

**ИСЛАМ И ИСЛАМОВЕДЕНИЕ В СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ**

Министерство науки и высшего образования Российской Федерации  
ФГБОУ ВО «Дагестанский государственный университет»



## **ИСЛАМ И ИСЛАМОВЕДЕНИЕ В СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ**

Сборник докладов  
III Всероссийского исламоведческого  
форума

22-24 сентября  
Махачкала 2022 года

ISBN 978-5-00212-158-8



9 785002 121588 >



алеф

Министерство науки и высшего образования Российской Федерации  
ФГБОУ ВО «Дагестанский государственный университет»

---

# ИСЛАМ И ИСЛАМОВЕДЕНИЕ В СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ

*Сборник докладов  
III Всероссийского исламоведческого форума*

**22-24 сентября 2022 года**



**Махачкала 2022**

УДК 297  
ББК 86.3  
И-87

**Редакционная коллегия:**

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

**Рецензенты:**

Акаев В.Х. – д.филос.н., профессор;  
Билалов М.И. – д.филос.н., профессор;

**И-87** Ислам и исламоведение в современной России: сборник докладов II Всероссийского исламоведческого форума / Под общей редакцией профессора Яхьяева М.Я. – Махачкала: Издательство АЛЕФ, 2022. – 230 с.

ISBN 978-5-00212-158-8

DOI: 10.33580/9785002121588

В настоящий сборник включены доклады участников III Всероссийского исламоведческого форума, который был проведен 22-24 сентября 2022 года в Махачкале.

Сборник докладов дает исчерпывающее представление о состоянии исламоведения в современной России, он рассчитан на ученых-религоведов, 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 978-5-00212-158-8

© Дагестанский государственный университет, 2022

© Издательство «АЛЕФ», 2022

## СОДЕРЖАНИЕ

<b>1. Абасова А.А.</b> К вопросу о состоянии теологического и религиозно-педагогического образования в Российской Федерации .....	5
<b>2. Агзамходжаев С.С.</b> Состояние подготовки специалистов по истории и источниковедению ислама в Узбекистане .....	9
<b>3. Азизов А.А.</b> Проблема исламского богословия («теологии») в российском пространстве .....	18
<b>4. Акаев А.В.</b> Особенности изучения ислама в современной Чеченской Республике .....	25
<b>5. Акаев В.Х.</b> Соотношение религиоведения и теологии: взаимосвязь общего и особенного .....	29
<b>6. Алибекова С.Я.</b> Арабский язык: роль в науке и культуре Дагестана ...	34
<b>7. Байсаидова Г.Б.</b> Религиоведческое образование как механизм социального контроля .....	42
<b>8. Бегалинова К.К., Ашилова М.С., Бегалинов А.С.</b> Специфика разработки образовательных программ и измеримых результатов обучения по предметам религиоведческого цикла .....	46
<b>9. Билалов М.И.</b> Ибн Сина как методолог теологии.....	54
<b>10. Загирова Э.М.</b> Домашнее насилие в оптике исламского учения (по результатам социологического опроса).....	60
<b>11. Зайнутдинов Д.Р.</b> Первый этап формирования государственно-правовых воззрений Мусы Бигиева.....	70
<b>12. Ибрагимова П.А.</b> Основные направления развития математического знания в средневековой арабо-мусульманской культуре .....	81
<b>13. Иванеев С.В.</b> Статус человека как фактор важнейшей разделительной черты между светской и религиозной культурами: роль светского и теологического образования.....	85
<b>14. Иманбаев А.А.</b> «Воспитательное значение исламской религии» ....	99
<b>15. Кафаров Т.Э.</b> Об исламском экстремизме и запретительской стратегии в обществе .....	108
<b>16. Киреев М.П., Тормозова Е.А.</b> Терроризм и ислам .....	116
<b>17. Кулиев Д.Т.</b> Межконфессиональный брак с мусульманами: влияние современных тенденций на динамику этноконфессиональных процессов в России .....	122
<b>18. Мевлютов А.Ш.</b> Методология отечественного исламского научно-богословского исследования.....	130
<b>19. Мир-Багирзаде Ф.А.</b> Лятиф Керимов и карабахские ковры.....	139
<b>20. Мирзоев Г.Д.</b> Методологические проблемы преподавания религиоведения в светских учебных заведениях Республики Таджикистан .....	146

<b>21. Омарова З.У., Султанахмедова З.Г. Светское и религиозное в процессе социализации личности .....</b>	<b>155</b>
<b>22. Османова Х.А. Особенности преמודерного, модерного и постмодерного типов мировоззрения в Дагестане .....</b>	<b>159</b>
<b>23. Саидов А.А. Диалектика этнического и религиозного в исламе...</b>	<b>166</b>
<b>24. Саркарова Н.А. О месте арабо-мусульманского образования в системе национального образования в Дагестане .....</b>	<b>170</b>
<b>25. Саяхов Р.Л., Аминов Т.М. Духовное предназначение времени в размышлениях ибн Раджаба ал-Ханбали .....</b>	<b>176</b>
<b>26. Сиражудинова С.И. Социально-экономическая составляющая системы подготовки специалистов со знанием ислама.....</b>	<b>187</b>
<b>27. Тормозова Е.А. Гармонизация исторической памяти в кросс-культурном дискурсе.....</b>	<b>191</b>
<b>28. Угольков И.А. Развитие православие на Аляске в 19 веке .....</b>	<b>196</b>
<b>29. Угольков И.А. Церковная политика в постсоветский период: вопросы правового регулирования.....</b>	<b>201</b>
<b>30. Хасанов М.М. Терминологический дискурс арабского герметизма.....</b>	<b>207</b>
<b>31. Ярков А.П. И это тоже религиоведение?.....</b>	<b>214</b>
<b>32. Яхьяев М.Я. Ислам и исламоведение в творчестве В.Х. Акаева (к 70-летию со дня рождения) .....</b>	<b>223</b>

## **К ВОПРОСУ О СОСТОЯНИИ ТЕОЛОГИЧЕСКОГО И РЕЛИГИОВЕДЧЕСКОГО ОБРАЗОВАНИЯ В РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ**

**Аннотация:** статья посвящена вопросам современного состояния теологического и религиоведческого образования в Российской Федерации. Обосновывается необходимость религиоведческого подхода к изучению религии в образовательном пространстве РФ.

**Ключевые слова:** религиоведческое образование, религиозное образование, светское образование, Республика Дагестан.

Перед Российской Федерацией, как поликонфессиональным и поликультурным государством, в условиях мировой глобализации, встает задача гармонизации в стране этноконфессиональных отношений, защита духовно-нравственного и культурного наследия и традиционных ценностей, профилактика терроризма и экстремизма, религиозной нетерпимости, воспитание толерантности и взаимного уважения.

В российском обществе усилился интерес не только к традиционным религиям, но и к «эзотерическим» культам и верованиям, нетрадиционным религиям и в целом к религии как культурно-историческому феномену.

В последние десятилетия в нашей стране возникла проблема соотношения конфессионального, неконфессионального религиозного и светского образования. Понятие «духовно-нравственное воспитание», как констатируют некоторые исследователи, приобрело религиозную окраску и слово «духовный» воспринимается теперь многими в основном через призму религии [1]. Уже с 90-х годов двадцатого столетия возрастает число граждан в нашей стране, считающих себя верующими людьми. Однако для большинства граждан России самоидентификация с той или иной религией связана, чаще всего, с принадлежностью к национальной культуре и образу жизни.

После распада СССР, в образовательном пространстве которого полностью отсутствовало религиозное образование, в современной России уже «объективно существуют разные виды образования: рели-

---

<sup>1</sup> *Абасова Аният Алмасовна* – к.филос.н., доц. каф. теории и истории религии и культуры Дагестанского государственного университета.

гиозное и религиоведческое» [2]. Отечественные исследователи бьют тревогу и отмечают, что реализация религиозного образования в нашей стране «приобретает системный характер, начиная с введения в 2012 году предметной области ОРКСЭ в общеобразовательной школе и переходя на уровень высшей школы и послевузовского образования с защитой диссертации по теологии как научной специальности ВАК» [3].

Отметим, что общим для религиозного и религиоведческого образования является религия, как объект изучения. Отечественные исследователи разграничивают понятия светское «религиоведческое» образование и «религиозное» образование. Религиозное образование понимается как приобщение к вере, в основе которого лежит «создание определенного образа жизни, воспитание при помощи культовых действий», также способствующего подготовке профессиональных служителей культа, а религиоведческое – как получение научных знаний о религии, как социальном явлении, истории религий, стремящегося к воспитанию «мировоззренчески, религиозно и национально терпимой личности» [2]. Религиоведение в широком значении рассматривается как знания о религии, как культурно-исторического феномена, а в узком – как наука о религии, возникшая в XIX веке.

Соответственно, получение религиозного образования осуществляется в воскресных школах, медресе, в религиозных образовательных учреждениях и т.п., а религиоведческое – в светских образовательных учреждениях.

Относительно получения религиоведческих знаний в школах Российской Федерации, то оно осуществляется, как правило, на факультативных занятиях, которые не являются обязательными для учащихся. Однако, как считает исследователь Мирошникова Е.М. «они могут быть обязательными для образовательных учреждений, если в этом есть потребность детей и родителей», что гарантировано основным Законом РФ [3]. Что касается профессионального религиоведческого образования, то готовить специалистов должны высшие учебные заведения, и в первую очередь педагогические вузы. Сложно не согласиться с мнением Мирошниковой Е.М., что в педагогических вузах «независимо от направления подготовки, религиоведческий курс должен быть обязательным. Отсутствие такого курса вызывает, по меньшей мере, удивление на фоне обязательного ОРКСЭ для всех учеников общеобразовательных школ», что позволяет усомниться в профессиональной подготовке будущих учителей [3]. При подготовке студентов, конечно, следует учитывать и тот факт, что в стране увеличилось количество верующих.

К сожалению, современная реформа образования привела к сокращению гуманитарных дисциплин в высших учебных заведениях страны, в том числе и религиоведения. В то же время, в тех высших учебных заведениях, в которых преподавалось религиоведение, мы наблюдаем каждый год регулярное снижение количества часов. Например, дисциплина «Религиоведение» в одном из вузов Республики Дагестан с 1995 года. Попробуем проанализировать на основе учебных планов, размещённых в открытом доступе, нагрузку по данной дисциплине за последние семь лет, то есть за период с 2016 по 2022 годы [4].

Дисциплины Период	Религиоведение	История религии	Мировые религии	Ист. религий и свободомыслий	Итого за учебный год
2016-2017гг.	1330ч.	41ч.	42ч.	93ч.	1506ч.
2017-2018гг.	1487ч.	42ч.	43ч.	53ч.	1625ч.
2018-2019гг.	1397ч.	41ч.	42ч.	72ч.	1552ч.
2019-2020гг.	1095гг.	59ч.	43ч.	71ч.	1268ч.
2020-2021гг.	935ч.	84ч.	63ч.	-----	1082ч.
2021-2022гг.	642ч.	43ч.	43ч.	-----	728ч.
2022-2023гг.	501ч.	41ч.	-----	-----	542ч.

Таким образом, на протяжении 7 лет мы наблюдаем снижение количества часов по дисциплине «Религиоведение» в рамках учебного образовательного процесса. И это происходит в регионе, в котором не так давно стабилизировалась общественно-политическая ситуация, одной из причин дестабилизации которой были, в том числе и религиозные идейно-мировоззренческие разногласия.

Как считают некоторые отечественные исследователи, «религиозное просвещение, которое, видимо, по социально-политическим причинам, активизировалось в нашей стране различными конфессиями, реализуется весьма недемократическим путем» [5]. И опасность такой ситуации заключается в том, что «учитывая усиление идеологического влияния религии в нашей поликонфессиональной стране, незнание основ различных религиозных концепций и направлений – это бомба замедленного действия, способная при внешнем или внутреннем воздействии взорвать межнациональный мир» [5].

Таким образом, в условиях современного поликонфессионального российского общества в сфере образования должен преобладать религиоведческий подход к изучению религии, так как «методологи-



чески верным подходом в изучении религии, как культурно-исторического феномена, остается все-таки признание того факта, что религия опирается на веру в сверхъестественное, а светское религиоведение это «сверхъестественное» изучает доступными ей методами и средствами» [2].

## ЛИТЕРАТУРА

1. Шахнович М.М. Современные проблемы религиоведческого образования // <https://docviewer.yandex.ru/view/0> (дата обращения: 2.09.2022).

2. Колодин А.В. Религиоведческое и религиозное образование: сущность, специфика, проблемы реализации в государственных и муниципальных образовательных учреждениях Российской Федерации // <http://religiocivilis.ru/about/dissertation/1404-dissertaciya-> (дата обращения: 2.09.2022).

3. Мирошникова Е.М. Религиозное образование в современной России: проблема дефиниции и тенденции развития. // [https://elibrary.ru/download/elibrary\\_32264995\\_72723367.pdf](https://elibrary.ru/download/elibrary_32264995_72723367.pdf) (дата обращения: 3.09.2022).

4. Материалы учебной кафедральной нагрузки кафедры теории и истории религии и культуры ДГУ с 2017г. по 2022г. (дата обращения: 2.09.2022).

5. Любомиров Д.Е. Религиоведческая составляющая гуманизации высшего образования. / Д. Е. Любомиров, Е. В. Соколова // Проблемы социокультурной и политической модернизации: человек, коммуникация, среда: материалы XIII научно-практической конференции, Санкт-Петербург, 16–17 октября 2020 года. – Санкт-Петербург: Санкт-Петербургский государственный лесотехнический университет имени С.М. Кирова, 2020. – С. 48-53.

*Агзамходжаев Саидакбар Саидович<sup>1</sup>.  
(г. Ташкент, Узбекистан)*

## **СОСТОЯНИЕ ПОДГОТОВКИ СПЕЦИАЛИСТОВ ПО ИСТОРИИ И ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЮ ИСЛАМА В УЗБЕКИСТАНЕ**

**Аннотация.** В данной статье рассматривается современное состояние и перспективы подготовки специалистов по истории и источниковедению ислама в Республике Узбекистан. Также показано сотрудничество Международной исламской академии Узбекистана с Международным Исследовательским центром по исламской истории, искусству и культуре-IRCICA в области образования. Подготовка специалистов с углубленным знанием истории и культуры ислама в светских образовательных организациях высшего образования включает в себя как программы высшего образования на уровнях бакалавриата, магистратуры, аспирантуры, так и докторантуры. Ожидается, что эти специалисты смогут обосновать и разъяснить сущность ислама и его роль в социальной, культурной и духовной жизни общества.

**Ключевые слова.** Образование, история ислама, исламоведение, исламская культура и искусство, духовное и культурное наследие, учебно-методическая литература, Международная исламская академия Узбекистана, IRCICA.

За последние десятилетия вопросы ислама и политики, ислама и демократии, роли ислама в политических системах современных государств и другие проблемы, касающиеся совместимости религиозной доктрины ислама с реалиями общественно-политической, экономической и культурной жизни мусульманских стран, выдвинулись в ряд актуальных и острых тем, требующих своего глубокого исследования. Поэтому комплексное изучение истории ислама, исламской культуры и искусства, истории исламских течений, мазхабов и толков, роли ислама в истории мусульманских стран, этапы развития исламских наук, влияние исламского права на формирование правовых и политических систем становится особенно актуальным как с научной, так и с практической точки зрения.

---

<sup>1</sup> Агзамходжаев Саидакбар Саидович, д.ист.н., профессор кафедры “История и источниковедение ислама IRCICA”, Международная исламская академия Узбекистана, E-mail: saidakbar53@mail.ru

За годы независимого развития Узбекистан стал одним из признанных международных центров исламоведения, о чем свидетельствуют и многочисленные проходящие здесь научные конференции и семинары, и желание зарубежных коллег сотрудничать с узбекистанскими учеными. Признанными авторитетами в области изучения ислама стали доктора исторических, филологических и политических наук А.А. Хасанов, У. Уватов, З.М. Исламов, Б.А. Абдухалимов, Ш.А. Ёвкочев, А.К. Муминов, Н.А. Мухамедов, Б.М. Бабаджанов и другие. Список можно продолжить. Тем более что буквально в последние годы в Узбекистане появились молодые ученые-исламоведы, опубликовавшие ряд интересных новаторских работ.

С 2000 года исламоведение Узбекистана сложилось в качестве относительно самостоятельного научного направления в рамках религиозноведческой отрасли исторического и социального познания. Оно опирается на исследовательские площадки истории, философии, социологии, исторической этнологии, культурологии и других общественно-научных дисциплин. Поэтому историко-научная разработка вопросов исследования захватывает и ряд общих проблем научного познания.

Предварительный анализ научных публикаций и исследований наглядно показывает, что исламоведение по своему содержанию подразделяется на следующие составные тематические группы:

- вопросы истории ислама
- источниковедение ислама
- вопросы философии ислама
- изучение смыслов Корана (корановедение)
- изучение хадисов (хадисоведение)
- изучение тафсиров (тафсироведение)
- исламское право
- исследования о современном исламе
- исследования исламских ценностей, обычаев и традиций
- жизнедеятельность и научное наследие мыслителей Центральной Азии.

Первую группу исследований составляют работы узбекистанских историков, изучающих жизнь и научно-духовное наследие выдающихся ученых мусульманского мира на основе рукописных первоисточников. Так, в трудах Б.А. Абдухалимова, У. Уватова, А.К. Муминова, Н.А. Мухамедова и других отражена жизнь и научно-духовное наследие выдающихся мухаддисов IX века ал-Бухари, Муслима ибн ал-Хаджаджа и ат-Термизи, изучены роль и значение ханафитских *улама* в общественной и религиозной жизни основных городов Ма-

вараннахра – Ташкента, Бухары, Самарканда и Термеза, показана деятельность ученых в X–XI веках и их вклад в развитие исламских наук [1].

Из исследований по истории ислама можно выделить труды А.А. Хасанова, К.Т. Захидова, З.Д. Ариповой. В них рассматриваются взаимоотношения религиозных и светских элементов в политической, экономической, общественной и военной системах в период ранней исламской государственности и в период правления мамлюков в Египте в 1250–1517 годы [2].

В работах С.С. Окилова, А.С. Саидахмедовой и А.А. Байназаровой по проблемам философии ислама изучены гносеологические вопросы калама, проанализированы взгляды по этому вопросу представителей школ муътазилия, ашъария и матуридия, также исследованы проблемы соотношения светских и религиозных наук в рамках исламской философии [3].

Что касается трудов по хадисоведению, уместным было бы дать краткое резюме интересным работам молодых исламоведов. Дурбек Рахимджанов в своей работе «Развитие науки о хадисах в Самарканде в VIII–XII веках» изучает появление и развитие науки о хадисах, научную деятельность *улама*, роль самаркандских мухаддисов в формировании и развитии национальной культуры народов Средней Азии [4].

Иброхим Усманов на основе анализа научного наследия ал-Хакима ат-Тирмизи определяет его место как хакима и мухаддиса в научной среде Мавараннахра и Хорасана в IX–X вв., выявляет его роль в формировании учения накшбандийа [5].

Абдурашид Абдуллаев на основе рукописных копий изучил жизнь и творчество Абу-л-Лайса ас-Самарканди, установил, что его произведение «Тафсир Абу-л-Лайс» является одним из первых тафсиров созданных в Мавараннахре и в исламском мире в целом, проанализированы взгляды ученого по тафсиру, фикху и каламу [6].

Дониёр Муратов исследовал жизнь и деятельность мухаддиса Абдуллах ас-Субазмуни (872-952), выявил его роль как хадисоведа, а также определил место его произведения «Кашф ал-осор» в развитии ханафитского хадисоведения [7].

Даврон Максудов в своей работе осветил научное наследие Абу-л-Бараката ан-Насафи и его труд «Тафсир ан-Насафи», написанный в период правления монголов (XIII–XIV вв.). Как пишет исследователь, в книге даны научно обоснованные ответы на разные толкования аятов Корана, изложенные различными религиозными течениями того времени [8].

В диссертационной работе Махфузы Алимовой впервые в исламоведении Узбекистана комплексно исследована жизнь и научное творчество самаркандского мухаддиса IX века Имама ад-Дарими, который внес большой вклад в развитие науки о хадисах. Также проведено источниковедческое исследование единственного его труда «Сунан» [9].

Как видим, подготовка специалистов по истории и источниковедению ислама становится наиболее важной задачей сегодняшнего дня. Следует отметить, что во многих университетах зарубежных стран уже проводится планомерная подготовка специалистов по истории ислама и исламоведению.

С целью подготовки квалифицированных специалистов по исламоведению, владеющие глубокими и всесторонними научными знаниями об истории и философии ислама, исламских источниках, корановедении, хадисоведении, мусульманском праве с 2011–2012 учебного года в структуре бывшего Ташкентского исламского университета было открыто новое образовательное направление 5120300 – История (история и источниковедение ислама). Выражалась надежда в том, что эти специалисты смогут обосновать и разъяснить сущность ислама и его роль в социальной и духовной жизни общества.

Значение и важность исторического образования связанного с исламоведением в современный период трудно переоценить. Глубокое изучение истории ислама и его источников дает студентам научное представление об исламе как идеологической системе, исторически формировавшейся и ныне функционирующей в борьбе идей и мнений, систематизированные знания о содержании и формах мусульманского учения, о роли ислама в общественно-политической, культурной и духовной жизни того или иного государства.

Образовательное направление «История (история и источниковедение ислама)» охватывает аспекты изучения, такие как история возникновения ислама, социально-экономическая и культурная жизнь Аравийского полуострова в VII веке в период формирования и развития исламского вероучения, влияние ислама на государственное строительство в мусульманских странах и на общее развитие Востока. Также требуют всестороннего изучения письменные источники по истории и философии ислама, Коран, тафсир, хадисы, хроники, биографии и т.д.

Рассматривая современное состояние подготовки специалистов по истории и источниковедению ислама, следует отметить, что в учебный план бакалавриата наряду с сугубо историческими учебными предметами включены такие как «Основы исламоведения», «Ис-

тория ислама», «Источниковедение ислама», «Философия ислама», «Корановедение», «Хадисоведение», «Исламское правоведение», «Фикх», «Илмул Калом», «История суфийских тарикатов», «Ислам и современность».

При преподавании курсов по изучению ислама применяются новые методы обучения, основанные на системном, сравнительно-аналитическом подходе, моделировании ситуаций с использованием учебных слайд, видеофильмов, CD дисков на узбекском, русском, английском и арабском языках.

Курсовые и дипломные работы пишутся на основе изучения первоисточников, написанных на арабском, персидском, русском, английском, немецком и французском языках, архивных документах, материалах газет, журналов и общественно-политической литературы, изданных в прошлом. Также студенты используют материалы, взятые из узбекистанских, российских и зарубежных сайтов Интернета.

С целью воспитания студенческой молодежи в духе религиозной толерантности проводятся встречи, конференции и семинары с участием представителей различных конфессий.

Для близкого ознакомления студентов с историей и учением исламской религии, мусульманскими ритуалами, обычаями и традициями практические занятия проводятся в музеях и исторических местах Ташкента, Самарканда, Хивы, Бухары, Термеза и других городов.

В соответствии с профессиональной и специальной подготовкой бакалавр по образовательному направлению «История (история и источниковедение ислама)» должен знать особенности источников по истории ислама, истоки мусульманской философской мысли, сущность и роль хадисов в жизни народов мусульманских стран, воззрения и учения мыслителей Востока, историю возникновения мазхабов и течений в исламе.

Для достижения поставленных целей, необходимо было решение следующих задач:

***В сфере образования:***

– разработать новые учебные программы, пособия, учебники и кластер для спецкурсов «История ислама», «Источниковедение ислама», «Ислам и современность», «История суфийских тарикатов», «Сравнительное изучение истории и философии религий мира», «Межрелигиозное и межнациональное согласие в странах с мусульманским населением»;

– установить сотрудничество преподавателей Ташкентского исламского университета с российскими и зарубежными университета-

ми, по внедрению новых педагогических технологий в учебный процесс;

- для подготовки квалифицированных кадров по исламоведению осуществить взаимообмен молодых исследователей с научными центрами России, в частности, с Институтом востоковедения АН Российской Федерации, Санкт-Петербургский университет и Казанским государственным университетом;

- в информационном ресурсном центре (ИРЦ) организовать научно–информационную секцию, в которой будут собраны книги, карты, видеофильмы, мультимедийные программы по исламоведению.

***В сфере научных исследований:***

- с целью изучения культурного, религиозного, философского, научно–теоретического наследия мыслителей и исторических памятников Узбекистана наладить научно–исследовательский взаимообмен;

- изучить богатое духовное и культурное наследие народов Востока, а также взгляды великих мыслителей о межрелигиозном согласии;

- создать 25–30 минутные фильмы на такие темы, как «Значение священных мест поклонения в социальной и культурной жизни народов Центральной Азии», «Формирование культуры религиозной толерантности среди молодежи», «Межрелигиозные и межнациональные отношения в Узбекистане»;

- организовать научно–практические конференции и семинары по таким темам как «Государство и религия в странах с мусульманским населением», «Ислам и мусульмане в современных западных обществах», «Межрелигиозное и межнациональное согласие – гарант спокойствия и стабильности», «Исламская цивилизация в Центральной Азии: прошлое и настоящее».

Важным документом в развитии исламоведческого образования в Узбекистане стал Указ Президента Республики Узбекистан Шавката Мирамановича Мирзиёева от 16 апреля 2018 года «О мерах по коренному совершенствованию деятельности религиозно-просветительской сферы». В соответствии с этим Указом на базе Ташкентского исламского университета и Исламской академии создана Международная исламская академия Узбекистана, основными задачами которой определены:

- подготовка бакалавров и магистров, научных и научно-педагогических кадров по религиозным направлениям, таким как корановедение, хадисоведение, теология, акида, калам, исламское пра-

во, исламская экономика и финансы, источниковедение, история и философия ислама, а также светским, таким как международные отношения, иностранные языки, туризм, классическая восточная литература;

- проведение научных исследований в этой сфере;
- изучение исламской религии с научно обоснованными фактами, как религии, суть которой заключается в призыве к благодеяниям и добрым поступкам;
- учебно-нормативное и учебно-методическое обеспечение и согласование деятельности всех исламских учебных заведений Узбекистана.

3 августа 2018 года в структуре факультета «Исламоведение» Международной исламской академии Узбекистана была создана кафедра «История и источниковедение ислама». Эта кафедра стала готовить специалистов по образовательному направлению бакалавриата «5120300 – История(история и источниковедение ислама)» и специальности магистратуры «5A160106 – История и источниковедение ислама», а также «5A120302 – Историография, источниковедение и методы исторических исследований».

**В настоящее время кафедрой** проводятся лекции, практические занятия, семинары тренинги по нижеследующим предметам:

1. История ислама
2. Источниковедение
3. Вспомогательные исторические дисциплины
4. Кодикология и текстология
5. Хронология и метрология
6. Историческая география, картография и краеведение
7. Научное наследие мыслителей Центральной Азии
8. Культура, традиции и обычаи народов Центральной Азии
9. Концепции современной историографии Центральной Азии
10. Методика преподавания истории и технология обучения
11. Историография и методы исторических исследований
12. Музееведение, архивоведение и основы библиографии
13. Сравнительный анализ источников по истории ислама
14. Актуальные вопросы источниковедения ислама и историографии
15. Методика преподавания специальных предметов

24 июня 2019 года в Международной исламской академии Узбекистана был проведен Международный семинар под названием «**Исламоведение в Узбекистане: достижения и перспективы**» («Islamic Studies in Uzbekistan: Achievements and Perspectives»), который стал



важным и эффективным шагом на пути дальнейшей актуализации исследований в области изучения исламской истории, искусства и культуры.

В докладах и выступлениях обсуждались проблемы по приоритетным направлениям изучения и сохранения исламской культуры и традиций, освещалась роль исламской культуры и ее ценностей в контексте стратегических регуляторов современности, даны рекомендации по развитию программ, способствующих дальнейшему сохранению истории и культуры Центральной Азии.

В этот же день решением Ученого Совета академии и приказом ректора на основе кафедры «История и источниковедение ислама» была создана новая кафедра под названием **«История и источниковедение ислама IRCICA»**. Таким образом, наметились перспективы подготовки специалистов по истории и источниковедению ислама, а также истории исламской культуры и искусства.

Создание такой кафедры дает возможность ознакомиться с новыми методами исторических исследований, научными проектами, а также взаимообмену опытом по разработке новых учебных программ и технологий обучения, организации зарубежных стажировок для молодых специалистов по истории исламской цивилизации, культуры и искусства.

Для этого необходимо будет:

- осуществлять глубокие и масштабные научные исследования в области исламской истории, искусства и культуры;
- разьяснять духовный потенциал исламского вероучения и гуманистические традиции исламской истории и культуры;
- с позиций современности раскрывать историческую роль ислама в формировании духовности и толерантности обществ и государств;
- развивать постоянный диалог и сотрудничество мирового экспертного сообщества, представителей общественных организаций, государственных органов, религиозных объединений по вопросам сохранения исламской культуры;
- усиливать взаимодействие и сотрудничество стран мусульманского мира по выработке и развитию инновационных программ, способствующих дальнейшему сохранению этого величайшего фактора в истории и культуре всех времен и цивилизаций;
- организовывать и реализовать научно-культурные и познавательно-просветительские программы в рамках популяризации духовно-культурных ценностей ислама;

– разьяснять опыт Республики Узбекистан в области исследования исламской истории, искусства и культуры, важной задачей которого является укрепление межрелигиозного и межнационального диалога, мира и согласия.

Кафедра “История и источниковедение ислама IRCICA” установила сотрудничество со организациями, в которых проходят практические занятия и устраиваются на работу:

– Комитет по делам религии при Кабинете Министров Республики Узбекистан;

– Министерство культуры Республики Узбекистан;

– Министерство высшего и среднего специального образования Республики Узбекистан;

– Центр исламской цивилизации при Кабинете Министров Республики Узбекистан;

– Институт востоковедения имени Абу Райхана Беруни Академии наук Республики Узбекистан;

– Институт истории Академии наук Республики Узбекистан;

– Научно исследовательский центр Имама Бухари в Самарканде;

– Научно исследовательский центр Имама Термизи в Термезе;

– Государственный музей истории Узбекистана;

– Государственный музей истории Темуридов при АН РУз;

– Республиканский центр духовности и просветительства и др.

Таким образом, после окончания Международной исламской академии Узбекистана бакалавр и магистр с историческими знаниями имеет широкие возможности проводить научно-исследовательскую работу в области истории, философии, научного исламоведения, этнологии, востоковедения в республиканских и международных фондах рукописей исламских источников, в государственных и ведомственных архивах, в библиотеках, издательствах и средствах массовой информации.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Абдухалимов Б.А. «Байт ал-Хикма» и научная деятельность среднеазиатских ученых в Багдаде (IX-XI вв.): Дис...докт. ист. наук.– Т.2001.; Уватов У. Место ученых Мавараннахра и Хорасана в развитие науки о хадисах (ал-Бухари, Муслим, ат-Термизи): Дис...докт. ист. наук.– Т.2002.; Муминов А.К. Роль и место ханафитских ‘улама’ в жизни городов Центрального Мавараннахра (II-VII/ VIII-XIII вв.): Дис...докт.ист.наук.–Т.2003.; Мухамедов Н.А. Роль ученых Шаша в развитии исламских наук (X-XII вв.): Дис...канд. ист. наук.– Т.2005.

2. Захидов К.Т. Ранняя исламская государственность и процессы её формирования (632–661 годы): Дис...канд. ист. наук.– Т.2005.; Арипова З.Д. Мамлюкский султанат Египта и место ислама в нём (1250–1517). Дис...канд. ист. наук.– Т.2008.

3. Окилов С.С. Абу-л-Муин ан-Насафи и его роль в развитии учения матуридийа (на основе труда «Табсирату-л-адилла»). Дис...канд. ист. наук.–Т. 2005.; Саидахмедова А.С. Трактовка вопросов гносеологии в философии ислама (на примере взглядов представителей науки калам). Дис...канд. ист. наук.– Т. 2009.; Байназарова А.А. Вопросы гармонии религиозных и светских наук в исламской философии. Дис...канд. ист. наук.– Т.2009.

4. Рахимджанов Д.А. Развитие науки о хадисах в Самарканде в VIII-XII веках. Дис...канд. ист. наук.– Т. 2001.

5. Усманов И.С. «Навадир ал-усул» ал-Хакима ат-Тирмизи – важный источник по ‘илм ал-хадис и ‘илм ат-тасаввуф. Дис...канд. ист. наук.– Т.2006.

6. Абдуллаев А.Г. Роль Абу-л-Лайса ас-Самарканди в науке по комментарию к Корану в Мавараннахре. Дис...канд. ист. наук.– Т.2007.

7. Муротов Д.М. «Кашф ал-осор» Абдуллаха ас-Субазмуни как источник по илм ал-хадис. Дис...канд. ист. наук.– Т.2008.

8. Максудов Д.Р. Место Абу-л-Бараката ан-Насафи в науке тафсир. Дис...канд. ист. наук.– Т.2008.

9. Алимова М.Ф. Вклад Имама ад-Дарими в развитие илм ал-хадис. Дис...канд. ист. наук. – Т.2009.

*Азизов Азизхан Азизович<sup>1</sup>.  
(г. Махачкала. Россия.)*

## **ПРОБЛЕМА ИСЛАМСКОГО БОГОСЛОВИЯ («ТЕОЛОГИИ») В РОССИЙСКОМ ПРОСТРАНСТВЕ**

**Аннотация:** Теология в России является новой специальностью вокруг которой ведутся дискуссии о правомерности его включения в ВАК. Мы попытались освятить проблему осмысления специальности «Теология» и его изучения в вузе, ведь теология как специальность не должна быть сосредоточена только лишь на изучении богословских

---

<sup>1</sup> Азизов Азизхан Азизович, аспирант кафедры онтологии и теории познания Дагестанского государственного университета.

предметов без обращения к светским наукам, для расширения кругозора и применения новых методологии и ответов на насущные вопросы. Осмысление теологических вопросов не должны быть в парадигме одной цивилизационной направленности, в парадигме только арабского разума или арабской цивилизации, т.к. каждая культура несущая в себе исламский теологический дискурс несет свой отпечаток понимания исламского дискурса. Представляется необходимым новое осмысление исламского теологического образования учитывающий все реалии современного образования.

**Ключевые слова:** теология, богословие, исламское образование.

Проблема подготовки теологов существует и опирается на грамотные выстраивания изучаемых дисциплин, как это было в средние века в мусульманских странах, когда теолог был не просто специалистом своей религии, но и так же существовала практика ответов на вызовы их времени.

Но существует проблема изучения и преподавания, и понимания самого богословия, насколько специалист является подготовленным в тех или иных дисциплинах, может ли он ответить на те или иные вызовы современности и насколько это будет соответствовать реалиям той страны, где он живет.

Богословское образование нужно и важно, для изучения исторического осмысления идей прошлого, т.к. они все пронизаны религиозным духом так или иначе, особенно в России.

«Однако из-за необходимости развитие богословского образования в России, ...теология как научная дисциплина реанимируется, она приобретает новые содержательные аспекты» [2, с 27], богословие приобретает новые методологические аспекты.

Так что же должно в основе стоять в познании исламской теологии? Какой объект познания должна ставить теология? И что нужно менять в самой системе исламского образования?

Рассуждая о субъекте и превращении его в объект в образовательной сфере, М.И. Билалов ставит ряд актуальных вопросов перед современной системой образования: «Кто является подлинным субъектом учебного процесса? Как уходить от авторитарных традиций, превращающих воспитуемого и обучаемого в простой сосуд знаний и нравственных ценностей? Как перейти от ученика реципиента и ретранслятора информации к деятельному и активному познающему субъекту? Каково место в современном образовании педагогики сотрудничества?». Далее он отмечает, что «данная проблема с этим или подобным кругом вопросов решалась в традициях мусульманского

образования весьма неэффективно. Во всех исламских высших учебных богословских учреждениях в основе учебной программы лежало, главным образом, изучение текста Корана, хадисов...» [3, с. 55].

Одна из самых важных задач в преподавании исламского богословия является преподавание светских дисциплин, «в которых осмысливаются самые последние достижения в области генетики, физики, астрофизики, социальных дисциплин. В мировоззренческом отношении следует подвергать осмыслению современные биотехнологические достижения, возможности клонирования человека, прогнозирование будущего человечества» [2, с. 27].

При попытке совмещения науки и теологии, мы должны создать точки соприкосновения между ними, как общего вектора развития, где будет продолжаться продуктивный союз. Ведь невозможно без современных знаний в разных дисциплинах ответить на насущные вопросы бытия, учитывая комплексно все тонкости того или иного вопроса во время ответа.

То есть, теология – это предмет, изучающий бытие мира и экзистенции человека неразрывно связанное в гносеологическом и онтологическом единстве.

«Говоря о развитии собственно теологии как особой сферы познания мира, надо указать, что необходимо создание, с одной стороны, теоретико-исследовательских структур, способных решать проблемы от фундаментально-теоретических, включающих ответы на фундаментальные вызовы нашего времени, до научно-практических; с другой – образовательных учреждений, которые должны готовить соответствующих специалистов-теологов для конкретных областей теологии» [10, с. 69].

Исламский теолог - это не просто человек, знающий о своей религии, но и тот, который может применять знания как религиозные, так и мирские, как затрагивающий научную отрасли, так и бытийную с шариатской точки зрения.

Нужно указать, что теолог-исследователь не должен изучать теологию с единой цивилизационной стороны, так как это приведет к неправильному пониманию теологических аспектов, особенно ислама, так как он имеет в своем распоряжении европейский язык, «ведь из этого неизбежно следует, что исследуемые феномены культуры, в данном случае арабо-мусульманской, должны подгоняться под категориальную сетку языка европейской науки» [7, с. 24].

«Цивилизационный подход существует в разных вариантах, но первичный, изначальный акцент на содержательно оформленной целостности каждой цивилизации принципиален для него. С этой точки

зрения «единое человечество» и «общечеловеческие X» (где вместо X могут стоять «ценности», «нормы», «закономерности» и т. д.) — пустая абстракция, которая не имеет никакого отношения к действительности» [7, с. 25]. В этом я соглашаюсь с А. В. Смирновым, который выражает третий путь изучения исламской культурной мысли, выражающаяся логико– смысловым осмыслении, ведь и исламоведение, и арабистика и теология изучает эти науки с точки зрения осмысления в западной парадигме с русско-академической связи, что создает проблемы в понимании тех или иных текстов и мыслителей, и их значимости.

Далеко ходит не нужно, мы видим как Российская история ставит свой отпечаток в понимании Кавказа и происходящих процессов на Кавказе как в прошлом так и в настоящем, ведь осмысливают нас с ориенталистической стороны, и не хотят нас видеть кроме как с этой позиции, тоже самое происходит и исламом и с теологией, тоже самое происходило и происходит на Западе, когда говорят об Исламе, подгоняют под понимание европейского языка, хотя на западе под давлением антиориенталистического понимания, начинают переосмысливать этот путь, так же в России заметны положительные тенденции, что не может радовать.

По этой причине, мы должны разграничить понимание изучения теологии (богословия), западного разума, либо российской, китайской, и т.д., так как это различное понимание одной и той же проблемы. «Поэтому более справедливым можно считать не противопоставление крайних подходов, а компаративное сопоставление в рамках общего структурного разграничения на светское и мусульманское понимание исламоведения» [8, с. 53-60], как и теологических вопросов и их способов решения. Тут нам помогает логико-смысловой подход, где проблема одного и того же вопроса понимается со всем иных парадигмах и естественно, путь его решения будет иной, чем у запада или ж России, это сопоставление между собой неизбежно, так как взгляд на одну и ту же теологическую проблему создает разный подход при осмыслении его в разных аспектах. Изучение вопроса «познание в исламе движется по двум векторам – от реальной действительности к Корану и обратно, от него к миру» [4, с. 20-30]. И в зависимости от ясных и не ясных аятов, можно понимать тот или иной аспект, связанный с миром, и ответ на него, как и отрицании и подтверждении научного вопроса в теологическом ответе. «Учёный, если он стремится *понять* ислам, должен перестать сводить ислам к системе *понятных жестов и структур*. В ходе анализа исламской традиции должен измениться сам «шаблон» понимания. Учёный обязан отне-

стись к ней серьезно, увидеть в ней одну из возможных «картографий» религиозного опыта» [9, с. 28-29].

Сопоставить Коран и хадисы часто является трудной задачей, так как существуют различные течения, каждый из них интерпретирует в своём понимании, так как текста являются не совсем однозначными и ясными, и могут трактоваться с точки зрения арабского языка многозначно, что порой создает проблемы в решении некоторых вопросах. По этому поводу пишет Т. Ибрагим пишет, что «Символы и метафоры отражают факт наличия у коранических откровений двух планов, или аспектов, – внешнего (буквального) и внутреннего, ориентированных соответственно на широкую публику и просвещенную элиту» [6, с. 172-173]. Коран с первого аята призывает размышлять об творениях Аллаха, о наблюдении и изучении мира. Исламская теология должна дать толчок для развития дисциплин, чтобы можно было видеть красоту, созданную Богом и устройства мира.

В древности, богословы во время отдыха от религиозных наук изучали мирские науки, как алгебру, геометрию, химию, для того чтобы понимать актуальность новых научных тенденций, и можно было согласовать с правовыми решениями, эта традицию нельзя прерывать и в данный момент, хотя исламское образования акцентирует свое внимание лишь на первоисточники, без этого никак, но богослов должен специализироваться не только в богословии, но и во многих других дисциплинах и всегда интересоваться новым открытиям, для ответа тех или иных вопросов современности.

Теолог должен влиться в интеллектуальную среду и пытаться совершенствовать методологическую базу, как богословия, так и иных дисциплин, но без комплексных знаний это невозможно, ведь традиция богословии топчется на месте, изучая прошлое, не стараясь принести что-то новое, старое важно, но оно не даст осмыслить новые вопросы, и воспевающий будет так же воспевающим без удовлетворения ответом.

«Теология, или богословие, наоборот, имеет своим объектом Бога, теология изучает веру изнутри, но теология не сама вера – она наука. Наука, как считают сами теологи, в которой человеческому разуму приходит на помощь божественное откровение. Иначе говоря, осмысление своих предметов и объектов философия осуществляет разумом, а теология еще и откровением» [5, с. 29-30].

На наш взгляд обучение теологией не останавливается лишь на изучении своей дисциплины, через понимания откровения, но также нужно включить разум, для полного понимания тех или иных тенден-

ций, ибо свободный разум открывает новые горизонты в познаниях, но естественно, разум не должен извратить основы своей религии так, что человек впадает в еретические убеждения. Теолог ответственен перед Богом и перед своей паствой, ему не позволительно выявлять что-то противоречащее основам религии, если на это есть категоричные текста. По тому теолог должен взять на вооружение и философию, как выразил эту мысль и мусульманский теолог Али Аббаси - «эта важнейшая задача не может быть выполнена, если не призвать на помощь рациональные науки, а в особенности философию» [1, с 164-165].

Для этого нужно переосмыслить взаимоотношения течений и их познавательной методологии, что бы можно было возродить теологию в новом, актуальном свете, приняв все самое лучшее и актуальное.

«Сегодня в рамках новой возрожденческой мысли в арабской и всей мусульманской философии происходят попытки сочетания строгой рассудочно-разумной рациональности с иррациональными элементами познания, что соответствует новациям современной познавательной культуры [5, с. 34].

Мы видим, как современные науки развиваются, имеют свои методологические принципы. Теологии ничего не мешает взять разную методологию из разных дисциплин, ведь она своего рода универсально-открытая дисциплина. Мы видим, как в науках существует «плюрализм методологических новаций – антропный принцип, универсальный эволюционизм, эзотерические и оккультные средства озарения, воображения и т.п. ныне находят творческое применение даже в естественных науках [5, с. 35].

Теологию следует «вооружить эффективными философскими методами – диалектической логикой, синергетическими принципами, постмодернистскими методологическими новациями» [5, с. 35].

Теология должна быть объективной и без государственно-политической на слойки.

«Таким образом, в исламе отсутствует догматическая теология в строгом смысле слова, которая была бы подкреплена непререкаемым религиозным авторитетом Вселенских соборов или главы Церкви" [9, с. 30].

Скорее всего, качественное и объективное образование теолога будет идти на спад, так же будет преследоваться всякое инакомыслие в сфере богословия и заявления своей позиции единственно истинной. Так как с каждым годом муфтият решает, что их понимание Ислама



является единственно истиной. Познающий субъект как современный и гибкий будет видаться лишь как уникам, который отличается от всех и больше занимается самообразованием, который при этом будет разбираться в вопросах лучше, чем многие выпускники.

Как бы не старались мы защитить классическое образование, подогнанное под современность во всех сферах, будет происходить спад, и лишь самообразование будет иметь наивысший уровень качества, так как мы уже стоим на пороге к такому подходу, где дается наибольшее количество часов на самообразование и доступ, контакт с преподавателем еще больше ограничивается.

То есть, универсальный, гибкий, многоаспектный специалист возможен лишь в качественном самообразовании без ограничений Вузовской программы, и некоторого отхода от современной системы образования на слоенной идеологической подоплёкой.

Настоящий специалист теолог это тот, кто изучает философию и иные специальности, не ограничиваясь только своим профилем, который берет разную методологию для изучения и возможности отвечать на разные насущные ответы современности, и метода исследования.

Теолог должен быть гибким и не клерикальным, чтобы не топтался на месте и мог взять в себе разный спектр методологии и на наш взгляд тут никак не обойтись без философии и его методологического аппарата.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Аббаси А. Положительный общественный опыт и сплочение в мусульманском обществе выпускников исламских учебных заведений, опирающихся на рациональные методы науки, включая философию // Альманах Международного мусульманского форума. Вып. № 1 / гл. ред. Д. В. Мухетдинов. М.: ИД «Медина», 2016. 260 с. с. 164–165.

2. Акаев В. Х. Исламское образование на Северном Кавказе: достижения и перспективы // Теологическое образование: проблемы и перспективы развития: материалы Всерос. науч.-образ. конф. Махачкала, 20–21 декабря 2018 г. / отв. ред. Ш. Р. Кашаф; ДГИ; СПбГУ. – Махачкала: Дагест.гуманитар. ин-т, 2019. – 128 с.

3. Билалов. М.И - Суфизм и познавательная культура. – Махачкала, 2003., 119 с.

4. Билалов М.И. Философия ислама о специфике исламской философии// Исламоведение. 2019. Т. 10, № 3. С. 20-30.

5. Билалов М. И. Теоретические и методологические проблемы теологической подготовки специалистов в исламе // Теологическое

образование: проблемы и перспективы развития: материалы Всерос. науч.-образ. конф. Махачкала, 20–21 декабря 2018 г. / отв. ред. Ш. Р. Кашаф; ДГИ; СПбГУ. – Махачкала: Дагест. гуманитар. ин-т, 2019. – 128 с.

6. Ибрагим Т. На пути к коранической толерантности. – Н. Новгород: Издательский дом «Медина», 2007. – С. 173–172.

7. Исламская философия и философское исламоведение: Перспективы развития. – М.: Языки славянских культур, 2012. – 128 с. – (Философская мысль исламского мира: Исследования. Т. 3).

8. Курбанов М.Г. Перспективы конституирования современного исламоведения // Исламоведение. 2019. Т. 10, № 3. С.53-60.

9. Мухетдинов Д. В. Размышляя о дисциплинарных границах исламской теологии // Ислам в современном мире. 2019; 3: 23–34; DOI: 10.22311/2074-1529-2019-23-34.

10. Яхияев И. М. Проблемы теологии: пути решения // Теологическое образование: проблемы и перспективы развития: материалы Всерос. науч.-образ. конф. Махачкала, 20–21 декабря 2018 г. / отв. ред. Ш. Р. Кашаф; ДГИ; СПбГУ. – Махачкала: Дагест.гуманитар. ин-т, 2019. – 128 с.

*Акаев Асламбек Вахидович<sup>1</sup>,  
(г. Грозный, Россия)*

## **ОСОБЕННОСТИ ИЗУЧЕНИЯ ИСЛАМА В СОВРЕМЕННОЙ ЧЕЧЕНСКОЙ РЕСПУБЛИКЕ**

**Аннотация.** Изучение ислама в Чечне в историческом и современном контекстах – важнейшая исследовательская задача, требующая анализа, новых подходов, на основе современных методологических позиций. Историко-культурные аспекты изучения ислама в современной Чеченской Республике сопряжены с событиями перестройки и постсоветского периода, придавшие духовно-культурную, политическую специфику бытования ислама. И этот контекст предполагает в ходе исследования учета особенностей функционирования ислама в регионе.

**Ключевые слова:** Чечня, Дагестан, ислам, суфизм, региональные особенности, экстремизм.

---

<sup>1</sup> Акаев Асламбек Вахидович, младший научный сотрудник лаборатории филологии и культурологии КНИИ им. Х.И. брагимова РАН.

В изучении ислама в Чечне исторически оформились несколько этапов, которые начинается в царский период с работ А. Берже, У. Лаудаева, Н. Семенова. А. Берже в своей книге «Чечня и чеченцы» пишет о том, что чеченцы некогда исповедывали христианскую веру<sup>1</sup>. Отмечает наличие у разных чеченских тайпов разных христианских культовых сооружений – старинной церкви Каба-Ерды, наличие в языке собственных имен христианского происхождения. По его мнению, ислам среди чеченцев водворился в начале XIX века. «В настоящее время все чеченцы принадлежат к суннитскому толку Шафиэ, за исключением одного Брагунского общества на Сунже»<sup>2</sup>. Тот же А. Берже утверждал, что ислам молодые чеченцы изучали в Чиркее, Акуше, Казикумухе<sup>3</sup>.

Чеченский этнограф, царский офицер У. Лаудаев, также уделял внимание распространению ислама среди чеченцев, который причины принятия ислама чеченцами видел в том, что чеченцы не имели князей и были равны между собой, и если случалось, что инородцы высших сословий селились между ними, то они утрачивали свой высокий род и сравнивались между ними<sup>4</sup>. В работах дореволюционного исследователя Н. Семенова, дается характеристика социального устройства чеченцев, их духовно-культурному состоянию, религиозного верования. Он отмечает, что до 40-х годов XIX века действия чеченцев личного и общественного характера опирались на народные традиции, основанные на принципах родового союза и на принципе общественных обычаев, которые их разрушали. Но, когда при Шамиле утверждается шариат, а также распространяется газават<sup>5</sup>, то происходит усиление ислама среди чеченцев.

В советский, так и постсоветский периоды особенности распространения ислама среди чеченцев анализировали и продолжают анализировать ряд чеченских и дагестанских исследователей. В прошлом к ним к ним относились такие авторы, как: А. Саламов, А. Шамилев, С. Умаров, М. Мужухоев, М. Абдуллаев, А. Яндаров, Д. Межидов, В. Гадаев, которые преимущественно придерживались материалистических принципов, позиций марксизма-ленинизма.

---

<sup>1</sup> Берже А. Чечня и чеченцы. – Грозный, 2008. - С. 94.

<sup>2</sup> Там же. – С. 95.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Лаудаев У. Чеченское племя // Сборник сведений о кавказских горцах. Вып. VI. – Тифлис, 1879. – 23.

<sup>5</sup> Семенов Н. Туземцы Северо-восточного Кавказа. – С. - Петербург, 1898. - С. 101.

В современных исследованиях ислама проявляется иной подход, а точнее - культурно-цивилизационный. Его демонстрируют такие исследователи как М.И. Билалов, М. Ханбабаев, М.Я. Яхьяев, З.М. Абдулагатов, В.Х. Акаев, М.Д. Солтамурадов и др. В их исследованиях ислам изучается в контексте особенностей региональной культуры, ее воздействия на него, формируя при этом особые модели функционирования. Важно место в исследованиях авторов отводится влиянию глобальных проявлений ислама, например, салафизма на местные традиции, модели ислама, а также возникновению противоречий между традициями и новациями. Эти особенности отражены в публикациях отдельных авторов, которые публиковались в трех Международных конференциях, которые состоялись в Грозном<sup>1</sup>, а также в материалах Всероссийского исламоведческого форума, проходившего в Махачкале<sup>2</sup>. На этих форумах рассматривалось состояние и функционирование ислама в условиях современной глобализации, происходящей в мире, в ее регионах. При этом раскрываются особенности противодействия экстремистским течениям, бытующим в обществе под прикрытием исламских лозунгов, имеющим свои проявления в Чечне и Дагестане.

В Чеченской Республике функционирование ислама и его особенностей с цивилизационных позиций осуществляется в работах В.Х. Акаева, В.Ю. Гадаева М.Д. Солтамурадова и др. Особое внимание уделялось изучению суфизма в Дагестане и Чечне. Особенность этих осуществленных исследований заключается в том, что они выполнены вне установок советской атеистической парадигмы, на основе культурно-цивилизационной методологии, рассматривающей религию, и ислам в том числе, как феномен цивилизационный, культурная ценность, но не как альтернативная идеология, классовое мировоззрение.

---

<sup>1</sup> Мобилизация этнокультурного ресурса как важнейший фактор противодействия экстремизму и терроризму. Материалы Международной научно-практической конференции: сборник научных статей, 24-25 ноября 2017 г.). / Отв. ред. В.Х. Акаев. – Грозный, 2017; Мобилизация этнокультурного ресурса как важнейший фактор противодействия экстремизму и терроризму: Сборник научных статей III Международной научно-практической конференции (Грозный, 6–7 декабря 2019 г.) / [редкол.: М. Ш. Минцаев (предс.); В. Х. Акаев (отв. ред.), Ш. Р. Кашаф (науч. ред.), М. И. Билалов и др.; ГГНТУ им. акад. М. Д. Миллионщикова, Институт востоковедения РАН]. – Грозный: ГУП «Книжное издательство», 2020. – 314 с.

<sup>2</sup> Ислам и исламоведение в современной России. Сборник докладов Всероссийского исламоведческого форума. 27-28 сентября / под общей редакцией проф. М.Я. Яхьяева. – Махачкала, 2019. – 474 с.

Указанные методологические позиции нашли отражение в исследованиях ислама, которые представлены в работах современных северокавказских ученых: М.И. Билалова, М.Я. Яхьяева, В.Х. Акаева, а также в ходе проведения целого ряда научных конференций, проходивших в Грозном, Махачкале. В работе «Религия в традиционной культуре чеченцев: миротворческие и толерантные отношения»<sup>1</sup>, а также в публикации «Современное состояние ислама на Северном Кавказе: противоречия традиций и «новаций»<sup>2</sup> ислам рассматривается в контексте его возрождения, во взаимосвязи с политическими и культурными процессами, а также с контексте с исламскими новациями, связанными с салафизмом, проникавшим в Дагестан и Чечню в накануне и после распада СССР.

Сегодня возрождение ислама в Чеченской Республике сопряжено с ощутимыми духовно-культурными сооружениями: построение 1100 мечетей, функционирование Российского исламского университета им. Кунта-Хаджи, открытый при прямой поддержке Президента России В.В. Путина. В нем готовятся мусульманское духовенство с высшим образованием, обучается более 800 студентов и магистров из Чечни, а также из других регионов России. Преподавание ислама в этом вузе осуществляется в соответствии со сложившейся системой образования в египетском университете Аль-Азхар. Этот университет успешно окончили целый ряд преподавателей чеченского исламского университета им. Кунта-Хаджи. А также в вузе уделяется значительное внимание традициям исламского образования, которые исторически сложились на Северном Кавказе, в том числе и в Чечне. В частности, изучается суфизма, жизнь и деятельность дагестанских и чеченских устазов, распространявших ислам среди чеченцев, призывая их к миру, духовно-нравственному совершенству<sup>3</sup>.

Считаем, что изучение ислама в современной Чеченской Республике предполагает не только учет исторических, культурных предпосылок, но и современных идейно-политических новаций, связанных с глобализмом, проникновением в регион нетрадиционных исламских течений, решительно отвергаемых историко-культурными, религиозными традициями.

---

<sup>1</sup> Акаев В.Х., Акаев А.В. Религия в традиционной культуре чеченцев: миротворческие и толерантные отношения - Махачкала, 2020.

<sup>2</sup> Акаев В.Х., Акаев А.В. Современное состояние ислама на Северном Кавказе: противоречия традиций и «новаций» // Религиозный фактор и его роль в общественно-политической сфере общества: реальность и перспективы. сборник материалов VIII Всероссийской научно-практической конференции. Дагестанский государственный университет. - Махачкала, 2021.

<sup>3</sup> Там же. – С. 28.

## **СООТНОШЕНИЕ РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ И ТЕОЛОГИИ: ВЗАИМОСВЯЗЬ ОБЩЕГО И ОСОБЕННОГО**

**Аннотация.** С недавних пор в вузах современной России стали изучать теологию, статус которой определен как научной дисциплины, а тем временем религиоведение в стране стали изучать после преобразования кафедр научного атеизма в кафедры религиоведения, что произошло в 90-х годах. В советское время эти дисциплины, которые на уровне обыденного сознания не очень различаются, считались буржуазными, антинаучными. Сегодня в вузах России они изучаются как научные дисциплины гуманитарного направления, без которых не считается полноценным образовательный процесс.

**Ключевые слова:** религиоведение, Бог, человек, теология, философия.

В России существует 14 вузов, в которых изучается религиоведение с направлением подготовки бакалавриата «Религиоведение». К ним относятся МГУ, Санкт-Петербургский государственный университет, Уральский федеральный университет им. Б.Н. Ельцина, Крымский федеральный университет им. В.И. Вернадского, Казанский (Приволжский) Федеральный университет, Дагестанский государственный университет и др. На Северном Кавказе специалистов по религиоведению готовятся только в ДГУ. В таких вузах как ЧГУ, СОГУ, КБГУ, КЧГУ, АГУ, ЮФУ, СКФГУ таких специалистов не готовят, хотя, с нашей точки зрения, потребность в них очевидна.

Религиоведение (или религиеведение) — это гуманитарная наука, изучающая мировые религии, историю их формирования, философию, обычаи и традиции разных вероисповеданий, а также психологию религии. Будучи областью научных исследований, эта наука изучает религиозные убеждения, поведение и институты, в которых они специфически проявляются. В ней описывается, сравнивается, интерпретируется и объясняется различные аспекты бытования религии, при этом уделяя особое внимание систематическим, исторически обоснованным и межкультурным перспективам. В предмет изучения

---

<sup>1</sup> Акаев Вахит Хумидович, г.н.с. КНИИ РАН, д.филос.н., проф., академик АН ЧР.

религиоведения входят закономерности возникновения, развития и функционирования религии, а также её строения и различные компоненты, ее многообразные феномены.

Религиоведение – изучает, исследует религиозные верования, поведение и институты. При этом описывается, сравнивается, интерпретируется и объясняется религия, подчеркивая систематические, исторически обоснованные и межкультурные перспективы.

Теология же осмысливает трансцендентное или сверхъестественное в соответствии с традиционными религиозными представлениями, когда религиоведение использует более научный и объективный подход, независимый от какой-либо конкретной религиозной точки зрения. Религиоведение как научная система знаний опирается на множество академических дисциплин и методологий, включая антропологию, социологию, психологию, философию и историю религии.

Теология от религиоведения отличается тем, что как учение, она опирается на веру, сосредотачивает внимание на изложении бытия Бога, на его атрибуты, взаимосвязь Бога и человека, раскрывает особенности поклонения человека перед ним, как это изложено в самой религии, прежде всего, в монотеистической. И сами эти положения заимствуются из священных текстов, представленных в Библии, Коране.

Теология (с греч. тео – бог и логос – слово, учение) – учение Боге, представляющее собой совокупность религиозных доктрин о сущности и действии Бога, построенных в форме идеалистического умозрения на основе текстов, принимаемых как божественное откровение. Одна из предпосылок теологии – это концепция личного Бога. В строгом смысле она возможна только в рамках теизма. Теологии предполагает наличие определенного философского категориального аппарата, без которого она не обходится. Но она отличается и от религиозной философии.

В теологии разум имеет служебную роль, поскольку она принимает и разъясняет «слово Божие». В целом теология авторитарна, ибо в своих положениях она не допускает сомнения в положения веры, их критику, научный диалог. Тем самым она отличается от философских размышлений. В свое время Аристотель теологию называл «первой философией», или метафизикой, считая ее сущностью, первопричиной и целью всех вещей. Позже ее назовут «естественной теологией». С другой стороны, есть и второй уровень теологии, считающимся верхним, который сопряжен с непознаваемым разумом «истиной от-

кровения»<sup>1</sup>, что характерно библеистике. Эти два уровня определяют содержание традиционной теологии.

В 20 в. XX века под влиянием экзистенциализма С. Кьеркегора, а также естественно-научных достижений сложилась диалектическая теология, которая «предложила новый метод разработки библейских дисциплин, церковной истории, догматики, пастырского богословия, который был противопоставлен не только методу либеральной теологии, историко-психологическому самоистолкованию «религиозного человека», но также метафизике, естественной теологии, католической схоластике, всем попыткам постижения Бога, основывающимся на учении об «аналогии бытия»<sup>2</sup>. Ее сторонники утверждали, что нежно исходить из «бесконечного качественного различия» между Богом и миром, между Богом, который на небесах, и человеком на земле<sup>3</sup>. В соответствии с этой теорией «нет пути от человека к Богу, есть только один путь – от Бога к человеку». Они считают, что слово Бог является приговором «человеческой гордыне – «кризисом человека», и антропоцентрически ориентированной теологии, которая исходит из того, что человек может познать Бога в природе и истории, приговором «религии», понимаемой как некая изначальная «естественная» связь посюстороннего, вещного мира и запредельного, «невещного Бога»<sup>4</sup>.

Становление теологии в качестве направления подготовки высшего образования и научной специальности вызывало и продолжает вызывать противоречивые реакции научного, в том числе религиоведческого сообщества в нашей стране. Незатихающие дискуссии по вопросу соотношения религиоведения и теологии делают необходимым содержательное высказывание по этой проблеме.

Под термином «теология» зачастую обозначают: (а) вероучение той или иной конфессии; (б) специфический тип мышления как саморефлексию конкретного конфессионального сообщества; (с) совокупность академических дисциплин, сопряженных с ней.

Между тем, религиоведение – это наука, опирающаяся на разум, на рациональный категориальный аппарат, допускающий критические оценки, интерпретации, концептуальные альтернативы. Положе-

---

<sup>1</sup> Аверинцев С.С. Теология // Новая философская энциклопедия // <https://iphlib.ru/library/collection/newphilenc/document/HASHe582c4604b9930e6c8eae5>

<sup>2</sup> Гараджа В.И. Диалектическая теология // Новая философская энциклопедия // <https://iphlib.ru/library/collection/newphilenc/document/HASHe582c4604b9930e6c8eae5>

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Там же.



ния религиоведения без научного анализа, сопоставления, сравнения, критического осмысления не обходятся. В.И. Гараджа отмечал, что религиоведение: «В широком смысле слова включает все возможные способы осмысления и объяснения религиозного феномена, как «изнутри», так и «извне»<sup>1</sup>. Далее он утверждает, что «наука о религии на протяжении своего развития вносила существенный вклад в изучение человека, его жизненного мира, в развитие философской антропологии, философии языка, культуры, социальной философии. Философия проложила путь рационального изучения религии, и сегодня она оказывает заметное воздействие на развитие науки о религии. Религиоведение определяется как междисциплинарная гуманитарная наука, изучающая религию, которой придерживается человек, сообщества людей. Но при ее изучении используется множество подходов исторических, социологических, философских, герменевтических, антропологических и пр.

Религиоведением могут успешно заниматься как светские люди, так и верующие исследователи, от последних требуется, чтобы они умели четко различать религиоведческий и теологический аспекты бытования религии. Очевидно, что термины «теология» и «религиоведение» принадлежат к различным дискурсам, хотя в целом дисциплины, ими отражаемые, относятся к гуманитарным наукам. Различия, существующие между ними, как нам представляется, имеют не столько «формальный», сколько структурно-содержательный характер.

Дискурс в теологии по преимуществу является теоцентричным, хотя в определенных концепциях таким центром может выступать человек, природа, общество и т. д. В любом случае концепция теологии предполагает существование общей понятийной структуры, центр которой или находится в ней самой. Разрушение такого центра не только неизбежно приводит к распаду теологии как системы, но и лишает существование теологии как науки всякого смысла-необходимости<sup>2</sup>.

И теологии, и религиоведения характерен идеологический аспект, и именно на его уровне происходит основная дифференциация

---

<sup>1</sup> Гараджа В.И. Религиоведение // Новая философская энциклопедия // <https://iphlib.ru/library/collection/newphilenc/document/HASHe582c4604b9930e6c8eae5>

<sup>2</sup> Прилуцкий А. М. Академическая интеграция религиоведения и теология: проблемы границы (к вопросу об интеграции теологии в систему высшего образования современной России) // [ps://cyberleninka.ru/article/n/reliigiovedenie-i-teologiya-problemy-granitsy-k-voprosu-ob-integratsii-teologii-v-sistemu-vysshego-obrazovaniya-sovremennoy-rossii](https://cyberleninka.ru/article/n/reliigiovedenie-i-teologiya-problemy-granitsy-k-voprosu-ob-integratsii-teologii-v-sistemu-vysshego-obrazovaniya-sovremennoy-rossii)

религиоведческого и теологического методов в их чистом виде. Можно предположить, что отличие религиоведения от теологии состоит не столько на уровне предметной области исследования, сколько в интерпретации ее положений.

Также важно признать, что вопрос, является ли теология наукой или нет, будет определенным только при изучении методологии и состояния предметной области теологии. В противном случае он будет основываться на субъективных предпочтениях отдельных экспертов, их идеологической направленности и сформировавшихся мировоззренческих постулатах<sup>1</sup>.

Теология и религиоведение отличаются направленностью познавательного интереса: теология всегда носит конкретно-конфессиональный характер, когда религиоведческое исследование — это религия, как бы мы её не определяли, ее традиции в сравнительном контексте, а также многообразие религиозные процессы.

Вместе с тем, академическая теология и религиоведение представляют собой тесно связанные между собой системы, позволяющие системное понимание многообразия религиозной жизни. Взаимоотношения между ними должны строиться на основе принципов диалога — хотя он может быть и конструктивно-критическим.

И теология, и религиоведение основаны на идее академической свободы, а потому и должны быть независимы от идеологического диктата, политической конъюнктуры и административного контроля с любой стороны.

При соблюдении этих условий религиоведение и теология смогут сыграть важную роль в изучении религиозной ситуации в мире и в современной России, в сохранении культурного наследия религиозных традиций народов России, профилактике рисков, конфликтов и угроз на религиозной почве, в повышении уровня знаний граждан России о религии и религиозных культурах.

В свою очередь, результаты академического изучения религии (как теологического, так и религиоведческого) могут быть разумно использованы в образовательных и воспитательных практиках, сохранении религиозного многообразия и укреплении межрелигиозного мира.

У теологов и религиоведов один предмет исследования — религия, но при этом ими применяются разные методологии. Религиоведы изучают религию предмет с точки зрения истории, культурологии, социологии, антропологии, используя методы исследования, харак-

---

<sup>1</sup> Там же.

терные этим дисциплинам. Они могут сомневаться в истинности, справедливости любого авторитетного мнения, и научных же теорий для них много, и они могут периодически меняться. Теолог — это богослов, он практически не подвергает сомнению догматы, сформулированные в священных текстах, а также признанными авторитетами церкви.

*Алибекова Сиядат Яхьяевна<sup>1</sup>  
(г. Махачкала, Россия)*

## **АРАБСКИЙ ЯЗЫК: РОЛЬ В НАУКЕ И КУЛЬТУРЕ ДАГЕСТАНА**

**Аннотация.** В статье рассматриваются арабские завоевания в Дагестане, исламизация, распространение арабо-мусульманской культуры, история арабоязычной письменности и обучения, взаимоотношения народов Дагестана, Ближнего Востока и Средней Азии.

Автор проводит также анализ современного состояния научных и социально-экономических контактов дагестанцев с арабоязычными странами.

**Ключевые слова:** Дагестан, Арабский халифат, арабский язык и ислам, арабо-мусульманская культура, катиб, вакфы.

На современном этапе мирового развития значительно усилился интерес к культурному наследию Востока вследствие возросшего значения арабских стран в мировой политике и экономике, стремления возродить великую миссию традиционной культуры этих народов в контексте многовековых международных контактов.

Важным источником для освещения арабских походов в Дагестан и их влияния на экономику, культуру народов Дагестана являются сочинения арабских историков и географов в IX-X вв. – ал-Балазури, ат-Табари, ал-Йакуби, ал-Куфи, Ибн Хордадбега, Ибн ал-Асира, ал-Масуди. История арабской колонизации Дербента, о налоговой политике арабов в Дагестане описана в труде ал-Баладзори «Китаб футух албулдан» («Книга завоеваний стран» Пер. П.К. Жузе. Баку, 1927). Сведения по средневековой истории Дагестана можно раскрыты у Ибн Руста, Ибн Хайата, ап-Истахри, Абу Йусуфа и других арабских

---

<sup>1</sup> Алибекова Сиядат Яхьяевна, к.филос.н., доцент кафедры философии и социально-политических наук, Дагестанский государственный университет.

историков, географов [6, с. 5, 7]. Вопросы истории последствий арабских завоеваний для дагестанских народов нашли отражение и в работах «История Дагестана», «Дагестан» Р.М. Магомедова, в монографии «Ислам в средневековом Дагестане».

А.Р. Шихсаидова, в труде «Социально-экономическое и политическое развитие Дагестана в V-XI вв.» Ш.Х. Ахмедова. Ценность представляют и книги А.Б. Халидова «Очерки истории арабской культуры в V-XV вв.», «Арабские рукописи и арабская рукописная традиция», в коллективной монографии «Арабская рукописная книга в Дагестане».

Арабские завоевания, исламизация Дагестана оказали большое влияние на формы земельной собственности в Дагестане. Происходит эволюция форм, существовавших еще до прихода арабов. Появляется вакф – новая форма землевладения, особенностью которой было то, что оземли не отчуждались, не подлежали возврату завещателям, делю, не могли быть переданы кому бы то ни было. Терял право на завещанный участок и сам завещатель [1, с.137]. Завоевания арабов на Кавказе, захват Дербента и объединение в рамках Арабского халифата огромных пространств Передней Азии создали благоприятные условия для развития торговли, открыли для купцов торговые пути, ведущие по суше и по Каспийскому морю на север (булгары, славяне) и на северо-восток Европы. Это было время расцвета «арабской» торговли. Благодаря своему географическому положению Дагестан оказался на одном из важнейших торговых путей, связывающим Ближний Восток с Юго-Восточной Европой.

Завершение к концу VIII в. арабских завоеваний на Кавказе способствовало интенсивному торговому обмену между «севером» и «югом» и одним из главных посредников в развитии этих торговых связей оказался Дербент. Арабы превратили его в крупный политический и торговый центр на Кавказе. Именно через Дербент Горный Дагестан оказался втянутым в международную торговлю, что повлияло на подъем местных производительных сил, становлению новых производственных отношений, развитию ремесла и внутренней торговли. Дербент был при арабах, по мнению В.В. Бартольда, главным торговым пунктом на Каспийском море и по числу населения превосходил Тифлис, из всех городов на Каспийском море только Дербент обладал гаванью, одинаково безопасной от морских бурь и от нападений внешнего врага [3, с. 787].

С установлением в Арабском халифате власти династии Аббасидов (750 г.) в район Дербента прибыли рабочие из Палестины, Сирии и других стран для строительства опорных пунктов. Арабы стали со-

здавать в Дагестане укрепленные военные поселения (рабаты) с гарнизонами во всех стратегически важных пунктах. Роль рабатов заключалась в укреплении власти Халифата в данном районе, защите границ, подавлении возможных противостояний местного населения и в обеспечении сбора налогов. Политика арабской колонизации способствовала распространению ислама и арабского языка в Дагестане и подключение его к мусульманскому мировому сообществу [7, с. 22].

Середина VIII в. стала важной вехой в истории арабомусульманского мира. Приход к власти Аббасидов (750-1258) совпал по времени с небывалым подъемом арабской литературы и науки, с размахом по созданию и размножению рукописных книг. Вместе с созданием нормативной грамматики литературного языка разрабатывалась также арабская лексикография.

С X в. в Арабском халифате получили широкое распространение вакфные библиотеки. Ранний тип вакфной библиотеки существовал как самостоятельное учреждение и помещался в отдельном, специально предназначенном для этого здании; в нем работали ученые и велось преподавание. Со второй половины XI в. вакфные библиотеки уступают место библиотекам, состоящим при вакфных учреждениях – мечетях, медресе. Вся территория, на которой были распространены арабский язык и ислам, с X– XI вв. была покрыта сетью больших и малых вакфных библиотек, в которых хранились арабские рукописные книги. «Библиотеки явились не менее важным орудием культуры, чем школа. Росту их немало способствовало распространение арабами бумаги, постепенно вытеснявшей дорогой материал – папирус и пергамент. Книга была единственным средством и обучения, и развлечения: ведь у арабов не было ни собраний, ни римских театров, ни греческих академий – все это заменяли библиотеки» [4, с. 22].

На обширной территории Арабского халифата была создана богатая литература, охватывавшая историю, географию, философию, астрономию, законоведение, богословие, медицину, математику [7, с. 22]. С X века в Дагестан начала поступать литература на арабском языке по самым различным вопросам. В связи с тем, что рукописи, привозимые извне, стоили очень дорого, в Дагестане было налажено кустарное производство бумаги. Рукописные материалы на арабском языке, имевшие хождение в Дагестане, А.Р. Шихсаидов разделил на три группы:

- 1) арабские рукописи, созданные за пределами Дагестана, в странах Ближнего и Среднего Востока и попавшие в разное время в Дагестан;

2) копии имевших широкое хождение в мусульманском мире книг, выполненных местными переписчиками (катибами);

3) оригинальные сочинения, созданные в Дагестане в процессе творческого усвоения памятников письменной культуры, созданных народами Ближнего Востока, Средней Азии, Закавказья [11, с. 16].

Так как интерес к литературе был огромный, вскоре встал вопрос о «тиражировании» рукописных книг. В итоге многовековой деятельности по копированию рукописных книг сложились центры этого рода ремесленного труда. Обычно в странах Ближнего Востока эта работа была сосредоточена в городах и была частью городской культуры. В Дагестане же эту роль сыграли селения: Акуша, Ахты, Башлы, Зерехеран, Ихрек, Кудали, Кулиф, Обода, Согратль, Урада, Усиша, Хасик, Хунзах, Эндери. Но среди них есть селения, занимавшиеся массовым размножением рукописной книги – Акуша, Зерехгеран, Кумух. Исторический Зерехгеран (ранняя персидская форма, что в переводе означает «бронники») – это нынешнее село Кубачи вместе с 4 близлежащими селениями (Амузги, Ашты, Сулевкент, Шири). Зерехгеран был в XV-XVII вв. одним из выдающихся центров художественного творчества. Работа по «книгопроизводству» достигла профессионального уровня [13, с. 117-118].

В Средние века труд переписчиков (катибов) оценивался высоко и оплачивался на уровне мастеров художественного мастерства. Катиб считался ученым и имел авторитет.

Основной единицей в системе образования средневекового Дагестана была духовная школа с преподаванием на арабском языке. Школа пользовалась арабским литературным языком. Государственной школы не было. «Школа знала только две ступени – низшую и высшую. В низшей изучались Коран, письмо, грамматика. В высшей школе, кроме коранических и литературных наук, изучались медицина, астрономия, математика, философия» [4, с. 22].

Интересные сведения о курсе обучения в дагестанской мусульманской школе сообщает Абдула Омаров в своих «Воспоминаниях муталима», что по окончании арабской азбуки детей учат необходимым правилам религии, признании добра и зла, существовании ангелов и Пророков в книге «Усул ад-дин». Затем идет чтение и изучение следующих книг: «Тасриф» - грамматика арабского языка; «Миат амил» («Сто управляющих»); «Унмузадж» - пособие по морфологии; «Сададдин» - пояснение к «Тасрифу»; «Динкузи», «Вафия», «Джами» по грамматике арабского языка; книги по началам логики – «Исагуджи», «Шамсийа», «ал-Фанари». Вслед за логикой изучают «Маан»

(риторику); правила арабского стихосложения; книги по мусульманской юрисдикции («ал-Махалли» и др. [14, с. 21].

Арабская система образования существовала в Дагестане на протяжении многих веков и совершенствовалась по мере распространения и упрочения позиций ислама. На Дагестан приходилась половина всех мусульманских школ Кавказа. Дагестан снабжал весь Восточный Кавказ знатоками арабского языка, муллами, кадиями. «Эта груда голых скал, – писал М.Н. Покровский, – была едва ли не самым грамотным местом на Кавказе» [8, с. 209].

Начиная с периода ученого Мухаммада ал-Кудуки (XVII в.) можно наблюдать более широкое распространение отдельных жанров мусульманской науки в Дагестане (грамматика арабского языка, логика, риторика, теория диспута и мусульманское право). [10, с.68].

О жизни и деятельности дагестанских учёных в странах арабo-мусульманского Востока, их повсеместного признания и авторитета в научных кругах повествуют в своей статье Д.М. Алхасова и М.А. Мусаев [2, с. 21].

Процесс исламизации в Дагестане сопровождался распространением арабского языка и арабской книжной культуры (VII-XVI вв.), созданием местной, оригинальной литературы на арабском языке (исторические сочинения и трактаты по суфизму X-XI вв.), а в XVIII-начале XX в. наблюдается расцвет научной и литературной деятельности на этом языке [12, с. 21]. Арабо-мусульманская цивилизация оказала существенное влияние в процессе исламизации народов Дагестана. Арабский язык явился средством постижения богатейшей научной и художественной литературы Ближнего и Среднего Востока, которая внесла плодотворный вклад в развитие духовной сферы дагестанских народов. Арабский язык явился базой для возникновения и развития дагестанской письменной литературы, но как писал Ю.И. Крачковский: "Арабская литература на Северном Кавказе культивируется уже местными силами и в своей оболочке арабской письменности развивает даже самостоятельные черты... Дагестанцы создавали оригинальные произведения, органически связанные с краем, вносили специфику в арабоязычную культуру" [4, с. 614].

В Дагестане, как отмечает Ш.Ш. Шихалиев, сосредоточен в государственных, частных и иных хранилищах арабский рукописный и печатный книжный фонд, который сделал бы честь любой стране мира с востоковедными традициями. Значительная часть восточных рукописей сосредоточена в Рукописном фонде ИИАЭ ДНЦ РАН. [10, с. 76]. Институт поддерживает научные контакты с крупными востоковедными центрами России (Москва, С.-Петербург, Казань) и зарубе-

жья (Тель-Авивский университет, Израиль; Бохумский университет, Германия; Принстонский университет, США). Международный обмен информацией о памятниках письменной культуры, совместные меры по их охране, изданию – наиболее распространенные и перспективные формы международного научного сотрудничества. [10, с. 79].

О широком распространении арабского языка и важнейшей роли, которую он играл в общественно-политической жизни Дагестана, свидетельствуют также издания, выходившие и в более поздний период. Это не только многочисленные книги, выходившие в дагестанских издательствах на арабском языке в новое время, но и периодические издания, т.е. газеты: «Мусульманская газета» (с 1912-1914 гг.) и газета «Джаридат Дагистан» (с 1913-1918 гг.), считавшаяся ведущим печатным органом арабоязычной интеллигенции Северного Кавказа. [9, с. 15]. В статье А.Р. Наврузова впервые дается характеристика идейной направленности, структуры, содержания и тематического облика газеты на арабском языке «Джаридат Дагистан» (1913–1918) как уникального историко-культурного памятника и ценнейшего источника по истории мусульманского просветительства Дагестана и Северного Кавказа. Газета охватывала обширный круг тем в различных сферах деятельности, в том числе и в науке. Газета с благодарностью была принята населением Дагестана, которое подписывалось на нее, присылало многочисленные статьи и благодарственные письма. Она распространялась не только в Дагестане, но и среди многочисленных читателей Чечни, Черкесии, Причерноморья, Кубани, Ставрополья, Туркестана, Азербайджана, которым она доставлялась по подписке. [5, с. 93].

На Северном Кавказе арабы появились уже во второй половине VIII, в юго-восточной его части, в частности в г. Дербент. Отсюда начинается постепенное расселение арабов, их ассимиляция с коренным населением, а также распространение новой здесь религии Ислам, а соответственно и арабского языка. Если народы нынешнего Дагестана активно принимали новую религию, а арабский язык стал связующим языком, то на территории Чечни и Ингушетии распространение арабского языка произошло много позже. Есть сведения, что еще в XIV веке, миссионеры из Кумыкии приходили на данные территории с целью распространения ислама. Уже в XV веке были случаи совершения хаджа дагестанцами в Мекку и Медину. Наряду с арабами немалую роль в упрочении позиций ислама стало играть со временем и местное население.

Успех арабского языка объясняется, прежде всего, тем, что арабы с самого начала не опирались только на силу оружия, как германцы и



монголы. К VII в. арабы уже достигли некоторой духовной культуры, выработали литературный язык и высоко ценили красноречие и поэзию. Являясь деловым языком средневекового Дагестана, языком науки и литературы, арабский язык сыграл большую роль в преодолении разобщенности живших здесь народов. В стремлении овладеть арабским, который по праву считался одним из мировых языков, проявлялась духовная потребность народов Дагестана в знаниях, и овладение этим языком возводилось в признак образованности.

Политические и экономические обстоятельства активно содействовали культурному общению стран Ближнего Востока и Дагестана. Включение Дагестана в состав Арабского халифата, покровительственная политика ее правителей способствовали распространению здесь культурных ценностей эпохи. Все достижения науки, техники и культуры становились достоянием всех, даже самых отдаленных областей мусульманского мира. Раннесредневековый арабский Восток занимал в истории человечества выдающееся место, и в этот великий культурный процесс свою лепту внесли все области мусульманского мира. В формировании интеллектуального облика дагестанского общества огромную роль играл историко-культурный диалог двух крупнейших городов средневекового мусульманского Востока – столицы Халифата Багдада и Дербента [6, с. 66].

Неоценимо значение проникновения арабомусульманской культуры в Дагестан, поскольку тем самым он втягивался в культурное развитие стран арабского Востока. Дагестанские учёные скрупулезно изучали наследие великих восточных мыслителей и представителей науки, переписывали их труды, на основании которых делали свои собственные выводы и сочиняли свои оригинальные произведения в лучших восточных научных традициях [2, с. 45]. Арабский язык и ислам стали составной частью культуры дагестанских народов, сыграв огромную роль в формировании духовной культуры и нравственных критериев.

Дагестан имеет достаточно крепкие отношения с арабскими странами. Ежегодно десятки тысяч дагестанцев совершают обряд паломничества в Королевстве Саудовская Аравия, и тысячи молодых людей учатся в арабских странах. Сегодня развиваются экономические отношения Дагестана с арабскими государствами, в особенности с ОАЭ, КСА и др. Проводимые совместные научные исследования в ДГУ и арабских университетах можно назвать своеобразным продолжением диалога культур. Все это способствует сближению народов Дагестана и арабских стран.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Алиев Б.Г. Союзы сельских общин Дагестана в XVIII – первой половине XIX в. Махачкала, 1999. С. 137.
2. Алхасова Д.М., Мусаев М.А. О жизни и деятельности дагестанских ученых в странах арабомусульманского востока . Вестник Института истории, археологии и этнографии. 2006. № 3 (7). С. 37-48.
3. Бартольд В.В. Место прикаспийских областей в истории мусульманского мира. Соч. Т. II, Ч. I, С. 787.
4. Крачковский И.Ю. Арабская литература на Северном Кавказе // Избр. соч. Т. VI. – М.–Л., 1960. – С.22.
5. Наврузов А.Р. Газета "Джаридат Дагистан" (1913-1918) - уникальный образец арабоязычной публицистики дагестана начала хх века. Исламоведение. 2009. № 2 (2). С. 93.
6. Нурмагомедов А.М. Дагестан и Арабский Халифат в раннем средневековье. Автореферат на соискание уч. степени к.и.н. Махачкала, 2007. С. 5, 7.
7. Нурмагомедов А.М., Нурмагомедов Г.А. Влияние арабомусульманской культуры на культуру народов Дагестана. ИСЛАМОВЕДЕНИЕ. 2009. № 2 С. 59-74. С.22.
8. Покровский М.Н. Дипломатия и войны царской России в XIX в. – М., 1924. – С. 209.
9. Тикаев Г.Г. О некоторых особенностях культурного взаимодействия народов дагестана и арабских стран: история и современность. Успехи современной науки и образования. 2017. Т. 7.№2. С. 14-18.
10. Шихалиев Ш.Ш. Сокровищница восточных рукописей Дагестана. Исламоведение. 2012. № 1 (11). С. 75-82.
11. Шихсаидов А.Р. Археографическая работа в Дагестане // Изучение истории и культуры Дагестана: археографический аспект. – Махачкала, 1988. – С.16.
12. Шихсаидов А.Р., Тагирова Н.А. Дагестанские рукописи в зарубежных коллекциях (грузинский национальный центр рукописей). История, археология и этнография Кавказа. 2018. Т. 14.№ 4. С. 20-31. С.21.
13. Шихсаидов А.Р. Зерехгеранская школа переписчиков //кн. Дагестанские святыни: Кн. 3 / Сост. и отв. ред. А.Р. Шихсаидов. – Махачкала: Издательский дом «Эпоха», 2013. – 320 с.: ил. С. 117-118.
14. Шихсаидов А.Р. Дагестан – феномен социально-экономического и этнополитического устройства и культурно-исторического развития. // кн. Дагестанские святыни: Кн. 1 / Сост. и отв. ред. А.Р. Шихсаидов. – Махачкала: Издательский дом «Эпоха», 2007. – 280 с.: ил.

## **РЕЛИГИОВЕДЧЕСКОЕ ОБРАЗОВАНИЕ КАК МЕХАНИЗМ СОЦИАЛЬНОГО КОНТРОЛЯ**

**Аннотация.** В условиях противостояния идеологий и политических систем, воспроизводства различных форм агрессии, как на глобальном, так и на региональном уровне растёт потребность в координации действий всех субъектов для предотвращения угрозы экзистенциальным потребностям человечества.

**Ключевые слова:** религиоведческое образование, социальный контроль, ислам, общество, социальные процессы.

Важным фактором обеспечения стабильности является межкультурное сотрудничество народов и цивилизаций. Но сегодня нельзя не согласиться с тем, что «культурная идентичность цивилизаций» [1] порой провоцирует недоверие и подозрительность. Невозможно построить доверительные и стабильные отношения в обществе, где культурная идентичность проявляется по схеме «свой – чужой». Противостояние социально-культурному антагонизму в современном мире нашло свое выражение в актуализации религиозной идентичности. Известно, в переломные кризисные периоды развития общества религиозная идентичность не всегда проявляется в виде «возвышенных порывов» [2] в социальных отношениях.

Устойчивость связей на уровне межрелигиозного сотрудничества зависит от множества факторов, в том числе от эффективности механизма социального контроля. В статье предлагается анализ религиоведческого образования как механизма социального контроля, как фактора формирования толерантности и культуры доверия.

В ходе взаимодействия с обществом субъекты приобретают определённый социальный опыт, формируют собственное отношение к социальным нормам и ценностям. Все эти процессы представляют собой первый этап социального контроля. На этой стадии религиоведческое образование позволяет правильно определить отношение к религии, её истории и догматике, заложить основы духовной составляющей жизни каждого человека.

---

<sup>1</sup> Байсаидова Габибат Байсаидовна, доцент кафедры философии и социально-политических наук, Дагестанского государственного университета.

Следующий этап действия механизма социального контроля – оценка и определение социального смысла индивидуальных действий. Существенное влияние на эти процессы оказывает система религиозно-педагогического образования. На базе полученных религиозно-педагогических знаний решается проблема религиозной идентичности, личностного духовно-нравственного выбора. К сожалению, решение проблемы религиозной самоидентификации осложняется межрелигиозным или внутрирелигиозным конфликтом, который порой перерастает в межгрупповую враждебность и экстремистские действия, связанные с ненавистью или враждой по религиозным мотивам.

Отсутствие единого подхода к методам организации религиозно-педагогического образования является препятствием на пути формирования у современной молодежи адекватного отношения к конкретной религии на основе полученных знаний. Нельзя решать проблему соотношения веры и знания за счет дискредитации знания. Религиозно-педагогическое образование рассматривает связи между восприятием религии как образа жизни, как веры и как религиозной идентичности.

Важная особенность механизма социального контроля – приобретение индивидуального практического опыта. Отсутствие равноправного диалога и доверия между представителями различных групп способствуют эскалации напряженности и конфликта. В этой связи религиозно-педагогическое образование позволяет продемонстрировать уникальный исторический опыт совместного существования народов России в целом, народностей Дагестана в частности, которые проявляют терпимость и доверие в сфере межнациональных и межрелигиозных отношений. Религиозная самоидентификация представляет собой сознательный выбор религиозной принадлежности на базе религиозно-педагогических знаний и определенной религиозной практики.

Адекватная адаптация индивида к социальной и культурной реальности – ещё один компонент механизма социального контроля. Религиозно-педагогическое образование позволяет сформировать определенное отношение к ценностно-нормативной составляющей религии, влияет на характер индивидуальной деятельности. Отсутствие должного уровня религиозно-педагогических знаний приводит к религиозной нетерпимости. Желание освободиться от определенных социальных норм и стандартов с помощью насильственных мер, ведёт к девиации, к экстремизму, к попытке установить «новый социальный порядок» [3]. Подобные акты индивидуального действия устраняются в результате определенной общественной реакции, от характера которой зависит будущее социума. В этой связи важно обратить внимание на такие

направления профилактики радикальной деятельности индивида, как гуманитарное образование и религиозное просвещение.

В механизме социального контроля немаловажное значение имеет социальная оценка знаний и индивидуального действия. Религиоведческое образование позволяет сформулировать критерии оценки религиозных знаний, предлагает анализ стереотипов, включенных в систему религиозных идеалов и ценностей. Индивиды, не владеющие определенным объемом религиоведческих знаний, полагают, что оценка религии в рамках религиоведения носит резко отрицательный характер, не допускают нейтральной или положительной оценки религиозной доктрины и религиозной деятельности. Пример шкалы оценок индивидуального религиозного поведения – правовые нормы РФ, которые призваны регулировать государственно-конфессиональные отношения, религиозную деятельность всех социальных субъектов, наказывать за радикализм и экстремизм [4].

Характерная особенность оценок в механизме социального контроля – использование социального стереотипа. Известно, что функцией стереотипа является поляризация оценок и социальных действий. В этой связи важнейшей задачей религиоведческого образования является противостояние восприятию определенной религии на основе сложившихся негативных представлений, на абсолютизации крайних характеристик конкретной религиозной доктрины, на делении религий на «хорошие» и «плохие». В современном мире склонность к экстремизму приписывается конкретным религиям. Наглядный пример такого отношения – эмоционально окрашенная, устойчивая тенденция восприятия ислама как фанатичной религии. Понятно, что стереотипы часто есть выражение предрассудков. На ранних этапах социализации личности необходимо закрепить в сознании подрастающего поколения, что чувство солидарности с единоверцами не должно мешать развитию чувства доверия к представителям другой религии.

Существенный элемент механизма социального контроля – критерии оценки процессов и явлений. Кроме стереотипного подхода к оценке религиозной идеологии и религиозной деятельности, существует система оценок, позволяющая отнести данное религиозное действие к определенной категории в соответствии с особенностями, содержанием конкретной религии. Процесс категоризации религиозных процессов и действий позволяет упорядочить отношения в рамках религиозного института.

Особое место в механизме социального контроля занимают социальные санкции. Применительно к практике религиозных отношений негативные санкции воспринимаются как самый эффективный метод социального контроля, в особенности, если это касается проявлений терроризма. Правовой аспект противодействия проявлениям экстремизма и терроризма предполагает соразмерность мер противодействия экстремизму и терроризму степени их опасности. Правительства разных стран предлагают выработать единый подход к решению проблемы экстремизма и терроризма. В механизме социального контроля подавление различных экстремистских форм социального поведения, с одной стороны, ведет к повторному их появлению после прекращения воздействия негативных санкций, с другой стороны, способствует общему снижению асоциальной активности индивидов. Эффективность моральных санкций как метода социального контроля зависит от уровня консолидации общества.

Социальный контроль влияет на самосознание индивида. В ситуации, когда индивид не принимает социальные нормы, любое контролирующее воздействие неэффективно. Что касается религиозной системы ценностей, на их формирование, соответственно, на становление религиозной самоидентификации, особый вклад вносит система религиозно-педагогического образования. Фундаментальные религиозно-педагогические знания позволяют индивиду выстроить оптимальную систему религиозных отношений, избежать штампов, потери индивидуальности.

В системе социального контроля особое значение имеет обратная связь, то есть поддержание равновесия социальной системы. В многонациональном и поликонфессиональном обществе гуманитарное образование призвано формировать толерантное мировоззрение, способствовать поддержанию социальной стабильности. В реализации этой задачи значимое место отводится религиозно-педагогическому образованию, которое должно вооружать глубокими знаниями теории и истории религии народов своей страны и мира.

Важнейший критерий оценки собственных познаний в любой области – реакция общества на поведение человека и его поступки. Религиозно-педагогическое образование как механизм социального контроля позволяет противостоять догматическим или экстремистским методам социального реагирования.

В современный период наблюдается устойчивый рост религиозного фактора в общественной жизни. Освоение религиозно-педагогических знаний помогает приобретать навыки ведения мировоззренческого диалога, содействует гражданскому согласию и гармонизации социальных отношений.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. / Пер. Велимеева П.А. – М.: АСТ, 2016
2. Зиммель Г. Религия. Социально-психологический этюд. – М., 1909.
3. Мертон Р. К. Социальная структура и аномия. // Социологические исследования. 1992. №2.
4. Конституция РФ. – М., 2020; Федеральный Закон РФ от 25 июля 2002 г. №114-ФЗ «О противодействии экстремистской деятельности»; Федеральный Закон РФ «О противодействии терроризму» №35-ФЗ от 06.03.2006 г.; Уголовный Кодекс Российской Федерации. – М., 2017; Кодекс РФ об административных правонарушениях. – М., 2022.

*Бегалинова Калимаш Капсамаровна<sup>1</sup>*

*(г. Алматы, Казахстан)*

*Ашилова Мадина Серикбековна<sup>2</sup>*

*(г. Алматы, Казахстан)*

*Бегалинов Алибек Серикбекович<sup>3</sup>*

*(г. Алматы, Казахстан)*

### **СПЕЦИФИКА РАЗРАБОТКИ ОБРАЗОВАТЕЛЬНЫХ ПРОГРАММ И ИЗМЕРИМЫХ РЕЗУЛЬТАТОВ ОБУЧЕНИЯ ПО ПРЕДМЕТАМ РЕЛИГИОВЕДЧЕСКОГО ЦИКЛА**

**Аннотация.** В статье речь идет о специфике разработки образовательных программ и измеримых результатов обучения по дисциплинам религиоведческого цикла. Подчеркивается, что в условиях цифровизации и необходимости формирования компетентностных качеств необходимо кардинально менять роль и место социально-гуманитарных наук, в частности религиоведческих наук. Речь в статье

---

<sup>1</sup> Бегалинова Калимаш Капсамаровна, д.филос.н., профессор кафедры религиоведения и культурологии, Казахский национальный университет имени аль-Фараби.

<sup>2</sup> Ашилова Мадина Серикбековна, к.филос.н., доктор PhD, ассоциированный профессор, Казахский университет международных отношений и мировых языков имени Аблай хана

<sup>3</sup> Бегалинов Алибек Серикбекович, к.филос.н., доктор PhD, ассоциированный профессор кафедры Истории Казахстана и медиакоммуникации, Международный университет информационных технологий.

идет и о роли социально-гуманитарных наук в формировании компетенции специалистов, поскольку техницизм в условиях цифровизации становится господствующей тенденцией в образовании, делает акцент на технической подготовке специалистов. Раскрываются эти и другие основные проблемы религиозного образования, в частности отечественного, исследуется влияния интернет-компьютерных, информационных технологий на образовательную систему и проблемы, связанные с формированием и развитием новых компетентностных качеств специалистов в условиях цифровизации общества.

**Ключевые слова:** образовательные программы, результаты обучения, модуль, компетентностные качества, религиозное образование.

Казахстан относится к числу полиэтнических и поликонфессиональных государств, на территории которого с древнейших времен сложилось большое количество религиозных верований. Как справедливо отмечал Л.Н. Гумилев, «гранича на Востоке с древней цивилизацией Китая, а на Западе – не менее древней культурой западноевропейского полуострова, эта географическая полость, населенная разнообразными народами, с разными хозяйственными навыками, религиями, социальными учреждениями и нравами, тем не менее, всеми соседями ощущалась как некое единство» [1, с.8]. Взаимодействие разных культурных традиций порождало специфический синкретизм, характерный не только для доисламского, но и исламского культурного слоя. Этот синкретизм впоследствии сформировал культурную основу духовности, традиционного уклада жизни казахского общества, что необходимо учитывать при изучении религиозной структуры современного Казахстана.

Религиозная ситуация в казахстанском обществе за годы независимости выступает одной из стабильных в мире. В то же время складываются и условия, которые способствуют ее изменению. К ним можно отнести такие тенденции, как усиление в религиозной среде мессианских и эсхатологических умонастроений, богоискательских мистических учений и др., которые способствуют ухудшению религиозной ситуации. Эти и другие причины требуют усиления светских принципов образования, поскольку светскость выступает конституционной характеристикой нашего общества.

Под светскостью образования понимается образование, независимое от какой-либо религии, где образовательная деятельность не подчиняется религиозным объединениям, образование не направлено на профессиональную религиозную подготовку служителей религиозного культа, на обучение или навязывание какой-либо религии. Эти



положения четко обозначены в законодательных актах нашей страны, в частности в статье 3 «Принципы государственной политики в области образования» Закона об образовании Республики Казахстан. В преамбуле Закона Республики Казахстан «О религиозной деятельности и религиозных объединениях» от 2011 года подчеркивается, что: «Настоящий Закон основывается на том, что Республика Казахстан утверждает себя демократическим, светским государством, подтверждает право каждого на свободу совести, гарантирует равноправие каждого независимо от его религиозного убеждения» [2]. Как видим, законодательство нашей страны в области религии и религиозных объединений направлено на гармонизацию отношений между государством и религиозными объединениями. И это настолько важно, поскольку безопасность страны, её процветание, прежде всего, зависят от правильного образования и воспитания подрастающего поколения, в частности в религиозной сфере, закладывающих основы взаимоотношений на основе доверия, открытости между всеми слоями общества, диалога тех, кто живет верой и любовью к своему Отечеству. Современное светское образование будет качественным только тогда, когда оно в свое содержание будет включать базовые ценности культуры народа, ядром которых выступают тенгрианство, ислам суннитского толка. И в этом контексте национальные программы «Мэнгилик Ел», «Рухани жангыру» и др. несут в себе высокий нравственный накал, патриотический дух. В них особое внимание уделяется религиозно-педагогическому образованию.

Сегодня востребованным становится человек, владеющий ИТ, профессиональными способностями в области новых технологий, инновационными креативными компетенциями. Сущностным качеством личности становится наличие информационной культуры, которая необходима для ее комфортного существования в обществе [3]. Цифровизация требует коренной перестройки всей образовательной системы. Если в традиционной системе образования упор делался на овладение учащимися знаниями, умениями и навыками, то при цифровом образовании требуется наличие иных компетенций, а именно – обучающийся должен уметь эффективным образом находить, получать, выбирать, обрабатывать, передавать, создавать, использовать, анализировать, критически оценивать получаемую информацию, т.е. он должен умело организовывать ресурсы данных и уметь использовать наличную информацию. Это положение распространяется и на гуманитарное образование, в частности на религиозно-педагогическое, выступающим специфической формой научного знания, исследующим различные типы, виды, направления религии, религиозные убеждения,

поведения, институты. И преподавателям важно уметь различать религиоведение от философии религии, теологии (богословия), что должно быть отражено в цели и миссии образовательных программ по этой специальности. Образовательная программа – это существенный документ, который определяет содержание образования на различных уровнях и направлениях обучения – бакалавриат, магистратура, докторантура, основываясь на принципе преемственности между этими уровнями. При их разработке учитываются такие факторы, как требования к кредитам и степени профиля, к результатам обучения, компетенциям, рабочей нагрузке, ресурсам и др. Немаловажное значение имеют измеримые результаты обучения по предметам религиоведческого цикла.

В основе разработки образовательных программ лежат пять главных результатов обучения, сформулированных в Дублинских дескрипторах, реализуемые в рамках Болонского процесса. Это - знание и понимание; использование на практике знания и способности понимания; способность к вынесению суждений, оценке идей и формулированию выводов; умения в области общения; умения в области обучения. Образовательные программы по Религиоведению в структурном и содержательном отношении составлены в соответствии с этими и другими нормативными требованиями. Объем установленных кредитов, объем часов по видам занятий, формам контроля, формируемым компетенциям в разрезе модулей данных образовательных программ выдержаны с учетом модульного принципа. При разработке образовательных программ должен учитываться студентоцентрированный или студентоориентированный подход, сущность которого состоит в том, что результаты обучения и компетенции играют основную роль и становятся главным итогом образовательного процесса для студента, то есть этот подход ориентирован на результаты обучения, в отличие от традиционного «центрированного на преподавателе» подходе. Студентоцентрированный подход обязательно должен совмещаться с комплексным, компетентностным, деятельностным подходами. И одним из критериев разработки образовательных программ должны оставаться дифференцированный и междисциплинарный принципы.

При составлении образовательных программ учитывается и мнение работодателей. Особенно активное участие они проявляют в период прохождения производственной практики, которая включает в себя профильную и педагогическую стороны. Для обучающихся производственная практика выступает неоценимой школой приобретения профессиональных навыков, умений, реализацией полученных в сте-

нах университета теоретических знаний на практике. Благодаря практической деятельности обучающиеся закрепляют полученные способности, направленные на самостоятельное решение конкретных профессиональных, исследовательских задач.

Результаты обучения - базовые «строительные блоки» для обеспечения прозрачности систем и квалификаций высшего образования. В учебно-методической литературе даются различные определения результатов обучения. Но важным в этих определениях является то, что акцентируется внимание на формулировке того, что должен будет знать, понимать и/или быть в состоянии продемонстрировать обучающийся по окончании процесса обучения или его части. При этом необходимо связывать результаты обучения с обучающей и учебной деятельностью, а также с оцениванием и учитывать то, чтоб они были измеримыми, достижимыми, посильными в их реализации на каждом из модулей – базовом, элективном - в отведенный период времени.

Возьмем для примера составление силлабуса по дисциплине «Методология религиоведения» по уровню магистратуры по образовательной программе «7М02203» – Религиоведение». Ожидаемые результаты обучения составлены в соответствии с целью дисциплины, носят характер пороговый и отражают тот необходимый минимум, который позволяет завершить модуль. Уровень освоения результатов модуля носит дифференцированный характер, который должен быть прописан в форме четких и ясных, прежде всего студенту, критериев оценивания. В европейской практике используется термин «оценочная таблица», в которой устанавливается связь между представленным набором критериев и баллов, соответствующих достижению определенного критериального уровня. В рамках дисциплины определены пять результатов обучения. Результат 1 связан с определением предмета, его статуса: Объяснить природу, сущность религиоведения с позиции современной методологии, описать основное содержание его категориально-понятийного аппарата и методологии в историко-генетическом аспекте. Для достижения этого результата обучения используются три индикатора, с использованием тех шаблонов глаголов – применять, дифференцировать, выявлять и другие, которые даны в рамках конкретного типа компетенции – когнитивные, функциональные и т.д. На уровне магистратуры рекомендуется использование функциональных и системных компетенций для того, чтобы магистранты были способны разрабатывать, реализовывать научные исследования, умели критически подходить к анализу, оценке и синтезу новых и сложных идей и многие другие качества, в том числе и метакомпетенции и социальные, поведенческие. По каждой теме учебной

дисциплины должны быть использованы измеримые результаты обучения и соответствующие индикаторы. Количество индикаторов в одной теме может быть несколько.

От правильности формулировок результатов обучения и индикаторов их достижения зависит овладение дисциплиной. Под индикаторами достижения результатов обучения понимается комплекс характеристик, уточняющих и раскрывающих формулировку компетенции в виде результатов обучения (РО) или (и) конкретных действий, выполняемых выпускником, освоившим данную компетенцию. Они, согласно Дублинским дескрипторам, должны быть измеряемы с помощью средств, доступных в образовательном процессе. В мировой практике для измерения индикаторов применяются так называемые дескрипторы, которые в общем можно определить как качественные критерии оценивания, описывающие уровень проявления ИДК (низкий, средний, высокий), что дает основания для определения степени ее сформированности у обучающегося.

Большую методическую помощь при написании результатов обучения и индикаторов может оказать работа Б. Блума «Таксономии образовательных задач». Эта классификация или категоризация мыслительного поведения предоставляет готовую структуру и список глаголов, что облегчает написание результатов обучения. Большинство результатов обучения описывают наличие обученности в таких областях как знание, понимание, применение, анализ, синтез и оценка. Это так называемая когнитивная сфера. Написание результатов обучения следует начинать с глагола действия, за которым должен следовать объект этого глагола. В данной книге приводится список глаголов действия для каждой из областей Таксономии Блума. Предложения должны быть краткими, чтобы обеспечить большую ясность. Результаты оценивания должны поддаваться оцениванию. В литературе рекомендуется описывать до шести результатов обучения на каждый модуль. Наиболее распространенная ошибка при написании результатов обучения – использование неясных терминов, таких как знать, понимать, учить, быть знакомым, быть информированным, быть в курсе. Очень важно связать результаты обучения с обучающей и учебной деятельностью, а также с оцениванием. Это можно сделать с помощью некоторой таблицы, позволяющей удостовериться, что для результатов обучения выбраны соответствующая учебная и обучающая деятельность, а также способ оценивания. Преимущества результатов обучения для преподавателей и студентов с точки зрения ясности, эффективности преподавания и обучения, проектирования учебных программ и оценивания подтверждены в литературе. Кроме

того, результаты обучения серьезно способствуют большей систематичности в проектировании модулей и программ

В чем отличие между целями, задачами и результатами обучения? Цель модуля или программы – это широкая общая формулировка учебных намерений преподавателя. Она указывает, что именно преподаватель планирует охватить в блоке обучения. Обычно цели описываются с точки зрения преподавателя с тем, чтобы показать общее содержание и направленность модуля. Например, целью модуля может быть: «познакомить студентов с основными положениями религиоведения» или «дать общее представление об истории религиоведения». Задача модуля или программы – это, как правило, конкретная формулировка учебных намерений. Она относится к одной из конкретных областей, которую преподаватель намерен охватить в блоке обучения. Таким образом, цель модуля означает его общее учебное намерение, в то время как задача модуля дает более конкретную информацию о том, что планируется достичь преподаванием модуля.

Главным моментом является способность выпускника программы эффективно реализовать в профессиональной деятельности приобретенные во время обучения знания, умения, опыт, личные качества и установки. Религиоведы должны, прежде всего, научить видеть в религиях их духовную составляющую, соблюдая принципы нейтральности, объективности, поскольку тот или иной преподаватель может быть приверженцем определенной веры, конфессии. В этом отношении преподаватели должны не только знать Священные Писания основных религий, но и квалифицированно осуществлять внеконфессиональное обучение.

Отсюда, должны меняться требования к педагогу, который обязан научиться применять новые инструменты учебно-методической работы, уметь ориентироваться в неограниченных информационных ресурсах. Следует заметить, что в научно-исследовательской литературе все чаще появляются такие публикации, в которых утверждается, что качество образованности человека с каждым поколением все время снижается, достигая все более низкого уровня. Это связывается с такими издержками цифрового образования, как утрата навыков письма как следствие утраты способностей к творчеству, экранная зависимость, проблемы с речевым развитием, утрата умственных способностей и т.д. Это заставляет задуматься над вопросом о том, каковы же основные глобальные направления в образовании сегодня, обусловленные цифровизацией общества. «Для широкого внедрения онлайн технологий необходим комплексный подход, включающий си-

стематическое повышение квалификации преподавательского состава в области цифровизации образования, централизованный отбор готовых онлайн материалов, их компетентную оценку специалистами, актуализацию методики использования» [4].

Приходится констатировать, что современное молодое поколение стало более религиозным. И это понятно, ибо в кризисные моменты истории наблюдается рост религиозности, что обусловлено духовным «вакуумом». Примеры массового религиозного «обращения» заметны в группах населения разных возрастов и профессий, но особенно оно сильно среди молодежи, которая из-за отсутствия элементарных знаний о религии может стать объектом со стороны деструктивных религиозных культов. Не менее опасную угрозу представляют социальные сети, через которые некоторая часть молодежи черпает основные знания в области религии. Завтра мы можем пожинать горькие плоды подобного равнодушия к данной проблеме.

Поэтому для нашего поликонфессионального казахстанского общества особую значимость приобретает проблема подготовки религиозоведческих кадров, особенно специалистов по исламу, исламской культуре, ибо ислам является самой распространенной религией в нашей стране.

В связи с этим особенный интерес вызывают подходы, основанные на приоритете духовных ценностей, взаимодействии разных этносов с особенностями их традиций, верований, что весьма актуально для нашего казахстанского общества, которое входит в число немногих светских государств мира, отличающихся конфессиональным многообразием.

Выводы. Необходимо кардинально менять систему образования, начиная с мировоззренческих его основ, переходить от партикулярного к холистскому, универсалистскому мировоззрению. Профессиональная подготовка специалистов должна осуществляться с позиции целостности, а не односторонности, что должно отражаться при составлении образовательных программ дисциплин. Результатом образования должна стать всесторонне образованная, мультикультурная личность, совмещающая в себе профессиональные знания с духовно-культурными, гражданскими, физическими качествами, основанными на высоких нравственных началах. Таким образом, нам сегодня необходима установка на системное образование. Вновь идеалом XXI века должен стать гармонически развитый человек. И с учетом этого выстраивать работу по формированию компетентных качеств современного специалиста религиоведа.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Гумилев Л.Н. Хунну. Изд-во С-Пб гос. ун-та. 1993.
2. Закон о религиозной деятельности и религиозных объединениях Республики Казахстан от 11 октября 2011 года. //Электронный ресурс: <https://adilet.zan.kz/rus/docs/Z1100000483>
3. Ежова Т.В. Формирование общекультурной компетентности студентов в образовательном процессе вуза: диссертация на соискание ученой степени канд. пед. наук: 13.00.01// Оренбург, 2003. - 185 с.
4. Педагогика и методика преподавания в высшей школе: учебно-методическое пособие./ Под редакцией А.И. Артюхиной. – Волгоград, 2016. – 246 с.

*Билалов Мустафа Исаевич<sup>1</sup>  
(г. Махачкала, Россия)*

## ИБН СИНА КАК МЕТОДОЛОГ ТЕОЛОГИИ

**Аннотация.** Выдающаяся врачебная деятельность, а также заметный вклад в математику не должны заслонить величину Ибн Сины как философской фигуры. Ибн Сина в своих основных взглядах следует Аристотелю, строившему свою онтологию на закладываемых им традициях метафизики, в которой природа, бытие мира наполняется реальным содержанием в противовес онтологии Платона. Его «эманация» в некоторой степени противоположно творению из ничего – означает возникновение вселенной из Бога, подобно тому, как свет «проистекает» из Солнца. Ибн Сина под влиянием Аристотеля делит теоретические науки на естественную, математическую и первую философию, которая по духу рассуждений Ибн-Сины становится методологией теологической науки. Философская методология Ибн Сина воплотила в себе достижения всего ислама – его рационалистической и мистической ветвями, философ стремится сочетать строгости рассудочно-разумной рациональности с иррациональными элементами познания. Теологическое образование в России и на Северном Кавказе, в том числе, в Дагестане пока не способно извлечь уроки из биографий и реализовать идеи выдающихся мусульманских философов.

**Ключевые слова:** Ибн Сина, философия, методология, теология, теологическое образование.

---

<sup>1</sup> Билалов Мустафа Исаевич, д.филос.н., проф, зав.кафедрой онтологии и теории познания Дагестанского государственного университета.

Как и во всех регионах средневековой культуры, развитие зачатков естествознания, математики и других рациональных наук в мусульманском мире осмысливалось философски, поощряя рационалистическую познавательную культуру. Ибн Сина написал знаменитый «Канон врачебной науки», латинский перевод которого веками являлся учебником в европейских университетах. В его философских позициях заметно влияние античных стоиков, содержатся идеи неоплатонизма, хотя вся его философия пронизана духом аристотелизма и соответствующего рационализма. Он явился автором оригинальной теории эманации, с именем которого связан расцвет классической философии, математических наук. Однако выдающаяся врачебная деятельность, а также вклад в математику не могут заслонить великий вклад Ибн Сины в философию. Тематическая направленность конференции: «Актуальные проблемы и перспективы развития религиозного и теологического образования в современной России и мире» - еще один уместный повод обратиться к его творчеству на III, уже ставшим традиционным, Всероссийском исламоведческом форуме «Ислам и исламоведение в современной России». Исследование творчества Ибн Сины свидетельствует о значимости его работ для развития теологического образования.

Метафизические работы и идеи Ибн Сины имели ключевой характер для всей последующей мусульманской философии. Его Бог наделен атрибутами деистического и пантеистического плана. Он позаимствовал у неоплатонизма идеи эманации вещей из необходимого сущего, своеобразного акта творения, проистекания возможного бытия из бытийно-необходимого. Необходимо сущее не только «мыслит само себя» [10, с.450], но оно есть мышление обо всех вещах, что собственно и есть проистекание бытия вещей. Оставаясь в русле мировой философской мысли, мусульманский философ создал оригинальное концептуально стройное и цельное учение высочайшего уровня.

Ибн Сина в своих основных взглядах следует Аристотелю, строившему свою онтологию на закладываемых им традициях метафизики, в которой природа, бытие мира наполняется реальным содержанием в противовес онтологии Платона. Заметим, что эманация в некоторой степени противоположно творению из ничего – означает возникновение вселенной из Бога, подобно тому, как свет «проистекает» из Солнца. Но при этом признается, что Бог – главный и вечный источник вселенной.

Материалистически ориентированная онтология Аристотеля исторически и логически подкреплялась развитием в мусульманском мире астрономии, математики, медицины. В астрономической обсер-



ватории ат-Туси в Иране более 100 ученых продолжили дело Птолемея, изложенное в его труде под арабским названием «Альмагест», составили небесную механику, продолжили 900-летние астрономические наблюдения, передав таким образом в эпоху Возрождения эстафету европейцам. Арабы пользовались «Началами» Евклида, совершенствовали индийскую десятичную систему счисления добавлением цифры нуль, математик ал-Хорезми переработал арифметику, положил начало алгебре, а упомянутый ат-Туси обосновал тригонометрию. Арабы вычислили число Пи до 16-го знака, решали алгебраические уравнения четвертых степеней, определили сумму четвертых степеней натурального ряда – и все это значительно раньше европейцев. Еще в X веке арабский ученый-универсал, «отец оптики» Альхазен (Басра) развил экспериментальную технику для оптических исследований – сферических аберраций, законов преломления света, увеличительных способностей линз для коррекции зрения. Его современник ученый-энциклопедист ал-Бируни из Хорезма объяснил причины изменения лунных фаз, вычислил угол наклона эклиптики к экватору, определил радиус Земли, установил плотность и удельный вес многих минералов и металлов. Параллельно шло превращение алхимии в химию – арабы производили мышьяк и сурьму, изготавливали сталь, уксусную кислоту, красили кожу и ткани.

Мусульманский перипатетизм являет нам несколько транскрипций аристотелевской онтологии. Тот же Ибн Рушд настаивал на важном для монотеизма факте – признании Бога как творца всего сущего. Но свой вывод он обосновывал следуя при этом Аристотелю, полагая вслед за ним существование первопричины (перводвигателя). Признание универсальной божественной причинности (в русле аристотелевского Бога как перводвигателя) Аверроэс согласовал с эмпирической причинностью, в том числе между душевными и телесными явлениями, и последовательно выступал против окказионализма – отрицания причинности в сфере природы – исламского богослова персидского происхождения XI–XII вв. ал-Газали. Именно он и стал основным философским оппонентом Ибн Рушда, который в свою очередь, был не согласен с теорией эманации самого крупного ученого «золотого века» ислама Ибн Сины, в которой не объяснялось, как Бог действует во всех вещах, отрицалась его способность создать множественность. Но последовательной критике Ибн Рушда подвергся именно ал-Газали, что во многом проливает свет на онтологические разногласия наиболее значимых философов исламской культуры.

Последователь западного перипатетизма Ибн Рушд признавал, что от Ибн Сины до ал-Газали проходит своеобразный водораздел в

осмыслении и адаптации античной философии к мусульманской религии. Согласно теории ал-Газали, изложенной в его основном труде «Воскрешение наук о вере», мир делится на три структуры: структура явного и осязаемого, структура духовного и структура потустороннего и скрытого. Считается, что эти идеи не оригинальны, они заимствованы и связаны с принципом эманации, развернутой Ибн Синой. Однако в противовес дуалистическим и пантеистическим сомнениям Ибн Сины, ал-Газали пытается занять философские позиции строгого монизма. Предприняв попытки трансформировать суннизм в направлении суфизма, в котором ал-Газали импонировала идея нравственного совершенствования человека, он одновременно выступает против его пантеистического (а точнее - панентеистического) содержания в онтологии суфийской философии.

Мы полагаем, что суфийская эволюция гносеологии ал-Газали произошла не без влияния эффектов и последствий философской мысли Ибн-Сины. Общеизвестно, что в его гностических трактатах «Фи макамат ал-арифин» (О степенях гностиков), «Фи асар ал-айат» (О тайне знамений), «ал-Ишк» и др. затронуты вопросы степеней и стоянок путника, сверхъестественные и мистические способности и силы человеческой души. «Гностические вопросы изложены в них настолько выразительно и полно..., что проблемы суфизма упорядочены в них столь искусно, что ни одна книга до и после не сможет сравниться с ней» [9, с.296]. Но иррационалистический акцент философии суфизма не был запредельным, как он выглядел в творчестве Великого шейха Ибн Араби, выдающегося систематизатора этой мистической ветви ислама. Ибн Сина стремится вполне в духе диалектического подхода сочетать строгости рассудочно-разумной рациональности с иррациональными элементами познания. «Он хотел объединить в одно целое суфизм, исламский гнозис и мистическую любовь, с одной стороны, и философию, мысль и рефлексию, с другой, опасаясь, что иначе рациональность лишится своего места в мусульманском обществе, и суфизм, проявляясь как сопротивление рациональности, удаление от общества и неприязнь к миру, станет главенствующим течением в исламском мире» [1, с. 260].

Ибн Сина под влиянием Аристотеля делит теоретические науки на естественную, математическую и первую философию, которая по духу рассуждений Ибн-Сины становится методологией теологической науки. К этому подводят его личностный теоретический рост как ученого и его творческая биография - «достигнув определенных высот в логике, физике и математике, он обратился к теологии и начал изучать «Метафизику» Аристотеля» [9, с. 286]. Пользуясь религией

ислама как источником познания, «рассматривая такие вопросы, как знание Бога, пророчество, эсхатология и др.», «Ибн Сина обращается к некоторым проблемам философии религии». Следуя рационалистической парадигме - общим правилам истинного мышления, он «анализирует приобретенное знание», критикуя возможные в нем ошибки, «получает некую теорию, которая возможно соответствует истине. Затем посредством доказательств он устанавливает, что она является несомненно истинной» [1, с. 263]. При этом рационалистический метод сочетается с исходной установкой озарения, более того, дополняется еще одной суфийской способностью человека - интеллектуальной интуицией, «своего рода эманацией». Ибн Сина «сделал интуицию частью своей философской методологии» [1, с. 264-265]. Можно с уверенностью констатировать – философская методология Ибн Сина воплотила в себе достижения всего ислама – его рационалистической и мистической ветвями, тот актуальный исторически зафиксированный потенциал и плюс его эвристически прогнозируемое содержание.

Но завещанной Ибн Сина гармонии между этими ветвями ислама, и даже мирного сосуществования между суфизмом и ортодоксальным исламом по существу нет ни в одном из регионов 2,5 миллиардного мусульманского мира. В том же Дагестане и во всем Северном Кавказе в последние десятилетия салафизм активизировался с требованиями очистить ислам от иррационалистических, мистических и других элементов образа жизни мусульман, от различных нововведений (бида), считая их чуждыми для ислама. Поскольку, по их мнению, недопустимо посредничество между верующим и Аллахом, они настаивают на запрете поклонения святым, отмечать день рождения пророка Мухаммада, взывать ему и другим пророкам и т.п. Это одно из важнейших противостояний между суфистами и салафитами, зачастую приводящее к открытой вражде. Но как мы пытались показать в своих публикациях, эти противостояния на уровне образа жизни, на бытовом уровне, на поверхностном восприятии мусульманского вероисповедания. Переход от невежественной веры к осмысленному исламу возможен на путях изучения глубинных идейных истоков его богатейшего наследия, что также не избавляет от противоречий. Более того, эти противоречия полагаются фундаментальной логикой исламской религии как сложнейшей по содержанию системы, которая не содержит механизмов навязывания единого мнения.

Задача мусульманской теологии и философии - вывести осмысление данного вероучения на современную мыслительную стратегию как важнейшего компонента «великой находки», той революции в состоянии души мусульманина, которая позволит ему осознать внут-

ренную противоречивость духовных и интеллектуальных истоков ислама, стать на позиции плюрализма и толерантности.

Теологическое образование в России и на Северном Кавказе, в том числе, в Дагестане пока не способно извлечь уроки из биографий и реализовать идеи выдающихся мусульманских философов. Акцент направлен на количество обучаемых, мало заботясь о качестве их знаний, общеобразовательном росте, тем более, теологической и философской подготовке в соответствии с классическими канонами теологического образования – всему этому, можно сказать, не уделяется достаточного внимания. Об этом я неоднократно говорил на всевозможных научных форумах [См.: 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8]. А ведь проблемы подготовки кадров высшей квалификации по религиоведению и теологии: бакалавриат, магистратура, аспирантура, да и проблемы начального богословского образования в России: современное состояние и перспективы развития – весь этот комплекс задач, вынесенный на наш форум требует решительного административного вмешательства в религиозное образование со стороны руководства медресе, колледжей, институтов. Соответствующим властным структурам и духовным институтам не хватает настроя и активности по подключению высшего кадрового звена духовенства к повышению его квалификации путем совместных образовательных и научных форумов со светскими вузами, учеными и философами. Без подобных контактов, без тесного сотрудничества религиозного и светского образования вопрос о переходе от невежественного ислама к просвещенному, подготовки квалифицированных кадров для религиозных структур всех уровней еще долго будет оставаться благим пожеланием.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Абд ал-Хусейн Хосровпанах (Иранский институт философии, Иран), Хисам ад-Дин Мумини Шахрики (Кумский университет, Иран). Философская методология Ибн Сины: опыт анализа//Ишрак: ежегодни исламской философии: 2019, №9. = *Ishrag: Islamic Philosophy Yearbook: 2019, №9.* – М.: ООО «Садра», 2019. – 424. С.257-266.

2. Билалов М.И.Символическая модель истины в проблеме осмысления ислама // *Исламоведение.* 2016. Т. 7. № 1 (27). С. 59-66.

3. Билалов М.И.Религиозное познание в культуре постижения истины // *Исламоведение.* 2017. Т. 8. № 2 (32). С. 19-27.

4. Билалов М.И.Смена типов мышления в процессе «великого джихада» в исламе // *Ислам в современном мире.* 2017;13(1). С. 167-182.

5. Билалов М.И. От невежественного к посвященному исламу //Instytut Nauk Politycznych Wydział Nauk Politycznych i Studiów Międzynarodowych Uniwersytet Warszawski Tadeusz Bodioreligie, polityka, elity i bezpieczeństwo. Tom XI. Warszawa 2017. С.145-152.

6. Билалов М.И. Познавательный ресурс исламского образования /Caucasian Science Bridge. 2018. Т. 1. № 2 (2). С. 26-36.

7. Билалов М.И. Теоретические и методологические проблемы теологической подготовки специалистов в исламе //Теологическое образование: проблемы и перспективы развития: материалы Всерос. науч.-образ. конф. Махачкала, 20–21 декабря 2018 г. / отв. ред. Ш. Р. Кашаф; ДГИ; СПбГУ. – Махачкала: Дагест. гуманитар. ин-т, 2019. – 128 с. С.29-36.

8. Билалов М.И. Философия ислама о специфике исламской философии // Исламоведение. 2019. Т. 10, № 3. С. 20-30.

9. Воспитание и обучение с точки зрения мусульманских мыслителей / колл. авторов; перевод с перс. Дж. Мирзоева; научн. ред. Н. Нурулла-Ходжаевой. – Т. II. – М.: ООО «Садра», 2018. – 376 с.

10. Ибн Сина. Избранные произведения в 10-и т. Душанбе: Ирфон, 1980. С. 450.

*Загирова Эльвира Махачевна<sup>1</sup>*  
*(г. Махачкала, Россия)*

## **ДОМАШНЕЕ НАСИЛИЕ В ОПТИКЕ ИСЛАМСКОГО УЧЕНИЯ (ПО РЕЗУЛЬТАТАМ СОЦИОЛОГИЧЕСКОГО ОПРОСА)**

**Аннотация:** Исследование показывает, что исламское вероучение не поощряет домашнее насилие, при этом четко оговаривается применение наказания в отношении супруги и детей. Одновременно с этим, в исламе предусмотрено наказание мужчины за причинение физических увечий и недопустимую жестокость в отношении супруги. Результаты опроса показывают, что явно выраженных отличий в позициях верующих и неверующих в оценке супружеского насилия не существует, но среди самоидентифицирующихся как верующие, больше не считающих существование насилия в отношении жены причиной для развода. Вместе с тем, необходимо учитывать, что декларируемое

---

<sup>1</sup> Загирова Эльвира Махачевна, к.социол.н., младший научный сотрудник, Институт истории, археологии и этнографии, Дагестанский научный центр Российской академии наук.

поведение заметно отличается от реального: не всегда верующая корота строго следует мусульманским постулатам.

**Ключевые слова:** домашнее насилие, физическое, насилие, психологическое насилие, детское насилие, ислам, семейные отношения, исламские ценности.

*Введение.* Домашнее насилие является одним из самых трудных и скрытых проблем в современном обществе и от такой формы насилия страдает практически все семейство, несмотря на то, какой возраст у человека, его гендерная принадлежность, социальный статус и этническое происхождение. В зарубежной англоязычной социологической и психологической литературе употребляется несколько терминов, относящихся к насилию в семье. Помимо *domestic violence*, подразумевающего насилие, совершенное членами семьи по отношению к другим членам семьи – детям, супруге/супругу, родителям, другим родственникам, – употребляются также специальные термины, относящиеся только к супружеским отношениям: *spouse abuse* (злоупотребления в отношении супруги/а), *wife battering* (избиение жены), *marital rape* (изнасилование в браке). Прежде чем изложить существующие в науке концепции и подходы исследования насилия необходимо дать ему определение.

Что такое насилие как социальное явление? Один из исследователей (М. Страус) под ним понимает «действия, направленные на причинение физической боли или травм независимо от того, были ли в результате насилия нанесены травмы и повреждения или нет» [3, с. 111]. В современной науке существуют концепции анализа насилия как социального явления. Виктимологический подход заключается в том, что сама женщина своим поведением жертвы доводит супруга до ситуации проявления домашнего насилия по отношению к ней. В своих работах об этом пишет немецкая исследовательница Шнайдер, где утверждается связь между действиями жертвы и насильника и при этом она выделяет 3 стадии насилия: в первой стадии наблюдается усиление тотального контроля со стороны насильника по отношению к своей жертве, во второй стадии, как правило, совершается само насильственное действие, а в третьей стадии происходит зависимость жертвы от насильника, тем самым спасая и избавляя своего насильника от наказания, что в конечном итоге приводит к возврату к первой стадии, т.е. все начинается снова. Теория социального научения, получившая свое развитие в трудах М. Кауфмана, актором стимулирующим насилие в личности мужчины считает ближайшее окружение. Изучая возникновение насилия среди людей и в целом в современном

обществе, М. Кауфман выступает против радикальной феминистской теории, выдвинутой в 70-е годы прошлого столетия С. Браумиллер, которая появление насилия связывала со спецификой мужской психологии. По мнению М. Кауфман человеческое существо независимо от половой принадлежности, является агрессивным, поэтому ключевым является установление действий общества в отношении насилия как социального явления. Интерактивная теория базируется на положении о взаимоотношении властных отношений и насилия как одного из вариантов коммуникации: то есть согласно ей, насилие со стороны мужчины является итогом социализации с детства. Мужчины понимают, что это приемлемая форма коммуникации, при этом М. Киммель «отмечает и различия в использовании насилия мужчинами и женщинами: в то время как мужчины применяют насилие для воздействия на жен, стремясь добиться послушания, для женщин, прибегающих к насилию, это в основном акт выражения фрустрации или острого моментального гнева» [2, с. 5]. Структурная теория основана на приоритете патриархата, которая определяет доминирующую роль мужчины и «неизбежно ставящего любого мужчину в положение потенциального насильника» [2, с. 6]. На основе анализа подходов исследования насилия, отечественные исследователи сделали вывод, что в его основе лежит гендерное неравенство, которое подпитывается контролем материальных ресурсов, что изначально ставит мужчину в привилегированное, по сравнению с женщиной, положение. Наличие финансового ресурса позволяет мужчине «диктовать» свои условия в женщине, быть главой семьи и принимать без согласования с супругой те или иные решения. Вместе с тем, имеет место ситуация когда женщина в семье является «добытчиком», в сравнении с мужчиной, получение большего дохода, но здесь имеются свои особенности: будучи в материальной зависимости от женщины, в данном случае от супруги, мужчина может смириться с таким положением, получая определенные преференции, но, с другой стороны, именно разница в материальных доходах может вынудить мужчину применять насилие с целью получения доступа к ним. Данный аспект хорошо освещен в работах российских исследователей [4, с. 37]. Ситуационный подход изучения насилия заключается в распределении «власти между обидчиком и жертвой (например, наличие маленького ребенка, требующего ухода, отсутствие жилья или средств к существованию и т.д.) может привести к насилию в семье» [5, 113].

Существующее количество подходов дает возможность понять, что эти теории взаимосвязаны и тем самым показывают происходящее насилие на разных этапах развития семейно-брачных отношений.

Исследование насилия предусматривает определение причин, которые его провоцируют во взаимоотношениях членов семьи. Проблема насилия подробно рассмотрена в работе Л. Берковец, по мнению которого, «любая достаточно объективная точка зрения на проблему насилия в семье должна учитывать тот факт, что катализатором агрессии могут быть и некоторые особенности возникшего конфликта. Личная предрасположенность и ситуационные стрессы способны лишь породить состояние готовности к проявлению агрессии. В дальнейшем же эта готовность должна активироваться тем или иным неприятным событием. Хотя не многие исследователи уделяли внимание каталитическим особенностям исходного конфликта, все же большинство имеющих в нашем распоряжении данных указывают на то, что грубость порождает еще большую грубость, а агрессивные действия одной стороны вызывают ответную агрессию другой. Таким образом, существует множество способов, посредством которых насилие порождает насилие» [1, с. 319].

Одну из прогрессивных современных теорий, делающих акцент на динамике насильственных отношений в семье, разработала профессор Л. Миллс [3, с. 110], по мнению которой, во-первых, насилие является сложным процессом, которое возникает в ходе взаимодействия разных акторов; во-вторых, насилие совершают не только мужчины, но и женщины, более того, женщины по интенсивности применения насилия не уступают мужчинам. При всем этом не стоит смешивать между собой разных между собой два вида супружеского проявления насильственных действий, среди которых выделяют насилие мужей над своими женами и насилие жен в отношении своих мужей. «Да, мужья бьют своих жен, но сами жены в психологическом плане больше оказывают давление на мужей»; «Психологическое насилие над женами довольно частое явление в российских семейно-брачных взаимоотношениях, да к тому же еще мужья и избивают жен», однако и женщины позволяют себе бить мужей» и т.д. В итоге насилие с обеих сторон получает оправдание, и обсуждение этого становится бессмысленным [2, с. 7].

Проблема насилия в исламе. Вокруг вопроса, можно ли по шариату бить жен, ведутся горячие споры. Критикам это дает повод обвинять мусульман в жестоком обращении с женщинами, даже если дело не касается религии. Если какой-нибудь немусульманин избил свою жену и причинил ей увечья – он преступник. Но, если то же самое сделает мусульманин, то пытаются апеллировать к Корану и фиксированному в нем наказанию женщин. Статьи с критикой об избивании жен, как правило, примешаны мифами, выдумками и мнениями ради-



кальных течений в исламе. В качестве главного аргумента в пользу разрешения бить жен приводят аят из Корана: «Мужчины являются попечителями женщин, потому что Аллах дал одним из них преимущество перед другими, и потому что они расходуют из своего имущества. Праведные женщины покорны и хранят то, что положено хранить, в отсутствие мужей, благодаря заботе Аллаха. А тех женщин, непокорности которых вы опасаетесь, увещивайте, избегайте на супружеском ложе и *побивайте*. Если же они будут покорны вам, то не ищите пути против них» (Коран, 4:34). По мнению исламских ученых, применять физическое насилие в отношении жен разрешено лишь в редких случаях, в частности, если она в чем-то ослушается мужа, но перед этим с ней надо поговорить и объяснить все. Если беседа не подействует на жену, то в качестве наказания муж отказывает ей в половой близости. А если же и этот способ наказания не поможет, тогда муж применяет телесное наказание. При этом существует запрет бить по чувствительным местам (грудь, живот, лицо и т.д.) и позволяют бить по рукам и ногам, чтобы не было синяков. Средством наказания могут быть только руки, либо прутиком, т.е. удары должны быть легкими, не наносящими увечья и синяки. Под ослушанием в исламе понимается все то, что запрещает супруг своей жене. Она не может без разрешения мужа выходить на улицу, тратить финансовые средства, не оповестив его об этом. В хадисах встречаются моменты в определенной степени связанные с наказанием жен, порой и избиением. Но люди, не имеющие определенных знания об исламе не смогут понять эти моменты, поэтому необходимо знать при каких обстоятельствах было совершено то или иное действие, или сказано что-то пророком Мухаммадом и его сподвижниками, а также следует знать и учитывать, что бывают достоверные, недостоверные и выдуманные хадисы. Часто хадисы неправильно переводили, либо мог быть искажен сам смысл приведенного хадиса, поэтому необходимо проверять хадис на соответствие Корану.

Какие же наказания можно, по исламу применять в отношении женщины (жены)? Мусульманские богословы в лице факихов в своих книгах по исламскому праву выработали ряд правил и норм, как должен поступать мужчина в случае отказа подчинения жены. Исламские ученые ввели понятие «нушуз». В случае если супруга перестает слушаться мужа, он вводит в практику «нушуз» и с этого момента супруг объявляет, что жена получает «нушуз», он перестает ее содержать, отказывает ей в супружеской близости и для сильного психологического эффекта он перестает с ней спать в одной комнате. В средневековом мусульманском обществе мужчина чаще всего имел не-

сколько жен и согласно правилам проводил с каждой из них ночь. Поэтому подобного рода действия со стороны мужчины, как отказ в интимной близости жене, провести ночь в ее доме, проводить с ней время, уделять ей внимание, оказывали очень сильное психологическое влияние на нее и ее поведение в дальнейшем. «Нушуз» может затянуться на долгие годы, даже на 10-15 лет, пока жена отказывается подчиняться мужу, при этом женщина остается женой для мужчины, развод в этом случае не дается. Многие мужчины отказываются давать развод жене и по причине послушания жены, мужчина говорит, что не будет содержать и обеспечивать жену до тех пор, пока жена не подчинится ему. Если же «нушуз» не производил должного эффекта, то факихи (исламские богословы) позволяли мужчине применить физическое наказание в отношении жены в целях воспитательного влияния. Мужчина мог нанести несколько ударов жене и этот момент строго оговаривается исламскими учеными: 1) эти удары не должны быть такими, чтобы можно было нанести рану или увечье; 2) они не должны оставлять синяков; 3) удары должны наноситься по мягким частям тела, они не должны наноситься по костям, потому что в исламе строго на это указывают, так как при ударе кость может сломаться, следовательно, такие удары наносить супруге запрещается; 4) в строгой и категоричной форме ученые указывают на то, что нельзя женщине наносить удары в лицо, это запрещено.

Если в мусульманском учении существует наказание для женщины, то закономерным является вопрос «А существует ли наказание для мужчин, если а) не выполняет семейные обязанности; б) беспричинно избивает жену; в) причинил жене физические увечья; г) лишает жену возможности распоряжаться финансами; и т.д.?». Иными словами, при рассмотрении отношения исламского учения к насилию в отношении женщины, требует аналогичного подхода в отношении наказания мужчины (мужа), который применяет супружеское насилие. Какая форма наказания мужчины существует в исламе, если он нанесет вред, увечья супруге? Если же муж проявил насилие к своей жене, так скажем «сверх нормы», разумеется, этот вопрос выносится на обсуждение, подается заявление кадию (мусульманский судья) и если окажется, что муж виновен и проявил неоправданную силу, то в этом случае кадий может назначить мужу любое наказание и это входит в категорию «тазир». «Тазир» (араб. удержание, запрет, препятствие) в шариате дисциплинарное наказание, вид и количество которого им не установлено и назначаемое за грехи и проступки. На узаконенность дисциплинарного наказания («тазир») указывает Коран, Сунна и единое мнение ученых (аль-иджма'). Ибн Абидин сказал: «Разница

между дисциплинарным наказанием (ат-тазир) и наказанием, установленным Шариатом (аль-хадд) заключается в том, что установленные шариатом наказания четко определены и обозначены, тогда как вид и степень дисциплинарного наказания "ат-тазир" определяет правитель (или судья). Кадий мог выбрать любое наказание, чаще всего туда входило побивание плетью (39 ударов), либо тюремное заключение не более чем на полгода. Есть множество и других видов наказания, входящих в тазир, но это зависит от мазхаба (богословско-правовая школа), которая соблюдается в данной местности, городе, регионе. Таким образом: 1) мужчина получал наказание от кадия; 2) он должен был покрыть расходы на лечение жены; 3) жена имела право подать на развод, но с этим все было не так просто. Кадий не мог их сразу развести, так как по нормам ислама давал отсрочку мужу 1-2 месяца, хотя это могло длиться и до полугода. Если же по истечению этого времени муж не исправился, то судья мог их развести, хотя среди исламских ученых этот вопрос также является спорным. Исламские ученые не допускают развод, и, по их мнению, физическое наказание жены мужем не является поводом для развода. Пророк Мухаммад сказал: «Повесьте ваш кнут там, где члены семьи смогут видеть его, поскольку это будет дисциплинировать их» (передал хафиз ат-Табарани).

Анализ некоторых положений ислама о наказании показывает, что имеет место разные его интерпретации, но в реальной жизни насколько верующие следуют им – вопрос сложный. Будет неправильным утверждать, что люди обозначающие свое отношение к религии как «верующие» четко следуют базовым положениям ислама. И воспринимать проявление домашнего насилия исключительно от людей неверующих будет неправильным: человек независимо от отношения к вере может быть источником агрессии в отношении членов своей семьи.

**Эмпирическая база исследования.** Социологический опрос по изучению проблемы домашнего насилия проведен в городах (Махачкала, Дербент, Кизляр, Хасавюрт) и районах Республики Дагестан (Казбековский, Кизлярский, Левашинский, Хасавюртовский, Хунзахский). Методом исследования является стандартизированный массовый опрос. N = 639.

**Результаты исследования.** В рамках изучения домашнего насилия, для нас интерес представляет существующее в общественном сознании дагестанского населения восприятие насилия через призму исламского учения. Результаты на вопрос «**Как Вы думаете, допустимо ли Вы физически наказывать (избивать) женщину с дово-**

**дом допустимости применять физическую силу в исламе?»** показывают, что по всему массиву 30,7 % опрошенных подчеркивает недопустимость физического наказания женщины с доводом того, что женщина слабее мужчины, поэтому не может себя защитить. По отношению к религии, закономерно, что среди верующих придерживающихся этой позиции больше, по сравнению с колеблющимися и неверующими – 31,1 %, 27,3 %, 16,7 %, соответственно. Почти равные доли во всех социально-демографических группах отмечают недопустимость применять физическую силу в отношении женщины. Против применения физического наказания женщины с апелляцией к исламскому учению выступают 26,6 % по всей выборке, среди них заметно большая часть женщин (28,9 %), в сравнении с мужчинами (18,6 %). Вместе с тем, анализ через призму отношения к религии показывает, что таковых меньше среди верующих (24,4 %), в сравнении с колеблющимися (40,9 %) и неверующими (72,2 %). С заметным отрывом от этих позиций располагается суждение «нет, муж может пожаловаться на жену ее родственникам, чтобы они приняли меры» (12,7 %) и на него указывают больше в подгруппе верующих (13,1 %), имеющих среднее образование (18,5 %) и разведенных (14,3 %). Утвердительно с аргументом «в священной книге мусульман (Коран) узаконена возможность физического наказания женщин (легкие шлепки, удар сиваком по мягким местам, забивание камнями)» ответили 10,5 % по всему массиву и здесь выделяются мужчины (15,0 %) против 9,2 % женщин, имеющие низкий уровень образования (18,5 %) и верующие (11,0 %). Суждение «да, если жена слушается мужа в целях "воспитательного" характера» отмечено 6,6 % по всему массиву, среди них 11,7 % мужчин. Удивление вызывает позиция разведенных (10,2 %), видимо, внутри этого подмассива больше мужчин и имеющие среднее специальное образование.

Далее в авторском исследовании был задан вопрос **«Как Вы думаете, является ли проявление домашнего насилия с точки зрения ислама поводом для развода?»**. Уже было отмечено, что в исламе существует негативное отношение к разводу и его не поощряют, более того, существование супружеского насилия не является основанием для него. Для аргументации приводят позицию пророка Мухаммада: «Развод – это самая ненавистная для Аллаха процедура, но все же она разрешена», видимо при определенных условиях. Иными словами, в исламе существуют определенные условия, время и правила расторжения брака, хотя их стоит воспринимать, как окно возможностей для обеих сторон в отказе от идеи разводиться. Эмпирические данные показывают, что 56 % опрошенных по всему массиву счита-

ют, что независимо от отношения к религии, если женщина сталкивается с домашним насилием, она не должна это терпеть. По гендерной принадлежности доля таковых среди женщин составляет в 2 раза больше, чем мужчин – 62,7 % и 32,1 %, соответственно. С возрастом увеличивается количество указывающих на данное утверждение 41,4 % в разрезе 0–19 лет и 60,0 % в разрезе старше 50 лет. Можно предположить, что это связано с тем, что взрослое поколение «много пережили и прошли», поэтому с учетом опыта накопленного годами, старшее поколение придерживается точки зрения, что независимо от отношения к религии, если женщина сталкивается с домашним насилием, она не должна это терпеть, т.е. женщина не должна бояться оставить все позади и уйти от мужа. Среди респондентов по семейному положению выделяется подмассив разведенных (71,4 %), вполне вероятно, столкнувшись с проявлением домашнего насилия и не ставшая его терпеть, что вынудило пойти на развод. Анализ в разрезе образования, показывает, что чем выше образование опрошенных, тем больше соглашающихся с суждением, что «независимо от отношения к религии, если женщина сталкивается с домашним насилием, она не должна это терпеть» 40,7 % со средним, 55,9 % средним специальным и 59,7 % высшим образованием. Независимо от отношения к религии, подавляющая часть респондентов по всем разрезам, соглашается с данным тезисом, хотя процентные показатели отличаются: среди верующих таковых меньше (55,1 %), по сравнению с неверующими (77,8 %) и колеблющимися (68,2 %). На втором месте располагается утверждение «нет, потому что строго по исламу не допускается применение физического насилия, которое может покалечить женщину» (25,4 %), среди них 35,7 % мужчин, женщин заметно меньше (22,4 %). Внутри возрастных подгрупп отличий не существует (одна пятая часть в каждом разрезе), но можно наблюдать различие позиций по образованию: указывающих недопустимость развода с доводом отсутствия терпимого отношения к домашнему насилию в исламе, больше среди имеющих среднее образование (32,4 %) и меньше в когорте со средним специальным (22,5 %) и высшим образованием (24,4 %). В разрезе отношения к религии результаты оказались вполне ожидаемыми, где самую высокую степень отрицательного отношения к разводу при существовании супружеского насилия проявили верующие (26,3 %), доля неверующих существенно меньше (5,6 %). При этом обозначить свое отношение к разводу затруднились 11,1 % по всему массиву, среди них 16,4 % мужчин, женщин почти в 2 раза меньше (9,6 %); также затруднившихся выразить свою позицию больше среди респондентов с низким уровнем образования (15,7

%), в сравнении, с имеющими среднее специальное (10,8 %) и высшее образование (10,0 %). Статистически небольшая часть подчеркнула недопустимость развода по инициативе женщины, то есть существование супружеского насилия не позволяет ей в рамках мусульманского учения проявить инициативу (4,7 % по всему массиву). По гендерной принадлежности разделяющих это суждение больше среди мужчин (10,7 %) и почти в 3 раза меньше в женской подгруппе (3,0 %). Также можно констатировать, что этой точки зрения естественно придерживаются 5,2 % верующих, также наблюдается консервативное отношение к разводу среди сельского населения, по сравнению, с горожанами – 9,9 % и 1,7 %, соответственно.

Резюме. Следует отметить, что выявленное по данным исследования различие в позициях мужчин и женщин является логичным: к сожалению, мужчины считают нормой физическое наказание женщины, а женщины, которые с этим столкнулись, как показывает эмпирический материал, не готовы смириться с существованием супружеского насилия с доводом его допустимости в исламе. Понятно, что интерпретация мужчинами исламского положения о наказании женщины осуществляется под определенным углом зрения – в обществе имеет место несколько приниженное восприятие женщины, ее умственных способностей и потенциала, не зря же феминистки поднимают вопрос о гендерном неравенстве практически во всех социальных сферах.

## ЛИТЕРАТУРА

1. *Берковец Л.* Агрессия: причины, последствия и контроль, СПб.: Прайм-ЕВРОЗНАК, 2001. – 512 с.
2. *Горшкова И.Д., Шурыгина И.И.* Насилие над женами в российских семьях. М., 2003. – 82 с.
3. *Лысова А.В.* Насилие в семье – объект социальной политики в США // Социологические исследования. 2005. № 12. С. 108–115.
4. *Римашевская Н., Ванной Д., Малышева М., Куббинс Л., Мещеркина Е., Пискалова М.* Окно в русскую частную жизнь. М.: Academia, 1999. – 271 с.
5. *Ходырева Н.* Причины физического насилия: сущность рода или дисбаланс власти / О мужественности: Сб. ст. / Сост. С. Ушакин. М.: Новое литературное обозрение, 2002. С. 161–185.

## **ПЕРВЫЙ ЭТАП ФОРМИРОВАНИЯ ГОСУДАРСТВЕННО-ПРАВОВЫХ ВОЗЗРЕНИЙ МУСЫ БИГИЕВА**

**Аннотация.** В статье рассматривается начальный этап становления государственно-правовых воззрений выдающегося татарского богослова, правоведа, философа Мусы Джаруллаха Бигиева. Хронологические рамки исследования охватывают период получения М. Бигиевым образования в России и за рубежом до начала Первой русской революции 1905-1907 годов. Основное внимание в работе сконцентрировано на исследовании татарским мыслителем основ индуистского, исламского и иудейского права, входящими в единую религиозную правовую семью. На основе изучения различных источников права можно увидеть, как происходило формирование реформаторского мировоззрения Мусы Бигиева.

**Ключевые слова:** образование, мусульманские реформаторы, исламское право, правовые воззрения, Муса Бигиев.

О жизни Мусы Джаруллаха Бигиева (1873-1949 годы), в отличие от других татарских ученых, написано достаточно подробно. Его деятельности в качестве богослова, факиха, журналиста, политика посвящено немало монографий и статей. Однако несколько ощущается недостаток работ, в которых бы параллельно изложению жизненного пути проводился анализ влияния тех или иных событий на формирование и развитие его государственно-правовых воззрений.

Муса Бигиев родился в эпоху социальных катаклизмов, которые изменили ход мировой истории. Существенным образом они отразились на исламской цивилизации. В частности, к этим событиям следует отнести:

– в 1874 году была расформирована Британская Ост-Индская компания, но с этого момента управление Индией начинает осуществлять английская колониальная администрация;

– в 1876 году в Оманской империи завершается период Танзимата, который, хотя и принес стране существенные положительные пре-

---

<sup>1</sup> Зайнутдинов Динар Рафаилович, к.юрид.н., Частное образовательное учреждение высшего профессионального образования «Казанский инновационный университет им. В.Г. Тимирязова (ИЭУП)»

образования, но все же не смог остановить будущий распад государства;

– с 1877 по 1878 год прошла очередная Русско-турецкая война, результатом которой стало освобождение части балканских народов от османского управления ими;

– вторая англо-афганская война 1878-1880 годов привела к установлению Великобританией протектората над Афганистаном, тем самым позволив ей контролировать всю южную Азию и часть юго-западной Азии.

Кроме того, 1870-е годы странам Азии принесли голод, в результате которого погибло несколько десятком миллионов человек: в Персии (1870-1872 годы) около 3 000 000 человек, в Индии (1876-1878 годы) от 6 100 000 до 10 300 000 человек, в Северном Китае (1876-1879 годы) от 9 000 000 до 13 000 000 человек.

С утратой военно-политической мощи Османской империи, начинается активная колонизация Африки странами Западной Европы, сопровождавшаяся колоссальными жертвами среди местного населения, численность людских потерь к середине XX века исчисляется десятками миллионов.

Российская империя в 1870-е годы также оказала влияние на страны Востока. Например, в это время начинается последняя стадия русской экспансии в Средней Азии: в 1871 году проходит покорение Туркмении; в 1873 году установлен протекторат над Хивинским ханством; в 1876 году ликвидировано Кокандское ханство.

Представленное показывает, что Муса Бигиев родился в эпоху глобального передела мировых границ великими державами и раздела сфер влияния. Ускорившаяся стагнация Османской империи, колонизация Африки, стремительное движение европейских стран в Азию предопределили установление нового мирового порядка. В 1870-е годы одна часть мусульманских стран попала в экономическую зависимость от европейских держав, другая вообще утратила свой суверенитет. Развитие государственно-правовых институтов в ряде мусульманских регионов не просто застыло на месте, но и нередко откатывалось назад к средневековым моделям.

Таким образом, к моменту совершеннолетия Мусы Джаруллаха Бигиева мусульманские страны находились в полной колониальной зависимости, а сознание мусульманских народов переживало серьезный духовный кризис. До российских мусульман доходили негативные новости о положении дел на Востоке. Не являясь свидетелем событий 1870-х годов, тем не менее М. Бигиев позже смог в полной мере ощутить их последствия.



Муса Бигиев рано остался без отца (умер в 1881 году). В то же время отец, являясь ахундом Ростова-на-Дону и одновременно занимаясь торговлей, смог оставить некоторые средства для существования семьи. Малолетний М. Бигиев вместе со своим старшим братом, – будущим просветителем и одним из основоположников татарской прозы Нового времени, – Захиром (1870-1902 годы), воспитывался матерью Фатимой ханум. «Первые сведения по основам мусульманского вероучения он получил у матери. В одиннадцать лет был отдан в Ростовский государственный лицей, где проучился два года. Стремление матери видеть сына религиозно-образованным человеком и желание Мусы пойти по стопам отца послужили причиной его переезда в Казань в “Приозерное” (“Куль буе”) медресе, где уже обучался его брат» [15, с. 196].

Под медресе «Куль буе» подразумевалась медресе Апанаевых (имелись и другие его имена «Каримия», «Галламия» и «Касимия») [11, с. 298] – одно из знаменитых мусульманских образовательных учреждений Казанской губернии, открытым в 1770-х годах при мечети. Имамы этого медресе получали высшее образование в Бухаре. Одним из известных учителей этого медресе является мулла Исхак бин Сагид бин Колмухаммад бин Ишмухаммед аль-Кенари, уроженец села Кенар под Казанью. Еще одним из известных учителей медресе являлся мулла Салих бин Саид бин аль-Хасан аль-Кили [11, с. 298]. По состоянию на 1875 год в медресе насчитывало больше 300 учащихся (официально 120) [12]. Обучение строилось на принципах бухарской религиозной школы. Обучение тринадцатилетнего Мусы Бигиева в Апанаевском медресе было непродолжительным (около года – 1888-1889). А.Г. Хайрутдинов указывает, что юному М. Бигиеву не понравилась жизнь в медресе, ни методика преподавания, ни качество даваемых знаний [14, с. 15].

Мусульманские педагоги, воспитанные в строгих схоластических рамках, не замечали реального положения вещей. Преподавание велось по давно утратившим какую бы то ни было актуальность учебникам; знания, получаемые в этих учебных заведениях, в основном были бесполезны в жизни. В старых книгах мусульманские страны представляли во всем блеске славы и величия, в то время как в настоящий момент их положение было плачевным. Политическое и экономическое могущество исламской цивилизации осталось в истории, и причины этого падения стали серьезно интересовать молодой ум Мусы Бигиева.

Он возвращается в Ростов-на-Дону и продолжает прерванный курс обучения в светском учебном заведении [14, с. 14]. Нельзя не

отметить и пристрастие М. Бигиева к вычислительным и точным наукам, которое вполне зародилось именно в данном учебном заведении. Как бы то ни было в 1889 году Муса Бигиев успешно окончил «ростовское училище» и получил соответствующий аттестат.

Несмотря на нежелание Мусы Бигиева получить религиозное образование его мать настояла на продолжении его обучения в данном направлении. В 1889 году М. Бигиев отправляется в Бухару. Выбор Фатимы-ханум был не случайным, так как учебные заведения Бухарского эмирата веками славились среди духовенства. «Однако Муса Бигиев, не нашел для себя чего-либо привлекательного ни в местных медресе, ни в методичке и содержании обучения. Они мало чем отличались от тех традиций, с которыми ему пришлось столкнуться в годы учебы в Казани, поскольку в татарских медресе преподавали все те же выпускники бухарских и самаркандских религиозных учебных заведений» [14, с. 15]. Те знания, которые давались в бухарских учебных заведениях так же не отвечали современности. Крайне низким было качество преподавания естественных наук, а исламское право преподавалось без всякого учета достижений современной западной юриспруденции. Например, разъяснялись правила содержания рабов и их освобождение (наличие которых на пороге XX века было неестественным само по себе), тогда как постановкам проблем конституционализма, систематизации права, институционализации новых правоотношений и тому подобное, вообще не рассматривалось бухарскими педагогами. Кроме того, не уделялось должного внимания и действительно богословским предметам, таким как Коран, Сунна, тафсир и другим кораническим наукам, которые в свою очередь представляют источниковую базу исламского права. Именно с их нового осмысления должна начинаться любая реформа в той или иной мусульманской стране.

Сразу увидев все эти недостатки Муса Бигиев принял решение не тратить время на бессмысленную зубрежку и псевдоинтеллектуальное блуждание в средневековой схоластике. М. Бигиев стал сам выбирать себе учителей. «Он брал уроки арабского, персидского языков у одного из Коран-хафизов, изучил под его руководством основы исламского учения. Одновременно он брал уроки фикха и философии у едва ли не единственных живших в то время в Бухаре сторонников джадидистского метода дамеллы (мулла, преподающий в собственном медресе. – Д.З.) Икрама-эфенди и дамеллы Ийваза-эфенди. У дамеллы Шариф-эфенди он изучал математику и астрономию. Кроме этого, М. Бигиев познакомился с наследием Эвклида, Пифагора и Архимеда. Позже М. Бигиев занялся изучением философских воззрений

Декарта и Бэкона. Для своего учителя хазрата Мир Шарифа он переводил с русского языка на турки некоторые математические трактаты» [3, с. 19-20].

Стоит отметить, что Рене Декарт (1596-1650 годы) и Фрэнсис Бэкон (1561-1626 годы) в историко-правовой науке считаются основоположниками традиции рассмотрения общества и государства как неких механизмов с причинно-следственными особенностями их организации и деятельности [6, с. 717]. М. Бигиев не мог не знать работы этих мыслителей, в идеях которых механико-математические конструкции тесно переплетались с общественно-политическим организмом и его построением. Поэтому любовь Мусы Бигиева к математике позволила ему в полной мере понять средневековые европейские представления о происхождении государства и права. Влияние математики на государственно-правовые воззрения М. Бигиева действительно было сильно, так как в дальнейшей своей деятельности он упорно доказывал необходимость упорядочения норм исламского права, выстраивания четкой иерархии источников, проведения институционализации и так далее. Это также объясняет его последующее критическое отношение с одной стороны к каламу, как к спекулятивной теологии, и с другой, отрицание таклида в качестве бездумного следования какому бы то ни было авторитету. Он был сторонником рационального подхода к восприятию государственно-правовых явлений. Согласимся с Р. Гайнутдином, что «Муса Бигиев продемонстрировал своим примером, что рациональное познание органично вписывается в ислам» [2, с. 162].

Юный Муса Бигиев разочаровался от тех знаний, которые дают мусульманские образовательные учреждения России и Средней Азии, их непригодности в современной жизни. Перед М. Бигиевым маячила бесперспективность и тусклая жизнь провинциального муллы. В итоге, после четырех лет обучения, в 1899 году он принял решение вновь вернуться в Ростов-на-Дону и поступить в светское учебное заведение страны. Являясь выпускником «ростовского училища» он имел право поступить в любой университет на физико-математический факультет с дополнительными экзаменами. «Однако его желанию не суждено было сбыться, поскольку полученный аттестат о среднем образовании (лицей) не соответствовал праву поступления в вуз без экзаменов и требовал сдачи экзамена по латинскому языку, который Муса Джарулла не знал» [15, с. 196]. По всей видимости М. Бигиева особо заинтересовала европейская юриспруденция и он решил поступить в Императорский Санкт-Петербургский университет. А.Г. Хайрутдинов пишет, что это подтверждается сообщением о проживании М. Бигие-

ва в 1901 году в Санкт-Петербурге, на Васильевском Острове по адресу 55 линия, дом 5. Однако, в последний день августа 1901 года «он был арестован, привлечен к ответственности и отправлен в ссылку в Уфу. После такого “приема” его мало что могло удержать на родине» [14, с. 17-18]. При учете «неблагонадежности» М. Бигиева, путь в университет ему был однозначно закрыт.

После Уфы Муса Бигиев направился в Османскую империю. В 1901/1902 году он поступает в высшую Военно-инженерную школу Кютели (Kuleli Askeri Lisesi) в Стамбуле [14, с. 18]. Фактически он готовился стать военным инженером (и опять видно, как он тяготится к математике и механике).

Пребывание в Стамбуле для Мусы Джаруллаха Бигиева стало судьбоносным. Он встретил своего земляка – ростовчанина Мусу Акъегет-Задэ (1864-1923 годы), который с 1892 года преподавал русский язык и экономику в университете по подготовке гражданских чиновников (Mekteb-i Mulkiye-i Sahane) и в военном училище (Harbiye Mektebi) [14, с. 18]. Акъегет-Задэ называли «отцом татарской реалистической литературы». Заложенные им традиции реалистического романа были продолжены З. Бигиевым, Ф. Карими, Р. Фахретдином, Г. Исхаки и другими. В научно-публицистических сочинениях Акъегет-Задэ раскрыл вклад восточной культуры в развитие мировой цивилизации. Его труд «Ауропа мэдэниятенең эсасына бер нэзар» («Взгляд на основы европейской цивилизации») вышел в Османской империи отдельной книгой, отрывки были опубликованы позже в 1906 году журнале «аль-Гаср аль-Джадид».

Нельзя не отметить и то, что Акъегет-Задэ также был прекрасным управленцем, доказав это занимая различные руководящие должности в Османской империи (например, с 16 января 1909 года глава уезда Адигеваз-Ван, с 2 мая 1911 года член представительных органов провинции Измир). Глубокое изучение трудов классиков экономической науки Адама Смита, Давида Рикардо и других позволило ему в монографии «Икътисад, яхут Гыйльме сэрват» («Экономика, или Наука о богатстве», 1918 год) подняться до уровня научно-критического анализа ряда экономических учений [13, с. 96]. «Воздавая должное вкладу великих экономистов-мыслителей в экономическую науку, вместе с тем Муса Акъегет-Задэ, опираясь на мировой опыт и учитывая особенности конкретно-исторической эпохи (времени), излагает свою позицию по указанным проблемам. Главное: к их решению он предлагает подходить творчески, учитывать все обстоятельства, факторы, не идеализировать ни одну из существующих концепций. ... По его убеждению, государство сможет оптимально ре-

шать внутристрановые и внешнеэкономические вопросы, если оно будет располагать народнохозяйственным комплексом основных отраслей экономики, если оно в своей деятельности будет исходить из своих национальных интересов, интересов своего народа, и ради достижения этой цели активно вмешиваться в экономическую жизнь общества» [1, с. 245]. Новаторские идеи и взгляды Акъегет-Задэ широко использовались в период реформирования экономики Турецкой Республики в начале XX века.

В процессе общения Акъегет-Задэ настоятельно рекомендовал Мусе Бигиеву продолжить получение мусульманского образования. Эта рекомендация предопределила весь его жизненный путь и в дальнейшем повлияла на научную деятельность. И опять видно, как М. Бигева тянет к людям, связанными с «цифрами». Поэтому здесь нельзя не вспомнить труд М. Бигиева «Зэкят» (1916 год), написание которого определенное влияние оказали и экономические взгляды Акъегет-Задэ.

После наставлений соотечественника Муса Джаруллах Бигиев отправился в долгое странствие по мусульманскому Востоку, с целью всеобъемлюще познать исламскую цивилизацию. Прибыв в Египетский хедиват (автономное образование Османской империи), он становится студентом одного из старейших и знаменитых мусульманских университетов «аль-Азхар» (основан в 988 году). «В период учебы в аль Азхаре Муса-эфенди посещал лекции выдающегося мусульманского религиозного обновителя XIX века Мухаммада Абду (1849-1905) и имел возможности личного общения с ним» [14, с. 20]. Мухаммад Абду имел колоссальный практический опыт, так как в свое время занимал ряд должностей в государственном аппарате и системе образования. На научном поприще Мухаммад Абду достиг выдающихся успехов – внес огромный вклад в становление современной арабской публицистики и журналистики, литературы и языка, также он руководил обществом возрождения арабских наук. Государственно-правовые воззрения Мухаммада Абду были наполнены либеральными идеями, которыми он обосновывал необходимость переосмысления исламского права, развития законодательства и судопроизводства (одна из его реформ – это издание фетвы, разрешающую мусульманам делать вклады в банк и получать с них проценты). Для достижения исламской философии Мухаммадом Абду был заложен новый подход, заключавшийся в том, что в каждой исторической эпохе исламскому обществу необходимо по-новому осмысливать религиозные нормы и осуществлять самостоятельную трактовку Корана [5, с. 8]. Примечательно, что вместе с М. Бигиевым в это время обучались и

другие видные деятели татарской интеллигенции – Закир Кадыри (1878-1954 годы) и Зыяэтдин Камали (1873-1942 годы). Например, М. Бигиев и З. Камали вместе совершили путешествие в исторические центры исламской цивилизации в Хиджазе – города Мекку и Медину [7, с. 12]. Их обучение в Каире пришлось как раз в период масштабного реформирования Мухаммадом Абду университетского образования. Иначе говоря, молодые интеллектуалы попали в самый центр мусульманского модернизма.

Однако в Каире, как пишет М. Гермез, Муса Бигиев повторно испытал разочарование, которое ему уже пришлось однажды пережить, будучи в Бухаре и Стамбуле, – причина этому косность мусульманского образования. Проводимые Мухаммадом Абду реформы в университетской системе часто встречали противодействие со стороны консерваторов, притормаживавших их динамику. В таких условиях обучаться конечно же было тяжело. Поэтому М. Бигиев начинает черпать дополнительные знания, например, посредством общения с такими людьми как шейх Бахит-эфенди. Также он изучает священные свитки и другие материалы по истории Корана в Национальной библиотеке и архиве Египта [3, с. 20-21]. Помимо этого, будучи в Мекке, он посещал различные религиозные занятия и уроки у авторитетных факихов. Сам Муса Бигиев «сообщает, что в это время изучал у Шейха Салиха сборник “Сунан” имама Насаи, входящий в состав шести общепризнанных книг по хадисам. Позже, перебравшись в Медину, М. Бигиев изучал труд мединского имама Малика “Проторенный путь” (“Ал-Муватта”)» [3, с. 21]. В целом же в Хиджазе он провел два года, после чего отправился в северную часть Британской Индии.

Муса Бигиев провел около полугода в окрестностях бассейна верхнего Ганга (ныне штат Уттар-Прадеш) в предместьях «Дар уль-Улюм Деобанд» («Обитель знания») – одного из крупнейших религиозно-академических центров исламского мира, сравнимого с «аль-Азхар». Здесь он много общался с индийскими улемами, участвовал в диспутах на религиозно-правовые темы. Важно отметить, что, пребывая в Индии, он изучал санскрит и индуистские священные писания. М. Бигиева не могло не интересовать индуистское право по той причине, что оно, как и исламская правовая система, входит в единый блок религиозных правовых семей. Индуистское право составляет вторую по распространению и авторитету, после исламского, правовую систему (применяется в Индии, Пакистане, Мьянме, Сингапуре, Малайзии, Танзании, Уганде, Кении) [9, с. 270-271]. Их общим корнем является признание высшим источником права божественной воли, заключенной в священных писаниях. Для индуистского права та-

ковыми источниками являются Законы Ману (Манавадхармашастра), которые оформились во II веке до н.э. в рамках брахманизма. В свою очередь источниками Законов Ману были дхармы (закон, долг, обычай, правило) – трактаты, разъяснявшие содержание Вед, Упанишад, Пуран, других священных текстов. Изучение индуистского права вероятно всего интересовало М. Бигиева в спектре мусульманского завоевания Индии в VIII веке. Наибольшее влияние исламской правовой системы пришлось на XVI век, что привело к упадку в жизни общества индуистского права. «В районах, где преобладало мусульманское население, мусульманское право в качестве официального заменило индусское право, но не применялось, когда это касалось прав личности. Официальные суды не рассматривали споры между индусами, ими занимались почетные лица деревни или касты. Поскольку большинство населения составляли индусы, продолжало действовать и индусское право, но и оно заимствовало некоторые институты, как, например, завещание. Индусское население, обращенное в мусульманскую веру, сразу не восприняло новую религию. Изменение права шло постепенно. В некоторых регионах полностью сохранились старые традиции, и этот дуализм сохранялся и в последующие века» [4, с. 373]. Также М. Бигиев ознакомился с материалами, касающихся влияния английского права на индуистское, которое началось в период колониального господства Великобритании. И в первую очередь здесь речь идет о стремительном распространении судебного прецедента в качестве одного из источников системы права.

После Британской Индии Муса Бигиев вновь вернулся в Каир, где продолжил работу в Национальной библиотеки и архиве Египта. Далее, он отправился Левант. Там он посетил учебные заведения в городах Бейрута и Дамаска. «Один из антакийских священников Тома Дибо ал-Маалуф в одной из своих статей о М. Бигиеве писал, что не имея достаточно средств, Муса добирался из Бейрута в аш-Шам пешком» [3, с. 21]. Можно вполне предположить, что одной из целей пребывания в Сирии являлось ознакомление с иудейским правом, и его источниками. Иудейское право это не только часть религиозной правовой семьи, но и старейшее в ней. Кроме того, оно наиболее тесно связано с исламской правовой системой. Особо важно то, что тесные контакты и историческая территория проживания арабов и евреев не могли не оказать взаимовлияние на разные аспекты их жизни. Наиболее ярко это отразилось именно в заимствовании некоторых норм исламским правом у иудейского и иудейским правом у исламского. Поэтому, как пишет М.Н. Марченко, «при рассмотрении исторического своеобразия иудейского права и его источников следует обратить

внимание также на чрезвычайно противоречивый характер процесса становления и развития иудейского права, который оставил заметный отпечаток как на его внешней стороне (структура священных книг, формы иудейского права и др.), так и на его сущность и содержание» [8, с. 685]. Первоначальный процесс складывания исламского права происходил как раз на территории совместного проживания арабов и евреев. Д.Я. Примаков указывает: «В первое столетие после возникновения ислама (VII-VIII вв.) еврейская традиция влияла на становление мусульманского права. Доказательством тому служит распространения такого литературного жанра, как “сказания пророка” (ар. Кысас ан-набиа ... ), другое название которых “исраилят” (израильские) говорит об их еврейском происхождении. Существование хадисов, объясняющих такие установления, как побивания камнями за адюльтер, число ежедневных молитв, пост в день Ашура, не могут быть выведены на основании текста Корана, но восходят к еврейскому источнику – Танаху. Однако с X в. еврейская правовая мысль начала воспринимать идеи мусульманских правовых школ. Влияние мусульманской правовой доктрины на развитие одного из принципов еврейского права – “Не на Небесах она”, предоставляющий человеку право изменять и комментировать закон, нашло отражение в комментариях Маймонида. Спор между сторонниками традиции (ар. ахль аль-хадис) и людьми собственного суждения (ар. ахль ар-ра'и) в мусульманской доктрине, закончившийся к IX-X вв. победой сторонников предания и установлением таклида (прекращением практики свободного суждения по поводу текстов Писания), повлиял на еврейского средневекового законоучителя в вопросе о том, кому позволительно и кому воспрещено изменять Закон» [10, с. 8].

Где как не на территории Леванта можно было в начале XX века познакомиться с лучшими знатоками иудейского права. И поэтому, хотя и М. Гермез считает, что невозможно знать, чем занимался Муса Бигиев в аш-Шаме (Сирии), все же думается, что он некоторое время посвятил изучению нормам иудейского права. Сказанное находит свое подтверждение в письменном наследии М. Бигиева, когда при обращении к проблеме правового статуса женщины в исламе, он сопоставил его с аналогичными позициями в других религиозных правовых семьях, в том числе и в иудейской правовой системе.

Таким образом, в Сирии закончился первый этап странствия государственно-правовых воззрений Мусы Бигиева. В 1904 году он вернулся в Россию, которая стояла на пороге революции. Уже в этот период среди интеллектуалов мусульманского Востока он приобрел из-



вестность как усердный и талантливый ученик. Накопив не малые знания Муса Джаруллах Бигиев был полон свежих идей по реформированию мусульманской правовой системы, крайне необходимых для прогрессивного развития мусульманских народов и возрождения былого величия исламской цивилизации.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Газизуллин Ф.Г. К вопросу формирования и развития социально-экономической мысли татарского народа // Проблемы современной экономики. – 2017. – №2 (62). – С. 243-245.

2. Гайнутдин Р. Мусульманская мысль после Мусы Бигиева: в поисках синтеза коранического откровения и современных трендов // Россия и мусульманский мир. – 2016. – №4 (286). – С. 161-170.

3. Гёрмез М. Муса Джаруллах Бигиев / пер. с турец. А.Г. Хайрутдинов. – Казань: Рос. исл. ун-т; АРП «Диамант», 2010. – 169 с.

4. Давид Р., Жоффре-Спинози К. Основные правовые системы современности / Пер. с фр. В.А. Туманова. – М.: Междунар. отношения, 2009. – 456 с.

5. Ислам: Энциклопедический словарь. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1991. – 315 с.

6. История политических и правовых учений: Учебник для вузов / Под общ. ред. акад. РАН, д.ю.н., проф. В.С. Нерсесянца. – 4-е изд., перераб. и доп. – М.: Норма, 2004. – 944 с.

7. Камали З.Д. Философия ислама: В 2 т. Т. 1: Часть 1. Философия вероубеждения /пер., вст. сл., прим. и ком. Л. Алмазовой. – Казань: Татар. кн. изд-во, 2010. – 319 с.

8. Марченко М.Н. Источники права. – М.: Проспект, 2013. – 768 с.

9. Общая теория права и государства: учебник / под ред. В.В. Лазарева. – 2-е изд., перераб. и доп. – М.: Юристъ, 1996. – 427 с.

10. Примаков Д.Я. Особенности еврейской правовой системы: сравнение еврейского и мусульманского права (VII-XIII вв.): автореф. дис. ... канд. юр. наук: 12.00.01. – СПб., 2011. – 24 с.

11. Салахова Э.К. Казанның Иске Татар бистәсе – XIX–XX йөз башында татар мәгарифе үзәге (уку йортларына тарихи күзәтү) // Историческая этнология. – 2019. – Т. 4. – №2. – С. 294–311.

12. Статья «Мухаммадкасим Салихов (1871–1954) – ректор старейшего медресе Казани, который превратил его в джадидское» // ИД «Медина». 17 мая 2020 года. [Офиц. сайт]. URL: <http://www.idmedina.ru/ramazan/?7120> (дата обращения: 27.06.2022).

13. Татарская энциклопедия: в 5 т. Т. 1 / гл. ред. М.Х. Хасанов, отв. ред. Г.С. Сабирзянов. – Казань: Инст. Татар. энциклоп. АН РТ, 2002. – 672 с.

14. Хайрутдинов А.Г. Письменное наследие Мусы Джаруллаха Бигиева: монография. – Казань: Инст. Ист. им. Ш. Марджани АН РТ, 2019. – 188 с.

15. Юзеев А.Н. Татарская религиозно-реформаторская мысль (XIX – начало XX вв.). – Казань: Татар. кн. изд-во, 2012. – 287 с.

*Ибрагимова Патимат Абдуллаевна<sup>1</sup>  
(г. Ставрополь, Россия)*

## ОСНОВНЫЕ НАПРАВЛЕНИЯ РАЗВИТИЯ МАТЕМАТИЧЕСКОГО ЗНАНИЯ В СРЕДНЕВЕКОВОЙ АРАБО-МУСУЛЬМАНСКОЙ КУЛЬТУРЕ

**Аннотация.** Арабо-мусульманское средневековье дало много величайших имён философов, учёных, деятелей, оставивших заметный вклад в развитие нового знания. Одной из таких научных направлений, обогатившихся новыми теориями и концепциями была математика. В статье автор акцентирует внимание на наиболее значимых достижениях арабо-мусульманской культуры в области математического знания.

**Ключевые слова:** арабо-мусульманская культура, математика, ислам, алгебра, история математики.

Арабский халифат располагался на обширных территориях: от Северной Африки до Казахстана и от Испании до китайских границ. В период его существования отмечался невероятный взлёт арабо-мусульманской культуры и искусства. Известно, что «Халиф Мамум правивший в эти века создал в Багдаде академию – «Дом науки» с обсерваторией и большой библиотекой. Там арабы изучали труды Платона, Аристотеля, Евклида, Гиппократата» [2, с. 260]. В Багдаде, Каире и Кордове функционировали школы на подобии университетов и библиотеки, благодаря чему у жителей халифата была возможность

---

<sup>1</sup> Ибрагимова Патимат Абдуллаевна, студентка 1 курса факультета математики и компьютерных наук имени профессора Н.И. Червякова, СКФУ.

расширить знания. Это дало свой результат. Были построены города, получило всестороннее развитие научное знание и просвещение. Достижения были отмечены и в математических наук.

Так, в X в. известный персидско-таджикский математик и астроном Абу-л-Вафа ал-Бузджани «вывел теорему синусов сферической тригонометрии, вычислил таблицу синусов с интервалом в  $15^\circ$  вместо хорд, ввёл отрезки, соответствующие секансу и косекансу» [2, с. 260]. Основная деятельность ал-Бузджани происходила в Багдаде, в знаменитом «Дом мудрости». ал-Бузджани ввёл тригонометрические функции тангенс и котангенс, построил их таблицы и нашёл с высокой точностью значение синуса одного градуса. Известно, что он вывел формулу для синуса суммы двух углов и одновременно с Абу Махмудом ал-Худжанди (ум. 999 г.) доказал теорему синусов для сферических треугольников:

$$\sin A / \sin a = \sin B / \sin b = \sin C / \sin c .$$

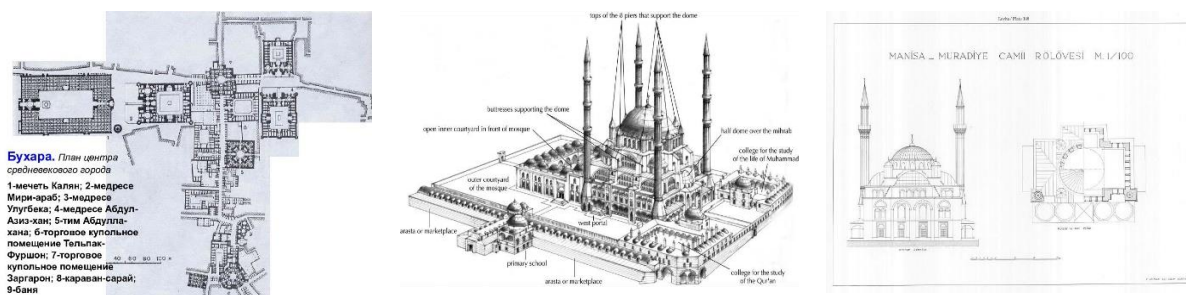
Он известен и тем, что «составил комментарии к математическим трудам своих предшественников ал-Хорезми, Евклид, Диофант и др» [3, с. 82]. Ряд его трактатов по математике, астрономии и физике до сих пор хранятся в Англии, Египте, Индии и т.д. Так, в своём труде «ал-Мадхал ал-хифзи ила сина'а ал-арисматика» («Достопамятное введение в искусство арифметики») он даёт определение теоретической арифметики. В «Китаб фи ма йахтаджу илайхи ал-куттаб ва-л-уммал ва гайрухум мин илм ал-хисаб» («Книга о том, что необходимо писцам, дельцам и прочим из науки арифметики») даётся руководство по практической арифметике, которое условно говоря состоит из 7 глав, так называемых «7 стоянок» (манзил-главы), и каждая из них состоит ещё из 7 разделов:

«I. Об отношении, 7 глав: 1) «О смысле отношения и числе видов дробей, а также об объяснении выражений, применяемых писцами для отношения»; 2) «О числе видов дробей и их выражении в долях шестидесяти»; 3) «О шестидесятичном отношении целых чисел»; 4) «Об отношениях главных и составных дробей... 5) «Об отношениях соединяемых дробей, т.е. дробей от дробей» 7) «О задачах для упражнения». II. «Об умножении и делении», 7 глав: 1) «О смысле умножения и деления и о различии их видов»; 2) «Об умножении и делении целых чисел»; 3) «О нахождении общего знаменателя дробей

и об их сложении и вычитании»; 4) «Об умножении и делении дробей»; 5) «Об умножении целых чисел на дроби»; 6) «Об умножении и делении сложных видов»; 7) «О сокращении умножения и деления» (здесь умножается «долг 2» на 10 и получается «долг 20» (т.е.  $-2 \cdot 10 = -20$ ). III. «О действиях измерения», 7 глав: 1-2) о локтях и прочих мерах; 3) «Об измерении кругов, их частей и того, что состоит из них»; 4) «Об измерении треугольников и четырехугольников»; 5) «Об измерении пятиугольников, шестиугольников и других многоугольников»; 6) «Об измерении тел»; 7) Об определении расстояний до недоступных предметов. II. «О действиях при взимании налогов», 7 глав. III. «Об обмене и действиях распределения», 7 глав. IV. «О различных видах вычислений при ведении книг», 7 глав. V. «О торговых сделках», 7 глав.» [3, с. 82].

Немаловажную роль в развитии математических знаний сыграло её практическое применение, в частности, в архитектуре, которая требует широкого применения законов симметрии.

А симметрия, в свою очередь, активно применялась в мусульманском искусстве. По этому поводу Давидич Т.Ф. отмечает, что «Получая математическое образование в медресе, они обнаружили в геометрических схемах рациональное зерно для строительства: возможность быстро создавать на основе простых композиционных схем необычайно эффектные и разнообразные композиции» [1, с. 29]. Он подметил и то, что для восточного общества было характерно сохранение религиозного мышления даже при определении архитектурного стиля, хотя эта «система канонических композиционных схем всё же не была совершенно жёсткой и позволяла вносить изменения в отдельные части зданий, детали и создавать бесконечное разнообразие форм» [1, с. 30]. Со временем, средневековые мусульманские зодчие стали применять самые разные вариации орнамента, сплетённого из элементарных геометрических фигур: квадрата, треугольника, круга и т.д. Создавались даже целые кластерные композиции (см. рис 1.)



**Рис. 1. Примеры использования геометрии при строительстве**

Известный математик Аль-Хорезми, в частности, так же применил практической целью алгебраические вычисления, усовершенствовав методы расчёта площади поверхностей и объёма тел, решения уравнений первой и второй степеней. Примечательно, что именно «арабские математики дали решение квадратных уравнений. Они начали рассматривать задачи приводящие к третьей, четвёртой и пятой степеней» [2, с. 260]. А знаменитый своими саркастичными миниатюрами Омар Хайям написал «Алгебру» и успешно занимался проблемой иррациональных и действительных чисел.

Совершенно очевидно, что в рамках арабо-мусульманской культуры, в Средневековый период математическое знание обогатилось новыми направлениями и концепциями.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Давидич Т.Ф. Принцип симметрии в средневековой архитектуре мусульманских стран // Актуальные проблемы современного образования. 2012. № 1 (13). С. 29-35.

2. Самоварова К.А. Развитие науки в арабской культуре средневекового Востока и достижения математики // В сборнике: В мире научных открытий. Материалы V Международной студенческой научной конференции. Ульяновск, 2021. С. 260-263. С. 260

3. Шодиев М.С., Мирзоахмедов М.М. Абу-л-Вафа ал-Бузджани и правило приведения к общему наименьшему знаменателю // Вестник Бохтарского государственного университета имени Носира Хусрава. Серия естественных наук. 2018. № 2-1 (52). С. 82-85.

## СТАТУС ЧЕЛОВЕКА КАК ФАКТОР ВАЖНЕЙШЕЙ РАЗДЕЛИТЕЛЬНОЙ ЧЕРТЫ МЕЖДУ СВЕТСКОЙ И РЕЛИГИОЗНОЙ КУЛЬТУРАМИ: РОЛЬ СВЕТСКОГО И ТЕОЛОГИЧЕСКОГО ОБРАЗОВАНИЯ

**Аннотация:** в своей статье автор делает вывод о том, что именно статус человека оказывается важнейшей разделительной чертой между светской и религиозной культурами, их системами ценностей и мировоззрений, когда для самого выживания нашей страны в современном мире, для реализации ее культурно-человеческого, научного и другого потенциала, *ценности и значимость светского образования*, основанного на научной картине мира, на достижениях российской, западноевропейской и других цивилизаций оказываются первостепенными.

Автор приходит к выводу, что светская культура ориентирует человека на освоение посюсторонней реальности. Она – антропоцентрична и гуманистична. Поэтому мировоззрение основано на научной картине мира. Чем более развитым становится общество на основе принципов светской культуры, тем более завершенной – в экзистенциальном и духовном смысле – оказывается светская система образования.

Сравнив специфику религиозной и светской культур, автор приходит к выводу о возможности их сосуществования в личном и общественном опыте лишь в контексте соотношения традиций и современности, где такое соотношение может быть основой изучения религиозных культур в современной светской школе: не как различных проявлений современности, а как сосуществование прошлого и настоящего в бытии российского общества.

**Ключевые слова:** ислам, образование, светскость, пространство, культура, религия, гуманизм.

В последнее время вопрос о статусе и роли теологии (или богословия) в образовательном пространстве волнует не только представителей различных конфессий, но и всех представителей гражданско-

---

<sup>1</sup> Иванеев Сергей Васильевич, к.ю.н., доцент кафедры гражданско-правовых дисциплин Института права и управления Московского городского педагогического университета.

го общества, т.к. напрямую касается развития нашей страны, ее национальной безопасности.

Мы наблюдаем, что в современном российском обществе в светское образование (в основном в средней школе) начинает входить обучение религиозной культуре, что ставит под вопрос традиционную обособленность друг от друга этих сфер культуры. Несмотря на то, что отделение церкви от государства остается конституционно закрепленным принципом нашего светского общества, включение в школьное образование элементов религиозной культуры активно поддерживают некоторые педагоги, работники сферы просвещения, представители интеллигенции. Основная аргументация сводится, как правило, к тому, что без религиозных ценностей светское образование само по себе не способно сформировать свое духовно-нравственное содержание, необходимое для социализации и воспитания подрастающих поколений.

Так, президент Российской академии образования, доктор педагогических наук, Никандров Н.Д., выступая на XVIII Рождественских образовательных чтениях, отмечал: *«Духовно-нравственные христианские ценности, которые близки основным положениям других великих исторических религий России, - это первое, что должно объединить усилия государства и церкви, светского образования и духовного просвещения»*[8, с. 4].

Среди них он выделил ценности патриотизма, семьи и воспитания детей, ценности труда, собственности, традицию бескорыстной помощи нуждающимся, которую всегда оказывала церковь.

Таким образом, истоки светского образования усматриваются не в развитии современного общества – его науки, культуры, необходимости адаптации к нему людей, способных профессионально решать различные проблемы, а в традициях религиозной культуры, причем все это – якобы «установленный научный факт».

История религии, практика ее организации в обществе показывает, что она всегда внутренне отделена от светского начала. Истинно верующие живут в монастырях, они отделены от реальной жизни: внутренне, отрицая ее ценности, за счет ценностей религиозных; территориально, так как пространство обитания верующих всегда закрыто для «праздно любопытных». Религиозное мировоззрение, в котором обязательны такие установки, как приоритет веры и чуда над фактами или доказательствами, приоритет трансцендентного над «земным» - не может принять научную картину мира, в которой бытие Бога ставится под сомнение, несмотря на существование самых разных тайн мироздания. Истинно верующий человек сомневается в

светских ценностях бытия и их приемлемости для своей собственной жизни.

Да, людям необходим жизненный идеал. Не находя (или не видя) его в реальной жизни, они создают такой идеал в своих помыслах, отрывая его от «жизненной скверны» бытия. Это и есть синдром отрыва своих насущных идеалов от жизненной практики и экстраполяции их на воображаемые «высшие» сверхъестественные силы. Современный российский (и не только российский) социум продуцирует специфическую религиозную картину мира потому, что здесь объективная логика вещей сплошь и рядом подменяется субъективными представлениями о должном и необходимом. Возникает мир видимости, который все более активно замещает мир действительного. Люди утрачивают почву под ногами, поэтому актуализируется вера в высшую справедливость, которая может быть гарантирована высшим существом.

Ни в коей мере, не подвергая сомнению ценности религиозной культуры, необходимо подчеркнуть, что для самого выживания нашей страны в современном мире, для реализации ее культурно-человеческого, научного и другого потенциала, *ценности и значимость светского образования*, основанного на научной картине мира, на достижениях российской, западноевропейской и других цивилизаций оказываются первостепенными. Именно поэтому, как представляется, было бы довольно поверхностным оценивать состояние общественного сознания страны по тем социологическим данным, которые фиксируют личностные предпочтения и направления идентичности граждан, включая и их религиозные установки.

Поэтому закономерным является вывод о том, что рост религиозного сознания в современной России – не «внезапное» расширение религиозных национальных традиций, а специфическая реакция общества на процессы его дегуманизации и отчуждения, связанная со стремлением людей найти какое-то «твердое дно» - духовную защиту и поддержку.

Светская культура ориентирует человека на освоение посюсторонней реальности. Она - антропоцентрична и гуманистична. Поэтому мировоззрение основано на научной картине мира. Чем более развитым становится общество на основе принципов светской культуры, тем более завершённой – в экзистенциальном и духовном смысле – оказывается светская система образования. Важной мировоззренческой и методологической основой понимания и оценки религиозной культуры является включение *принципа историчности*: для современного российского общества религиозная культура – это не вечные



символы, которые переходят *целиком* из эпохи в эпоху, но совокупность некоторых важных культурно-смысловых кодов, которые (символически) соединяются с данным состоянием общества и его культурой.

В современном российском обществе, которое отличается разнообразием этнических культур, важное место для его интеграции занимает и решение вопроса о соотношении светского и религиозного образования: между ними, при всей ценностной и смысловой толерантности, все-таки проходит достаточно отчетливая *граница их образовательных пространств*, которые разделены по многим позициям.

С точки зрения духовно-мировоззренческого формирования человека, его социализации и адаптации к требованиям общественной системы, включая и российское общество, можно выделить две основные сосуществующие воспитательно-образовательные системы: **светскую и религиозную**, каждая из которых опирается на свои традиции, культуру и образовательные идеалы.

Сегодня наблюдается отчетливое стремление интегрировать эти системы, не особенно озадачиваясь вопросом об их существенных внутренних различиях и основаниях совместимости, о возможности реализации общих образовательных задач и идеалов в единой интегральной системе. Как нечто очевидное, постулируется возможность (и даже необходимость) введения элементов религиозного образования и культуры в программы школьного (и вузовского) образования. Сторонники этого процесса обосновывают его фактом «недостаточности» воспитания личности в духовно-нравственном отношении, которое осуществляется в светской образовательной системе.

С конца 1990-х годов, когда социологические исследования выявили точку зрения многих россиян, выступающих за активное участие религии в духовной жизни и укреплении нравственности в обществе, обострилась полемика о целесообразности сближения и взаимодействия религии и образования в современной России. При этом острота полемики *не выходила на уровень анализа социальной онтологии этих систем*, а концентрировалась на том, нужно ли в светском обществе усиление позиций религиозной культуры и образования.

Аргументация сторонников сближения религиозного и светского образования и культуры затрагивает тему исторического первенства этих систем, в сравнении которых христианские традиции образования оказываются «старше». Выдвигается точка зрения, что происхождение ценности личности связано с христианской традицией, которая

лежит в основе не только современного образования, но свобод и прав человека.

Кафедры теологии, открывающиеся на территории государственных вузов, активное строительство храмов при поддержке вузовского руководства, усиление внимания к борьбе с сектантами, а главное - стремление Русской Православной Церкви выделиться на фоне других религий - вот то, что, по мнению автора четко свидетельствует о претензии Русской Православной Церкви на исключительность своего варианта религиозного дискурса. Клерикальный дискурс в настоящее время активно транслируется в светские учреждения, пытаясь заменить собой все другие виды дискурсов.

Прежде, чем говорить о необходимости введения теологии в систему государственного образования в России, мы должны получить ответы на интересующие нас вопросы, поскольку неоднозначное их решение может привести к хаосу в науке и образовании, т.к. здесь обнаруживается их *основной недостаток*: отсутствие объективного научного подхода, который бы исследовал данные образовательные системы и их социокультурные основания с *содержательных*, а не с оценочных позиций.

Именно недооценка значимости рассмотрения образования с позиций исторической *конкретности* – его зависимость от культуры, экономики и других особенностей конкретной исторической эпохи – должна прояснить реальные различия светской и духовной систем образования, конкретизируя условия их сосуществования и в современном российском обществе. Абстрактный, вне исторического подхода к этой проблеме является источником и соответствующих спорных тезисов.

Нельзя не согласиться с позицией главного редактора сетевого издания «Клуб Здравомыслие» И.Ю. Кондратьева о том, что «принципиальное, онтологическое отличие теологии от религиоведения, - теология рассматривает отношения человека с неким «высшим существом» или «высшим существованием», идеалом, эти отношения проявляются в религиозной практике, верованиях, религиозных текстах, а религиоведение изучает сам процесс религиозной практики в разных культурах, в том числе и теологию, как практику, непосредственно связанную с конкретным религиозным культом, культурой» [11].

Представители РПЦ современную Россию видят в контексте традиционно-исторической идеологической зависимости от религиозно-духовного мировоззрения. Формулируя свою идеологию в условиях повышения интереса общества к религиозной культуре и духовности, Русская Православная церковь выдвигает принципы, которые ставят

под сомнение реальную автономность науки и светской культуры по отношению к религии. Так, в «Основах социальной концепции Русской Православной Церкви» в разделе XIV – «Светская наука, культура и образование» отмечается: XIV.1. Христианство, преодолев языческие предрассудки, демифологизировало природу, *тем самым* способствовав возникновению научного естествознания. Со временем науки – как естественные, так и гуманитарные – стали одной из наиболее важных составляющих культуры. К концу XX века наука и техника достигли столь впечатляющих результатов и такого влияния на все стороны жизни, что превратились, по существу, в определяющий фактор бытия цивилизации.

Вместе с тем, несмотря на *изначальное воздействие христианства на становление научной деятельности*, (выделено мной – С. Иванеев), развитие науки и техники под влиянием секулярных идеологий породило последствия, которые вызывают серьезные опасения. Экологический и другие кризисы, поражающие современный мир, все с большей силой ставят под сомнение избранный путь. Научно-технологический уровень цивилизации ныне таков, что преступные действия небольшой группы людей в принципе могут в течение нескольких часов вызвать глобальную катастрофу, в которой безвозвратно погибнут все высшие формы жизни.

С христианской точки зрения, такие последствия возникли в силу ложного принципа, лежащего в основе современного научно-технического развития. Он заключается в априорной установке, что это развитие не должно быть ограничено какими-либо моральными, философскими или религиозными требованиями. Однако, при подобной «свободе», научно-техническое развитие оказывается во власти человеческих страстей, прежде всего тщеславия, гордости, жажды наибольшего комфорта, что разрушает духовную гармонию жизни, со всеми вытекающими отсюда негативными явлениями. Поэтому ныне для обеспечения нормальной человеческой жизни как никогда необходимо возвращение к утраченной связи научного знания с религиозными духовными и нравственными ценностями» [9, с. 113].

Эта позиция преувеличивает «аморальность» самого научно-технического развития, не замечая позиции светского гуманизма, существующей сегодня этики науки, в которых подчеркивается нравственная ответственность ученых перед обществом.

В данной концепции недвусмысленно проводится, во-первых, идея зависимости светской культуры от религии, а во-вторых – неизбежная и наблюдающаяся сегодня деградация человека в рамках свет-

ской культуры, если последняя отрывается от своих религиозных основ.

С точки зрения религии, само научно-техническое развитие общества – это негативный процесс. Но такая реакция – это свидетельство глубокой *внутренней связи православия* (как и христианства) с *ценностями традиционного общества*, в первую очередь – средневековьем, в котором «вечность, а не время была определяющей категорией сознания» [4, с. 266].

Таким образом, тезис о правомерности и необходимости религиозного образования в светском обществе и культуре принимается как нечто очевидное, не требующее дополнительной аргументации.

В этой связи открывается необходимость объективного анализа сути этих культур и систем образования, выявления рациональных аспектов их взаимодействия. Рассмотрим теперь точки зрения на соотношение светского и религиозного аспектов культуры и образования. В контексте уже сформировавшейся в российском обществе дискуссии сравнение светской и религиозной культур стало довольно актуальным и в научной литературе.

В этом контексте С.Д. Лебедев справедливо пишет: «На наш взгляд, сложившийся на сей день в обществе баланс социальных интересов и сил, выступающих «за» и «против» присутствия религии в общем светском образовании, требует *перевода данной проблемы из русла преимущественно идеологического противостояния в русло взвешенных объективно обоснованных решений*, учитывающих по возможности все аргументы сторон с позиций *непредвзято-критического отношения к самим этим аргументам* (курсив мой – С. Иванеев). Этому может способствовать постановка проблемы воспроизводства религиозности в светском обществе в ключе взаимодействия двух различных типов культур: светской, непосредственно формирующей современное общественное сознание, и конфессиональной, которая находит свое основание в сложностях и противоречиях современного общества, а также на основе усиления культурного и политического влияния религии и укрепления общественных позиций Церкви».

Этот подход вполне правомерен, тем более, что автор видит его через взаимодействие трех конкретных вопросов: 1) насколько существующая светская культура в «чистом» виде остается социально конструктивной, т.е. способной легитимировать важнейшие общественные ценности и обеспечивать нормальную социализацию младшего поколения; 2) насколько религия реально влияет на наличный светский паттерн сознания молодого поколения и 3) какой характер –

конструктивный, деструктивный либо нейтральный – имеет это влияние. Таковы основные вопросы, стоящие перед исследователем образовательного эффекта современного религиозного ренессанса в секуляризованном обществе» [6, с. 87].

Само сомнение автора в социальной конструктивности светской культуры в современном обществе может вызвать удивление, если только не предполагать его религиозных предпочтений. Сам автор подтверждает эту позицию косвенно, рассматривая различия светской и религиозной культур на основе внешних признаков и в контексте их некой общей основы. Он считает, что «принципиальное различие между светской и мирской культурами коренится в том, что на уровне социально-когнитивного измерения мирская культура, взятая как идеальный тип, характеризуется слабой степенью интеграции. Она не имеет имманентной ядерной структуры, концептуально интегрирующей ее как системное целое, и ее единство основано только на традиции. Соответственно, «просто мирская» культура будет характеризоваться как достаточно аморфная совокупность некоторых значений, объединенных в сознании социального субъекта преимущественно «механически» и способных функционировать автономно, без какой-либо религиозной или другой легитимизации.

Таким образом, *символический мультиверсум мы рассматриваем как «идеальный тип» светской культуры, а символический универсум – как «идеальный тип» религиозной культуры* (в реальной действительности и та и другая представлены широким спектром промежуточных состояний)» [6, с. 87]. Разницу этих культур автор рассматривает в виде «различия между последовательными стадиями процесса культурной самоорганизации». (там же).

Но культура имеет *объективные основания*: она выступает как проявление особенностей бытия конкретного типа общества. Сведения культуры к ее ценностным основаниям (П. Сорокин), на которые опирается автор, для решения поставленных вопросов недостаточно. Посмотрим теперь на другие подходы к сути светской и религиозной (духовной) культур.

С.М. Алейникова пишет, что «религиозная и светская культура являются составными элементами культуры общества. Различие между ними можно провести по следующим критериям. Религиозная культура опосредуется религией и, соответственно, представляет комплексный социальный феномен, берущий начало от ортодоксальных основ учения, его трансформаций и завершающийся реализацией религиозных норм в социальном взаимодействии субъектов и их повседневной жизни. Вследствие этого *религиозная культура статична*

*и всегда конфессиональна, так, как только в монорелигиозной общности, какой является конфессия, формируется общность мировоззренческо-поведенческих стандартов.* (выделено мной – С. Иванеев).

Светская культура всегда секулярна и не однопланова, поскольку она исходит из идеологического многообразия [7, с. 74]. Мировоззренческая нейтральность светской культуры *позволяет ей следовать за общественным прогрессом во всех сферах*, что придает светской культуре динамичный и интернациональный характер» [1, с. 122].

Итак, религиозная культура статична, а светская – динамична. Здесь уже выделяется пространственная и временная основы этих культур. Действительно, религиозная культура, преобладавшая в средневековом обществе, существовала в «координатах» циклического времени, в котором преобладало не *изменение*, а *повторение*, возвращение к прошлому и ориентация на него. Это время имело своеобразный «пространственный» характер: преобладало не изменение, а сохранение и распределение в пространстве социума и его духовно-мировоззренческой среды.

Действительно, внутреннее время самого феодального общества циклично: оно зависит от преобладающего сезонного сельского хозяйства и навязывает людям ритмику их жизнедеятельности. Время, выделенное церковью, линейно. Оно течет от фиксированного события прошлого (грехопадения Адама и Евы и их изгнания из рая) к предопределенному будущему – второму пришествию Христа. Здесь все события *уже заняли свое место во внутреннем пространстве христианства*, и они не могут меняться. И это – огромное ограничение для свободы верующих, которые вброшены в заранее предначертанные (свыше) события.

Но время капиталистического общества – линейно. Оно течет от бесконечного прошлого к бесконечному будущему, которое открыто и создается самими людьми (что не исключало идею эсхатологии и провидения в некоторых моделях философии истории). Это время становления, а не ставшего, и именно на этой основе развивается светская культура и соответствующее образование.

М.А. Барг замечал: «Утвердившиеся в христианстве... представления о времени, как прямой линии, пришли на смену античным представлениям о времени как круговороте. Именно в понимании линейности времени заключался большой важности культурно-исторический сдвиг. В самом деле, круг означал безысходную связанность человека временем, как отсутствие будущего, как проклятие... Ясно, что подобная ситуация совершенно не годилась для христианства, была враждебна его решающей догме личного спасения...

Очевидно, что только на почве линейного времени приобретает смысл «обещание» верующему вечной жизни» [2, с. 97].

Общей основой светской культуры можно считать *десакрализацию времени*, которое возвращает человека не только в реальность природы как самостоятельного начала, но и в реальность общества, которое именно с этого периода – XVII века – становится *объективным* на основе всеобщности рыночно-экономических связей и процессов.

Таким образом, светская культура существует в пространстве, которое постоянно расширяется на основе активного освоения будущего, что изменяет содержание настоящего. Здесь время становится основной детерминантой, порождая совокупность установок и ценностей, развернутых через формы времени: экономия времени, формирование средств повышения эффективности действий и процессов, рационализация отношений и связей в обществе и др.

Светское образование, которое находится в пространстве-времени этого динамичного общества, его городской культуры, моделирует в качестве своей собственной внутренней «заданности» (или программы) именно этот *вектор времени*. Здесь разрабатывается философия, раскрывающая различные пути освоения этого времени – от технологических модернизаций производства, как результат применения открытий науки, до выявления феномена субъективности (сознания) человека, которое взаимодействует с внешним миром на основе субъектно-объектной связи (рационализм, сенсуализм).

*Реформы образования* осуществляются как корректировка воздействия образования на общество и его институты, на личность. В этом процессе рационализируется сама система образования. В светской культуре образование должно быть *инновационным*, чтобы сохранять «ось» линейного времени как внутреннюю «программу» своей собственной системной (пространственной) организации. Образование приобретает статус института, ориентируется на освоение новых профессий, и впервые функционирует как отдельное направление социально-воспроизводственного процесса. *Образование отделяется от общего школьного просвещения именно на основе своих инновационных целей и задач.*

Религиозное образование и связанная с ним культура организованы и функционируют иначе. Религиозная культура действительно исторически «старше» светской, так как она выражает и *моделирует действительность феодальной организации социума*, основанной не только на идее *служения* конкретному лицу (вассал и сеньор, господин и слуга, помещик и крепостной), но и на межличностных отно-

шениях. С этих позиций религиозная культура и соответствующее ей образование оказывались вполне адекватным феноменом в том плане, что соответствовали реальным, объективным общественным отношениям. И хотя идеология и ценности этой культуры были трансцендентными, но сама политическая, экономическая и социальная организация религиозной жизни и культуры моделировали феодальное общество однозначно и объективно.

Религиозное образование не направлено на изучение и освоение будущего, оно ориентировано на изучение священных книг и т.п., которые возникли в прошлом как результат некоторого «откровения». Здесь истина завершена и не может меняться. Если светское образование ориентировано на науку и культуру, то религиозное выступает как освоение фундаментальных моральных норм, которые должны выполняться человеком как правила его поведения и мышления и которые, в целом, определяются необходимостью служения Богу. Центральное положение этой морали – служение Богу, *отказ от ценностей телесной жизни, от самостоятельной активности человека.*

Именно **статус человека** оказывается *важнейшей разделительной чертой между светской и религиозной культурами, их системами ценностей и мировоззрений.*

Так, в противоположность культуре средних веков, уже первые шаги светской культуры, которые обнаруживаются в эпоху Возрождения, вырабатывают мировоззрение гуманизма, в котором человек провозглашается активным существом, которое должно себя *самостоятельно* утверждать в мире. Видный гуманист Пико делла Мирандола подчеркивал: «Не даем мы тебе, о Адам, ни определенного места, ни собственного образа, ни особой обязанности, чтобы и место, и лицо, и обязанность ты имел по собственному желанию, согласно твоей воле и твоему решению. Образ прочих творений определен в пределах установленных нами законов. Ты же, не стесненный никакими пределами, определишь свой образ по своему решению, во власть которого я тебя предоставляю» [5, с. 507].

Человек должен сам утверждать свою индивидуальность – вот основа светского гуманистического мировоззрения и самосознания. И эта безграничность человека, его свобода и активность мировоззренчески укоренены в ценностях светской городской культуры, в реальной практике освоения и развития общественных отношений.

Люди действуют уже «от себя», на основе своей свободы, а значит – у них *нет высшего господина, которому они служат.* Человек впервые относится к миру объективно и без посредников, даже таких могущественных, как Бог. Вернее, «посредником» отношения челове-



ка (личности) и мира является общество, причем такое, которое складывается объективно в определенной эпохе и под воздействием определенных и объективных интересов, сил, отношений.

*Служение* как основа традиционной религиозной морали сменяется *активной позицией*, направленной на познание и преобразование мира. И эта позиция согласовывается со всей системой светской культуры, раскрывающей в ценностно-художественных образах и сюжетах формирование именно светского человека, его светской морали.

Таким образом, религиозное (духовное) образование оказывается более «частным» способом и каналом духовно-культурного воспроизводства, чем образование светское. Если последнее выступает как инновационно заданное средство развития общества, то духовное образование, в основном, транслирует ценности и смысл наиболее общих моральных норм и их «способа прочтения», который возникает в феодальном обществе.

Содержание религиозного образования и культуры в наиболее общем плане – это смысловое и структурное развертывание принципов общечеловеческой морали, которая впервые была сформулирована (в нашем случае как христианская) на основе открытия церковью верующего как «человека мира», который выходит за рамки своей этнической культуры. В.В. Соколов пишет, что «международный характер христианства породил одну из его особенностей – оно стало *религией абстрактного человека*» [10, с. 13].

В то же время именно данная позиция выводит индивидов за рамки местных и ограниченных условий их бытия и впервые возвышает их до морально-нравственного отношения к миру, но не как проводников судьбы (рока) периода эллинизма, а как субъектов, которые собственной активностью в вере могут получить спасение от зла.

Эта особенность религиозной культуры и феодального (традиционного) общества – обращенность к прошлому, традиционность, ориентация на вечное – формирует и континуум религиозного (духовного) типа образования. Оно существует в контексте церковной культуры и искусства и в пространстве (территории, идеологии) религиозно-церковного управления и контроля. Пространство образования так же иерархично, как и пространство бытия средневекового общества, отражающее иерархию пространства сотворенного мира. Содержание пространства духовного образования (если не рассматривать устройство церковно-приходских школ, училищ задано статусом религиозных и комментаторских текстов, которые в этом отношении соответствуют и статусу церковных чинов (начиная с папы или патриарха),

задача которых – ориентировать нижестоящие социальные и церковные слои на прочтение и понимание исходных религиозных текстов, на знание литературы по тематике «Жития святых», знание правил и канонов литургии и др.

Вектор времени в церковной системе образования подменяется отношением к *вечности*, пребыванием в ней. Истина уже открыта через откровение и не может быть чем-то другим. Попытка находить это «другое» - грех, за который необходимо наказывать.

Таким образом, фактор инновационности в церковном образовании выносится за его рамки, воспринимаясь как нечто, в корне негативное.

Приведенные здесь рассуждения, конечно, не исчерпывают всей сложности вопроса об основаниях активизации духовного образования в современном обществе и параметрах его связей с образованием светским. Но если в духовном образовании существует категория «вечность», в каком плане она существует в пространственно-временном континууме духовного и светского образования? Не отрицает ли она различие пространства и времени, указывая, что «нечто существует всегда»? Что же в этих образовательных системах существует «всегда», и может ли это последнее выражать в разных системах одну и ту же реальность?

Можно предположить, что для образования «вечным» условием является развитие в человеке духовности, нравственности, ответственного отношения к себе, другим людям и к самой реальности. Вечное здесь – это целевое отношение (идеал) образования, который связан с формированием личности на основе культуры, требований общества, на основе гуманизма и идентичности человека всему человеческому. Это – в континуальной форме образования - отношение пространства ко времени (как цели и направленности *преодоления* всего, данного в пространстве). Такое «вечное» существовало еще с древнейших времен, но осмысливается оно на основе той реальности (внутри и вне человека), которую открывает эпоха возникновения *мировых религий*.

В.В. Бычков указывает: «В истории культуры наступил момент, когда человек начинает осознавать, что должен быть *человечным*, что *человечность* – его исходное достояние... Античный герой и римский полководец, философ и поэт классической эпохи просто не знали, что это такое... Христианство усмотрело в человеке венец творения, высшее и наиболее совершенное существо природы и все свое внимание устремило на его всестороннее изучение, выяснение смысла и цели его существования» [3, с. 147].

Христианство выделило субъективный мир человека как особую реальность, которую раскрыло, прежде всего, с личностной и нравственной стороны. Но и светская культура не утратила отношения к этому вечному. Это – стремление к новым уровням познания, к расширению свободы и самопостижения человека, ориентация на изменение мира. Человек выходит на новые уровни и масштабы своего бытия. В контексте глобализации и современных информационных технологий, того рывка, который сделала наука, человек стал основной силой, которая изменяет природный ландшафт, климат, конструирует техногенные условия своего собственного существования. И здесь в огромной степени актуализируется ответственность человека, выражающая его нравственные позиции в мире.

Таким образом, можно говорить о *ведущей форме образования*, которая соответствует конкретно-историческому типу общества. Сегодня такой формой, несомненно, стало светское образование, которое во взаимодействии с обществом обеспечивает его развитие, осуществляя на инновационной основе свою регулятивную и воспроизводственную «работу». И здесь действуют не только *субъективные* факторы – новые программы, методика, модели и схемы образования, его технологии, но и *объективные* – системное и субъектно-конструктивное бытие образования, взаимодействие в нем пространства-времени как его внутренняя объективная форма, особенности его взаимодействия с обществом, культурой, личностью, наукой и др.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Алейникова, С. М. Религиозная и светская культура: социологический аспект взаимодействия / С. М. Алейникова // Духовно-нравственное воспитание на основе отечественных культурно-исторических и религиозных традиций и ценностей: материалы Международной научно-практической конференции (Жировичи, 27 мая 2010 г.) / науч. ред. совет М. В. Мясникович [и др.]. – Минск: Белорусская наука, 2010. – С. 122–123. (389 с.).
2. Барг М.А. Эпохи и идеи М.:Мысль, 1987. – С. 97-98.
3. Бычков В.В. Эстетика поздней античности. М.: Наука, 1991. – С. 147-148.
4. Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. М.: Искусство, 1972. – С. 266-267.
5. История эстетики. Памятники мировой эстетической мысли. М., 1962. Т.1. С. 507.
6. Лебедев С.Д. Отношение учащейся молодежи к религии как фактор воспроизводства религиозности //СОЦИС, 2007. №7. С.87-97.

7. Мозговой С. А. Светское как мировоззренчески нейтральное // Социология. — 2006. — № 1. — С. 74—75.

8. Никандров Н.Д. Светское образование и духовное просвещение: проблемы взаимодействия// XVIII международные рождественские чтения. М., 2009.

9. Основы Социальной Концепции Русской Православной Церкви. М., 2001, с.113, раздел XIV.

10. Соколов В.В. Средневековая философия. М.: Высшая школа, 1979. – С. 13.

11. Сайт сетевого издания «Клуб Здравомыслие», «Место теологии в системе образования светского государства»: <https://zdravomyslie.info/1169-mesto-teologii-v-sisteme-obrazovaniya-svetskogo-gosudarstva>

*Иманбаев Аскарбек Аширалыулы<sup>1</sup>  
(г. Тараз, Казахстан)*

## **ВОСПИТАТЕЛЬНОЕ ЗНАЧЕНИЕ ИСЛАМСКОЙ РЕЛИГИИ**

**Аннотация:** В статье анализируются идеи казахских мыслителей о воспитательном значении исламской религии. Подчеркивается об их актуальности в современном развитии казахского общества.

**Ключевые слова:** Ислам, культура, духовность, нравственность, личность.

Процесс духовно-культурной преемственности – это не стремление к западным ценностям, а основываясь на прогрессивные традиции народа найти свой своеобразный путь развития (это естественно, не касается достижения науки, развитие новой технологии). В определенные периоды развития государства: в науке, производстве, искусстве, религии были кризисы, потому, что в них преобладала засилье посредственности, личность заставляли подстраиваться «под всех».

В истории казахского государства это имело как теоретическую, так и практическую основу, в данное время, анализируя все пробелы недавнего прошлого, мы знаем, что это было заблуждением, ошибкой, когда стираются все грани особенностей культурных и духовных достижении народов.

---

<sup>1</sup> Иманбаев Аскарбек Аширалыулы, Таразский региональный университет им. М. Х. Дулати, Город Тараз, Казахстан.

Различия между людьми, культурными ценностями, накопленные народами существуют объективно. Необходимость понять многообразие духовно-культурных ценностей представляет, собой общественное богатство любого государства. Потому, что культурная, духовная история народа есть всегда история их индивидуального, специфического развития.

Развитие духовной культуры имела свою преемственность, что было создано предшественниками, развивали их потомки. Но были в истории процессы, которые негативно влияли на ход развития исторического процесса, где выше ставили духовных ценности одного народа и критически относятся к духовным ценностям других народов.

В этом причина противоречий в обществе, а также невосполнимых культурно-духовных потерь. История развития духовной культуры – духовное богатство народа. В ней заложены все ценности, накопленные за весь исторический путь духовного развития и новое поколение должно воспитываться на этих ценностях, ощущать свою связь с народом, на основе которых у них формируется уважение к своему народу, религиозным традициям и обычаям.

Главным критерием современного человека является критично мыслящая личность, которая должна основываться на мудрости, на ценностях своих предков, а если этих качеств нет у человека это просто подражатель, просто исполнитель чужих, не имеющих ценностей идей. Человек, обладающий этими качествами (духовности, мудрости, нравственности), может смело реализовывать свои идеи в жизни, воплотить их на практике, только тогда он будет осмысливать себя и свое предназначение в обществе.

И только тогда индивид будет проявлять себя как «... самовольное, совершенно сознательное и никем не принужденное самопожертвование всего себя в пользу всех, есть, по-моему, признак высочайшего развития личности, его могущества, высочайшего самообладания, высочайшей свободы собственной воли» [5, с. 60].

Духовность, гуманность и нравственность (приоритетные добродетели всех религии), дающие подлинную норму взаимоотношению людей в государстве и является главным критерием будущего духовного развития общества. Но надо отметить, то обстоятельство, что в этом воспитательном процессе нет четко выработанных стандартов.

Рассмотрим размышления некоторых казахских мыслителей об значении исламского учения в воспитании и развитии духовных ценностей общества, личности. Знание своей истории, религиозных

традиции, философских идей мыслителей является залогом будущего духовно-нравственного развития общества.

Различают следующие дихотомии: материальные и духовные принципы организации жизни людей, авторитарное и гуманистическое сознание, агрессивный и рецептивный (послушный), любовный и ненавистный типы характера, экзистенциальные и художественные идеи, и ал-Фараби стремился найти способы разрешения дихотомий человеческого существования. Показать перспективы свободного, гармоничного развития личности, основанного на любви, рассматривает символику духовного как приоритетной над материальной ценностью, вводит понятие любовь (счастье) как связующее звено между духовностью индивида и социальной жизни общества.

В погоне за западными инвестициями, в погоне за «хлебом насущным», за материальным благополучием, мы не должны потерять свои накопленные веками духовные ценности, которые имеют большое воспитательное значение. Но это не говорит о том, что мы не должны принимать современное научно-техническое достижение.

Эту проблему в своем произведении «Тарих-и-Рашиди» отразил М.Х. Дулати: «... ты освободил меня от хлеба насущного, так освободи и мой внутренний мир...» [4, с. 22], т.е. сегодня актуальность этого высказывания, состоит в том, что государство должно освободить общество от всего порочного, которыми насытила наше общество западная идеология: свобода секса, эгоизм, неограниченная власть «сильного», алчность и т.д., что является основными нормами религии.

Пришло время для сознательного устранения в духовном воспитательном процессе того, что негативно влияет на духовно-нравственный процесс, пора отрешиться от влияния западных норм поведения, от «дурных» правил общения между людьми, где главные нормы проявляются на основе господства и подчинения.

В сложном воспитательном процессе особую роль играет религия, в котором отражены все накопленные духовные ценности народа, где «... зеркало ума и пронизательность шлифовались годами различных испытаний, и все в разных случаях обращались к его разрешающему трудности мнению» [4, с. 7]. Т.е. должны осознать силу и величие вековой народной традиции, которая на данном этапе развития общества сыграет огромную роль в воспитательном процессе современной молодежи.

Все, что служит духовно-нравственному воспитанию, которые должны быть нормами взаимоотношения людей в обществе является благом, для этого сначала надо «... очиститься внешне и внутренне,

что является главным условием (нравственного) совершенствования ...» [4, с. 62].

Альфа и омега гуманности и нравственности, дающие подлинную норму взаимоотношению людей в обществе, главные критерии развития современного общества. Здесь нет стандартов, здесь бессильна наука. Только народная мудрость, нравственные традиции, отраженные в религии, приподнимают завесу этой проблемы. Привить эти ценности народу, возможно только на основе религиоведческого и теологического образования и воспитания.

Эту идеологию можно реализовать на практике в соответствии со специфической особенностью народа. Потому что, религиозные традиции составляют особую ментальность, этим она бесценна, и «... на лампу, зажженную (народом), кто дунет, тот бороду сожжет» [4, с. 65].

В государстве, где соблюдаются нравственные ценности, могут способствовать гармоничному взаимоотношению личности в обществе, а «искусственно» созданная или насаждающая «сверху» нормы отношения людей, могут духовно извратить ментальность народа, превратить в нечто чужое, что чревато негативными последствиями.

И поэтому главным в религиозном воспитательном процессе является тот аспект, где надо акцентировать и «... направить свой благородный ум на обдумывание тех дел, пока перо поддержки не начертало на скрижалях его лучезарного ума картину благоприятного исхода» [4, с. 67] т.е. рациональный воспитательный процесс должна быть направлена во благо общества.

В советском периоде развития общества, шла бессмысленная и само разрушительная борьба с «религиозными предрассудками», якобы устаревшими народными традициями, придумывались новые нормы воспитания (следует отметить, что некоторые нормы воспитания имели моральную ценность). И надо признать, что советская система воспитания достигла своих практических результатов.

Подавленный в условиях современного развития общества: растущей дороговизной, не способностью содержать семью, оглушенный нервными перегрузками (на работе, не погашенные кредиты, интернет, спиртные напитки, и т.д.) – за все это расплачиваются не только деньгами, но и нервами. Растерянное под натиском современных требований рыночных отношений, перед новыми условиями жизни, государство не может найти выход, именно в духовно-нравственном воспитании общества. Это таит в себе опасность, суть которой состоит в моральной деградации общества.

В современном религиозном образовательном и воспитательном процессе, надо подходить объективно, деликатно «нельзя допускать никаких скачков, необдуманных экспериментов и авантюр» [1, с. 1].

М. Х. Дулати пытался найти добродетели человека на основе соединения проблем гуманизма и нравственности с суфийским учением. «Человек, - пишет Дулати, - вступающий на путь дервиша должен выполнить определенные условия. Во-первых, так как дервиш является путником загробной жизни, он неизбежно будет прославлять /Аллаха/, будь это в душе, или на языке. Значит сердце, язык и горло должны быть чистыми» [4, с. 55]. Это высказывание Дулати четко отражает современные проблемы нашего общества – государство отстранилась от воспитания нравственности, гуманности и духовности в человеке.

Смысл жизни и познания истины у Абая Кунанбаева является любовь к Аллаху. «Всевышний Аллах – это путь истины» [2, с. 8] - говорит Абай. Это традиция нравственно-философских размышлений о смерти, о смысле жизни характерная для многих мыслителей в истории философии.

Данную проблему, поставленную Абаем можно интерпретировать следующим образом: вера в Аллаха – это великий светоносный урок просветляющейся души, мучительно само сознательного борения с самим собой во имя просветления божественного смысла в себе самом, для всех других. Просветление души и есть смысл чаяния, оперирующего с «жизненной смертью» /«людей корыстных, цель жизни которых в наживе, нет любви к нему, также, как и не может быть у них знания правды жизни»/ и «нравственной жизнью», которая в результате дает «просветленную богоугодную душу – хорошего человека» [2, с. 8].

Эта принципиальная установка Абая, воспитать – прояснить собственную душу посредством веры в Аллаха «Ты сказал, что веришь в Бога, в его лики, и имена, понять величие сущности каждого из восьми его ликом, назвавшись мусульманином, почитать себя рабом Всевышнего и стараться подчинить свои помыслы его воле. Не тверди невежественно, что невозможно уподобиться Аллаху» [2, с. 9].

Действительно, нельзя в точности воспроизвести творение Всевышнего. «Но подражай во всех делах его, следуя указанным им путем» [2, с. 9]. В земной жизни ближе всего к этому люди, олицетворяющие собой «любовь к истине». Более того, «те, кто подлинно предан философии, заняты, по сути вещей, только одним умиранием и смертью».



Наставление Абая с помощью Слов о духовности людей, призвано высветить нравственную человеческую жизнь. Именно это слово «любовь к истине» вызывает из глубин человеческой души вопрос – крик к самим себе о себе же самих – ради чего жить?

Ради познания истины, ради нравственного совершенствования, ради высветляющего преобразования – личного, волевого, целеустремленного, ради смысла, проявляющегося собственной души. Вывести себя из себя самого, и поставить себя самому себе же на вид, объективировать себя для собственных глаз, услышать себя же собственными ушами, возможно обратив свой взор к Аллаху – только так можно понять ответ Абая на поставленный вопрос.

Далее Абай убежден о том, что исход «схватки с самим собой» – только в тебе самом. А бог за этой «схваткой» наблюдает, видит, как исток встает, то падает в борьбе. Только в тебе самом, «пойти» и даже «достичь» означает «захотеть идти». Здесь-то начинается волевое проявление себя в восхождении к нравственному совершенству «Веришь ты в то, что Аллах велик и всемогущ? Аллах не нуждается в твоей вере, своим не веруем, ты не причинишь ему вреда», – говорит Абай, ибо это вера нужна прежде тебе самому, а не Аллаху» [2, с. 10].

Нетрудно заметить, что Абай утверждает в качестве нравственного приоритетным должно быть чувства, сострадания и любви, чему он предавал основополагающее значение. Но для этого состояния надобно возвыситься. Этих вышеуказанных добродетелей по Абаю можно достичь: «избавившись от скверной, совершая омовение, очищая невидимые постороннему глазу части тела, что разумеется, совершенно неинтересно знать посторонним, но этими действиями вы показываете людям, что ваша душа безгрешна и вы приводите свой внешний облик в соответствие с внутренним состоянием» [2, с. 10].

В самом деле разве история не изобилует примерами, когда невежественная толпа судила своих гениев «кто отравил Сократа, кто спалил Жанну Д Арк, кто казнил Гайсу, кто издевался над нашим пророком – Толпа. Толпа безрассудна. Сумей их направить на путь истины» [2, с. 2].

Это общественное зло по Абаю искореним, но для этого необходимо:

во-первых, вера в Аллаха, во-вторых, образование, в-третьих, материальное благополучие, в-четвертых, человек должен повиноваться «сердцу»/внутреннему голосу/.

Как говорил Абай: «Будь в моих руках власть, я бы отрезал язык тому, кто твердит, будто человек неисправим» [2, с. 5].

Шакарим Кудайбердиев на основе потребности тела и души стремится создать свой идеал, идеал человека гуманного и нравственного. Высокоморальный идеал человека должен обладать двумя важнейшими, в его представлении, добродетелями: совестью и чувством долга. «Человеческую скромность, справедливость, доброту в их единстве я называю – пишет Шакарим, – мусульманским словом Уждан, русским – Советь. Уждан – Совесть. Что это такое? Кто её создаёт? Некоторые, отвечая, говорят, что это человечность, честь. По моему, это всё равно, что говорить о совести» [3, с. 9].

В принципе человек в своей высшей субстанции – душе, по Шакариму имеет своё действительное предназначение на земле только на уровне нравственности, совести.

Совесть должна быть регулятором поведения человека. Главную роль в этом, философ отводит Вере и Любви.

Вера в Аллаха, в бессмертность души приводят к нравственному возвышению человека «к примеру, - чистоту тела, чистоту и полноту нрава, помыслов и дел» [3, с. 4]. «Кто- то восприняв разумом своим, - пишет Шакарим – искренне верит в то, что душа после смерти человека не только не исчезает, а становится ещё чаще и возвышенней; в понимании же другого – если умирает человек, то навсегда исчезает его душа.... Наверное, это так: верящий в то, что душа после смерти очищается и возвышается, умирая, пребывает в некотором блаженстве, а неверующий в её исчезновение оставляет этот мир, скорее всего с чувством досады на то, что поздно пришёл к пониманию бессмертия души и это лучше, если бы это ему было неизвестно» [3, с. 10].

Как видим, Шакарим понимал, что вера человека в бессмертие души определяет собственные поступки (действия его). Человек, по Шакариму, рождается на земле, чтобы любить ближнего своего, Природу, Аллаха. Всё гармоничное в этом мире от Любви. И решение проблем добра и зла – тоже. Всё лишённое любви, теряет в себе человечность – это от того, кто противостоит любви. И если телесные потребности человека ставить выше любви, его постигает духовное (моральное) наказание, т. е. страдание перед смертью за совершённые поступки.

Вера и Любовь в Аллаха, является главным нравственным “стержнем” человека. Другого понимания здесь нет. Это так, иначе для чего нужна совесть, если её владелец стоит на том, что никакой, души, никакой там последующей жизни нет и далее, что бы там ни говорили, как бы ни старались говорить, что нет всевышнего, здоровое свойство души не отступит от того, чтобы не привести к её признанию.

Отсюда можно сделать вывод о том, что душа, тело и совесть составляют единство человеческой сущности “ибо совесть и душа это одинаково необходимая опора для обеих жизней...” [3, с. 10].

При рассмотрении этих истин, Шакарим вслед за своим учителем Абаем, делает следующий шаг – шаг образного мышления, которое поставило бы вопрос и те корни и установления, которыми руководствовались мыслители, вовлечённые в исследование этих проблем. Методологический характер религиозно-философского исследования Шакарима предполагает не столько описательный, фактографический анализ их сущностных сторон, а важнейших гносеологических их источников.

Цельное мировоззрение есть общее понимание мира и жизни, уяснение основных свойств и отношения бытия и постижения смысла жизни, т. е. назначение человека и места его в бытии. Зачатки такого цельного мировоззрения есть почти у каждого человека, но у большинства они имеются в форме обыденных «убеждений» и «верований», согласовывающихся под влиянием жизненного опыта и мнений, окружающих или опирающихся на авторитет религии. И это по той простой причине, что культура, всякое проявление культуры стоит изначально под знаком смысла и постижения, а религиозно-философская мысль столь же изначально являет собой высшее напряжение постигающего осмысления.

Нет такого научного синтеза, такого художественного творения, такого государственного акта, такой религиозной догмы, в которых, так или иначе, отражались бы философские идеи. И сами концепции истины, красоты, справедливости и божественного суть явственным образом её порождения и только в её лучах и обретают и сохраняют свой смысл, свою деятельность и свою значимость, все ценности общества. Но у неё целый ряд свойств, и притом таких свойств, которые далеки от второстепенного значения и которые заставляют подчеркнуть, что философия вовсе не исчерпывается предметом науки в обычном смысле этого слова.

Истин столько, сколько людей на свете. Мудрецы без колебания берут на себя ответственность за жизнь других, они выдумывают общие правила для обыкновенных смертных. Горе тому, кто вздумал бы строить свою жизнь по Шопенгауэру, Гегелю, Толстому, Достоевскому или Шиллеру Их можно и должны читать, но жить надо своим умом. Это хорошо знают те, которые делали соответствующие опыты, т. е. пробовали устраиваться сообразно той или иной вычитанной теории (Марксизм).

Хочет человек или не хочет, рано или поздно придётся ему признать непригодность всякого рода шаблонов и начать творить самому. Неужели мы люди XXI века добровольно откажемся от своих суверенных прав и из боязни общественного мнения займёмся исключительно добыванием полезных сведений? Или, чтоб не казаться себе обездоленным, примем вместо «философского камня» современную метафизику, прикрывающую свой страх перед действительностью. Но, ни история философии, ни культура, ни жизнь не обнаруживает еще всей максимальной мощи философии религии. Они показывают религиозно-философскую мысль либо в её временности, в её исторической, значительно модифицированной, музейной отдалённости и проецированной, либо служение иным, не гуманным задачам и силам, либо слишком стихийном круговороте.

Свою высшую мощь религиозно-философская мысль проявит тогда, когда непосредственно и действенно выступит как таковая, с кардинальным своим заданием до конца осмыслить и постичь добродетели; все сущее и каждое сущее, т. е. саму жизнь, саму культуру, саму свою историю, и даже саму себя, как факт и фактор жизни, как мотив и сферу духовной культуры и как усилие постичь сущность человеческого бытия.

Религиоведческое и теологическое образование и воспитание помогает человеку, потерявшего смысл жизни, в которого вселился страх и отчаяние, найти «нить Адриадны» и выйти из «лабиринта» бессмысленности существования человека.

## ЛИТЕРАТУРА

1. К. Ж. Токаев. Абай и Казахстан в XXI веке. г. «Егемен Қазақстан». 9 января 2020.
2. Абай. Книга слов. Алматы: «Ел», 1993.
3. Шакарим. Три истины. с.36,42,48,49,68,70.
4. М. Х. Дулати. Тарих-и-Рашиди. Алматы. 1999.
5. Фролов И.Т. О человеке и гуманизме: Работы разных лет. – М.: Политиздат, 1989.

## **ОБ ИСЛАМСКОМ ЭКСТРЕМИЗМЕ И ЗАПРЕТИТЕЛЬСКОЙ СТРАТЕГИИ В ОБЩЕСТВЕ**

**Аннотация.** В статье анализируется напряженная ситуация, связанная с запретами некоторых исламских канонических источников и их переводов на русский язык и внесением их в Реестр запрещенных изданий РФ. Особое внимание уделяется недавнему запрету перевода одного из сборников хадисов аль-Бухари, являющегося авторитетнейшим систематизатором ислама, автором книги, которая по значимости считается вторым после Корана достоверным источником исламского вероучения. Приводятся основные аргументы надзорных органов, которые привели к судебным запретам этих книг, перечисляются также основные издержки богословской, психологической, лингвистической и правовой экспертиз этих работ.

В связи с этим автором поднимается вопрос о мере допустимости запретов и обвинений в экстремизме канонических и фундаментальных богословских трудов. Предлагается расширить список неподсудной литературы, включая в них не только Священные писания, но и предания, в том числе все основные сборники хадисов, а также общепризнанные труды всех четырех масхабов – исламских правовых школ. А это требует внесение некоторых изменений в существующие законы, в том числе и в ФЗ «О противодействии экстремизму».

Показывается, что запретительная стратегия в отношении тех или иных изданий была эффективной в век «книжной» и полиграфической культуры. В век же цифровой коммуникации традиционные механизмы запрета печатных материалов крайне неэффективны, поскольку полного изъятия материалов не происходит, так как информация моментально оседает в глубинах виртуальной памяти множества потребителей. И извлечь их не составляет большого труда.

**Ключевые слова:** ислам, экстремизм, судебный запрет, экспертиза, аль-Бухари.

Для эффективной организации религиоведческого, теологического и исламоведческого образования в России необходима ясная, непротиворечивая, однозначно понимаемая нормативно-правовая и

---

<sup>1</sup> Кафаров Тельман Эмиралиевич, д.филос.н., профессор, зав.кафедрой философии и истории ДГМА.

учебно-методическая база. Ее формирование предполагает решение ряда теоретико-методологических проблем и налаживание сотрудничества научно-исследовательских, педагогических, политико-правовых и религиозных сообществ. Возникшая в последнее время в связи с запретами некоторых исламских источников определенная социальная напряженность, активизация дискуссий на эту тему, показывают, что такой надежной и непротиворечивой политико-правовой, нормативной и теоретико-методической базы еще нет. Для ее формирования необходимо, прежде всего, разобраться в возникших противоречиях между надзорными органами и мусульманским сообществом, выяснить, что справедливо в принятых судебных решениях, а что не соответствует гуманистическому духу ислама.

Необходимо заметить, что обвинения в наличии определенных признаков экстремизма в тех или иных исламских источниках чаще всего проистекают не от зарубежных источников, известных своим радикализмом. Как правило, они являют собой результат идейного противоборства в самой российской мусульманской общине, к которой подключаются правоохранные, религиозные и гражданские структуры, представляющие те или иные исламские регионы. Так было на Северном Кавказе в период противостояния ваххабизму-салафизму, когда даже серьезный перевод Корана лауреата Государственной премии РФ, проф. М.-Н. Османова объявлялся экстремистским и запрещался. Аналогичным образом, в октябре 2013 г. Октябрьский районный суд Новороссийска признал экстремистским и приговорил к уничтожению перевод на русский язык смыслов Священного Корана Эльмира Кулиева, изданного в 2002 году. Этим самым грубо нарушались нормы международного права о свободе совести и вероисповедания, подрывался авторитет российской судебной и правоохранительной систем, не соблюдались элементарные нормы социальной справедливости. Перечень таких обвинений в экстремизме и в отношении канонических изданий, их переводов, и по другим исламским изданиям можно продолжить, но этого достаточно.

Такое духовное и гражданское противостояние имеет место и в современном Татарстане, где также достаточно часто прибегают к практике обвинений в религиозно-политическом экстремизме, что завершается запретом и изъятием определенных книг из торгового, библиотечного, информационного и иного оборота. В последнее время под такой запрет попали некоторые переводы на русский язык авторитетных исламских изданий, среди которых: первый том «Толкования священного Корана» с комментариями Ас-Саади, а также книга «Булюг аль-Марям» имама ибн Хаджар аль-Аскаляни, выпущенные

издательствами «Эксмо» и «Умма» в 2014 году; второй и третий тома книги Комментариев к Великому Корану Мухтасар (сокращенный) «Тафсир аль-Кур'ан аль-Азым» Абу-ль-Фидаа Исмаила ибн Умара ибн Касира Ад-Димашки. Изд. «Китаба» 2013-2014 гг. В качестве оснований для внесения их в реестр экстремистских и запрещенных изданий указываются следующие:

- присутствие тональности о превосходстве ислама над другими конфессиями;

- враждебное отношение к лицам, не исповедующим ислам;

- наличие признаков, побуждающих к совершению насильственных действий по отношению к иноверцам;

- выраженная приоритетность веры перед законом и правом, что часто порождает нигилистическое отношение к современной светской российской государственности и верховенству ее институтов [1].

Особенно следует отметить недавнее запрещение одного из переводов на русский язык сборника «Сахих аль-Бухари», которое в массовом сознании породило немало домыслов и слухов, в том числе о конце «игр» в конфессиональную демократию и начавшемся наступлении на ислам. Поэтому необходимо высказаться на этот счет.

Не секрет, что книга «Аль-джами» имама аль-Бухари общезначимо считается для мусульман второй по значимости после Книги Всемогущего Аллаха – Корана. Во-первых, этот исторически первый сборник хадисов пророка Мухаммада, над которым автор работал более пятнадцати лет, в которой проанализировал и обобщил около шестисот тысяч его высказываний, в результате чего отобрал для изучения и руководства жизнедеятельностью исламской уммы около семи тысяч триста хадисов. Во-вторых, считается, что все хадисы, вошедшие в этот сборник, основательно выверены и проверены жизнью, а потому объявляются достоверными, и являющимися прямым руководством по фикху (мусульманскому праву в широком смысле этого слова).

Со временем, для удобства практического, повседневного и массового использования материалов сборника были составлены его сокращенные варианты, среди которых наиболее удачным считается вариант имама Ахмада бин Абд ал-Латифа аз-Зубайди, где приводится 2134 основных хадиса.

Так вот, необходимо сразу подчеркнуть, что в постановлении о внесении в Федеральный реестр запрещенных исламских изданий речь идет не о полном сборнике хадисов имама Бухари на арабском, русском, татарском и иных языках, а только об одном конкретном издании, а именно - о переводе с арабского на русский язык этого крат-

кого сборника хадисов, который осуществил канд. филос. наук Абдулла (Владимир) Михайлович Нирша. Поскольку существует множество вариантов сборников хадисов, в том числе и другие переводы этого же автора, во избежание недоразумений приведем точные реквизиты этого запрещенного издания: «Саких аль-Бухари» (Краткое изложение). Достоверные предания из жизни Пророка Мухаммада, да благословит его Аллах и да приветствует: Ясное изложение хадисов «Достоверного сборника», составил имам Абу аль-Аббас Ахмад бин Абд аль-Латыф аз-Зубайди, перевод с арабского Абдулла Нирша, 5-е изд., испр. – М.: Умма, 2007. – 960 стр. (печатное издание №4).

Необходимо отметить, что претензии со стороны правоохранительных и надзорных органов к этому изданию переводов сборника хадисов Бухари возникли достаточно давно. Еще 9 октября 2014 г. Апастовский районный суд Республики Татарстан признал экстремистским 52-ю книгу хадисов Саких аль-Бухари, размещенного на одном из сайтов, и запретил распространение этих материалов, так как они подчеркивают исключительность одной религии, формируют у верующих воинствующий ислам, возбуждают межнациональную и межрелигиозную рознь, а также содержат психологические признаки информации, направленной на побуждение мусульман к совершению насильственных действий по отношению к иноверцам [2].

В течение нескольких лет шло тщательное изучение всех отмеченных книг на предмет наличия признаков экстремизма. В результате 10 мая 2017 г. в аэропорту Казани все они были изъяты прокуратурой и направлены на психологическую, лингвистическую и религиоведческую экспертизы, в ходе которых и было определено, что они действительно включают в себя отдельные положения, направленные на подрыв светских основ государства, формируют враждебные установки к немусульманам, пропагандируют превосходство ислама над иноверцами.

Наконец, совсем недавно в декабре 2021 г. Лаишевский районный суд Татарстана повторно признал экстремистскими вышеназванные переводы книг; 5 июля 2022 года Верховный суд Татарстана утвердил решение Лаишевского суда, а уже 29 августа эти материалы были внесены в Федеральный список экстремистских материалов [8].

Сложно судить по причине отсутствия надежной информации, но вполне возможно, что запрет на эти и другие издания связаны не только с их содержанием, социально-психологической и идейной доминантой, но что ориентирована религиоведческая, психологическая и лингвистическая экспертиза. Может быть, имеются еще иные скрытые причины, связанные с конкретными течениями, школами, масха-



бами и отдельными персоналиями внутри самого ислама. Например, следует учитывать, что электронная версия сокращенного сборника хадисов аль-Бухари в русском переводе была подготовлена редакцией «Сайта крымской молодежи» [7]. Тогда возникает вопрос, почему вне запрета оказались другие их материалы? Или скажем, у официальных лиц могут быть особые претензии к переводчику А. Нирша. Тогда также возникает вопрос касательно иных переводов данного автора. Ведь кроме сборника аль-Бухари он перевел немало известных арабоязычных работ, например, имама ан-Навани «Рияд ас-салихин» или «Сады праведных», а также «Крепость мусульманина», «Сорок хадисов», «Личность мусульманина», «200 вопросов по вероучению ислама», «Достоинство пророка», «Программа по изучению шариатских наук» и др.

Вполне возможно, что имеются претензии со стороны надзорных органов к редакционной политике издательств «Умма», «Эксмо» и «Китаб», на базе которых осуществлялся выпуск данных книг.

Ситуация с запретами некоторых исламских изданий вновь актуализировала вопрос о мере допустимости обвинений в экстремизме в религиозной литературе. Сейчас уже на законодательном уровне признано, что канонические вопросы веры и Священные тексты не могут объектами обвинений в экстремизме. И это требование должно неукоснительно соблюдаться не только в историческом, но и в современном аспекте. Именно такая поправка была несколько лет тому назад внесена в ФЗ «О противодействии экстремистской деятельности», где указано, что священные тексты и выдержки из них ни при каких обстоятельствах не могут быть признаны экстремистскими материалами.

Современная напряженная ситуация, связанная с включением многих исламских источников в список запрещенных изданий, показала недостаточность иммунитета от обвинений в экстремизме только для канонических текстов и Священных писаний. Многие мусульмане считают необходимым расширить список такой неподсудной литературы включением в него оригиналов комментариев и толкований Корана, всех основных сборников хадисов, а также общепринятых трудов всех четырех основных правовых школ (ханафитский, маликитский, шафиитский и ханбалитский масхабы), которые являются для ислама каноническими. Конечно, это потребует внесения некоторых изменений и дополнений в ряд ныне действующих федеральных законов, и, прежде всего, в ФЗ «О противодействии экстремизму».

Если не осуществить эти изменения, то судебные коллизии сохранятся и статус многих религиозных изданий будет вновь опреде-

ляться случайными и субъективными моментами, степенью компетентности экспертов, которых в стране почти нет. Как отмечает руководитель Чечни Рамзан Кадыров, бездействие и абсолютное безразличие некоторых богословов привело к тому, что суд обратился к некомпетентной экспертизе. Теперь миллионы мусульман Российской Федерации находятся в недоумении: как исповедовать религию, если в стране начинают запрещать канонические религиозные издания? [8].

Необходимо признать, что не выверенные до конца судебные решения о запрете экстремистской литературы уже неоднократно создавали общественное напряжение. В связи со сказанным, Координационный центр Муфтията Северного Кавказа в специальном обращении счел целесообразным создание на федеральном уровне экспертного богословского совета для профессиональной оценки религиозной литературы, а также выработать необходимые поправки в действующие механизмы правового регулирования на случаи обнаружения экстремистских материалов, изготовленных с использованием цитат из священных текстов [4].

Необходимо вспомнить, что по поводу необоснованных часто запретов исламской литературы уже были обращения Совета муфтиев к президенту РФ В.В. Путину. Серьезный разговор на эту тему состоялся 22 октября 2013 года в Уфе во время встречи с муфтиями Духовных управлений мусульман, где он подчеркнул необходимость возрождения российской исламской богословской школы, имевшей до революции высокий авторитет во всем мусульманском мире. Для этого необходимо обеспечить переводы на русский язык ключевых вероучительных текстов зарубежных авторов. И запретительные меры для преодоления экстремистского контента далеко не всегда результативны, а чаще, скорее, наоборот, способствуют его распространению. Необходимо создавать религиозно-правовые институты, способные дать компетентную оценку того или иного текста. Они должны быть открыты и для научных экспертов различных отраслей знания, и авторитетных духовных лидеров ислама.

Только таким образом российское исламское сообщество само сумеет предотвратить распространение изданий, имеющих экстремистский и деструктивный характер [6].

Необходимо также учитывать, что запретительная стратегия борьбы с экстремизмом была эффективна в век «книжной» культуры, когда именно книга была важнейшим источником информации. Совершенно иначе распространяются информационные потоки в цифровую эпоху. Поэтому традиционные механизмы запрете пе-

чатных материалов показывают крайне низкую эффективность в эпоху интернета. Информация, однажды попавшая в виртуальное пространство, чрезвычайно трудно поддается полному изъятию и запрету, поскольку моментально оседает в глубинах памяти множества потребителей.

И еще один важный момент. Судебные процессы по запрещению тех или иных исламских изданий показывает одну интересную особенность: как правило, эти решения принимаются районными судебными инстанциями. Ни в коей мере не ставя под сомнение их объективность и принципиальность, необходимо все-таки подчеркнуть, что у них нет организационных, финансовых и иных возможностей для привлечения должного количества авторитетных специалистов к проведению богословской, психологической, лингвистической и иной экспертизы. Поэтому многие аналитики считают необходимыми проведение существенных изменений в саму судебную процедуру подобных процессов, связанных с запретом тех или иных изданий, и настаивают, что они должны рассматриваться в более высоких инстанциях областного, краевого и республиканского масштаба, где имеется необходимый набор специалистов и переводчиков.

Предлагаю также обратить внимание на одно важное замечание, которое сделал муфтий Татарстана Камиль Самигуллин в связи с запретом одного из переводов сборника хадисов аль-Бухари на русский язык, где он выразил уверенность, что корень проблемы запрета религиозной литературы лежит не в предвзятости судов, а в том, что суждения об экстремистской направленности того или иного текста выносятся на основании психолого-лингвистического, а не теолого-богословского анализа [5]. Пожалуй, к этому только необходимо добавить и требование философско-культурологического анализа, без которого также невозможен целостный подход к оценочной экспертизе того или иного текста. Только такая всеобъемлющая предпечатная экспертиза может снять многие последующие коллизии, связанные с запретом конкретного литературного источника.

Как отметил Рамзан Кадыров, если несправедливое решение суда не будет отменено, это может породить очередной всплеск экстремистских и радикальных настроений среди верующих, поскольку они не будут чувствовать у себя в России как дома [3]. И тут религия уже предписывает мусульманину действовать совершенно по-другому.

Администрация президента уже заявила о намерениях инициировать пересмотр вопроса о запрете одного из сборников хадисов. Такое решение уже подтверждает готовность власти работать над достижением межконфессионального и межнационального мира.

Полагаю, что принятые судебные решения в отношении названных исламских источников не должны стать поводом для определенных административных, карательных действий в отношении верующих, связанных с массовым изъятием этой литературы. Практика прошлых лет, к сожалению, показывает, что наличие определенной литературы уже становилось причиной обвинений в экстремизме и радикализме. Если эти издания имеются в домашней библиотеке в единичных экземплярах, и нет убедительных доказательств их массового распространения, то не должно быть никаких правовых последствий и изъятий. Знакомиться с подобной литературой, тем более, если человек преследует познавательные и исследовательские цели, во все не запрещено.

Думается, без разрешения подобных вопросов, в том числе и поднятых в данной статье, невозможно формирование надежной учебно-методической базы для эффективного религиозоведческого, теологического и исламоведческого образования, а также сближение общей методологии светского и религиозного дискурса.

## ЛИТЕРАТУРА

1. В России признали сборник хадисов аль-Бухари экстремистской литературой // <https://bomdodrus.com/2022/09/01/v-rossii-priznali-sbornik-hadisov-al-buhari-jekstremistskoj-literaturoj/>
2. Духовное управление мусульман Российской федерации. Официальный сайт // <http://www.dumrf.ru/dumer/documents/7546>
3. Кадыров осудил решение Минюста РФ включить в список экстремистских материалов "Сахих аль-Бухари" // Чечня Сегодня. 2022. 1 сентября.
4. Обращение КЦМСК по ситуации с запретами религиозной литературы <http://interfax-religion.ru/?act=documents&div=1331>
5. Реакция на включение сборника хадисов «Сахих аль-Бухари» в список запрещенных материалов // <https://www.sova-center.ru/religion/discussions/authorities/2022/09/d46889/>
6. Русский перевод хадисов из сборника «Сахих аль-Бухари» признан запрещенным материалом // <https://www.dumrf.ru/common/event/8642>
7. Сайт крымской молодежи // <http://www.crimmean.org>
8. Скандал вокруг Сахих аль-Бухари: под запретом один из переводов, но не сам текст // <http://bugulma-tatarstan.ru/news/news/skandal-vokrug-saxix-al-buxari-pod-zapretom-lis-odin-iz-perevodov-a-ne-sam-tekst>

*Киреев Михаил Павлович<sup>1</sup>*  
*(г. Москва, Россия)*  
*Тормозова Елена Анатольевна<sup>2</sup>*  
*(г. Москва, Россия)*

## ТЕРРОРИЗМ И ИСЛАМ

**Аннотация.** В статье рассматривается ислам как одна из крупнейших мировых религий. Авторы, опираясь на философскую концепцию, акцентируют свое внимание на демографическом факторе распространения ислама, подчеркивая при этом кардинальные различия ислама как религии и исламизма, пытающегося продвигать деструктивное мировоззрение.

**Ключевые слова:** ислам, исламизм, демографический фактор, деструктивная идеология.

Ислам – одна из крупнейших мировых религий, число приверженцев которой достаточно быстро растет и в современном мире. И это происходит не за счет навязывания силой. Сказывается демографический фактор – быстрые темпы роста населения в мусульманских странах или общинах. Но есть и другие причины. Например, в Индии, ислам принимают большое число индусов из касты «неприкасаемых». Тем самым они уходят от ограничений, реально существующих для самой низшей индуистской касты.

По опубликованным данным, мусульманская цивилизация на подъеме: если сегодня в мире около 1,3 млрд. человек верят в Аллаха (20% населения Земли), то к 2025 г., по прогнозам ученых, число мусульман достигнет 30%, превысив число христиан [1].

К примеру, во Франции, мусульмане составляют 10% от населения страны, неофициально – в два раза больше. При столь активных темпах рождаемости, как считают социологи, в 2030 году иммигранты из арабских стран и их потомки составят половину всего населения страны [3].

Что касается светских организационных форм объединения мусульман, то можно указать на Организацию Исламская конференция (ОИК), созданную в 1969 г. В нее входят 57 стран с населением 650

---

<sup>1</sup> Киреев Михаил Павлович, д.ю.н., заслуженный юрист Российской Федерации, профессор кафедры управления органами внутренних дел в особых условиях Центра командно-штабных учений Академия управления МВД России:

<sup>2</sup> Тормозова Елена Анатольевна, начальник аналитического отдела Экспертного центра национальной безопасности, г. Москва.

млн. человек. Эти государства располагают 70% мировых запасов нефти и 50% запасов газа. Отметим, что ОИК сегодня – одна из наиболее умеренных и толерантных исламских организаций.

Необходимо отметить, что сегодня уже не существуют преград для исповедания ислама. Особенно в открытых странах, которые принимают плюрализм. Мусульмане имеют возможность распространить свой призыв через печатные, аудиовизуальные средства информации. Через теле- и радиотрансляции они могут вещать на весь мир на разных языках и разговаривать с каждым народом на его родном языке, разъясняя ему учение ислама.

Общий подъем самосознания огромных мусульманских масс после краха колониальной системы вынужденно был во многом облечен в форму радикального воинствующего исламизма.

Но в последние десятилетия заговорили об исламском терроризме, связав тем самым многочисленные преступления и акты насилия с идеологией одной из мировых религий – ислама. Наиболее разумные аналитики говорят о далеко не однозначной связи между исламом и терроризмом.

Тем не менее, с одной стороны, исламские концепции зачастую используются для обоснования целей и методов террористической деятельности, а другой – исходные нравственные постулаты ислама, его принципы и ценности могут и должны служить эффективным инструментом для противодействия терроризму.

Приходится констатировать, что сторонники обвинения ислама в распространении терроризма по всему миру пока заметно активнее своих оппонентов.

Профессор Э.Г. Соловьев в своей монографии «Трансформация террористических организаций в условиях глобализации» отметил, что западные авторы нередко акцентируют внимание на «религиозной» подоплеке «нового» терроризма на рубеже веков [6, 7, 8]. Однако думается, что не вполне корректно отождествлять эксплуатацию идеи исламизма, использующую религиозные чувства мусульман, и, собственно, ислам как вселенскую идею, целостное религиозное мировоззрение. Под исламизмом здесь понимается не ислам как религия, но возникшая на его основе вполне корректная и легитимная идеология, провозглашающая перманентную борьбу за возвращение к аутентичным исламским ценностям и политическим формам (халифат, охватывающий территорию, по меньшей мере, от Испании до Индонезии) и позволившая объединить борьбу самых разных в этническом плане групп мусульман, преследующих не совпадающие политические цели, в нечто более или менее целостное и разделяющее

единое стратегическое видение оперативной обстановки. Это видение состоит в необходимости покончить с «унижением» исламских стран, в лице светских авторитарных правителей отдельных стран [5].

Анализируя причины того, что именно в исламской среде, призванной быть образцом дружелюбия и мира, как и в окружающем мире, появляются преступники и преступные организации, прибегающие к террористическим методам, председатель Совета муфтиев России Равиль Гайнутдин обозначил основные из них. Это военно-исторические, социально-экономические, идейно-богословские, психологические, геополитические, религиозно-политические и духовные [2].

Безусловно, в мусульманстве существуют и военизированные организации, использующие в своей деятельности террористические методы. Возникшие на базе исламизма организации и движения впервые выступили как организованная сила в 1928 году в Египте, где была образована ассоциация «Братья-мусульмане», провозгласившая своей целью борьбу за освобождение страны от английских колонизаторов и создание истинно исламского государства, живущего по законам шариата. Далее на основе опыта борьбы «Братьев» были образованы многочисленные исламистские движения и организации, входившие в эту ассоциацию или примыкавшие к ней.

Первоначально в рядах «Братьев-мусульман» объединились находившиеся в оппозиции к правящему режиму египетские мусульмане – сунниты. К середине XX века ассоциация распространила свою деятельность на Сирию и ряд других арабских государств. Эта организация приняла активное участие в афганской войне, затем наладила тесное сотрудничество с мусульманским населением Югославии и Албании, стала оказывать помощь пакистанским террористическим организациям, воевавшим в Кашмире.

«Братья-мусульмане» преобразовались во всемусульманскую ассоциацию исламских организаций, став фактически международной организацией. Почти все входившие в нее движения и группы приняли в качестве единой идеологии ваххабизм, который они, однако, трансформировали из официального направления ислама в некое социально-политическое движение, наряду с приверженностью «чистому» исламу характеризующееся крайней нетерпимостью к инакомыслию, фатализмом, отказом человека от свободы воли, фанатизмом [4].

Отметим, что возникновение исламских радикальных, террористических течений не результат эволюции ислама как такового, как мировой религии, ибо на протяжении последних десятилетий ислам демонстрировал свою способность модернизироваться и приспособ-

ливаться к быстро меняющимся социально-экономическим и политическим условиям в мире. Источником радикализма и терроризма становились лишь те течения, которые, стремились присвоить себе право выступать в качестве единственных истинных выразителей интересов и чаяний народа. Истоковывая по-своему основные положения Корана и Сунны, они стремились приспособить их к своей практической деятельности для достижения террористических целей.

Следует однозначно отметить, что терроризм не является монополией исламских радикалов, к нему прибегают представители и других конфессий. Необходимо это подчеркнуть, поскольку в некоторых работах, посвященных международному терроризму, наблюдается демонизация мусульманского мира, навешивание на него негативных ярлыков (например, обвинения в «религиозном варварстве»).

Такая позиция – препятствие не только на пути объективного научного исследования проблемы терроризма, но она мешает и разработке эффективных методов и способов борьбы с этим преступным деянием. В частности, огульное обвинение всех мусульман в агрессивности не позволяет вовлечь в единый террористический фронт мусульманские народы и правительства, которые негативно относятся к преступным деяниям тех, кто прикрывается нормами ислама.

Сложилось впечатление, что ислам, да и весь мусульманский мир, просто не могут отвечать на вызовы современности. Исходя из этого, большинство исследователей сегодня придерживаются сдержанной, а в большей степени пессимистической оценки перспектив легитимного развития исламской цивилизации. Более того, все громче звучат голоса тех ученых, которые хотели бы отлучить эту общемировую цивилизацию от остального мира. За пределами мусульманских стран многие убеждены в том, что непременным условием утверждения здесь демократии является отказ от традиционных исламских ценностей. Такое противопоставление (естественно, по конъюнктурным соображениям) очень выгодно и характерно для исламских террористов, которые во всех происходящих в современном мире процессах видят лишь угрозу исламу и делают упор на реализацию силового «исламского проекта» в глобальных масштабах.

В любом случае нельзя не считаться и с наличием двух крайних точек зрения на эти проблемы, которые в самом общем виде могут быть сформулированы следующим образом:

- Как и любая великая религиозная система, ислам не может оправдывать и поощрять смертоубийство, и корни, безусловно, негативного явления, именуемого «исламским терроризмом», нужно искать где угодно, но во всяком случае не в религиозных канонах.



- Уже в Коране и Сунне имеются положения, поощряющие и оправдывающие беспощадную борьбу со всем «неисламским» миром, а ислам является религией воинствующей агрессии. При этом терроризм только одна из ее форм.

На словах отделить ислам от терроризма не трудно, но реально. Однако все обстоит несколько сложнее, так как те, кто считает, что ислам вообще не имеет никакого отношения к современному международному терроризму, выдают желаемое за действительность.

На самом деле на протяжении веков исламская политическая и правовая мысль накопила целый комплекс внешне противоречивых идей и представлений, имеющих прямое отношение к современному терроризму. Это основы легитимной власти и права, взаимосвязи государства и конкретного человека, статус иноверцев и др.

Вместе с тем существенное место в идейном наследии ислама занимают начала, противоположные указанным правилам. Расхожий тезис о радикализме ислама должен быть дополнен существенным указанием на присущие этой религии умеренность, терпимость и способность к позитивному и конструктивному взаимодействию с другими культурами.

Современная мусульманская правовая мысль сравнивает эти предписания с иными положениями Корана и поучениями Пророка для того, чтобы избежать противоречий между ними. Она толкует их в ином духе - как допущение вооруженного насилия над неверными только лишь в случае агрессии с их стороны. В Коране также недвусмысленно говорится о предпочтении мира перед войной с неверными: «Если неверующие склонны к миру, то и ты, Мухаммад, склоняйся к миру».

Естественно, террористы настаивают на том, что они ни в коей мере не выступают против ислама, а, наоборот, сражаются за утверждение его идеалов. Именно поэтому свои действия они именуют джихадом.

Понятие «джихад» по-разному трактуется исламскими учеными. В общем виде под ним подразумеваются усилия, нацеленные на насильственное претворение заповедей Аллаха разнообразными способами вплоть до отстаивания ислама вооруженным путем.

Мусульманское право сводило джихад к правилам подготовки и ведения боевых действий. Причем предполагалось, что в принципе война допустима только лишь против немусульман, поэтому широко распространенное определение джихада в качестве священной войны с неверными вполне понятно.

Среди исламских постулатов, используемых для оправдания терроризма, особое место занимает абсолютное подчинение воле Аллаха. Однако исламские террористы, наоборот, отходят от единобожия, произвольно манипулируя шариатом, рассматривая его как средство, а не цель. Именно это имел в виду выдающийся мусульманский ученый Ибн Кайим ал-Джавзийя (1292 – 1350), когда писал: «Что касается фанатиков, то они любую проблему переворачивают с ног на голову; обращаясь к сунне, они принимают из нее только то, что соответствует их высказываниям, и прибегают к уловкам, чтобы опровергнуть расходящееся с их мнением либо отбросить не подходящее им свидетельство».

Таким образом, прикрывающиеся исламом террористы – не ведущие джихад борцы за чистоту веры, а воюющие с женщинами и детьми убийцы, не защитники исламских ценностей, а посягающие на основные постулаты шариата грешники, а не герои.

За свои преступления они должны отвечать не только по российским законам и нормам международного права, но и по шариату. Иначе говоря, шариат должен быть обращен против террористов.

Таким образом, мусульманский терроризм не имеют никакой опоры в священном Коране. Лица, пытающиеся оправдать свои преступления ссылками на Коран и Сунну, только отягчают свой и без того тяжкий грех, свои личные пороки и ложные взгляды.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Аргументы и факты. 2016. № 41. С.12.
2. *Гайнутдин Р.* Ислам против терроризма // Терроризм и религия / Под ред. В.Н. Кудрявцев. М.: Наука, 2015. С. 30.
3. *Зотов Г.* Увидеть Париж и сгореть // Аргументы и факты. 2016. № 44. С. 13.
4. *Сидов А.* Правоверные фанатики // Независимое военное обозрение. 2010. 17 ноября.
5. *Соловьев Э.Г.* Трансформация террористических организаций в условиях глобализации. М. : ЛЕНАНД. 2006. С. 24.
6. *Juergsmeyer M.* Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence. - Berkley, 2010
7. *Cronin A.K.* Behind the Curve: Globalization and International Terrorism // International Security. 2013. Vol.27. № 3. P. 41-42/
8. *Post J.M.* The new face of terrorism: socio-cultural foundations of contemporary terrorism // Behavioral Sciences and the Law. 2015. Vol. 23. July. № 4. P.451-465.

*Кулиев Джамали Тофикович<sup>1</sup>,  
(г. Москва, Россия)*

## **МЕЖКОНФЕССИОНАЛЬНЫЙ БРАК С МУСУЛЬМАНАМИ: ВЛИЯНИЕ СОВРЕМЕННЫХ ТЕНДЕНЦИЙ НА ДИНАМИКУ ЭТНОКОНФЕССИОНАЛЬНЫХ ПРОЦЕССОВ В РОССИИ**

**Аннотация.** В настоящей работе автор рассматривает проблему этноконфессиональных процессов на примере заключения межконфессиональных браков с мусульманами. По мнению автора, межконфессиональный брак является одним из способов развития этноконфессиональных отношений. Так, согласно нормам шариата, межконфессиональный брак дозволен: мужчина-мусульманин может жениться на христианке или иудейке, в то время как мусульманка может выйти замуж только за мусульманина. Действующее законодательство России не содержит каких-либо норм, ограничивающих вступление в брак на основании религиозной или этнической принадлежности; однако для «религиозных людей» важно также заключение брака в их религиозной организации, с чем и могут возникать трудности. Так, ДУМ РФ ограничивает право мусульман вступать в брак с женщинами-немусульманками, ссылаясь на различные доводы, рассмотренные в рамках исследования. На наш взгляд, заключение ДУМ РФ противоречит как шариату, так и целям национальной политики России, направленным на укрепление связи между ее многонациональным народом. Автор приходит к выводу, что Россия весьма успешна в развитии этноконфессиональных отношений, однако некоторые факторы всё же тормозят динамику их развития.

**Ключевые слова:** шариат, межконфессиональный брак, «люди Писания», Богословское заключение ДУМ РФ, этноконфессиональные конфликты.

Российская Федерация является многонациональным государством, на территории которого проживают представители примерно 200 этнических групп, а также последователи многочисленных религий — от родоплеменных до мировых. В настоящее время ввиду процесса глобализации мы можем наблюдать, как люди, которые при-

---

<sup>1</sup> Кулиев Джамали Тофикович, аспирант Национального исследовательского университета «Высшая школа Экономики».

надлежат к различным этносам и религиям, сближаются. И институт брака является одним из способов сближения людей.

Важно понимать, что если человек исповедует какую-либо религию, то необязательно, что он придерживается исключительно положений своей религии: на него, бесспорно, также влияют обычаи и традиции той этнической группы, к которой он принадлежит. На наш взгляд, текущее состояние вопроса заключения межконфессионального брака с мусульманами достаточно хорошо иллюстрирует, каким образом в современной России развиваются этноконфессиональные процессы. Как правило, в России последователями ислама являются люди, которые принадлежат к определенным этносам: это большая часть народов Северного Кавказа (чеченцы, ингуши, народы Дагестана, кабардинцы, балкарцы, адыгейцы, татары, башкиры). Конечно, нельзя исключить случаи, когда человек, принадлежащий к этнической группе, исторически исповедующей другую религию, принимает ислам. Однако для того, чтобы проиллюстрировать динамику этноконфессиональных процессов в современной России, мы будем в том числе говорить о браках, в которых люди придерживаются не только различных религий, но и принадлежат к разным этносам.

В настоящем докладе мы кратко опишем, допустим ли межконфессиональный брак в соответствии с нормами шариата и фикха; затем мы рассмотрим современное состояние проблемы заключения межконфессиональных браков в РФ: с конца 2019 года их стало заключать проблематично ввиду издания ДУМ РФ заключения, в котором говорится о недопустимости межконфессиональных браков по исламу [1].

Как мы знаем из Священного Корана, межконфессиональный брак является дозволенным в том случае, если речь идет о женитьбе мужчины-мусульманина на женщине-немусульманке: мужчина может жениться на иудейке или христианке: *«также вам дозволены целомудренные женщины из числа уверовавших и целомудренные женщины из числа тех, кому Писание было даровано до вас»* (аят 5 суры 5 Корана) [2]. Также из текста Корана следует, что запрещено жениться на язычницах: *«Не женитесь на язычницах, пока они не уверуют»* (аят 221 суры 2) [2]. Таким образом, можно сделать вывод, что мусульманин может жениться только на мусульманках, иудейках и христианках. Что касается замужества мусульманки с последователями других религий, то Коран это прямо запрещает: *«Если вы узнаете, что они [переселившиеся женщины] являются верующими, не возвращайте их неверующим, ибо им не дозволено жениться на них, а им*

не дозволено выходить замуж за них» (аят 60 суры 10). Так, мусульманка может выйти замуж только за мусульманина.

Соответственно, когда мы говорим о межконфессиональном браке с мусульманами, мы имеем ввиду женитьбу мужчин-мусульман на женщинах, которые исповедуют христианство или иудаизм.

Положения семейного кодекса Российской Федерации, которые определяют условия и порядок заключения брака (глава 3), не предполагают каких-либо ограничений для заключения брака в связи с вероисповеданием брачующихся; не является обязательным и заключение брака в религиозной организации [3]. Однако для «религиозных людей» большее значение имеет именно заключение брака в их религиозной организации, нежели в органах ЗАГС.

Так как Священный Коран дает однозначный ответ на то, можно ли жениться на христианках и иудейках, то до недавнего времени такие браки в мечетях, как правило, заключались. Исключение составляли республики Северного Кавказа, в которых следуют шафиитской школе фикха.

Шафиитский мазхаб не оспаривает дозволенность женитьбы на женщинах из «людей Писания», так как это прямо предусмотрено Кораном, однако шафииты несколько иным образом отвечают на вопрос, кого следует считать «людьми Писания». Так, согласно шафиитской мысли, не каждый христианин или иудей является человеком из «людей Писания»; для этого нужно, чтобы было соблюдено одно из следующих трех условий. Человек должен исповедовать иудаизм, его предки также должны были быть иудеями до пророчества Исы (Иисуса Христа); или же человек должен быть христианином, а его предки должны были быть последователями христианства до пророчества пророка Мухаммада; или же предки человека должны были принадлежать к Бану Исраила (т.н. сынам Исраила, о которых часто идет речь в Коране). Если не соблюдается никакое из этих условий, то человек не считается принадлежащим к «людям Писания») [4, с. 127]. Здесь важно иметь ввиду и то, что в настоящее время невозможно установить, кем были предки того или иного человека. Более того, ислам относится к группе мировых религий, что, в свою очередь, означает, что последователи ислама проживают по всему миру и в целом знание об исламе широко распространено: едва ли можно встретить сейчас человека, который не слышал об исламе и о его священной книге — Коране. Именно по той причине, что на Северном Кавказе распространен шафиитский мазхаб, межконфессиональные браки в этих местностях не заключаются: имамы прямо ссылаются на то, что их школа фикха не позволяет этого сделать [5, с. 43-44].

Что касается остальных регионов России, где не следуют шафитскому мазхабу, то до 2019 года межконфессиональные браки заключались. Однако в 2019 году ДУМ РФ выпустило заключение 5-19 о межконфессиональных брака. Из этого заключения следует, что межконфессиональный брак по исламу является недопустимым; по этой причине члены ДУМ РФ заключили запретить такие браки по общему правилу и давать разрешение на их заключение только лишь в «исключительном случае». Это богословское заключение по очевидным причинам вызвало резонансные настроения в обществе, ввиду чего годом позднее, в 2020 году, ДУМ РФ решили внести правки в свое заключение: они не отрицали недопустимость межконфессионального брака, однако сделали оговорку, что если женщина не является мусульманкой, но признает единобожие и считает Иисуса Христа и Мухаммада Пророками, то с ней можно заключить брак.

По нашему мнению, заключение ДУМ РФ не должно применяться по следующим причинам. Во-первых, оно запрещает то, что прямо разрешено в Коране: Коран не подразумевает разночтений по вопросу о допустимости межконфессионального брака: делается лишь оговорка, что можно жениться на христианках и иудейках. Человек, который исповедует ислам, в своей жизни главным образом должен следовать именно нормам шариата, которые содержатся в Священном Коране и Сунне пророка Мухаммада. Из заключения ДУМ РФ следует, что мусульманин должен соблюдать нормы, которые вытекают не из Корана, а из современного документа (трактования), что является недопустимым. Более того, Коран есть не что иное, как слова Всевышнего Аллаха, переданные через Его Посланника — Пророка Мухаммада; следовательно, ДУМ РФ ставит под сомнение обоснованность слов Аллаха, что в корне противоречит сущности ислама.

Во-вторых, заключение ДУМ РФ противоречит и нормам фикха — все школы фикха единодушны в том, что межконфессиональный брак допустим. Выше мы уже указывали позицию шафитского мазхаба относительно межконфессиональных браков: их допустимость не оспаривается, но предлагаются более строгие критерия отнесения людей к т.н. «людям Писания». Интересно, что ДУМ РФ в своем заключении приводит несколько легко оспариваемых доводов, каждый из которых представляется сомнительным, но тем не менее не затрагивает позицию последователей аш-Шафии.

В-третьих, ДУМ РФ в заключении заявляет, что для того, чтобы брак был удачным, важно, чтобы муж и жена исповедовали одну религию, чтобы они принадлежали к одной культуре и проч. Бесспорно, есть основания полагать, что когда муж и жена придерживаются оди-

наковых взглядов, в их союзе возникает меньше разногласий, конфликтов и т.д. Однако одинаковое вероисповедание вовсе не гарантирует успешный брак: достаточно в таком случае проанализировать данные по количеству расторгнутых браков в мусульманских регионах России. Более того, если ДУМ РФ затрагивает вопрос о культуре, то религия не является единственной ее составляющей. Так, если говорить о кавказских народах, то у каждого из народов свои традиции и обычаи, не связанные с исламом. Если заключается брак между представителями разных этносов, то их культуры разные, даже несмотря на то, что супруги являются мусульманами. Поэтому, по нашему мнению, этот аргумент ДУМ РФ является несостоятельным. Также представляется важным отметить, что в своем заключении ДУМ РФ не приводит какой-либо статистики относительно расторжения межконфессиональных браков. Ввиду этого можно сделать вывод, что этот довод основывается лишь на предположениях, которые хотя и имеют под собой логическое объяснение, но вероятно не находят отражение на практике.

В-четвертых, ДУМ РФ утверждает, что межконфессиональный брак способствует тому, что в семье неверно усваиваются ценности ислама. Так, несмотря на то, что мужчина является главой семьи, большую часть времени дети проводят именно с матерью, которая, не являясь мусульманкой, может привить детям неверные представления о мироздании и проч. Такой аргумент имеет место, однако ДУМ РФ снова не приводит никакие статистические данные вроде того, сколько детей, которые родились в межконфессиональных браках, отреклись от ислама или, наоборот, последовали исламу, и проч. Из этого можно сделать вывод, что такой аргумент снова основывается на логических выводах, но практически не доказан. Более того, если мужчина является главой семьи, то он может и должен прививать своим детям правильные ценности; в том числе он должен это делать и в отношении своей жены.

Таким образом, заключение ДУМ РФ прямо противоречит духу шариата, так как безосновательно запрещает то, что является дозволенным в соответствии с текстом Священного Корана. Нельзя отрицать, что школы фикха признают, что межконфессиональный брак является нежелательным; однако понятия «макрух» и «харам» совершенно разные. Более того, представляется важным отметить, что если женщина признает, что Иисус есть один из Пророков, а не Сын Божий (как это следует из догмы христианства), а Мухаммад — Посланник Аллаха, то она уже априори не христианка, а мусульманка, поэтому в тексте заключения ДУМ РФ содержится некоторый оксюморон.

Напротив, на наш взгляд, межконфессиональный брак имеет положительные аспекты: например, мужчина может наставить свою жену на истинный путь. Ведь живя среди мусульман, воспитывая детей по исламу, женщина даже нехотя будет перенимать ценности ислама, ее мировоззрение будет меняться, и она может прийти к тому, чтобы стать мусульманкой.

На наш взгляд, это заключение ДУМ РФ способствует снижению динамики развития этноконфессиональных отношений: для «религиозного человека», повторимся, важно, чтобы его брак был заключен в религиозной организации, если же теперь религиозная организация в таком отказывает, то верующий человек, вероятно, ищет для себя другую пару из последователей своей религии. Как мы отмечали выше, приверженность той или иной религии чаще всего обусловлена этнической принадлежностью, поэтому сближения этнических общностей тоже не происходит в случае запрета межконфессионального брака. У некоторых народов и по сей день существует негласное правило создавать семьи в пределах своей этнической группы, при этом даже неважно, что у соседнего народа может быть одинаковое вероисповедание<sup>1</sup>. А что говорить о создании семьи в случае, когда мужчина и женщина принадлежат к совершенно разным этносам, а также исповедуют разные религии: скорее всего, их семьи будут против такого союза, соответственно, ни сближения религий, ни сближения этносов не произойдет.

Чем больше этносы не сближаются, тем сильнее они друг от друга отдаляются: укрепляются взгляды о том, что необходимо создавать семьи лишь в пределах своего этноса, появляется дискриминация по этническому принципу и проч. Однако такая тенденция не влечет никаких позитивных последствий: мусульмане должны всегда держаться вместе и не делить друг друга по этническому принципу. Даже в шариате прослеживается такая мысль: Пророк Мухаммад порицал асабию (поддержку одной нации и притеснение другой). Если же обычаи каким-либо образом ограничивают заключение браков с представителями других этносов, то это прямо противоречит шариату.

Если мы говорим об этноконфессиональных процессах в контексте ислама, то важно учитывать, что смысл таких процессов должен состоять в том, чтобы, во-первых, улучшить взаимоотношения между разными этническими общностями; во-вторых, чтобы ислам получил широкое распространение. Именно межконфессиональный брак позволяет достичь этих двух целей, ведь брак — это не только союз

---

<sup>1</sup> Наблюдать такого рода «правило» можно в регионах Северного Кавказа.



мужчины и женщины, у каждого из супругов есть и другие родственники, т.е. семьи соединяются (т.н. юридическое родство — свойство). Являясь представителями различных этносов и религий, свойственники также начинают взаимодействовать, что способствует укреплению связей между различными группами.

Таким образом, заключение брака является одним из способов сближения этносов и религий. Именно поэтому государственные и религиозные организации должны способствовать процессу глобализации и интеграции народов, а не ограничивать их сближение, как это происходит в современной России. Так, заключение ДУМ РФ, запрещающее межконфессиональные браки, способствует разрозненности различных социальных групп, не позволяет им сближаться. Ведь у каждого народа есть свои обычаи и традиции, в том числе те, которые касаются заключения брака: нередко встречаются негласные правила, согласно которым заключать браки можно только между представителями одной этнической группы. Если государственные и религиозные организации не предпринимают попыток расширить сложившиеся границы, то этноконфессионального сближения не происходит — еще больше укрепляются в своей силе обычаи, которые отдаляют этносы и религии друг от друга.

Бесспорно, идентичность каждого этноса, его культуры, языка и проч. важны, однако народы должны сближаться, так как этого требует глобализация. Противники глобализации полагают, что этот процесс способствует потере языка, культуры и так далее, не имея положительных аспектов. Однако, по нашему мнению, глобализация имеет больше плюсов, чем минусов<sup>1</sup>. Как мы уже указывали выше, Россия является многонациональной страной, в ней проживают последователи различных религий. Зачастую наблюдаются такие тенденции, что люди испытывают ненависть к другим именно на основании этнической или религиозной принадлежности, при этом числе всего у этой ненависти нет никакой почвы: человек просто испытывает это чувство, но даже не знает, откуда оно взялось. А берется оно как раз из среды обитания человека: если в его окружении преимущественно находятся люди, которые не лучшим образом отзываются о других людях просто из-за их этнической или религиозной принадлежности,

---

<sup>1</sup> Здесь важно отметить, что глобализация будет со знаком «плюс» только в том случае, если она не будет посягать на культурную (религиозную) идентичность. Автор придерживается позиции, что глобализация ни при каких обстоятельствах не должна затрагивать религиозные устои. Вместе с тем отказ от тех или иных обычаев/традиций при интеграции является допустимым.

то этот человек нехотя поглощает эти взгляды и начинает их придерживаться.

Также зачастую по незнанию люди смешивают этнический и конфессиональный признаки — приписывают этносу или религии качества, которые им не свойственны. Например, видя поведение определенной этнической группы, которая исконно исповедует ислам, делают вывод о том, что так ведут себя все те, кто исповедует ислам. Однако, во-первых, всегда нужно различать ислам и мусульман: ислам — это про то, как нужно себя вести, каким нужно быть, а мусульмане — это лишь последователи ислама, и каждый мусульманин живет в соответствии не только с нормами ислама, которые им могут в полной мере и не соблюдаться, но и в соответствии с обычаями и традициями своего народа; во-вторых, некорректно делать вывод о большой социальной группе на основании наблюдения лишь за несколькими ее представителями. Именно укрепление этноконфессиональных отношений дает возможность избежать поспешных выводов, улучшает взаимоотношение между людьми, которые проживают на территории одного государства.

По нашему мнению, Российская Федерация проводит достаточно успешную национальную политику. Если сравнить текущее состояние этой проблемы с теми же странами Европы (например, Францией или Бельгией), где местные жители настороженно относятся к мусульманам и их традиционной одежде, а действующая власть, в свою очередь, это поощряет, запрещая носить традиционную мусульманскую одежду в учебных заведениях, на пляже и проч. [6, с. 9-10]. Говоря об этнических конфликтах, нельзя не сказать о ситуации между Арменией и Азербайджаном по вопросу о Нагорном Карабахе: сколько представителей этих народов испытывают друг к другу ненависть на национальной почве просто из-за действий их правителей.

России, в свою очередь, несмотря на огромную государственную территорию, удастся сглаживать и этнические, и конфессиональные конфликты. Несмотря на то, что большинство проживающих на территории России являются христианами, действующая власть толерантно относится и к другим религиям — так, например, в мусульманских республиках официально установлены выходные дни по случаю религиозных праздников; практически в каждом субъекте Российской Федерации есть представительства различных религиозных организаций (даже если нет полноценного помещения вроде храма или мечети, есть, как правило, духовная община и проч.). Однако заключение ДУМ РФ, которое запрещает межконфессиональные бра-

ки, совершенно не соответствует ни духу ислама, ни политике, проводимой в Российской Федерации.

Таким образом, межконфессиональный брак позволяет развиваться этноконфессиональным процессам в России, хотя и некоторые действующие в настоящий момент нормы эти процессы тормозят, что в конечном счете может привести к разрозненности населения России.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Богословское заключение Духовного управления мусульман России 5-19 (межконфессиональные браки) от 19.11.2019 г. (электронный доступ: <https://dumrf.ru/sulem/sufatwa/17388>).

2. Коран. Перевод смыслов и комментарии / Пер. с араб., комм. Э. Кулиева. 11-е изд., стереотип. Москва. 2016. 816 с.

3. Семейный кодекс Российской Федерации от 29.12.1995 N 223-ФЗ // Доступ из СПС «Консультант+».

4. Nasir J.J. The Islamic Law of Personal Status. L. Graham and Trotman. 1986. 328 p.

5. Кулиев Д.Т. Межконфессиональный брак: сравнительный анализ норм ислама и современного законодательства мусульманских государств. Азия и Африка сегодня. 2022. № 8. С. 42-49.

6. Кулиев Д.Т. Право на свободу вероисповедования в контексте Европейской конвенции по правам человека: анализ правовых норм, запрещающих ношение хиджаба в публичном пространстве// Исламоведение. 2022. Т. 13. № 2 (52). С. 5-17.

*Мевлютов Амир Шахбанович<sup>1</sup>  
(г. Махачкала, Россия)*

## МЕТОДОЛОГИЯ ОТЕЧЕСТВЕННОГО ИСЛАМСКОГО НАУЧНО-БОГОСЛОВСКОГО ИССЛЕДОВАНИЯ

**Аннотация:** Распространение Ислама среди народов России привело к тому, что российские мусульманские народы оказались в сфере непосредственного влияния арабо-мусульманской цивилизации. Религия в купе с духовно-нравственной, научной и художественной литературой Ближнего и Среднего Востока оказала плодотворное влия-

---

<sup>1</sup> Мевлютов Амир Шахбанович, доктор исламских наук, аспирант 3-го курса кафедры философии и социально-политических наук, Дагестанский государственный университет.

ние на развитие духовной и культурной жизни мусульманских народов России. В отечественной научной среде, на сегодняшний день существует много научных центров и институтов, которые изучают данное письменное наследие. Немало важный вклад в это оказывала и мусульманская община. А при появлении и развитии отечественной богословской образовательной и научной среды, в которой защищаются магистранты и докторанты по исламским наукам, появились новые возможности исследования данного наследия. В статье, автор затронул и представил научной общественности методологию, структуру и систему ведения научно-исследовательских работ в российской отечественной исламской богословии. Исследование проведено на основе анализа защищенных работ диссертационных работ и методичек, пособий, учебников, раскрывающие особенности научно-богословского исследования на арабском языке.

**Ключевые слова:** научно-богословские исследования; методология исследования; научная редакция рукописей; исламские науки; богословские специализации;

Первой ступенью мусульманского образования в России являются примечетские курсы, за ними следуют медресе, в которых студенты получают профессиональное религиозное образование и первые навыки написания квалификационных работ. А в исламских университетах знакомятся с принципами написания научных работ.

Анализируя многовековой опыт отечественной исламской богословской школы, изучая труды известных богословов, можно сделать выводы относительно высокого квалификационного уровня их авторов в исламских науках. И на сегодняшний, перед высшими учебными заведениями поставлена задача возрождения российской исламской богословской школы, обозначен уровень, которого следует достигнут российской системе мусульманского религиозного образования. Глава нашего государства В. В. Путин выступая на конференции, состоявшейся 2013 года в Уфе в своем обращении, отметил, что «... воссоздание отечественной исламской богословской школы является одной из важнейших задач, стоящих сегодня перед российскими мусульманами» [1]. О том, что данная задача реализуется, и есть достигнутые результаты, говорит факт наличия, уже защищенных докторских и магистерских диссертаций в Болгарской исламской академии в сентябре 2019 г. на базе методичек и учебников на арабском языке. Данное беспрецедентное событие, хоть и является первым опытом, показало, что отечественная исламское богословие имеет собствен-

ный потенциал и базу, на основе которой может выпускать научных кадров, и осваивать поприще научных исследований.

Актуальность нашего исследования заключается в малочисленности научных статей, исследований, затрагивающих методологию, структуру и систему ведения научно-исследовательских работ в этой области на русском языке. А также методичек, пособий, учебников, раскрывающие особенности научно-богословского исследования. Теоретико-методологической базой данного исследования послужили диссертации, защищённые магистрантами и докторантами предыдущих лет, ресурсы, специализирующиеся на создании и развитии научных баз данных, специализирующихся на исследованиях и академических областях богословских исследований арабских стран, и на основе учебников по методологии научных исследований, составленных мусульманскими учеными на арабском языке. Такого рода исследования необходимы, для улучшения качества отечественных научно-богословских диссертаций.

Изучение зарубежного и отечественного опыта позволило сформулировать основные научные специальности исламских богословских исследований, объединенные в одну отрасль «исламские науки». На сегодняшний день, исследователь отечественной исламской богословии в качестве магистранта и докторанта, может проводить свои исследования по одному из восьми специальностей, которые упомянуты ниже.

1. Исламское право и его основы. Под правом понимаются базовые понятия шариата, то есть законы шариата, извлеченные из подробных коранических и суннитских аргументов, посредством основных принципов, правил и методологии аргументации используемых в фундаментальных дисциплинах как «основы ислама права» усульталь-фикх.

2. Исламское вероучение. Данная специальность в исламской богословской традиции определяется как вера, основанная на уверенности, соответствующее действительности, исключающее возникновение сомнений и предположений. Это особая сфера богословского познания имеет три базовых блока: божественность, посланничество, незримое. Также, данное направление затрагивает такие вопросы, как суть веры и неверия, проблематика добра и зла, статуса великогрешника (вероотступника), мироздание, смысл человеческой жизни.

3. Коранические познания (науки). Данная специализация связана с главным источником ислама - Кораном. Данная специализация направлена на решение научно-богословских проблем, связанных с фиксацией Корана, стилистикой, методологией толкования, неподра-

жаемостью стиля, виды чтения, отмененные тексты и отменяющие (аятами), ясными и неоднозначными текстами, причинами ниспослания аятов Корана и т.д.

4. Хадисоведение. Специализация, занимающаяся исследованием вторым по значимости источника исламской ортодоксии, ортопраксии и марали – изречением пророка Мухаммада. Занимается изучением преемственной цепочки хадисов, анализа цепочки передатчиков на предмет соответствия таким личностным качествам как правдивость, способность фиксировать, доверенность и т.д. Формальный и содержательный анализ текста хадисов, их фиксации в низменной форме.

5. История ислама. Специальность является базовой для упомянутых богословских направлений, служит вспомогательным инструментом дающим возможность осмыслить процессы их формирования, проверять на достоверность события, выявляет причины общественно-политических событий и явлений. В отечественной исламской богословии ограничиваются историей ислама и арабо-мусульманского богословия, рассматривая явления в истории ислама, персоналии, жизненный путь пророка Мухаммада.

6. Исламская экономика и финансы. Довольно молодая специализация, однако, в этой области написано очень огромное количество трудов и на различные темы проведены оригинальные и фундаментальные труды. Цель, составление свода экономических правил, исламского банкинга, исламских финансов и их применения в мусульманском социуме на основе Корана, Сунны и изысканиями суннитских факихов.

7. Исламоведение. Данное направление сформировалось буквально недавно в роли, своего рода, ответа на западную ориенталистику и классическое исламоведение. Если классическое исламоведение выступает в качестве самостоятельного направления востоковедения, и, извне, изучает историю ислама, его возникновения и распространения, источники вероучения, права и этики ислама, влияние мусульманского мировоззрения на социальные, экономические и политические процессы на мировой площадке, то исламоведение мусульманской богословии изучает эти же аспекты и явления изнутри. Данная специальность, выступая в качестве своего рода мусульманского исламоведения зарегистрирована в отечественных исламских высших учебных заведениях для исследования и изучения научно-богословских междисциплинарных проблем находящихся на грани нескольких наук, упомянутых выше. Например, вопросы истории и права, хадисоведения и права, вопросы основных источников ислама и их влияния на социально-политические процессы и т.д.

8. Классический арабский - язык сакральных текстов. Данная специальность, введена в качестве дополнительной с учетом того, чтобы некоторые проблемы, которые затрагивают разные направления богословских дисциплин не остались без площадки исследования. Известно, что анализ основных источников ислама невозможен без углубленного изучения арабского языка, синтаксиса и стилистики, и его морфологии [2, с. 7].

Все перечисленные специальности занимаются изучением, как и классических вопросов ислама, так и современных проблем, актуальных для отечественной науки, богословия и исламского социума.

На сегодняшний день научно-богословские исследования в исламских ВУЗах проходят по двух разным направлениям, отличающимся методикой и структурой выполнения.

**Первое направление**, наиболее соответствующие системе исследований отечественной высшей аттестационной комиссии, в которой на основе теоретических и практических методов научного исследования решается задача, имеющая существенное значение для соответствующей области знаний, либо изложены обоснованные богословские, теоретические и т.п. разработки, обеспечивающие решение важных прикладных задач. Данный вид исследования принято называть «аль-бахс» или «ад-дирасат» - на русском означает «исследования» [2, с. 11].

**Второе направление**, направление в котором магистранты и докторанты исламского богословия, защищают свои диссертации, написанные на классическом арабском языке, используя особый научно-исследовательский метод - «ат-тахкик» (научно-богословское изучение и редактирование арабских рукописей). Данный метод распространён в мусульманских странах, и имеет свою четко сложившуюся методологию. Которая подразумевает анализ и научную редакцию книг и рукописей арабо-мусульманских ученых.

Приоритетное право, подвергнуться этому анализу, имеют редкие трактаты, которые оставили после себя отечественные ученые богословы прежних поколений. Институты востоковедения, этнографии и археологии нашей страны, отмечают, что в нашей стране очень богатое рукописное наследие арабо-мусульманских мыслителей. Среди них есть очень много трудов, которые представляют серьезный междисциплинарный научный интерес.

Для поиска рукописей по таким направлениям как; исламское право, этика, суфизм, грамматика арабского языка, логика, метрика арабской поэзии, фетворчество, методология шафиитского права и т.д., сотрудники отдела науки и образования при Муфтияте РД и Бол-

гарская академия в последнее время часто совершают экспедиции в семейные или примечетские библиотеки расположенные в разных отдаленных областях страны. Полученные рукописи изучаются, классифицируются, сканируются и собираются на электронные носители.

Помимо этого, отмечается тенденция взаимодействия такого рода религиозных образовательных организаций с такими научно-исследовательскими центрами, таких как Научная Библиотека им. Н. И. Лобачевского, Национальная библиотека РТ [6, с. 118], Институт истории, археологии и этнографии Дагестанского научного центра РАН. Из перечисленных центров, последний преследует цель сохранение уникального арабографического письменного по двум направлениям: оцифровку, а также и реставрацию [5].

Исследователю, отдавшему предпочтение этому виду научно-богословского исследования, в первую очередь следует определиться со специализацией, в рамках которой планирует исследовать рукопись. Далее необходимо определиться с научным руководителем, и только после этого, совместно с научным руководителем, выбрать рукопись для исследования. Однако, если исследователь уже обнаружил какую-либо неизученную рукопись, то упомянутые процедуры могут идти и в обратном порядке.

Затем необходимо найти несколько списков выбранной рукописи, предварительно сравнить и определиться с основным и дополнительными списками. Учитывая, что на сегодняшний день большое количество рукописей уже оцифровано, целесообразно начать поиск с сети Интернет, где исследователь может найти не только саму рукопись, но также и фонды, в которых хранятся ее различные списки. Согласно зарубежным требованиям, для исследования рукописи в рамках магистерской диссертации ее объем должен составлять 50-75 листов, а рукопись для докторской диссертации - 75-125 листов.

Далее, после получения докторантом на руки оригинальной авторской рукописи или переписанного манускрипта, следует этап оцифровки и перевода содержания труда на электронный вариант для редакции и анализа текста по аналогии нового стандарта редакции и исследования арабских рукописей, созданного в арабских странах. На данный момент эти стандарты, образуя целостную структуру, превратились в одно из направлений научного исследования под названием «манхадж тахкыкиль махтутат» - «методология исследования и научной редакции рукописей», начальная стадия которого предполагает уточнение название рукописи, ее принадлежности автору, личности автора, сравнение с другими копиями данной рукописи, разъяснение эпонимов, топонимов, специфических терминов и т.д.



После перевода содержания основного манускрипта (ан-нусха ал-аслийа) в электронный рукописный формат, текст корректируется и сравнивается с другой копией манускрипта - «ан-нусха ал-фар'иййа» - (при наличии), для выявления различий в тексте. Данный процесс называется «аль-мукабала». Если копий несколько, после сравнения, в подстрочных ссылках указываются найденные различия, с обозначением в какой рукописи были найдены.

Данный вид исследования, то есть научно-богословское изучение и редактирование арабских рукописей, отличается от иных видов исследований терминологическим и теоретико-методологическим аппаратом. Наиболее важными терминами являются: ал-махтут - непосредственно сама рукопись; «аль-махтут ал-матбу» - изданное произведение ( которое может подвергнуться научно-богословскому редактированию в том случае, если ранее не прошел данную процедуру); «ан-насс» - текст единицы рукописного наследия; «ал-матн» - текст рукописи без учета комментариев, субкомментариев, пояснений автора или переписчиков; «аль-хаваши» или «ал- хавамиш» - записи на полях рукописи, содержащие краткие пояснения; «аш-шарх» - полноценный комментарий к основному тексту рукописи, который предполагает пословное комментирование и краткий аналитический обзор содержания текста; «ад-дабт» или «ат-тахрир» - уточнение, исправление, расстановка диакритических знаков – огласовок; «мукабалат ан-нусах» - сравнение различных списков одной и той же рукописи; «ан-нусхат ал-умм» - материнский текст рукописи, представляющий собой авторский чистовик, написанный именно рукой автора, обычно именно с него переписываются и остальные копии рукописи; «ан-нусха ал-аслийа» - список рукописи, выбранный исследователем в качестве основного; ан-нусха ал-фар'иййа – дополнительная рукопись, используемая при сравнении различных списков (таких копий должно быть минимум две).

В то же время, с целью сделать «тахкик» соответствующим требованиям к диссертационным работам в Российской Федерации было предложено дополнить научно-богословское редактирование рукописи обширной вводной частью, имеющей все признаки диссертационного исследования, традиционного для российского научного поля.

С этой целью, по принятым нормам, в первой части диссертации или магистерской изучается личность автора труда, анализируется весь текст для того, чтобы дать аналитическую рецензию, выявить специфичные взгляды ученого, если есть таковые, методологию составления книги, основные источники и теоретико-методологическую базу труда, какого мнения придерживается относительно противоречивых вопросов в той области в которой написана книга и т.д.

Изучение личности автора предполагает;

- изучение генеалогического древа автора;
- биографии автора – времени рождения и места, времени и места смерти;
- анализ его вклада в духовно-нравственное развитие общества в свое время;
- исследование цепочки преемственности знаний, которых он получил, то есть учителя и авторитетные ученые, с которыми он контактировал на площадке богословских исследований, наиболее авторитетные студенты, которые прошли у него обучение;
- структурный и тематический анализ основных трудов, составленных им или же над которыми он работал;
- анализ основных идей учёного, изложенных в книге, относительно духовного и религиозного развития;
- анализ общественно-политического, экономического и культурного развития страны и города, в котором проживал автор.

В ходе аналитической рецензии исследуемого рукописного труда проводится следующая работа:

- набор текста рукописи в соответствии с современными правилами правописания и пунктуации арабского языка. Данный процесс очень трудоемкий, так как до недавнего времени, арабские рукописные тексты не содержали ни одного пунктуационного знака [4, с. 7];
- выявление различий между доступными списками рукописи;
- исправление встречающихся в тексте ошибок, допущенных автором труда, или переписчиком рукописи с указанием в сносках;
- расстановка диакритических знаков – огласовок - при необходимости. Необходимость в этом может возникнуть именно в тех случаях, когда значение может различаться в зависимости от огласовки;
- пояснение трудных терминов и редко используемых лексических единиц;
- указание названий сур и номеров аятов. В классических трудах, принято цитировать какой-то отрезок аята, обычно, который несет смысловую нагрузку, не указывая ни названия главы и номера аята. Ранее, все студенты исламских наук, без исключения знали Коран наизусть, а современные студенты знают только лишь пару коротких сур, есть острая необходимость в обозначении, для того чтобы они могли обращаться к комментариям цитируемого аята;
- анализ хадисов на предмет наличия в первоисточниках, на предмет достоверности. При этом необходимо изучить и цепочку передатчиков;

- указание первоисточников высказываний, мнений, взглядов ученых;
- оформление коранических аятов по принятым стандартам;
- написание кратких справок о упомянутых в тексте ученых ислама;
- разъяснение научно-богословских терминов;
- критический, сравнительный анализ взглядов автора, если выделяется специфическим мировоззрением;
- выявление и определение эпонимов, топонимов и т.д.
- выявление и определение стихотворных и литературных произведений, а также пословиц [3, с. 191-201].

Вся проделанная работа над рукописью, в общем сравнительном анализе соответствует современной научной методологии в следующих аспектах: интерпретативно-аналитический метод, позволяющий интерпретировать термины и значения слов рукописи; дедуктивный метод для выведения религиозных положений, содержащихся в рукописи; метод теоретического познания и общелогические методы и приемы исследования: анализ, синтез, сравнение, аналогия, абстрагирование, обобщение; специальные методы: контент-анализ; герменевтический (метод интерпретации религиозных (сакральных) текстов и смыслов; синкретический (сочетание несопоставимых образов мышления и взглядов, образующих условное единство); гипотетико-дедуктивный метод (метод научного познания и рассуждения, основанный на выведении заключений из гипотез и других посылок, истинностное значение которых неизвестно). После того как анализ рукописи завершен и подготовлена вводная статья, необходимо составить словари коранических аятов, хадисов, терминов, эпонимов, топонимов, и т.д. [7, с. 11]. Далее исследователь может приступить к техническому оформлению диссертации в соответствии с принятыми нормами оформления.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Путин отметил важность развития российской исламской богословской школы // ТАСС URL: <https://tass.ru/obschestvo/4900658> (дата обращения: 07.09.2022).
2. Научно-богословское исследование в Болгарской исламской академии: методические рекомендации / Р.К. Адыгамов. – Казань: ИД «МеДДоК», 2020. – 80 с.
3. Аль-Марашли Юсуф Усулу китабати аль-бахси аль-ильми ва манахиджихи. - 1 изд. - Байрут: Дар аль-маърифат, 2011. - 532 с.

4. Ахмад Заки Баша Ат-тарким ва аламатух фи аль-лугат аль-арабия. - 2 изд. - Алепо: Мактаба аль-матбуат аль-исламият, 1991. - 47 с.

5. Восточные рукописи // Институт истории, археологии и этнографии Дагестанского научного центра РАН URL: <https://instituteofhistory.ru/manuscripts/> (дата обращения: 08.09.2022).

6. Мишкинене, Г, А. Сохранение и изучение письменного наследия - важная задача современного мира // I - Международный форум "Богословское наследие мусульман России". - Казань: ИД "МеДДоК", 2020. - С. 476.

7. Мухаммад, Абдуллах, 2012. Усулу манхадж аль-бахс аль-илми в каваид тахкик аль-махтутат. Бейрут: Аль-мактаба аль-асрият, С. 62.

*Мир-Багирзаде Фариды<sup>1</sup>  
(г. Баку, Азербайджан)*

## **ЛЯТИФ КЕРИМОВ И КАРАБАХСКИЕ КОВРЫ**

**Аннотация.** Азербайджанские ковры, богатые своими композициями из растительных и геометрических орнаментов колоритны и своими цветовыми сочетаниями. В картинах европейских - голландских и итальянских художников существует немало примеров тому, как Азербайджанские ковры пользовались большим спросом у людей-знатоков и ценителей восточного искусства, тепла и уюта. Азербайджанские ковры получили большую известность как в картинах европейских художников XV–XVI веков, а также славу и известность в коллекциях музеев мира. По определению учёного по коврам Лятифа Керимова ковры в зависимости от регионов Азербайджана они принадлежат к определённой школе ткачества: бакинской, гянджинской, казахской, ширванской, шемахинской, карабахской, кубинской, ардебильской и тебризской. Карабахские ковры отличаются во многом от вышесказанных регионов Азербайджана прочностью, своими размерами, интересны своими композициями, в которых преобладают геометрические элементы.

**Ключевые слова:** ковёр, музей, орнамент, живопись, картина, узоры, изделия.

---

<sup>1</sup> Фариды Мир-Багирзаде, доцент по эстетике, доктор философии по искусствоведению, ведущий научный сотрудник отдела «Изобразительные, декоративно-прикладные искусства и геральдика» Института Архитектуры и Искусства НАНА.

Азербайджанские ковры, богатые своими композициями из растительных и геометрических орнаментов колоритны и своими цветовыми сочетаниями. В картинах европейских художников можно привести немало примеров тому, как Азербайджанские ковры пользовались большим спросом у людей-знатоков и ценителей восточного искусства, тепла и уюта. В картине нидерландского художника Ганса Мемлинга «Мария с младенцем» под ногами Марии был изображён губинский ковер «Зейва». На полотне «Священник и Мария» голландского художника Яна Ван Эйка мы видим губинский ковёр «Зейва», в картине «Алтарь» ширванский ковёр, а в работе «Мадонна Ван Дер Поле» фоном служит губинский ковёр. Венецианский художник XVI века Карло Кривелло в своём произведении «Евангелие» использовал ковры, принадлежащие Талышско-Муганской зоне.

Итальянские художники XV века - Доминико Мороле «Винсент Зо Ферерио», «Рождение святого римлянина» и Доминико де Бортолока «Свадьба Финдлика» в своих картинах использовали со вкусом элементы и мотивы ковров «Дракон» и «Симург», сотканных в Тебризе и Ширване. В XV веке в произведении Ганса Гольбейна «Послы» был изображён «ширванский» ковер. Итальянский художник XVI века Лоренцо Лотто в картине «Семья» применил декоративные элементы Губа-Ширванских ковров. В правом и левом углах картины художника Атонелло де Месина «Святой Себастьян» изображён губинский ковёр. Композиция «бен де руми», принадлежащая коврам Маразы и Гобустана, изображена на гобелене неизвестного автора XVI века под названием «Аллегория слуха». Ковёр «Борчалы» написан в картине итальянского художника XVI века Пинтурико «Сцена из жизни Сильвио Пиколомини Элейн».

Азербайджанские ковры получили большую известность как в картинах европейских художников XV–XVI веков, а также славу и известность в коллекциях музеев мира. К одному из таких музеев относится музей Виктории и Альберта в Лондоне, в зале которого выставлен древнейший Азербайджанский ковёр «Шейх-Сефи». «Шейх Сафи - вершина азербайджанского ковроткачества, древнейший из датированных ковров в мире. Как один из крупнейших (35 млн узлов) и исторически важных ковров мира, он, вместе с парным ковром, хранится в Музее Виктории и Альберта в Лондоне. Пара была соткана в 1539-1540 годах в Тебризе и находилась в храме в Ардебиле до XIX века, после чего их доставили в Лондон» [2].

Азербайджанские ковры были не только предметом роскоши в картинах известных художников XV–XVI веков, они также хранятся в различных музеях мира, частных коллекциях и экспонируются на

многих аукционах мира. Самые старинные и древние ковры хранятся в Музее изящных искусств в Бостоне, Белом Доме, Филадельфии и музее Метрополитен в США, Ватикане, Лувре в Париже, Эрмитаже и музее Виктории и Альберта в Лондоне. Вытканый в XVII веке в Карабахе ковёр «Годжа» хранится в Метрополитен-музее.

Азербайджанские ковры делятся по типологии на ворсовые и безворсовые ковры. По определению учёного ковроведа Лятифа Керимова ковры в зависимости от регионов Азербайджана они принадлежат к определённой школе ткачества: бакинской, гянджинской, казахской, ширванской, шемахинской, карабахской, кубинской, ардебильской и тебризской.

«Великолепие ковров из шелка, нитей цвета золота и серебра известно с эпохи Сасанидов, которая пришлась на III-VII века, и к радости искусствоведов и ценителей получило свое дальнейшее развитие. Ковры ткались золотыми и серебряными нитями, а в полотно вплетались драгоценные камни, впоследствии принявшие традиционный характер в XVI-XVII веках. Азербайджанские шелковые ковры оригинально воспеваются в эпическом произведении «Китаби Деде Коркуд» [1].

Азербайджанские ковры, в зависимости от географического региона его ткачества разделены условно по школам. И в этом большая заслуга принадлежит Азербайджанскому учёному XX века Лятифу Керимову из города Шуши Карабахской земли.

Существуют на Земле такие люди творческие люди, которые оставляют большой след своей деятельностью. И таких людей на свете не мало, но они порой рождаются раз в век. Человек, о котором пойдёт речь, происходил из простой семьи, однако его умения и старания превзошли его. Это Лятиф Керимов, человек, который мог писать как на кириллице, так и на фарсидском языках.

«Родился 17 ноября 1906 года в Азербайджане в городе Шуша. Его отец, Мешади Хусейн Керим оглы, был шляпным мастером, а мать - Телли Гаджи Насиб кызы - ковроткачихой. В 1910 году семья переехала в Иран, в город Мешхед, и поселилась в карабахском квартале. После окончания местного медресе «Рахимийе» в возрасте 14 лет, Лятиф Керимов начал работать в магазине ковров и обучаться искусству ковроткачества (пойдя по стопам своей матери). Путешествовал по всему Ирану, демонстрируя свои ковры. Кроме того, у Керимова было много разнообразных интересов, от бокса до литературы и исполнительского искусства.

Советское консульство в Тегеране предложило ему стать членом русского культурного клуба, где он впоследствии и играл в пьесах

Узеира Гаджибекова, и организовал азербайджанский хор. В 1922 году Ляtif Керимов устраивается на работу в ковровый цех Мирзы Хусейн Алекперзаде. В 1923 году он изучает мастерство узоров в Тегеране у знаменитого художника Бехзад Тебризи (Хусейн Таирзаде Тебризи). В 1929 году вернулся на родину. Эскизы ковров, сотканые под руководством Керимова, работающего с 1930 года в объединение «Азерхалча» художественно-техническим руководителем, отличаются совокупностью элементов орнамента, завершением композиции. Первый портрет-ковёр «Фирдовси» создан Керимовым в 1930 году. Сталинская премия 1950 года в области изобразительного искусства Первой степени была присуждена Керимову Ляtifу Гусейн оглы за художественный ковёр, посвящённый 70-летию И.В. Сталина» [10].

Ляtif Керимов был очень талантливым и способным художником. «В 1928-м Ляtif создал новую систему измерения масштаба рисунка с помощью миллиметровой бумаги. Эта система помогала воспроизвести сложнейшие растительные орнаменты и мельчайшие узоры. Но еще двумя годами раньше был объявлен конкурс на лучшие ковры для дворца Реза-шаха. По конкурсу прошли лишь эскизы ковров и рабочий рисунок Ляtifа Керимова.

Тем временем в Иране начались волнения. Власти направили его на несколько лет в Афганистан в качестве театрального деятеля и специалиста по ковроткачеству. Ляtif Керимов пробыл в Афганистане два месяца. После Ирана с его высоким уровнем цивилизованности, мрачная атмосфера Афганистана угнетала художника. Он вернулся в Иран, но оказался на подозрении у властей. Когда они узнали, что советское консульство выдало ему советский паспорт, то предложили покинуть Иран. И вот, захватив с собой лишь пару эскизов, Ляtif отбыл на родину.

Он возвратился в Азербайджан в 1929 году. Вскоре женился на девушке по имени Шовкет. В Шуше его взяли на работу в правление «Карабах-халча» инструктором по экспорту. А Ляtif предложил открыть ковровую мастерскую. Желающих работать в мастерской оказалось много. По его инициативе были организованы курсы ковровщиц. Преподавателем был он сам. Научил переносить узор на миллиметровую бумагу, а с бумаги на ковёр; как перейти от старой меры для ковра к новой, в сантиметрах; предложил пользоваться новыми инструментами; обучил ковровщиц двум новым способам обвязывания основы вокруг верхней и нижней основ станка, - в Шуше их не знали. Для неграмотных сочинил инструкции в форме народных стихов «гошма».

Ляtif стал добиваться открытия техникума ковроделия. В результате организовали учебный комбинат в Губе. Все специальные дисциплины вел сам. В конце 1936-го в управлении «Азерхалчабир-лийи» впервые была создана художественная лаборатория. Ляtif Керимов был назначен главным художником. За три года работы разработал сотни оригинальных рисунков для производства. А еще и ткал сам.

Ковер, посвященный 1000-летию со дня рождения Фирдоуси, был показан на Всемирной выставке в Париже в 1937 году. В 1983-м. Во время международного симпозиума по искусству восточных ковров в Баку, ковер-портрет «Мемар Аджеми» был преподнесен правительством республики в дар ЮНЕСКО и ныне находится в одном из залов её резиденции» [6].

Этот год в Азербайджане объявлен годом Шуши по распоряжению Президента Азербайджана Ильхама Алиева. «Основанный в 1752 году Карабахским ханом Панахали ханом город Шуша, который в этом году отметит свое 270-летие, прошел содержательный путь развития, сыграл исключительную роль в культурной и общественно-политической жизни Азербайджана и всего Южного Кавказа» [3].

Карабахские ковры отличаются во многом от вышесказанных регионов Азербайджана прочностью, своими размерами от 2 до 20 кв.м., а для больших залов порой достигали до 25-30 кв.м. Как отмечает доктор искусствоведения, профессор Ройя Тагиева: «Для карабахских ковров характерно многообразие мотивов и типов композиций. В Карабахе изготавливали медальонные, сюжетные и орнаментальные ковры. Карабахские художники использовали не только традиционные местные узоры, но и были открыты различным культурным и художественным новшествам, которые проникали в Азербайджан на протяжении веков вместе с арабами, тюрками-сельджуками, монголами и европейцами. Однако характерной особенностью карабахских ковров является геометрический рисунок и высокая степень абстрагирования фигурных мотивов.

Карабахская зона славилась как ворсовыми, так и безворсовыми коврами, а также ковровыми изделиями. Здесь производились ковры как с низким ворсом и большой плотностью вязки, так и менее плотные ковры с высоким ворсом. Первые, в основном, были характерны для горных, а вторые для низменных производственных пунктов. Карабахские ковры производились в двух очагах — горном и равнинном. В XIX веке в горном очаге производства доминировали город Шуша и близлежащие села. В низменных районах доминирующими очагами были Джебраил, Агдам, Барда, Физули.



К Карабахской школе ковров относятся также и ковры Зангеланского, Талыш-Ленкоранского и Нахчыванского производственных очагов» [4].

Л. Керимову в 1955 году было присвоено звание заслуженного деятеля искусств. На протяжении многих лет Л. Керимов собирал фото-материалы и образцы сотканых древних и старинных ковров по регионам Азербайджана. Это послужило ему идеей в научной сфере, созданию научных книг в ковроткачестве, в которых он сумел условно определить школы ковроткачества, их орнаментику, композиции и сюжет.

«В 1961 году вышел первый том книги Керимова «Азербайджанский ковер». В книгу вошли итоги более 35-летних исследований автора по восточным коврам. В книге была дана расшифровка более 1300 разновидностей и элементов ковровых орнаментов, была дана точная классификация и характеристика азербайджанских ковров. Эта книга стала настольной книгой для многих ковроделов, частных коллекционеров и специалистов по восточному ковру. В 1983 году был издан второй и третий том книги Лятифа Керимова «Азербайджанский ковер». В этих последующих изданиях была доказана принадлежность Азербайджану многих ковров персидской и кавказской группы, получивших мировую славу. Для огромного количества ковров были изданы идентификационные паспорта, для сотен из них была установлена подлинная страна-производитель, более того — народ-создатель. Огромную роль сыграла книга и в издании книги «Карта восточных ковровых пунктов» — она была издана в Англии в 1974 году. Главным консультантом издания был Лятиф Керимов, идея создания книги-карты была выдвинута Лондонской компанией Восточного коврового объединения «OSM». В 2001 году, уже после смерти Керимова, на основе созданных им ковров, дизайнерских проектов и совместных ранних исследований авторов, швейцарским издательским домом Улмке была издана книга Сиявуша Азади, Лятифа Керимова и Вернера Золлингера «Азербайджанские кавказские ковры» [5].

Карабахские ковры очень интересны своими композициями, в которых преобладают геометрические элементы. «В Карабахе широко распространены ковровые комплекты - гябе из 5 ковров, приспособленные к интерьерам домов. Карабахские ковры имеют богатейшую красочно-цветовую палитру, которая отражает в себе самые тонкие оттенки красок природы Карабаха. По сложившимся с древнейших времен традициям, фон в промежуточных участках азербайджанских ковров исполняется красной краской. Наряду с растениями, краски

получают и от насекомых, среди которых наиболее распространенным источником красной краски служил кошениль» [7].

Народный художник Азербайджана Эльдар Микаилзаде отмечает о карабахских коврах: «По сравнению с другими регионами, школы карабахского и шушинского ковров наиболее чувствительны к влиянию социума. Политика, экономика, торговля всегда находили отражение в этом искусстве. Исторический факт: в первой половине XIX века, когда стали интенсивно развиваться торговые отношения с Россией, в стилистике коврового узора появились хохломские мотивы и мотивы павлопосадских шалей - в виде черного поля и цветов. Так появились на карабахском ковре эти большие цветы, позаимствованные у русских. В советское время именно в этой зоне создавались ковры, на которых создавали (как умели) портреты Ленина, Сталина. Это была реакция на время и политические преобразования. Сейчас, я в этом просто уверен, будут создавать портреты нашего президента и главнокомандующего господина Ильхама Алиева. В этом та правда, которая, как послание потомкам, будет увековечена в искусстве народного ковра. Словом, ковры этого региона нашей страны отличаются, выделяясь своим содержательным и неповторимым колоритом и звучанием. Вы не найдете другого такого ковра в мире, который мог бы «говорить» с вами так доверительно, поверяя вам свои мысли, чувства, переживания» [8].

По определению Лятифа Керимова: «Карабахские ковры в композиционном отношении делятся на четыре группы: медальонные, без медальонные, намазлыки (для молитв) и сюжетные. Необходимо отметить, что все узоры на коврах, от простейших до самых сложных, являются символами и имеют определенное значение. Они олицетворяют духовную и материальную жизнь народа. Так, например, мастерица, изображая четырехугольное поле и крючкообразные элементы, указывала на то, что еще с давних времен наши предки занимались земледелием и при пахоте использовали крупный рогатый скот (быков, буйволов). Изображение барана, быка, оленя, буйвола на коврах связано не только со скотоводством и земледелием, но и тотемизмом и астрономизмом. Таким образом, связанные когда-то с религиозными культами узоры, постепенно утерев свое первичное значение, превратились в орнаментально-декоративные элементы» [9].

## ЛИТЕРАТУРА

1. Азербайджанский ковер – национальное достояние азербайджанского народа. 30 июня 2020 года

2. Азербайджанский ковер Шейх Сафи - древнейший датированный в мире | Вестник Кавказа (vestikavkaza.ru) 19 февраля 2018 года).
3. В Азербайджане 2022 год объявлен «Годом Шуши»- Распоряжение (ara.az) 5 января 2022 года
4. Карабахские ковры Азербайджана и их древние секреты — Azru. 31 мая 2017
5. Керимов Ляtif Гусейн оглы — Википедия (с комментариями)
6. Ляtif Керимов | Природные и архитектурные памятники Азербайджана | Баку, Азербайджан
7. Народные ремесла - Азербайджанские ковры
8. Новая летопись Карабахского ковра | Region Plus
9. Орнаментальный экстазис карабахского ковра | The M.O.S.T.
10. Рамиз Абуталыбов. Керимов Ляtif - мастер азербайджанского ковра — OurBaku. 1 апреля 2011.  
[https://www.ourbaku.com/index.php?title=Керимов\\_Ляtif\\_-\\_мастер\\_азербайджанского\\_ковра&oldid=30458](https://www.ourbaku.com/index.php?title=Керимов_Ляtif_-_мастер_азербайджанского_ковра&oldid=30458)
11. Wikizero - Азербайджанский ковёр

*Мирзоев Гаффор Джабборович<sup>1</sup>*  
(г. Душанбе, Таджикистан)

## **МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ ПРЕПОДАВАНИЯ РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ В СВЕТСКИХ УЧЕБНЫХ ЗАВЕДЕНИЯХ РЕСПУБЛИКИ ТАДЖИКИСТАН**

В Республике Таджикистан и в других центрально-азиатских республиках сегодня предмет религиоведения, как учебная дисциплина, в процессе своего преподавания и обучения в светских учебных заведениях сталкивается с определёнными проблемами и трудностями, которые носят больше всего идеологический и мировоззренческий характер. Эти проблемы, главным образом, связаны с методологическим и мировоззренческим отношением ученика, студента, преподавателя, а также общества в целом, к основе религии и к месту религиозных учений в современных процессах. Прежде всего, они проявляются в обществах преимущественно с мусульманским населением, где отношение членов общества к религии складывается неодно-

---

<sup>1</sup> Мирзоев Гаффор Джабборович, д.филос.н., главный научный сотрудник отдела философских проблем религии Института философии, политологии и права Национальной Академии наук Таджикистана.

значно. Также, в этих обществах наблюдается конкуренция и противоречия научного и религиозного мировоззрения в общественном сознании их населения. В преподавании религиоведения представители религиозных объединений и сторонники религиозной ориентации видят внедрение антирелигиозных идеологий, а также распространение чужеродных верований в традиционном обществе. А сторонники светской ориентации развития опасаются роста религиозного фактора и постепенной исламизации общества. В этой ситуации основная задача заключается в правильном и методологическом преподнесении тематики религиоведения в русле светского мышления, отличающемся одновременно и от теологического видения и от атеистического подхода к основе религии.

**Ключевые слова:** религиозная культура, религиоведение, светское образование, светское государство, религиозное образование, исламская традиция, национальные интересы.

Вопрос формы и методы преподавания религиоведческих дисциплин, такие как история религии и религиоведение в светских учебных заведениях Республики Таджикистан, сегодня является одной из наиболее обсуждаемых проблем в образовательных кругах. Данная проблема, а также неопределённость в форме обучения подобных предметов существуют и в других центрально-азиатских республиках. Причиной этому являются некоторые методологические и мировоззренческие отношения к ним в обществе. К этим причинам относятся несколько факторов.

Во-первых, отсутствие других подходов и навыков, кроме атеистического метода в системе образования в недалёком прошлом ещё создаёт определённые преграды в разработке новых форм и методов преподавания этих предметов.

Во-вторых, неопределённость понятия принципа светского характера образования, а также самого понятия светскость у разных слоёв общества, в том числе и у преподавателей и у учеников воспринимается по разному и каждый хочет по своему преподнести или получить знания по этому предмету. Порой бывает, что между преподавателем и учеником, или студентом разгорается серьёзное идейное и мировоззренческое разногласия.

В-третьих, религиозная культура у различных народов находится в определённых формах взаимоотношения с их национальной культурой, а также с национальным мышлением народа, которые ещё недостаточно изучены и недостаточно освоены всеми слоями общества.

Таким образом, религиоведение как учебная дисциплина в процессе своего преподавания и обучения в светских учебных заведениях Таджикистана и других центрально-азиатских республиках сегодня сталкивается с определёнными проблемами и трудностями, которые носят и идеологический и мировоззренческий характер. Эти проблемы, главным образом, связаны с методологическим и мировоззренческим отношением ученика, студента, преподавателя, а также общества в целом, к основе религии и местом религиозных учений в современных процессах. Прежде всего, они проявляются в обществах преимущественно с мусульманским населением, особенно в постсоветских центрально - азиатских республиках, где отношение членов общества к религии складывается совершенно неоднозначно. Также наблюдается конкуренция и противоречия научного и религиозного мировоззрения в общественном сознании их населения. Относительно преподавания религиоведения представители религиозных объединений и сторонники религиозной ориентации видят в нём внедрение антирелигиозных идеологий в сознание их адептов, а также распространение чужеродных верований в традиционном обществе. А сторонники светской ориентации развития опасаются роста религиозного фактора и постепенной исламизации общества. Это особенно заметно при чтении курса лекций религиоведения в высших учебных заведениях, где большинство слушателей составляют люди с не оформившимся научным или нормальным религиозным мировоззрением.

Тихое противостояние и разногласия этих слоёв в мусульманских обществах продолжается уже несколько лет. Они сопровождаются стремлениями религиозных кругов вводить конфессиональные дисциплины в учебных заведениях, а светские круги призывают к возврату атеистических методов подхода к учебному предмету.

Важно отметить, что чисто богословские знания нужны только определённой части общества, которые имеют отношения с религиозной средой - специалистами и профессионалами, а не всему обществу в целом. Предмет религиоведения направлен широкому кругу общества с различными идейными установками, ориентирами и взглядами. По мнению специалистов отрасли, этот предмет «обращен к широкой аудитории, имеющей различную философскую и религиозно-мировоззренческую ориентацию. Оно призвано, при неукоснительном и полном соблюдении права слушателей на свободу совести и вероисповедания, изложить реальную и объективную информацию о религии как духовном производстве человеческого общества. В этом отношении важное значение имеет воспитательная функция религио-

ведческих курсов для представителей всех идейных направлений» [7, с. 104].

Таким образом, в этой ситуации основная задача преподавателя заключается в правильном и методологическом преподнесении тематики религиоведения в русле светского мышления, отличающемся одновременно и от теологического видения и от атеистического подхода к основе религии. Данный подход позволяет формироваться у представителей всех мировоззренческих ориентаций положительного отношения к религиоведению как к отрасли науки, а также формированию у них научного представления о религии как феномене социально – исторического характера и феномене духовной культуры общества.

В этом направлении одним из проблем остаётся правильное толкование и интерпретация понятия «светскость», «светское образование» и «светское государство» в восточном мусульманском обществе, как культурологического и как правового понятия. Хотя по этому вопросу имеются достаточно много публикаций и толкований, но оно ещё с трудом воспринимается и реализуется в обществе. Имеются совершенно разные подходы и отношения к его освоению и реализации. Понятие светскости, как было отмечено, сегодня отдельные группы понимают как антирелигиозную направленность системы обучения, или воспринимают её как свободную от религиозных и нравственных ценностей, что совершенно не соответствует сущностным принципам этого учения [6, с. 86].

Упомянутая проблема существует не только в мусульманских постсоветских республиках, таких как Таджикистан и другие среднеазиатские республики, но и в России [4, с. 104]. Данная проблема создает серьёзную преграду для широкой реализации принципа светскости в обществе в целом и в преподавании религиоведения в системе образования в частности. По нашему мнению, для устранения этой проблемы в мусульманских обществах сегодня немаловажное значение имеет обоснование и донесение до сознания всех членов общества идеи о совместимости и не противоречивости светских принципов с исламскими постулатами.

В Республике Таджикистан сегодня государственные отношения с религиозными организациями, а также с религиозной сферой налаживаются на основе принципах свободы совести и вероисповедания и светского характера государства, так ещё невмешательство институтов государства в деятельность религиозных объединений. Данное положение также учитывается и в системе образования. Происходящие перемены, которые происходили в последних лет в стране и в

мире, освободили для сознания всех категорий населения пути к восприятию различных идейных ориентаций и необходимости их мирного сосуществования. Вместе с тем, в этом отношении развернувшиеся события на Ближнем Востоке подсказывают, о важности формирования здорового и толерантного религиозного мышления в обществе. Одновременно, не проводя серьёзные размышления относительно оптимального соотношения веры и знания в образовании и места религиозных верований в национальной культуре, мы должны констатировать факт возрастающего интереса к современному духовному просвещению в целом и к истории религий самых различных верований в частности. С учётом этих высказываний, отношения с религией в Таджикистане также налаживаются на основе признания государством значительного вклада исламских ценностей в формирование национальной культуры и в развитие нравственных устоев общества [6, с. 87].

Необходимо отметить, что право на религиозное образование в государственных и частных образовательных учреждениях является составной частью права на получение образования в соответствии со своей национальной идентичностью. Наряду с этим, в русле усилий Таджикистана по борьбе с угрозами радикализма и экстремизма, общественность и государственные органы уже давно поднимали вопрос о необходимости преподавания религиоведческих дисциплин в системе образования и о качественном религиозном образовании в самой стране. По мнению специалистов, эти меры способствуют в защите религиозной сферы общества от нетрадиционных, зарубежных чужеродных идеологий и будут важным фактором спокойствия общества [6, с. 88].

Размышляя о понятии «светскость», необходимо отметить, что светский правовой статус Таджикистана был одним из самых трудных вопросов в процессе межтаджикских мирных переговоров в 90-ые годы между правительством и исламской оппозиции. Комиссия по национальному примирению обсуждала его более чем на 30 своих заседаниях. В ходе этих обсуждений и дискуссий по поводу того, в каком формате применяется в Основном законе страны термин «светское государство», стороны постепенно перешли от позиционного противостояния и разногласия к позитивному диалогу, к поиску путей взаимопонимания и взаимосуществования. Таким образом, в идеологическом и мировоззренческом пространстве республики со стороны правительства и со стороны религиозных круг был представлен ряд новых соображений и идей по поводу определения понятия «светское государство» в контексте современного таджикского общества, что

привело к сближению позиций сторон. Дело в том, что параметры понятий «светское государство» и «секуляризм» в нашем научном и общественном обиходе не были четко и однозначно определены. Их можно было понимать и расшифровывать применительно к восточному обществу по разному. Представители власти, настаивая на закреплении в Конституции статуса светского государства, в этом видели гарантию сохранения существующего политического светского строя. А сторонники исламской оппозиции относились к термину «светское государство» с сомнением и недоверием, усматривая в нем возможность ущемления своих религиозных прав и одновременно ограничение в получении религиозного образования [5, с. 72].

Особенности формирования многих таких понятий в научно-общественном круге, заключается в том, что многие из них формировались в контуре других культур и в наших реалиях могут быть интерпретированы то разному. Например, понятия светское государство и секуляризм возникли в западной культуре как отражение противодействия их обществ многолетней и абсолютной власти средневековой теократической формы правления государства, утверждавшей, что принадлежащая им власть дана – от Бога и она неприкосновенна [8, с. 107]. Поэтому «светское государство» прежде всего означало в европейской культуре противопоставление средневековому «теократическому государству».

Данное понятие в этом прямом смысле может трактоваться только в западной культуре. А в восточных обществах, особенно в современных мусульманских обществах понятие «светское государство» не означает противовеса исламской или же антирелигиозной направленности государства, ибо исламское учение не предусматривает теократическую форму правления. Оно может означать не ориентированную на религию форму управления государством или отсутствие религиозной идеологии в политике государства, но никак не антирелигиозную ориентированность государства.

В связи с этими мнениями, было бы очень важно определить контуры понятия «светского государства» для современного таджикского общества, что имело значение и для системы образования. В этом направлении были предприняты серьезные шаги представителями обеих сторон, например, К.Олимовым, И.Усмоновым, М.Химматзода, которые, будучи теоретиками противоположных сторон, активно участвовали в этих дискуссиях и опубликовали ряд работ по данной проблеме [3, с. 103]. В ходе долгих дискуссий и обмена мнениями стороны пришли к выводу, что светская направленность государства не ограничит религиозных прав граждан. Таким образом, появилась



основа для дальнейшего сближения позиции сторон по этому вопросу и их совместного свободного сосуществования в пространстве государства. Эти моменты стали серьезным шагом в процессе установления взаимопонимания и восстановления мира и согласия в республике. Наряду с этим, эти определения и подходы имеют также важное значения и в сфере преподавания религиозной культуры в светской системе образования. Также необходимо отметить, что сам светский принцип управления общества и государства и в том числе светский подход изучения окружающей действительности и знания не является чужеродным для исламской культуры.

В отличие о западной культуры, где светский принцип и светское государство появились и выступали против тотального господства католической церкви в эпоху средневековья, в исламских обществах исторически теократического государства никогда не существовало. За исключением отдельных элементов формы управления эпохи самого основателя религии Мухаммеда, которые носили больше функции этической регуляции, нежели религиозной, все остальные времена, в том числе и в период правления первых четырёх правоверных халифов, форма государственного управления имела светский характер. А относительно понятия мирского и светского явления, как то в самом кораническом утверждении, оглашается «Рабана аътина фид дунья хасанатан ва фил ахирати хасанатан, вакина азаба ан-нар», что в переводе означает «Господ наш! Одари нас добром в этом мире и добром в последующей (загробной) жизни и защити нас от мучений в огне» [Коран. Сура «Корова». 2: 201] значимость «земного» и «мирского» для верующего человека подчёркивается наряду с «потусторонней» и «загробной жизнью». В этом священном аяте чётко и ясно земная жизнь и земные наслаждения подчёркивается и данное положения упоминается ещё во время всех молитв у мусульман. Таким образом, светские ценности и светские элементы даже в первоисточниках исламского учения не отрицаются и для верующего человека они не запрещаются.

Также в истории исламской культуры имеет место беспристрастное научное отношение к изучению различных религий, как и философии религии, что свойственно современному религиоведению. Примером этому может быть произведение известного средневекового иламского мыслителя Абурейхана Беруни «История минувших поколений», где отдельная часть посвящена описанию различных религиозных верований и обрядов других народов и их календарей. Он в этом произведении даёт адекватную и беспристрастную оценку их учений, которая до сегодняшнего времени не теряет

своего значения в изучении культуры, истории и этнографии древних этносов. Абуали ибн Сино в своём трактате «Мабдаъ ва маод» (Источник и воскресение) с позиции рационального мышления подходит к вопросу потусторонней жизни в философии исламской религии. Тоже самое можно говорить и о произведении Ибн Халдуна «Введение», где он с позиции науки частично затрагивает вопросы социологии религии. Данные примеры подтверждают мысль о том, что научное, адекватное и беспристрастное отношение к изучению религии имело достаточно давнюю историю в исламской традиции и современном религиоведении в мусульманских обществах оно не является чем то новым или удивительным. Исходя из этого, по нашему мнению, светский подход к изучению религии в мусульманской культуре имеет вполне и религиозное и научное обоснование.

Таким образом, необходимо правильное понимание понятия светского государства в реалиях современного таджикского общества и в процессе духовного просвещения в системе образования. Здесь имеется в виду не то, что религия и государство отделены друг от друга, а что государственные и религиозные институты отделяются друг от друга. И речь идет не только об исламе, а о религии вообще. При этом конституционно закреплена свобода совести, создание же и деятельность объединений, пропагандирующих расовую, национальную и религиозную вражду или призывающих к насильственному свержению конституционного строя, не допускается. Касаясь вопроса отношения государства и религии в правовом светском обществе, один из активных участников этих дебатов Иброхим Усмонов отмечал, что отделение институтов государства от религиозных учреждений не означает отделения религии от государства. «...Государство, – писал он, имея в виду конкретно Таджикистан, – не может отделять себя от религии, так как религия является одной из составляющих мышления каждого члена общества, из которых состоит это государство. Отделение религии от государства означало бы отделение государства от своих граждан. Но здесь стоит иной вопрос – отделение институтов государства от религиозных учреждений» [9, с. 55]. Решая вопрос об отделении государственных институтов от религиозных учреждений, необходимо учитывать, что среди сторонников светского принципа построения государства существуют люди, которые считают необходимым сотрудничество с религиозной сферой и с религиозными деятелями. И среди духовенства также немало религиозных деятелей, готовых сотрудничать со светской властью» [5, с. 84].

Хотя некоторый радикализм иногда прослеживается у обеих сторон, но у них хватает здравого смысла и терпения, чтобы признавать

права всех сторон и не нарушать атмосферу мирного взаимного сосуществования. Думаем, здесь точкой соприкосновения интересов является ориентированность на построение национального государства и укрепление его основ, в чем, несомненно, заинтересованы обе стороны.

Подытоживая эти моменты, можно прийти к такому заключению, что для реальности стран Центральной Азии, и в том числе для Таджикистана, позиционное противостояние по вопросу преподавания религиоведения, а также противопоставление его светскому образованию и наоборот, не имеет ни чего положительного для общества. В противовес к этому, в данном случае необходим другой подход по решению этого вопроса, который предполагает устранение противостояния и поиска точек соприкосновения по проблеме. Как нами уже было отмечено, точкой соприкосновения в этом вопросе могут быть интересы обеих сторон ориентированные на укрепление национального государства и укрепление его основ, в чем, несомненно, заинтересованы и светская и религиозная сторона.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Бартольд В.В. Культура мусульманства. – М., 1998.
2. Коран. Перевод и комментарии Ю.И. Крачковского.- М., 1986.
3. Олимов К. Диалектика светского и религиозного мировоззрения в условиях построения национального государства //Построение доверия между исламистами и секуляристами – таджикский эксперимент. Душанбе, 2004.
4. Малашенко А. Двадцать лет религиозной свободы в России. М.: РОССПЭН, 2009.
5. Мирзоев Г.Дж. Особенности формирования и трансформация исламского религиозного сознания таджиков.- Душанбе: «Дониш», 2011.
6. Мирзоев Г.Дж. О реформе в системе образования и некоторых проблемах преподавания религиозной культуры//Известия Института философии, политологии и права АН РТ.- 2019.- №3 (1). - С.83-89.
7. Носов С.К. Актуальность религиоведческого знания в современной высшей школе/Религия и образование в светских обществах: опыт, проблемы, перспективы.- Минск, 2014.- С.-268
8. Тощенко Ж.Т. Теократия: фантом или реальность? - М.: Академия, 2007.
9. Усмонов И. Применение принципа отделения религии от государства в условиях таджикского государства //Построение доверия

между исламистами и секуляристами – таджикский эксперимент. Душанбе, 2004. С. 55.

10. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.islamnews.tj/banned>

*Омарова Загидат Умаргаджиевна<sup>1</sup>*

*(г. Махачкала, Россия)*

*Султанахмедова Залина Гаджитаевна<sup>2</sup>*

*(г. Махачкала, Россия)*

## **СВЕТСКОЕ И РЕЛИГИОЗНОЕ В ПРОЦЕССЕ СОЦИАЛИЗАЦИИ ЛИЧНОСТИ**

**Аннотация.** Процесс становления личности, ее социализация являются важнейшими факторами формирования современного общества, которое требует от гражданина динамичности, креативности, информационной активности и мн. др. В российской научной литературе сегодня наблюдается повышенный интерес к проблематике взаимодействия светского и религиозного в процессе социализации, что объясняется следующим: это и современные изменения религиозной ситуации, и введение в школьную программу «Основ религиозных культур и светской этики» др.

**Ключевые слова:** светское, религиозное, личность, ислам.

Социализация личности является предметом изучения различных наук: социологии, психологии и педагогики. Лучшие исследования по данному вопросу можно найти у Л.С. Выготского, И.С. Кона и В.А. Сухомлинского. Религиозную социализацию изучает социология религии, психология религии и религиозная педагогика, последняя из которых (религиозная педагогика) является самой молодой наукой, которая находится в процессе формирования своего присутствия в российском научном пространстве. Социология религии во многом повторяет историю отечественной социологии – дореволюционная социальная мысль, расцвет и разгром в 20-30-х гг., постепенное восстановление в 50-60-х гг., расцвет в 70- 80-х гг. и постепенная трансформация с начала 90-х гг. Совпадение прослеживается не

---

<sup>1</sup> Омарова Загидат Умаргаджиевна, к.филос.н., доцент кафедры философии и социально-политических наук, Дагестанский государственный университет.

<sup>2</sup> Султанахмедова Залина Гаджитаевна, ст.преп. кафедры философии и социально-политических наук, Дагестанский государственный университет.

только в периодизации истории наук, но и в смысловом наполнении – от введения в научный оборот западноевропейских работ до расцвета «конкретных социологических исследований». Именно в советский период появилась двойственная ситуация в социологии религии, которая существует и до наших дней – это ее междисциплинарное положение между социологией и религиоведением (научным атеизмом). Первый и единственный Институт религиозной педагогики был создан в 2007 году в Российской Христианской Гуманитарной Академии.

Анализ проблемы соотношения светского и религиозного в процессе социализации личности, определение понятийного аппарата, характеристика социокультурного пространства, анализ психологической составляющей в данной сфере позволяют нам представить к дискуссии следующие выводы:

1. Религиозной составляющей в структуре социализации личности удалось сохраниться и распространиться в современном обществе. Это вызвано тем, что сегодня роль религиозного сознания возрастает в геометрической прогрессии и высокая востребованность религиозного мировоззрения в социуме не вызывает ни у кого сомнения. Формы религиозной парадигмы проникли и в концепцию светского образования.

2. Понятие светскости в западной и восточной культурах различны и зависят от положения религиозной власти в системе общественных институтов. В западном мире Церковь исполняла функции государственной и религиозной власти, потому она отождествлялась с процессом секуляризации, то есть разделением религиозной и государственной власти. Восточная традиция начинается с Византии представляется гармоничным сосуществованием государственной и религиозной власти, их сотрудничеством и разграничением полномочий государственного и религиозного институтов общества. Декретом 1918 года религия была отделена от государства, по сути была навязана западная традиция понимания светскости на российском пространстве.

3. На преобладание религиозного или светского в процессе социализации оказывают влияние такие условия:

- уровень экономического развития общества;
- представленная в этом социуме форма религиозной культуры и традиции;
- место и роль религиозных институтов в структуре социального организма;

- уровень представленных на данном этапе типов рациональности: религиозной и научной;
- преобладающая в обществе форма социализации, соответствующая современной идеологии.

Светское в процессе социализации представляет собой преобладание в обучении и воспитании, осуществляемых в интересах человека, семьи, общества и государства, универсальных культурных компонентов, которые учреждаются, контролируются, обеспечиваются и реализуются посредством органов государственной власти, местного самоуправления, частных лиц, общественных организаций, и имеют исключительно общественно значимое содержание, которое может включать другие типы образования, в том числе и религиозное.

Религиозная составляющая в процессе социализации основывается на конфессиональном мировоззрении и может включать и светский блок знаний. Сегодня светское образование имея императивную потребность общественной значимости своего содержания, не исключает возможности включения религиозного образования. Религиозная социализация осуществляется автономно помимо других институтов общества и в интересах религиозных организаций и опирается на конфессиональное мировоззрение.

Между двумя этими типами социализации существует определенная степень антагонизма, которая требует от личности выбора - либо светское, либо религиозное, и речь тут вовсе не о сосуществовании в социуме, в социуме прекрасно сосуществуют и вступают в различные отношения представители светского и религиозного, это вопрос имманентного выбора личности. «Думающий атеист, живущий по совести, сам не понимает, насколько он близок к Богу. Потому что творит добро, не ожидая награды», - это высказывание великого писателя Г.Х. Андерсена подводит нас к вечной истине, что добро и человечность универсальные основы становления личности вне времени и вне пространства.

Современное разноплановое, многоликое, мозаичное пространство требует определения точек соприкосновения и взаимодействия в целях конструктивного дальнейшего развития, нежели наоборот и потому - целями взаимодействия светского и религиозного компонентов являются следующие:

- формирование целостной личности (в сферах духовно-нравственной, социальных отношений, мировоззренческом и аксиологическом аспектах);
- формирование национально-культурного самосознания;

- стабилизация социальных отношений, межконфессиональной, межэтнической коммуникации через сотрудничество общественных институтов и религиозных объединений;

- постановка и решение задач социально-гуманитарного образования: обеспечение компетентности обучающихся в сфере философии, истории, морали, искусства и социальных отношений;

- стимулирование формирования ценностных качеств личности: патриотизма, гражданственности, культуры межэтнического и межконфессионального общества.

Реализация этого взаимодействия возможна через следующие формы:

- ступени образования: начальное, общее среднее, высшее профессиональное;

- содержание образовательных курсов: религиоведческое, теологическое, этноконфессиональное;

- компоненты образования: инвариантный (федеральный), вариативный (региональный), дополнительное образование.

Включение этноконфессиональной компоненты в образование в системах светской школы, может быть рассмотрено как одна из форм взаимодействия светского и религиозного видов образования для целостной социализации и реализации права граждан на получение образования, адекватного культурным традициям общества.

Проблемами такого взаимодействия светской и религиозной модели являются: отсутствие компетентных специалистов и кадров, специализированных учебно-методических пособий, важная составляющая - интеграционная концепция в данной сфере, соблюдение принципа светскости, обеспечение организационно-правовой независимости органов управления образованием от религиозных организаций, определение сферы совместной деятельности государства и религиозных организаций.

Взаимодействие государства и религиозных организаций в сфере образования представляется разработкой вопросов содержания образования, экспертизы образовательных программ.

Духовно-нравственное развитие и воспитание гражданина России является ключевым фактором развития страны, обеспечения духовного единства народа и объединяющих его моральных ценностей, политической и экономической стабильности. Невозможно создать современную инновационную экономику, минуя человека, состояние и качество его внутренней жизни. Темпы и характер развития общества непосредственным образом зависят от гражданской позиции человека, его мотивационно-волевой сферы, жизненных приоритетов, нрав-

ственных убеждений, моральных норм и духовных ценностей. Воспитание человека, формирование свойств духовно развитой личности, любви к своей стране, потребности творить и совершенствоваться есть важнейшее условие успешного развития России.

*Османова Хадиджа Адамовна  
(г. Махачкала, Россия)*

## **ОСОБЕННОСТИ ПРЕМОДЕРНОГО, МОДЕРНОГО И ПОСТМОДЕРНОГО ТИПОВ МИРОВОЗЗРЕНИЯ В ДАГЕСТАНЕ**

**Аннотация.** В статье поднимаются проблемы взаимодействия нового поколения со старым в Дагестане. Рассматриваются разные этапы развития в республике и их влияние на последующие поколения. Раскрываются положительные стороны конфликта «отцов и детей» и важность этого явления для развития дагестанцев. Выделяется роль религии и традиций в формировании мировоззрения представителей постмодерна. Предоставляются результаты опроса среди жителей Дагестана, наглядно иллюстрирующие поднятые выше проблемы. Проведена аналогия между стадиями развития общества и типами мировоззрения в республике, а именно: преמודерн – тип «А», модерн – тип «В», постмодерн – тип «С» с целью отделения стадий развития от типов мировоззрения. Выделяются отличительные особенности типа мировоззрения «С» в республике Дагестан, сформировавшийся под влиянием религии.

**Ключевые слова:** преמודерн, модерн, постмодерн, Дагестан, традиции, развитие, конфликты.

Дагестанское общество отличается многонациональностью, большим культурным разнообразием, высоким почитанием традиций и множеством других особенностей.

Развитие общества можно выделить в три стадии, это: преמודерн, модерн и постмодерн. Человечество естественным образом проходит через все три стадии. Иначе, эти стадии можно выделить как, традиционное (преמודерн), индустриальное (модерн) и постиндустриальное (постмодерн) – такой аналогией можно кратко описать различия между каждым этапом общественного развития. В современном мире идет смешение преמודерна, модерна и постмодерна. В самых развитых странах происходит переход на постмодерн. Данные понятия



(премодерн, модерн и постмодерн) более широкие по своему значению.

Премодерн – это ранний этап развития общества, он отличается традиционностью, категоричностью. Данный этап характерен для слаборазвитых стран, где господствует аграрная общественная система. На этом этапе на первый план выходит религия.

На этапе модерна произошло индустриальное развитие, этот этап начался в развитых странах 19 века и привел к смене политических режимов, а также мировоззрений, расширив область знаний людей. В эпоху модерна на первый план вышел человек. Общество начало стремительно развиваться, люди пытались найти истину во всем и прийти к единой идее. Это привело к тому, что во многих государствах складывалась единая движущая идеология.

Следующим этапом является - постмодерн. На данной стадии человек прекращает искать общую идею, подходящую для всех, поскольку информации поступает слишком много и доступ к ней облегчается. Становится сложнее держать одну идею в «истинной» позиции. Для поколения постмодерна открывается возможность свободного формирования мировоззрения и т.п. И это привело к большим последствиям для последующего развития человечества, поскольку границы между былой «нормой» и «патологией» начали стираться.

Долгое время культура дагестанского общества была под контролем исламской теологии и это сильно повлияло на развитие последующих поколений [2, с.161].

Раздробленность Дагестана, частые внутренние конфликты, - все это не способствовало развитию обществу, а наоборот – привело к укреплению премодерна. Строгость традиций привела к торможению развития общества, поскольку отсутствовал конфликт «отцов и детей». Конфликт поколений необходим для развития общества, именно при возникновении конфликта происходят перемены в установленном строе и чем сильнее конфликт, тем радикальнее изменения.

М.Мид, исследуя множество народов, пришла к выводу, что конфликт «отцов и детей» свойственен для развитых и развивающихся стран, поскольку при отсутствии данного конфликта последующие поколения полностью перенимают модель поведения и жизни родителей, не превознося ничего нового в общество [1, с.58].

Национальная раздробленность Дагестана оказывала негативное влияние на общее развитие народов республики, поскольку из-за постоянных территориальных столкновений общество не могла направить свои ресурсы на другие сферы общественной жизни. Проблемы

решали уже установленные правила и обычаи, затормаживающие общий прогресс республики.

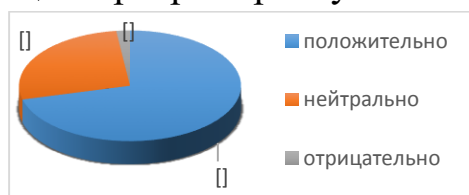


Рис. 1. Как Вы относитесь к традициям?

Однако следует учитывать, что конкуренция, возникающая между народами Дагестана, оказывает положительное влияние на всю республику, поскольку стимулирует развитие общественных сфер, особенно экономики.

Аграрный тип общества сохранился на территории республики до конца девятнадцатого века, в двадцатом веке в Дагестане произошел резкий переход к модерну. Несмотря на это, премодерн оставался на территории Дагестана и в двадцатом веке. Следует обратить внимание на неподготовленность дагестанцев на тот момент к новому типу общественной системы. Здесь огромное влияние имеют особенности психологии восприятия новшеств на каждом этапе развития. Премодерное общество отличается категоричностью суждений, поэтому построенные на этом этапе общественные нормы строго контролируются.

Переход премодерна на модерн произошел не полностью, менталитет жителей остался склонным к премодерну.

Мы выделили типы мировоззрений среди дагестанцев на основе имеющихся стадий развития. Это необходимо, поскольку облегчает понимание двух разных проблем, поднятых в статье, а именно, проблему резких смен стадий развития в республике и проблему взаимодействия людей с разным типом мировоззрения.

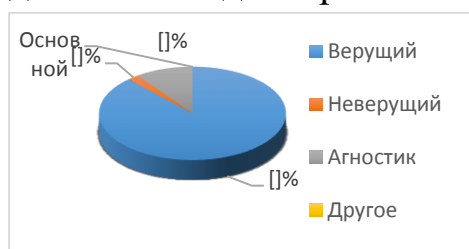


Рис. 2. Что лучше опишет Ваше мировоззрение?

Отметим каждый тип мировоззрения:

- 1) Премодерн – поколение «А»;
- 2) Модерн – поколение «В»;
- 3) Постмодерн – поколение «С»;

Теперь нашей целью является рассмотреть, как именно разные типы людей в Дагестане воспринимают друг друга.

Поколение «А» в Дагестане выросло со строгими взглядами на жизнь, они придерживаются традиционного склада жизни.

Поколение «В», отличие от поколения «А», занимается поиском истины, каждый человек находит исходя из своего мировоззрения, он не перенимает картину мира строго от родителей, а сам выбирает ее. Люди с этим типом мышления превозносят человеческие возможности над всем остальным.

Поколение «С», в отличие от остальных поколений, живет исходя из собственных соображений, люди с данным типом мышления отно-

сятся скептически к большинству предлагаемых им обществом идей. Они не ищут определенный жизненный путь, рассматривая его как истинно верный, а придерживаются мнения, что у каждого он свой. Они не верят в единую идею и не превозносят человека на первый план.

Особенностью поколения «С» выступает то, что со временем они начинают находить оправдание всему происходящему в мире с разных точек зрения. Нормы и ценности у таких людей постепенно теряют смысл. Это может привести к экзистенциальному кризису.

В Дагестане присутствуют все три типа мышления, однако они имеют свои особенности в отличие от более радикальных версий в других странах мира. Особенно это касается поколения «С». В большинстве своем поколение «С» представляется, как радикальное, безнравственное, аморальное движение молодых людей. Действительно, есть и такие крайности, но многие понимают необходимость нравственных норм и ценностей для благополучного развития человечества.



Рис. 4. Считаете ли Вы, что религия важна для общества в 21 веке

Религия долгое время выполняла поучительную функцию, давая смысл человеку для существования, регулировав его поведения с помощью веры в неизбежность наказания. Поэтому сейчас, когда постмодерн сделал теологию всего лишь одной из картин мира, она перестала иметь

первостепенное значение.

Таким образом, на этапе премодерна появились основные нравственные ценности, что в свою очередь повлияло в целом на развитие человечества, поскольку без них не появились основные системы, регулирующие поведение человека. Поэтому роль религии в социализации людей имеет огромное значение.

Можно смело сказать, что поколение с типом мировоззрения «С», вырастая на территории республики Дагестан, становится более нравственно социализированным, это дает им преимущество, поскольку не позволит им выходить за рамки дозволенного и не стереть грань между моральным и аморальным.

Модерн направляет интерес личности на самого себя и свои потребности, поэтому люди с типом мировоззрения «В» не переносят готовую родительскую модель поведения, а предпочитают самостоятельно искать свой путь. Люди с этим типом мышления верят в то,

что есть единая концепция и пытаются найти таковую, следовательно, выбирая что-либо, они начинают строго придерживаться её.



Рис. 5. Можете ли Вы оправдать преступление

может коснуться серьезных проступков людей.

Конфликт поколений возникает из-за непонимания одного поколения другим особенностей социализации на разных стадиях развития общества. Так, в двадцать первом веке информация является легкодоступной, поэтому это может привести к различным аспектам в воспитании. Например, дети могут получить ответ практически на любой вопрос в интернете, что осложняет процесс правильной подачи материала для родителей, поскольку ответ в эпоху постмодерна может быть раскрыт с любой точки зрения, сильно противоречащей позиции родителей.

Мы провели опрос среди жителей Дагестана разных национальностей и возрастных групп.

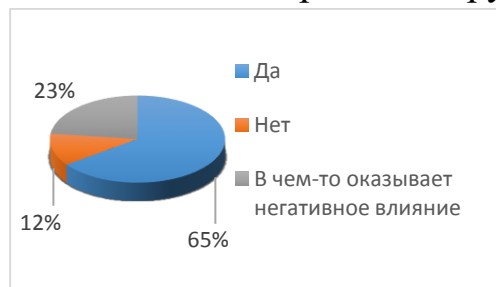


Рис. 6. Считаете ли Вы, что западная культура оказывает негативное влияние на Дагестан

Всего в онлайн-опросе приняло участие 102 респондента. На вопрос «Как Вы относитесь к традициям?» респонденты ответили положительно – 71%; нейтрально – 27%; отрицательно – 2%. (Рис1.)

При этом нужно сделать отсылку к результатам, полученным при другом нашем опросе, в ходе которого выяснилось, что 52% респондентов (дагестанцев) не всегда соблюдают традиции, 7% - знают традиции, но не соблюдают, 6% - не знают традиций и лишь оставшиеся 35% - знают традиции и соблюдают [3, с.4].

На вопрос «Что лучше опишет Ваше мировоззрение?» (рис.2) большинство респондентов оказалось верующим- 88%; 10% оказались агностиками и 2% атеистами, вариант «другое» никто не выбрал. При этом не все из респондентов считают свое мнение верным, так на третий вопрос (рис.3) положительно ответило только – 80%; отрицательно – 2%; остальные считали свое мировоззрение верным

Плюсами постмодерна является тот факт, что люди с данным мышлением способны на более глубокий анализ, поскольку пытаются разными способами оправдать и понять суть явлений. К минусам можно отнести этот же факт, поскольку оправдание

только для себя – 18%. Все респонденты-агностики проголосовали за третий вариант.



Рис.3 Считаете ли Вы свое мировоззрение верным?

все 88% верующих.

На вопрос «Можете ли Вы оправдать преступление» - «Да, поскольку бывают разные ситуации» - 29%; «Да, но ответственность нужно нести» - 29%; «Нет, каждый должен отвечать за содеянное»-34%; «Нет, поскольку это повлечет за собой последствия»-8%.

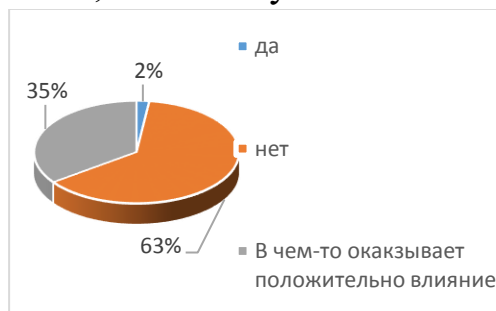


Рис. 7. Считаете ли Вы, что западная культура оказывает положительное влияние на Дагестан?

Как мы и писали выше, растет процент людей, оправдывающих преступления, но в Дагестане он находится в пределах нормы.

На вопрос «Считаете ли Вы, что западная культура оказывает негативное влияние на Дагестан» положительно ответило 65% респондентов; отрицательно -12%; остальные 23% указали – «В чем-то оказывает негативное влияние». Против запада оказалось категорично настроенных 65% респондентов, проявивших себя как обладатели мировоззрения типа «С»

На следующий вопрос «Считаете ли Вы, что западная культура оказывает положительное влияние на Дагестан» - 63% респондентов ответили отрицательно, их можно смело отнести к типу мировоззрения «А», остальные ответили: «Да» - 2%; «В чем-то оказывает положительное влияние» - 35%.

Люди с типом мировоззрения «А» консервативно настроены, однако это не значит, что к ним можно отнести людей слаборазвитых стран, хоть большинство к таким и относятся. Так, прогрессивным странам с типом мышления «А» можно отнести - Объединённые

На четвертый вопрос «Считаете ли Вы, что религия важна для общества в 21 веке» (рис.4) «Да, всегда была важна» - ответили 76; «Да, особенно в 21 веке» - 12%; «Нет, актуальность религии в 21 веке снижается» - 12%.

Положительные ответы дали

Таким образом, среди дагестанцев оказалось 34% отрицательно настроенных к преступлениям жителей. 29% - способных оправдать преступление, но за то, чтобы преступники были наказаны и оставшиеся 8% респондентов, понимающих, что оправдание преступлений повлечет за собой последствия.

Арабские Эмираты, Катар, а к слаборазвитым – Пакистан и т.д. Таким образом, мы разобрали особенности мировоззрения типа «А».

На вопрос «Если мировоззрение Вашего ребенка будет сильно отличаться от Вашего, как Вы отреагируете?» (рис.8)



Рис. 8. Если мировоззрение Вашего ребенка будет сильно отличаться от Вашего, как Вы отреагируете?

Большинство выбрало ответ – «Сделаю все возможное, чтобы он понял ошибочность своего мнения», однако следует учитывать, что не менее маленький процент был на варианте «Попытаюсь повлиять на него, но не буду настаивать», меньше всего набрал вариант «ничего не буду делать, он должен сам разобраться», но и он

был не низким – 15%.

Таким образом, мы разобрали ситуацию в Дагестане. Люди с постмодерным типом мировоззрения (тип «С»), в отличие от других регионов мира, имеют не слишком радикальную направленность. Во многом на формирование такого «сдержанного» менталитета влияет исламская теология, ведь именно ее строгость призывает сохранять уже установленные нравственные ценности и в результате социализации в такой культуре происходит «производство» нерадикального постмодерна, понимающего важность культурного наследия.

Нравственные ценности должны оставаться незыблемыми, и в Дагестане религия, а потом уже традиции, оказывает сдерживающее влияние в эпоху постмодерна.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Культура и мир детства: Избр. произведения / М. Мид; [Пер. с англ. и коммент. Ю. А. Асеева; Сост., авт. послесл., с. 5-30, и отв. ред. И. С. Кон]. - М.: Наука, 1988. - 429 с. : ил.; 22 см. - (Этногр. б-ка. Редкол.: Ю. В. Бромлей (пред.) и др.); ISBN (В пер.) (В пер.)

2. Яхьяев М.Я., Поломошнов А.Ф. Я-919/Философия. Учебное пособие для бакалавриата. – 2-е изд., перераб. и доп. – М.: Парнас. 2017. – 374 с.

3. Османова Х.А., Гусенова Д.А. Социальная востребованность знания родного языка (по материалам социологического опроса) // Наука в современном мире: взгляд молодых ученых /Материалы VIII Международной научно-практической конференции. Грозный, 2022/ Издательство: Чеченский государственный педагогический университет (Грозный)

## ДИАЛЕКТИКА ЭТНИЧЕСКОГО И РЕЛИГИОЗНОГО В ИСЛАМЕ

**Аннотация.** В современных обществах сложилось множество факторов влияющих на ориентации индивидов, социальных общностей, как в социальном пространстве в целом, так и в социальных отношениях в различных институтах, сферах жизнедеятельности. Этничность и религиозность людей относятся к факторам значение которых никогда не ослабевала в истории, они всегда придавали большую осмысленность и интегрированность поведению людей и социальных групп. Диалектику их взаимовлияния и взаимообусловленности в институте религии, можно выразить следующим высказыванием, этнос формирует собственные религиозные верования, а вера в свою очередь участвует в конструировании дальнейшего вектора развития этноса. Соответственно этноконфессиональный фактор являясь целостным социокультурным образованием оказывает мощное воздействие на самосознание социальных общностей. Хотя этничность и религиозная принадлежность не всегда совпадают, однако в случае совпадения это способствует большей консолидации этнической общности.

**Ключевые слова:** этничность, религиозность, ислам, динамика социальных процессов.

Степень и характер взаимовлияния этнического и религиозного друг на друга зависят от характера социально-экономических, политико-культурных условий существования той или иной этнической группы, в том или ином обществе, зависят от места, роли, социального статуса, которое она занимает в нём. Несмотря на то, что в этой диалектике взаимосвязей между этническим и религиозным невозможно составить верную для всех случаев, универсальную модель, нередко эта взаимосвязь искусственно создаётся и усиливается в случаях, когда господствующие в этнических обществах слои преследуют политические цели, борются за власть [2, с. 110-124].

Так называемые возрожденческие процессы в российской мусульманской умме конца XX века показали, что на диалектику этни-

---

<sup>1</sup> Саидов Ахмедхан Аминович, к.полит.н., доцент кафедры философии и социально-политических наук, ДГУ.

ческого и религиозного в ней влияли политизация и радикализация ислама. Эти процессы привели к формированию религиозно-политического экстремизма и терроризма. Пагубное во всех отношениях, для всего российского общества данное явление, умело прикрывающееся мусульманским вероучением, стало принимать активное участие в политической борьбе, в международных конфликтах, переделе собственности и ресурсов. Последние десятилетия убедительно показали, что религиозные этнонациональные начала в исламской умме, как и в других религиозных общностях, тесно взаимосвязаны. В тоже время, ислам в социальной жизни общества практически не выступал как чисто религиозная сила, а трансформировался в различные социально-политические, этнонациональные движения. Анализируя диалектику данных процессов Я. Амелин подчёркивает, что излишнее усиление в этих взаимоотношениях религиозной составляющей ведёт к религиозно-политическому экстремизму, а гипертрофированность этнического начала к этнонационализму [1, с. 147].

Однако, будет неверным, если мы исходя из сказанного, сделаем вывод о том, что соотношение этнического и религиозного в исламе носит всё время экстремистский характер, порождая различные по своей направленности и содержанию, конфликты. Д. Мухетдинов в ходе исследования различных моделей этих соотношений пришёл к выводу, что на сегодняшний день сложились три основных подхода, по разному интерпретирующих эти проблемы, вызывающие большой научно-практический интерес [4, с. 18-23]. Первый подход считает, что в соответствии с канонами ислама этничность не должна играть заметной роли в определении общих целей и задач уммы. Объясняется это тем, что ислам, объявляя всех мусульман единой общностью, едиными целями и устремлениями стоит над этническими и другими различиями людей. Для этой религии принадлежность человека к исламу, его мусульманская самоидентификация являются самыми главными и признанными его положительными статусами и качествами.

Второй подход сформировался вокруг идей о доминировании в исламе арабской этничности, поскольку из неё вышел Пророк и его сподвижники, соответственно арабское и является истинно исламским. Третий подход провозглашает, что этничность важную роль играет в функционировании мусульманской религии, так как синтез этничности и религиозности в исламской умме укрепляет веру различных народов в основополагающие каноны ислама. Несмотря на этнические различия укрепляет их единый религиозный дух. Традиционные формы ислама, созданные разными народами, способствуют, не только распространению, но и укреплению ислама.



Диалектическая взаимосвязь, взаимообусловленность и значимость религиозного и этнического в исламе сегодня для научного общества является очевидной. В тоже время, их оппонентами выступают идеологи провозглашающие «мусульманское братство», объявляющие о наличии «исламской нации», включающей в себя все нации, расы, классы и т.д. Однако, по нашему мнению, подчёркивает И. Добаев, такой подход опровергается социально-политической практикой, выглядит оторванным от реальных процессов, происходящих в мусульманской умме. Подавляющее большинство светских учёных исламоведов под «исламским национализмом» понимают мусульманское национальное движение, защищающее интересы того или иного мусульманского народа. «Итак, понятие «исламская нация» носит скорее метафизический, нежели реальный характер» [3, с. 15]. Подтверждением сказанному служит геополитическая история этой религии, её многочисленные идейные течения.

Ислам, возникнув на Аравийском полуострове, распространился (посредством завоеваний и миссионерской деятельности) на огромных территориях Евразии, превратившись из религии арабов в мировую религию. В которой начала формироваться своя диалектика взаимосвязей между этническим и религиозным. Поскольку не только ислам как вероучение воздействовал на общественное сознание исламизирующихся народов, но и они в свою очередь (посредством доисламских норм) оказывали воздействие на дальнейшие (в том числе идейно-теоретические и практические) трансформации ислама. Эти процессы, в целом позитивно, влияли на социально-экономическое, политико-культурное, цивилизационное развитие этих народов, укрепляли их внутреннюю сплочённость, постепенно создавая мировое сообщество мусульманской уммы. Дальнейшее развитие исламского мира привело к постепенному смещению «центра тяжести» из арабского ареала в другие регионы мира, где образовывались огромные империи других, принявших ислам народов.

Благодаря данным процессам, в которых проявилась определённая социокультурная гибкость ислама, он превратился в универсальную мировую религию, в его ареале гармонично живут не чувствуя притеснений и унижений различные этнические, расовые, региональные общности носители различных субкультур. Хотя отправление культа осуществляется на арабском языке, что является общим для всех мусульман, однако религиозные традиции, обычаи, формы осуществления религиозных праздников, обрядов имеют значительный оттенок, выраженные черты этнических традиций и культур. Данное обстоятельство позволяет в мусульманской умме выделять различные

концептуально отличающиеся друг от друга разновидности ислама, например индонезийский, иранский, татарский и т.д. Различные народы и регионы включившись в мусульманскую умму, духовную жизнь ислама привнесли в ислам свои религиозно-этнические представления, обычаи, правовые нормы.

Хотя в результате распада Халифата образовались моноэтнические, в своей основе, с весомой примесью этнокультурного элемента в своём социально-политическом содержании государственные образования, влияние ислама на сознание людей не ослабевало. В тоже время, ислам постепенно приобретал в новых социально-экономических, политико-культурных условиях специфические черты и формы, отражающие образ жизни, хозяйственный уклад того или иного народа, или региона. В связи с этим объективным выглядит мнение известного российского исламоведа С. Прозорова считающего, что идёт диалектический процесс взаимовлияния ислама «теоретического» и «бытового», «официального» и «народного», хотя идёт он не одинаково, часто сопровождается проблемами и конфликтами. «Это, естественно вело к разногласию в богословско-правовых вопросах, но одновременно открывало возможность народам, принявшим ислам, участвовать в разработке исламской религиозной системы и вносить свой вклад в духовный мир ислама»[5, с. 6].

Соответственно, решение проблем соотношения ислама общего и регионального, этнонационального имеет важное научно-практическое значение. Это требует больших интеллектуальных усилий и доброй воли, признающей факт появления, главного предназначения любой религии, в том числе ислама, в том, чтобы упорядочивать взаимоотношения между людьми, сплачивать их, на основе согласования интересов, согласия, совместной позитивной деятельности, ради облегчения их жизнедеятельности, социокультурного развития общества, постоянного достижения общего блага. Историко-социологический анализ ислама позволяет исследователям не только объективно исследовать диалектику религиозного и этнического в нём, но и понять соотношение общеисламских норм и принципов, объединяющих весь мусульманский мир с этническими формами его проявления. Соответственно основным общепризнанным критерием принадлежности к исламской умме является самоидентификация человека, любой социальной общности.

Таким образом, в основе данного подхода лежит признание того, что наряду с общеисламскими, основополагающими ценностями, нормами и принципами взаимоотношений мусульман, объединяющими умму, гармонично сосуществуют в виде субкультур (объеди-

няющих религиозное и этническое) специфические, этно-региональные формы бытования мусульманской религии, которые видимыми и не видимыми путями связаны с эно-территориальными, региональными особенностями проживания народов и общин. Получается, что основным критерием принадлежности к мусульманской умме, духовному миру ислама является самосознание, самоидентификация людей, всей этнической общности, всей уммы. Именно традиционалистский, а не догматический ислам признаёт и устанавливает неразрывную связь этнического и конфессионального начал в мусульманской умме.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Амелин Я. Религиозная и национальная культура на Северном Кавказе: проблемы взаимодействия // Историческая память и диалог поколений в постсоветском обществе. М., 2016.
2. Губогло М. Три линии национальной политики в посткоммунистической России//Этнограф. обозрение. 1995. № 5. С. 110-124.
3. Добаев И.П. Этническое и конфессиональное в исламе: так ли религиозно чист «истинный ислам»?//Россия и мусульманский мир. 2020. № 4.
4. Мухетдинов Д. К. К вопросу о российском мусульманстве//Россия и мусульманский мир. 2016. №8.
5. Прозоров С. М. Хрестоматия по исламу. М., 1994.

*Саркарова Наила Ахедовна<sup>1</sup>  
(г. Махачкала, Россия)*

## О МЕСТЕ АРАБО-МУСУЛЬМАНСКОГО ОБРАЗОВАНИЯ В СИСТЕМЕ НАЦИОНАЛЬНОГО ОБРАЗОВАНИЯ В ДАГЕСТАНЕ

**Аннотация.** В настоящей статье предпринята попытка определения места арабо-мусульманского образования в системе национального образования в Дагестане и ее влияние на динамику дагестанского общества.

Автор приходит к выводу о том, что, с одной стороны, оно привело к национально-образовательного нигилизму, с другой, нивели-

---

<sup>1</sup> Саркарова Наила Ахедовна, к.филос.н., доцент кафедры философии и социально-политических наук, ДГУ.

руя этнические различия народов Дагестана, оно способствовало созданию "единой духовной национальности" в Дагестане. Не столько арабский язык, сколько мусульманская религия, утверждение которой было главным предназначением этой модели образования здесь, духовно сближало народы Дагестана настолько, что не оставалось места родо-племенному этническому экстремизму.

**Ключевые слова:** Арабо-мусульманское образование, просвещение, духовность, шариат, догматика, мораль, тарикат, светские мотивы, единая духовная национальность.

В последнее время в философии религии и религиоведении достаточно активно обсуждаются проблемы и перспективы развития теологического образования.

Дагестан, его образовательная система, взятая в исторической эволюции, является специфическим объектом, на котором строится модель национального образования, соответствующая многонациональному региону. Принцип целостности исследования проблемы обуславливает необходимость охвата изучением наиболее важных компонентов образовательных программ, в которых сочетаются национальные и религиозные элементы. В настоящей статье предпринята попытка определения места арабо-мусульманского образования в системе национального образования в Дагестане и ее влияние на динамику дагестанского общества как уникального достояние мировой цивилизации.

Начало арабо-мусульманского образования в Дагестане относится к первым векам распространения ислама в дагестанских местностях и завоевания их Арабским халифатом. В своем развитии оно прошло несколько этапов. По учебному содержанию и функциям можно выделить три этапа: домюридистский, мюридистский и постмюридистский. Переход к мюридистскому этапу обозначен 20-ми годами 19 века, когда в Дагестане началась реформа мусульманской догматики, шариата и морали.

В 1824 году верховный мюршид и шейх Дагестана Магомед Ярагский, стремясь придать исламу новые вдохновительные идеи, создал "новое учение", им названное "тарикатом", но в историческом народном сознании и исторической литературе получившее наименование "мюридизм". "Основанное на тарикате, заключающем в себе все наставления пророка Магомеда, касающиеся до возвышения и облагораживания чувств, новое учение названо было "мюридизмом", - писал историк Л. Богуславский. [1, с. 398]

Сам реформатор ислама Магомед Ярагский заявлял "Факел, который Аллах сам зажег когда-то через своего пророка, чтобы осветить темные переулки жизни, потух, здание веры превратилось в развалины, а между нами и святостью пролегла пропасть. Я пришел, чтобы заполнить эту пропасть и вновь построить храм веры, чтобы зажечь погасший факел и обратить блуждающий народ к правде, дать ему свет, - во имя Алаха единого" (Наш Дагестан.1994. Номера 167-168.-с.48.).

На этапе со второй половины 20-х годов по конец 70-х годов 19 века, в арабо-мусульманском образовании, которое получали дагестанцы, усилились светские политические мотивы, главным образом идеи свободы всех мусульман ("Кто мусульманин, тот должен быть свободный человек"), идеи их равенства ("между всеми мусульманами должно быть равенство"), идеи сопротивления рабству и другим видам угнетения ("угнетенные должны освободить себя, а свободные отвести от себя рабство"), идеи приоритета свободы человека ("вашим первым желанием должна быть свобода"), идея достижения свободы в упорной борьбе ("боритесь-и будете свободными!").

Таким образом, защитительно-либеральный тарикат уступил место политико-светско-демократическому тарикату. Тарикат, причем не общерелигиозный, а в его дагестанском варианте, обрел особое значение в содержании арабо-мусульманского образования в Дагестане. Оно дагестанизировалось лишь в той мере, в какой служило целям национально-освободительной борьбы его народов за свободу, веру и справедливость; во всем же остальном оно создавало культ арабизма и исламизма. Оно, в первую очередь, утверждало арабский язык одновременно в трех функциях. Он был одновременно и предметом обучения, единственным языком преподавания в образовательных учреждениях и, наконец языком, объявленным "святым", т.е. предметом поклонения.

Численность учителей дагестанских мактабов (начальных классов) и медресе (старших классов) из числа местных жителей, действительно владевших арабским языком, составляло незначительный процент. Учителя в своем большинстве сами нуждались в глубоком постижении чужого языка, с которыми дагестанские языки не имеют каких-либо параллелей. В мактабах основным содержанием учебного процесса являлось практическое обучение арабскому языку и чтение на нем Корана. В медресе изучалась грамматика арабского языка, состоящая из фонетики, морфологии и синтаксиса. Для лучшего уяснения и запоминания арабского языка еще изучались арабская литература и арабское стихосложение.

А.Омаров, который в Кумухе получил арабо-мусульманское образование, приходит к выводу: "Обыкновенно горец, изучивший арабскую азбуку настолько, что может читать хорошо и ясно рукописный Коран и молитвы, по большей части оканчивает курс своего учения тем, что заучивает еще маленькие книжки "Мухтасарулмингаж"("Окрашенные пути"), "Марипатул-ислам" ("Познание ислама"), т.е. самые начальные правила мусульманской веры" [3, с. 46]. Небольшая же часть горцев, которые продолжали учебу в медресе "успевали приобрести не столько знаний по арабскому языку, что могли читать Коран с переводом его изречений на туземном языке, а также могли хоть сколько-нибудь грамотно писать по-арабски,- становились муллами. Наконец, те, которые оканчивают всю принятую в горах программу учения и приобретают известность своими познаниями, становились Алимами" [3, с. 46-47].

Предметно-дифференцированная программа арабо-мусульманского образования, принятая в Дагестане, была идентична той, которая определяет его содержание в других странах арабского Востока. В этом отношении она в Дагестане не имеет местной специфики, если не считать того, что здесь в 20-70 годы 19 века преподавался отдельно тарикатом в истолковании Магомеда Ярагского. Арабской азбуке в Дагестане горских детей обучали большей частью у грамотных лиц еще до поступления их в медресе. Они же обучали их и "самым необходимым правилам религии, как-то верованию в единство Божие, признанию добра и зла, существованию ангелов и пророков, а также тому, как нужно молиться, в чем состоит молитва и что значит исламизм" [3, с. 47].

Эти знания содержатся в учебном пособии под названием "Усуладдин" (Ос нование религии). Затем учениками заучивалась книга "Тасриф", что означает "Превращение". Это - сокращенная арабская грамматика, в которой раскрывается этимология арабского языка. Изучение арабского языка продолжается путем изучения книг "Миатуамиль", "Анамузадж", "Саадуддин", "Динкузи", "Вафия" и "Джани", в которых объясняются правила образования слов в арабском языке и изменения их окончаний. "Ученик дошедший до этих последних книг, начинает уже сам понимать читаемое и сообразно своим способностям, получает большую или меньшую степень известности между другими хорошими или плохими учениками" [3, с. 48].

По окончании общелингвистической подготовки арабо-мусульманской подготовки арабо-мусульманское образование в медресе Дагестана включало изучение логики - Мантикь. "Мантикь - есть систематическое орудие, которое охраняют мысли от ошибок,-

утверждается в учебнике по логике. Обучение логике производилась по трем книгам "Иса-гудки, Шамсия и Фанари. Изучение их имело целью "служить в помощь доказательствам тех оснований, на которых стоит Коран". Той же цели служило изучение риторики (маманы), объяснявшей правила красноречия арабского языка вообще, языка Корана в особенности. "Мусульманская риторика,- замечает А. Омаров,- признает красноречие Корана сверхестественным, не доступным человеческим дарованиям".

Следующим этапом арабо-мусульманского образования в Дагестане было изучение книг, в которых излагают сие правила арабского стихосложения. Оно вводило горцев-дагестанцев в мир древней арабской поэзии и мифологии. Наряду с риторикой изучение поэтических произведений, исполненных высокой художественности, доставляют им большое удовольствие. На этой образовательной основе строилось изучение юридических предметов, главным образом шариата, как мусульманского законодательства, а также Джавампт, где излагаются основания шариата. За ним следовало изучение книги "Джалал", которая истолковывает суры Корана.

Завершается арабо-мусульманское образование изучением книги "Акидь", излагающей мусульманское учение о "единстве Божиим". "Она доказывает с философской точки зрения начало мира, существование Бога, единство его и то, как человек обязан исполнять молитвы; доказывает также существование добра и зла, наград и наказания в загробной жизни, с изложением доводов против людей, не признающих таковых".

Распространение в Дагестане системы арабо-мусульманского образования имело неоднозначные последствия. С одной стороны, оно вводило мусульман Дагестана в мир арабской цивилизации, которая стояла на более высокой стадии развития, чем местная дагестанская культура. Оно дало им и общий язык в качестве средства межнационального общения; таковой отсутствовал в прежней истории Дагестана, что создавало большие трудности в его социально-экономической, политической и культурной жизни. Арабский язык восполнил этот вакуум, обретая в Дагестане значение не только средства межнационального общения, но и систематизированного образования, религии и науки. И, наконец, арабо-мусульманское образование пробудило в горских массах стремление к просвещению. "Если об образовании народном судить по соразмерности числа школ (мусульманских) с массой народонаселения, то дагестанские горцы в этом отношении опередили даже многие просвещенные европейские нации. В каждом ауле найдется один, два человека, которые учат детей читать и писать

из-за куска хлеба; при каждой мечети находятся школы, где желающие могут продолжать свое учение. Во всех этих школах учат исключительно арабскому языку..." [4, с. 3].

В условиях, когда арабский язык и мусульманская религия, после продолжительного сопротивления, оказались кровно принятыми дагестанскими народами и составной частью вошедшими в содержание их национальной культуры, образа жизни и традиций, арабо-мусульманское образование из "чужого", инонационального образования превратилось в их "родное", "национальное" образование.

С другой же стороны, выполняя роль аборигенно-дагестанского образования, арабо-мусульманское образование утверждало национально-образовательный нигилизм. Вместе с тем, нивелируя этнические различия народов Дагестана, оно способствовало созданию "единой духовной национальности" в Дагестане. Не столько арабский язык, сколько мусульманская религия, утверждение которой было главным предназначением этой модели образования здесь, духовно сближало народы Дагестана настолько, что не оставалось места родо-племенному этническому экстремизму.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Богуславский, Леонид Антонович (1859-1902). История Апшеронского полка. 1700-1892: Т. 1 - 3 / Сост. Л. Богуславский, штабс-кап. 81 пех. Апшер. полка; Вел. кн. Георгий Михайлович. - СПб.: Тип. М-ва Путей Сообщения (А. Бенке), 1892.

2. Наш Дагестан Махачкала, 1994 № 167-168

3. Омаров А. Как живут лаки (Воспоминания муталима) / А. Омаров; сост. А. Г. Гусейнаев. – Махачкала: Эпоха, 2011. – 280 с. – Режим доступа: по подписке. -URL: <https://biblioclub.ru/index.php?page=book&id=224572> (дата обращения: 03.09.2022).

4. Услар, П.К. Древнейшие сказания о Кавказе: С биограф. авт., написанной Л.П. Загурским, и портр., гравир. акад. И.П. Пожалостинным / Соч. барона П.К. Услара. – Тифлис: Кавказ. воен.-нар. упр., 1881. - [2], LXXXIII, 581 с., 1 л. портр. – (Сборник сведений о кавказских горцах; вып. 10). С.3



*Саяхов Руслан Линицевич<sup>1</sup>*  
*(г. Болгар, Россия)*  
*Аминов Тахир Мажитович<sup>2</sup>*  
*(г. Уфа, Россия)*

## **ДУХОВНОЕ ПРЕДНАЧЕРТАНИЕ ВРЕМЕНИ В РАЗМЫШЛЕНИЯХ ИБН РАДЖАБА АЛ-ХАНБАЛИ**

**Аннотация.** Феномен времени, проблема его предназначения вызвала огромный интерес мыслителей всех времен и народов. Отсюда правомерен вопрос: а как названная проблема интерпретировалась в исламском мировоззрении? В статье предложен анализ работы Ибн Раджаба ал-Ханбали, где автор предлагает свое видение проблемы времени и способов его использования, достойных верующего человека. Методологической основой аналитики предложенного произведения были определены герменевтический и аксиологический подходы. Ибн Раджаб по порядку рассматривает почти все месяцы лунного календаря, раскрывая духовные смыслы каждого из них. Их особенности обуславливают и особую организацию жизнедеятельности правоверного мусульманина. По мнению мыслителя, основными предназначениями всего времени жизни человека являются различные формы поклонения: поминание Всевышнего, раскаяние, совершение благих деяний, проявление благодарности.

**Ключевые слова:** Ибн Раджаб ал-Ханбали, ислам и мировоззрение, предназначение времени.

Феномен времени был и остается одним из самых загадочных и поэтому привлекательных проблем, как бытового, так и научного познания. Время как научная субстанция была объектом исследования представителей самых разнообразных наук: философии, логики, физики, математики, педагогики, истории, социологии, медицины и множества других. Это еще и еще раз иллюстрирует многогранность и конечную непостижимость рассматриваемого феномена. Каждый новый исследователь вскрывает одну из граней этого явления, тем не менее, сумма подходов мыслителей всех времен и народов не дают его системного осмысления. В этом отношении рассматриваемый фе-

---

<sup>1</sup> Саяхов Руслан Линицевич, к.пед.н., проректор по научной деятельности Мусульманской религиозной организации духовной образовательной организации высшего образования «Болгарская исламская академия».

<sup>2</sup> Аминов Тахир Мажитович, д.пед.н., доцент, Башкирский государственный педагогический университет им. М. Акмуллы.

номен как предмет исследования был и остается вечной проблемой. Очевидно, что отношение ко времени в разные эпохи и в разных науках было и остается неоднородным. Например, физики первоначально считали его однородным, непрерывным, однонаправленным. Позже оно перестало считаться таковым, и его ход объявили непостоянным. Иммануил Кант вообще считал, что времени как такового не существует. Он говорил, что это лишь свойство человеческого сознания, «координатная сетка», «система отсчета», которые познающий субъект накладывает на предметный мир, чтобы ориентироваться в нем удобным для себя образом. Другие авторы считают, что время реально, но «познается только опосредованно, исключительно через предметы и их изменения, и лишь как прошлое, уже свершившееся и недостижимое» [3, с. 15].

В народном сознании размышления о времени запечатлены в поговорах, поговорках, мудрых высказываниях. Все они лишь констатируют его непостижимость и неуловимость, а также предостерегают о небрежном отношении к нему. Вместе с тем, они не раскрывают саму природу времени. Создается впечатление, что человек ходит вокруг чего-то очень значимого, не имея возможности ухватить и рассмотреть его.

Например, в представлениях архаического общества, времени как такового не существовало. Считалось, что события идут в логическом порядке, но они не контролируются какой-либо абстрактной системой, ибо не существует никаких автономных точек отсчета времени, с которыми точно совпадала бы деятельность человека. К подобному выводу приходят исследователи эпоса различных народов мира, имеющего много общего во взглядах на феномен времени. Так, в татарском эпосе и сказках категория времени характеризуется как линейностью и неоднородностью [4]. В монгольском эпосе личное время героя одновременно может двигаться и скачкообразно, и с неким константным «застыванием», статикой, стабильностью [8, с. 95]. В башкирском эпосе длительность времени имеет пространственно-событийные признаки. Любопытно, что день и лето считались отрезками, когда время активно текло, а ночь и зима – когда время замирало или отсутствовало [1, с. 81]. В целом, в сознании древних людей время воспринималось линейным, неоднородным, быстро или медленно текущим, когда-то оно может быть «хорошим», а когда-то – «недобрым».

В связи с приведенными размышлениями возникает вопрос, а как религиозная философия отражала проблему времени, какое она придавала значение этому феномену и его предназначению в жизни и в

мировоззрении общества и отдельного человека. Большой интерес в этом смысле представляет исследование феномена времени через призму религиозных первоисточников как носителей информации трансцендентной природы. В этой связи, одной из любопытных работ, является труд известного мыслителя Ибн Раджаба ал-Ханбали «Латаиф ал-ма‘ариф фима лимауасим ал-‘ам мин ал-узаиф»<sup>1</sup>, дословный перевод которой может звучать следующим образом: «Любопытные сведения о предназначениях различных времен года». Произведение, где рациональные размышления в границах объективности являются только базой для перехода на уровень духовных категорий, которые с точки зрения науки представляют лишь субъективный взгляд, основанный на индивидуальных религиозных чувствах, переживаниях, опыте. Глубина этот взгляда не может оставить равнодушным ни одного исследователя, какую бы социальную общность он ни представлял, поскольку наслаждение образовательного, интеллектуального, эстетического и духовного плана в равной степени дорого каждому, кто стремится к постижению истин высшего порядка.

Ибн Раджаб ал-Ханбали родился в Багдаде в известной благочестивой высокообразованной семье. Его дедушку современники называли шайхом, имамом, мухаддисом, в Багдаде он руководил образовательным кружком, где преподавал хадис. Отец, именуемый современниками как шайх, имам, мукри, мухаддис, был известным в Дамаске преподавателем и чтецом Корана. Получив хорошее образование дома, Ибн Раджаб для обогащения круга знаний, посещает земли Шама, Ирак, Египет, Хиджаз, где он учится у известных ученых, которые выдают своему воспитаннику множество позволений (иджаза), свидетельствующих о его готовности передавать полученные знания. Получив блестящее образование, ал-Ханбали активно занимается преподаванием, имеет множество учеников, которые впоследствии становятся знаменитыми учеными. Скончался Ибн Раджаб ал-Ханбали в месяц раджаб и был похоронен на кладбище ал-Баб ас-Сагир в Дамаске.

При всем разнообразии трудов Ибн Раджаба, на русском языке опубликовано лишь одно его произведение: «Смиренность в молитве», изданное Муфтиятом Республики Дагестан в 2016 году. Вместе с

---

<sup>1</sup> В данной работе мы придерживаемся правил транслитерации арабографичных имен и названий с учетом замечаний, приведенных в статье с.н.с. сектора Среднего Востока СПбФ ИВ РАН Хисматуллина А. А. «Транслитерация арабографичных имен собственных и топографических названий: проблемы унификации в научных изданиях и СМИ на постсоветском пространстве» // Иран-наме. №1 (17). 2011. – С. 255-264.

тем, его исследование, раскрывающее проблему предназначения времени, представляет для современного российского читателя, на наш взгляд, не меньший интерес. Оно содержит оригинальные размышления о феномене времени с непривычной и малоизученной стороны – с позиции духовности.

В нашем распоряжении оказались два арабоязычных издания рассматриваемого произведения. Первое представлено издательством «Дар ал-хадис» (Каир), выпущенное в 2002 году. Оно обогащено хадисоведческой правкой ‘Абд Аллаха бин ‘Амир. Второе – издательством «Дар Ибн Хузайма» (Рияд), выпущенная в 2007 году. Она содержит внушительное введение, хадисоведческую правку и комментарии ‘Амира бин ‘Али ЙаСин. На основе анализа этих работ и были построены наши суждения о данном труде.

Во введении Ибн Раджаб раскрывает достоинства напоминания об Аллахе и посещения собраний духовных проповедей (фадл ат-тазкир биллах та‘ала уа маджалис ал-уа‘з), указывая, тем самым, на цель составления труда: напоминание о Всевышнем. Одним из основных способов воплощения этой высокой цели автор определяет размышления о времени, к которым он всячески призывает читателя: «У каждого из периодов – свои предназначения, связанные с особыми видами поклонений... В каждый период Всевышний наделяет особыми дарами тех, кого пожелает... Используйте же каждый день и каждую ночь на то, ради чего они созданы» [13]. Таким образом, он предлагает вдуматься в особенности конкретных месяцев или дней посредством анализа произошедших в эти временные промежутки событий. Его суждения строятся на мысли о связи событий или религиозных предписаний с особенностью конкретного времени года или суток. Он считает, что цикличность времени отражается в цикличности проявления тех или иных особенных потенциалов, которые верующий человек должен «использовать», мобилизуя свое духовное совершенствование.

Автор рассуждает об особенностях и предначертаниях каждого из месяцев исламского календаря в отдельности, за исключением трех: раби‘ ас-сани, джумада ал-ула, джумада ас-сани. Он не сообщает причину, по которой не рассматривает эти месяцы, связано ли это с отсутствием авторского интереса, или Ибн Раджаб попросту забыл о них, – вряд ли теперь это можно сказать однозначно.

Повествуя о месяце мухаррам, автор видит особые знаки в его привязке непосредственно к Аллаху: «Лучшим постом после поста в месяц рамадан, является дополнительный пост в месяц Аллаха, который вы называете ал-мухаррам» [хадис № 1132]. При этом ученый

замечает, что среди всех видов поклонения именно пост занимает особое место своей привязкой непосредственно к Всевышнему: «Любое деяние человека принадлежит ему самому, кроме поста: воистину, он – принадлежит Мне» [хадис № 163]. Мыслитель находит в таком совпадении некое духовное сходство между конкретным месяцем и обрядом поклонения в виде поста. Пост, считает автор, приобретает особую ценность за счет таинственной сокрытости, подобно поклонению, совершаемому под покровом ночи, становящемуся, тем самым, «ближе к искренности». По этому поводу также любопытно его суждение, что «любое деяние приобретает особую ценность, если оно исполнено вопреки природным позывам», что роднит пост и ночное бдение.

Размышления о месяце мухаррам приводят Ибн Раджаба к выводу о природе искренности и путях ее достижения – через борьбу с низменной составляющей собственной природы, через сокрытие своих благих дел. Очевидно, предписанные в мухаррам дополнительные виды поклонения и направлены на пробуждение подобного понимания, а через понимание – на практику, за которой следует искомый духовный рост.

В рассуждениях об особенностях месяца сафар, который в доисламскую эпоху считали неблагополучным, Ибн Раджаб касается темы дурных предзнаменований, полагания на Всевышнего и божественного предопределения. Он приходит к выводу: «Какие бы ассоциации не вызывали внешние явления, человек должен помнить, что все происходит лишь по воле Всевышнего. Вместе с тем, человек не должен быть безрассудным, и все, что он знает о причинно-следственных связях, он должен здраво учитывать» [13]. Так автор выводит ценный рецепт и относительно невидимых причинно-следственных связей: «многоголосье молитв в местах поклонения Всевышнему распутают любые узлы, сотканые дурными предзнаменованиями небесных знаков». А на вечный вопрос об отношении к предначертанию, он пишет, что «Всевышний может стереть Свое предначертание тому, кому пожелает. А средство или повод, способствовавший этому, сам входит в предначертанное» [13].

Месяц раби‘ ал-аууал, по мнению Ибн Раджаба, ассоциируется, прежде всего, с рождением и кончиной пророка Мухаммада (ص), а также с его победоносным вхождением в Мекку. Значимость данного месяца связана со значимостью явления Пророка (ص) на свет, за которую истинно верующий человек должен быть безмерно благодарен Всевышнему. Наиболее же благородным проявлением благодарности является пост, который и сам Пророк (ص) соблюдал в день своего

рождения. Особого внимания заслуживает размышления автора книги о смерти: «Вспоминая о смерти, человек... не обольщается пустыми надеждами, довольствуется малым, легче воспринимает испытания и потери, адекватнее относится к удовольствиям» [13]. Таким образом, по ал-Ханбали, особенность данного месяца кроется в мысли о скоротечности жизни, которую нужно успеть «наполнить» добрыми делами, являющимися проявлением благодарности Создателю за дарованную возможность сознательно заслужить высокую обитель.

Запретный месяц раджаб – время посева и особого воздаяния за поступки. Считают, что под их «запретностью» подразумевается величие святости богоугодных дел и особую степень запрещенности греховных поступков... Аллах неким особым образом увеличивает в эти месяцы воздаяние, как за благодеяние, так и за прегрешение, а потому раджаб – время особого блага и благословения (الخير والبركة). Получается, что время раджаба неким особым образом концентрировано, сжато по сравнению с другими месяцами. Подобно зерну, попавшему на пашню, деяние, совершенное в раджаб, должно раскрыться и принести свои благие (или пагубные) плоды в будущем.

Месяц ша‘бан предстает как месяц вознесения деяний, как лучшее время для восполнения упущенных дней поста, время подготовки к месяцу рамадан и как обладатель особой ночи в середине месяца. Размышляя над словами Пророка (ص) «многие из людей не обращают внимания на этот месяц, что между раджабом и рамаданом» [13], Ибн Раджаб развивает цепочку весьма любопытных рассуждений. «Поклонение Всевышнему приобретает особые смыслы именно тогда, когда оно незаметно для других людей. Не в этом ли основная подсказка? Возможно, что известные достоинства определенного времени, места или личности оттеняют для большинства то, в чем духовного достоинства больше. Люди заняты тем, что всем хорошо знакомо, упуская достоинства того, что им неизвестно или непонятно. Именно в этом и кроется подсказка о крайней желательности послушания (الطاعة) в те моменты, на которые люди не обращают внимания... В такой незаметности – особое достоинство, связанное с отсутствием лицемерия... Такое проявление религиозности тяжелее для человеческой природы, а значит более ценно для духовности... Наличие хотя бы горстки людей, беззаветно и скромно поклоняющихся Всевышнему может оберегать и защищать все общество от бед и несчастий» [13].

Подобные суждения представляются весьма актуальными, поскольку, кроме информативной и воспитательной направленности, заслуживают быть ориентирами на пути современного возрождения и

сохранения духовности [2]. Возможно, именно духовная чистота, скромность и искренность относятся к качествам, позволяющим сохранить человеческое в человеке и обществе вне зависимости от идентичности. Кроме того, ша‘бан представлен как некий рубеж, на котором происходит вознесение накопленных за год деяний, и в силах человека присовокупить к нему нечто ранее упущенное.

Повествуя о великом месяце рамадан, Ибн Раджаб, конечно же, размышляет об искупительной сути поста, об особом воздаянии за различные степени терпения, объединенные в данном виде поклонения. Любопытны основанные на хадисах суждения автора, что «мера воздаяния за дела может быть связана с духовными особенностями места, времени, человека» [13], а также его рассуждения относительно того, почему Всевышний провозгласил: «пост принадлежит Мне».

Поучая верующих, Ибн Раджаб напоминает: «пост, состоящий в отстранении от принципиально разрешенных услад бренной жизни, способен приближать человека к Аллаху Всевышнему только после отстранения от всего запретного, подобного лжи, несправедливости, агрессивности... У человека, постящегося по-настоящему, в состоянии поста должны быть и слух, и зрение, и язык. Такой человек не несет вреда, он степенен и умиротворен...» [13]. Он напоминает также, что намерение способно придавать обычным делам дополнительные духовные смыслы: «само намерение принимать еду и питье с целью укрепить свой организм для ночного бдения и поста придает обычному удовлетворению потребности – особые смыслы... и сон приобретает особые смыслы, вплоть до степени поклонения Всевышнему, если рассматривать его условием восстановления сил для совершения праведных дел» [13].

Ибн Раджаб обосновывает, что это время для проявления особой щедрости и обучения Корану, что он связан с нисхождением небесных писаний; он рассказывает об особенностях десяти дней середины месяца и Ночи предопределения, о десяти последних днях рамадана, о духовных смыслах благочестивого уединения в мечети (الاعتكاف) и милостыни разговения (صدقة الفطر), а также о величайшем событии в истории ислама – битве при Бадре. Свои размышления о месяце рамадан Ибн Раджаб завершает словами: «постящийся, намеревающийся после завершения рамадана не возвращаться к прегрешению, может надеяться на рай; а тот, кто намерен воздерживаться от прегрешения лишь во время рамадана, скорее всего, соблюдает бесполезный пост» [13].

Таким образом, мыслитель поднимает вопрос постоянства и последовательности в поступках, предоставляя любопытнейший ин-

струмент самооценки: если, вслед за благодеянием, желание делать добро остается или усиливается, – человек на верном пути. А особенность данного времени связана с необходимостью периодического очищения внутреннего мира и чувств, с важностью работы на материальную отдачу более, чем на обретение, что оборачивается лишь духовным обретением, но не потерей.

Шаууал представлен у Ибн Раджаба как период времени, близкий своей духовной сутью к месяцу рамадан. Он сопоставляет духовный статус этого месяца со статусом дополнительного предписания (سنة) по отношению к обязательному (فرض), играющего роль «восполнения, доведения до совершенства». Автор подкрепляет свою мысль оригинальной аргументацией. Так, «привычка совершать дополнительный шестидневный пост в месяц шаууал служит показателем того, что Всевышний принял обязательный пост в месяц рамадан. Считается, что, если Всевышний принимает деяние какого-то человека, Он облегчает для него совершение следующего благодеяния... Таким образом, когда человек совершает добрый поступок, а после него – другой добрый поступок, это служит показателем принятия первого благодеяния. И наоборот, если вслед за благодеянием человек совершает недостойный поступок, это служит показателем отвержения благодеяния» [13].

Логическим продолжением такого «восполнения, доведения до совершенства», является мысль о культуре благодарности: «Всевышний облегчил и содействовал Своему рабу соблюдать пост в течение рамадана, дабы тот имел возможность искупать свои прегрешения. Всевышний даровал возможность соблюдать дополнительный шестидневный пост в шаууал, дабы тот имел возможность выразить свою благодарность за рамадан. Благочестивые предшественники говорили: «Если Всевышний облегчит для тебя ночное бдение, прояви свою благодарность дневным постом». Они говорили также: «Не думайте о размере награды за благодеяние, но размышляйте: как благодарить Всевышнего за самую возможность совершить благой поступок»... И если никакими добрыми словами или деяниями мы не в силах выразить должной меры благодарности, то, что говорить о случае, когда в ответ на оказанную милость человек совершает греховное!» [13].

Духовное наполнение запретного месяца зу ал-ка‘да автор также анализирует через связанные с ним события. Это время прихода паломников к месту паломничества, время малого паломничества (عمرة) Пророка (ص), месяц ожидания пророком Мусой (мир ему) разговора с Всевышним. Анализ приводит Ибн Раджаба к мысли о важности культуры адекватности и чувства меры, которой, по мнению автора,



должно уделяться особое внимание именно в это время: «... суть набожности Пророка (ص) заключалась отнюдь не в множественности молитв и продолжительности поста. Она заключалась в сердечной чистоте и непорочности...» [13].

Месяц зу ал-хиджа раскрыт как самый запретный и священный из всех запретных месяцев, первые десять дней которого – самые достойные дни брэнного мира, когда благое деяние наиболее любимо и достойно перед Всевышним, ведь неслучайно в числе них День Арафа (يوم عرفة) и день праздничного жертвоприношения (يوم النحر) в Курбан-байрам (عيد الأضحى).

Размышляя над особенностями данного временного промежутка, Ибн Раджаб приводит множество аргументов о предпочтительности ночных бдений и поминаний Аллаха (ذكر) в этот месяц. Отдельное внимание автор привлекает к факту ниспослания в этот месяц (День Арафа) айата о завершении ниспосланий религиозных предписаний:

الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ

«... Сегодня Я ради вас усовершенствовал вашу религию, довел до конца Мою милость к вам и одобрил для вас в качестве религии ислам...» (Коран, 5: 3).

Анализ первоисточников наталкивает автора на размышление о сути праздника, которая, по его мнению, заключается «в присутствии веселья и радости, которое... достигается через ощущение совершенства своего послушания перед Господом». Он сообщает, что «беспечный (الغافل) находит радость в забавах и удовлетворении своих влечений, а здравомыслящий (العاقل) ищет радость в Господе» [13]. Таким образом, в жизни человека праздник не только время расслабления и беззаботности, он играет свою роль, наполняясь духовными смыслами как окончание недельного цикла предписанных молитв (пятничный день), ежегодного обязательного поста (Праздник разговения) и хаджа (Праздник жертвоприношения). Подводя итог, Ибн Раджаб заключает, что «всякий день без послушания Аллаха, становится праздником, всякий день, проведенный в послушании, поминании и благодарности Всевышнему, становится для верующего праздником» [13].

Размышляя о месяце зу ал-хиджа, автор приходит и к другим выводам. Он обращает внимание, что «Все человеческие деяния прекращаются с завершением этого брэнного мира. В вечном мире продолжается лишь поминание Всевышнего. Зу-ал-Нун как-то сказал: «Не может быть сладостным брэнный мир без поминания Всевышнего! Не может быть сладостен вечный мир без прощения Всевышнего! Не может быть сладостен рай без возможности лицезреть Всевышнего!» [13].

Считается, что слова Пророка (ص) «Дни, (проводимые в долине) Мина, это дни еды, питья и поминания Аллаха, да возвысится Его величие» указывают на то, что еда и питье должны быть средством поддержания непрерывности поминания Всевышнего» [13].

В завершении работы, Ибн Раджаб рассматривает годовой цикл как дополнительное указание на бренность жизненного пути в этом мире, переводя рассуждения в непривычное русло – о неестественном для человека желании намеренно покинуть жизнь. Он разбирает обстоятельства, при которых подобное может произойти, комментируя каждое из них с духовных позиций: «Предосудительность такого желания связана с поспешностью вывода, что смерть явится выходом и облегчением в сложившихся обстоятельствах. Однако ни один не может знать, что его ждет после смерти: не ждет ли его еще больший ужас?... А ведь от Пророка (ص) известно, что «истинное отдохновение является уделом лишь того, кому прощено»... благом как таковым можно считать немногие категории: прощение, милосердие, благочестие, богобоязненность» [13].

Чередование сезонов года также должно напоминать человеку о бренности его бытия: «летний жар заставляет задуматься об огненной геенне (حر جهنم), зимний мороз – об адской стуже (زمهرير جهنم). Осень напоминает о сборе плодов жизненных деяний, а весна с ее пробуждающей силой – о воскрешении и райских уладах. Все это должно стимулировать верующего на совершение благих деяний, дабы собрать достойный «урожай» в конце жизни, позволяющий заслужить вечное отдохновение в райских садах». Он призывает людей «увидеть в уладах ближней жизни отражение мира вечности... бренная жизнь – лишь зеркало, сквозь которое можно разглядеть вечность. Тот, кто принимает зеркальные образы за действительность – глубоко ошибается» [13]. Тем самым, Ибн Раджаб с его оригинальным взглядом на время и на саму жизнь помогает искать ответы на весьма неоднозначные вопросы: о смерти и противоестественном стремлении к ней, о жизненных приоритетах и смыслах.

Возвращаясь в завершении к цели своих размышлений, автор восклицает: «Так же, как капля влаги оживляет и пробуждает землю, капля наставлений способна пробудить застывшие в нерадении сердца... Так сохраним же свою веру на протяжении всей нашей жизни, чтобы она помогала сохраняться нам самим. И, пусть знание о духовных предназначениях времени поможет нам в этом» [13].

Таким образом, свои размышления о предназначениях различных времен года Ибн Раджаб ал-Ханбали строит на постулатах, заложенных в Коране и Сунне. Переосмысливая их в образах высокого рели-

гиозного чувства, он раскрывает основные смыслы духовного предназначения времен года и всей жизни человека, подразумевающие соответствующего наполнения делами и мыслями. Каждый месяц лунного календаря имеет свои особенности, соответственно обуславливающие и особенности в организации жизнедеятельности человека. Основными смыслами их является постоянное осознанное и искреннее поклонение Всевышнему посредством поминания, раскаяния, совершения благих деяний, проявления благодарности. Своей направленностью на высшие и незыблемые истины, работа полна идеями, позволяющими искать ответы на кажущиеся неразрешимыми проблемы современности.

### ЛИТЕРАТУРА

1. Аминев З. Г., Ямаева Л. А. Религиозные особенности ислама у башкир. – Уфа: Дизайн-ПолиграфСервис, 2009. – 184 с.
2. Aminov T. M., Magsumov T. A., Sayakhov R. L. Pedagogical potential of muslim religious sources in overcoming physical and mental and psychological trials // *Espacios*. – 2018. - № 30. – Т. 39. – 11 p.
3. Афанасьева В.В., Пилипенко Е.А. Время – феномен или ноумен. Цивилизация - Общество - Человек. 2015. Т. 1. № 1-1 (1). С. 15-17.
4. Закирова И.Г. Татарская богатырская сказка. Филологические науки. Вопросы теории и практики. 2017. № 9-2 (75). С. 31-34.
5. Коран. Перевод с арабского и комментариев М.-Н. О. Османова. С-Пб.: Издательство «ДИЛЯ», 2008.
6. Коран. Перевод смыслов и комментарии Э. Р. Кулиева. М.: Издательский дом «Умма», 2004.
7. Крачковский Ю.И. Перевод Корана с расположением сур в порядке их ниспослания Свыше. – М.: Мера, 2014. – 336 с.
8. Николаева Н.Н. Категория времени в эпосе монгольских народов: личное время героя. Томский журнал лингвистических и антропологических исследований. 2017. № 1 (15). С. 93-100.
9. Поликарпов С.С. Специфика временных ориентиров картины мира древних индийцев. Верхневолжский филологический вестник. 2019. № 1 (16). С. 155-161.
10. Хисматуллин А.А. Транслитерация арабографичных имен собственных и топографических названий: проблемы унификации в научных изданиях и СМИ на постсоветском пространстве. – Ираннаме. Научный востоковедческий журнал. 2011. №1 (17). С. 255-264.

11. القرآن الكريم<sup>1</sup>
12. لطائف المعارف فيما لمواسم العام من الوظائف تأليف الإمام الحافظ العلامة زين الدين أبو الفرج عبد الرحمان بن أحمد ابن رجب الحنبلي الدمشقي. - الرياض: دار ابن خزيمة. 2007 م. – 775 ص.<sup>2</sup>
13. لطائف المعارف فيما لمواسم العام من الوظائف الإمام الحافظ ابن رجب الحنبلي. – القاهرة: دار الحديث. 2005 م. – 480 ص.<sup>3</sup>
14. جامع العلوم والحكم تأليف الإمام الحافظ الفقيه زين الدين أبي الفرج عبد الرحمان ابن شهاب الدين البغدادي ثم الدمشقي الشهير بابن رجب. - بيروت: مؤسسة الرسالة. 1999 م. – 532 ص.<sup>4</sup>

*Сиражудинова Саида Исрапиловна.<sup>5</sup>  
(г. Махачкала, Россия)*

## СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКАЯ СОСТАВЛЯЮЩАЯ СИСТЕМЫ ПОДГОТОВКИ СПЕЦИАЛИСТОВ СО ЗНАНИЕМ ИСЛАМА

**Аннотация.** В данной статье рассматривается социально-экономическое значение подготовки специалистов со знанием ислама. Сегодня многие ведущие экономисты приходят к выводу, что для дальнейшего развития рыночной экономики необходима именно гуманная её подпитка. Подготовка кадров со знанием ислама будет способствовать развитию этических норм в рыночной экономике, что будет способствовать развитию экономики в целом.

**Ключевые слова:** ислам, подготовка специалистов, социально-экономическое развитие, рыночная экономика, этические нормы.

<sup>1</sup> Ал-Куран ал-карим.

<sup>2</sup> Латаиф ал-маариф фима лимауасим ал-‘ам мин ал-узаиф талиф ал-имам ал-хафиз ал-‘аллама Зайн ад-дин Абу ал-фарадж ‘Абд ар-Рахман бин Ахмад ибн Раджаб ал-Ханбали ад-Димашки – ар-Рийад: Дар Ибн Хузайма. 2007 м. – 775 с.

<sup>3</sup> Латаиф ал-маариф фима лимауасим ал-‘ам мин ал-узаиф ал-имам ал-хафиз Ибн Раджаб ал-Ханбали. – ал-Кахира: Дар ал-хадис. 2005 м. – 480 с.

<sup>4</sup> Джами ал-‘улум уа ал-хикам талиф ал-имам ал-хафиз ал-факих Зайн ад-дин Аби ал-Фарадж ‘Абд ар-Рахман ибн Шихаб ад-дин ал-Багдади сумма ад-Димашки аш-шахир би Ибн Раджаб. – Байрут: Муассаса ар-Рисала. 1999 м. – 532 с.

<sup>5</sup> Сиражудинова Саида Исрапиловна, кандидат экономических наук, доцент, первый заместитель директора ОАНО «Школа им. А. Юсупова».

В научных работах часто можно встретить негативные утверждения о том, что, например, ислам прививает своим последователям убеждения, вредные для экономического прогресса. Отмечают также, что ислам препятствует формированию человеческого капитала, ограничивает экспериментирование и инновации, способствует враждебному отношению к коммерции, и искажает рынки, способствуя авторитарному управлению. Очень распространенное мнение состоит в том, что финансовые правила ислама несовместимы с современной экономической жизнью [5, с. 1-2].

В связи с этим, изучение вопросов о том, способствует ли подготовка специалистов со знанием ислама социально-экономическому развитию общества, являются актуальными.

О важности развития теологии отмечают не только религиозные деятели, но и представители научного сообщества, органов власти, общественные деятели. Изучение религии является важным инструментом духовно-нравственного развития общества, что усиливает духовную и мировоззренческую безопасность страны. На наш взгляд, в современных условиях подготовка специалистов со знанием истории и культуры ислама имеет стратегическое значение. Но вместе с этим, хочется отметить, что подготовка специалистов со знанием ислама имеет и социально-экономическое значение.

Как известно, одним из пяти столпов ислама является закят – обязательный годовой налог в пользу бедных, нуждающихся. Правильное исполнение этого столпа ислама имеет для Российской Федерации колоссальный эффект в материальном обеспечении социальных групп населения. Для правильного расчета данного налога необходимо знание исламского экономического права.

Уплата закята по всем правилам является способом обеспечения экономической, в том числе продовольственной безопасности не только исламского общества. В возложении закята очень много мудростей и пользы; закят борется с бедностью, усиливает братство между людьми. Предпочтительность при распределении закята должна соблюдаться от более к менее нуждающимся, и в размере, необходимом для удовлетворения лишь самых насущных потребностей, а не для приобретения того, что не является необходимым. Ведь в любом обществе всегда найдутся люди, по той или иной причине находящиеся в беде или нужде: из-за бедствия, войны, немогности, невозможности найти работу, а также сироты, вдовы, старики, не способные работать и не имеющие никого, кто помог бы им. Очевидно, что должно осуществляться постоянное снабжение их самым необходимым, вместе с тем не унижающее их человеческого достоинства,

устраняющее обозленность и зависть бедных по отношению к богатым. Закят – это институциональная и обязательная форма распределения средств и проявления заботы, предполагающая распределять богатство в обществе, не запрещая при этом частную собственность и не предусматривая «уровниловку», противоречащую человеческой природе и тормозящую развитие общества. Напомним, что закят был учрежден четырнадцать веков назад, но несмотря на все современные экономические достижения, построение налоговых систем, существование благотворительности, методы распределения богатств и меры по обеспечению права людей на удовлетворение своих основных потребностей, ни одна идеология или общественно-экономическая формация не оказалась способной учредить институт для разрешения проблемы бедности и социального развития граждан, при этом не приводящий к противостоению и ненависти, сравнимый с исламским закятом.

Кроме выплаты обязательного закята, ислам побуждает мусульман, по возможности, осуществлять добровольную благотворительность в пользу нуждающихся, и это – одна из тех сторон, на которых особенно настаивает Ислам. Исходя при этом из того, что мусульманин всегда отзывчив на людские нужды и беды, расценивая свое достояние как кредит, полученный от Бога во временное пользование, который он должен использовать не только для себя и своей семьи, но и для других людей, в этом нуждающихся.

Ислам – это религия честности и справедливости. Еще с давних времен, когда еще не появились различные отрасли права, как гражданское право, финансовое право, налоговое право, трудовое право, предпринимательское право и др., ислам установил нормы и правила, регулирующие экономическую деятельность человека. В настоящее время рыночная экономика в существующем сегодня виде не всегда предполагает наличие духовно-нравственных и морально-этических основ, что является одним из причин нерешенности социально-экономических проблем общества. В свою очередь, нравственность и справедливость являются важнейшими элементами исламской концепции экономики. Исламская финансово-экономическая система имеет действительно социально-ориентированный характер, это система для людей во всех её проявлениях.

Религиозная этика имеет значение для экономического и социального развития общества. Социальная и экономическая деградация общества неизбежно сопровождается упадком деловой этики, всеобщей подозрительности и враждебности, и, как ни странно, конформизма. Это окончательно добивает инвестиционный климат и воспро-

изводство этических норм. Все это требует осмысления и дополнительных исследований [4, с. 178].

Большую значимость в нынешней политической ситуации для России, когда Запад все больше и больше вводит антироссийские санкции, приобретает сотрудничество и взаимодействие со странами Ближнего Востока и Азии. Интерес к исламскому банкингу и его инструментам, которые задействованы в его работе, являющиеся тем определяющим фактором, которые способствуют бурному развитию, наблюдается в настоящее время. Исламский банкинг предоставляет услуги разного характера, начиная от простого розничного финансирования и заканчивая сложными корпоративными схемами. В этих условиях, подготовка кадров по исламской экономике и банкингу также имеет важное значение.

Сегодня многие ведущие экономисты приходят к выводу, что для дальнейшего развития рыночной экономики необходима именно гуманная её подпитка, которая является главным противоречием и главным противовесом рынку. Подготовка кадров со знанием ислама будет способствовать развитию этических норм в рыночной экономике, что будет способствовать развитию экономики в целом.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Абдулаев И.М. Подготовка кадров по исламской экономике в условиях российской системы высшего образования. // Актуальные проблемы развития экономики и информационных технологий России в современных условиях. Материалы Международной научно-практической конференции (Махачкала, 19 ноября 2014 года). – Махачкала. – 2014.

2. Ахмедова Д.С., Сиражудинова С.И. Актуальные вопросы развития исламских финансовых институтов и возможности их использования в экономической системе России. // Проблемы эффективного взаимодействия государства, бизнеса и общества в условиях цифровой экономики. Сборник материалов IV Всероссийской научно-практической конференции (25 марта 2022 года). 2022. С. 100-107

3. Ахмедова Э.С. Закят как альтернативная налоговая система // Казанская наука, 2012, № 4

4. Клисторин В.И. Рыночная экономика, нравственность, этика и религия / <https://cyberleninka.ru/article/n/rynochnaya-ekonomika-nravstvennost-etika-i-religiya>

5. Timur Kuran. Islam and Economic Performance: Historical and Contemporary Links // Journal of Economic Literature, vol. 56 (2018).

## **ГАРМОНИЗАЦИЯ ИСТОРИЧЕСКОЙ ПАМЯТИ В КРОСС-КУЛЬТУРНОМ ДИСКУРСЕ**

**Аннотация.** В статье рассматривается актуальная в наше время проблема деформации аксиологической и, как следствие, деонтологической системы современного общества, детерминированная искажением как исторической памяти народа, являющейся основой коллективного самосознания, так и когнитивных процессов отдельной личности. В работе использовались неклассические (интеракционизм, постструктурализм, конструктивизм) и постнеклассические методы (методы проектного геоцивилизационного подхода, дискурс-анализ) исследования реальности. Автор намечает пути гармонизации исторической памяти в системе координат кросс-культурного дискурса.

**Ключевые слова:** аксиологическая система, деонтологическая система, историческая память, когнитивные искажения, эффект Манделы.

В последнее время представители различных наук начали уделять пристальное внимание деформации аксиологической и деонтологической систем, вызванной деформацией исторической памяти. Но чем отличается историческая память от исторических знаний? Ответ на этот вопрос прост и ясен: исторические знания не затрагивают ни аксиологическую, ни деонтологическую систему отдельно взятой личности, являясь для любого из индивидов лишь суммой сведений, абстракцией, не оказывающей реального влияния на жизнь.

Совершенно иначе обстоит дело с исторической памятью, к которой относятся события, повлиявшие на исторический процесс страны, а иногда и всего мира. При этом человек воспринимает давно прошедшее как часть личной аксиологической и, как следствие, деонтологической системы, что побуждает его поступать в реальности тем или иным образом.

Получается, что связь исторической памяти целой общности (этноса, народа, нации) с системой ценностей отдельного человека является амбивалентной. И если экстраполировать исторические факты, связанные с событиями, произошедшими много лет назад, например,

---

<sup>1</sup> Тормозова Елена Анатольевна, начальник аналитического отдела Экспертного центра национальной безопасности, г. Москва.



на современные войны, межнациональные и этно-конфессиональные конфликты, то можно увидеть интересные точки пересечения.

С другой стороны, содержание исторической памяти отдельных индивидов является важным и для социальных институтов, и для общества в целом, ведь от того, как человек помнит историю в личном ключе (ну, или как ее эти социальные институты интерпретируют), зависит отношение и к происходящему (настоящему), и к моделируемому образу будущего.

Кроме того, если исторические знания, как правило, не подвержены целенаправленным изменениям извне (хотя в современном мире и это возможно, но здесь потребуются серьезные временные и материальные вложения), то для изменения исторической памяти посредством различных манипулятивных технологий, применяемых в средствах массовой информации и коммуникации, необходима только воля лица, принимающего решение, и не самый большой временной период, что было нам продемонстрировано на примере Советского Союза, бывших союзных республик, Кавказа и Закавказья, стран Балтии, Украины.

Получается, что хотя историческая память и обладает высокой пластичностью, т.е. готова меняться под воздействием смоделированных обстоятельств, тем не менее, она остается общей для широкого круга людей, имеющих общее историческое прошлое.

Если мы посмотрим вокруг, то увидим довольно большое количество конфликтующих версий исторических событий. И часто дело не в том, что мы сталкиваемся с преднамеренной фальсификацией истории. В реальности дело именно в выборочном подходе к фактам. К тому же люди умудряются игнорировать факты, которые лежат на поверхности. Яркой иллюстрацией является так называемый эффект Мандлы, заключающийся в искажении «коллективной» памяти многих людей, когда всем хорошо знакомые факты или цитаты, являющиеся по своей сути, прецедентными текстами, искажаются.

Но разве бывает такое, что большое количество людей помнит что-то, чего на самом деле не было, причем их воспоминания совпадают друг с другом?

Рассмотрим подобную деформацию памяти на примере всем нам хорошо известного мультфильма «Как Лъвенок и Черепаха пели песню», созданного по сказке Сергея Козлова.

На вопрос, что сказал Лъвенок Черепахе, каждый из нас, не задумываясь, ответит: «Покатай меня, Большая Черепаха!». Но это ошибка. На самом деле Лъвенок, забираясь на спину Черепахи, сказал: «А теперь, теперь покатай меня, а?»

Сегодня во всем мире ведутся исследования в рамках так называемой парадигмы дискурса. Этому термину в современных научных исследованиях дано довольно много определений, как правило, связанных, прежде всего с лингвистикой, так как именно здесь исследуется языковое поведение личности, ее идеолект, реализуемые в повседневной, социально заданной традициями, обстановке.

Однако сегодня хотелось бы обсудить кросс-культурный дискурс (cross-cultural discourse), который в самом общем виде представляет собой процесс выявления общей, культурно обусловленной картины мира, имплицитно выраженной в текстах любых жанров, рассказах о каких-либо событиях как современности, так и далекого прошлого. При этом на первый план выходит компаративный анализ основных культурных противопоставлений, применяемый с целью определения не столько национальных и этно-конфессиональных различий, сколько точек их совпадения. На взгляд автора, только в его рамках возможна гармонизация исторической памяти, т.е. создания общего образа прошлого, что является одним из самых мощных механизмов объединения народов России.

В условиях глобализации и вызванной ею глокализации необходимо вести серьезную работу по гармонизации исторической памяти [6, с. 104 – 111], что в свою очередь позволит сохранить общую аксиологическую и, как следствие, выведет на более высокий уровень деонтологическую систему народов Российской Федерации.

Что для этого необходимо?

1. Совместные образовательные и исследовательские проекты.
2. Организация исторических мероприятий, в которые необходимо вовлекать молодежь.
3. Противодействие фальсификации истории, для чего необходимо вести интенсивную работу по изданию новых и переизданию хорошо зарекомендовавших себя художественных произведений, учебников и учебных пособий и их электронных версий, расположенных в информационно-телекоммуникационной сети Интернет. При этом доступ должен быть свободным, не требующим регистрации и оплаты.
4. Развитие отечественного туризма, включая его познавательные формы, такие как летние школы и семинары.
5. Развитие трансграничного сотрудничества.
6. Создание научно-образовательных консорциумов, которые стали бы центрами единого научного и образовательного пространства.

7. Активизация научно-академической мобильности с прозрачной системой финансирования.

8. Возможность планирования повышения квалификации и стажировок сроком минимум до двух лет.

9. Стратегическая модель будущего и тактические шаги его достижения со сроком планирования на 35 – 40 лет.

10. Учет стратификации современного общества и пути его преодоления.

Следует особо подчеркнуть, что в Российской Федерации наблюдается острая нехватка серьезных профессиональных экспертов во всех областях науки, которая требует популяризации. Для этого целесообразно проводить больше научно-практических конференций и семинаров как широкой тематики, так и узкоспециализированных, где участники совместно с экспертами могли бы обсудить не только заявленную повестку и другие интересующие их темы.

Также сегодня очень востребованы курсы повышения квалификации, подготовки и переподготовки для представителей различных сфер. Конечно, подобные курсы должны находиться под строгим контролем государства.

Принимая во внимание многонациональный и многоконфессиональный состав населения Российской Федерации, для гармонизации исторической памяти в кросс-культурном дискурсе необходимо и участие представителей духовенства. Мечети, православные храмы, англиканские церкви, синагоги, дома молитв баптистов и старообрядческие приходы должны стать духовными центрами, объединяющими несколько поколений.

В настоящее время руководство Российской Федерации идет по пути мобилизации потенциала общества и государства на направлениях борьбы с фальсификацией истории, гармонизации исторической памяти, а также укрепления российской идентичности, что подтверждается рядом документов.

Так, в Стратегии национальной безопасности Российской Федерации до 2025 года основными стратегическими целями являются: «сохранение и приумножение традиционных российских духовно-нравственных ценностей как основы российского общества, воспитание детей и молодежи в духе гражданственности; сохранение и развитие общероссийской идентичности народов Российской Федерации, единого культурного пространства страны; повышение роли России в мировом гуманитарном и культурном пространстве» [5, ст. 76].

Вопросы, связанные с проблемами укрепления общества, обозначены в Военной доктрине Российской Федерации, в Доктрине инфор-

мационной безопасности Российской Федерации, в Стратегии государственной национальной политики Российской Федерации на период до 2025 года, в Основах государственной молодежной политики Российской Федерации на период до 2025 года, в Основах государственной культурной политики, а также в Стратегии развития воспитания в Российской Федерации на период до 2025 года и др.

Необходимость формирования комплекса общегосударственных мер по формированию и укреплению общества содержится в официальных выступлениях главы государства [3], в подписанных Президентом России официальных поручениях [1], инициированных Президентом направлениях деятельности Общественной палаты Российской Федерации [4]. Новое направление в изучении проблем государственного управления и безопасности с использованием понятия идентичности проявилось в деятельности Конституционного суда Российской Федерации [2].

Как мы видим, работа по гармонизации исторической памяти в кросс-культурном дискурсе представляет собой специфическую гуманитарную область, где теперь не одному поколению граждан Российской Федерации придется вести планомерную работу, которая нередко требует от ее исполнителей поистине энциклопедических знаний, т.к. область этой деятельности лежит на пересечении различных областей человеческого знания.

Тема гармонизации исторической памяти в кросс-культурном дискурсе очень широка, и ее рассмотрение возможно в различных системах координат, с различных позиций, например, с геополитической точки зрения, однако всестороннее рассмотрение заявленного феномена не являлось нашей целью.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Перечень поручений Президента РФ по итогам форума Общероссийского общественного движения «Народный фронт «За Россию» – «Качественное образование во имя страны», состоявшегося 15 октября 2014 года.

2. Понятие конституционной идентичности в российской правовой практике впервые было использовано в постановлениях Конституционного Суда РФ от 14 июля 2015 г. № 21-П и от 19 апреля 2016 г.

3. *Путин В.В.* Выступление на итоговой сессии международного дискуссионного клуба «Валдай» (19 сентября 2013 года). Тема заседания: Многообразие России для современного мира. URL: <http://www.rg.ru/2013/09/19/stenogramma-site.html> (дата обращения 04.08.2017).

4. Стенограмма сессии стратегического сценирования по вопросам разработки комплекса мер по формированию общероссийской идентичности на базе Общественной палаты Российской Федерации 9 – 10 июля 2015 г. г. Москва.

5. Стратегия национальной безопасности Российской Федерации до 2020 года (утв. Указом Президента Российской Федерации от 31 декабря 2015 года № 683). Ст. 76.

6. *Тормозов А.В.* Трансформация национальных менталитетов на фоне глобализации Россия и Запад: диалог культур: Материалы XVIII Международная конференция (22 – 23 марта 2017 года) / Под ред. проф. Тер-Минасовой С.Г. – Москва: МГУ. 2017. С.104 – 111.

7. *Устинкин С.В., Рудаков А.В.* Глобализация и российская идентичность в XXI веке // Обозреватель – Observer. 2018. № 8 (343). С. 62–71.

*Угольков Иван Алексеевич<sup>1</sup>*  
(г. Фрязино, Россия)

## **РАЗВИТИЕ ПРАВОСЛАВИЕ НА АЛЯСКЕ В 19 ВЕКЕ**

**Аннотация.** Статья посвящена церковно-просветительской деятельности Иннокентия Вениаминова на Аляске в 19 веке. Чем прославился Иннокентий Вениаминов, находясь на Аляске, изучается роль священнослужителя Иннокентия Вениаминова в принятии христианства на Аляске. Иннокентий Вениаминов много сделал для развития Аляски. Иннокентий Вениаминов был заинтересован в распространении православия строил духовные учреждения. При нём развитие Аляски было на высоком уровне. Он положил начало освоению этого региона. На Аляске была выстроена система получения образования и налажено жизнеобеспечение. Церковные реформы коренным образом изменили жизнь Аляски. В результате, проведенного исследования автор приходит к выводу, что благодаря святителю Иннокентию Вениаминову, население Аляски стало грамотным и Аляска приняла православие.

**Ключевые слова:** Святитель, Иннокентий Вениаминов, Православие, Аляска, девятнадцатый век.

---

<sup>1</sup> Угольков Иван Алексеевич, МГОУ имени Н.К. Крупской, г. Фрязино, Россия.

Иннокентий Вениаминов активно поспособствовал распространению православия на Аляской земле. [2, с. 54] Приняв христианство на Аляске, сблизилось русское население с коренными жителями новых территорий. Важную миссию выполняла Православная церковь, построенная, в честь Вознесения Господня, которая защищала местное население. [4, с.7] Проводя данное исследование необходимо подчеркнуть роль святителя Иннокентия Вениаминова, в развитии Аляски. Церковно-Просветительская политика Иннокентия Вениаминова объединила местных жителей Аляски. [3, с. 78] Проведение церковных реформ Иннокентием Вениаминова, укрепило православие на Аляской земле. [1, с. 7] Деятельность Иннокентия Вениаминова вызывает уважение, вскоре у Иннокентия Вениаминова появился титул «Апостол Аляски» Православные преобразования Иннокентия Вениаминова были восприняты населением Аляски положительно.

Налаживание контакта с жителями Аляски и принятие православия в Русской Америке, главная страница церковных реформ Иннокентия Вениаминова. До приезда И.Е Вениаминова, племена на Аляске находились в состоянии раздробленности.

В 1823 году Иннокентий Вениаминов съездил в Северную Америку с православной миссией. [3, с. 90] Визит в Северную Америку для Иннокентия Вениаминова показался значимым, в ходе поездки удалось приобщить коренное население к христианству, и распространить христианство в сфере образования. [6, с. 8]

Приехав в Северную Америку, священник поселился на Алеутском острове Уналашка. Жизнь просветителя проходила на чужбине десять лет с 1824-1834 год в трудных условиях, потому что на острове не было условий не только для богослужения, но и для жизни. [3, с. 90] В течении духовной службы Вениаминов посещал своих прихожан и эскимосов на Аляске.

И.Е Вениаминов высказал свое мнение по принятию православия американцами. Американцы приняли православие добровольно. [5, с. 76] Обращение в христианство дало американцем льготы при уплате ясака. И.Е Вениаминов, оценил негативно такую причину и сказал следующее. «Если взять в рассуждение незначительность самого ясака, который они платили, когда хотели и чем хотели, и притом льгота платежа давалась им не навсегда, а только на три года; [4, с. 87] По мнению И.Е Вениаминова данная предпосылка не являлась основанием для того, чтобы американцы приняли новую религию» Как считал И.Е Вениаминов, что главный повод в принятии христианства, нужно найти дикарей в характере.

В последующем будут рассмотрены, этапы церковных преобразований И.Е Вениаминова на Аляске. [7, с. 90] Первым шагом церковно-просветительской работы И.Е Вениаминова стало самостоятельное изучение алеутского языка, знал более 200 слов. [5, с. 76] И.Е Вениаминов составил первую научную грамматику языка, занимался переводами, перевел катехизис и Священную историю на алеутский язык. С 1830 года И.Е Вениаминов усердно работал над переводом Катехизиса, отправил Катехизис на редактирование Д. Кузякину, который помогал ему переводить. [10, с. 54] В 1831 году Д. Кузякин умер и данную работу И.Е Вениаминов поручил З.П Чиченеву. И.Е Вениаминов и З.П Чиченев совершили путешествие по Алеутским островам и познакомили население с тремя главами Катехизиса. [3, с. 98] Поездка прошла благополучно и алеуты помимо принятия христианства узнали о Евангелие.

Обращая внимание на церковно-просветительскую деятельность И.Е Вениаминова нужно рассказать про черты характера И.Е Вениаминова, он был человеком с высокими моральными качествами и обладал положительными человеческими устоями такими, как человечность, доброжелательность, трудолюбие, такие черты характера помогли И.Е Вениаминову в его просветительской деятельности и дали положительный результат и помогли принять христианства, благодаря своим принципам И.Е Вениаминов сумел найти общий язык с местными народами. [4, с. 8] И.Е Вениаминов хорошо знал особенности северо-американских народов.

Наличие двух взаимосвязанных факторов сыграли огромную роль в успешной деятельности И.Е Вениаминова. Святитель сделал многое, для Русской Америке и для Аляске. Внес большой вклад в принятие христианства и добился того, чтобы жители Аляске стали грамотными. Труд И.Е Вениаминова на Аляске останется значимым и никогда не будет забыт. И.Е Вениаминов был глубоко заинтересован в грамотности жителей Аляске и в укреплении духовной сферы региона. Исследование показывает, что работа И.Е Вениаминова шла на благо населения и на пользу американцам, и алеутам. И.Е Вениаминов уделял, очень много внимание духовно-нравственному воспитанию и образованию жителей Аляски. Деятельность И.Е Вениаминова вызвала одобрение и понимание в обществе, а также уважение. И.Е Вениаминов главная фигура на Аляске в 19 веке, меняя жизнь на Аляске к лучшему, также шло совершенство областей церковно-просветительской жизни.

Политика И.Е Вениаминова вызвала интерес у Г.И Шелихова, по инициативе, которого были построены школы, в которых учились

алеутские ученики. [9, с. 78] Школьники познавали российскую словесность и разные науки.

В 1840 году в Ново-Архангельске в столице Русской Америке построили духовное училище, по программе трехклассных сибирских уездных училищ. [5, с. 90] Обучение в училище разделилось, одних учеников готовили к морской службе, других в конторщики, а остальных в духовное звание.

Таким образом можно сделать следующий вывод, что И.Е Вениаминов пользовался авторитетом в обществе за свои достижения. [3, с. 90] И.Е Вениаминов приобрел широкую известность в обществе. [4, с. 7] В 1846 году он был избран членом-сотрудником, а в 1869 году Почетным членом Императорского Географического общества, в 1868 году почетным членом Московского университета.

Приехав в Русскую Америку Вениаминов изучал этнографические, лингвистические, географические исследования, которые составили основу труда лингвистики, этнографии, фольклора.

Находясь в Русской Америке И.Е Вениаминов совершил открытие, заложил основы обучения на алеутском языке. [6, с. 98] И.Е Вениаминов основал алеутскую письменность, в состав, которой лег церковно-славянский алфавит. [4, с. 87] И.Е Вениаминов ввел в алфавит надстрочные знаки, обозначающие придыхание. [5, с. 87] Издал «Алеутский букварь» для просвещения алеутов, знаниям языка.

И.Е Вениаминов построил систему обучения и методику обучения для алеутов грамоте. Произошел прорыв в сфере образования алеутов на Аляске. Придуманная грамматика алеутского языка, приобрела мировую известность.

Учебник алеутского языка, введенный И.Е Вениаминовым имел свою структуру. 1) Две алеутские песни с русским переводом, сочинения одного алеута с русским переводом, алеутско-русского словаря, числительных на алеутском языке, списка русских слов, входивший в алеутский язык и 10 алеутских песен с переводом. [2, с. 56] В конце книги приводятся две таблицы спряжений алеутских глаголов.

И.Е Вениаминов оставил о себе богатую и светлую память в истории освоения Аляске. [1, с. 8] Об И.Е Вениаминове написано много книг книжные богатства находятся в фонде библиотеки Общества изучения Амурского края. Книги считаются символом эпохи и являются значимыми источниками об И.Е Вениаминове. [3, с. 98] До сегодняшнего времени сохранилось литературное наследие И.Е Вениаминова и его труды такие, как Опыт грамматики алеутско-лисьевого языка священника И. Вениаминова № 1436, 1846 год, «Замечания о колошском языке и кадьякском языке» В книге освящена грамматика



и приводится опыт перевода на колошский язык и туда входит русско-глинкийский словарь. Уделяется внимание эскимосскому наречию острова Кадьяк: это замечания по фонетике и грамматике и опыт перевода на кадьякский язык. [4, с. 87] Документ содержит более 1000 слов, на некоторые из этих слов даны пояснения «Записки об островах Уналашкинского отдела» общегеографический очерк Алеутских островов. [5, с. 56] Изучение Русской Америки стало первой обобщающей географической работой по Русской Америке.

И.Е Вениаминов заботился об образовании жителей Аляске, рассказывал им про праздники, исповеди и святые причащения, говорил о хождении в храм Божий. [5, с. 98] Находясь на Аляске И.Е Вениаминов проводил богослужение, обучал жителей Аляски слову Божию, хотел, чтобы они приняли крещение. Подвиги И.Е Вениаминова не остались без внимания и за свой труд он был награжден наперсным крестом.

В завершении можно сделать следующий вывод, что святитель Иннокентий Вениаминов изменил образ жизни Аляски и Русской Америки в лучшую сторону. Внес огромный вклад в освоение не только Аляски, но и Российского государства. Святитель И.Е Вениаминов помог Российской империи освоить территорию Аляски. И.Е Вениаминова можно считать великим и полезным государственным деятелем, для страны и для Аляски, который дал образование жителям Аляски и про, которого всегда будут помнить.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Галкина Е.В. «Апостол Русской Америки». Святитель Иннокентий Вениаминов и его миссионерская деятельность \ \ Е.В Галкина Вестник МГОУ.-2010.-№94.-С. 52-53.

2. Святитель Иннокентий Вениаминов. Т.В Демина, А.А Хисмудинова, Л.Ф Юринова, Т.А Файчук., Владивосток 2017-22 с.

3. Алексеев И.А. Судьба Русской Америки.-Магадан: Магаданское книжное издательство, 1975.-327 с.

4. Романова Н.В, Лазарева Н.Ю. Путешествия и подвиги святителя Иннокентия митрополита Московского, апостола Америки и Сибири.-М. : Свято-Данилов монастырь: Изд-во «Даниловский благовестник»; изд-во «Правило веры», 1999 г.-160 с.

5. Петров А.А. Православие как фактор сохранения этнокультуры народов Дальнего Востока. \ \ Христианство на Дальнем Востоке. Материалы международной научно-практической конференции. Хабаровск, 19-21 сентября 2006 г., Хабаровская духовная семинария, Хабаровск, 2006.-С.75.

6. Курляндский И.А. Иннокентий Вениаминов, митрополит Московский и Коломенский. М., 2002.-190 с.

## ЦЕРКОВНАЯ ПОЛИТИКА В ПОСТСОВЕТСКИЙ ПЕРИОД: ВОПРОСЫ ПРАВОВОГО РЕГУЛИРОВАНИЯ

**Аннотация.** В статье рассматриваются особенности государственно-церковного устройства. Представлен обзор законов, регулирующие церковную политику, рассказывается об основных церковных мероприятиях. Развитие церкви проходило на высоком уровне. Постсоветский период характеризуется правовыми и церковными новшествами. Церковная политика помогла сформировать духовную безопасность,. Духовная безопасность была направлена на усиление религиозной политики, Благодаря духовной безопасности была сформирована новая религиозная концепция. В постсоветский период пришло много новшеств в церковную сферу, церковная политика сильно отличалась от советского времени. В ходе, проведенного исследования необходимо утверждать, что церковная жизнь изменилась в лучшую сторону. Церковная политика стратегические интересы религиозной сферы, которые влияют на благополучие общества. Общество и церковь должны взаимодействовать между собой, что произошло в 90 годы 20 века. Власть осознала необходимость церковных реформ.

**Ключевые слова:** церковь, общество, государство, законы, новшества, религия.

Актуальность статьи обусловлена тем, что государство понимало необходимость проведения церковных реформ.

Целью настоящей статьи выступает рассмотрение особенностей церковно-государственного устройства в постсоветский период.

Задачи исследования: 1) Представить обзор нормативно-правовых актов, регулирующие церковную политику, 2) Сформулировать предложения по совершенству церковной политики, 3) Рассказать про правовое положение церкви.

В 90-ы годы 20 века были проведены церковные реформы, которые оказали огромное влияние на церковно-государственную систему. В этот период для православия произошло значимое событие празднование 1000- летия Крещения Руси

---

<sup>1</sup> Угольков Иван Алексеевич, МГОУ имени Н.К. Крупской, г. Фрязино, Россия.

В честь данного события в Москве был установлен памятник князю Владимиру, крестителю Русь, получивший прозвище Красное Солнышко, что свидетельствует о наличии церковных ценностей и о развитии духовных традиций [1, с. 9].

Конец 20 века открывает новую страницу церковно-государственного периода. Был отменен Декрет 1918 года «Об отделении церкви от государства и постановление ВЦИК, СНК РСФСР от 8 апреля 1929 года «О религиозных объединениях» В 90-е годы восстановился правовой статус церкви [2, с. 65].

В конце 20 века формируется нормативно-правовая база государственно-церковной политики, определяющая дальнейшее развитие церкви. В 1990 году выходит Закон СССР «О свободе вероисповеданий», Закон СССР «О свободе совести вероисповеданий».

Данные нормативно-правовые акты оформили правовое положение религиозных организаций, как юридических лиц. Огромную свободу получили религиозные объединения. Религиозным общинам не требовалась государственная регистрация. Религиозные общины взаимодействовали с молодежными объединениями, занимались благотворительностью, принимали участие в политической жизни страны, сотрудничали с органами государственной власти и со СМИ [3, с. 67].

Проводя данное исследование можно сказать, что в ходе проведенных реформ, религиозные организации получили широкую автономию.

С принятием новых законов расширились религиозные права граждан. Любой гражданин имел право самостоятельно определить религиозную принадлежность, появилась возможность самостоятельно распоряжаться своими церковными принципами [3, с. 9].

Новые законы нашли свое отражение в статье 14 Конституции Российской Федерации, принятой в 1993 году. Конституция основной документ, регулирующий церковную политику и взаимодействие церкви с государством, и с институтами гражданского общества.

Конституционно-Правовые принципы свобода совести и вероисповедания, основные черты светского государства, которые не следует забывать. Данные признаки находятся под государственным контролем.

Выдержки из Конституции Российской Федерации: 1) Согласно основному закону Россия – светское государство. «Любая религия не может быть установлена в качестве государственной или обязательной. Религиозные объединения отделены от государства и равны перед законом». Гарантируется религиозное многообразие [5, с. 90].

«Статья 28 Конституции Российской Федерации признает право на свободу совести и вероисповедания. В Российской Федерации разрешено отнести себя к любому религиозному течению. Предоставляется возможность действовать в соответствии со своими религиозными убеждениями, разрешается религиозная принадлежность». «Статья 59 Конституции Российской Федерации говорит следующее: «Если религиозная принадлежность гражданина противоречит военной службе, появляется возможность альтернативной гражданской службе» [4, с. 4].

В 90 годы в постсоветской России сформировалась новая духовная культура, а принятые законы, затрагивающие религиозные права граждан помогли сформировать духовную безопасность. Духовная безопасность играет главную роль в современном обществе и помогает в проведении церковной политики. Духовная безопасность основа церковной политики и часть национальной безопасности [6, с. 67].

Основное место в государственно-церковной политике занял Указ Президента Российской Федерации «О передаче имущества церкви». Церковь получила, утраченное имущество, (здания, сооружения). В постсоветском периоде Русская Православная Церковь заключила соглашение с Министерством Культуры, со Всероссийским обществом охраны историко-культурных ценностей. В постсоветский период Русская Православная церковь активно взаимодействовала с органами государственной власти об этом рассказывает ряд договоров с федеральными министерствами [5, с. 5].

Помимо Конституции Российской Федерации одним из основных регуляторов церковной политики стал Федеральный Закон «О свободе совести и религиозных объединений», вступивший в силу 1 октября 199 года. Изменился порядок образования религиозных объединений, уменьшилось количество учредителей религиозных организацией. Право создавать религиозные организации имели граждане России, иностранцы, жившие на территории России имели право вступать в такие организации, согласно закону церковь отделялась от государства. Государство не имело право вмешиваться в церковные дела, возлагать на религиозные организации управленческие функции. Благодаря, принятию закона образование приобрело светский характер [7, с. 7].

Религиозным организациям, оказывалась финансовая поддержка, организовывалась охрана объектов историко-культурного наследия, разрешено было проводить религиозным общностям церковные обряды.

Федеральный Закон «О свободе совести и религиозных объединений» подчеркнул ключевой принцип религиозности в российской

истории и в формировании духовной культуры. Появилось уважение и признание всех религий, признанных центром исторического сознания, и наследия русского народа.

С принятием такого закона выработались религиозные принципы: 1) Взаимное согласие, 2) Веротерпимость, 3) Уважения прав человека и гражданина.

Религиозные объединения разделились на два блока. 1) Религиозные организации, имеющие статус юридического лица, обладающие широкими правами. 2) Религиозные группы, ведущие церковные обряды. Министерство Юстиции Российской Федерации утвердило правило регистрации церковных организаций [3, с. 8].

Федеральный Закон «О свободе совести и религиозных объединений» определил особенности правового статуса церкви; 1) «Русская Православная Церковь действует согласно своим правилам», 2) «Не реализует полномочия властных структур», 3) «Не имеет право вмешиваться в политическую сферу».

Новые законы, затрагивающие церковную политику установили запрет политики атеизма, появились равные права верующих и неверующих, запрещалось принуждать гражданина к выбору религиозной принадлежности [7, с. 8].

Таким образом можно сделать следующий вывод, что граждане Российской Федерации и религиозные организации получили огромные права, и свободу деятельности, что можно назвать главным результатом церковных преобразований в постсоветской России.

Государство проявляло интерес к церковной жизни и учредило органы церковного управления такие, как Совет по взаимодействию с религиозными организациями при Президенте Российской Федерации, правительственно-церковные комиссии РФ и в субъектах РФ.

В 1994 году образовалась Комиссия по вопросам религиозных объединений при Правительстве Российской Федерации. Церковный орган решал религиозные вопросы и разрабатывал государственно-церковные стратегии [7, с. 7].

С принятием Федерального закона в 1997 году расширились полномочия Комиссии. В обязанности Комиссии вошло собирание сведений о проведении церковной политики в субъектах. Комиссия составляла отчеты по взаимодействию РПЦ с властными структурами. Церковь принимала активное участие в жизни гражданского общества и помогала строить правовое государство с демократической формой правления. В 1995 году насчитывалось 3983 зарегистрированных и незарегистрированных объединений РПЦ [4, с. 8].

Церковная политика регулируется Федеральным Конституционным Законом «О Правительстве Российской Федерации от 17 декабря 1997 года. Закон гласит, что Правительство сотрудничает с религиозными общностями. Федеральный закон «Об актах гражданского состояния, принятый в ноябре 1997 года содержит религиозные принципы, такие как, что акты гражданского состояния, заключенные по церковным правилам до создания органов ЗАГС, считаются актами гражданского состояния и не предусматривают государственной регистрации.

С 1994 по 1997 год оформилась церковное законодательство на уровне субъектов Российской Федерации. Были приняты законы о религиозных организациях в 33 субъектах.

Церковно-Государственное устройство коренным образом отличалось от советского периода и многие церковные позиции СССР были пересмотрены. В 1990 году появлялись новые направления церковно-государственного сотрудничества, вышел закон по взаимодействию с религиозными общинами [3, с. 8].

В 1990 годы в СССР насчитывалось 8 союзных, 11 республиканских, 40 региональных партий, издавалось 60 церковных изданий.

Принятая Конституция РФ и Федеральные законы, законы субъектов Российской Федерации в постсоветский период сформировали отдельную правовую отрасль - церковного права.

Церковная политика должна все время совершенствоваться. Государство должно быть заинтересовано в повышении престижа церкви. Взаимодействие церкви с государством и с институтами гражданского общества должно быть на высоком уровне [2, с. 9].

Предложения по совершенству церковной политики. 1) Развивать православное сотрудничество с западно-европейскими странами, 2) Организовывать православное просвещение в образовательных организациях, 3) Проводить мероприятия и конференции, посвященные православию. 4) Повышать уровень религиозной культуры населения, 5) Своевременно выявлять угрозы, препятствующие успешному проведению церковной политики. 6) Разработать стратегию церковной политики на законодательном уровне. 7) Активно способствовать восстановлению, заброшенных храмов проводить регулярные реставрации церквей. 8) Принять Церковный Кодекс Российской Федерации.

25 декабря 1998 года вышло постановление губернатора Ярославской области «О подготовке к празднованию 2000 летия христианства. Предусматривалось проведения праздников, фестивалей. 14 мая 1996 года была проведена Всероссийская научно-практическая конференция «Культура, Православие Образование», С 1998 года проводятся Иеринарховские и Игнатъевские чтения, прове-

ли конференцию Церковь и Общество: пути взаимодействия в области образования, науки и культуры [4, с. 6]. В последнее время в Ярославской области ведется восстановление храмов, мусульманских мечетей, синагог. Огромную поддержку в восстановлении оказала Администрация города Ярославля.

Государство оказывало содействие в восстановлении, разрушенных храмов в годы революции 1917 года, Гражданской войны. К 2000 году был восстановлен Храм Христа Спасителя, разрушенный в 30 годы 20 века. Государство восстанавливало историческую память, как культурно-нравственное, материальное и общенациональное достояние [1, с. 1].

В завершении можно сделать следующий вывод, что в постсоветский период государство играло огромную роль в церковной жизни. Власть заботилось о церковно-культурном наследии и делало все возможное чтобы в церковной сфере не было проблем.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Конституция Российской Федерации (принята всенародным голосованием 12.12.1993) (с учетом поправок, внесенных Законами РФ о поправках к Конституции РФ от 30.12.2008 №6-ФКЗ, от 01.07.2020 №11-ФКЗ) // Собрание законодательства РФ, 01.07.2020, №31, ст. 4398.

2. Королев А.А. Государственно-церковные отношения в постсоветской России 1991-2000 год /А.В. Королев // Известия Пензенского государственного педагогического университета им. В.Г. Белинского. - 2012. - №5. - С. 7-9.

3. Михайлова Н.В. Правовое регулирование государственно-церковных отношений в России. / Н.В. Михайлова // Юридическая наука. - 2017. - №6.- С. 8-9.

4. Федеральный закон «О свободе совести и о религиозных объединениях» от 26.09.1997 № 125-ФЗ (ред. от 03.08.2016) // Собрание законодательства РФ. – 05.12.1994. - №45.- ст. 3301.

5. Федеральный закон «Об актах гражданского состояния» от 15.11.1997 № 143-ФЗ (ред. от 08.09.2016) // Собрание законодательства РФ.- 06.09.1997.-№45.- ст. 3302.

6. Федеральный конституционный закон «О Правительстве Российской Федерации» от 06.11.2020 №4-ФКЗ (ред. от 27.10.2020) // Собрание законодательства РФ. – 03.11.2020.-№4.- ст. 6609.

7. Шакирова Э.З. Правовые основы религиозной политики государства в постсоветской России / Э.З. Шакирова // Наука и современность. - 2011. - №4. - С. 9-10.

## ТЕРМИНОЛОГИЧЕСКИЙ ДИСКУРС АРАБСКОГО ГЕРМЕТИЗМА

**Аннотация:** В статье рассматривается проблематика понимания и применения терминов «герметический» и «герметизм» в научном обороте. Освещена та лакуна, которая до сих пор присутствует в данной области научных исследований. Приведен краткий терминологический дискурс арабской Герметики и озвучены проблемы ее использования и прочтения.

**Ключевые слова:** герметизм; герметический; арабская герметика; Гермес; дискурс; арабская философия.

### Введение

Существует современное направление философии – герменевтика, но одновременно она является методологией интерпретации. Ее создатель - немецкий философ Ф. Шлейермахер поставил задачу — создать герменевтику как общее учение о принципах и методах интерпретации и понимания текстов разнообразного содержания. В дальнейшем немецкий философ и искусствовед В. Дильтей стал рассматривать герменевтику как методологию наук о духовной деятельности человека. В противовес позитивистам он считал, что исследование этой деятельности, как и социально-гуманитарных процессов, в целом, не может быть сведено к причинному их объяснению. Решительное противопоставление методов естествознания наукам о человеке Дильтей выразил в известном своем афоризме: «Природу мы объясняем, человека же должны понять». Социально-гуманитарное познание и основанное на нем понимание также исходит, в конечном счете, из объективных данных и поэтому не может быть целиком сведено к их чисто субъективному, психологическому истолкованию. Между тем В. Дильтей настойчиво утверждал, что понимание социальных и гуманитарных процессов, опирающихся на духовную деятельность людей, может быть достигнуто именно с помощью психологической интерпретации, в основе которой лежит, прежде всего, воображение, «вчувствование» и интуиция исследователя.

---

<sup>1</sup> Хасанов Марат Маликович, аспирант кафедры философии, социологии и культурологии Московского гуманитарного университета.



Герменевтические методы интерпретации сводятся,

- 1) к логико-грамматическому анализу структуры текста;
- 2) к психологическому анализу целей и мотиваций автора текста;
- 3) к историческому исследованию условий, ситуации и времени появления текста.

Поскольку в качестве важнейшего средства для интерпретации текста рекомендовалось перевоплощение интерпретатора в автора, его «вчувствования» в текст и опору на воображение, постольку такое понимание характеризуют обычно как субъективное и психологическое.

Вместе с тем, существовали и другие исторические предпосылки, кроме Шлейрмахеровской попытки интерпретации Священного Писания как внутреннего понимания словосочетаний, расположения слов, а не на основе их смысла. Например, мы рассмотрим вклад арабских герметиков для современной интерпретации как методологии.

В современном научном дискурсе термины «*герметический*» и «*герметизм*» используются для описания абсолютно разных явлений в различных культурных традициях в тот или иной период времени. Один автор использует их для описания чего-то явно эзотерического, в то время как другой описывает посредством них что-то, связанное с алхимией. Третий называет *герметическими* любые работы, в которых тем или иным образом упоминается Гермес Трисмегист<sup>1</sup>. Другие же многочисленные способы использовать этот термин еще больше запутывают дело. Эти термины использовались для таких разных целей, что сейчас уже невозможен какой-либо консенсус среди ученых относительно того, какие именно работы могут быть отнесены к *Герметике*. Считать ли *герметическим* текст, если он имеет отношение к алхимии или же если в нём содержится указание на то, чтобы считать его секретным (тайным), предназначенным только для немногих избранных. Иногда под словом «герметизм» подразумевают определенный жанр, в других случаях его используют для описания содержащихся в тексте учений. Некоторые современные авторы также пишут о «герметистах», называя так тех, кто следует учению, изложенному в герметических текстах, и практикует герметические дисциплины. Их практику также обычно называют *герметизмом*, как будто бы они придерживались определенной и конкретной доктрины, хотя вопрос о

---

<sup>1</sup> легендарная эллинистическая фигура, возникшая как синкретическая комбинация греческого бога Гермеса и египетского бога Тота. Обширную серию древних и средневековых псевдо-эпиграфических текстов, которые легли в основу различных философских систем, принято обозначать как «герметический свод\корпус».

природе герметизма обычно не поднимается в таких дискуссиях [1, с.13].

Даже не вполне ясно, что термин «герметический» значил для европейских алхимиков XVI-XVII вв., обозначавших свое учение этим словом [2, с.282]. Вместе с тем термины, используемые историками, чрезвычайно важны, поскольку в тот момент, когда мы их применяем, мы подразумеваем, что за ними стоит тот или иной исторический и социальный контекст, а также вводим категории, которых на самом деле может и не быть.

### Терминологический дискурс

Дискуссия о социальной реальности, стоявшей за греческой *Герметикой* Египта, длилась в течение долгого времени. Немецкий филолог-религиовед Р. Райценштайн, например, считал создателями греческой *Герметики* школу или общину герметистов [3, с.249]. Французский историк А.-Ж. Фестюжьер отвергал это предположение как беспочвенное. Сам он утверждал, что приписывание текстов Гермесу было всего лишь признаком принадлежности к определённом литературному жанру римского Египта в первых веках нашей эры. Таким образом, работы, в качестве авторов которых указан Гермес, находятся в одном ряду с похожими работами, авторство которых ложно приписывали другим легендарным мудрецам древности, например, Заратуштре [4, с.355]. Тем не менее, он без всяких сомнений использовал слово *hermétisme* для того, чтобы дать определение учению герметических текстов. Несмотря на выдвинутую Фестюжьером критику, идею о герметистах как о некоей исторической группе в римском Египте поддержало несколько более поздних исследователей. Сегодня она оказалась преобладающей. Английский историк Г. Фоуден писал, что существовали древние герметисты как таковые и они практиковали герметизм как таковой. При этом греческий Герметический корпус отражает актуальную философскую школу. Несмотря на то, что он не уточняет, когда именно эти герметисты практиковали свой путь, свидетельства посвященного Гермесу дискурса (т. е. «философской» *Герметики*) могут говорить в пользу II-III вв.

Нам кажутся убедительными идеи Фоудена о характере круга духовных искателей, создавших эти тексты. Тем не менее, как признавал и сам исследователь, его выводы неизбежно несут на себе печать некой неопределенности [5, с.156]. Но даже если мы согласимся с тем, что термин «герметисты» подходит для описания авторов и первого круга читателей древней *Герметики*, как нам быть, когда мы описываем арабскую *Герметику*, возникшую спустя полтысячелетия

и больше, а также учения и практики, описанные в этих текстах, их авторов и читателей?

Когда речь заходит об арабской *Герметике*, то сразу становится заметной та непоследовательность, с которой в современной академической среде используются слова «герметический», «герметист» и «герметизм». Поскольку эти термины обычно описывают гипотетическую религиозную группу раннего римского Египта и их работы, а также европейских оккультистов раннего Нового Времени, могут быть выдвинуты критические возражения по поводу их использования в совершенно отличном контексте раннеарабской культуры и стоящих за ним социальными реалиями. Не известны случаи подобной рефлексии над арабским герметицизмом – *Arabicm Hermeticism* [6, с.14]. Более того, в контексте обсуждения арабской литературы многие современные исследователи используют понятие «герметический» не только для определения приписываемых Гермесу трудов, но и ко всем сочинениям, которые показались написанными в рамках «гностических», «неоплатонических», «неопифагорейских» или «эзотерических» тенденций, либо же практически любой псевдо-эпиграф, относящийся к ранней арабской литературе<sup>1</sup>. Также этот термин используют для описания верований сабиев Харрана<sup>2</sup>, о которых известно очень мало, что не помешало им стать объектом бесконечных спекуляций.

На самом деле значительное число современных работ, в которых обсуждается арабский герметицизм, показывает нам, насколько размыто очерчены границы этого понятия. Это как если бы нечеткое определение гипотетического феномена показывало, насколько неявным он был сам по себе. Общее нежелание или неспособность чётко определить объект исследования означает, что данную лауну неминуемо заполняют ложные и псевдо-научные представления о герметицизме. Некоторые исследователи даже заявляли, что работа какого-либо арабского автора является герметической, не приводя каких бы то ни было ссылок на арабские труды, приписываемые Гермесу, и даже не объясняя сам термин [7, с.18]. Другие утверждают о «герметическом влиянии на ислам» [8, с.842] или же противопоставляют «рациональную философию Аристотеля» «иррациональному герметицизму» в рамках арабской философии [9, с.385]. Кто-то находит гер-

---

<sup>1</sup> Термины «гностический», «неоплатонический» и «неопифагорейский» также одинаково плохо определены применительно к сочинениям на арабском языке.

<sup>2</sup> Древний и крупный торговый, культурный, научный и религиозный центр Верхней Месопотамии. Ныне – территория Турции.

метистов среди фигур, кажущихся им маргинальными на фоне их представлений об исламской ортодоксии, относя к ним, например, некоторых шиитских деятелей, алхимиков и ярких личностей, не вписывающихся в какие-либо рамки, например, естествоиспытателя IX века ар-Рази, или любого автора, стоило ему хотя бы раз процитировать Гермеса [10, с.170]. Герметизм даже представляли как рискованную систему воззрений, опасную для своих последователей из-за предполагаемых гонений со стороны неких «правоверных» мусульман, для которых, как это представлялось, было обычным ненавидеть герметистов, даже несмотря на то, что мусульмане считали Гермеса одним из пророков [11, с.186]. Был и другой подход — применить к арабской литературе выдвинутое Фестюжьером для греческой *Герметики* определение герметического жанра [12, с.46]. То, как Фестюжьер определял «герметическое», было, тем не менее, неразрывно связано с мотивом сокровенного текста. Следовательно, оно не очень полезно в контексте мусульманской литературы, поскольку само священное писание мусульман, Коран, может быть определено на этом основании как герметическое<sup>1</sup>. Характерная черта всех подобных исследований — полное или почти полное пренебрежение сочинениями на арабском, авторство которых приписывается Гермесу, не говоря уже о хронологическом упорядочивании источников, создаваемых на протяжении столетий.

В силу вышеперечисленных причин, большая часть того, что было написано об арабской *Герметике* и герметизме на арабском, способна создать у читателя неверное представление. Некорректно без предварительного обсуждения использовать по отношению к арабской литературе термины, польза которых сомнительна и при обсуждении греческой литературы римского периода, еще и нагруженные коннотациями, связанными с герметическим движением в Европе раннего Нового времени. В этой ситуации назвать что-то «герметическим» означает еще больше запутать, а не прояснить природу и историю изучаемого явления. У нас складывается очень смутное представление о предположительно оригинальном интеллектуальном движении и изощренных построениях, основанных на одних и тех же хорошо известных, но неубедительных текстуальных отсылках. Большинство арабистов не имеет достаточного уровня подготовки,

---

<sup>1</sup> в самом Коране говорится, что он был записан «на хранимой скрижали» (ля-ух аль-махфуз) и открыт пророку Мухаммаду Богом-Аллахом (Коран, 85:21–22); таким образом, можно ли пророка Мухаммада отнести к «герметистам» и поставить на одну доску с Псевдо-Аполлонием Тианским, обнаружившим откровения Гермеса на спрятанной табличке!?

которая позволила бы работать с вопросами, которые ставит *Герметика* сама по себе, и потому полагаются на работы вроде тех, что провозглашают мнения о «влиянии герметизма на ислам» — мнения, постоянно повторяющиеся в работах общего характера как общепринятые факты. Обзор мнений относительно арабской *Герметики*, размещенных в интернете, как ссылок на академические работы, так и легко доступных с помощью любого поисковика сайтов современных алхимиков, астрологов и других «эзотериков», оставляет еще более отчетливый привкус дезинформации. Причем частично эти ложные представления основаны именно на академических работах, подобных тем, которые были описаны выше. Необходимо не просто выдвигать голые теории об арабском или исламском герметизме — нужны работы, посвященные арабской *Герметике* и арабским сочинениям, в которых обсуждаются ее тексты. Первичные источники пока еще не были объектом пристального и дотошного научного исследования.

### Арабская герметика

После всех рассуждений относительно арабского герметизма по-прежнему необходимо ясно показать, что именно говорится в самих арабских герметических текстах, кто и как их использовал, каково их происхождение, как они передавались, в каком смысле их можно назвать герметическими и, разумеется, каким образом представляли себе Гермеса и почему. У нас нет никаких оснований для того, чтобы, по аналогии с дискуссиями о греческой *Герметике*, предположить существование и сообщества арабских герметистов, создавших арабскую *Герметику*. Это не только не подтверждается какими-либо данными, но также может еще больше запутать дело, представив его таким образом, что существовало прямое преемство или хотя бы связь между античными герметистами — об отличительных чертах и самом существовании которых шли дискуссии — и авторами арабской *Герметики*, арабскими герметистами — современным изобретением. Конечно, существование подобного сообщества может быть открыто, но это более чем маловероятно.

Поэтому термин «герметический» в литературе используется по отношению к текстам, авторство которых приписывалось Гермесу. Выражение «герметическая традиция» применяется для описания традиции передачи текстов, авторство которых приписывалось Гермесу.

Очевидны некоторые недостатки этого определения термина «герметический», принятого в качестве рабочего. Оно исключает большую часть сочинений, которые *могут* иметь отношение к араб-

ской *Герметике*, но при этом их авторство не приписывается Гермесу. Например, это работы, авторство которых в арабском переводе приписывается Агатадемону, Асклепию и Псевдо-Аполлонию Тианскому<sup>1</sup>.

### Заключение

Необходимо помнить о том, что термин «герметизм» не прослеживается в арабских источниках, поэтому востоковедами предпринимаются попытки определить другие термины и критерии для этого контекста. Для того чтобы продвинуться вперед, необходимо отбросить в сторону все представления, сделанные ранее исследователями, и полагаться, насколько это возможно, именно на первоисточники. Это позволит не вести туманные разговоры о «герметизме», а исследовать сами тексты арабской *Герметики* и современные им работы, имеющие к ней отношение. Только потом можно включить в исследование тексты, авторство которых приписывается связанным с Гермесом фигурами, таким как Агатадемон, и решить, можно ли говорить о комплексе учений, который мог бы быть назван «арабский герметизм», и поможет ли это понятие лучше понять природу исследуемых текстов.

Несмотря на рассмотренный нами контекст, существует ряд достойных внимания исключений из тенденции общего затемнения изучения арабской *Герметики* за предыдущие полстолетия. Ученым-исследователям удавалось продвинуться далеко, когда они работали непосредственно с текстами и источниками. Подобные исследования и их значимость очевидна<sup>2</sup>.

### ЛИТЕРАТУРА

1. Ebeling F. The Secret History of Hermes Trismegistus: Hermeticism from Ancient to Modern Times. Ithaca: Cornell University Press; 2007. Pp.12-17.
2. Copenhaver B. Natural Magic, Hermetism, and Occultism in Early Modern Science. Cambridge: Cambridge University Press; 1990. Pp.280-284.

---

<sup>1</sup> Единственный дошедший до наших дней в арабском переводе текст греческой *Герметики*, «Кираниды», утратил ссылки на Гермеса, несмотря на то, что он уцелел в рукописях, содержащих другие тексты арабской *Герметики*

<sup>2</sup> Библиографическая книга турецкого востоковеда Фуата Сезгина «Geschichte des arabischen Schrifttums» предлагает наиболее полный перечень арабских рукописей, приписываемых Гермесу, где содержится подробная базовая информация, необходимая для дальнейшей работы над первоисточниками по этому предмету.

3. Reitzenstein R. Poimandres. Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur. Leipzig: Teubner; 1904. Pp.248-253.

4. Коробова А. Герметика / Пер. с фр. // Эбелинг Ф. Тайная история Гермеса Трисмегиста: герметизм с древности до наших дней / под общ.ред. Б. К. Двинянинова. СПб.: Изд-во РХГА; 2020. с.354-355.

5. Fowden G. The Egyptian Hermes: A Historical Approach to the Late Pagan Mind. Princeton: Princeton University Press. 2nd ed.; 1993. Pp.155-159.

6. Двинянинов Б. Герметизм и герметицизм // Эбелинг Флориан. Тайная история Гермеса Трисмегиста: герметицизм с древности до наших дней / пер. с нем. и англ. А. Р. Двиняниновой; под общ.ред. Б. К. Двинянинова. СПб.: Изд-во РХГА; 2020. с.13-14.

7. Walbridge J. The Wisdom of the Mystic East: Suhrawardi and Platonic Orientalism, Albany: State University of New York Press; 2001. Pp.17-21.

8. Affifi A. The Influence of Hermetic Literature on Moslem Thought // Bulletin of the School of Oriental and African Studies, № 13. 1951. Pp.841-849.

9. Massignon L. Inventaire de la littérature hermetique arabe, in A. M. J. Festugière, La Révélation d'Hermès Trismégiste, Vol. 1, 2nd ed., Paris, Lecoffre; 1950. Pp.384-385.

10. Green T. The City of the Moon God: Religious Traditions of Harran. Leiden: E. J. Brill; 1992. Pp.169-173.

11. Peters F. Hermes and Harran: The Roots of Arabic-Islamic Occultism. Salt Lake City: University of Utah Press; 1990. Pp.185-188.

12. Plessner M. Hermes Trismegistus and Arab Science. Studia Islamica; 1954. Pp.45-48.

*Ярков Александр Павлович<sup>1</sup>  
(г. Тюмень, Россия)*

## **И ЭТО ТОЖЕ РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ?**

**Аннотация.** В статье анализируются материалы, размещённые пользователем под ником «Ильфан Сираев» в социальной сети «ВКонтакте». Их автор имеет квалификацию «специалиста в области судебной религиоведческой экспертизы». Обладает он дипломом, вы-

---

<sup>1</sup> Ярков Александр Павлович, доктор исторических наук, профессор Тюменского государственного университета.

данным частным образовательным учреждением. Это даёт возможность оценить не только вклад коллеги по цеху, но и образовательных структур в отечественное религиоведение. Очевидна наметившаяся «разбалансировка» в сообществе, где есть личная мировоззренческая позиция и обязанности профессионального характера. В государственных вузах выпускается очень мало специалистов в области экспертной деятельности. Государственные требования к экспертам-религиоведам отсутствуют, а непрописанная корпоративная этика существует на зыбких основаниях.

Решать проблемы подготовки, переподготовки, аттестации имеющихся кадров нужно неотложно: растёт число запросов от правоохранительных органов. И не всегда на региональном уровне в этих органах есть специалисты по религиозным вопросам. Так, 5.11.2015 г. отменено и решение Южно-Сахалинского суда, который по иску местной Прокуратуры признал «экстремистским материалом» не только книгу «Мольба к Богу: её значение и место в исламе», но и прямые цитаты из Корана. Это стало одним из поводов для пересмотра на общероссийском уровне (с решением Государственной Думы) отношения к «священным» текстам.

**Ключевые слова.** Религиоведческая экспертиза. Профессиональные компетенции и этика. «Вызовы» и «ответы» современного мира.

Автор материалов<sup>1</sup>, размещённых по адресам:  
[https://vk.com/apologetic\\_ilfan?w=wall565345164\\_429](https://vk.com/apologetic_ilfan?w=wall565345164_429),  
[https://vk.com/apologetic\\_ilfan?w=wall565345164\\_116](https://vk.com/apologetic_ilfan?w=wall565345164_116),  
[https://vk.com/apologetic\\_ilfan?w=wall565345164\\_103](https://vk.com/apologetic_ilfan?w=wall565345164_103),  
[https://vk.com/apologetic\\_ilfan?w=wall565345164\\_499](https://vk.com/apologetic_ilfan?w=wall565345164_499)  
– Ильфан Шавкатович Сирачев. Он имеет диплом о профессиональной переподготовке как «Специалист в области судебной религиоведческой экспертизы»<sup>2</sup>. Это требует более внимательного отношения к его экспертной позиции, выводам и положениям профессионального характера.

---

<sup>1</sup> Исполнены на русском языке, но с грамматическими и стилистическими ошибками.

<sup>2</sup> Диплом № 642408158752, выданный частным учреждением «Образовательная организация дополнительного профессионального образования Международной академии экспертизы и оценки» (Юридический адрес: 410033, г. Саратов, ул. Панфилова, д. 1).



Напомним, что пленум Верховного суда 19.06.2013 г. при рассмотрении правоприменения П.7. и ст.1. Закона № 114-ФЗ «О противодействии экстремистской деятельности» сделал вывод, что любая экстремистская деятельность имеет две составляющие: объективную (призывы, побуждения и конкретные действия) и субъективную (умысел или цель на осуществление экстремистской деятельности).

Извлечённые нами из социальных сетей материалы включают множество видеосюжетов, текстов или выведенными на экран фразами (титрами), поэтому материалы необходимо оценивать в совокупности (ассоциативно-смысловых связей) текстового и визуального контента.

Вне поля исследования остаётся тема личного исповедания И.Ш. Сирачевым (это его право) ислама, но пристрастность по отношению «к своей» и предвзятость к «другой» религии очевидны. Так, только одна религия указывается им в строчном тексте с заглавной буквы – «Ислам» (и производные, например, «Исламский фильм»), а объектом критического анализа – лишь источники, догматика, особенности исповедания иудаизма и христианства.

Даже если исходить из популярной «Википедии»: *«Беспристрастность, беспристрастие – свойство лица, принимающего решение, характеризующее отсутствие у него приверженности к одному из возможных вариантов или к одной из заинтересованных в решении сторон»*<sup>1</sup>. В вопросах, касающихся очень тонких вопросов взаимоотношения индивида и веры, религиозных организаций между собой или с государством, ответственность лица, принимающего решение (в т. ч. в вопросах квалификации деяний или мировоззрения) более значительна.

В важном для понимания материале «ФСБ» под авторством И.Ш. Сирачева (размещено им 3 ноября 2019 г. по адресу <https://vk.com/@565345164-fsb>) содержатся почти те же посылы – обвинение Б.Н. Ельцина в экстремизме и ФСБ России – в терроризме, что позднее встречаются в других материалах. Таким образом, проявляется стойкий интерес И.Ш. Сирачева к подобным темам и обвинениям, который он поддерживает среди подписчиков (зафиксированных на 25.12.2021 г.).

---

<sup>1</sup> [https://www.google.com/search?rlz=1C1GCEU\\_ruRU946RU946&lei=M3HJYfq\\_C5OUrwSmnI7YCw&q=%D0%B1%D0%B5%D1%81%D0%BF%D1%80%D0%B8%D1%81%D1%82%D1%80%D0%B0%D1%81%D1%82%D0%BD%D0%BE%D1%81%D1%82%D1%8C%20%D1%8D%D1%82%D0%BE&ved=2ahUKEwi6pa2cwIP1AhUTyosKHSaOA7sQsKwBKAf6BAgtEAI&biw=1440&bih=757&dpr=1&safe=active&ssui=on](https://www.google.com/search?rlz=1C1GCEU_ruRU946RU946&lei=M3HJYfq_C5OUrwSmnI7YCw&q=%D0%B1%D0%B5%D1%81%D0%BF%D1%80%D0%B8%D1%81%D1%82%D1%80%D0%B0%D1%81%D1%82%D0%BD%D0%BE%D1%81%D1%82%D1%8C%20%D1%8D%D1%82%D0%BE&ved=2ahUKEwi6pa2cwIP1AhUTyosKHSaOA7sQsKwBKAf6BAgtEAI&biw=1440&bih=757&dpr=1&safe=active&ssui=on)

Остановимся лишь на некоторых (объём всех материалов огромен) материалах, характеризующих круг интересов и позицию И.Ш. Сирачева. Так, 1 марта 2020 г. в 12:19 И.Ш. Сирачевым размещён текст с фразами: *«Жидам нужен Израиль и прилегающие территории, а христианам ортодоксам нужен Константинополь / Жиды – это те же родильды живущие что в Англии что в США / Израиль, Англия и США – это одно государство / Путин и Медведев – русские? / Россия и США согласно своей древней колониальной практике и агентуре проводит перечень действий для создания игил / Ливия, Сирия и Египет легко калонизируемы и Израиль даволен / Теперь церковные крысы подбираются к Константинополю / Возможно будет война, если руководство страны не осознает, что христианство – это секта / На Руси была практика чистки управляющего аппарата от жидов».*

Весь текст, по нашему мнению, может быть отнесён к экстремистским, поскольку содержит:

1. оскорбление по национальному признаку: евреи оскорбительно названы «жидами»<sup>1</sup>;

2. разжигание вражды между конфессиями, как и между религиозными структурами и государствами: *«Теперь церковные крысы подбираются к Константинополю»*, *«Жидам нужен Израиль и прилегающие территории, а христианам ортодоксам нужен Константинополь»*, *«Возможно будет война, если руководство страны не осознает что христианство – это секта»*, *«Жиды - это те же родильды живущие что в Англии что в США»* *«Израиль, Англия и США – это одно государство»*;

3. тезис: *«Ливия, Сирия и Египет легко калонизируемы и Израиль даволен»* провокационен, по сути, и ничем не подтверждён в документах;

4. особо опасен для мира, а не только для Российской Федерации, тезис: *«Россия и США согласно своей древней колониальной практике и агентуре проводит перечень действий для создания игил»*<sup>2</sup>. Изло-

---

<sup>1</sup> В современном русском языке имеет негативную коннотацию, в СМИ и публично обычно не употребляется. – см.: [https://www.google.com/search?q=%D0%B6%D0%B8%D0%B4+-&rlz=1C1GCEU\\_ruRU946RU946&oq=%D0%B6%D0%B8%D0%B4++&aqs=chrome..69i57j69i60.10783j0j4&sourceid=chrome&ie=UTF-8&safe=active&ssui=on](https://www.google.com/search?q=%D0%B6%D0%B8%D0%B4+-&rlz=1C1GCEU_ruRU946RU946&oq=%D0%B6%D0%B8%D0%B4++&aqs=chrome..69i57j69i60.10783j0j4&sourceid=chrome&ie=UTF-8&safe=active&ssui=on)

<sup>2</sup> ИГИЛ / ДАИШ (ранее – Исламское государство Ирака и Леванта / Исламское государство Ирака и Шама / Исламское государство Ирака и Сирии) – квазигосударство, запрещенное Верховным Судом Российской Федерации» (Решение от 29.12.2014 г. вступило в силу 13.02.2015 г.).

женная И.Ш. Сирачевым история появления ИГИЛ противоречит фактическим обстоятельствам<sup>1</sup>.

28 февраля 2020 г. И.Ш. Сирачев опубликовал по адресу [https://vk.com/apologetic\\_ilfan?w=wall565345164\\_103](https://vk.com/apologetic_ilfan?w=wall565345164_103) текст: «ОПГ после ПУТЧА незаконного захвата власти (экстремизма) на уровне СБ легализовало коррупцию и преступления. Я считаю, что назначение руководителя страны путчистом – преступным. Я считаю, что ФСБ – это террористическая организация, может быть там есть настоящие сотрудники как Литвиненко и Трепашкин. Трепашкин за несколько дней до теракта на Дубровке знал, что силовики готовят теракт», который содержит обвинения в адрес ФСБ РФ как «террористической организации». На этот тезис ответим так: только суд имеет право выносить решение по отнесению той или иной организации к террористическим. В отсутствие подобного решения суда обвинение является клеветой, а сам текст И.Ш. Сирачева, по нашему мнению, должен быть оценен в судебном заседании.

22 ноября 2020 г. по адресу [https://vk.com/apologetic\\_ilfan?w=wall565345164\\_429](https://vk.com/apologetic_ilfan?w=wall565345164_429) И.Ш. Сирачевым размещён текст: «Что нужно знать?»

- 1) христианство – это секта.
- 2) Роские – это не нация
- 3) Путч устроенный Ельциным – это экстремизм
- 4) План подрыва дома в Рязани – это терроризм
- 5) Митинги – это прелюдия к Революции».

В известном среди специалистов учебнике «Основы религиоведения / под ред. И.Н. Яблокова. М.: Высшая школа, 2005» на С. 77 сказано: «Секта возникает как оппозиционное течение по отношению к тем или иным религиозным направлениям ... Историческая судьба сект неодинакова. Одни из них через определённый промежуток времени прекращают своё существование. Другие с течением времени превращаются в иные типы»<sup>2</sup>.

Для учёных очевидно, что христианство давно прошло стадию становления, став самой большой по численности мировой религией. Умалывать христианство, как и любую другую религию – непрофессио-

---

<sup>1</sup> ИГИЛ представляется некоторыми людьми как воплощенная мечта многих поколений мусульман о справедливом халифате. На практике же это сборище фанатиков, руководимое теми, кто (с точки зрения многих исламских богословов) незаконно присвоили себе права, принадлежащие лишь прямым потомкам пророка Мухаммеда.

<sup>2</sup> Типы определены там же: «церковь, деноминация, установленная секта, мистерия и др.»

нально для «Специалиста в области судебной религиоведческой экспертизы», каким считает себя И.Ш. Сирачев.

Если исходить из другого, предложенного И.Ш. Сирачева тезиса: *«Роские – это не нация»*, то остаётся открытым вопрос: кто такие *«роские»*? В этнологии нет такого эктонима<sup>1</sup>. И «новодел» И.Ш. Сирачева не имеет никакого отношения к истории формирования русских как этноса.

Обратимся, в этой связи к другому «посылу», что *«мигрантов стали называть роскими. Так получилось, что эти варяги (враги) со временем акупировали и наши земли»*, то этот тезис является ошибочным, наукой (в т. ч. генетикой) не подтверждённым и, более того, политической провокацией.

Тезис: *«Путч устроенный Ельциным – это экстремизм»* не подтверждается каким-либо юридическим решением, который бы стал основой для данного вывода.

Тезис *«Митинги – это прелюдия к Революции»* может быть лишь личным мнением.

И.Ш. Сирачев в [«https://vk.com/apologetic\\_ilfan?w=wall565345164\\_620»](https://vk.com/apologetic_ilfan?w=wall565345164_620) опубликовал тексты:

- 5 декабря 2020 г. в 20:55: *«Иисус Навин- как величайший джихадист на пути Бога»*, где он подверг критическому анализу текст Библии;

- 22 ноября 2020 г. в 11:30: *«Христиане извращают не только конституцию РФ, но и библию»*.

- 27 февраля 2020 г. в 12.15 И.Ш. Сирачевым опубликован текст: *«Согласно книге Велесова: на севере жил некий народ и из-за холода решил перебраться южнее. После заселения вдоль речки Рось этот народ стал называться роские. Вопрос: кто эти роские по нации? Когда у филистимлян был свой город на счет государства не знаю, то постоянно грешный кочевой народ евреи (потомки праведного Евера не известной нации) были в Египетском рабстве. После того как Моисей их выводит из плена они завоевывают филистимлян. Так кто эти евреи по нации? имеют ли роские свою национальную землю? ответ: не имеют потому что, это не известно кто, даже территория нынешней Роси<sup>2</sup> находится за бугром и этой группе людей не принадлежала потому что была греческой»*.

---

<sup>1</sup> То есть совокупности самоназваний (эндоэтнонимов) и использующихся другими народами (экзоэтнонимов) применительно к русским.

<sup>2</sup> Гидроним «Рось» имеет отношение к Центральной Украине, где протекает река с таким названием, но спорна его увязка с территорией проживания русского этноса.

В этой связи укажем, что наукой уже давно изобличена как фальсификация «Книга Велеса», созданная, очевидно, в XIX в. Она даже в изложении наполнена гипотезами, а не подтверждёнными теоретическими обоснованиями. Тем не менее, И.Ш. Сирачев использует некоторые идеи «Книги Велеса» как научно доказанные, что для «Специалиста в области судебной религиоведческой литературы» – прискорбное заблуждение. Соответственно, последующее изложение И.Ш. Сирачевым судьбы *«грешного кочевого народа евреи», «росских», «Роси», «греческой территории»* не имеет отношения к подлинной мировой и отечественной истории.

Безусловно, И.Ш. Сирачев, как и любой другой гражданин, имеет право на свободу слова. Открытым остаётся вопрос о доказательности воспроизводимых им сюжетов в научно-экспертном дискурсе, где автор должен привести документальное подтверждение, а гипотезу обосновать. И, тем более касающихся фактов, обнародованных И.Ш. Сирачевым *«как исторически достоверные»*, обосновывающие его политические и религиоведческие оценки. В последнем случае это уже требует тщательного анализа специалистов и экспертов, поскольку может иметь глубоко идущие (не исключаем – и трагические) последствия для общегражданского мира.

И.Ш. Сирачев в исследуемых материалах демонстрирует и пропагандирует информацию, направленную на возбуждение ненависти и вражды к:

а) сотрудникам ФСБ России как представителям террористической организации;

б) русским, называя их *«роскими»*;

в) евреям, именуя их *«грешными»*,

г) христианам, неоднократно подчёркивая «ошибочность» их священных текстов, а ближайший последователь Христа отнесён к *«лжеапостолам»*: *«Павел лжеапостол, основатель христианства призывавший к отрицанию закона (беззаконию)»*.

И.Ш. Сирачевым заявлено 22 ноября 2020 г.: *«Согласно древнему источнику "Книга Велеса" говорится о том, что некогда на Севере жил некий народ, который нас оленей. Из-за холода они решили мигрировать на земли Греции. И поселились за бугрой на северном Причерноморье, на той стороне Днепра, вдоль речушки под названием Рось. Со временем этих мигрантов стали называть роскими. Так получилось что эти варяги (враги) со временем акупировали и наши земли»*. В данном случае непонятно: кто оккупировал и чьи земли? Более очевидно, что своим тезисом об «оккупации» И.Ш. Сирачев распространяет заведомо неправильную, тенденциозно окрашенную

информацию, создавая конфликтную ситуацию среди различных групп населения России.

К рекомендованному к просмотру турецкому фильму И.Ш. Сирачев размещает свой комментарий: *«Есть уникальный Исламский фильм про противодействие агентурной деятельности христианских миссионеров. Фильм называется Воскресший Эртугрул. Также фильм подойдет для семейного просмотра, в ней отсутствуют пикантные сцены. Каждый начинающий разведчик должен посмотреть этот мировой шедевр по противодействию ОПГ»*. Сюжет имеет отношение к средневековью и истории тюрков-сельджуков и, в силу изложенной канвы, показывает противостояние различных идеологий.

Фильм *«Воскресший Эртугрул»* интересен и может быть рекомендован к просмотру +12, но не является *«мировым шедевром»*. Уничижительная же характеристика И.Ш. Сирачевым христианских миссионеров (трактуемых как *ОПГ* – организованная преступная группировка) лишь занимавшихся *«агентурной деятельностью»* не отражает всю сложность организации жизни Государства сельджуков, как и взаимоотношения живших в его составе мусульман, христиан, иудеев, друзов и других. Вольно (не достоверно) интерпретируемая информация, тем не менее, И.Ш. Сирачевым подаётся как истинная, а приверженцев других конфессий оскорбляет как членов некоей ОПГ.

Кто такие *«начинающие разведчики»*, которые должны противостоять *ОПГ*? Полагаем, что это скрытый призыв И.Ш. Сирачева к объединению сил, нарушающих общественный порядок, опираясь на свои досужие размышления неспециалиста.

В тексте (размещённом 8 декабря 2020 г. в 21:35 по адресу [https://vk.com/apologetic\\_ilfan?w=wall565345164\\_647](https://vk.com/apologetic_ilfan?w=wall565345164_647)): *«Мусульмане правозащитники, но почему то воры хотят дискредитировать Ислам обвиняя в мифическом терроризме»* содержится скрытое противопоставление *«мусульмане правозащитники»*<sup>1</sup> и их «противников» (именуемых *«воры»*), которые, якобы, обвиняют всех приверженцев ислама в *«мифическом терроризме»*.

Терроризм – явление внеэтническое и внеконфессиональное, имеющее определение в законодательстве<sup>2</sup>. Большинство людей не связывают в «единое целое» терроризм и ислам – религию мира, проповедующую в качестве доблести терпение – сабр. Поэтому, считаем, И.Ш. Сирачев вводит в заблуждение верующих из числа мусульман,

---

<sup>1</sup> Исходя из логики изложения, между наименованием исповедующих ислам и *«правозащитниками»* должен располагаться дефис.

<sup>2</sup> См.: Федеральный закон от 06.03.2006 № 35-ФЗ (ред. от 26.05.2021) «О противодействии терроризму».

сознательно провоцирует на конфликт представителей различных мировоззрений, создавая угрозу общественной безопасности.

В представленных материалах присутствует явный призыв к нарушению территориальной целостности России. Так, в материале по адресу [https://vk.com/apologetic\\_ilfan?w=wall565345164\\_99](https://vk.com/apologetic_ilfan?w=wall565345164_99) присутствует система провокационных вопросов-ответов: «...имеют ли российские свою национальную землю? ответ: не имеют потому что, это не известно кто, даже территория нынешней Роси находится за бугром и этой группе людей не принадлежала потому что была греческой. как называют народ без нации: Отв: безродные».

И.Ш. Сирачев 25 ноября 2020 г. в 19:00 по адресу: «[https://vk.com/apologetic\\_ilfan?w=wall565345164\\_449](https://vk.com/apologetic_ilfan?w=wall565345164_449)» опубликовал текст: «В 16 веке крестоносцы оккупировали Сибирское ханство буквально 400 лет назад мы были суверенным государством, а ведь если подуть это было несколько поколений назад», но крестоносцы не имеют никакого отношения к Сибирскому ханству, а в 1620 г. такого ханства уже не существовало.

И.Ш. Сирачев таким образом ложными, исторически не достоверными тезисами, создаёт «платформу» для территориальных и этнических конфликтов, которые могут привести к нарушению территориальной целостности Российской Федерации.

И.Ш. Сирачев превратно трактует истоки конфликтов, например, на Кавказе: «Отсчет причин ужасного геноцида – Чеченской войны нужно вести с тех лет, когда кайсаки входили в состав Золотой Орды. Воинские звания ата-ман, жасаул, боевой клич АРУАХ<sup>1</sup>. И произошла оккупация Астраханского Ханства», слабо разбираясь в истории: кайсаки и чеченцы имеют разное происхождение: казахи в источниках именовались также как / киргиз-кайсаки относятся к тюркам, тогда как чеченцы (нохчий / нохчо) относятся к кавкасионскому типу балкано-кавказской расы. Понятие «геноцид» впервые употребляется в юриспруденции с 1933 г., но для предотвращения юридических и логических коллизий применение термина некоторыми юристами считается оправданным только по отношению к событиям после 1948 г. События и значения периода Золотой Орды для мировой или региональной истории не могут экстраполироваться на современность.

Именуемый как «оккупация Астраханского ханства» процесс не совпадает с определением международного гуманитарного права.

---

<sup>1</sup> Слово «аруах» в арабском языке означает множественное число слова «дух» и, соответственно, не может однозначно оцениваться как «боевой клич».

К выводам. Полагаем, что Ильфан Шавкатович Сирачев своими текстами и перепостами, как и комментариями к материалам других людей, с умыслом занимается деятельностью, оцениваемую как экстремистская Федеральным законом от 27.07.2002 г. № 114-ФЗ «О противодействии экстремистской деятельности», а также внесенным изменениям в ст. 1 (см. в ред. Федерального закона от 29.04.2008 г. № 54-ФЗ).

Дело не только в личной позиции И.Ш. Сирачева, который дискредитирует себя как специалист по судебной религиоведческой экспертизе. «Кричащая» ситуация складывается в этой сфере профессиональной деятельности в России, где необходима государственная аттестация и более активная позиция государства. От этого зависит не только финансовое благополучие выдающей дипломы «Международной академии экспертизы и оценки», но и мир на планете.

Э. Лукас 20 июня 2022 г. в британской газете «The Times» высказал мнение, что для победы над Россией необходимо использовать не только военные средства, но и кадры из социальной сферы, включая теологию и церковное право...

*Яхьяев Мухтар Яхьяевич<sup>1</sup>  
(г. Махачкала, Россия)*

## **ИСЛАМ И ИСЛАМОВЕДЕНИЕ В ТВОРЧЕСТВЕ В.Х. АКАЕВА (К 70-ЛЕТИЮ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ)**

**Аннотация.** В статье осмысливается творческий путь известного в России и за рубежом исламоведа, доктора философских наук, профессора, Акаева Вахита Хумидовича. Его научное творчество выгодно отличается от множества появившихся в последние десятилетия публикаций научного или публицистического плана, в которых дается преимущественно отвлеченный от жизни, абстрактный анализ суфизма, тесной увязкой этого исламского учения с тенденциями развития самих различных аспектов жизни современного общества. Суфийская культура, основные тарикаты суфизма анализируются автором не сами по себе, а как неразрывная часть жизни социума, в которой они формируются и развиваются, играя противоречивую роль.

**Ключевые слова:** Акаев В.Х., исламоведение, религиоведение, суфийская культура.

---

<sup>1</sup> Яхьяев М.Я.- д.филос.н., профессор, декан факультета психологии и философии Дагестанского государственного университета.



Вот уже более трех десятилетий как научные интересы Вахита Хумидовича Акаева, первоначально обращенные на проблемы истины, сконцентрированы на исследовании арабо-мусульманской культуры как целостного социально-исторического феномена, ислама как мировой религии, его сущности и многообразных форм существования. Такая творческая эволюция ученого от исследования абстрактных проблем гносеологии к злободневным аспектам исследования исламской культуры была обусловлена, прежде всего, процессами религиозного возрождения в нашей стране, которые интенсифицировались с развалом СССР и банкротством советского варианта коммунистической идеологии. Докторская диссертация В.Х. Акаева «Суфизм в контексте арабо-мусульманской культуры», защищенная в 2004 году в Ростовском государственном университете, и стала свидетельством того, что пылкий ум мыслителя сконцентрировался на постижении актуальных проблем жизни российского общества. Об этом убедительно говорят его фундаментальные научные монографии – «Суфизм и ваххабизм на Северном Кавказе» (1999 г.), «Ислам в Чеченской Республике» (2008 г.), «Суфийская культура на Северном Кавказе: теоретические и практические аспекты» (2011 г.), «Суфизм в контексте арабо-мусульманской культуры» (2020 г.), а также сотни научных статей, опубликованных в ведущих научных журналах страны и за рубежом, ставшие значимыми вехами в развитии отечественного исламоведения и сделавшие их автора самым цитируемым религиоведом России.

Среди всех работ В.Х. Акаева следует выделить монографию «Суфизм в контексте арабо-мусульманской культуры» (2020 г.), явившуюся итогом многолетних наблюдений и раздумий на животрепещущие проблемы бытия ислама, где маститый ученый осмысливает исламскую религию и суфизм как аскетическое, мистическое, религиозно-философское течение, определяя их место и роль в арабо-мусульманской культуре. Для этого он подвергает последовательному анализу исторические, социальные, духовно-культурные предпосылки зарождения и распространения ислама, осмысливает его базовые принципы, устанавливает взаимосвязь этнических и региональных компонентов, вовлеченных в его становление. Этот труд Акаева выгодно отличается от множества появившихся в последние десятилетия публикаций научного или публицистического плана, в которых дается преимущественно отвлеченный от жизни, абстрактный анализ суфизма, тесной увязкой этого исламского учения с тенденциями развития самих различных аспектов жизни современного общества. Суфийская культура, основные тарикаты суфизма анализируются авто-

ром не сами по себе, а как неразрывная часть жизни социума, в которой они формируются и развиваются, играя противоречивую роль.

Обобщая опыт предыдущих исследований Акаев в данной монографии предлагает читателю систематизированную характеристику основных этапов развития исламской религии как целостного культурно-исторического феномена. Содержательно раскрывая доктринальные аспекты ислама в целом, суфизма, в частности, основное свое внимание автор сосредотачивает на особенностях становления традиционных суфийских братств в различных регионах мусульманского мира, и, прежде всего, на Северном Кавказе. И такой анализ проводится сквозь призму рассмотрения взаимоотношений суфизма и ваххабизма, выявления как их догматической общности, так и религиозно-политической конфликтности. В итоге автору удается преодолеть абстрактные односторонности в оценке их противостояния и акцентировать внимание на возможных точках соприкосновения и установления диалога между ними как важнейшего условия утверждения внутриисламского мира и согласия.

Свою задумку установления места суфизма в исламской культуре, его роли в развитии духовно-культурной жизни мусульманской уммы автор реализует, осмысливая разнообразные предпосылки становления региональных форм суфизма, выявляя их этнические особенности. С целью понятийного выражения особенностей региональных форм суфизма, бытующих на Северном Кавказе, Акаев вводит в научный оборот термин «северокавказский суфизм», в содержание которого включает распространенные на Северном Кавказе местные варианты тарикатов – накшбандийа, кадирийа и шазилийа.

Во всем своем творчестве В.Х. Акаев предлагает читателю развёрнутый анализ сложившихся в мире концептуальных подходов, характеризующих ислам, освещает исторические и социокультурные предпосылки его зарождения и развития, особенности, отличающие ислам от иных цивилизационно-культурных образований, устанавливает наиболее значимые аспекты межкультурного и межрелигиозного взаимодействия. Мыслитель последовательно анализирует арабомусульманский культурно-исторический тип как специфический полилинейный феномен, вовлекший в орбиту своего влияния разные народы и страны, относящиеся к самым разным цивилизациям и культурам, вскрывает универсальный характер базисных принципов ислама: таухида (единобожия), веры в ангелов, веры в священные книги, веры в пророков, веры в загробную жизнь и пр. Красной нитью через все творчество Акаева проходит мысль, что «Арабомусульманская культура является системой материальных и духов-

ных ценностей, освоенных различными народами, принявшими ислам, адаптировав его базовые положения к бытующим моделям этнокультур, многие положения которых включаются в социокультурное бытие общества»<sup>1</sup>.

Развитие авторского понимания исламского фундаментализма как культурной установки в исламе, которая основывается на его базовых принципах, черпает свой духовно-идеологический и социокультурный ресурс из коранического текста и Сунны приводит Акаева к выводу о том, что исламизм «является откровенной реакцией на процессы модернизации и глобализации, часто приводящие к утрате традиционных ценностей, религиозному индифферентизму и принижению в обществе нравственного, гуманистического начала»<sup>2</sup>.

Политический и культурный успех ислама в мире В.Х. Акаев связывает с его гибкостью и толерантностью, аргументируя эту мысль тем, что победоносное шествие ислама в истории происходило не столько насильственными, сколько мирными способами, путем постепенного его приспособления к местным и региональным этнокультурным массивам. Он показывает, как часто в истории под влиянием ислама региональные этнокультурные элементы сакрализировались и занимали соответствующее место в системе арабо-мусульманской культуры. На примере анализа взаимосвязей этнокультурных особенностей народов Северного Кавказа и ценностей ислама Акаев во всем своем творчестве убедительно демонстрирует, как конкретные народные обычаи, традиции, моральные нормы, правовые системы подвергались исламизации и становились фактором культурного многообразия ислама. А консерватизм, укорененность традиционной этнической культуры, ее доминирование в жизни этносов, подвергавшихся исламизации, способствовали формированию конкретной местной модели исламской культуры.

В научном творчестве В.Х. Акаева значимое место занимает анализ социокультурных предпосылок зарождения суфизма, определению его места и роли в исламе, этапов его эволюции, взаимосвязей структурных блоков. Характеризуя различные аспекты суфизма, в частности, аскетизм, само возникновение суфизма он увязывает с социальным протестом беднейших слоев мусульманского общества против правителей, погрязших в пороках, отошедших от изначальных религиозных и социальных норм. По убеждению Акаева, возникнув как протест против практики исламской ортодоксии и специфический

---

<sup>1</sup> Суфизм в контексте арабо-мусульманской культуры. Монография / Акаев В.Х. – Грозный: ГУП «Книжное издательство». 2020. С. 47.

<sup>2</sup> Там же. С. 91-92.

вызов правителям и духовенству, суфизм эволюционировал в религиозно-мистическое учение, нацеленное на поиск индивидуального пути, ведущего к Богу. Увязывая эволюцию суфизма с образованием суфийских братств, основанных на тарикатах, сложившихся в разных регионах мусульманского мира, он одновременно подчеркивает имманентный, незавершенный характер суфизма в контексте ислама.

И все же лейтмотивом всего творчества нашего юбиляра является нацеленность на рассмотрение исторических фактов, связанных с распространением ислама в разные регионы мира и, прежде всего, на Северный Кавказ. В этом плане примечателен объективный анализ противоречивых процессов взаимодействия ислама с местными кавказскими культурами, выявление и освещение всего многообразия социокультурных предпосылок появления и распространения ислама в регионе. На основе рассмотрения эпиграфических памятников, арабо-графических текстов, высказываний мусульманских путешественников, датируемых XI-XVII веками автор формулирует и обосновывает тезис об очаговом характере распространения ислама на Северном Кавказе.

Особо следует отметить усилия В.Х. Акаева направленные на анализ основных социокультурных различий и конфликтных линий, предопределивших идейную, политическую и культурную несовместимость отдельных толков и течений в исламе, в частности, суфизма и ваххабизма. Так ваххабизм он охарактеризует как догматико-правовую школу пуританского направления, зародившуюся в первой половине XVIII в. и решительно осуждавшую все те нововведения, которые вошли в ислам в ходе его историко-культурного развития, и не имели обоснования в Коране и Сунне, не были подтверждены иджмой. Одновременно он показывает и то, как политическая и идеологическая несовместимость суфизма и ваххабизма постепенно привела на Северном Кавказе к прямым конфликтам и вооруженным столкновениям между их сторонниками.

Для понятийного выражения специфики политизированного ислама на Северном Кавказе, отграничения местных форм проявления ваххабизма от «классического ваххабизма», бытующего в Королевстве Саудовской Аравии, В. Акаев вводит в научный оборот термин «северокавказский ваххабизм» и показывает, как для местной мусульманской культуры последний стал явлением антагонистическим, несовместимым с утвердившимся здесь исламом. В целом религиозная и политическая практика «северокавказского ваххабизма» характеризуется Акаевым как экстремистская, направленная не только про-

тив традиционного ислама и его носителей, но и против государственной власти.

Анализ радикалистских тенденций в исламе и их региональных особенностей выстраивается В. Акаевым на отграничении радикализма как от исламизма, так и от фундаментализма. В своем творчестве на обширном фактологическом материале он демонстрирует явно выраженный экстремистский характер идейной и политической практики исламского радикализма на Северном Кавказе, ее деструктивный характер, как для самой исламской религии, так и для общества и личности. Он также обосновывает несовместимость проекта создания «кавказского халифата» с традиционными духовными ценностями северокавказских этносов, и приходит к выводу о том, что радикалистско-экстремистские ситуации, возникающие в арабо-мусульманской культуре, требуют «хирургического» вмешательства со стороны государства, общества и духовенства. Без этого подобные девиации могут аннигилирующе воздействовать на культурные нормы общества, радикализируя и дестабилизируя его. «Северокавказский ваххабизм» потому и характеризуется В. Акаевым как проявление болезни в традиционной культуре народов Северного Кавказа, и как форма девиации подлинной сущности исламского феномена.

В заключении еще раз отмечу, что в своем научном творчестве В.Х. Акаев настойчиво проводит мысль о том, что арабо-мусульманская культура не может и не должна рассматриваться как аномалия в развитии духовной культуры человека, ибо она является одной из общечеловеческих способов социокультурной организации общества, находящегося во взаимодействии со всеми иными культурно-историческими типами. Радикалистские, экстремистские течения в исламе, террористические действия исламистских группировок противоречат духу ислама, ориентированного на объединение людей на основе равенства, братства, социальной справедливости. В. Акаев не устает повторять, что судьбы народов мира и созданных ими культур находятся в прямой зависимости от интеграционных процессов, так как столкновение цивилизационно-культурных систем без активного культурного диалога и взаимопонимания могут привести к самым тяжелым последствиям для всего человечества. По убеждению Акаева В.Х., не материальная и культурная агрессия, а признание паритета религиозных культур является наиболее адекватным современности путем утверждения культурного равновесия и обеспечения прогрессивного развития человечества.

*Научное издание*

**Ислам и исламоведение  
в современной России**

*Сборник докладов  
III Всероссийского исламоведческого форума*

**22-24 сентября 2022 года**

Подготовка оригинал-макета *Овчинникова Д.С.*  
Дизайн обложки *Эскаева Г.А.*

---

Подписано в печать 05.12.2022 г. Формат 60×84<sup>1</sup>/<sub>16</sub>.  
Гарнитура «Таймс». Бумага офсетная. Печать ризографная.  
Усл. п. л. 13,4. Уч.-изд. л. 12,7. Тираж 500 экз. Заказ №22-12-158.



Отпечатано в типографии АЛЕФ  
367002, РД, г. Махачкала, ул. М. Гаджиева 64  
Тел.: +7 (8722) 935-690, 599-690, +7 (988) 2000-164  
[www.alefgraf.ru](http://www.alefgraf.ru), e-mail: [alefgraf@mail.ru](mailto:alefgraf@mail.ru)