и Северной Африки. Интенсивность современной «политизации» ислама и ее новые направления свидетельствовали о возможности сохранения на ближайшие десятилетия воздействия религии на общественное развитие зарубежных стран Азии и Африки и международную политику. Вместе с тем, ученый считал неправильной переоценку исламского влияния с учетом его исторической ограниченности: развитие науки и техники, распространение знаний, общий прогресс человечества предполагали неизбежное усиление процесса секуляризации.

Е.М. Примаков поставил перед советскими учеными-востоковедами следующие задачи:

- анализ причин роста влияния ислама на политические процессы в странах зарубежного Востока с мусульманским населением;
- изучение характера и степени воздействия ислама на революции в таких странах, динамического соотношения между позитивными и негативными сторонами этого воздействия;
- исследование центростремительных и центробежных тенденций в мусульманском мире, отношений между различными течениями ислама, того влияния, которое это оказывает и может оказать в будущем на развитие международной обстановки, особенно на Ближнем и Среднем Востоке;
- анализ тактики США в условиях усиления влияния ислама на политические процессы на Востоке.

В целях комплексного и всестороннего изучения роли ислама в общественном развитии зарубежных стран Азии и Африки и международной политике, а также догматики ислама и основных этапов его исторической эволюции, что должно дать необходимую основу для понимания характерных черт массового сознания, в Институте востоковедения АН СССР была создана проблемная группа «Ислам и идейно-политическая борьба в зарубежных странах Востока». Она объединила специалистов различного профиля: историков, экономистов, специалистов по изучению общественной мысли, литературоведов, социологов. Был подготовлен сводно-аналитический обзор направлений и тем исламоведческих исследований, уже проведенных или запланированных в научных центрах АН СССР. Эта инвентаризация, по мнению ученого, выявила ряд слабых мест, показала недостаточное изучение воздействия ислама на политиче-

скую жизнь и современные стороны этого воздействия, что не умаляло значения традиционных исследований, исследований догм и сект ислама, без которых трудно дать анализ современной обстановки. Ученый информировал и о подготовке к всесоюзному координационному совещанию «Ислам и современная идейно-политическая борьба», которое должно было состояться в Ташкенте 17-20 марта 1980 г. Совещание должно выявить уровень исследований современного ислама, выделить узловые проблемы, наметить дальнейшие задачи в целях углубления теоретических исследований и активизации их практического применения.

В обсуждении доклада Е.М. Примакова принял участие член-корреспондент АН СССР И.Р. Григулевич, который отмечал, что Англия выступала в качестве покровителя реакционных сил ислама, благодаря чему исламская религиозная система задерживалась в своем развитии. Попытки империалистических кругов использовать «исламскую карту» объяснялись различными течениями и противоречиями в исламском мире. Ученый сравнивал влияние ислама и католичества: католичество играло такую же роль в течение 300 лет, а многие течения ислама не изучены. Он предлагал ускорить внедрение предложений по поводу создания совета по изучению ислама.

Сотрудник Института мировой экономики и международных отношений Г.И. Мирский предлагал не делить жестко современное состояние ислама на буржуазные и мелкобуржуазные тенденции. Он соглашался с докладчиком, что ислам – это не просто религия – это образ жизни, целая культура, целая цивилизация. В вопросе «возрождения ислама» приводился «исламский социализм» М. Каддафи, который утверждал, что читая Коран, не надо читать «Капитал» К. Маркса, поскольку в Коране сказано, как строить социализм. Движение исламских социалистов (А. Шариати) - реакция восточного общества, отталкивание его от навязывавшейся им западной буржуазией цивилизации. Ислам в данном случае выступал и как форма национализма, как форма защиты национальной самобытности, традиционных духовных ценностей исламского общества против той уродливой национализации, которую осуществлял шах. С другой стороны, констатировал ученый, ислам подняли на щит: никогда массы в Иране не пошли бы под чисто классовыми лозунгами на такую забастовку под автоматы и пулеметы, как они пошли под лозунги Р.М. Хомейни и духовенства. Здесь прослеживается элемент борьбы против национального унижения, против того, что западный человек всегда смотрел сверху вниз на восточного человека.

Г.И. Мирский утверждал, что ислам – это культура, это протест общества, всегда считавшего себя древним, духовно богатым против внедрения чуждой ему западной культуры, западной цивилизации в ее буржуазном понимании. Он призывал не забывать, что реакционная потенция чрезвычайно сильна, и для всех мусульманских идеологов Советский Союз тоже враг: М. Каддафи говорил, что коммунизм – отрицание человека, отрицание бога. Ученый считал, что, безусловно, ошибаются те, кто думает, что можно разговаривать с исламистами на исламском языке. В принципе Коран, по его мнению, не совместим с социализмом, а ислам – главное препятствие для распространения идей социализма и коммунизма в арабском мире. В то же время, говоря об отрицательных сторо-

нах ислама, о консервативных направлениях, нельзя забывать о душе народа, о его духовных ценностях, о его древней цивилизации.

Член-корреспондент АН СССР М.С. Асимов утверждал, что модернизация ислама – это явление не новое: политизация ислама началась в IX-X вв., необходимо уделять особое внимание изучению источников возникновения ислама. Были изданы два тома Хазифа Бухарского (IX-XI вв.), однако исследование этих книг не проведено. Он призывал не говорить о цивилизации ислама в целом: нельзя всю культуру зарубежных стран подгонять под ислам, что пытались делать буржуазные идеологи.

Сотрудник Института Африки АН СССР Г.Б. Старушенко указывал на проблему распространения ислама и его влияние на политическую жизнь на африканском континенте. Мусульманскими стали Нигер, значительная часть Сенегала, Мавритания, Гвинея; очаг христианства в Африке – Эфиопия – стала наполовину мусульманской страной. Под зелеными знаменами ислама ранее велась антиимпериалистическая борьба: Ливия занимает резко антиимпериалистическую позицию, хотя она мусульманская страна. В Эритрее сепаратисты выступали главным образом под исламскими знаменами и поддерживались исламскими государствами. Поэтому создавалось противоречие: необходимо сделать вывод, что сегодня, после утраты социалистической ориентации в Египте, после глубоко националистических отклонений, которые имели место в Сомали, нельзя относиться к национализму также бесстрастно, как относились к нему раньше. Есть две стороны национализма: одна сторона прогрессивная, другая – реакционная. Ученый предлагал поставить вопрос об усилении интернационалистического воспитания населения в дружественных СССР странах, странах социалистической ориентации, советская пропаганда тоже должна подчеркивать, усиливать интернационалистические моменты и нести интернационалистическое начало в эти страны.

В качестве примера ученый привел доклад А. Секу Туре «Революция и Хомейни» на международном семинаре в рамках XI съезда Демократической партии Гвинеи. Докладчик утверждал, что высоко оценивает марксизм, три его положения: принимается марксизм и политическая экономия, но без антиатеистических сторон марксизма. А. Секу Туре получил кредит от шейхов в 150 млн. долларов и рассчитывал на гонорар в 150 млн. рублей. Партия президента находилась у власти 11 лет, Гвинея была одной из стран просоциалистической ориентации в Африке, когда президент произносил слово «Аллах», съезд встречал его аплодисментами и все вставали.

Сотрудник Ленинградского отделения Института востоковедения АН СССР Ю.А. Петросян настаивал на необходимости изучения исторического прошлого ислама. В качестве примера он привел возникновение в партии «братья-мусульмане» течения мурджиистов в период египетско-израильских переговоров. Между тем сам термин «мурджииты» возник в конце VII в. – это религиозная политическая группировка, которая занимала нейтральные позиции в раннем халифате. По мнению ученого, идея мурджиистов была взята на вооружение одной из политических групп, поддерживавших, хотя и косвенно, капитанский курс А. Садата.

Ю.А. Петросян предлагал переиздать все работы В.В. Бартольда по исламу, труды А.Э. Шмидта и А.А. Семенова – исламоведов, работавших в Средней Азии, книгу И.П. Петрушевского «Ислам в Иране в VII-XV вв.». Кроме этого, он считал необходимым организовать перевод на русский язык со вступительными статьями и комментариями наиболее значимые труды зарубежных исламоведов. На предстоящем совещании в Ташкенте он предлагал рассмотреть следующие проблемы: «Социальные представления и социальные и государственные функции ислама», «Характер власти в мусульманском государстве и политическая роль мусульманского духовенства», «Национальные и этнические представления в исламской традиции, роль ислама в этнических процессах средневековья и нового времени», «Доктрина и догматика ислама, мусульманское право», «Реализация ислама в арабской культуре, его роль в культуре других мусульманских народов». Он просил рассмотреть вопрос подготовки кадров исламоведов через аспирантуру.

Представитель Советского комитета солидарности стран Азии А.С. Дзасохов сообщал, что необходимы аргументированные и сравнительные материалы, которые бы показывали возможные грани сосуществования социалистической страны с исламскими государствами. Говоря с мусульманским миром, подчеркивал выступавший, указывается, что в СССР существуют различные формы религий, различные формы обрядов, обеспеченные, как в Средней Азии, различными зданиями и помещениями. Сотрудники комитета, в беседах с представителями мусульманских государств, признавали тот факт, что ислам есть философское течение, чтобы эти встречи проходили не через духовенство. А.С. Дзасохов констатировал, что в рассматриваемый период нет возможности провести точные границы, где ислам прогрессивен, а где нет. Он просил подготовить рекомендации о формах проведения встреч с представителями мусульманских государств (семинары, встречи, собеседования) и их тематике: их не удовлетворит, если на протяжении двух часов будет вестись беседа о задачах антиимпериалистической борьбы; одна научная продукция – этого мало. По его мнению, выступление ислама под лозунгом социально-экономической свободы, являлось преемницей того ислама, каким являлся шиизм, который также боролся против аристократических форм правления.

Заведующий отделом Ближнего Востока Министерства иностранных дел СССР О.А. Гриневский считал, что изучение ислама нужно не потому, что это модно на Западе: Запад проспал, относя ислам к примитивному толкованию иудаизма. По его мнению, нельзя относиться к исламу как к однозначной системе: ислам – это оболочка для различных политических течений. В качестве примера он привел Саудовскую Аравию, в которой и режим и оппозиционное движение использовали ислам в своих политических целях. Выступавший призывал быть готовыми к тому, что в силу специфики различных внутренних противоречий, внутренней борьбы – ислам наиболее удобная форма выражения социально-экономической политики. Специфика арабских стран такова, что политическую борьбу и работу можно вести только в религиозных рамках. Других форм просто создать невозможно: это говорит об общественной роли ислама для мусульман. О.А. Гриневский констатировал, что мусульманские страны

Персидского залива обладают самым богатым нефтяным потенциалом: отсюда – повышение роли ислама в международной политике. Он подчеркивал, что исламский фактор всячески берется на вооружение враждебной нам империалистической пропагандой, для того, чтобы изобразить себя друзьями ислама, а СССР – врагами. Дипломат призывал изучать не только самые различные религиозные течения (шиизм, суннизм, алавизм), но и тех социальных процессов, для которых религиозные догматы, различные религиозные течения, названия, секты – только прикрытие.

Академик Академии наук Азербайджанской ССР А.С. Сумбатзаде отмечал исторический опыт антирелигиозной борьбы в России: в 1906 г. Н. Нариманов перевел политическую программу на ингушский язык, в которой предполагалось отделить церковь от государства. Он эту фразу не перевел и сказал, что он сделал это сознательно потому, что на Востоке нельзя идти под антирелигиозным флагом. Он придавал большое значение вопросу о соотношении мусульманства и национализма: это разные понятия. Шах Ирана мусульманин, но не араб, Р.М. Хомейни отказался предоставить самостоятельность и независимость курдам и другим малым народам Ирана. Ученый констатировал, что еще в дореволюционной России были светлые умы из мусульманской среды, которые вели пропаганду и выступали против политики ислама: А.К. Казем-Бек был деканом восточного факультета Императорской академии наук – это богатая наследственность. В Азербайджане вокруг колониальной борьбы развивался революционный демократизм: под влиянием русской культуры создалась очень прогрессивная интеллигенция, наследие которой имеет огромное значение. Он сообщал о плане издать сборник Насреддина, изобличавшего мусульманский мир.

Сумбатзаде А.С. предлагал поднять прогрессивное наследие мусульманских народов СССР путем чествования выдающегося деятеля арабской культуры Аль-Бируни и арабского мыслителя Аль-Фараби. Решающее значение имела подготовка кадров: работают считанные единицы исламоведов, которые действительно знают ислам, догматиков ислама. Отсутствуют в достаточном количестве хорошие ученые, которые бы действительно знали ислам с соответствующим акцентированием на современность. По мнению ученого, усиление работы по изданию памятников восточной литературы и культуры поможет в решении отдельных вопросов изучения ислама.

Сотрудник Совета по делам религий при Совете Министров СССР Рахматулин в своем выступлении отмечал, что после событий в Иране в совете были приняты журналисты из 20 с лишним стран, которых интересовали вопросы о влиянии исламского «Ренессанса» в Иране и во всем мире на мусульман Советского Союза. Этот вопрос активно протаскивали и доводили до религиозных деятелей и верующих СССР: налицо было стремление возбудить активность в этом направлении. Кроме того, в совете приняли ряд дипломатов целого ряда зарубежных стран (и не только мусульманских стран), работавших в Советском Союзе, которые тоже интересовались этими проблемами. Один из них заявил, что в его служебные функции входит отслеживание положения мусульман в

СССР, особенно в приграничных районах, хотя его страна находится очень далеко от границ Советского Союза.

Касаясь вопросов контрпропаганды, Рахматулин отмечал, что практически нет ни одной работы, выпущенной в Советском Союзе, даже в виде брошюры, которая была бы посвящена вопросу критики буржуазной фальсификации положения ислама в СССР. Он констатировал, что за последние 10 лет нет ни одной работы об исламском антикоммунизме. В 1966 г. один из ведущих религиозных деятелей Советского Союза выпустил сокращенный Коран: до сегодняшнего дня империалистическая реакционная пропаганда в мусульманских странах обвиняет нашу страну в том, что советские религиозные деятели специально извращают учение Аллаха. В качестве примера недостаточной подготовки кадров он приводил пример ответа советского ученого на вопрос индийского ученого: «Сколько Вам потребуется времени, чтобы отделить мусульман от ислама?» на Международном индо-советском симпозиуме «Секуляризация общества с многими религиями» в Ташкенте в 1978 г. Ответ был следующим: «Нам для этого понадобится меньше 60 лет». Рахматулин также сообщал об отсутствии капитальных работ по социальной доктрине ислама, по проблеме «Ислам и наука». Он напоминал о недостаточном изучении проблем паломничества верующих СССР в святые места ислама, эволюции зарубежного ислама в странах социалистической ориентации, влияния международных исламских организаций на мусульман во многих регионах страны. В заключение сотрудник совета констатировал, что в числе многих проблем, которые заслуживали серьезного внимания, необходимо назвать проблему ислама в СССР.

Академик Н.Н. Иноземцев предлагал привлекать к работе не только всех специалистов по исламу, непосредственно историков, но действительно целый ряд людей, которые занимаются современными проблемами в этих странах, где конкретно действует ислам, с которыми СССР имеет непосредственные отношения – то есть широкий круг специалистов: социологов, философов, экономистов. По его мнению, необходимо обратить внимание на изучение догматов ислама, причем изучать проблему не только воздействия ислама на определенные слои населения, но и возможности советского влияния если не на ислам, то хотя бы на определенные круги исламского духовенства, которые стоят во главе этого движения. Он считал, что необходимо оказать помощь революционному руководству ряда стран, как наиболее целесообразно действовать в отношении самого ислама.

В заключение председатель заседания академик П.Н. Федосеев отмечал как неприемлемые такие термины, как «возрождение ислама», «ренессанс ислама». Он призывал учитывать тот факт, что, с одной стороны, произошла политическая активизация ислама, подъем к политической жизни самых широких, в значительной степени патриархальных, мелкобуржуазных, всякого рода непролетарских, в том числе и люмпен-пролетарских, деклассированных элементов. С другой стороны, традиционная политическая идеология буржуазных пережитков, острых кризисов претерпела ряд поражений и, частично, дискредитирована в глазах этих широких масс разных социальных толков, которые поднялись и вовлечены в политические движения.

Ученый сообщал, что политически важно сорвать империалистическую стратегию, которая в значительной мере пыталась выдвинуть религию, в частности ислам, в противовес социализму, Советскому Союзу и всему прогрессивному, революционному обновлению. Он считал особо важным углубление анализа процессов истории, культуры и социальных отношений с точки зрения вопросов политики и тактики. Предлагалось привлекать и вовлекать на сторону прогрессивного развития широкие слои, подверженные влиянию ислама, религиозных деятелей; при этом необходимо учитывать небольшой опыт работы в Средней Азии, Закавказье, в частности, в Азербайджане. П.Н. Федосеев констатировал, что «многие автономные республики, такие как Дагестан, Татарская автономная республика, опираясь на наш опыт и опыт партий прогрессивных коммунистических и развивающихся стран, учитывая опыт западных коммунистических партий, освобождались от влияния мракобесия и реакции, церкви и религии» [1, с. 106]. Он предлагал использовать этот опыт с тем, чтобы выработать определенные концепции, а также тактику, политику, формы работы среди населения зарубежных стран. Одновременно, по его мнению, необходимо рассмотреть вопросы продолжения работы внутри страны в отношении верующих.

По результатам доклада Е.М. Примакова и его обсуждения Секция общественных наук Президиума АН СССР приняла постановление [1, с. 4-6], в соответствии с которым научным учреждениям АН СССР и академий наук союзных республик предлагалось усилить разработку следующих актуальных проблем: соотношение антиимпериалистических, антиэксплуататорских тенденций современного ислама, с одной стороны, и его реакционной сущности, с другой; причины активизации ислама за последние годы; основные тенденции экономического и политического развития современного «исламского государства»; структура мусульманского духовенства и его место в современном обществе; ислам и национализм; интеграционные и дезинтеграционные процессы в международном движении «исламской солидарности» (с выделением противоречий между суннитами и шиитами); социально-нравственные принципы ислама и их эволюция; ислам в СССР, степень его влияния и меры по усилению контрпропаганды и атеистического воспитания; использование империализмом, прежде всего США, антикоммунистических потенций ислама в противоборстве с СССР и другими социалистическими странами; теоретические и методологические принципы контрпропаганды с целью противодействия силам реакции монополизировать ислам как средство политической мобилизации масс для борьбы против сил социализма и прогресса; ислам и наука.

В заключение отметим, что доклад Е.М. Примакова и его обсуждение показали заинтересованность и серьезную озабоченность ученых вопросами комплексного изучения ислама не только как религии, но и образа жизни, в том числе и политизации ислама.

Литература

1. Архив Российской академии наук (РАН). Ф. 1731. Оп. 1. Д. 296.

Образовательные стратегии современных мусульманок

Галиева Гузель Илгизовна
(Россия, г. Казань)

Аннотация. В докладе раскрывается выбор образовательных стратегий мусульманок. На основе результатов социологических исследований, проведенных автором, представлено каким образом конструируют образовательные стратегии в течении всей жизни. Современные мусульманки наряду со светским образованием стремятся получить и религиозное. Для мусульманок в приоритете остается создание семьи, рождение детей, в связи с чем, у одних происходит обрыв получения образования, у других утихают стремления в получении высшего образования.

Ключевые слова: религиозное образование, мусульманки, образовательные стратегии, жизненные стратегии, мотивы получения образования, непрерывное образование.

Сфера образования в современном мире является пространством неопределенности, в котором социальные группы должны совершать выбор, принимать решения, влияющие на их социально-профессиональный статус, образ жизни в будущем. В настоящее время все большее распространение приобретает практика получения непрерывного образования человека в течении всей жизни, которое включает совершенствование базового образования, саморазвитие, самообразование.

Республика Татарстан активно входит в европейское сообщество – создаются современные производства, технологии, строятся научные и образовательные центры. Современные процессы модернизации образования, характеризующиеся глобальностью и социальной насыщенностью, динамичностью и формированием нового, отвечающего запросам общества статуса женщины, представили возможность иначе оценить ее роль в обществе. Возрастающую общественную и профессиональную активность женщины называют иногда «тихой революцией 21 века» [3]. В мусульманском комьюнити женский вопрос получения образования является актуальным и в наши дни. Российские исследования жизненных стратегий мусульманок ограничиваются в основном изучением роли, статуса, обязанностей и прав женщины в семье и обществе. На такую важную сферу жизнедеятельности, как образование мусульманки, исследователи не обращают должного внимания, связывая это с тем, что обязанности мусульманок ограничиваются ее домашними делами и воспитанием детей. Вместе с тем ислам всегда придавал большое значение стремлению к знаниям, получению хорошего образования. Так, известный татарский просветитель, ученый-востоковед, религиозный деятель Ризаэтдин Фахретдин говорил: «Если женщина будет воспитана и образована, то мы достигнем первой цели – воспитанности и нравственности детей, и, как следствие, эти же качества будут быстро распространены среди народа и нации» [6, с. 159].

Необходимо обратить внимание на распространенные в современном пространстве гендерные стереотипы в поле исследуемой проблемы. В связи с постоянным освещением в прессе, на телевидении терактов, где фигурировали девушки в черных одеждах и с поясами «шахидов», СМИ добились того, что «последовательниц ислама представляют либо как забитых, ущемленных в правах женщин либо как загипнотизированных смертниц» [7, с. 102]. Зачастую это может приводить к проблемам у соблюдающих мусульманок при трудоустройстве и получении светского образования.

Все больше случаев в средних учебных заведениях, где возникают противоречия при получении образования у девушек в хиджабах (в Ставропольском крае, Республике Мордовия).

Для изучения жизненных стратегий мусульманок (в том числе и образовательных стратегий), в 2017-2018 гг. нами было проведено ряд исследований. Во-первых, пилотажное количественное исследование – анкетирование среди практикующих ислам молодых девушек Республики Татарстан. Исследование проводилось в наиболее посещаемых мусульманками учреждениях Республики Татарстан – медресе, мечети, исламских университетах. (n=185 человек). Во-вторых, качественное исследование – глубинное интервью, благодаря которому респондентами более подробно описывался жизненный путь и мотивы конструирования жизненных стратегий по данному сценарию. Проведено 43 глубинных интервью.

Результаты наших исследований показали, что в Республике Татарстан большинство мусульманских девушек не испытывают трудностей в получении светского образования (76 %). Лишь у 6,5 % мусульманок были проблемы в плане получения образования. Пятая часть (17,5 %) мусульманок затруднились с ответом.

В условиях модернизации различных сфер деятельности женщин, в том числе и мусульманок, происходит трансформация взглядов на социальную реальность. В данном контексте необходимо выявить мотивы и установки, поддерживающиеся в выборе стратегий поведения в образовательной сфере.

Исламская догматика не запрещает женщине трудиться, но приоритетом является выполнение ею домашних обязанностей, воспитание детей, что заметно усложняет самореализацию мусульманки в трудовой сфере. Поэтому многое зависит от активности самой женщины и ее умения совмещать предписанные обязанности. Одни находят возможность совмещать семейные обязанности с саморазвитием, другие в силу различных обстоятельств готовы оставить учебу: «Училась в училище на продавца, не доучилась. Рано родила, в 17 лет» (№31, ср. обр., 40 лет, русская), отказаться от своих амбиций: «Хотела бы, но сейчас, наверное, ум уже не позволит. Я всю жизнь мечтала стать медиком. У нас не было химии, я вообще не знаю химию. В школе преподавалась странно – год есть, год нет. Я ее не понимаю. Это моя мечта, вот сейчас мужу говорю – отучиться на массажиста <...> Но там наверно, нужно медицинское образование. Почему-то я хочу стать массажисткой и в принципе медиком. Медицинское оно все равно нужно. Но сейчас не получится. Во-первых, у меня уже семья и дети,

и учиться тоже не получится. Мечта останется» (№34, ср.-спец. обр., 35 лет, татарка).

Большинство девушек, которые в свое время не получили высшее образование не стремятся к повышению своего уровня образования и пойти учиться в университет, либо институт: «- Хотели бы получить высшее образование? – Нет. Сейчас уже и не думаю об этом» (№35, ср.проф.обр., 35 лет, русская); «Тогда этот вопрос как-то не стоял, я просто техникум закончила и пошла сразу работать, просто необходимости не было. Я не видела. Сейчас-то уж тем более, возраст-то уж» (№15, ср.проф.обр., 45 лет, татарка). Но есть и такие, которые стремятся к развитию, однако появляются некоторые препятствующие факторы: «Очень. Всегда хотела. Гуманитарное, языки я хотела всю жизнь. Мечтала быть переводчиком – любые языки. У меня слух хороший, я все схватываю, мне надо по чуть-чуть что-то знать. Я бы хотела, но не получилось. Вышла замуж и все – или учишься или замуж» (№33, ср. религ. образование, 36 лет, татарка); «Не получила высшее образование, родители не пустили. Я младшая была, два старших брата были. Хотелось. Побоялись меня отпускать» (№32, ср.-спец.обр., 46 лет, татарка).

Таким образом, большинство планов по получению образования изменяются в силу создания семьи, рождения детей, либо запрета родителей.

Наряду с соблюдением традиционных ценностей современные мусульманки придерживаются и светских норм, включая ценности саморазвития, досуга, релаксации, дружеского общения, образования, творчества, профессионального роста и т.п. Сегодня мусульманки общественно активны: они могут водить машину (92,6 %), пользоваться услугами косметолога (83,8 %), следить за своей фигурой (97,3 %), следить за последней модой (71,7 %), производить не просто ремонт одежды (91,8 %), но и в некоторых случаях, ремонт жилища, техники (35,3 %). Если говорить о семейной сфере, то мусульманке так же можно встречать гостей самостоятельно, а вот с утверждением «проводить свободное время вне дома без мужа» не все участницы опроса согласились – 42 % - «за» и 58 % - «против» того, чтобы мусульманка проводила свободное время вне дома без мужа. Что можно интерпретировать хадисом Аиши бинт Абу Бакр (жены пророка Мухаммеда): «Если бы посланник Аллаха, мир ему и благословение Аллаха, увидел, как ведут себя женщины сейчас, то он запретил бы им выходить из дома, как это сделали сыны Исраила. Урва спросил ее: Сыны Исраила запретили своим женам выходить из дома? Она сказала: Да» [5]. Это связано с тем, что уже в тот период женщины стали наряжаться и наносить благовония при выходе из дома.

Современная мусульманка не может позволить себе ограничиться лишь одной социальной сферой, будь то мама или бизнес-леди. Она стремится их гармонично сочетать и успешно реализовывать. Более половины участниц опроса (58 %) ответили, что среди их знакомых в мусульманских семьях женщины и работают и ведут хозяйство, менее половины (41,9 %) сказали, что сидят дома, воспитывают детей, небольшая доля мусульманок (7,7 %) только работают. В трудовой сфере мусульманки стараются выбирать такие отрасли, в которых контакты с мужчинами сведены к минимуму, в том числе и такой ме-

тод нетрадиционной медицины, становящееся в последнее время популярным среди мусульман, как хиджама (капиллярное кровопускание, когда на коже человека делаются неглубокие надрезы в виде царапин, и устанавливают на них банки, в результате чего вытягивается «грязная» кровь из подкожных капилляров. По словам восточных целителей, это хороший способ избавления от множества болезней путем выведения застоявшейся крови): «Я открыла свой кабинет. Я хиджамист же. Я делаю хиджамы профессионально. Там (прим. Г.Г. в другом регионе России) очень большой объем работы был, много желающих. С этим вообще не сравнишь – с нашим Татарстаном. Здесь вообще ни о чем. Здесь боятся этого» (№37, в.о., ср.проф. религ.обр., зарубежные языковые курсы, 40 лет, татарка)

Учеба и работа, вопреки бытующему мнению, для мусульманок доступны и разрешены. В настоящее время восточные женщины стремятся получить лучшее образование, они трудятся наравне с мужчинами, и «безработица среди них составляет не более 12-13 %» [3].

Больше половины опрошенных девушек (53,2 %) на момент проведения исследования являлись учащимися в высших, средних учебных заведениях, десятая часть мусульманок училась и работала (12,2 %), работала по специальности (11,5 %), малая доля тех, которая трудилась по другому профилю (5,8 %). Также выделилась группа не работающих мусульманок, которые находятся в декретном отпуске (3,2 %), являются домохозяйками (11,5 %), не могут устроиться на работу (2,6 %), либо ищут, но никак не могут найти работу по специальности (1,9 %). Женщины по-прежнему стремятся получить высшее образование, всесторонне развиваться. Четверть участвовавших в опросе девушек имеют высшее образование (26,9 %), столько же – с незаконченным высшим (23,7 %). А если некоторые и хотят быть домохозяйками, то не на всю жизнь, а лишь на время воспитания маленьких детей. Среди специальностей, получивших или получающих на момент интервью наши респондентки, на лидирующих позициях выступают медицинское, педагогическое и экономическое направления.

Образовательные стратегии наиболее адекватно характеризуют становление мусульманок как субъекта новых социальных отношений. Образовательная стратегия представляет собой связанную «линию поведения и является следствием принятия стратегического решения, выбора, который совершил обучающийся» [1, с. 107]. Стратегическое решение позволяет эмпирически фиксировать стратегию, которое указывает на наличие долгосрочной цели, желание ее реализовать и готовность предпринять конкретные шаги для ее достижения. Современные мусульманские женщины Татарстана принимают сознательные и рациональные решения, касающиеся своего образования, затрагивающие долгосрочную перспективу. Долгосрочная перспектива в понимании мусульманок – не только конструирование стратегий в течении жизни на земле (в пределах 10 и более лет), но и «подготовка души» к вечной жизни. Для правильного соблюдения религиозных норм, расширения знаний в области ислама, многие мусульманки планируют получить или уже получают религиозное образование, начиная с примечетских курсов: «В мечеть мы ходили на уроки. Я на уроки хо-

дила по вечерам. Вот это желание есть на уроки ходить, сын у меня тоже на уроки ходит – постоянно это общение» (№32, ср.-спец., 46 лет, татарка); «Я брала уроки, мой папа имам этой мечети, у него уроки беру и другие лекции слушаю» (№24, незак.ср.спец., 18 лет, из смешанной русско-таджикской семьи), заканчивая обучением за границей в мусульманских странах: «Я потом в Мухаммадие училась. Когда пятый курс института заканчивала, у меня и хиджаб уже был, и у меня желание было, все хочу учиться. И я с опозданием на 4м курсе поступила заочно в Мухаммадию. Потом, когда замуж вышла в Объединенных Арабских Эмиратах жили, там поучилась. Там была школа для иностранных, через английский язык преподавали. Там была школа для арабов или для иностранок. Для арабов на арабском языке, для иностранок на английском. Город Тарджман, мы туда в школу ездили учиться. Она называлась школа Корана, и это отделение было женское. Арабки как мы приходили, параллельно учились. А в нашей группе все были – малазийки, африканки, англичанка была замужем за араба. Альхамдулиллах Аллах дал, когда я заканчивала школу в г. Иваново, я заканчивала с английским уклоном, хорошо владела английским языком. Мне не трудно было, немного религиозных терминов появилось, потому что кто нам в школе разъяснял слова поклонения и т.д. Только такие слова немного подучила, а так на английском я могла хорошо понимать и говорить» (№12, в.о., ср.проф.религ. обр., 1 ступень зарубеж. религ. обр., 39 лет, татарка).

Однако эти стремления к получению религиозных знаний у некоторых со временем утихают и в связи жизненными обстоятельствами обучение не заканчивают: «Законченного религиозного образования нет. Начала учиться в Мухаммадие, до третьего курса там проучилась на заочном обучении» (№3, в.о., 30 лет, татарка); «Поступила в Мухаммадию на заочное, там 2 года проучилась. Потом из-за работы, учебы, дел, не всегда получалось на экзамены ходить, и взяла на год академический. И до сих пор не могу вернуться туда, хоть уже сколько лет прошло. Но хочется все равно закончить» (№5, в.о., 30 лет, татарка).

Как показывают исследования российских ученых, образование перестало быть для российской молодежи институтом «жизненного успеха», т.е. образование включено на равных в условия социального роста вместе с территориальными, поведенческими, личностными, культурными ресурсами [2]. А.В. Родин подчеркивает, что «образовательная активность, сопровождает человека всю жизнь и носит пошаговый характер от цели к цели, от одного образовательного уровня к другому» [4]. Современные мусульманки не ограничиваются получением светского образования, стремясь ко всестороннему развитию и получению основополагающих знаний в области религии, следующей ступенью образования выбирают религиозную сферу.

В Российской Федерации в настоящее время существует 39 государственных высших учебных заведений, имеющих лицензию на подготовку теологов, из них 2 в Казани – РИИ и КИУ. В Республике Татарстан на сегодняшний день насчитывается 8 медресе (среднее учебное заведение), из них 2 в Казани.

Основная часть опрошенных имеет религиозное образование, либо получает в настоящее время. Треть мусульманок (31,1 %) имеют незаконченное среднее религиозное образование, пятая часть (20,5 %) – окончили медресе, чуть меньшая доля тех, у кого незаконченное высшее (15,9 %), десятая часть мусульманок (13,2 %) получают начальное религиозное образование (примечетские курсы, воскресные школы), в два раза меньше тех, кто уже закончил данные курсы (5,3 %). Немалая доля (14,6 %) тех, кто не имеет религиозного образования, но хотел бы получить его. Среди учреждений, в которых хотели бы обогатиться религиозными знаниями, многократно называлось медресе Мухаммадия г. Казани: «Религиозного образования нет, но хотела бы получить. Любое религиозное образование хотела бы получить. По близости Казань, наверное, Мухаммадия» (№13, незаконченное в.о., 20 лет, из смешанной русско-армянской семьи); «Религиозного образования нет, с удовольствием бы получила. В Казани, либо у себя на родине. Здесь (в мечети) тоже можно получить, ходя на уроки» (№19, незак.в.о., 18 лет, киргизка), либо получение высшего религиозного образования «в каком-нибудь исламском институте»: «Я сама изучаю, но медресе не оканчивала. Здесь только при мечети есть занятия. Я здесь получала знания. Так бы мне хотелось, но возможности нет. Если бы у меня была возможность, я бы хотела в какой-нибудь исламский институт, но с медициной это сложно совмещать» (№9, незак.в.о., 20 лет, татарка). В большинстве религиозных семьях родители сами отдают детей в медресе, для того, чтобы находились в мусульманской среде и обогащались религиозными догматами. В светских семьях ситуация немного иначе, дети встречают препятствие со стороны родителей, которые против обучения своих детей в религиозных образовательных учреждениях: «Религиозного образования нет, Иншаллах собираюсь получить. <...> Думаю, что в ближайшее время не получится получить религиозное образование, т.к. родители против. Иншаллах, когда замуж выйду. А так просто с родителями не получается. Они против того, что я соблюдаю, что я хиджаб ношу. А так они ко всему вот так относятся, в штыки принимают» (№20, незак.ср.проф. обр., 18 лет, аварка). Но встречаются и такие непреодолимые препятствия как военные действия на месте проживания: «Религиозного образования нет, хотелось бы. Но из-за войны как хотелось, не получилось. То там, то тут, не было определенного места жительства, ни школы, ничего толком не было. Поэтому к сожалению...» (№ 25, ср.-спец.обр., 27 лет, чеченка).

На основании проведенного анализа результатов пилотажного исследования выявлено, что мусульманки поступают в религиозные образовательные учреждения для расширения религиозных знаний, получения религиозного образования (65 %), ради укрепления веры (35,7 %), для того, чтобы правильно научиться читать Коран, выучить его (28,6 %). Пятая часть опрошенных мусульманок поступила для получения религиозных знаний с целью их распространения (20,7 %), для изучения арабского языка (20 %). Десятая доля респондентов связывает свое поступление с искренне положительным отношением к исламу (12,9 %). Чуть меньшая доля тех, кто поступил для получения специальности (6,4 %).

Материальные ценности для мусульманок не выступают главным показателем удовлетворения повседневных потребностей. В иерархии ценностей мусульманок на первое место выходит здоровье (77,4 %), служение Богу (72,3 %), счастливая семейная жизнь (68,4 %), безопасность семьи и собственная безопасность (24,2 %), любовь (14,2 %). Лишь на последних местах ценности личного роста и материальные ценности: интересная работа (9 %), хороший заработок (8,4 %), продвижение по службе, успех, карьера (4,5 %) и остальные духовные ценности: жизнь с комфортом (7,1 %), личная свобода (7,1 %), служение обществу, народу (7,1 %), наличие друзей (8,4 %). Также при получении светского образования, указывают, что мусульманки «должны быть примером, если делаем какую-то работу, мы должны делать безупречно» и тем самым они стремятся получить качественное образование, для применения в дальнейшей трудовой деятельности.

Таким образом, в основном мусульманки являются высокообразованными женщинами, которые наряду со светским стремятся получить и религиозное образование, что помогает им расширить религиозные знания и применить их в своей жизненной практике. Современные мусульманки вовлечены во все сферы общественной деятельности, стараются получить всестороннее развитие. Получение не только светского, но и религиозного образования является сознательным, рациональным выбором мусульманок. Однако для них семейные ценности, сохранение уюта и чистоты в доме, поклонение Всевышнему являются наиболее значимыми, чем успех и продвижение по карьерной лестнице.

Литература

1. Заборова Е.Н. Образовательные стратегии: подходы к определению понятия и традиции исследования / Е. Н. Заборова, М. В. Озерова // Известия Уральского федерального университета. Сер. 1, Проблемы образования, науки и культуры. — 2013. — № 3 (116).
2. Котова Татьяна Анатольевна Образовательные стратегии российской молодежи: социологический дискурс// Общество и право. – 2007. – №1 (15). Режим электронного доступа: <http://cyberleninka.ru/article/n/obrazovatelnye-strategii-rossiyskoy-molodezhi-sotsiologicheskii-diskurs> (дата обращения: 27.01.2017).
3. Порохнюк Е.В. Трансформация статусно-ролевых позиций современной женщины в институте семьи // Вестник Адыгейского государственного университета. Серия 1: Регионоведение: философия, история, социология, юриспруденция, политология, культурология. – Выпуск №4 (130). – 2013. / Режим электронного доступа: Научная библиотека КиберЛенинка: <http://cyberleninka.ru/article/n/transformatsiya-statusno-rolevyih-pozitsiy-sovremennoy-zhenschiny-v-institute-semi#ixzz4dMogg45W>. (Дата обращения: 30.03.2017)
4. Родин А.В. Проблемы развития образовательной активности специалистов в послевузовской профессиональной деятельности: автореф. дис. ... канд. социол. наук. Екатеринбург, 2005.

5. Женщина в исламе/ Духовное управление мусульман Санкт-Петербурга и Северо-Западного региона России // Режим электронного доступа: <https://dum-spb.ru/zhenshhina-v-islame> (Дата обращения: 05.08.2019)
6. Семья – основа нации. Татарские просветители о семье и воспитании. 2 том. Ризаэтдин Фахретдин. Семья. – Казань: Издательство «Отечество», 2013.
7. Федорова Е.Ю. "Женский вопрос" в исламе: дискурс о статусе женщины в современном исламском обществе // Философская мысль. — 2015. - № 10. Режим электронного доступа: http://e-notabene.ru/fr/article_16731.html (Дата обращения 07.08.2019).

Исследование образа мусульманина и православного у студентов Махачкалы и Самары

*Гусева Евгения Сергеевна
Султанахмедова Залина Гаджитаевна
(Россия, г. Самара, г. Махачкала)*

Аннотация. В докладе описано эмпирическое исследование особенностей восприятия студентами г. Самары и г. Махачкалы верующих исламского и православного вероисповедания. Инструментом исследования стала анкета, включающая неоконченные предложения, которые требовалось дополнить. В ходе качественного и количественного анализа полученных данных было выявлено сходство и различие в восприятии мусульман и православных студентами. По результатам исследования сформулированы выводы: основным разделяющим фактором в межконфессиональных отношениях, по мнению как дагестанских, так и самарских студентов, является разница в содержании религиозного мировоззрения, или разный предмет веры, а также различия в проведении религиозных обрядов и ритуалов. Основным сплачивающим фактором межконфессиональных отношений является сам акт веры – как признание существования сверхъестественных сил. На втором месте по значимости стоят такие факторы как – антропологический (осознание принадлежности к одному биологическому виду - *Homo sapiens*) и признание наличия у любого верующего положительных морально - нравственных качеств.

Ключевые слова: *образ мусульманина, образ православного, межконфессиональные отношения, профилактика экстремизма, профилактика терроризма.*

Для описания конфликта между носителями разных вероисповеданий, для раскрытия причин межконфессиональной ненависти или вражды первостепенное значение, по нашему мнению, имеет не фактическое противоречие между теми или иными религиозными системами, а особенности субъективных

представлений участников конфликта о своей и чужой религии. А еще точнее - образ представителя иного вероисповедания у участников конфликта.

Нужно отметить, что образ представителя того или иного вероисповедания, а также представление о межкультурных и межконфессиональных социальных взаимоотношениях в современном мире зачастую формируются в основном СМИ и интернет-ресурсами, а не опытом непосредственного общения. На это указывают и результаты одного из наших исследований. В ходе исследования было проведено несколько интервью с мусульманами - мигрантами, приехавшими в центральную Россию из азиатского, а также из Кавказского региона. По результатам интервью выяснилось, что 50% мусульман упомянули негативные стереотипы, распространенные в обществе, касающиеся взаимосвязи терроризма и ислама. Однако, никто из данных респондентов не назвал в качестве источника знаний об этом стереотипе личный опыт. Все они уверяли, что сталкивались с подобными суждениями в Интернете.

Еникеев М.И. определяет психический образ как целостное, интегративное отражение относительно самостоятельной, дискретной части действительности, как информационную модель, используемую человеком для регуляции своей жизнедеятельности [1].

Образ представителя той или иной культуры или конфессии - результат психического отражения, обладающего таким свойством, как активность. Он не является пассивным слепком окружающей среды, а складывается исходя из личного биографического опыта субъекта, особенностей его мышления, характера, произрастающих из конкретной культурно-исторической среды установок.

В контексте теории сознания А.Н. Леонтьева, мы могли бы сказать, что образ представителя той или иной конфессии имеет три основных слоя: непосредственно чувственную ткань восприятия, принятые в обществе способы осмысления этого восприятия, а также тот личный индивидуальный смысл, который конкретный индивид в него вкладывает [2]. На наш взгляд, второй слой психического образа, а именно: принятые в обществе способы осмысления этого восприятия – хорошо поддается регулированию при помощи технологий социального влияния. Определенным политическим силам, на наш взгляд, выгодно формирование в массовом сознании негативного образа врага, аккумулирующего и направляющего социальную агрессию.

В целях профилактики экстремизма, терроризма и межконфессиональных конфликтов, мы считаем необходимым научиться оказывать влияние на образ носителей иных культурных традиций в сознании молодежи.

Также мы полагаем, что только сравнительный анализ образа носителя своей и чужой культуры в сознании молодых людей способен вскрыть поле общих ценностей и смыслов у представителей разных вероисповеданий, а значит обозначить точки, работающие на сближение в процессе межконфессионального диалога.

Исследование субъективных образов представителей чужого вероисповедания способно также диагностировать проблемные зоны межконфессионального взаимодействия, нуждающиеся в проработке.

Для решения выше перечисленных задач нами было проведено психологическое исследование, целью которого стало изучение особенностей образа мусульманина и православного у современной молодежи. Таким образом, объектом нашего исследования стали межконфессиональные отношения, а предметом – особенности восприятия студентами представителей православия и ислама.

В качестве инструмента исследования использовалась составленная нами анкета с вопросами, выстроенными по типу неоконченных предложений, которые требовалось дополнить. В контексте решения выше обозначенной проблемы наиболее важными для нас являлись следующие вопросы, направленные на установление сходства и различия в содержании образов мусульманина и православного у молодежи: мусульманина и православного объединяет...; мусульманина и православного отличает....

Выборку составили 289 человек – студентов в возрасте от 17 до 30 лет. 160 из них – студенты Самарского государственного университета, 129 человек – студенты Дагестанского государственного университета.

Опрос показал, что 85 человек (51 %) самарской группы отнесли себя к православным верующим. 40 самарских респондентов (24%) назвали себя атеистами, 35 человек (21 %) - оказались верующими, но не отнесли себя ни к одной из религиозных конфессий - условно мы обозначили их как «верю сам по себе».

В группе студентов Махачкалы 108 человек (84 %) назвали себя мусульманами, 7 человек (5,5 %) – атеистами. 14 человек из махачкалинской группы попали в категорию «верю сам по себе» (11 %).

Таким образом, каждая из выборок, как самарская, так и махачкалинская, была разбита на три группы. Общее количество респондентов в каждой из этих групп мы обозначили за 100 %. Ответы респондентов в каждой группе методом экспертных оценок условно были разбиты на несколько смысловых областей. Процентное соотношение ответов представлено в Таблице 1 и Таблице 2.

Таблица 1. Ответы студентов Самарского государственного университета.

	православные	атеисты	«Верю сам по себе»
Православного от мусульманина отличает	42,5 % – обряды и ритуалы	45 % -религиозное мировоззрение	27 % - религиозное мировоззрение
	25% - религиозное мировоззрение	30 % - обряды и ритуалы	18 % - обряды и ритуалы
	15 % -разные ценности	10 % - большая приверженность вере, фанатизм у мусульман	12 % –затрудняюсь ответить
	10 % - большая приверженность вере, фанатизм у мусульман	10 % - разные ценности	12 % - большая приверженность вере, фанатизм у мусульман
	7,5 % -	5 % -затрудняюсь ответить	12 % – ничего
			12 % мусульманин

	затрудняюсь ответить		не ест свинину 7 % - внешность
Православного с мусульманом объединяет	57,5 % -факт наличия религиозной веры 17,5 %- принадлежность к одному биовиду 14,5 % - положительные нравственные качества, соблюдение заповедей 5,5% - проживание на общей территории 5 %- затрудняюсь ответить	60 % - факт наличия религиозной веры 15 % - принадлежность к одному биовиду 15 % -фанатизм 10 % - затрудняюсь ответить	72 % - факт наличия религиозной веры 15 % – затрудняюсь ответить 9 % - принадлежность к одному биовиду 4 % фанатизм

По результатам анализа выборки самарских студентов, было получено, что в каждой из подгрупп основным отличием мусульман от православных считают разное религиозное мировоззрение, а также разные религиозные обряды и ритуалы. При этом, отличительной особенностью православной подгруппы является то, что на первом месте стоит фактор - обряды и ритуалы (42,5%), почти в два раза опережающий по значимости фактор религиозного мировоззрения (25 %). Примерно по 10 % респондентов в каждой подгруппе полагают, что мусульмане имеют более сильную веру, либо больший фанатизм, чем православные. 15 % православных и 10 % атеистов указывают на разные ценности у православных и мусульман. Больше половины респондентов каждой подгруппы считают самым главным цементирующим фактором в отношениях мусульман и православных сам факт наличия веры в Бога. Причем, некоторые респонденты акцентируют внимание на том, что у православных и мусульман один и тот же Бог. Другие – ограничиваются тем, что и у тех и у других – единобожие, либо просто – наличествует вера во что-то высшее, сверхъестественное. На втором месте – фактор принадлежности к одному виду *Homo sapiens* (антропологический фактор), который выразился, например, в таких ответах как «и те и те – люди», «тоже имеют две руки, две ноги», «одна человеческая физиология» и т д. Важно отметить, что 14,5 % человек в православной подгруппе указали на то что мусульмане и православные христиане схожи в проявлении высокой нравственности, почитании религиозных заповедей.

Таблица 2. Ответы студентов Дагестанского государственного университета.

	мусульмане	атеисты	«Верю сам по себе»
Православного от мусульманина отличает	44% - религиозное мировоззрение 34%-затрудняюсь ответить 9 % – обряды и ритуалы 4,5 % –очень многое 0,9 % - большая приверженность вере у мусульман 0,9 % -ничего не отличает	42%-религиозное мировоззрение 28% - ничего не отличает 14 % - обряды и ритуалы 14%-затрудняюсь ответить	42% - религиозное мировоззрение 35 % - обряды и ритуалы 21 % – ничего не отличает
Православного с мусульманином объединяет	54 % -факт наличия религиозной веры 21,6 %- затрудняюсь ответить 7,2 %- принадлежность к одному биовиду 7,2 % – положительные нравственные качества, соблюдение заповедей 1,8% – ничего не объединяет 0,9 % - проживание на общей территории 0,9 % – все общее	56 % - факт наличия религиозной веры 14 % - религиозное мировоззрение 14 % - затрудняюсь ответить 14 % – принадлежность к одному биовиду	70% - факт наличия религиозной веры 14 % - принадлежность к одному биовиду 14%-положительные нравственные качества

По результатам анализа выборки дагестанских студентов, было получено, что более 40% респондентов в каждой из трех подгрупп указывают на такое различие мусульман и христиан как разница в религиозном мировоззрении: «Мы верим в Аллаха, они в Христа», «у них другие пророки», «другие священные книги», «разная религия». При этом, 34% респондентов в подгруппе мусульман и только 14 % респондентов в подгруппе атеистов затруднились ответить на данный вопрос. 28 % атеистов и 21 % верующих «сам по себе» вырази-

ли мнение, что мусульман от православных ничего не отличает. Для подгруппы мусульман подобные ответы практически не характерны (0,9 %), что может доказывать значимость для них своей религиозной идентичности. Разницу в обрядах и ритуалах указали 35 % представителей подгруппы «верю сам по себе». Для других подгрупп она не имеет столь существенного значения (9 % и 14 %).

Что касается объединяющего фактора, то здесь лидирует фактор – наличие веры (более 50 % в подгруппе мусульман и атеистов и 70 % в подгруппе верующих «сам по себе»): «они тоже верят в Бога», «вера одна, а религия разная», «они тоже верующие». Интересно, что 21,6 % мусульман затруднились дать ответ на этот вопрос. На антропологический фактор (принадлежность к одному биологическому виду) указали только 7,2 % в подгруппе мусульман, и по 14 % в других подгруппах. 7,2 % мусульман и 14 % представителей неинституциональной религиозности выразили мнение, что мусульман и православных объединяют положительные нравственные качества и соблюдение заповедей.

Обобщая все выше изложенное, можно сделать вывод, что основным разделяющим фактором в межконфессиональных отношениях, по мнению как дагестанских, так и самарских студентов, является разница в содержании религиозного мировоззрения, или разный предмет веры, а также различия в проведении религиозных обрядов и ритуалов.

Отметим, что религиозную веру можно рассматривать как объединяющий, так и разделяющий фактор межконфессиональных отношений. Разделяет разница в религиозном мировоззрении – его содержание, а сближает сам акт веры, как признание существования высших, сверхъестественных сил. Именно факт наличия религиозной веры – основной сплачивающий фактор в отношениях между мусульманами и православными христианами. На втором месте по значимости стоят такие факторы как – антропологический (осознание принадлежности к одному биологическому виду – Homo Sapiens) и признание наличия у любого верующего положительных морально-нравственных качеств, соблюдение им религиозных заповедей.

Литература

1. Еникеев М.И. Психологический энциклопедический словарь [Текст] / М.И. Еникеев. - М.: Проспект, 2010.
2. Леонтьев А.Н. Эволюция психики [Текст] / А.Н. Леонтьев. – М., Воронеж: МПСИ, МОДЭК, 1991.

СПИСОК АВТОРОВ

Абасова Аният Алмасовна - доцент кафедры теории и истории религии и культуры ДГУ, к.филос.н.

Акаев Вахит Хумидович - главный научный сотрудник Комплексного научно-исследовательского института имени Х.И. Ибрагимова РАН, д.ф.н., академик АН ЧР, профессор ЮНЕСКО, эксперт РАН.

Алиева Амина Таваккюл - докторант Института востоковедения Национальной академии наук.

Алиева Наргиз Агасалим кызы - зам. директора Национального музея истории Азербайджана Национальной академии наук Азербайджана, д.ист.н.

Амиров Амир Хабибович - магистрант кафедры философии и социально-политических наук ДГУ.

Асланидзе Абесалом Шахзадович - ст. преп. факультета философии Батумского государственного университета им. Ш. Руставели.

Асланов Аслан Махмудович - аспирант кафедры онтологии и теории познания ДГУ.

Бабич Ирина Леонидовна - д.ист.н., ИЭА РАН.

Бардаков Алексей Иванович - профессор Волгоградского института управления (филиал ФГБОУ ВО «РАНХиГС при Президенте Российской Федерации»), д.полит.н., профессор.

Булатов Айдер Аметович - директор Крымского научного центра этноконфессиональных и этносоциальных исследований, к.ф.н.

Бетильмерзаева Марет Мусламовна, профессор кафедры философии ФГБОУ ВО «Чеченский государственный университет», д. филос.н.; ФГБОУ ВО «Чеченский государственный педагогический университет».

Блейх Надежда Оскаровна - профессор ФГБОУ ВО «Северо-Осетинский государственный университет имени К.Л. Хетагурова», д.ист.н.

Босаков Веселин Петков - доцент Института исследования обществ и знания Болгарской академии наук.

Брилев Денис Валентинович - к.ист.н.

Гагин Игорь Анатольевич - доцент кафедры философии и истории ФГБОУ ВО Рязанский государственный медицинский университет им. И.П. Павлова Минздрава РФ, к.ист.н.

Галиева Гузель Илгизовна - зав.отделом Центра исламоведческих исследований Академии наук Республики Татарстан, к.соц.н.

Галиева Фарида Габдулхаевна - зав. отделом этнографии Института этнологических исследований им. Р.Г. Кузеева Уфимского федерального исследовательского центра Российской академии наук, д.филос.н.,

Гасанов Гасан Сулейманович - религиовед, исследователь Священных писаний.

Гибадуллин Марат Зуфарович - доцент каф. международных экономических отношений Института международных отношений КФУ.

Гибадуллин Рустам Марсельевич - доцент кафедры социально-гуманитарных наук Набережночелнинского института Казанского (Приволжского) федерального университета, к.ист.н.

Гусева Евгения Сергеевна - ст.преподаватель кафедры социальной психологии ФГАОУ ВО «Самарский национальный исследовательский университет имени академика С.П. Королева».

Гусейнов Малик Алиевич - и.о. главного научного сотрудника доктор филологических наук ИЯЛИИ им. Г. Цадасы ДНЦ РАН.

Гусенова Джамиля Адамкадиевна - доцент кафедры философии и социально-политических наук ДГУ, к.филос.н.

Евфимий (Моисеев) игумен - ректор Тульской духовной семинарии Московского Патриархата РПЦ.

Загирова Гузель Ильдаровна - аспирант Московского государственного института искусствознания.

Зайнутдинов Динар Рафаилович - доцент кафедры теории государства и права и публично-правовых дисциплин ЧОУ ВО «Казанский инновационный университет имени В.Г. Тимирязова (ИЭУП)», к.юрид.н.

Замогильный Сергей Иванович - профессор ФГБОУ ВО «Саратовский государственный технический университет имени Ю. Гагарина», д.филос.н.

Имамутдинова Зиля Агзамовна - ст.научный сотрудник Государственного института искусствознания, руководитель Центра исследований исламского искусства, к.искусствоведения.

Имашева Марина Маратовна - доцент кафедры регионоведения и евразийских исследований Института международных отношений ФГОУ ВО «Казанский (Приволжский) Федеральный университет», д.ист.н.

Иванеев Сергей Васильевич - президент Некоммерческой организации «Ассоциация граждан XXI века за развитие светскости и гуманизма», к.юрид.н.

Касимова Анастасия Валериановна - сотрудник Центра исламоведческих исследований Академии наук Республики Татарстан

Койчуев Айтек Алим-Джашарович - доцент, заведующий научной лабораторией ФГБОУ ВО «Карачаево-Черкесский государственный университет имени У. Д. Алиева», к.пед.н.

Курбанов Муса Гасангусейнович - профессор кафедры философии и социально-политических наук ДГУ, д.филос.н.

Курбанова Альбина Магомедшапиевна - доцент Северо-Кавказского института (филиал) ВГУЮ, (РПА Минюста России), к.ф.н.,

Курбанова Альбина - студентка Северо-Кавказского института (филиал) ВГУЮ, (РПА Минюста России).

Клинаев Юрий Васильевич - профессор ФГБОУ ВО «Саратовский государственный технический университет им. Ю. А. Гагарина», д.ф.-м.н.

Киселев Михаил Юрьевич - руководитель Центра учета и обеспечения сохранности документов ФГБУН «Архив Российской академии наук», к.и.н.

Лаврухина Ирина Михайловна - профессор Азово-Черноморского инженерного института, филиал ФГБОУ ВО «Донской ГАУ», д.ф.н.

Литвинов Петр Петрович - профессор, ведущий научный сотрудник Института стратегического анализа и прогноза (ИСАП) Кыргызско-Российского Славянского университета (КРСУ), д.ист.н.

Магомедов Магомед Юсупович - главный специалист-эксперт Министерства по национальной политике и делам религий к.филол.н.

Мамараев Руслан Магомедсаламович - научный сотрудник Отдела социологии Института истории, археологии и этнографии ДНЦ РАН.

Месробян Арутюн Левонович - доцент Института востоковедения Российско-армянского (славянского) университета, к.тех. наук.

Мехтиев Азим Айдын оглы - преподаватель кафедры «Основы композиции» Азербайджанского архитектурно-строительного университета.

Мир-Багирзаде Фарида Алтай кызы - ведущий научный сотрудник отдела «Изобразительные, декоративно-прикладные искусства и геральдика» Института Архитектуры и Искусства Национальной Академии Наук Азербайджана.

Мир-Багирзаде Самира Алтай гызы - доктор философии по филологии, доцент культурологии, ведущий научный сотрудник отдела «Культурология» Института Архитектуры и искусства Национальной Академии Наук Азербайджана.

Мирзоев Гаффор Джабборович - зав. отделом философских проблем религии Института философии, политологии и права им. Баховаддинова Академии наук РТ, к.филол.н.

Муртазин Марат Фахрисламович - ведущий научный сотрудник ИМЭМО РАН им. Е.М. Примакова, к.ф.н.

Муслимов Энрик Селимович - министр по национальной политике и делам религий РД.

Мухаметзаринов Ильшат Амирович - заместитель директора по науке Центра исламоведческих исследований Академии наук Республики Татарстан, к.ист.н.

Нейматзаде Сабина Алескер кызы - доцент, ведущий научный сотрудник Института Востоковедения им. академика З.Буниятова Национальной академия наук Азербайджана, д.филол.н.

Нуриева Айгуль Рустамовна - доцент каф. международных экономических отношений, Институт международных отношений КФУ.

Нуричуев Рамазан - студент Северо-Кавказского института (филиал) ВГУЮ, (РПА Минюста России).

Овсепян Пайлак Арменович - магистр Института востоковедения Российско-армянского (славянского) университета.

Омаров Магомед Арипович - ст.преп. Дагестанского гуманитарного института.

Омарова Загидат Умаргаджиевна - к.ф.н., доцент кафедры философии и социально-политических наук ДГУ.

Орешин Сергей Александрович - научный сотрудник Института этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН, к.и.н.

Османов Ахмед Ибрагимович - гл.научный сотрудник ИИАЭ ДФИЦ РАН, профессор, член-корр. РАН, д.ист.н.

Очирова Нина Гаряевна - ведущий научный сотрудник Отдела гуманитарных исследований ЮНЦ РАН, к.полит.н.

Панеш Аскербий Дзепшевич - главный научный сотрудник отдела истории Государственного бюджетного учреждения Республики Адыгея «Адыгейский республиканский институт гуманитарных исследований им. Т.М. Керашева», д.ист.н.

Поломошнов Андрей Федорович - зав. кафедрой философии и истории Отечества Донского государственного аграрного университета, д.ф.н., профессор.

Поломошнов Платон Андреевич - доцент кафедры философии и культурологии Ростовского государственного экономического университета, к.ф.н.

Рабуш Таисия Владимировна - доцент кафедры общественных наук Санкт-Петербургского государственного университета промышленных технологий и дизайна, к.ист.н.

Раджабов Хаджи-Мурат Магомедович - главный специалист-эксперт Министерства по национальной политике и делам религий РД.

Ранджбари Хейдарбаги Ахмад - аспирант Института философии РАН.

Рахматуллин Рафаэль Юсупович - профессор кафедры социально-экономических и гуманитарных дисциплин ФГБОУ ВО «Башкирский государственный аграрный университет», д.ф.н.

Розина Ольга Владимировна - доцент ГОУ ВО МО Московский государственный областной университет, к.и.н.

Саидов Ахмедхан Аминович - доцент кафедры философии и социально-политических наук ДГУ, к.полит.н.

Салимова Айтен Тариел кызы - доцент кафедры Архитектурного проектирования и градостроительства Архитектурно-строительного университета.

Саркарова Наиля Ахедовна - доцент кафедры философии и социально-политических наук ДГУ, к.ф.н.

Сенюткина Ольга Николаевна - профессор кафедры истории, регионоведения и журналистики Нижегородского государственного лингвистического университета им. Н.А. Добролюбова, д.и.н.,

Сефербеков Руслан Ибрагимович - ведущий научный сотрудник Института истории, археологии и этнографии Дагестанского федерального исследовательского центра РАН, д.и.н.

Силантьев Роман Анатольевич - профессор кафедры мировой культуры МГЛУ, д.и.н.

Спивак Игорь Александрович - доцент кафедры истории Древнего мира и средних веков Исторического факультета Таврической академии ФГАОУ ВО «КФУ им. В.И. Вернадского», к.ист.н.

Султанахмедова Залина Гаджитаевна - ст.преп. кафедры философии и социально-политических наук ДГУ,

Соегов Мурадгелди - академик Академии наук Туркменистана, д.филол.н., профессор.

Ставропольский Юлий Владимирович - доцент ФГБОУ ВО «Саратовский национальный исследовательский государственный университет им. Н.Г. Чернышевского», к.соц.н.

Сулаев Иманутдин Хабибович - профессор ДГУ д.ист.н.,

Тимощук Елена Андреевна - доцент кафедры социально-гуманитарных наук факультета Высшая школа государственного управления ФГБОУ ВО «Владимирский филиал РАНХиГС», к.ф.н.

Тормозов Александр Валерьевич - преподаватель Международной академии бизнеса и управления.

Тормозова Елена Анатольевна - эксперт Фонда национальной и международной безопасности.

Хайрулдинов Мухиддин Айиддинович - профессор кафедры психологии и педагогики ГБОУ ДПО РК «Крымский республиканский институт постдипломного педагогического образования», д.пед.н.

Хакимов Рашид Шавкатович - доцент кафедры экономики отраслей и рынков Челябинский государственный университет.

Хаяли Рустем Изеттович - зав.кафедрой общегуманитарных и социально-экономических дисциплин Крымского юридического института (филиала) Университета прокуратуры РФ, д.и.н.,

Червонная Светлана Михайловна - Университет имени Николая Коперника в Торунь, Польский Институт исследований мирового искусства.

Якупов Марат Талгатович - профессор кафедры ОГД Нефтекамского филиала БашГУ.

Яхьяев Арсен Мухтарович - магистрант кафедры философии и социально-политических наук ДГУ.

Яхьяев Мухтар Яхьяевич - главный редактор журнала «Исламоведение», декан факультета психологии и философии ДГУ, зав.кафедрой философии и социально-политических наук, д.филос.н., профессор.

СОДЕРЖАНИЕ

Раздел 1. МИРОВОЗЗРЕНИЕ, ФИЛОСОФИЯ, ИСЛАМ

Истоки и причины многовекторности развития ислама (<i>Яхьяев М.Я.</i>).....	3
Ислам и революция как актуальная научная тема (на примере Республики Башкортостан) (<i>Галиева Ф.Г.</i>).....	9
Изображения, идолы и ислам: коранические контексты (<i>Спивак И.А.</i>).....	17
Философия и религия как гарант духовной безопасности: культурфилософский анализ (<i>Бетильмерзаева М.М.</i>).....	25
Ислам в свете современного кризиса гуманизма (<i>Поломоинов А.Ф., Поломоинов П.А.</i>).....	32
Возможности и сущность религиозной толерантности (на материале мировых религий) (<i>Лаврухина И.М.</i>).....	39
Мусульмане Дагестана и панисламизм (на материалах российских спецслужб рубежа XIX-XX вв.)» (<i>Сенюткина О.Н.</i>).....	45
Феноменология и ислам (<i>Тимощук Е.А.</i>).....	52
Соотношение Бога и человека в исламе и христианстве (<i>Саркарова Н.А.</i>).....	58
Православно-исламский диалог как социокультурная основа идеологии евразийства (<i>Саидов А.А.</i>).....	64
Идеи просвещения как фактор преодоления стагнации религиозного сознания: (проблемы новометодного обучения (усул джадид) в кумыкской литературе начала XX века) (<i>Гусейнов М.А.</i>).....	72
Религиозно мотивированный терроризм как гносеологическая проблема (<i>Тормозова Е.А.</i>).....	81

Раздел 2. ДОГМАТИКА И КУЛЬТ ИСЛАМА. ИСЛАМ И СУФИЗМ. ИСЛАМ И КУЛЬТУРА

Коран как фундамент исламской культуры (<i>Мир-Багирзаде С.А.</i>).....	85
Эльдар Гаджиев и символы в его сюжетных коврах (<i>Мир-Багирзаде Ф.А.</i>).....	94
Коран и наука (<i>Гасанов Г.С.</i>).....	100
Ислам в истории и культурной жизни крымских татар (<i>Хайрулдинов М.А.</i>) ...	108
Из истории творческой интеллигенции литовских татар-мусульман: по материалам биографии художницы Ольги-Лейлы Пётровиц (<i>Червонная С.М.</i>) ..	115
Духовно-философская культура мусульманского Востока и ее влияние на формирование мировоззрения граждан XXI века, основанного на ценностях гуманизма и светскости, декларированных ЮНЕСКО (<i>Иванеев С.В.</i>).....	123
Архитектурные памятники периода Сельджукского султаната в Конье: краткая история и современное состояние (<i>Розина О.В.</i>).....	128
Зарубежные исследования в сфере межрелигиозного диалога: основные проблемы и перспективы (<i>Мухаметзарипов И.А.</i>).....	135
Государство ширваншахов и суфийские обитатели (<i>Салимова А.Т.</i>).....	146
Место искусства эбру в тюрко-исламской культуре (<i>Нейматзаде С.А.</i>).....	154
Религиозная лирика в произведениях русских писателей (<i>Курбанова А.М.</i>) ...	160

Место и роль суфизма в духовно-культурной истории ислама (<i>Алиева А.Т.</i>) ..	164
Суфизм и его взгляд на богословско-правовые и догматические школы (мазхабы) в исламе (<i>Омаров М.А.</i>)	169

Раздел 3. ИСЛАМ В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ И РОССИИ: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

Ислам в Болгарии (<i>Босаков В.П.</i>).....	178
Причины принятия ислама российскими гражданами (<i>Силантьев Р.А.</i>)	184
Современные обряды, связанные с рождением ребенка у горожан Дагестана: синкретизм ислама, традиционных и новых обычаев (<i>Сефербеков Р.И.</i>)	192
Роль России в «исламском ренессансе» XIX века (<i>Блейх Н.О.</i>).....	201
Исламский активизм в современном мире: взаимосвязь глобальных и региональных аспектов (<i>Акаев В.Х.</i>).....	207
Антиклерикализм и атеизм в общественной практике Советского Дагестана (<i>Магомедов А.Д.</i>)	211
Исламизация народов Волго-Уральского региона: мифы и хронология (<i>Якупов М.Т.</i>)	215
Изучения истории средневековой исламской культуры в Азербайджане: проблемы и пути их решения (<i>Алиева Н.А.</i>)	224
Исламский фактор в истории адыгов (конец XVIII-40-е гг. XIX в (<i>Панеш А.Д.</i>).....	228
Факторы взаимовлияния туризма и экстремизм в мусульманских регионах России и мира (<i>Гусенова Д.А.</i>)	234
Возникновение и деятельность исламских организаций в Дагестане в 90-е гг. XX в. (<i>Османов А.И.</i>)	240
Традиционные религии и межконфессиональные отношения в современной калмыкии (<i>Очирова Н.Г.</i>).....	246
Булгары и Стена Искандера (был ли Саллам ат-Тарджуман в поисках «Стены Искандера» в среднем Поволжье и почему волжские булгары считали себя потомками и наследниками Искандера Зу-л-Карнайна) (<i>Гагин И.А.</i>)	255
Курбангалиевы: след в истории ислама южного Урала (<i>Хакимов Р.Ш.</i>)	267
Этническая толерантность как основа конфессиональной стабильности в Дагестане (<i>Асланов А.М.</i>)	276
Учение о Махди после исламской революции в Иране (<i>Ранджбари Х.А.</i>)	279
К вопросу о влиянии исламского фактора на социальные процессы в Республике Дагестан (<i>Яхьяев А.М.</i>)	285

Раздел 4. ИСЛАМ И ПОЛИТИЧЕСКИЕ ПРОЦЕССЫ В МИРЕ И РОССИИ. СОЦИОЛОГИЯ И АНТРОПОЛОГИЯ ИСЛАМА

Противодействие радикализации общественных настроений, питающей религиозный экстремизм и терроризм (<i>Киреев М.П.</i>).....	291
Коллизии татаро-мусульманской и кряшенской идентичностей: опыт социально-антропологического переосмысления (<i>Гибадуллин Р.М.</i>).....	293

Социально-психологические факторы радикализации религиозного сознания: исследование методом нарративного интервью (<i>Касимова А.В.</i>)	302
Поджог аль-Акса – умышленное оскорбление чувств верующих мусульман (<i>Сулаев И.Х., Асланидзе А.Ш.</i>)	308
Афганский вооруженный конфликт (1979–1989 гг.) и позиция ОИК (<i>Рабуш Т.В.</i>)	313
Ислам в новых реалиях политико-территориального изменения статуса Крыма (<i>Булатов А.А.</i>)	322
К вопросу о профилактике религиозного экстремизма в Карачаево-Черкесии (<i>Койчуев А.Д.</i>)	326
Борьба со вторичной исламизацией молодежи как основа профилактики политического и религиозного экстремизма (<i>Тормозов А.В.</i>)	333
О некоторых архивных документах, характеризующих представителей туркмен-мусульман и их отношение к властям в первые десятилетия XX века (к 100-летию составления первого из них) (<i>Соегов М.</i>)	338
О некоторых проблемах формирования толерантного отношения в рамках основ исламской религии (<i>Мирзоев Г.Д.</i>)	343
Роль конфессиональных массмедиа в информационно-просветительской работе в Республике Дагестан (<i>Магомедов М.Ю., Раджабов Х.-М.М.</i>)	345
Общественная религиозная политическая ориентированность дагестанской молодежи (<i>Мамараев Р.М.</i>)	350
Идеологические основания профилактики экстремизма и терроризма (<i>Омарова З.У. Султанахмедова З.Г.</i>)	355
Этнорелигиозный экстремизм на территории Республики Дагестан: институциональные технологии противодействия (<i>Курбанова А.М. Нуричуев Р.</i>)	358
Этнорелигиозный экстремизм: общественное мнение о проблеме (<i>Курбанова А.М., Курбанова А.</i>)	362
Исламский фактор, внешнеполитическая деятельность России (<i>Амиров А.Х.</i>)	365

Раздел 5. ИСЛАМ И ОБЩЕСТВО.

ИСЛАМСКОЕ ОБРАЗОВАНИЕ В РОССИИ

Влияние северокавказской миграции на развитие мусульманской общины Астраханской области в конце XX – начале XXI вв. (<i>Имашева М.М.</i>)	369
Исламская банковская система (исламский банкинг) в современном мире (<i>Овсепян Пайлак А., Месрбян А.Л.</i>)	379
Вакфное имущество как институт реализации прав собственности в исламе (<i>Гибадуллин М.З., Нуриева А.Р.</i>)	383
Индустрия халяльных продуктов питания в современной Японии (<i>Замогильный С.И., Ставропольский Ю.В.</i>)	389
Государство и мусульманское право в русском Туркестане (<i>Литвинов П.П.</i>)	394
Абу-н-Наср Курсави о природе источников мусульманского права (<i>Зайнутдинов Д.Р.</i>)	401
Сочетание технологий искусственного интеллекта с мусульманским образом жизни (<i>Климаев Ю.В., Ставропольский Ю.</i>)	412

Ислам и проблемы экологии Дагестана (<i>Абасова А.А.</i>).....	418
Современные проблемы экологии и исламский экотеологический дискурс (<i>Ставропольский Ю.В.</i>).....	420
Исламское образование в Дагестане: современное состояние и перспективы (<i>Муслимов Э.С.</i>)	426
Светское религиозное образование» – феномен секулярного общества (<i>Игумен Евфимий (Моисеев)</i>)	431
О проблемах развития исламского образования на постсоветском пространстве (<i>Муртазин М.Ф.</i>).....	436
Изучение ислама и его роль в современном мире: позиция советских ученых (<i>Киселев М.Ю.</i>)	443
Образовательные стратегии современных мусульманок (<i>Галиева Г.И.</i>)	452
Исследование образа мусульманина и православного у студентов Махачкалы и Самары (<i>Гусева Е.С., Султанахмедова З.Г.</i>).....	459
СПИСОК АВТОРОВ	465

Научное издание

Ислам и исламоведение в современной России

*Сборник докладов
Всероссийского исламоведческого форума*

27-28 сентября 2019 года

Подписано в печать 20.09.2019 г. Формат 60x84¹/₁₆.
Гарнитура «Таймс». Бумага офсетная. Печать ризографная.
Усл. п. л. 28. Уч.- изд. л. 33,4. Тираж 150 экз. Заказ №19-09-288.



Отпечатано в типографии АЛЕФ
367002, РД, г. Махачкала, ул. С.Стальского 50, 3 этаж
Тел.: +7 (8722) 935-690, 599-690, +7 (988) 2000-164
www.alefgraf.ru, e-mail: alefgraf@mail.ru