В книге рассматривается ряд дискуссий о возможностях подхода интеграции знаний в этическом и духовном контексте к решению разных проблем, с которыми сталкиваются современные мусульмане в Центрально-Евразийском регионе. Все статьи данного сборника так или иначе связаны с исламской мыслью и образованием, историей и культурными ценностями мусульманского социума в Центрально-Евразийском регионе. Книга адресована специалистам-религиоведам, исламоведам, историкам, антропологам, социологам, политологам, а также всем, кто интересуется интеллектуальной историей и современным состоянием мусульманских общин постсоветского пространства.

INSTITUTE OF
KNOWLEDGE INTEGRATION

Мусульмане Центральной Евразии в XXI веке: *в поисках интегрированного подхода*

Редакторы

ОЛЕГ ЯРОШ
ЭЛЬМИРА АХМЕТОВА
ФИЛЮС ЯХИН
ЭЛЬВИРА КУЛИЕВА

МУСУЛЬМАНЕ ЦЕНТРАЛЬНОЙ ЕВРАЗИИ В XXI ВЕКЕ

в поисках интегрированного подхода

Мусульмане Центральной Евразии в XXI веке:
В ПОИСКАХ ИНТЕГРИРОВАННОГО ПОДХОДА

РЕДАКТОРЫ
Олег Ярош
Эльмира Ахметова
Филюс Яхин
Эльвира Кулиева

Издательство **„Универсал“**
Тбилиси 2025

Издание подготовлено и осуществлено
при финансовой поддержке
Института интеграции знаний (Грузия)

Коллектив авторов:
Л. Алмазова (глава 7), *А. Алтайкызы* (глава 9), *Г. Ачилова* (глава 6), *Р. Беккин* (глава 10), *А. Булатов* (глава 13), *К. Досалиева* (глава 8), *А. Маммадова* (глава 5), *Г. Мишкинене* (глава 11), *К. Насибуллов* (глава 3), *И. Рафиков* (глава 1), *Г. Саникидзе* (глава 12), Р. *Сафиуллина* (глава 4), *Ф. Яхин* (глава 2)

Литературный редактор
Галина Зайнуллина

Мусульмане Центральной Евразии в XXI веке: в поисках интегрированного подхода: Монография под ред. О. Ярош, Э. Ахметовой, Ф. Яхина, Э. Кулиевой. Тбилиси: Universal, 2025. – 392 с.

В книге рассматривается ряд дискуссий о возможностях подхода интеграции знаний в этическом и духовном контексте к решению разных проблем, с которыми сталкиваются современные мусульмане в Центрально-Евразийском регионе. Все статьи данного сборника так или иначе связаны с исламской мыслью и образованием, историей и культурными ценностями мусульманского социума в Центрально-Евразийском регионе. Книга адресована специалистам-религиоведам, исламоведам, историкам, антропологам, социологам, политологам, в также всем, кто интересуется интеллектуальной историей и современным состоянием мусульманских общин постсоветского пространства.

© Институт интеграции знаний, 2025

ISBN 978-9941-525-29-2

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие
Э. Ахметова, Ф. Яхин, О. Ярош, Э. Кулиева 6

Часть 1. Интеграция знаний как мост между откровением и разумом, духовным и материальным

Глава 1. Интеграция знаний с целостной исламской перспективы
Ильдус Рафиков 16

Глава 2. Кораническое понятие «шээкилэ»: эвристическая ценность для теории и практики психологии и социогуманитарных наук
Филюс Яхин 34

Глава 3. Религиозный текст как эпистемологический вызов: деколониальные принципы психологического анализа (на примере произведения Аттара «Логика птиц»)
Камиль Насибуллов 69

Глава 4. Психология в контексте ислама: от татарского богословского наследия к современной практике
Резеда Сафиуллина 106

Часть 2. Джадидизм как духовное наследие в контексте современности

Глава 5. Роль движения джадидизма в формировании нового мышления в мусульманском обществе Азербайджана
Арзу Маммадова 154

Глава 6. О некоторых произведениях джадидов в сокровищнице Института востоковедения имени Абу Райхана Беруни
Гулмира Ачилова 189

Глава 7. Что вспомнить, и что – забыть: использование «джадидского» дискурса в постсоветском Татарстане
Лейла Алмазова 220

Часть 3. Особенности интеграции религиозного и светского в образовательных и интеллектуальных учреждениях

Глава 8. Интеграция духовного воспитания в исламских и светских учебных заведениях Кыргызстана в свете Сунны Пророка
Кайрыгуль Досалиева 256

Глава 9. Исламское образование в Казахстане и Узбекистане: сравнительный анализ исторических традиций и современных тенденций
Айкерим Алтайкызы 285

Глава 10. Муллы-исламоведы. К вопросу об инфильтрации мусульманских религиозных деятелей в светское исламоведение
Ренат Беккин 306

Часть 4. Мусульманские меньшинства, вопросы религиозной и этнической идентичности

Глава 11. Ислам и литовские татары: прошлое и перспективы
Галина Мишкинене 316

Глава 12. Мусульманское меньшинство Аджарии: религиозная идентичность против этнической принадлежности?
Георгий Саникидзе 336

Глава 13. Отражение этнорелигиозной картины мира
в современной крымскотатарской литературе
Айдер Булатов 363

In memoriam: Айдер Аметович Булатов (1951 – 2025)
Михайло Якубович 383

Сведения о редакторах и авторах 387

ПРЕДИСЛОВИЕ

Эльмира Ахметова, Филюс Яхин, Олег Ярош, Эльвира Кулиева

Институт интеграции знаний (ИИЗ, *Institute of Knowledge Integration* – IKI Academy) занимается научной деятельностью в области образования, исследований и публикации, а также организует научные мероприятия, которые способствуют междисциплинарному диалогу между социологами, экологами, антропологами, историками, теологами и общественными деятелями из Центрально-Евразийского региона. Институт продвигает интегративный подход к богооткровенным и приобретенным человеком знаниям с акцентом на исламскую мысль, иджтихад, и макасид аш-шари'а, и также поддерживает исследования в различных областях исламских знаний с целью обновления исламской мысли и интеграции различных подходов в исламской системе знаний и современных социогуманитарных науках.

Этот новый сборник под названием «Мусульмане Центральной Евразии в XXI веке: в поисках интегрированного подхода» является одним из результатов таких усилий. В книге представлен ряд дискуссий о возможностях подхода интеграции знаний в этическом и духовном контексте к решению различных проблем, с которыми сталкиваются современные мусульмане в Центрально-Евразийском регионе. В сборнике собраны избранные доклады, первоначально представленные видными экспертами и учеными региона на седьмом научном форуме «Интегративный подход в социогуманитарных науках Центральной Евразии: проблемы и перспективы», который

прошел 25–29 октября 2024 года в Стамбуле (Турция). Форум был организован Международным институтом исламской мысли (МИИМ, International Institute of Islamic Thought – IIIT) и Институтом интеграции знаний. Его целью было содействие формированию у мусульманской интеллектуальной элиты региона способности к гармоничному соединению коранического мировоззрения и исламской системы ценностей в процессе анализа различных интеллектуальных, социальных и религиозных вопросов.

Книга представляет собой сборник из 13 статей, разделенных на четыре раздела в зависимости от хронологии и тематики. *Первая часть*, озаглавленная «Интеграция знаний как мост между откровением и разумом, духовным и материальным», состоит из четырех глав, посвященных изучению концепции интеграции знаний с точки зрения ислама, в частности в области психологии. В первой главе, «Интеграция знаний с целостной исламской перспективы», *Ильдус Рафиков* представляет результаты своего исследования по изучению концепции интеграции знаний с исламской точки зрения. Он выявляет проблемы, возникающие в результате фрагментарного подхода к исламу, и также негативные последствия некорректного применения интеграции. В работе рассматриваются исламские эпистемологические принципы, подчеркивается центральное значение единства знаний и его последствия для образования, развития общества и технологического прогресса. По мнению автора, укорененный в принципах Корана и Сунны подход целостной интеграции знаний подчеркивает единство всех форм знания как исходящих из единого божественного источника. Гармонично сочетая различные области знаний в этическом и духовном контексте, такой подход обеспечивает целостную перспективу, посредством которой можно эффективно решать современные проблемы и способствовать улучшению мира.

В последующих трех главах книги рассматриваются кораническое мировоззрение в психологии и богословское наследие в Центральной Евразии. Во второй главе, автором которой является *Филюс Яхин*, предпринимается попытка

подойти к объяснению механизма человеческого поведения через кораническое понятие «шээкилэ», упомянутое в Коране (К. 17: 84). Автор применяет диалектический метод: сначала от абстрактного к конкретному, затем в обратном направлении, при одновременной интеграции подходов психологических и смежных наук с методами лингвистического, структурного и тематического толкования Корана. В итоге автор сделает вывод, что «шээкилэ» как функциональный орган, детерминанта внутренней формы поведения, как бы мы его ни называли, выступая одновременно как равнодействующая система сил (их «рабочее сочетание») и динамичный деятель, как раз и определяет, как (по)ведет себя человек в конкретный момент времени.

В третьей статье *Камиль Насибуллов*, опираясь на деколониальные идеи, приводит психологический анализ поэмы Фарида аль-Дина Аттара «Логика птиц». Автор исходит из предположения, что религиозный трактат содержит альтернативное видение на развитие личности, его духовные аспекты и процесс самопознания. Автор предлагает использовать модель маятникового движения, которая может служить инструментом для исследования границ между различными традициями познания. В отличие от линейной модели познания, эта модель предполагает смену исследовательских позиций: от эмпатического погружения в религиозную традицию к возвращению в академический дискурс, но уже расширенный исследовательской оптикой. Такое движение не предлагает жесткой схемы интеграции научного и религиозного знания, а создает пространство для их взаимного осмысления, открывая новые горизонты для будущих исследований. Однако такая модель оказывается применимой не только к анализу религиозных текстов, но и к более широкому взаимодействию эпистемологий, возникающему при диалоге научного и религиозного знаний.

Четвертую главу представляет статья *Резеды Сафиуллиной* под названием «Психология в контексте ислама: от татарского богословского наследия к современной практике». В межкультурной коммуникации и в регулировании психоэмоциональных ресурсных состояний большое значение приобретает учет региональных традиций национального и религиозного

образования, богословской мысли, а также художественное исследование нравственных основ человеческого поведения и их социальной и национальной обусловленности. В связи с этим в данной статье анализируется взаимодействие психологии, теологии и духовного наследия мусульман Волго-Уральского региона, рассматривается роль веры как ресурса психологической устойчивости личности в контексте современной психологической практики. Автор утверждает, что развитие психологической практики в мусульманском контексте требует интеграции знаний в области психологии и исламской теологии, что позволит создать более эффективные и адаптированные подходы к оказанию помощи. Психологи, обладая глубокими знаниями как в психологии, так и в исламе, могут внести значимый вклад в благополучие своих клиентов, способствуя гармонии между духовными и психологическими аспектами жизни и снижению напряжения в обществе.

Вторая часть книги состоит из трех глав и охватывает темы, связанные с движением «джадидизма», получившим широкое распространение в тюрко-мусульманском мире во второй половине XIX века. Эти статьи представляют джадидизм как духовное наследие мусульман региона, подчеркивая его как первую успешную попытку целостной интеграции современных и религиозных знаний, гармонично сочетающей различные области знаний в этическом и духовном контексте. *Арзу Маммадова* в пятой главе «Роль движения джадидизма в формировании нового мышления в мусульманском обществе Азербайджана» анализирует движение джадидизма в Азербайджане, деятельность основателей движения, его особенности, цели и масштабы. Как подтверждает автор, джадидистское движение, несмотря на свою склонность к секуляризму и сильный акцент на светские науки, никогда не отделяло себя от идеи ислама. Напротив, синтез восточно-мусульманского-тюркского и европейского мировоззрений, а также проблемы, возникающие в результате этого взаимодействия, и возможные пути их решения стали основными вопросами, с которыми сталкивались азербайджанские просветители. Таким образом, во второй половине XIX века джадидисты в своих произведениях делали акцент

на реформах в области образования и религии, развитии тюркского языка и литературы, а также на изменениях, направленных на предотвращение крайностей и невежества, препятствующих прогрессу общества.

В следующей главе, написанной *Гулмирой Ачиловой*, представлен обзор нескольких работ туркестанских джадидистов, таких как Газия Юнус (1887–1942), Пулат Салиев (1882–1938), Шакирджон Рахими (1893–1938), Хаджи Муин Шукрулло (1883–1942), хранящихся в сокровищнице Института востоковедения имени Абу Райхана Беруни Академии наук Республики Узбекистан. Как отмечает автор, объем научного и культурного наследия Туркестанских джадидистов, посвященного общественно-политическим и экономическим вопросам и еще не ставшего объектом специального изучения, весьма обширен. В сокровищнице Института востоковедения имени Абу Райхана Беруни Академии наук хранится достаточное количество трудов, которые могут быть использованы для изучения истории джадидизма в Туркестане.

В седьмой статье «Что вспомнить, и что – забыть: использование “джадидского” дискурса в постсоветском Татарстане», написанной *Лейлой Алмазовой*, рассматривается, каким образом конструирование памяти о феномене джадидизма формировало и формирует определенную идентичность (воображение) представителей тех или иных кругов татарского сообщества и как они выстраивают культурную преемственность. Обсуждение показывает, что различные сегменты татарского общества и прежде всего отдельные акторы, обладающие авторитетом и социальным капиталом, выстраивают собственные «коннективные структуры памяти», связывающие прошлое, настоящее и будущее татарского народа в соответствии с собственными представлениями о норме и «ортодоксии» – правильном мнении. Затем они транслируют эти модели своим современникам, находя в них либо оппонентов, либо сторонников. Какой дискурс победит в тот или иной момент истории, зависит от многих факторов, но всегда определяется тем, какая группа обладает наибольшими ресурсами и властью.

Третья часть книги посвящена идеям духовно-нравственного воспитания в образовательных учреждениях региона, а также преимуществам и проблемам, связанным с интеграцией знаний в современных условиях. В восьмой главе *Кайрыгуль Досалиева* рассматривает возможности интеграции духовно-нравственных ценностей исламской педагогики в систему образования Кыргызстана и раскрывает потенциал Сунны Пророка (САВ) как связующего звена между исламской наукой и современными общественными и гуманитарными науками. Автор утверждает, что внедрение проверенных временем пророческих методов воспитания в образовательный процесс способно дать устойчивый результат в формировании нравственной, ответственной, интеллектуально зрелой личности. Таким образом, духовно-нравственные методы Пророка Мухаммада (САВ) – это не просто наставления, а система ценностного воспитания, объединяющая тело, разум и душу. Их интеграция в учебный процесс, как в исламских, так и в светских заведениях Кыргызстана, может стать ключом к формированию цельной и устойчивой личности, соединяющей в себе знание, веру и милосердие.

В девятой главе *Айкерим Алтайкызы* излагает результаты сравнительного анализа исламского образования в Казахстане и Узбекистане, охватывающего как исторические традиции, так и современное развитие. Выбор Казахстана и Узбекистана для сравнительного анализа исламского образования не является случайным. Обе страны с древних времен являлись частью единого социокультурного и политического пространства. В современную эпоху тенденции развития и интеграционные процессы в Центральной Азии во многом зависят от этих стран, которые выступают потенциальными драйверами всего региона. Ввиду того, что образование является главным фактором развития человеческого капитала, оно напрямую влияет на духовность и интеллект общества. Автор делает вывод, что исламское образование имеет глубокие исторические корни в обеих странах и что его развитие на протяжении веков оказало значительное влияние на культурную и религиозную идентичность народов региона. В статье рассмотрены ключевые этапы становления и эволюции исламского образования,

анализируются изменения, происходившие под воздействием различных исторических и политических факторов. Особое внимание уделено современному состоянию исламских учебных заведений и их организационной структуре.

Десятая глава отличается от остальных статей своим размером и стилем. В этой небольшой обзорной работе *Ренат Беккин* рассматривает вопрос об инфильтрации современных мусульманских религиозных деятелей в российскую светскую научную и творческую среду. Мостом между академическим исламоведением и религиозным образованием является исламская теология. Во многих странах Запада исламская теология интегрирована в светское образование и академическую науку, поэтому мусульмане достаточно органично вписываются в существующую систему. Однако первые шаги этой дисциплины в современной России, как отмечает Беккин, не демонстрируют признаков гармоничной интеграции и сотрудничества как равноправных сторон. Интеграция для Беккина означает объединение различных элементов в единое целое. Поэтому, рассуждая о взаимодействии мусульманских религиозных деятелей в российской научной и творческой среде, он предлагает использовать термин «инфильтрация».

Последние три главы, составляющие *четвертую часть* книги, посвящены вопросам религиозной и этнической идентичности мусульманских меньшинств в Центральной Евразии. Первая из них – «Ислам и литовские татары: прошлое и перспективы», написанная *Галиной Мишкинене,* – описывает 600-летнюю историю литовских татар. Литовские татары являются самой древней мусульманской общиной в Европе, которая на протяжении длинного времени подвергалась воздействию различных экономических, политических и религиозных факторов. Как отмечает Мишкинене, внешние и внутренние факторы современности обусловливают серьезные изменения, которые влияют и на состояние татарских общин. Литовские татары больше не являются единственными представителями ислама в Литве. Поэтому татарские общины Литвы меняются изнутри, становясь более открытыми для других этнических групп и более восприимчивыми к «новым»

концепциям, пришедшим из мусульманского мира. Только сплоченность, интерес к общей истории, религии и культуре могут оказать им помощь в выживании и сохранении своей идентичности в этой ситуации.

В двенадцатой главе *Георгий Саникидзе* рассматривает мусульманское меньшинство в Аджарии, сравнивая религиозную идентичность его представителей с этнической. Как подчеркивает автор, аджарские мусульмане во многом отличаются от других мусульманских общин в Грузии. Эти отличия связаны прежде всего с тем, что аджарские мусульмане являются этническими грузинами. Такое сочетание в определенной степени противоречит доминирующей идее «христианско-грузинского единства». Автор также предполагает, что мусульмане Аджарии сталкиваются с дискриминацией как в государственном, так и в частном секторе из-за своей религиозной принадлежности. Ислам в целом считается традиционной религией в Грузии, но исключительное привилегированное положение Грузинской православной церкви можно рассматривать как одно из главных препятствий для полной интеграции мусульман, в данном случае аджарцев, в грузинское общество и нацию.

Заключительная глава «Отражение этнорелигиозной картины мира в современной крымскотатарской литературе» написана уважаемым ученым-исламоведом *Айдером Булатовым* (1951–2025), руководителем общественной организации «Крымский научный центр исламоведения», ушедшим из жизни 27 мая 2025 года после продолжительной болезни. В данной главе рассматривается влияние этнорелигиозного мировоззрения на литературный вклад современных крымскотатарских авторов, особенно в связи с тяжелыми историческими событиями XX века, в частности с депортацией всего коренного населения Крыма в 1944 году. Приведенные в статье рассуждения доказывают, что религия ислама, вера в справедливость и милосердие Аллаха, а также любовь к родине с ее прекрасными степными, горными и морскими пейзажами неизменно занимают важное место в современной крымскотатарской литературе.

За заключительной главой следует небольшая памятная заметка («In memoriam»), написанная *Михайлом Якубовичем* в

память об Айдере Булатове, в которой приводится его краткая биография и выражается признательность за значительный вклад в научную и интеллектуальную жизнь региона.

Таким образом, разнообразные темы и точки зрения, сформулированные авторами глав этой книги, образуют мозаику как аналогичных, так и уникальных интерпретаций концепции интеграции знаний, а также ее актуальности в различных областях науки. Мы уверены, что эти идеи привлекут внимание ученых, изучающих регион Центральной Евразии, и широкую читательскую аудиторию, которую интересуют затрагиваемые в сборнике вопросы.

ЧАСТЬ 1

ИНТЕГРАЦИЯ ЗНАНИЙ КАК МОСТ МЕЖДУ ОТКРОВЕНИЕМ И РАЗУМОМ, ДУХОВНЫМ И МАТЕРИАЛЬНЫМ

1
ИНТЕГРАЦИЯ ЗНАНИЙ С ЦЕЛОСТНОЙ ИСЛАМСКОЙ ПЕРСПЕКТИВЫ

Ильдус Рафиков

Введение

Современный мир характеризуется беспрецедентным технологическим прогрессом и множеством сложных глобальных проблем. Такие вопросы, как изменение климата, социальная несправедливость и этические дилеммы в науке и технике, становятся все более многогранными и требуют комплексных и интегративных решений. Однако преобладающая фрагментация знаний, проявляющаяся в строгом разделении академических дисциплин и узкой специализации научных направлений, стала серьезным препятствием для эффективного решения проблем. Такая фрагментация препятствует коллективной способности решать комплексные проблемы, выходящие за рамки традиционных дисциплинарных границ.

С позиции целостного исламского мировоззрения интеграция знаний предлагает единую основу, которая преодолевает эти различия. Она преодолевает пробелы между откровением и разумом, духовным и материальным, теорией и практикой. Укорененный в принципах Корана и Сунны, этот подход подчеркивает единство всех знаний как исходящих из единого божественного источника. Гармонично сочетая различные

области знаний в этическом и духовном контексте, он обеспечивает целостную перспективу, через которую можно рассматривать и решать современные проблемы.

Цель данной работы – изучить концепцию интеграции знаний с исламской точки зрения, выявить проблемы, возникающие в результате фрагментарного подхода к исламу, и негативные последствия неправильного применения интеграции. В работе рассматриваются исламские эпистемологические рамки, подчеркивается центральное значение единства знаний и его последствия для образования, развития общества и технологического прогресса. Благодаря этому исследованию статья стремится дать представление о том, как целостная интеграция знаний может эффективно решать современные проблемы и способствовать улучшению мира.

Единство знаний в исламе

Единство знаний – основополагающий принцип ислама, который подчеркивает интеграцию всех форм знаний под главенством Аллаха. Он отвергает дихотомию между религиозными и светскими науками, выступая за комплексный подход, объединяющий духовное и материальное познание. Эта целостная перспектива утверждает, что все знания, будь то богооткровенные или полученные путем эмпирического исследования, происходят из одного и того же божественного источника и в итоге служат для углубления нашего понимания Творца и Его творения.

Эта концепция имеет глубокие корни в исламском мировоззрении, которое признает Аллаха абсолютным источником всех знаний. Коран неоднократно призывает верующих наблюдать, размышлять и извлекать уроки как из мира природы, так и из человеческого опыта. Аллах говорит: «Воистину, в сотворении небес и земли, а также в смене ночи и дня заключены знамения для обладающих разумом» (Коран, 3:190)[1]. Кроме того, Он приглашает к размышлению над самим собой и Вселенной: «Мы покажем им Наши знамения по свету и в них

[1] Перевод Кулиева Э. Р.

самих, пока им не станет ясно, что это есть истина» (Коран, 41:53). Эти аяты подчеркивают взаимосвязь знания, полученного из откровения, и знания, полученного путем эмпирического наблюдения и рационального поиска, подчеркивая, что оба пути ведут к признанию божественной истины.

Современные мусульманские ученые подробно обсуждают единство знания и его последствия для современного общества. Сайед Мухаммад Накиб аль-Аттас подчеркивает, что утрата этого единства приводит к фрагментарному пониманию реальности, что приводит к заблуждению и моральному релятивизму. Аль-Аттас выступает за реинтеграцию этических и духовных аспектов во все области знаний, чтобы восстановить баланс и цель[2]. Аналогичным образом Исмаил Раджи аль-Фаруки выступает за интеграцию исламских принципов в современные дисциплины, чтобы подготовить ученых, способных решать современные проблемы с помощью исламских эпистемологических рамок[3]. Осман Бакар подчеркивает исторические достижения мусульманских ученых, которые воплотили это единство, преуспев как в религиозных, так и в естественных науках, демонстрируя, что такая интеграция возможна и полезна[4].

Единство знаний в исламе – это не просто теоретическая конструкция, а практический подход к пониманию мира и взаимодействию с ним. Он побуждает мусульман искать знания во всех их формах, признавая, что любая область знаний, если она изучается с правильными намерениями и этическими рамками, может привести к более глубокому пониманию творения Аллаха и, в конечном счете, – к самому Творцу. Такой подход воспитывает чувство ответственности и целеустремленности, побуждая человека вносить позитивный вклад в развитие общества, применяя свои знания с соблю-

---

[2] Al-Attas, S. M. N. (1993) *Islam and Secularism*. Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC).

[3] Al-Faruqi, I. R. (1982) *Islamization of Knowledge: General Principles and Work Plan*. USA: International Institute of Islamic Thought (IIIT).

[4] Bakar, O. (1998) *Classification of Knowledge in Islam: A Study in Islamic Philosophies of Science*. Malaysia: Islamic Texts Society.

дением этических норм и ценностей сострадания и милосердия. Он также обеспечивает надежную основу для решения современных проблем, поскольку позволяет находить междисциплинарные решения, основанные на духовных ценностях и моральных принципах.

Проблема частичной интеграции

Современное академическое сообщество часто работает в рамках изолированных дисциплин, где ученые глубоко погружаются в свои специализированные области, не обращаясь к знаниям из других областей. Такая замкнутость становится причиной отсутствия междисциплинарного диалога, что, в свою очередь, приводит к ограниченному обмену идей и проведению ненужных исследований. Как следствие, решения по сложным глобальным проблемам, которые по своей сути требуют многогранного подхода, часто остаются неадекватными. Аль-Фаруки критикует современное состояние образования в мусульманском мире, которое делает упор на западные светские идеалы, подходы и методологии, что приводит к разобщенности знаний, препятствующей нашей способности эффективно решать современные проблемы[5]. Он выступает за комплексный подход, который синтезирует различные дисциплины в исламских эпистемологических рамках.

Ч. П. Сноу в своей выдающейся лекции «Две культуры» подчеркнул глубокий разрыв между естественными и гуманитарными науками, утверждая, что это разделение мешает нашей коллективной способности решать насущные глобальные проблемы[6]. Он заметил, что «интеллектуальная жизнь всего западного общества все больше разделяется на две полярные группы». Несмотря на прогресс в области междисциплинарных исследований и растущее признание необходимости сотрудничества, этот разрыв сохраняется. Знания остаются разрозненными, а интеграция, необходимая для инновационных

[5] Al-Faruqi, *Islamization of Knowledge*.

[6] Snow, C. P. (1959) *The Two Cultures and the Scientific Revolution*. Cambridge: Cambridge University Press.

решений, часто отсутствует. Сейед Хоссейн Наср разделяет это мнение, утверждая, что существует острая необходимость возродить духовный взгляд на природу со стороны науки, связанной с Божественным происхождением вещей. Он утверждает, что целостное понимание необходимо для преодоления духовного и экологического кризисов современного мира[7].

Негативные последствия неправильной или частичной интеграции выходят за пределы научной сферы и распространяются на различные аспекты жизни общества и отдельных людей. Этические дилеммы в научном прогрессе возникают, когда разработки в области биотехнологий, искусственного интеллекта и других областях ведутся без учета моральных принципов. Без целостной структуры, включающей этические принципы, вытекающие из исламского учения, научный прогресс может привести к непреднамеренным вредным последствиям для человечества и окружающей среды. Социально-экономические последствия также имеют большое значение: решение таких проблем, как бедность, неравенство и деградация окружающей среды, требует решений, выходящих за рамки чисто экономических моделей. Частичная интеграция знаний в экономике часто приводит к политике, в которой приоритет отдается финансовому росту, а не социальному благосостоянию и экологической устойчивости. Наконец, кризис мировоззрения возникает из-за фрагментарного понимания знаний, что приводит к неясности и моральной неопределенности. Люди пытаются примирить свои религиозные убеждения с научными знаниями, а общества – с этическими последствиями технологического прогресса, что приводит к коллективной неопределенности в отношении моральных ориентиров.

Проблемы в исламских и смежных науках

Проблемы частичной интеграции не ограничиваются светскими академическими кругами; они также проникают в

[7] Nasr, S. H. (1996) *Religion and the Order of Nature*. New York: Oxford University Press, pp. 287–289.

исламские исследования и мусульманские сообщества. Джассер Ауда в своей работе «Переосмысление исламских наук: методология макасид как новый подход» представляет способ преодоления различных ограничений путем переориентации исламских наук на целостную, целеустремленную и ориентированную на откровение методологию[8].

В исламских науках дисциплина «Макасид Аль-Шариа» довольно известна как в своей исторической перспективе с работами таких ученых как Аль-Джувайни, Аль-Газали и Аль-Шатыби, так и в современной перспективе с работами таких ученых как Ибн Ашур, Аль-Райсуни, Аль-Кардави, Мухаммад Хашим Камали и Джассер Ауда. Таким образом, можно утверждать, что теория *Макасид Аль-Шариа*[9] – это довольно хорошо разработанный подход к пониманию и практике шариата основанный на широких принципах обеспечения пользы и предотвращения вреда (جلب المصالح و درء المفاسد)[10]. Однако, в последние годы, особенно с конца XX и с начала XXI века появилось очень много научных работ, где данная теория используется с целью обоснования и оправдания всевозможных идей в практической сфере, особенно в работах по исламскому банкингу и финансам, в сфере халяль индустрии и новых технологий. Зачастую это происходит без серьезной критики сущности некоторых продуктов, процессов и последствий развития таких идей для общества в целом. Таким образом, исходя из проблемы беспорядочного использования данной теории в целях утверждения всевозможных идей в практической сфере, Джассер Ауда затронул идею методологии целенаправленности Божественного откровения в целом, а не только шариата как исламского закона. Эта методология принимает во внимание сущность всего откровения (Коран и Сунна) посредством целостного и взаимосвязанного подхода к

---

[8] Auda, J. (2021) *Re-envisioning Islamic Scholarship: Maqasid Methodology as a New Approach*. London: Claritas Books.

[9] В русскоязычной исламской литературе этот термин обычно переводится как «высшие цели шариата».

[10] Auda, J. (2008) *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*. USA: International Institute of Islamic Thought (IIIT).

первоисточникам религии ислам и их гармоничной связности с окружающим нас миром. Таким образом, Ауда назвал свой подход «методология макасид», которая является важным дополнением к теории *макасид* в современных исламских науках.

В данной работе[11] Ауда анализирует причины проблем в исламских науках и приходит к выводу, что зачастую источником ограниченного понимания ислама и его сущности, являются подражание мнениям ученых прошлого, фрагментарность в мышлении и в работе с источниками, использование чуждых исламу парадигм мышления, использование противоречивых источников информации и чрезмерный редукционизм посредством излишней концентрации и акцента на деталях игнорируя целостную картину. Ниже приводится объяснение этих ограничений.

Подражание (*таклид*): Серьезной проблемой в исламских науках является чрезмерное ориентирование на решения и интерпретации прошлого без применения активного *иджтихада* (независимого суждения). Ауда утверждает, что строгое следование исторической юридической практике без учета современных условий приводит к застою и препятствует способности исламского права эффективно решать современные проблемы. Он подчеркивает, что *иджтихад* должен быть возрожден с помощью подхода, основанного на концепциях целостности божественного послания человечеству и телеологии (целенаправленности, *макасид*), которые уделяют внимание целям и задачам, стоящим за правовыми решениями, а не просто их буквалистским формулировкам. Такой подход позволяет ученым выносить постановления, отвечающие современным вызовам, сохраняя при этом верность сути исламского учения.

Фрагментарность: Ориентация на отдельные тексты или правовые постановления без учета целостного послания Корана и Сунны приводит к фрагментарному пониманию. Ауда критикует этот узкий подход, отмечая, что он пренебрегает взаимосвязанностью исламских учений и их основополагающими целями. Применяя системно-ориентированную методо-

[11] Auda, *Re-envisioning Islamic Scholarship*.

логию, он предлагает ученым анализировать тексты в более широких рамках *макасид аль-вахи* («цели откровения»), обеспечивая соответствие интерпретаций общим целям справедливости, милосердия и общественного благосостояния. Такая целостная перспектива позволяет избегать неверных толкований, возникающих при изолированном рассмотрении текстов, и способствует более последовательному применению исламских принципов в современных условиях.

Апологизм: Некритичное принятие парадигм, противоречащих исламским ценностям, например, принятие светских западных моделей без тщательной проверки, подрывает целостность исламских принципов. Одним из примеров апологетики является вопрос о принятии исламскими финансами традиционной банковской практики с незначительными изменениями, что не позволяет решить основные этические проблемы. Ауда выступает за переоценку таких сфер на основе *макасид* (целеустремленности), чтобы убедиться, что исламские альтернативы не являются простым повторением существующих систем, а укоренены в исламской этике и целях. Такой подход требует критического отношения к современным парадигмам и разработки подлинных исламских моделей, которые отвечают высшим целям шариата.

Противоречие: Интеграция противоречивых теорий без критической оценки приводит к несоответствиям и путанице. Ауда подчеркивает важность согласованности в исламской науке, предполагая, что принятие концепций, несовместимых с исламской антропологией или эпистемологией, вызывает диссонанс среди ученых и студентов. Опираясь на цели откровения (*макасид аль-вахи*), можно выявить и разрешить противоречия, поскольку эти цели обеспечивают объединяющую основу, которая приводит различные области знаний в соответствие с исламскими принципами.

Деконструктивизм: Чрезмерное внимание к формальностям и мельчайшим юридическим деталям может затмить более широкие этические цели откровения. Ауда критикует эту редукционистскую тенденцию, утверждая, что она ограничивает преобразующий потенциал исламского учения. Он пред-

лагает ученым уделять первостепенное внимание целям откровения, чтобы убедиться, что правовые постановления и практика служат намеченным целям – содействию благосостоянию и предотвращению вреда[12]. Такой переход от методологии, основанной на правилах, к методологии, основанной на целях, возрождает исламское право, делая его более восприимчивым к современным потребностям и сохраняя при этом его моральную и духовную сущность.

Исламский взгляд на интеграцию знаний

Ислам выступает за единое понимание знания, в котором откровение и разум рассматриваются как взаимодополняющие источники, ведущие к всестороннему постижению реальности. Эта точка зрения глубоко укоренена в концепции *тавхида* (монотеизм), которая не только обозначает монотеистическую сущность ислама, но и распространяется на единство и взаимосвязь всех форм знания. Коран подчеркивает важность размышлений и созерцания мира природы как средства постижения божественных знамений и истин. Аллах заявляет: «Мы покажем им Наши знамения в горизонтах и внутри самих себя, пока не станет им ясно, что это – истина» (Коран, 41:53). Этот аят показывает, что как внешняя вселенная, так и внутреннее «я» являются областью для поиска знаний, и что эмпирическое наблюдение наряду с самоанализом ведет к более глубокому пониманию божественной реальности.

Это единство отвергает дихотомию между религиозным и светским, признавая, что все знания исходят от Аллаха и служат для осуществления Его целей. В этих рамках откровение служит этической и духовной основой, на которую опираются все остальные формы знания. Коран и Сунна дают исчерпывающее руководство по моральным ценностям, жизненным целям и задачам человеческого существования. Коран поощряет стремление к знаниям, заявляя: «Читайте во имя Господа твоего, Который сотворил» (Коран, 96:1), ознаменовав начало откровения повелением искать знания всеми доступными и

[12] Auda, *Re-envisioning Islamic Scholarship*.

законными способами, включая технологии (в виде пера). Более того, Пророк Мухаммад (мир ему) подчеркнул важность знаний в своей Сунне, заявив: «Искать знания – обязанность каждого мусульманина»[13]. Такой интегративный подход гарантирует, что научные и интеллектуальные поиски будут вестись в этическом контексте, согласовывая человеческие усилия с духовными принципами.

Сунна Пророка Мухаммада (мир ему) служит примером практического применения откровения в различных сферах жизни. Его учения и поступки демонстрируют, как духовные знания органично сочетаются с мирскими делами, охватывая управление, правосудие, экономику, социальные взаимодействия и даже научные исследования. Например, он создал системы социального обеспечения и образования, основанные на исламских этических принципах, продемонстрировав, что духовные ценности могут направлять развитие общества. Современные ученые подтверждают этот целостный подход. Сайед Мухаммад Накиб аль-Аттас заявляет, что разделение знаний на светские и религиозные категории чуждо исламскому мировоззрению. Он утверждает, что исламская концепция знания включает в себя два аспекта: 1. Знание как пища для души в виде руководства из Корана и 2. Знание для прагматических целей[14]. Таким образом, такой единый взгляд необходим для разработки комплексной исламской парадигмы, способной эффективно решать современные проблемы. Этот взгляд поощряет совместное прочтение Книги Аллаха и Книги природы, обе из которых полны знамений Аллаха, правильное понимание которых ведет к этическому продвижению человечества.

Последствия интеграции знаний

Интеграция знаний с позиции ислама имеет глубокие и далеко идущие последствия в различных областях человеческой деятельности. Согласовывая духовные принципы с эмпирическими

[13] Sunan Ibn Majah, Hadith, №. 224.

[14] Al-Attas, *Islam and Secularism*, pp. 144–145.

исследованиями, этот целостный подход гарантирует, что прогресс в науке, обществе и образовании будет направляться этическими принципами и соответствовать высшим целям откровения (*макасид аль-вахи*).

В сфере науки и технологий исламская интеграция знаний имеет целью недопущение проведения научных исследований и развития научных знаний в полном моральном вакууме, и ориентирует на их согласование с этическими принципами, вытекающими из исламских учений. В таких областях, как искусственный интеллект, биотехнологии и генная инженерия, исламская этика призвана служить руководством для предотвращения вреда и поощрения благодеяния. Благодаря возвращению духовных и этических аспектов в научно-исследовательскую деятельность, у ученых появляется стимул задуматься о моральных последствиях своей работы, и обеспечивать стремление к инновациям, которые приносят пользу человечеству, сохраняя при этом естественный порядок и уважая священную ценность жизни.

В обществе и экономике решение социально-экономических проблем не в меньшей степени требует решений, основанных на этических ценностях, которые выходят за рамки простой экономической выгоды. Исламские принципы выступают за справедливость, равенство и сострадание, определяя политику, направленную на борьбу с бедностью, неравенством и бережное отношение к окружающей среде. Комплексный подход к экономике должен быть направлен не только на финансовый рост, но и на социальное благополучие, экологическую устойчивость и духовное благосостояние. Умар Чапра утверждает, что исламская экономическая система, основанная на моральных ценностях, может стать жизнеспособной альтернативой для решения вопросов социальной справедливости и справедливого распределения ресурсов[15]. Этот подход способствует созданию сбалансированной модели развития, которая объединяет материальный прогресс с эти-

[15] Chapra, M. U. (2000) *The Future of Economics: An Islamic Perspective*. The United Kingdom: The Islamic Foundation.

ческими принципами и концепциями, обеспечивая вклад экономической деятельности в общее благосостояние общества.

В сфере реформы образования интеграция откровения с эмпирическими науками способствует формированию поколения, способного целостно решать сложные проблемы. Включение исламской эпистемологии в учебные программы устраняет разрыв между духовными и материальными знаниями, воспитывая всесторонне развитых людей, способных ориентироваться в сложностях современной жизни, оставаясь при этом верными этическим принципам. Роснани Хашим утверждает, что образовательный дуализм, разделяющий религиозные и светские дисциплины, подрывает развитие целостного мировоззрения[16]. Реформируя образование в соответствии с интегрированным подходом, студенты получают стимул к поиску знаний по всем дисциплинам в этических рамках, что способствует развитию критического мышления, моральной целостности и социальной ответственности. Эта модель целостного образования готовит человека к позитивному вкладу в общество, опираясь как на духовные знания, так и на эмпирическое понимание.

Решение глобальных проблем

Интеграция знаний с позиции ислама предлагает ценные идеи для решения многих глобальных проблем. Согласовывая этические принципы с научными и социальными достижениями, этот подход обеспечивает основу для эффективных и морально обоснованных решений.

- *Этические проблемы научного прогресса*

Развитие технологий, таких как генная инженерия, искусственный интеллект (ИИ) и биотехнологии, ставит сложные этические дилеммы, которые выходят за рамки технических соображений. Исламская этика, основанная на принципах Корана и Сунны, предлагает целостную основу для оценки моральных последствий этих инноваций. Например, концепции *маслаха* (общественные интересы) и *мафсада* (вред) направляют про-

[16] Hashim, R. (2004) *Educational Dualism in Malaysia: Implications for Theory and Practice*. New York: Oxford University Press.

цессы принятия решений, чтобы технологические разработки приносили пользу обществу, не причиняя ему чрезмерного вреда. Интегрируя религиозные и научные знания, исследователи могут разрабатывать технологии, которые улучшают жизнь человека, соблюдая при этом этические границы и сохраняя человеческое достоинство. Такая интеграция способствует ответственному подходу к научному прогрессу, согласовывая технологические достижения с главными целями блага и справедливости.

- *Социально-экономические последствия*

  Экономические модели, в которых приоритет отдается прибыли, а не людям, способствуют неравенству, социальной несправедливости и деградации окружающей среды. Комплексный подход, основанный на исламской этике, делает акцент на благосостоянии всех людей, способствуя устойчивому и справедливому развитию. Такие принципы, как справедливость (*'адала*), сострадание (*рахма*) и наместничество (*хилафа*), поощряют экономическую политику, которая уравновешивает материальный прогресс с социальной ответственностью и бережным отношением к окружающей среде. Умар Чапра утверждает, что включение исламских моральных ценностей в экономику может решить такие проблемы, как бедность и неравенство, гарантируя, что распределение богатства и экономическая деятельность способствуют общему благосостоянию общества[17]. Эта точка зрения бросает вызов традиционному акценту на накоплении богатства, выступая за целостный подход, который рассматривает социальную справедливость, экологическую устойчивость и духовную самореализацию как неотъемлемые компоненты экономического развития.

- *Трансформация мировоззрения*

  Принятие целостного исламского мировоззрения меняет восприятие человеком своей роли в мире. Признание взаимосвязанности всего творения способствует развитию чувства ответственности перед окружающей средой, обществом и

[17] Chapra, M. U. (2008) *The Islamic Vision of Development in the Light of Maqasid al-Shariah*. USA: International Institute of Islamic Thought.

будущими поколениями. Такая трансформация может привести к более устойчивому образу жизни, этичному выбору потребительских товаров, а также к большей приверженности социальной справедливости и защите окружающей среды. Благодаря усвоению этих ценностей люди получают стимул для внедрения практик, снижающих воздействие на окружающую среду, поддерживающих благосостояние общества и соблюдающих этические нормы во всех аспектах жизни. Такое изменение мировоззрения не только решает насущные проблемы, но и способствует долгосрочной устойчивости и гармонии между человечеством и миром природы.

Совершенствование современной науки с помощью исламских принципов

Интеграция знаний с позиции ислама обладает значительным потенциалом для развития современного академического сообщества. Исторически исламская цивилизация дала множество примеров интеграции знаний на практике. Такие ученые, как Ибн Сина (Авиценна) и Аль-Бируни, стали примером целостного подхода, преуспев в нескольких дисциплинах, включая медицину, астрономию, философию и математику. Основополагающий труд Ибн Сины «Канон врачебной науки» не только развил медицинскую науку, но и объединил философские и этические идеи, став стандартным справочником как в исламском мире, так и в средневековой Европе[18]. Вклад Аль-Бируни охватывает от астрономии до антропологии, отражая органичное сочетание эмпирического исследования и духовного понимания. Их труды демонстрируют, как религиозные идеи могут служить исходными предпосылками (ключами) к познанию и источником информации и усиливать научный поиск, приводя к революционным открытиям и инновациям, оказавшим громадное влияние на человеческие знания.

Движение «Исламизация знаний», основанное такими учеными, как Сайед Мухаммад Накиб Аль-Аттас, Исмаил Раджи аль-Фаруки, Абдуль Хамид Абу Сулейман, Таха Аль-

[18] Avicenna. (1973) *The Canon of Medicine*. New York: AMS Press.

Альвани выступали за интеграцию исламских принципов в различные дисциплины для решения современных проблем. Аль-Фаруки подчеркивал необходимость реконструкции современных социальных наук путем внедрения исламских эпистемологических основ, выступая за интеграцию мировоззрения ислама и его ценностей в каждую дисциплину[19]. Этот подход направлен на возрождение духа интеллектуального поиска, характерного для золотого века исламской цивилизации, и одновременно на решение проблем современного мира. Интегрируя этические и духовные аспекты в научную деятельность, это движение стремится сформировать сообщество ученых, которые являются не только экспертами в своих областях, но и руководствуются исламскими ценностями, способными предложить целостные решения современных проблем.

Для укрепления современного научного сообщества с помощью исламских принципов, предлагается использование нескольких путей:

Преодоление узкой специализации. Поощрение междисциплинарных исследований, основанных на исламской эпистемологии, может устранить ограничения, связанные с узкой специализацией. Такой подход способствует всестороннему пониманию сложных вопросов, стимулируя сотрудничество между учеными из разных областей для разработки целостных решений глобальных проблем. Джассер Ауда выступает за системный подход в исламской науке, подчеркивая необходимость междисциплинарного подхода к пониманию и применению целей шариата в современных условиях[20].

Внедрение исламской этики. Внедрение исламских этических принципов в научные исследования и образование гарантирует, что научная деятельность будет вносить позитивный вклад в общество. Это способствует формированию культуры добропорядочности и моральной ответственности, побуждая исследователей рассматривать более широкие последствия своей работы, выходящие за рамки простых технических

[19] Al-Faruqi, *Islamization of Knowledge*.
[20] Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law*.

или экономических соображений. Придерживаясь таких ценностей, как справедливость (*ʿадала*), сострадание (*рахма*) и наместничество (*хилафа*), научные круги могут согласовывать научно-технический прогресс с моральным и духовным благополучием человечества.

Продвижение целостного образования. Реформирование учебных программ с учетом единства знаний может обеспечить выпускников не только технически грамотными, но и этически и духовно грамотными. Такой целостный подход к образованию готовит человека к тому, чтобы ориентироваться в сложностях современной жизни, сохраняя при этом верность своим ценностям и внося позитивный вклад в развитие общества.

Благодаря интеграции этих принципов современное академическое сообщество можно превратить в платформу, которая не только способствует развитию знаний, но и воспитывает этичных и духовно сознательных людей. Такая система образования соответствует целям шариата, направленным на сохранение и продвижение основных интересов человека. Эта интегрированная модель обещает подготовить лидеров и профессионалов, способных решать современные проблемы с мудростью, честностью и глубоким чувством ответственности перед человечеством и окружающей средой.

Заключение

Фрагментация знаний в современном академическом сообществе создает серьезные проблемы для решения сложных вопросов современности. С позиции целостного исламского подхода интеграция знаний предлагает эффективное решение, объединяя откровение и разум. Основанный на единстве знаний, этот подход выходит за рамки узкой специализации и способствует междисциплинарному сотрудничеству, руководствуясь коранической этикой. Приняв эту целостную концепцию, ученые, преподаватели и специалисты-практики смогут разрабатывать комплексные решения глобальных проблем, обеспечивая соответствие достижений науки, техники и общества моральным и духовным целям. Интеграция знаний –

это не только академическая задача, но и практическая необходимость для улучшения положения человечества и реализации исламских принципов.

Сегодня очень важно разработать методологию интеграции исламских принципов в различные дисциплины, развивать междисциплинарное сотрудничество и реформировать системы образования, чтобы они отражали этот целостный подход. Ученым рекомендуется заниматься *иджтихадом*, критически оценивая и адаптируя исламскую мысль к современным условиям. Таким образом, мы сможем использовать весь потенциал человеческих знаний и мудрости для решения сложных проблем современности, руководствуясь этическими и духовными идеями ислама.

Путь к интеграции знаний продолжается и требует постоянных усилий и размышлений. Стремясь преодолеть разрыв между различными формами знаний, мы приближаемся к более полному пониманию нашего мира и нашего места в нем. Такой целостный подход не только обогащает наши интеллектуальные усилия, но и углубляет нашу духовную связь и повышает нашу способность выполнять свою роль в качестве наместников Господа на Земле.

Таким образом, интеграция знаний с целостной исламской перспективы предлагает трансформативный подход к образованию, исследованиям и общественному развитию. Признавая единство всех знаний перед Аллахом, мы можем способствовать формированию более этичного, устойчивого и гармоничного мира. Перед лицом вызовов XXI века этот комплексный подход дает надежду, направляя нас к решениям, основанные не только на интеллекте, но и на морали и духовной жизни.

Библиография

Al-Attas, S. M. N. (1993) *Islam and Secularism*. USA: International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC).

Al-Faruqi, I. R. (1982) *Islamization of Knowledge: General Principles and Work Plan*. USA: International Institute of Islamic Thought (IIIT).

Auda, J. (2008) *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*. USA: International Institute of Islamic Thought (IIIT).

Auda, J. (2021) *Re-envisioning Islamic Scholarship: Maqasid Methodology as a New Approach*. London: Claritas Books.

Avicenna. (1973) *The Canon of Medicine*. New York: AMS Press.

Bakar, O. (1998) *Classification of Knowledge in Islam: A Study in Islamic Philosophies of Science*. Malaysia: Islamic Texts Society.

Chapra, M. U. (2000) *The Future of Economics: An Islamic Perspective*. UK: The Islamic Foundation.

Chapra, M. U. (2008) *The Islamic Vision of Development in the Light of Maqasid al-Shariah*. USA: International Institute of Islamic Thought.

Hashim, R. (2004) *Educational Dualism in Malaysia: Implications for Theory and Practice*. New York: Oxford University Press.

Nasr, S. H. (1996) *Religion and the Order of Nature*. New York: Oxford University Press.

Snow, C. P. (1959) *The Two Cultures and the Scientific Revolution*. Cambridge: Cambridge University Press.

Sunan Ibn Majah, Hadith, № 224.

2
КОРАНИЧЕСКОЕ ПОНЯТИЕ *«ШЭЭКИЛЭ»:* ЭВРИСТИЧЕСКАЯ ЦЕННОСТЬ ДЛЯ ТЕОРИИ И ПРАКТИКИ ПСИХОЛОГИИ И СОЦИОГУМАНИТАРНЫХ НАУК

Филюс Флюрович Яхин

Введение

Одной из важнейших задач психологии, как и других социальных и гуманитарных наук, является объяснение закономерностей, причин поведения людей, анализ воздействующих на него условий и факторов на различных уровнях: индивидуальном, групповом и общественном. При этом подходы к поведению (действиям, деяниям, поступкам, деятельности, активности) людей чрезвычайно обширны: от ортодоксально теологических до радикально научных. Однако даже в рамках одной религии или научной дисциплины объяснительные модели могут существенно отличаться. Также и исламское богословие не выработало общепризнанного обоснования внутрен-

них истоков человеческих поступков. Напротив, рассмотрение данного вопроса в контексте проблематики свободы воли и предопределения привело к существенным разногласиям в мнениях различных школ исламской мысли.

В настоящей главе предпринимается попытка подойти к объяснению механизма человеческого поведения несколько с другой стороны, а именно через раскрытие коранического понятия «*шээкилэ*», упомянутого в аяте 84 суры 17 Корана, с использованием диалектического метода восхождения от абстрактного к конкретному и последующему восхождению от конкретного к абстрактному с одновременной интеграцией подходов психологических и смежных наук и методов лингвистического, структурного и тематического толкований Корана.

Для этого понятие *«шээкилэ»* сначала рассматривается с абстрактной позиции – с лингвистической точки зрения, в том числе переводов на другие языки, а затем исследуется с позиции его расположения в структуре соответствующей суры Корана. Далее для конкретизации содержания данного понятия проводится обзор подходов психологических и смежных наук к объяснению поведения человека как сложного многоаспектного явления, имеющего свою структуру и динамику. Раскрытие структуры внутреннего мира человека и характеристик его структурных компонентов с опорой на коранические аяты позволяет выявить основные действующие силы внутри и во вне человека, системное взаимодействие которых определяет его *шээкилэ* и, соответственно, обусловливает совершение человеком того или иного поступка.

«Каждый поступает в соответствии со своим *шээкилэ*»

Приступая к рассмотрению данного понятия, отметим, что слово «*шээкилэ*» упоминается в Коране лишь один раз: в аяте 84 суры 17 «Ночной перенос» (Аль-Исра).

Слово «*шээкилэ*» является однокоренным с распространенным в арабском языке словом «*шэклюн*», которое впоследствии проникло в другие языки мусульманских народов и в переводе на русский язык выражает такие понятия, как «форма, вид», «образ, способ», «подобие», «разновидность, тип,

сорт», «манера»[21]. Исходный арабский глагол «*шээкэлэ*» имеет такие значения, как «быть аналогичным или подобным чему-либо», «быть такого же свойства», «быть сродни чему-либо», «быть способным сосуществовать», «иметь вид чего-либо»[22].

Такая множественность смысловых оттенков приводит к тому, что в переводах на русский и другие языки используются разные слова, которые отражают весьма важные стороны понятия «*шээкилэ*», но, к сожалению, не могут передать всех смысловых нюансов. Чтобы максимально приблизиться к раскрытию психологического и духовного смысла этого понятия, дадим различные варианты переводов вышеуказанного аята на русский и другие языки:

> «Скажи: “Каждый **поступает** [*йэʻмэлю*] в соответствии со своим **характером** (*шэкилэтихи*), и ваш Господь лучше знает, кто следует более верным путем”» (последний вариант перевода Э. Р. Кулиева)[23];
>
> «Скажи: “Каждый человек **избирает свой путь**, а вашему Господу лучше знать, кто следует более прямым путем”» (более ранний вариант перевода Э. Р. Кулиева)[24];
>
> «Скажи (о Посланник) (людям): “Всякий поступает **по своему подобию** [так, как подобает именно ему], и Господь ваш лучше знает тех, кто прямее путем (к Истине)”» (перевод Абу Аделя);
>
> «Скажи [о Мухаммад]: “Каждый человек **выбирает свой путь**, а ваш Господь лучше знает, кто избрал прямой путь”» (перевод М.-Н. О. Османова);
>
> «Скажи: “Всякий поступает **по своему подобию**, и Господь ваш лучше знает тех, кто прямее дорогой”» (перевод И. Ю. Крачковского);

---

[21] Электронный арабско-русский словарь [https://www.almaany.com/ru/dict/ar-ru/%D8%B4%D8%A7%D9%83%D9%84/, доступ от 30.08.2024].

[22] [https://www.almaany.com/en/dict/ar-en/%D8%B4%D8%A7%D9%83%D9%84/, доступ от 30.08.2024].

[23] Коран. Перевод смыслов Кулиева Э. [https://koran.center/, доступ от 30.08.2024].

[24] Коран. Перевод смыслов Кулиева Э. [https://falaq.ru/, доступ от 30.08.2024].

«Скажи: “Каждый ведет себя
По соответствию (душевному) настрою,
И знает лучше ваш Господь
Таких, чей путь прямее”» (перевод И.-В. Пороховой)[25].

Переводы аята на английский язык:
«Say, “Each does according to his **disposition** [нрав; склонность; расположение (духа)]. Your Lord knows best who is better guided in the way”» (Talal Itani);
«Say, “Each works according to his **manner** [согласно собственной манере, способу], but your Lord is most knowing of who is best guided in way”» (Saheeh International).

Переводы аята на французский язык:
Dis: «Chacun agit selon sa **méthode** [метод, способ действий], alors que votre Seigneur connaît mieux qui suit la meilleure voie» (Muhammad Hamid Allah);
Dis: «Chacun agit à sa **manière** [образ действий; способ, манера]. Mais votre Seigneur sait parfaitement qui, de vous ou de nous, suit le chemin le plus droit» (Rachid Maach).

Переводы аята на немецкий язык:
Sag: “Jeder handelt nach seiner **Weise** [образ, способ]. Euer Herr weiß sehr wohl, wessen Weg der Rechtleitung eher entspricht” (Adel Theodor Khoury);
Sag: “Jeder handelt nach seiner **Art** [способ, образ, характер]. Denn euer HERR weiß besser Bescheid über jeden, der den besseren Weg geht” (Amir Zaidan).

Таким образом, мы видим, что преимущественно понятию «*шээкилэ*» придается значение определенной формы, образа или способа действия (поступка), а также некого соответствия, подобия, аналога данного поступка чему-то иному, пока еще нам неясному. Однако если использовать такой

[25] Переводы Абу Аделя, М.-Н. О. Османова, И. Ю. Крачковского, И.-В. Пороховой даны по материалам сайта [https://falaq.ru, доступ от 30.08.2024].

смысл слова «*шээкилэ*», то получается, что данное понятие ничем не отличается от значения слова «*шэклюн*», которое мы упомянули в начале рассматриваемой темы. В то же время, если исходить из морфологии арабского языка, между словами «*шээкилэ*» и «*шэклюн*» есть определенная разница, потому что слово «*шээкилэ*» образовано согласно словообразовательной модели «*фээ'иль*» (в мужском роде) или «*фээ'илэ*» (в женском роде), указывающей в большинстве случаев на субъекта действия – буквально «делатель», «действователь» (в английской языке – «*doer*»). Например, к этой модели относятся такие арабские слова: «*дээфи'*» («стимул») и «*зээджира*» («сдерживающее начало»), то есть в обоих случаях стимул и сдерживающее начало оказывают определенное воздействие.

Таким образом, слово «*шээкилэ*» более точно следовало бы перевести как «то, что дает форму, образ, способ (чего-то)» или «то, что дает (определяет) соответствие, подобие (чему-либо)». И соответственно, перевод аята Корана на русский язык мог бы быть следующим:

> «Скажи: "Всякий поступает согласно **тому, что определяет его образ (подобие, соответствие, форму)**, и Господь ваш лучше знает тех, кто прямее путем"».

Здесь уместно будет возвратиться к ранее поставленному нами вопросу о том, как происходит принятие человеком решения и совершение того или иного поступка, исходя из понимания смыслового оттенка данного аята Корана об имеющемся у человека обыкновении совершать поступок согласно тому, что определяет образ (способ совершения, форму) его поступка.

Для этого необходимо рассмотреть поступки человека, как его целенаправленные[26] действия, и его *шээкилэ*, с двух сторон:

---

[26] Мы решили здесь использовать слово «целенаправленные», чтобы отличить понятие «*'эмэль*» (поступок) от «*фи'ль*» (физическое действие, телодвижение). В то же время «целенаправленные» не означает всегда осознаваемых действий, потому что многие поступки совершаются без четкого осознания их смысла, целей и мотивов и т. д.

1. В структурно-смысловом контексте, в котором Аллах упоминает *шээкилэ* в тексте Корана.

2. В контексте целостного понимания внутреннего мира человека и взаимодействия его структурных компонентов.

Так, в аяте 83 суры 17 «Ночной перенос», предшествующем аяту о *шээкилэ*, говорится: «Когда Мы одаряем человека благами, он отворачивается и надменно удаляется, а когда с ним приключается зло, он приходит в отчаяние»[27] (17:83). В этом аяте мы видим, с одной стороны, указание на Божественное предопределение – Аллах одаряет благами[28] и по Его Воле с человеком «приключается зло»[29], а с другой – крайние две формы реагирования и поведения человека на внешний стимул (происходящие с ним не зависящие от его воли события и обстоятельства): от полного отчаяния до не сдерживаемой человеком надменности.

И именно после этого аята далее говорится: «Каждый поступает в соответствии со своим *шээкилэ*». И далее сразу же после аята о *шээкилэ*, а именно – после слов: «Господь лучше знает, кто следует более верным путем», – приведен известный аят о *рухе* (духе): «Они спрашивают тебя о духе. Скажи: “Дух от повеления Господа моего. Даровано вам знания только немного”»[30] (17:85).

Здесь обращает внимание противопоставление Знания Аллаха о том, кто следует более верным путем, небольшому знанию человека о своем внутреннем мире, в том числе в части

---

[27] Далее в статье ссылки на соответствующие положения Священного Корана будут приводиться, как правило, в переводе Э. Кулиева. В случае, если используются переводы других авторов, то это будет указываться отдельно. При ссылке сначала дается номер суры Корана, потом – номера аятов.

[28] В качестве благ от Аллаха в контексте аята можно говорить о любой вещи, явлении или событии, которое удовлетворяет потребности, доставляет комфорт, удовольствие и иные приятные эмоции человеку.

[29] В качестве «зла», которое претерпевает человек, можно говорить о любом явлении или событии, лишающем возможности удовлетворения человеком своих потребностей и вызывающем у него неприятные, нежеланные эмоции.

[30] Текст аята дан в переводе И. Ю. Крачковского.

осознания того, какие именно факторы (причины) побудили человека принять то или иное решение, сделать тот или иной выбор и совершить соответствующий поступок. Можно смело утверждать, что, какой бы анализ своего поступка человек ни провел, с каким бы специалистом или наставником это ни прорабатывал, он не сможет охватить и осознать все мотивы, обусловившие совершение именно этого поступка. Он сможет увидеть только часть *шээкилэ* соответствующего поступка, однако «кто следует более прямым путем» известно только Аллаху.

Таким образом, *шээкилэ* состоит также и в том, что внутренние и внешние характеристики поступка определяются единством и многообразными взаимосвязями всех релевантных к ситуации активных факторов внутреннего мира человека, а также внешних стимулов («блага и зла») в соответствующий период времени, которые в значительной мере определяют психологический опыт человека, а также становятся значимыми триггерами, запускающими эмоциональные и поведенческие реакции в конкретный момент времени в той или иной жизненной ситуации.

Прежде чем приступить к исламскому пониманию движущих сил внутреннего мира человека, рассмотрим, как психологические и смежные науки пытались объяснить феномен человеческого поведения.

Разные объяснения сложного явления

В научных дисциплинах поведение человека чаще всего рассматривается с различных биологических, эволюционистских позиций по аналогии с поведением животных. Физиология традиционно объясняет поведение безусловными и условными рефлексами, вызванными стимулами из окружающей среды (И. П. Павлов, В. М. Бехтерев). При таком подходе вся деятельность человека сводится к высшей нервной деятельности, и по сути, к функциям коры больших полушарий головного мозга, которыми обеспечиваются сложнейшие отношения человеческого организма с внешней средой[31].

[31] Основы физиологии высшей нервной деятельности: Учеб. для биол. спец. вузов / А. Б. Коган. 2-е изд., перераб. и доп. М.: Высш. шк., 1988. 367 с.

В известной мере, к физиологическому объяснению поведения близок бихевиоризм, который рассматривает поведение человека, по аналогии с поведением животных, как приобретенную реакцию, вызванную сочетанием определенных предшествующих стимулов в окружающей среде вследствие случайного или намеренного подкрепления (*reinforcement)* и наказания (*punishment*) (Дж. Уотсон, Б. Скиннер)[32]. Бихевиоризм как «психология без души», игнорирующая когнитивный и духовный компоненты человеческой психики, подвергался серьезной критике со стороны мусульманского психолога М. Бадри, хотя техники поведенческой терапии, выработанные в рамках данного направления, он успешно использовал[33].

Теория социального обучения, основоположником которой является А. Бандура, предполагает, что новое поведение приобретается, наблюдая и подражая другим[34]. В отличие от бихевиоризма в данной теории утверждается, что обучение – это когнитивный процесс, который происходит в социальном контексте и может происходить исключительно посредством наблюдения или прямого обучения, даже при отсутствии двигательного воспроизведения или прямого подкрепления. Помимо наблюдения за поведением других, обучение также происходит посредством наблюдения за имеющими место вознаграждениями и наказаниями – процесс, известный как опосредованное подкрепление (*vicarious reinforcement*). Суть в том, что когда человек видит, что определенное поведение регулярно вознаграждается, то оно, скорее всего, сохранится; и наоборот, если определенное поведение постоянно наказывается, то человек, скорее всего, воздержится от него[35]. Несмотря на

---

[32] Skinner, B. F. (1976) *About Behaviorism*. New York: Random House Inc., p. 18.

[33] *Бадри М.* Теория и практика исламской психологии / Под ред. О. С. Павловой, В. С. Полосина. М.: АНО НПЦ «Аль Васатыя – умеренность», 2018.

[34] Bandura, A. (1963) *Social Learning and Personality Development*. New York: Holt, Rinehart, and Winston.

[35] Renzetti, C., Curran, D., Maier, Sh. (2012) *Women, Men, and Society*. Boston: Pearson, pp. 78–79.

определенную ограниченность объяснительной модели данной теории, наиболее ценным ее следствием является идея о важности воспитания человека согласно определенным образцам поведения и необходимости таких примеров во всем периоде его жизни.

Бихевиоризм, теория социального научения и некоторые другие теоретические концепции послужили основой когнитивного подхода в психотерапии. Когнитивная модель А. Бека исходит из того, восприятие происходящего события влияет на эмоции, поведение и физиологию человека; не ситуация определяет, какие эмоции испытывают люди, а ее восприятие[36]. Представления человека (вербальные или образные «события») определяются его установками и умонастроениями (схемами), сформированными на основе прошлого опыта[37]. Эти схемы подобны фильтрам или «концептуальным очкам», которые определенным образом отбирают поступающую информацию, влияя на восприятие ситуации. Порождаемые искажения в протекании когнитивных процессов, основанные на ошибочных предпосылках и допущениях, вызывает негативные изменения в эмоциональном состоянии и поведении человека. При значительном искажении действительности у индивида возникают эмоциональные проблемы, а впоследствии – и клиническая симптоматика[38]. Соответственно, путем корректировки этих искаженных дисфункциональных конструктов (схем) мышления можно добиться улучшения состояния пациента[39]. Впоследствии Бек использовал свою модель для объяснения причин таких поведенческих феноменов, как агрессия, злость и ненависть на самых различных уровнях[40].

---

[36] *Бек Дж.* Когнитивно-поведенческая терапия. От основ к направлениям. СПб.: Питер, 2020. С. 50–51.

[37] *Бек А.* и др. Когнитивная терапия депрессии. СПб.: Питер, 2003. С. 8.

[38] *Бек Дж.* Когнитивно-поведенческая терапия. От основ к направлениям. С. 34.

[39] *Бек А.* и др. Когнитивная терапия депрессии. С. 11.

[40] *Бек А.* Узники ненависти: когнитивная основа гнева, враждебности и насилия. СПб.: Питер, 2023.

Опираясь на самые новые достижения биологических и когнитивных наук, наш современник, биологический антрополог и нейробиолог Р. Сапольски в своем подходе к активности человека отстаивает позицию, что все человеческие действия детерминированы биологическими и окружающими факторами (генетикой, нейромедиаторами, опытом и внешними стимулами), а свобода выбора – это лишь заблуждение, рожденное сложными процессами в мозге[41]. Однако, как кажется, подлинная внутренняя сторона поступка, переживания и морально-этический выбор человека ускользают от внимания этого ученого, поскольку упускается важнейший вопрос, имеющий онтологический характер: гены и нейромедиаторы, полученный опыт, даже отраженный в виде нейронных связей – это причина поведения или же материальное отражение более сложных психических, духовных процессов, происходящих во внутреннем мире человека?

Западная этология (К. Лоренц, Н. Тинберген и др.) сосредотачивает внимание на природных паттернах поведения (*fixed action patterns*) животных, инстинктах и запечатлении (*imprinting)*[42], способствующих выживанию организмов. Этологи и ученые из других областей наук о поведении, исходя из эволюционной парадигмы, экстраполируют свои выводы для объяснения уже отдельных форм человеческого поведения (активности, агрессии, привязанности и т. д.). Безусловно,

---

[41] Sapolsky, R. M. (2023) *Determined: A Science of Life Without Free Will*. New York: Penguin Publishing Group.

[42] Импринтинг (англ. *Imprint* – запечатлевать, оставлять след) – специфическая форма научения у новорожденных высших позвоночных, при котором в их памяти автоматически фиксируются отличительные признаки поведения первых увиденных ими внешних объектов (чаще всего родительских особей, выступающих одновременно носителем и типичных признаков вида, братьев и сестер, пищевых объектов, в том числе животных жертв, и др.). Импринтинг возможен в течение определенного, обычно весьма ограниченного («сенсибильного» критического периода). Процесс импринтинга совершается чрезвычайно быстро, без внешнего подкрепления, и результат его, как правило, необратим // Краткий психологический словарь / Ред. А. В. Петровский, М. Г. Ярошевский; ред.-сост. Л. А. Карпенко. Ростов-на-Дону: Феникс, 1998.

аналоги некоторых моделей поведения животных мы можем увидеть в поведении людей: борьба за существование (выживание), включая поиск пропитания, поиск и обустройство жилища; продолжение рода; доминирование над сородичами. Самый главный вид человеческой деятельности – труд – в конечном итоге является «человеческой» формой прямой или косвенной реализации вышеуказанных моделей поведения в обществе. Однако можно ли одними лишь природными инстинктами, пусть даже направленными на выживание человека и человеческого рода, объяснить сложнейшие переживания людей, в том числе духовно-нравственного плана, его творчество и научные открытия, самые разнообразные благородные и низкие поступки? Как минимум, это было бы чрезмерным упрощением, даже если принимать во внимание значение естественно заложенных факторов и приспособления к внешней среде. Советская психология вполне обоснованно критиковала такой подход. С. Л. Рубинштейн указывал на отличия в психики животных и человека: у животных психика и поведение образует непосредственное единство, в то время как у человека внутренний план сознания отдифференцирован от поведения[43]. А. Н. Леонтьев отмечал, что в отличие от животных индивидуальный опыт человека включает в себя опыт еще одного рода: общественно-исторический опыт, являющийся продуктом развития многих поколений людей и передаваемый из от поколения к поколению, которым человек овладевает в процессе своего онтогенетического развития[44].

Дж. Боулби, разработавший теорию привязанности в 60-70-е годы XX века и многое почерпнувший из этологии, считал, что люди действуют спонтанно, чтобы удовлетворить свои потребности из окружающей среды, главное из которых выживание. Однако в логике его рассуждений и выводах значительно больше «человеческого измерения». Согласно теории привязанности, привязанность у младенцев – это прежде всего

---

[43] *Рубинштейн С. Л.* Основы общей психологии. СПб.: Питер, 2013. С. 103.

[44] *Леонтьев А. Н.* Избранные психологические произведения. В двух томах. Том. 1. М.: «Педагогика», 1983. С. 123.

процесс поиска близости к определенному персонажу привязанности в ситуациях воспринимаемого стресса или тревоги с целью выживания[45]. Младенцы привязываются к взрослым, которые чувствительны и отзывчивы в социальном взаимодействии с младенцем и продолжают постоянно ухаживать за ним в течение нескольких месяцев в возрасте примерно от 6 месяцев до двух лет. Реакция родителей приводит к развитию моделей привязанности, которые, в свою очередь, приводят к «внутренним рабочим моделям» (*internal working models*), которые будут направлять чувства, мысли и ожидания человека в последующих отношениях[46]. Внутренние рабочие модели продолжают развиваться на протяжении всей взрослой жизни, помогая справляться с дружбой, браком и родительством, каждый из которых предполагает различное поведение и чувства[47]. Модель себя и модель другого человека строятся на основе раннего опыта общения с основным опекуном и формируют ожидания человека в отношении будущих взаимодействий с другими людьми и взаимодействия в рамках межличностных отношений. Модель себя будет определять то, как человек видит себя, что повлияет на его уверенность в себе, самооценку и зависимость. Модель другого будет определять, как человек видит других, что повлияет на его ориентацию избегания или приближения, одиночество, изоляцию и социальные взаимодействия.

Отталкиваясь от концептуальных идей теории привязанности Боулби о роли удовлетворения или нарушения потребностей на ранних этапах жизни, основоположник одного из

---

[45] Bartholomew, K, & Horowitz, L. M. (1991) “Attachment Styles among Young Adults: A Test of a Four-category Model”, *Journal of Personality and Social Psychology* 61 (2): 226–244.

[46] Bretherton, I., & Munholland, K. A. (2008) “Internal Working Models in Attachment Relationships: Elaborating a Central Construct in Attachment Theory”, in J. Cassidy & P. R. Shaver (eds.), *Handbook of Attachment: Theory, Research, and Clinical Applications* (2nd ed., pp. 102–127). New York: The Guilford Press.

[47] Bowlby, J. (1973) *Separation: Anger and Anxiety. Attachment and Loss*. Vol. 2. London: Hogarth; Mercer, J. (2006) *Understanding Attachment: Parenting, Child Care, and Emotional Development*. Westport, CT: Praeger Publishers.

современных психотерапевтических подходов – схематерапии – Джефри Янг разработал концепцию схем. Согласно данной концепции, схемы представляют собой формирующиеся в раннем опыте человека всеобъемлющие темы или паттерны, состоящие из воспоминаний, эмоций, когниций, телесных ощущений и обусловливающие отношения человека с самим собой и с другими людьми[48]. Степень удовлетворения так называемых «базовых эмоциональных потребностей» в раннем возрасте, определяет содержание схем: в случае, если потребности в достаточной мере были удовлетворены, то у человека формируются позитивные (адаптивные) схемы; если же нет, то, как правило, складываются дезадаптивные схемы. Модель схематерапии предусматривает, что формированию дезадаптивных схем способствуют такие факторы, как токсичная фрустрация потребностей (дефицит положительного опыта), травматизация или виктимизация в результате жестокого обращения (физическое или психическое насилие), чрезмерность положительного опыта (потакание прихотям, неограниченное удовлетворение потребностей или чрезмерная забота), избирательная интернализация или идентификация со значимым другим (например, усвоение моделей поведения одного из родителей)[49]. С возрастом схемы автоматически продолжают использоваться индивидом при переработке (осмыслении) своего прошлого, настоящего и будущего, выражения отношения к окружающем миру и другим людям, несмотря на то, что соответствующие факторы, обусловившие формирование схем, утратили свою актуальность и активность схем не имеет смысла. Таким образом, схемы, во многом, определяют соответствующие эмоциональные и поведенческие реакции человека.

Не претендующая на научную доказательность глубинная психология (различные направления психоанализа – фрейдизм, неофрейдизм, индивидуальная психология А. Адлера, аналитическая психология К. Юнга, Эго-психология, Селф-психология,

---

[48] *Янг Дж., Клоско Дж., Вайааар М.* Схема-терапия. Практическое руководство / Пер. с англ. СПб.: ООО «Диалектика», 2020. С. 35.

[49] *Ян Дж., Клоско Дж., Вайаар М.* Указ. соч. С. 34–40.

теория объектных отношений и т. д.) ориентирована преимущественно на наблюдение бессознательных психических процессов, и соответственно, объясняет поведение человека определенными находящимися вне сознания человека динамическими силами и результатом их взаимодействий: конфликт бессознательных влечений (З. Фрейд) или результаты разрешения конфликтов психосоциального развития на соответствующих стадиях (Э. Эриксон), сформировавшиеся бессознательные психологические комплексы[50], архетипы (К. Юнг), стремление к превосходству, социальный интерес и стиль жизни (А. Адлер), «внутренние объекты», представляющие собой интернализированные внешние объекты: люди и ситуации из раннего опыта (теория объектных отношений). Возможно, какие-то из доводов указанных школ подходят для объяснения поведения некоторых групп людей, как правило, имеющих проблемы с психическим здоровьем, но подавляющее большинство их концепций носит умозрительный, предположительный характер, основанный преимущественно на субъективном обобщении результатов наблюдения за пациентами.

Советская психологическая школа также предприняла попытки исследования внутренней стороны поведения человека. Принцип «единства сознания и деятельности», который сформулировал С. Л. Рубинштейн, предусматривает, что деятельность и сознание – это не две разные стороны обращенных аспектов, они образуют органическое единство (но не тождество). Психика и сознание, формируясь в этой самой деятельности, начиная с раннего детства, в последующем в деятельности (поведении, поступках) и проявляются. Он обоснованно указывал, что благодаря сознанию, деятельность перестает быть совокупностью рефлекторных (физиологических) реакций на внешний стимул:

---

[50] Комплекс – формирующаяся в бессознательном (или вытесненная в него) эмоционально окрашенная совокупность представлений, мотивов и установок, оказывающую существенное влияние на развитие и функционирование психики, личности и поведение человека // Толковый психоаналитический словарь [https://web.archive.org/web/20041128022945/http://psychosophia.ru/main.php?level=24&cid=1&simbol=10, доступ от 30.08.2024].

когда она осознается, меняется ее течение и характер; физиологическая реакция преобразуется в сознательное действие по мере того, как формируется предметное сознание. В то же время, осознанность или неосознанность действия зависит от отношений – между задачами и способами их осуществления, – которые складываются в самом процессе деятельности[51]. Таким образом, принцип детерминизма, который применяет Рубинштейн по отношению к поведению, устанавливает, что «внешние причины действуют только через внутренние условия»[52].

Другой советский психолог А. Н. Леонтьев ключевую роль в деятельности человека отводил потребностям. При этом он различал потребность как внутреннее условие (предпосылка) деятельности и потребность как то, что направляет и регулирует конкретную деятельность в предметной среде, а также биологические, общие для животных и человека (еда, сон, энергия) и высшие (социальные, духовные, предметно-функциональные и т. д.)[53]. Именно когда потребность «встречается» с предметом во внешнем мире, то есть происходит «опредмечивание потребности», она становится регулятором соответствующей деятельности и выполняет направляющую функцию в качестве целенаправленного мотива деятельности[54].

---

[51] *Рубинштейн С. Л.* Указ. соч. С. 21–23.

[52] *Рубинштейн С. Л.* Вопросы психологической теории // Вопросы психологии. 1955. № 1. С. 6–17. Данная формула выглядит очевидной не только с психологической, но и философской и естественно-научной точки зрения: даже неживые объекты при изменении внутреннего состояния поразному проявляют себя во взаимодействии с другими объектами: сухая глина непригодна для лепки, но стоит ее достаточно увлажнить, она становится ценным материалом для гончара или скульптора. Также животное и человек: например, голодный зверь будет реагировать на пищу по-иному, чем сытый, а поклонник фирмы Apple иначе будет реагировать на выход очередного айфона, чем пользователь других марок.

[53] *Леонтьев А. Н.* Потребности, мотивы и эмоции. В кн. Психология мотивации и эмоций / Под ред. Ю. Б. Гипперрейтер, М. В. Фаликман. М.: ЧеРо, МПСИ, Омега-Л, 2006. С. 57–65.

[54] Мотив и цель – это два разных качества, которые может приобретать предмет целенаправленной деятельности. Их нередко путают, потому что в простых случаях они часто совпадают: в этом случае конечный результат деятельности совпадает с ее предметом, оказываясь одновре-

Грузинская школа психологии, основанная Д. Н. Узнадзе, разрабатывала несколько другой подход, выбрав предметом своих исследований такое психическое явление как установка, выделяя первичные и фиксированные установки. Узнадзе считал, что первичная установка – это «…своего рода целостное отражение, на почве которого может возникнуть или созерцательное или действенное отражение. Оно заключается в своеобразном налаживании, настройке субъекта, его готовности… к тому, чтобы в нем проявились именно те психические или моторные акты, которые обеспечат адекватное ситуации созерцательное или действенное отражение. Оно является, так сказать, «у с т а н о в о ч н ы м о т р а ж е н и е м». Содержание психики субъекта и вообще всего поведения следует признать реализацией этой установки и, следовательно, вторичным явлением»[55]. Под фиксированной установкой понимается готовность к повторной актуализации определенного способа действия, реализующаяся при столкновении субъекта с теми условиями, на которые эта установка ранее была выработана[56]. Как и в теории деятельности, в первичной установке в качестве важнейшей характеристики указывается на его связанность с предметом, удовлетворяющим потребности субъекта, и его динамический характер:

> Действительность, воздействуя на субъект, устанавливает его сообразно предмету, пригодному для удовлетворения его актуальной потребности. После этого субъект обращается к актам определенного целесообразного поведения, т. е.

менно и ее мотивом, и целью, однако по разным основаниям. Мотивом он является, потому что в нем опредмечиваются потребности, а целью — потому что именно в нем мы видим конечный желаемый результат нашей деятельности, который служит критерием оценки, правильно мы движемся или нет, приближаемся к цели или отклоняемся от нее // *Леонтьев Д. А.* Понятие мотива у А. Н. Леонтьева и проблема качества мотивации // Вестник Московского университета. Серия 14. Психология. 2016. № 2. С. 12.

[55] Цит. по: *Бжалава И. Т.* Психология установки и кибернетика. М.: Наука, 1966. С. 32.

[56] *Асмолов А. Г.* Деятельность и установка. М.: Изд-во МГУ, 1979. С. 50.

> приводит в действие те силы, которые соответствуют нужному объекту, и использует их так, как это необходимо для овладения этим предметом. Ввиду этого мы вправе сказать, что установка не статическое, а динамическое состояние субъекта, его психофизических сил[57].

Эвристически ценно также понимание установки как чувственно данной внутренней формы поведения, возникающей при наличии определенной потребности и под воздействием объективной среды[58], что в какой-то мере сближает понятие установки с *шээкилэ* как того, что определяет образ (подобие, соответствие, форму) поведения человека.

Таким образом, советская психология внесла важный вклад в изучение поведения человека, обосновав наличие и ключевую роль некого динамического «внутреннего фактора» (внутренние условия, предметное сознание, мотив, установка), связанного с внешними условиями (предметные потребности, внешние причины).

Исторически наиболее целостный, по нашему мнению, подход был предложен американским психологом Куртом Левином в 30-е годы прошлого столетия выдвинувшим идею о том, что поведение человека в любой момент времени проявляется только в рамках сосуществующих факторов текущего «жизненного пространства» или «психологического поля». В его так называемой теории поля, жизненное пространство – это совокупность всех факторов, которые влияют на поведение человека в любой момент времени. И таким образом, поведение (B – *behaviour*) можно выразить как функцию (f – *function*) жизненного пространства (LS – *life space*): B=*f*(LS). Более того, взаимодействие человека (P – *person*) и окружающей среды (E – *environment*) и создает это жизненное пространство. В символическом выражении B=*f*(LS)=*f* (P,E)[59]. Сформированное комплексное состояние, на которое влияет окружающая среда, а

---

[57] *Бжалава И. Т.* Психология установки и кибернетика. С. 33.

[58] *Бжалава И. Т.* Указ. соч. С. 236.

[59] Deutsch, Morton. (1954) "Field Theory in Social Psychology", in G. Lindzey, E. Aronson (eds.), *The Handbook of Social Psychology*, Vol. 1 (2nd ed.), pp. 412–487.

также представления и переживания человека, сознательные и бессознательные, должны рассматриваться как единое целое. Хотя каждый компонент может рассматриваться как отдельная сущность, чтобы наблюдать и оценить ситуацию в целом, необходимо учитывать все стороны явления[60]. Факторы жизненного пространства представлялись им в виде «психологических сил», имеющих определенную направленность – векторы – и находящихся в системном взаимодействии друг с другом:

> Динамически значимые векторы определяются не отдельными изолированными объектами, а взаимодействием факторов конкретной целостной ситуации, в данном случае прежде всего взаимодействием текущего состояния индивида и структуры психологического окружения. Динамика процесса всегда должна выводиться из взаимоотношения конкретного индивидуума с конкретным окружением и, в той мере, в какой речь идет о внутренних силах, из взаимодействия различных функциональных систем, из которых состоит индивидуум[61].

Понимание в качестве основы поведения сочетания взаимодействующих сил разрабатывалось и в других науках о жизни. Так, благодаря работам известного российского физиолога А. А. Ухтомского, в физиологии, а позднее – и в психологии, появился термин «функциональный орган», которому он дал следующее определение: «С именем “органа” мы привыкли связывать представление о морфологически сложившемся, статически постоянном образовании. Это совершенно не обязательно. Органом может быть всякое **временное сочетание сил, способное осуществить определенное достижение»**[62] (выделено мною – *Ф. Я.*). Сам ученый при этом приводил в качестве аналогии закономерности физиологии биологических тканей:

---

[60] Burnes, B., Cooke B. (2013) “Kurt Lewin's Field Theory: A Review and Re-evaluation”, *International Journal of Management Reviews* 15 (4): 408–425.

[61] *Левин К.* Динамическая психология: избранные труды. М.: Смысл, 2001. С. 83.

[62] Большой психологический словарь / Сост. и общ. ред. Б. Г. Мещеряков, В. П. Зинченко. СПб.: ПРАЙМ-ЕВОЗНАК, 2007. С. 584–585.

> Микроскоп ведь застает лишь один момент, искусственно зафиксированный и вырванный из непрестанно текучей истории, совершавшейся в динамике ткани. Когда в текучей динамике вещества определенное сочетание действующих сил всякий раз дает однозначно определенный результат, мы и назовем это сочетание действующих сил «органом», производящим данную работу[63].

Он указывал, что функциональный орган является **динамическим подвижным деятелем**, **рабочим сочетанием сил**[64] (выделено мною – Ф. Я.). А в качестве главного функционального органа, определяющего поведение как людей, так и животных на физиологическом уровне, он называл доминанту: «Всякий раз, когда налицо симптомокомплекс доминанты, имеется и предопределенный ею вектор развития»[65].

Проведенный обзор позволяет сделать основной вывод – поведение человека – это очень сложное явление, и это обусловило множественные попытки его объяснений с разнообразных позиций. При этом прослеживаются две тенденции: внимание некоторых исследователей сосредотачивается на отдельных факторах и психических процессах, а другие используют более целостный подход, указывая на комплекс факторов, или сил, обозначая их такими понятиями, как «внутренние условия», «психологическое поле», «функциональный орган», «доминанта». Однако в большинстве случаев не принимается во внимание целостная структура психики (внутреннего мира) человека, а также характеристики и взаимное влияние соответствующих структурных элементов как неких функциональных систем.

Поэтому попытаемся подойти к понятию «*шээкилэ*» как детерминирующего функционального органа (доминанты) человеческого поведения следующим образом. Выявим структурные компоненты внутреннего мира человека согласно Корану, дадим их краткие характеристики и функциональную роль в психических процессах и поведении человека и рассмотрим *шээкилэ* в контексте их взаимодействия.

---

[63] *Ухтомский, А. А.* Доминанта. СПб.: Питер, 2019. С. 130.

[64] Там же. С. 131.

[65] Там же. С. 130.

Структура внутреннего мира человека в исламе

При характеристике внутреннего мира человека как правило выделяют следующие структурные компоненты*: фитра, нафс, кальб, фу'ад, садр, хулюк.*

Согласно исламским убеждениям, вера в существование Аллаха является инстинктивным природным состоянием, чувством человека. Это состояние, чувство получило название «*фитра*» и, как правило, определяется как чистая, непорочная природа людей, которая обеспечивает признание существования Аллаха и Его Руководства. Это прирожденная склонность человека признавать Господа, который создал человека, окружающий мир и все существующее в нем. Это – дар Аллаха, запечатанный в душах людей настолько, что даже уклонение от Его руководства не лишает человека этого природного чувства[66].

Нафс (душа) – это *рух* (дух), соединенный с телом, и именно со своим *нафсом* человек проживает в этом мире, проходя все трудности и испытания, совершая благое или греховное. Согласно исламу, Аллах не просто создал дух, вдохнул дух (душу) в тело человека, но и определил ее форму (внутреннюю структуру и элементы) и содержание. В *нафсе* Аллахом заложены склонности как к добру, так и злу, способность исправляться, очищаясь, и портиться из-за дурных деяний и развития вредных черт. Именно его активность – во благо или во вред себе – приводит к тем или иным результатам человека в этой жизни и Вечности. Обо всем этом говорится в коранической суре «Солнце» (Аль-Шамс):

> «Клянусь душой и Тем, Кто придал ей соразмерный облик (или тем, как Он сделал ее облик соразмерным) и внушил ей порочность и богобоязненность! Преуспел тот, кто очистил ее, и понес урон тот, кто опорочил ее» (91:7–10).

В Коране по одному разу упоминаются три разновидности *нафса* (души): *ан-нафс аль-аммара бис-су'и* – душа, повелевающая зло (12:53); *ан-нафс аль-лауама* – душа попрекающая (75:2); *ан-нафс аль-мутма'инна* – душа успокоившаяся (89:27).

---

[66] Utz, A. (2011) *Psychology from the Islamic Perspective*. Riyadh: International Islamic Publishing House, p. 47.

В исламской литературе зачастую рассматривают эти виды *нафса* как уровни *нафса*, как некие этапы становления, духовного развития человека, когда благодаря его различным усилиям один вид души трансформируется в другой, то есть у разных людей – разные души. Однако более обоснованной является точка зрения, что у человека одна душа, но разные характеристики[67]. По сути, речь идет о том, что во внутреннем мире человека либо на определенном этапе жизни, либо в конкретных сходных ситуациях, и даже в единичном случае начинает доминировать тот или иной вид души.

Рассмотрим вкратце эти три вида (части, состояния, проявления) души и их характеристики.

Первый вид нафса – *ан-нафс аль-аммара бис-су'и* («душа, побуждающая ко злу») – упомянут в суре «Юсуф»: «Я не оправдываю себя, ведь душа человека повелевает зло[68], если только мой Господь не проявит к ней милосердия» (12:53). Она характеризуется как душа, «склонная ко злу, и, если ее не проверять и не контролировать, ведет к духовной погибели»[69]. В этом *нафсе* преобладают *шахуа* (влечения к удовольствиям) и *хауа* (страсти); он проявляется в импульсивном поведении людей, руководствующихся требованием неограниченности собственных желаний и побуждений[70].

---

[67] См. подробнее: *Ибн Каййим аль-Джаузийя*. Душа / Перевод с ар. Хисамов Р. Г. Казань: «Культурные ценности», 2013. С. 259.

[68] Арабское слово «*су'у*», которое обычно переводят как «зло», все же является значительно более нейтральным, чем другое арабское слово «*шэрр*», которое употребляется, например, в защищающих от зла шайтана и колдовства сурах «Рассвет» (Аль-Фалакъ, 113) и «Люди» (Аль-Насс, 114), и также переводится как «зло». Однако в таком значении «*шэрр*» – это нечто близкое к «проклятому» злу, и в нем практически не найти ничего светлого и доброго. *Су'у* также можно перевести как «зло», но, скорее, как нечто дурное, вредное, причиняющее дискомфорт, огорчение, страдания, но это необязательно нечто греховное, нарушающее законы Аллаха.

[69] Священный Коран. Смысловой перевод с комментариями / Гл. ред. Д. Мухетдинов. М.: ИД «Медина», 2015. С. 1655.

[70] *Рассул Г. Х.* Исламское консультирование. Введение в теорию и практику. Москва: Институт интеграции знаний, Ассоциация психологической помощи мусульманам, 2022. С. 74.

При этом следует учитывать, что в исламском понимании *ан-нафс аль-аммара* – это творение Аллаха, и все его качества и способности созданы Самим Творцом и в этом смысле носят естественный характер (заложены в природе человека), поэтому при всем желании человек не сможет избавиться от этого *нафса* как такового. Если переформулировать исламское понимание страстей и влечений *нафса* в терминах психологии, то можно было бы сказать, что они представляют собой его потребности, устремленные к удовлетворению соответствующими благами – вещами и явлениями из окружающего мира, включая взаимодействие с другими людьми.

В понимании *ан-нафса аль-лауууама* («упрекающей души») (75:2) между мусульманскими учеными есть разногласия, хотя практически все указывают на то, что она упрекает, попрекает человека за сделанное или несделанное. Некоторые ученые подчеркивают, что упрекающая душа – это прежде всего качество верующих людей, и она упрекает их за совершенные грехи и упущения. Другие указывают на то, что упрекающая душа есть и у неверующих, и она упрекает их за то, что они не совершили грех (упустили такую возможность). Элементарное самонаблюдение и наблюдение за поведением других людей показывают, что во внутреннем мире каждого человека есть определенная часть, задачей которой является упрекать, попрекать самого себя за что-либо. Часто ее называют совестью[71], а в современной научной и популярной психологической литературе принято говорить о так называемом «внутреннем критике»[72]. Поэтому мы также считаем, что *нафс*

---

[71] Интуиция совести – это «таинственный судящий голос внутри нас, собирающий в себе все источники и порядки ведения, все унаследованные впечатления от жизни рода и предупреждающий особыми волнениями и эмоциями высшего порядка о том, что сейчас делается перед нами»// *Ухтомский А. А.* Интуиция совести. СПб: «Петербургский писатель», 1996. С. 458.

[72] *Фаннинг П., Маккей М.* Самооценка. Проверенная программа когнитивных техник для улучшения и поддержки вашего самоуважения. СПб: ИГ «Весь», 2022; *Янг Дж., Клоско Дж., Вайаар М.* Схема-терапия. Практическое руководство / Пер. с англ. СПб.: ООО «Диалектика», 2020.

аль-лаууама имеет универсальное значение и является характеристикой души, вне зависимости от того, верующий человек или нет.

Когда *нафс* склоняется, приближается к первозданной, чистой человеческой природе – *фитре*, то на него нисходят покой и умиротворение, и это состояние в Коране называется успокоившейся душой, или *ан-нафсом аль-мутма'инна* («успокоившаяся душа»): «О душа, обретшая покой! Вернись к своему Господу удовлетворенной и снискавшей довольство! Войди в круг Моих рабов! Войди в Мой Рай!» (89:27–30).

Характеризуя *ан-нафс аль-мутма'инна,* Ибн Каййим аль-Джаузийя (1292–1350) на основе обобщения слов ученых прошлого выделил два аспекта этого *нафса*: спокойствие в знании и вере и спокойствие в желаниях и делах[73].

Все три вида души, как части единой души, присутствуют во внутреннем мире человека и обладают сугубо присущими им определенными качествами (предназначением, функциями и свойствами). Например, *ан-нафс аль-аммара*, как правило, будет стремиться к удовлетворению страстей и прихотей, *ан-нафс аль-лаууама* – упрекать, критиковать за какие-то недостатки и упущения, настойчиво добиваясь выполнения требований, а *ан-нафс аль-мутма'инна* будет побуждать к благому в любом виде (к вере, совершению поклонения удержанию от гнева, преодолению печали, умеренности и т. д.). Однако указанные качества имеют различную степень укорененности, представленности в душе человека, от чего зависит и их активность: например, у кого-то может быть сильная упрекающая душа, и она будет чрезмерно ослаблять *ан-нафс аль-аммара* и *кальб*, вплоть до подавления базовых чувств (любить, радоваться, удивляться, гневаться, скучать и т. д.), и при этом не оставит места и для *ан-нафса аль-мутма'инна.* У другого, возможно, будет доминировать *ан-нафс аль-аммара*, не воспринимающий никаких ограничений и запретов, а только следующий инстинктам, желаниям, что не оставляет никаких шансов для упрекающей души. Таким образом, чем

[73] *Ибн Каййим аль-Джаузийя*. Душа. С. 265–266.

сильнее какое-то качество той или иной части души, тем мощнее ее проявления во внутреннем мире и поведении человека, и, какая часть души доминирует в определенный момент времени (в период жизни или конкретной ситуации) во многом, но не окончательно, определяет, какие решения человек будет принимать и как будет себя вести.

При этом каждая часть души «нашептывает» (*васваса*), генерирует мысли, характерные для нее, как разновидности души, с учетом укоренных в ней качеств[74].

Понятие «*кальб*» (мн. ч. – *кулюб*) в исламе рассматривается как центр интеллектуальных, когнитивных и эмоциональных способностей, воли и намерения[75]. Слово «*кальб*», в том числе во множественном числе, упоминается в Коране не менее 132 раз[76].

Известный автор книг по исламской психологии и консультированию Хуссейн Рассул приводит целый ряд ссылок на аяты Корана, в которых выражается способность сердца определять и отражать многие когнитивные, эмоциональные и поведенческие реакции[77]: сердце черствеет (39:22), смягчается (39:23) или ожесточается (2:74); сердца слепнут и отказываются распознать истину (22:46), посредством сердец осуществляется осознание и осмысление (истины) и понимание напоминаний (22:46; 50:37); больное (сомнениями в вере) сердце является причиной трусливого и малодушного поведения (5:52), лицемерия и обмана (2:10); сердце может быть хранилищем веры

---

[74] «Мы сотворили человека и знаем, что **нашептывает** [*тюуасуису*] ему душа. Мы ближе к нему, чем яремная вена» (50:16). В Коране не оговаривается, что данные нашептывания носят исключительно негативный характер. В ряде комментариев Корана указывается, что душа может нашептывать как добру, так и ко злу.

[75] Haque, A. (2004) "Religion and Mental Health: The Case of American Muslims", *Journal of Religion and Health* 43 (1): 45–58.

[76] *Павлова, О. С.* Психология: исламский дискурс: монография. М.: «Ассоциация психологической помощи мусульманам», АНО НПЦ «Аль-Васатыя – умеренность», 2020. С. 37; Kassis, H. E. (1983) *A Concordance of the Qur'an*. Berkley and Los Angeles: University of California Press, pp. 93-95.

[77] *Рассул Г. Х.* Исламское консультирование. Введение в теорию и практику. С. 70.

или неверия (5:41), стать обителью лицемерия (9:77). Сердце получает определенное духовное и эмоциональное состояние: утешение и душевное спокойствие (13:28), стойкость перед невзгодами (64:11), сострадание и милосердие (57:27), братскую любовь и сплоченность (8:63) и богобоязненность (49:3; 22:32), или сомнения и колебания (9:45), сожаления и скорбь (3:156), гнев (9:15).

Следует обратить внимание, что почти во всех перечисленных аятах духовные и психологические состояния сердца определяются исключительно Волей Аллаха. Это подтверждается также хадисом, который приводится в «Сахихе» Муслима, о том, что Пророк (да благословит его Аллах и приветствует) сказал: «Поистине, все сердца сынов Адама словно одно сердце между двумя пальцами Милостивого, и Он изменяет его, как пожелает». Потом он (Пророк) сказал: «О Аллах, изменяющий сердца, направь наши сердца к покорности Тебе!» (Муслим 2654)[78].

Однако согласно исламу, Аллах меняет состояния сердец не просто так, а на основании Своего Всезнания – знания о состоянии каждого сердца, его веры (*имана*) готовности и пригодности к изменениям (См.: Коран, 49:3; 57:27; 61:5; 64:11; 8:24). Согласно исламу, человек несет ответственность за состояние своего сердца, поскольку деяния человека, будь то благодеяния или грехи, отражаются на состоянии сердца как духовного органа. Это, в частности, следует из данного аята «Но нет! Их сердца окутаны тем, что они приобрели» (83:14), а также из комментирующего этот аят хадиса: Пророк Мухаммад (да благословит его Господь и приветствует) сказал:

> Если человек совершает грех, на его сердце появляется черное пятнышко. Оставление греха [отстранение себя от него], раскаяние в содеянном и испрашивание прощения у Господа отполировывают сердце [удаляют с него это пятно]. Если же человек повторяет [те же] грехи снова и снова, пятно увеличивается до такой степени, пока не

[78] Энциклопедия хадисов [https://hadis.uk/mishkatul-masabix-xadis-89/43935/, доступ от 05.08.2024].

покроет все сердце [обернув его в некую беспросветную оболочку]. Это и есть то окутывание, обертывание (*ар-ран*), которое упомянуто Всевышним в Коране”[79].

Один из великих ученых ислама аль-Хасан аль-Басри (642–728) сказал: «*Ар-ран* – это многократное совершение грехов до такой степени, что сердце слепнет, почернев от них. А вот *ат-тоб*‘[80] (запечатывание сердца) – это уже нечто более страшное»[81].

Все разнообразные духовные и психологические процессы во внутреннем мире происходят в груди (*садре*) человека и осуществляются структурными компонентами этого внутреннего мира – *кальбом* и *нафсом* через соответствующие их функции. Краткосрочные сильные или длительные воздействия разнообразных факторов извне на внутренний мир человека[82], особенно в «чувствительные» периоды жизни (детство, подростковый возраст, последующие возрастные кризисы во взрослой жизни), их повторение приводят к формированию у человека определенных устойчивых схем (моделей, паттернов) взаимодействия указанных компонентов (трех частей *нафса* и *кальба*), определяющих типичные для человека эмоциональные реакции и модели поведения (поведенческие реакции, поступки), в том числе в отношении духовных и религиозных

[79] *Аз-Зухайли Вахба.* Ат-тафсир аль-мунир. Т. 15 [https://umma.ru/hadis-57/, доступ от 30.08.2024].

[80] Слово *тоб’* (طَبْعٌ) также можно переводить как «характер», «естество». В этом смысле «запечатанность» сердца становится естественным состоянием сердца, его природой.

[81] *Аз-Зухайли Вахба.* Ат-тафсир аль-мунир. Т. 15 [https://umma.ru/hadis-57/, доступ от 30.08.2024].

[82] Это самые различные события в жизни, в том числе утраты и приобретения, состояние здоровья человека в различные периоды жизни, его положительный или негативный опыт взаимодействия с миром, с другими людьми, стили воспитания, сохранение или утрата связи с Господом, получение знаний об истине или наполнение заблуждениями, следование позитивным или негативным ролевым моделям, успешное или неуспешное преодоление возрастных кризисов развития и т. п.

вопросов[83]. Очевидно, что эти схемы формируются не на пустом месте, а на определенной биологической основе – на базе заложенных в человеческой природе анатомических, физиологических, психофизиологических и психических особенностей человека как биологического вида, накладываясь на биологические особенности человека, обусловленные генетически, – его темперамент, природные задатки и склонности. Одновременно каждый человек является еще и существом социальным, он вступает в различные взаимоотношения с другими людьми, которые определяются, регулируются многообразными правилами (заданными алгоритмами действий, обычаями, образцами поведения и т. д.), сформировавшимися и применяемыми на самых разных уровнях, а для религиозного человека – следования Божественным установлениям.

В зависимости от того, как проходит жизненный путь человека на базе изначально заложенного в нем природного (внутреннего) потенциала, внешнего облика, генетики, природных задатков – *халькъ* - формируется его *хулюк* (нрав, характер), содержащий оценочные характеристики (черты характера): благодарный – неблагодарный (Господу или людям, например родителям), злой – добрый, скупой – щедрый, смелый – трусливый, скромный – высокомерный и т. д. Однако даже по этим словесным описаниям мы видим, что нрав (*хулюк*) не исчерпывается абстрактными «прилагательными», применяемыми к человеку, важны его конкретные поступки – осознанные действия или бездействие: злой человек будет выражать свою в злобу в словах и делах, причиняющих вред, щедрый будет проявлять щедрость в расходовании своего имущества, времени или других благ, смелый покажет свою смелость, когда выступит словами или делами против несправедливости, а высокомерный продемонстрирует это качество своим внешним видом или гримасой. То, что какая-то черта

---

[83] Сравнительный анализ коранических понятий о внутреннем мире человека и схем в модели схематерапии см. подробнее: *Яхин Ф. Ф.* Схематерапия и исламское понимание внутреннего мира человека: концептуальные параллели и пути интеграции // Minbar. Islamic Studies. 2024. № 17 (2). С. 449–479.

(качество) относится к *хулюку* (нраву) человека, мы можем говорить тогда, когда соответствующие поступки (хорошие или плохие) будут совершаться им почти естественно, легко, без особых усилий. Чем больше положительных черт нрава, тем человек будет ближе к благому, или даже – превосходному, нраву, а чем больше отрицательных качеств, которые не соответствуют Божественным установлениям или нравственным положениям, тем больше оснований для утверждения о том, что у человека «дурной нрав».

Исходя из исламского понимания внутреннего мира человека, включающего такие компоненты, как *садр, кальб, нафс, хулюк*, их элементы (свойства, функции) и «продукты» их активности: мысли, воспоминания, эмоции, чувства, психофизиологические реакции, системных динамических подходов в психологии и физиологии (теория поля К. Левина, концепция С. Л. Рубинштейна, учение о доминанте Ухтомского, теория установки грузинской школы психологии), мы считаем, что *шээкилэ* совершаемого поступка выражает определенное состояние во внутреннем мире человека, выражающее готовность совершить действие, и являющееся результатом релевантного воздействия и соотношения, сочетания всего многообразия сил указанных выше компонентов, активированных и поддерживаемых внешними и внутренними условиями. Иными словами, то, каким образом будут соотноситься силы *кальба, нафса* и *хулюка,* отражающие их внутренние свойства, каким образом они будут реагировать на воздействие внешнего стимула («блага или зла») с учетом особенностей восприятия и понимания человека, сформирует их в результате в *шээкилэ* (определенное соотношение, соотнесенность между собой) и определит выбор человека в пользу совершения того или иного поступка. И *шээкилэ* каждого поступка любого человека будет не просто индивидуален, а уникален: очевидно, что у всякого из нас свой жизненный путь, не похожий на жизнь других людей, несмотря на общие закономерности развития, но и каждый поступок индивида также уникален, несмотря на схожесть жизненных условий и повторяемость поступков.

Представляя такую модель, постараемся несколько раскрыть ее, используя понятия, которые мы рассмотрели ранее, руководствуясь следующим.

Любой поступок человека является прямым или косвенным следствием огромного числа условий, факторов – внешних и внутренних сил, воздействующих на внутренний мир человека и его отдельные компоненты. Например, при принятии человеком решения имеет значение, насколько управляем его *ан-нафс аль-аммара*, какова сила и направленность критики *ан-нафса аль-лауама*, насколько силен и «влиятелен» в его внутреннем мире *ан-нафс аль-мутма'инна*. Эти факторы, в свою очередь, зависят от опыта жизни человека, возраста, характера воспитания и самовоспитания, роли и влияния родителей, степени усвоения определенных духовных ценностей, нравственных норм и культурных традиций, сформировавшихся жизненных привычек и т. д. В текущий момент для проявления активности указанных частей *нафса* могут иметь значение устойчивые биологические факторы (например, темперамент, физическая конституция) и текущее физиологическое состояние человека: здоровье или болезнь, недомогание, голодание, половое воздержание и т. д.

Огромное значение также имеют качества *кальба*: какова степень «укутанности» сердца последствиями жизненных испытаний, совершенных грехов и усвоенных ложных убеждений или, напротив, чистота *кальба* для принятия напоминания, истины и верного руководства; насколько *кальб* готов различать истину и заблуждение, добро и зло, проявлять благоразумие и т. д. При этом важно и текущее состояние *кальба* в виде конкретных эмоциональных состояний: тревоги, печали, радости, гнева и т. п.

Действие указанных компонентов внутреннего мира человека преломляется также через его *хулюк* (характер), как определенный набор устойчивых паттернов мышления и образа действия, имеющих морально-нравственную окраску.

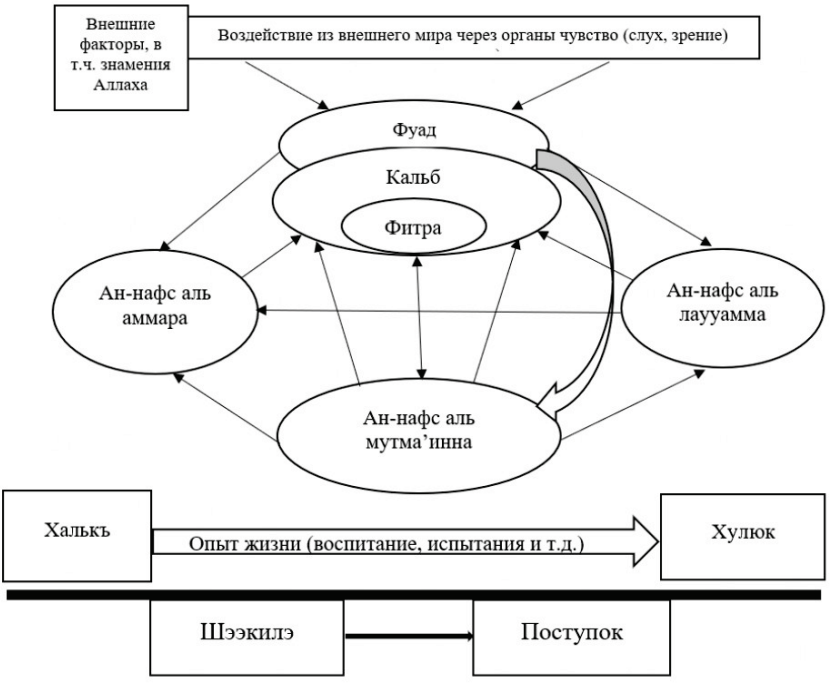

Рис. 1.1 Структура внутреннего мира и шээкилэ

И безусловно, всегда присутствует сила внешних факторов (стимулов) – благоприятных или неблагоприятных, которыми, согласно исламу, Аллах испытывает человека в течение всей жизни. Они могут быть глобальными событиями (например, война, стихийные бедствия), серьезными личными испытаниями (смерть или тяжелая инвалидность близкого, свое тяжелое заболевание, алкогольная зависимость супруга, родителей), текущими проблемами, трудностями (недостаток доходов, причинение вреда имуществу, поломка автомобиля и т. п.) или ежедневными триггерами (конкуренция на работе, плохая оценка за учебу, критика со стороны родителей и т. д.) либо прямым обманом или манипуляцией со стороны других людей или групп. Или наоборот, внешние факторы в какие-то периоды или моменты времени могут оказаться очень даже благоприятными, всесторонне удовлетворяющими потребности человека, иногда даже чрезмерно.

Все указанные факторы, их аналоги и еще множество других внешних и внутренних сил индивидуально у каждого человека применительно к конкретным ситуациям складываются в определенное «соотношение (сочетание) внутренних и внешних сил», их систему.

Конечным результатом комплексного действия и взаимодействия вышеуказанных условий (факторов, сил) – исторических и текущих, внешних и внутренних, является **равнодействующая сила, или равнодействующая системы сил**[84]**,** в виде *шээкилэ.* Это не попытка вернуться к зачастую критикуемому в гуманитарных науках и философии механицизму[85]: мы прекрасно понимаем, что внутренний мир человека не сводится к физическим, химическим или биологическим процессам, и как раз это мы пытались обосновать в настоящей работе. Однако очевидно, что в мироздании установлены определенные закономерности, которые, даже будучи в различных системах и измерениях (физических, химических, биологических, экологических, психологических, социальных) схожи по основному набору элементов и действующих факторов, по крайней мере в одном: всегда есть действующие силы и система взаимодействия между ними.

Заключение

В настоящей главе предпринята попытка раскрыть понимание коранического понятия *шээкилэ* как сочетания всех активных внешних сил и внутренних условий (сил) структурных компонентов внутреннего мира человека (части *нафса, кальб, хулюк*), детерминирующих его поступок. Указанные условия (силы)

---

[84] Равнодействующая сила, или равнодействующая системы сил, – это сила, которая оказывает воздействие на тело в результате суммирования или композиции всех действующих на него сил. Она является векторной суммой всех сил, направленных на тело. В физике равнодействующая сила нередко называется также силой результирующей или просто результирующей силой.

[85] Механицизм – метод познания и миропонимание, рассматривающие мир как механизм. В более широком смысле механицизм есть метод сведе́ния сложных явлений к механике, физическим причинам.

образует некую систему взаимодействия сил (активирующих, нейтрализующих, удерживающих в определенном состоянии), результатом которого является формирование такого состояния, которое аналогично тому, что известно в механике и ряде других физических дисциплин под названием «равнодействующая системы сил», а в физиологии и психологии – как функциональный орган (доминанта) или внутренняя форма поведения (установка).

И здесь мы приходим к самому важному выводу в данной статье: *шээкилэ* как функциональный орган, детерминанта внутренней формы поведения, как бы мы его ни называли, выступая одновременно как равнодействующая система сил (их «рабочее сочетание») и динамичный деятель, как раз и определяет, как (по)ведет себя человек в конкретный момент времени. И согласно Корану, этот «деятель» (*doer, фээ'ил*) есть *шээкилэ*. И выработка способов (методов и техник), направленных на максимальное всестороннее изучение и понимание *шээкилэ* с подробным выяснением как можно большего количества значимых факторов, которые формируют *шээкилэ* в каждой конкретной ситуации или повторяющихся ситуациях у конкретного человека, группы и целой страны, является важнейшей задачей научных дисциплин, изучающих человека и человеческие сообщества.

Библиография

Аз-Зухайли Вахба. Ат-тафсир аль-мунир. Т. 15 [https://umma.ru/hadis-57/, доступ от 30.08.2024].

Асмолов А. Г. Деятельность и установка. М.: Изд-во МГУ, 1979.

Бадри М. Теория и практика исламской психологии / Под ред. О. С. Павловой, В. С. Полосина. М.: АНО НПЦ «Аль Васатыя – умеренность», 2018.

Бек А. Узники ненависти: когнитивная основа гнева, враждебности и насилия. СПБ: Питер, 2023.

Бек А. и др. Когнитивная терапия депрессии. СПб.: Питер, 2003.

Бек Дж. Когнитивно-поведенческая терапия. От основ к направлениям. СПб.: Питер, 2020.

Бжалава И. Т. Психология установки и кибернетика. М.: Наука, 1966.

Большой психологический словарь / Сост. и общ.ред. Б. Г. Мещеряков, В. П. Зинченко. СПб.: ПРАЙМ-ЕВОЗНАК, 2007.

Ибн Каййим аль-Джаузийя. Душа / Перевод с ар. Хисамов Р. Г. Казань: «Культурные ценности», 2013.

Коран. Крачковский И. Ю. (пер. с араб. и коммент.). 2-е изд. М.: Наука, 1990. 727 с.

Коран. Перевод смыслов Кулиева Э. [https://falaq.ru/, доступ от 30.08.2024].

Коран. Перевод смыслов Кулиева Э. [https://koran.center/, доступ от 30.08.2024].

Краткий психологический словарь / Ред. А. В. Петровский, М. Г. Ярошевский; ред.-сост. Л. А. Карпенко / Издание 2-е, расширенное, исправленное и дополненное. Ростов-на-Дону: Феникс, 1998.

Левин К. Динамическая психология: избранные труды. М.: Смысл, 2001.

Леонтьев А. Н. Избранные психологические произведения. В двух томах. Том. 1. М.: «Педагогика». 1983.

Леонтьев А. Н. Потребности, мотивы и эмоции // Психология мотивации и эмоций / Под ред. Гипперрейтер Ю. Б., Фаликман М. В. М.: ЧеРо, МПСИ, Омега-Л, 2006. С. 57–65.

Леонтьев Д. А. Понятие мотива у А. Н. Леонтьева и проблема качества мотивации // Вестник Московского университета. Серия 14. Психология. 2016. № 2. С. 4–16.

Основы физиологии высшей нервной деятельности: Учеб. для биол. спец. вузов / А. Б. Коган. 2-е изд. М.: Высш. шк., 1988.

Павлова О. С. Психология: исламский дискурс: монография. М.: «Ассоциация психологической помощи мусульманам», АНО НПЦ «Аль-Васатыя – умеренность», 2020.

Рассул Г. Х. Исламское консультирование. Введение в теорию и практику. М.: Институт интеграции знаний, Ассоциация психологической помощи мусульманам, 2022.

Рубинштейн С. Л. Основы общей психологии. СПб.: Питер, 2013.

Рубинштейн С. Л. Вопросы психологической теории // Вопросы психологии. 1955. № 1. С. 6–17.

Священный Коран. Смысловой перевод с комментариями / Гл. ред. Д. Мухетдинов. М.: ИД «Медина», 2015.

Толковый психоаналитический словарь [https://web.archive.org/web/20041128022945/http://psychosophia.ru/main.php?level=24&cid=1&simbol=10, доступ от 30.08.2024].

Ухтомский А. А. Доминанта. СПб.: Питер, 2019.

Ухтомский А. А. Интуиция совести. СПб.: «Петербургский писатель», 1996.

Фаннинг П., Маккей М. Самооценка. Проверенная программа когнитивных техник для улучшения и поддержки вашего самоуважения. СПб.: ИГ «Весь», 2022.

Янг Дж., Клоско Дж., Вайаaар М. Схема-терапия. Практическое руководство / Пер. с англ. СПб.: ООО «Диалектика», 2020.

Яхин Ф. Ф. Схематерапия и исламское понимание внутреннего мира человека: концептуальные параллели и пути интеграции // Minbar. Islamic Studies. 2024. № 17 (2). С. 449–479.

Bandura, A. (1963) *Social Learning and Personality Development*. New York: Holt, Rinehart, and Winston.

Bartholomew, K., Horowitz, L. M. (1991) “Attachment Styles among Young Adults: A Test of a Four-category Model”, *Journal of Personality and Social Psychology* 61(2): 226–244.

Bowlby, J. (1973) *Separation: Anger and Anxiety*. *Attachment and loss*. Vol. 2. London: Hogarth.

Mercer, J. (2006) *Understanding Attachment: Parenting, Child Care, and Emotional Development*. Westport, CT: Praeger Publishers.

Bretherton, I., & Munholland, K. A. (2008) “Internal Working Models in Attachment Relationships: Elaborating a Central Construct in Attachment Theory,” in J. Cassidy & P. R. Shaver (eds.), *Handbook of Attachment: Theory, Research, and Clinical Applications* (2nd ed., pp. 102–127).

Burnes, B., Cooke B. (2013) “Kurt Lewin's Field Theory: A Review and Re-evaluation”, *International Journal of Management Reviews* 15(4): 408–425.

Deutsch, M. (1954) “Field Theory in Social Psychology”, in G. Lindzey, E. Aronson. (eds.), *The Handbook of Social Psychology*, Vol. 1 (2nd ed.), pp. 412–487.

Haque, A. (2004) “Religion and Mental Health: The Case of American Muslims”, *Journal of Religion and Health* 43(1): 45–58.

Kassis, H. E. (1983) *A Concordance of the Qur’an*. Berkley and Los Angeles: University of California Press.

Renzetti, C., Curran, D., Maier, S. (2012) *Women, Men, and Society*. Boston: Pearson.

Sapolsky, R. M. (2023) *Determined: A Science of Life Without Free Will*. New York: Penguin Publishing Group.

Skinner, B. F. (1976) *About Behaviorism*. New York: Random House Inc.

Utz, A. (2011) *Psychology from the Islamic Perspective*. Riyadh: International Islamic Publishing House.

3
РЕЛИГИОЗНЫЙ ТЕКСТ КАК ЭПИСТЕМОЛОГИЧЕСКИЙ ВЫЗОВ: ДЕКОЛОНИАЛЬНЫЕ ПРИНЦИПЫ ПСИХОЛОГИЧЕСКОГО АНАЛИЗА (НА ПРИМЕРЕ ПРОИЗВЕДЕНИЯ АТТАРА «ЛОГИКА ПТИЦ»)

Камиль Исхакович Насибуллов

Введение

Современная психология как научная дисциплина возникла в конце XIX века в контексте западной философии и науки. Её становление связано с работами таких представителей западной традиции, как Вильгельм Вундт, Зигмунд Фрейд, Курт Левин, Лев Выготский и другие. Эти учёные сформировали психологию на основе эмпиризма и позитивизма, сделав акцент на экспериментальном методе и объективных данных. Такая ориентация укрепила её научную основу, но при этом отстранила дисциплину от философских, религиозных и метафизических размышлений о человеке, которые долгое время доминировали в западной интеллектуальной традиции.

Эпистемологические корни психологии берут начало в эпохе Просвещения, когда рационализм и научный метод начали вытеснять религиозные и спекулятивные подходы к познанию души, а психологи стали рассматривать религиозные концепции как устаревшие или донаучные. Их ценность осознавалась зачастую в качестве закономерного исторического этапа в понимании человеческой природы, а не в качестве актуального источника знаний о человеке. В результате, несмотря на своё богатое культурное и историческое наследие, религиозные концепции души оказались на периферии психологической науки. Они либо полностью игнорировались, либо интерпретировались через призму редукционистских материалистических моделей. Психология начала свою научную историю с претензии на универсальность, которая в действительности ограничивалась рамками западной эпистемологии. Кроме того, взаимоотношения психологии и религии изначально формировались в контексте её взаимодействия с христианством. Со временем этот опыт был универсализирован и стал восприниматься как образец для анализа отношений психологии с религией в целом, что привело к некритическому переносу подобных представлений на другие религиозные традиции, включая ислам.

Психология религии как отдельная область исследований сформировалась внутри рамок современной психологии. Её развитие было тесно связано с фокусом на изучении религиозных явлений в западных культурах, особенно в христианской и иудейской традициях[86]. Основные вопросы, которые поднимались в этой дисциплине, касались роли религиозного опыта в психологическом здоровье, феномена веры, религиозного поведения, влияния религии на развитие личности и др. При этом религиозные переживания могли сводиться к общим для всех людей психологическим механизмам, таким как защитные механизмы психики, аттитюды или адаптационные копинг-стратегии. Например, в психоанализе Фрейда религия

[86] Paloutzian, R., and Park, C. (eds.) (2005) *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality.* New York: The Guilford Press.

рассматривалась как проекция бессознательных желаний, а в бихевиоризме – как форма социально обусловленного поведения. Такой подход нивелировал духовное измерение человека, описывая религиозные явления исключительно через материалистическую призму, исключающим обсуждение природы трансцендентности. Ещё одной важной проблемой психологии религии является её недостаточная открытость к традициям и концепциям, сформировавшимся за пределами западного интеллектуального пространства. Религиозные практики и концепции, характерные для исламской или дальневосточной традиций, часто остаются либо малоизученными, либо представлены в виде адаптации под уже существующие западные категории. Это создаёт асимметрию в восприятии религий и препятствует полноценному межкультурному диалогу в рамках дисциплины.

Европоцентризм в психологии имеет свои корни в историческом доминировании Европы в культурной, научной и политической сферах, что сформировало её претензию на универсальность знаний. В конце XIX века, когда современная психология начала формироваться как наука, западный мир уже имел мощные колониальные системы, которые обеспечивали влияние западной эпистемологии на глобальном уровне. Одним из механизмов этого доминирования стало распространение западных образовательных и научных стандартов, которые воспроизводили западное мировоззрение в других регионах мира. Это позволило западным концепциям души, психики и человека стать нормативными, тогда как эпистемологии других культур часто воспринимались как устаревшие или неполноценные. В психологии это проявилось в построении универсальных моделей психического развития, человеческого поведения и религиозного опыта, которые не учитывали культурного разнообразия. Например, теория З. Фрейда о психосексуальном развитии или теория А. Маслоу о самоактуализации могли рассматриваться как универсальные, несмотря на их явную привязку к западным социальным и культурным реалиям. Этот процесс сопровождался маргинализацией других систем знаний. Исламская философия, индийская мета-

физика, китайская традиция Конфуция и Дао — все они оказались вне поля зрения психологических исследований, за исключением редких адаптаций, которые встраивались в западные модели. Таким образом, западная психология продолжала воспроизводить иерархию знаний, где другие культуры воспринимались как объекты изучения, но не как равные партнёры в создании научных теорий. Возможно, главный вызов для современной психологии заключается в том, чтобы преодолеть эту асимметрию. Необходимо признать, что западная эпистемология — лишь одна из возможных систем знаний, а понимание религиозного опыта требует включения и уважения к тем традициям, которые она ранее игнорировала или подавляла.

Хотя интерес к религиозному разнообразию в психологии постепенно растёт, в подготовке специалистов по-прежнему недостаточно внимания уделяется развитию чувствительности к этой теме. Исследования показывают, что духовные и религиозные вопросы нередко сталкиваются со значительными сложностями при интеграции их в программы обучения, супервизию и учебные курсы[87]. Это ограничивает возможности будущих специалистов в понимании клиентов, для которых религия является важным аспектом идентичности и мировоззрения. Одним из способов преодоления этого разрыва может стать обращение к религиозным текстам, позволяющее психологу познакомиться с незападными традициями изнутри. Однако сразу возникает методологический вопрос: каким образом их изучать?

Религиозный трактат может предложить иной взгляд на развитие личности, её духовные аспекты и процесс самопознания. В отличие от западной психологической традиции, такие тексты формируются в иной эпистемологической системе, где представления о человеке тесно связаны с религиозными и философскими концепциями соответствующей культуры. Однако исследователь, подходящий к такому тексту с позиций акаде-

---

[87] Hage, S. (2006) “A Closer Look at the Role of Spirituality in Psychology Training Programs”, *Professional Psychology: Research and Practice* 37(3): 303–310.

мической психологии, неизбежно сталкивается с проблемой методологической дистанции. Его научная подготовка, ориентированная на эмпиризм и рациональный анализ, задаёт иной способ работы с текстом, который может вступать в напряжённые отношения с его внутренней логикой и системой смыслов.

Для описания этого разрыва можно использовать концепцию инсайдера и аутсайдера, применяемую в исследованиях религии. Инсайдер – это тот, кто принадлежит к изучаемой традиции и воспринимает её изнутри, разделяя её смысловые и ценностные основания. Аутсайдер, напротив, представляет внешнюю перспективу, не обладая личным религиозным опытом в изучаемой традиции. Исследователь может перемещаться между этими позициями в зависимости от целей анализа и уровня взаимодействия с текстом[88]. Психолог, изучающий религиозные исламские трактаты, как правило, оказывается в позиции аутсайдера, поскольку его профессиональная подготовка формировалась в иной традиции. Он сталкивается с новой системой структурирования знания, которая задаёт иной способ осмысления текста. Например, в религиозных традициях представления о развитии личности часто укоренены в теологических основаниях и связаны с категориями трансцендентности. Такой подход существенно отличается от редукционистских и материалистических моделей, преобладающих в западной психологии. Работа с подобными текстами ставит перед исследователем эпистемологический вызов, требующий осознания границ своей позиции и поиска подходов, позволяющих сохранить оригинальный смысл.

Для изучения этой проблемы в данной статье рассматривается произведение Фарида ад-Дина Аттара[89] «Логика

---

[88] Couture, A., Zaidi, A., Maticka-Tyndale, E. (2012) “Reflexive Accounts: An Intersectional Approach to Exploring the Fluidity of Insider/Outsider Status and the Researcher’s Impact on Culturally Sensitive Post-Positivist Qualitative Research”, *Qualitative Sociology Review* 7(1): 86–105.

[89] Фарид ад-Дин Аттар, выдающийся суфийский поэт и мыслитель XII века, представляет богатую исламскую мистическую традицию. Его произведение «Логика птиц» (*Manṭiq-uṭ-Ṭayr*) – аллегорическая история о духовном пути, раскрывающая ключевые идеи суфизма, такие как

птиц»[90]. Этот текст значим как литературный памятник, и, одновременно, как элемент суфийской традиции, описывающий особое представление о духовном пути человека. Его аллегорический характер и использование символики позволяют увидеть иное понимание трансформации личности, выходящее за рамки привычных западных концепций.

Целью работы является разработка принципов психологического анализа подобных текстов с опорой на деколониальный подход и интеркультурную герменевтику. Они создают предпосылки для более глубокого взаимодействия с текстом, позволяя учитывать его культурную, религиозную и философскую уникальность. Эти принципы можно осмыслить как последовательные этапы взаимодействия исследователя с текстом, которые позволяют постепенно углублять его понимание. В завершении статьи эти этапы объединяются в концепцию «герменевтического маятника», описывающего последовательные шаги интерпретации: сближение исследователя с эпистемологией текста и мистической традицией суфизма и возвращение в рамки своей психологической традиции. Однако такая модель оказывается применимой не только к анализу религиозных текстов, но и к более широкому взаимодействию эпистемо-

---

самоотречение, преодоление эгоизма и обретение истины через растворение в Божественном («фана»). В центре произведения – история о том, как птицы со всего мира собираются, чтобы найти своего царя – Симурга. Мудрый удод ведёт их через семь долин, полных тяжёлых испытаний, и многие сдаются на этом пути. До конца доходят лишь тридцать птиц, и перед ними открывается истина: Симург – это они сами, отражённые в зеркале самопознания. Здесь заложена игра слов: «си мурғ» на персидском означает «тридцать птиц», что превращает поиски внешнего царя в обретение истины в самих себе. Путешествие птиц является, таким образом, метафорой внутреннего духовного поиска. Текст представляет собой уникальную философию, которая может существенно расширить горизонты эпистемологического понимания современной психологии. В литературе встречаются различные переводы на русский язык названия обсуждаемой в данной статье книги, например, «Беседа птиц», «Разговор птиц», «Язык птиц», «Логика птиц»; в данной статье автор отдает предпочтение «буквальному» переводу названия – «Логика птиц».

[90] *Аттар Ф.* Логика птиц. М.: Номос, 2009. С. 312.

логий, возникающему при диалоге научного и религиозного знаний. В статье предлагается рассмотреть, каким образом маятниковое движение может стать инструментом для исследования границ между различными традициями познания. Такое движение не предлагает жёсткой схемы интеграции научного и религиозного знания, а создаёт пространство для их взаимного осмысления, открывая новые горизонты для будущих исследований.

Деколониальный подход и интеркультурная герменевтика

Деколониальный подход формировался как теоретическая и практическая альтернатива доминированию западной эпистемологии, которая развивалась в контексте колониализма. Вальтер Миньоло, Гаятри Спивак, Энрике Дуссель и Боавентура де Соуза Сантуш – среди ключевых теоретиков этого направления, которые обращают внимание на то, как современная наука, включая психологию, часто становилась инструментом подавления других систем знаний. Они указывают на эпистемологический аспект колонизации, в котором знание подчинялось, вытеснялось или интерпретировалось через призму господствующей культуры, наряду с её политическими и экономическими проявлениями. Гаятри Спивак[91] вводит термин «эпистемическое насилие», который описывает процесс исключения альтернативных систем знания в пользу единственного универсалистского стандарта, основанного на принципах западной науки. Деколониальный подход стремится осмыслить эти процессы и предложить способы восстановления равноправия между различными эпистемологиями. Этот процесс связан с понятием *деколонизации знания*, которая требует признания и включения в научный дискурс тех традиций и взглядов, которые были маргинализированы.

Одним из центральных понятий деколониального подхода является *плюриверсальность* (В. Миньоло), которая пред-

[91] Spivak, G. (1988) “Can the Subaltern Speak?”, in C. Nelson, L. Grossberg (eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, pp. 271–313. Urbana/Chicago: University of Illinois Press.

полагает признание множества различных эпистемологий, каждая из которых имеет право на существование как самостоятельная и равноправная. Противостоящая универсализму западной науки, эта концепция бросает вызов традиционным подходам, которые рассматривают западные модели как единственно верные или пригодные для анализа любого опыта. Для деколониального подхода большое значение имеет позиция исследователя. Как отмечает В. Миньоло, необходимо осознавать, что исследователь неизбежно интерпретирует инаковость через призму своей культуры. Это требует рефлексии, критического осмысления собственных предвзятостей и границ восприятия[92]. Таким образом, деколонизация знания включает как методологический подход, так и этическую установку, ориентированную на создание более справедливого научного пространства, открытого для различных традиций и культур.

Рефлексивность требует от исследователя понимания того, какую роль он играет в воспроизводстве существующих структур знания и власти. Как подчёркивают А. Бильген, А. Насир и Ж. Шонеберг[93], позиция исследователя всегда обусловлена его социальным, культурным и академическим контекстом, включая влияние личных предпочтений, привилегий и методологических рамок интерпретации. Таким образом, психолог, изучающий религиозные тексты, не просто исследователь, также он – фигура, обладающая властью нормализовать определённые формы знания и решать, должна ли духовность быть частью психологического дискурса или же оставаться в маргинальном, «колонизированном» статусе. Такое положение накладывает особую ответственность на ученого: продолжение традиции исключения религиозных концепций из научного знания фактически воспроизводит колониальную практику

---

[92] Mignolo, W. (1995) *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality, and Colonization*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

[93] Bilgen, A., Nasir A., Schöneberg J. (2021) “Why Positionalities Matter: Reflections on Power, Hierarchy, and Knowledges in “Development” Research”, *Canadian Journal of Development Studies/ Revue canadienne d'études du développement* 42(4): 519–536.

вытеснения альтернативных эпистемологий. Рефлексивность в этом контексте означает осознание встроенного в академическое знание структурного неравенства и поиск путей его преодоления.

Деколониальный подход, направленный на переосмысление глобальных структур знания, подчёркивает необходимость создания инструментов, которые позволяют реализовать его принципы в локальных контекстах. Интеркультурную герменевтику мы рассматриваем как один из подобных инструментов, направленный на выстраивание равноправного диалога и взаимопонимания между различными системами знания на основе анализа различного рода текстов других культур и эпох. Один из представителей этого направления К. Гомес-Ринкон[94] подчёркивает важность признания «истины других» как ключевого элемента межкультурного диалога. Он требует от исследователя отказа от универсалистских подходов, которые стремятся редуцировать культурную инаковость к понятиям одной единственной эпистемологии. Вместо этого при анализе текстов он предлагает поддерживать более открытую позицию, направленную на уважение к инаковости и на понимание мира в системе категорий других культур. По мнению Б. Янца[95], интеркультурная герменевтика сочетает в себе метод анализа и этическую установку, направленную на признание самоценности других культур. Центральным элементом этого подхода является создание пространства для диалога, в рамках которого исследователь осознаёт свои предубеждения, обусловленные предыдущим культурным и научным опытом, критически переосмысляет свои прежние эпистемологические установки. Как следствие, утверждает В. Маротта[96], процесс

---

[94] Gómez-Rincón, C. (2023) “Taking the Truth of Others Seriously. The Perspective of Intercultural Hermeneutics”, *Journal of Intercultural Studies* 44(4): 521–535.

[95] Janz, B. (2015) “Hermeneutics and Intercultural Understanding”, in J. Malpas, H. Gander (eds.), *Routledge Companion to Philosophical Hermeneutics*, pp. 474–485. London and NY: Routledge.

[96] Marotta, V. (2009) “Intercultural Hermeneutics and the Cross-cultural Subject”, *Journal of Intercultural Studies* 30 (3): 267–284.

взаимодействия с текстами из другой культурной традиции приводит к трансформации самого исследователя. В таком диалоге герменевтика становится способом деколонизации мышления, создавая пространство, где тексты и исследователь взаимодействуют на равных.

Деколониальные принципы анализа религиозного текста

Принцип параллелизма. Как отмечалось выше, современный психолог, приступающий к изучению религиозных текстов, нередко занимает позицию аутсайдера. Он подходит к религиозному тексту с научной отстранённостью, воспринимая его исключительно как объект анализа в рамках исторического исследования сложившихся в обществе представлений о человеке и его поведении. Как правило, это связано с его профессиональным развитием в рамках западной научной традиции, ориентированной на эмпирические методы и скептический подход к вопросам духовности. Однако сам факт обращения к подобным текстам может указывать на стремление исследователя выйти за рамки привычной парадигмы и расширить горизонты своего понимания. Это желание исследовать и понять духовное измерение человека может стать отправной точкой для углубления взаимодействия с неевропейской культурой.

Принцип параллелизма основан на идее восприятия незнакомого текста через привычные для исследователя категории и понятия. Этот подход позволяет использовать понятный исследователю язык для установления начального контакта с текстом, принадлежащим иной культурной или исторической традиции. Для психолога, воспитанного в западной научной парадигме, это означает применение знакомых научных концепций для осмысления содержания, структуры или символики текста. Параллелизм создаёт базис для понимания, где исследователь начинает процесс взаимодействия с текстом, опираясь на свою профессиональную подготовку.

Для неподготовленного читателя рассматриваемый в данной статье религиозный трактат Фарида ад-Дина Аттара может показаться сборником восточных сказок и притч, имеющих скорее назидательный или развлекательный характер.

Однако для более глубокого понимания важно учитывать, что это фундаментальный текст суфийской традиции, в котором сложные философские и духовные концепции выражены через аллегорические образы. Как отмечает Ю. Федорова[97], такие тексты всегда функционируют в двух смысловых планах: внешний уровень – это мир метафор, притч и символических сюжетов, тогда как внутренний уровень представляет собой философское осмысление проблемы единства и духовного пути человека.

В поэме Аттара этот принцип реализуется через сюжет о путешествии птиц, который одновременно служит повествовательной структурой и способом осмысления суфийских представлений о восхождении души к Богу. Центральный образ – преодоление семи долин – воплощает идею духовной трансформации, раскрывая её через последовательность символических испытаний. Каждая долина отражает ключевые аспекты внутреннего пути человека, такие как поиск смысла жизни и преодоление эгоцентризма. Таким образом, аллегорический и философский планы текста неразрывно связаны: метафоры, с одной стороны, делают идеи доступными, а с другой – усложняют их интерпретацию, требуя от читателя готовности к многоуровневому анализу. Осознание этой двойственности открывает возможность видеть в тексте как литературное произведение, так и сложную систему идей, имеющую значение для религиозной традиции и анализа духовного развития личности в психологическом контексте.

Текст «Логики птиц» насыщен многочисленными притчами, вплетёнными в основное повествование. Эти истории опираются на коранические сюжеты и исламскую литературную традицию, дополняя главную аллегорию и углубляя понимание ключевых этических и духовных принципов. Символика птиц играет центральную роль в передаче идей произведения:

---

[97] *Федорова Ю.* Модель «явное-скрытое» в поэтико-философском контексте: Си мург и Симург как соотношение «сложное единство – простое единство» // «Рассыпанное» и «собранное»: стратегии организации смыслового пространства в арабо-мусульманской культуре / Под ред. А. В. Смирнова. М.: ООО «Садра», Языки славянской культуры, 2015. С. 139–164.

диалоги птиц отражают внутреннюю борьбу человека на пути духовному совершенству, а Симург, как конечная цель путешествия, символизирует идею самопознания и слияния с истиной. Структура текста, сочетающая аллегорию и притчи, создаёт богатую основу для анализа с использованием принципа параллелизма. Этот подход позволяет исследователю выстраивать связи между традицией суфизма и современными психологическими концепциями, углубляя восприятие как самого текста, так и человеческой природы в целом[98].

Для анализа данного труда Фарид ад-Дина Аттара применимы различные психологические подходы, способные раскрыть символику текста и описать процессы духовной трансформации с точки зрения сложившихся психологических подходов. Рассмотрим некоторые из них, которые, пожалуй, наиболее близки к осмыслению сходного духовного опыта.

1. *Аналитическая (юнгианская) психология*[99] способна создать оригинальную и широкую перспективу на произведение Аттара, опираясь на концепции коллективного бессознательного и индивидуации Карла Юнга. Путешествие птиц через семь долин могут символизировать процесс внутреннего роста, где каждая долина представляет этап интеграции сознательного и бессознательного аспектов личности. Симург может быть осмыслен как архетип Самости, к которому, согласно К. Юнгу, стремится каждый человек в процессе индивидуации. Долины олицетворяют кризисы на пути к духовному росту, требующие глубокого осознания различных бессознательных аспектов психики и преодоления внутренних конфликтов.

2. *Экзистенциальная психология*[100]. С точки зрения этого направления психологии, «Логика птиц» обсуждает ключевые вопросы человеческого существования, такие как страх смерти,

---

[98] *Насибуллов К. И.* Произведение Фарид-ад-дина Аттара «Мантик ат-тайр» («Логика птиц»): возможности для психологической интерпретации// Ислом тафаккури. 2024. № 4. С. 29–34.

[99] *Зеленский В.* Базовый курс аналитической психологии, или Юнгианский бревиарий. М.: «Когито-Центр», 2004. С. 256.

[100] Экзистенциальная психология / Под ред. Р. Мэя. М.: Апрель Пресс & ЭКСМО-Пресс, 2001. С. 619.

утрата смысла, одиночество и принятие свободы. Поведение птиц способно описать различные экзистенциальные ситуации в жизни людей; рассмотрим возможные интерпретации с этой точки зрения:

- соловей, привязанный к розе, олицетворяет зависимость от внешних объектов как единственных источников смысла. Его образ символизирует страх утраты привязанности, а также замкнутость в ограниченном восприятии мира. Соловей видит лишь одну розу, которой он посвящает всего себя, не осознавая многообразия мира за её пределами. Это метафора человека, чей смысл жизни оказывается зациклен на одном объекте – будь то любовь, идеал, социальный статус или материальное благополучие, – что мешает ему обрести внутреннюю опору и увидеть более широкий горизонт возможностей;
- попугай, занятый самолюбованием, символизирует фиксацию на внешнем блеске, пустословие и неспособность к действию. Он говорит красиво, его речь сладка, но за его словами нет подлинного движения вперёд. Попугай демонстрирует себя, наслаждаясь своей красотой и исключительностью, но в реальности остаётся пленником своих иллюзий и социальных ожиданий. Он хочет достичь бессмертия, испив живой воды, но не готов пожертвовать ничем ради истинного духовного пути. Его образ – это аллегория человека, который жаждет высокого, но цепляется за внешние символы успеха, боясь потерять комфорт и статус. Он стремится к свободе, но его тюрьма – не железная клетка, а его собственные страхи, привязанность к славе и неспособность выйти за пределы привычного образа;
- сокол олицетворяет не столько стремление к власти, сколько привязанность к своему месту в иерархии, основанную на поклонении авторитету. Он гордится близостью к царю и слепо восхваляет его, не замечая ограниченности этой зависимости. Его статус кажется ему высшей ценностью, но на самом деле делает его уязвимым — он полностью зависит от воли правителя и боится перемен. За преданностью скрывается неуверенность в себе: сокол не стремится к истине,

потому что его мир уже завершён в служении. Он подменяет духовный поиск стабильностью, считая власть источником смысла. Однако, привязанность к сильному не делает его сильным – напротив, она мешает ему увидеть мир за пределами выстроенной им иерархии.

История Аттара через призму экзистенциальной психологии раскрывает, как птицы, проходя через испытания, освобождаются от материальных привязанностей и принимают ограниченность своего существования.

3. *Гуманистическая психология*[101]. С точки зрения гуманистической психологии (А. Маслоу, К. Роджерс и др.), путешествие птиц через долины можно рассматривать как движение к самореализации. Каждый этап пути в таком случае символизирует поиск высших ценностей, таких как истина, любовь и духовное единство. Птицы преодолевают свои страхи и ограничивающие убеждения, раскрывая потенциал для личностного роста. Гуманистический подход позволяет увидеть в тексте отражение психологического процесса, в ходе которого происходит раскрытие внутренней свободы и принятие себя, достижение гармонии.

Принцип диалога и эпистемологической инаковости. Принцип параллелизма, рассмотренный ранее, служит полезным этапом для начального понимания текста, особенно для исследователей, работающих в рамках западной научной традиции. Однако его ограниченность заключается в том, что он сводит текст к уже известным научным категориям, игнорируя его уникальные особенности. Такой подход может привести к редукционизму, который «колонизирует» знание, навязывая тексту чуждую ему эпистемологию и превращая его в часть западного объяснительного дискурса.

Деколониальный подход подчёркивает необходимость признания множества равноправных эпистемологий. Эпистемологическая инаковость предполагает, что знание, заложенное в тексте, формировалось в специфическом культурном и

[101] House, R., Kalisch, D., and Maidman, J. (eds.). (2017) *Humanistic Psychology: Current Trends and Future Prospects*. London: Routledge.

историческом контексте и требует уважительного отношения к своей автономности. В. Миньоло и Г. Спивак указывают на «эпистемическое насилие», исключающее альтернативные системы знаний из научного дискурса. В противовес этому, принцип плюриверсальности предполагает, что каждая традиция является самостоятельным источником знания, достойным признания и анализа. Интеркультурная герменевтика также помогает исследователю выйти за рамки привычной системы координат и воспринимать текст как самостоятельного агента, обладающего собственной эпистемологией.

В этом контексте эпистемологическая инаковость означает не только различие традиций познания, но и принципиальную несводимость друг к другу их категориального аппарата, логики и способов осмысления реальности. Это не просто «другая точка зрения», а иной способ конструирования реальности, основанный на специфических духовных, философских и когнитивных основаниях. Чтобы осмыслить эту инаковость, исследователь должен отказаться от редукционизма и найти способы взаимодействия с иной традицией мышления. На примере произведения Фарида ад-Дина Аттара можно увидеть, как эпистемологическая инаковость проявляется в структуре и содержании текста. Этот текст был создан в совершенно ином, не-западном историческом и географическом контексте – в средневековом исламском мире, в традиции суфизма, который сам по себе представляет уникальную систему религиозного опыта. Идеи, выраженные в «Логике птиц», оказали влияние на последующих суфийских авторов[102]; кроме того, произведение не ограничивается рамками своего времени, оно продолжает оставаться значимым для суфийской практики и сегодня. Эпистемологическая инаковость «Логики птиц» проявляется в разных аспектах, затрагивая как способ конструирования знания, так и саму логику восприятия текста. Рассмотрение этих аспектов позволяет глубже понять особен-

[102] *Кныш А. Д.* Мусульманский мистицизм: краткая история / Пер. с англ. М. Г. Романов. СПб: Издательство «ДИЛЯ», 2004. С. 464.

ности суфийской традиции и её отличие от привычных для психолога научных и философских подходов[103].

Материализм vs. Теоцентризм. Одним из фундаментальных различий между западной психологией и суфийской традицией является их онтологическая основа. В рамках современной науки, основанной на материализме и эволюционной теории, психика рассматривается как продукт биологических процессов, сформировавшихся в ходе развития человеческого вида. Познание ограничивается эмпирическими методами, а объяснение психических явлений строится на закономерностях природы, исключая метафизические допущения. В суфизме, как и в исламской традиции в целом, миропонимание строится вокруг идеи Творца, который создал Вселенную и активно управляет ею. Представления о соотношении Бога и мира в исламской теологии разнообразны: одни традиции делают акцент на абсолютной трансцендентности Бога, подчёркивая Его независимость от сотворённого, другие рассматривают мир как пространство Божественного присутствия, проявления атрибутов Аллаха. Такое понимание реальности сочетает представление о естественных законах с признанием Божественного замысла, направляющего существование мира. Этот взгляд радикально отличается от натурализма и материализма, характерных для современной психологии. Для психолога реальность определяется эмпирическими данными и законами природы, тогда как для суфийской традиции существование не сводится только к наблюдаемому миру. Соответственно,

[103] Важно отметить, что представленные ниже дихотомии не означают абсолютного противопоставления или гомогенности обсуждаемых в статье традиций. Они служат аналитическим инструментом для выявления ключевых эпистемологических различий, но в реальности между ними существуют градиенты и промежуточные формы. Так, внутри западной науки есть направления, глубоко изучающие религиозный опыт (например, феноменологическая или аналитическая психология), тогда как исламская мысль включает школы рационалистической теологии и философии, использующие аристотелевскую логику наряду с другими методами анализа. Принцип полифонии, который будет описан далее, позволяет избежать эссенциализации, признавая разнообразие познавательных стратегий внутри каждой из традиций.

представления о человеке и его развитии в суфизме включают измерения, которые не могут быть сведены к психологическим категориям.

Эмпиризм vs. Богооткровенное знание. Гносеологические основы западной научной традиции и исламского мировоззрения во многом различаются, что создаёт фундаментальный разрыв в их эпистемологиях. В современной психологии достоверное знание строится на эмпирическом методе: верифицируемые наблюдения, логический анализ и возможность проверки теорий через эксперимент или статистику. Такой подход предполагает, что истина постигается постепенно, по мере накопления данных и совершенствования методологии исследования. Даже гуманистическая и глубинная психология, ориентированные на субъективный опыт, остаются в рамках западной гносеологии, где истинность знания определяется через логику, методологические стандарты и верифицируемость.

В исламской традиции, напротив, источником абсолютного знания является не человеческий опыт, а божественное откровение. Коран и Сунна[104] рассматриваются как предельно достоверные источники знания, поскольку они восходят к первоисточнику – к Богу. Согласно исламской гносеологии, человеческий разум ограничен в своих возможностях и не способен самостоятельно постигнуть абсолютную истину. Именно поэтому роль богооткровенного знания принципиально важна: оно ниспосылается свыше и обладает непреложным авторитетом. Это различие проявляется в подходах к описанию человеческой природы. Западная психология как правило рассматривает личность через призму эволюции, биологических механизмов, социальных влияний. В исламской традиции представления о человеке формируются в первую очередь на основе Корана и Сунны, где изначальная природа человека («фитра») и его душевные состояния описаны в религиозных терминах. Суфизм как мистическое течение ислама, сохраняет

[104] В исламской традиции – это образ жизни, высказывания и действия пророка Мухаммада, которые служат примером для мусульман и считаются вторым после Корана источником религиозного знания.

эту традицию, но при этом дополняет её идеей непосредственного духовного опыта, который также может быть источником истины, но только в той мере, в какой он согласуется с откровением.

Для психолога, привыкшего работать в рамках эмпирической науки, такое понимание знания создаёт серьёзный вызов. Богооткровенное знание не поддаётся фальсификации в попперианском смысле, оно не может быть доказано или опровергнуто через эксперимент. Более того, оно рассматривается как окончательное и не нуждающееся в верификации. Это ставит исследователя перед вызовом: как анализировать тексты, основанные на иной гносеологической модели, не сводя их к привычным западным научным категориям и не искажая их смысл?

Многозначность и метафоричность vs. Рациональность и однозначность. Исламская традиция, как было показано выше, отличается от западной эпистемологии как в онтологическом, так и в гносеологическом аспектах. При этом различия затрагивают как саму природу знания, так и способы его передачи, определяя уникальные подходы к обучению и восприятию текста. В западной академической традиции текст, как правило, воспринимается как линейное изложение мысли, подчинённое логическим принципам ясности, последовательности и доказательности. В науке текст стремится к однозначности, минимизируя многозначность интерпретаций. В противоположность этому, суфийская поэзия сознательно использует образы, метафоры и аллегории, допускающие самые разные интерпретации.

Эта особенность суфийского текста тесно связана с концепцией «таухида» (единства и единственности Бога), отношений Творца и множественного мира. В поэтическом дискурсе суфизма символы, сюжеты и образы формируют целостную картину, отражающую идею единства, скрытого за множественностью проявлений. Разнообразные метафоры, такие как путешествие птиц, соловей и роза, поиск источника бессмертия и др., при всей их внешней разобщённости тем не менее передают одну и ту же центральную идею – пути души к Богу.

Суфийские тексты не ограничиваются описанием реальности или фиксацией психологических фактов, как это принято в научных трудах. Их главная цель скорее педагогическая, назидательная: эти произведения выступают в качестве руководства на духовном пути, где само чтение становится частью трансформационного процесса. Этот аспект более подробно рассматривается в статье в разделе о полифонии, где анализируется динамика восприятия текста в процессе духовного становления.

Личностная зрелость vs. Преодоление Эго. В западной психологии представления о развитии личности нередко строятся вокруг идеи личного успеха, социализации, творческой самореализации и адаптации. Зрелость и психологическая цельность зачастую некритически преподносятся как самоочевидная и общезначимая ценность и социальная норма. Такие психологические концептуализации опираются на бинарные противопоставления: «зрелость – незрелость», «адаптация – дезадаптация», «самореализация – нереализованность». Отклонение от этих «самоочевидных» норм может восприниматься как значимая личностная проблема, требующая коррекции – как со стороны общества, так и самого человека.

Суфийская традиция радикально переосмысляет саму природу личностного развития. Здесь совершенствование личности не связано с укреплением Эго, а, напротив, с его преодолением. В суфизме Эго («нафс»[105]) воспринимается не как внутренний центр самореализации, а скорее как завеса, скрывающая истину и мешающая постижению Божественного. Таким образом, освобождение от привязанности к Эго становится ключевым этапом духовного пути. Этот процесс описывается через концепцию «фана» – «уничтожения/растворения» Эго, за которым следует «бака» – «пребывание в Боге». В отличие от психологических моделей, где личность достигает зрелости через развитие, суфийский путь предлагает иной вектор: обретение истинного бытия возможно лишь при исчезновении Эго как центра субъективности.

---

[105] *Павлова О. С.* Психология в трудах мусульманских ученых: учебное пособие. Болгар: Мусульманская религиозная организация высшего образования «Болгарская исламская академия», 2022. С. 240.

Эта особенность в понимании духовного развития особенно ярко проявляется в притче о Шейхе Санаане[106], занимающей важное место в «Логике птиц». История шейха иллюстрирует отказ от всех внешних атрибутов «успешной»

[106] Притча о шейхе Санаане представляет собой один из наиболее глубоких примеров суфийского взгляда на трансформацию человеческой души. В начале истории Санаан – великий богослов, всю жизнь соблюдавший исламские предписания и обладающий непререкаемым авторитетом среди последователей. Однако сон, в котором он видит себя добивающимся любви молодой девушки в чужой земле, становится предзнаменованием его будущих испытаний. Он отправляется в Рум (территория Византии) и встречает христианку, в которую влюбляется. Стремясь добиться ее благосклонности, он выполняет все ее требования – оставляет ислам, надевает зуннар (пояс, символизирующий принадлежность к христианству), начинает пить вино и даже соглашается пасти свиней – символ крайнего унижения для мусульманина. Большинство его учеников, потрясённые нравственным падением их духовного учителя, покидают его.

В кульминационный момент, когда наиболее верные его ученики в отчаянии молят Бога за него, его испытание завершается, и он возвращается к исламу. Девушка, поражённая этим духовным преображением Санаана, также принимает ислам, но вскоре умирает, обретая спасение. Таким образом, грехопадение Санаана на деле оказывается не отступничеством, а очищением от эгоцентричной гордости, связанной с его высоким религиозным положением. Явившийся перед учеником Санаана пророк Мухаммад объясняет, что между Богом и шейхом накопилась черные пыль и прах, и их необходимо было рассеять. С точки зрения суфийской традиции Санаан проходит через разрушение своего Эго («фана»), теряя всё, что составляло его прежнюю личность: статус, знания и даже религиозную идентичность.

Эта история иллюстрирует радикальное понимание идеи таухида (единобожия) в суфизме. Внешняя религиозность, привязанность к ритуалам и даже собственное представление о праведности могут стать объектом фетишизации, и, как следствие, препятствием на пути к Богу. Настоящая вера – это не механическое соблюдение предписаний и высокие достижения в религиозной «карьере», а полное упование на Аллаха, очищенное от всех внешних привязанностей. Этот взгляд может показаться неожиданным, и даже парадоксальным для светского читателя, поскольку обычно религиозность ассоциируется с добросовестным исполнением религиозных обрядов. Однако в суфийской традиции подлинный путь к Богу требует освобождения от всех привычных опор – будь то социальный статус, религиозные рамки или страх осуждения.

личности – статуса, религиозной идентичности, авторитета, социального положения. В западных психологических теориях подобный процесс мог бы быть интерпретирован как глубокий кризис идентичности или деструктивный разрыв с привычной системой ценностей. Однако в суфизме такая потеря рассматривается не как упадок, а как очищение, необходимый этап, ведущий к обретению нового уровня духовной жизни.

Таким образом, в отличие от концепций самоактуализации и личностного роста, где предполагается развитие и укрепление Эго, суфийский путь направлен на его растворение/упразднение. Этот процесс можно сравнить с юнгианской идеей преодоления Персоны (социальной «маски» человека) и интеграции теневых сторон личности, но с важной оговоркой: в суфизме речь идет не о формировании целостного «Я», а о полном отказе от него как самостоятельного центра субъективности. Здесь духовное совершенствование связано с постепенным исчезновением границ между индивидуальным и божественным, когда человек становится носителем божественных атрибутов, но не субъектом их порождения.

Важно отметить, что подобный мистический опыт трудно поддается рационализации и вряд ли может быть корректно объяснен и описан в рамках психологических моделей, это в полной мере относится и к его изложению в рамках данной статьи. Религиозное произведение ставит исследователя перед методологической проблемой: можно ли описывать суфийскую концепцию трансформации в категориях кризиса личности, адаптации или когнитивного развития, не теряя ее глубинного смысла? Рассмотренные аспекты инаковости показывают, что религиозный текст, сформированный в рамках иной традиции, все же не может быть полностью переведён на язык западных научных категорий без потери его смысловой автономии. Однако это не означает, что диалог между традициями невозможен. Напротив, признание эпистемологической инаковости становится отправной точкой для взаимодействия, в котором исследователь осознаёт границы своего понимания и старается преодолеть их не за счёт редукции смысла текста, а через расширение собственного познавательного горизонта.

Карл Юнг в своём комментарии к тибетской «Книге мёртвых»[107] подчеркивал важность межкультурного диалога, отмечая, что западная психология склонна сводить религиозные концепции к сугубо психологическим феноменам, тогда как в восточных традициях эти идеи имеют иное значение. Для Юнга архетипы и коллективное бессознательное представляли собой универсальные структуры, выражающиеся в разных культурах, но он при этом настаивал на необходимости уважительного отношения к их самобытным формам. Многие современные психологические направления также всё чаще обращаются к идее диалога с иными эпистемологиями. Социальный конструкционизм К. Гергена рассматривает любое знание как социально и культурно обусловленное, что открывает возможность для понимания различных традиций в их собственном контексте. Постколониальная и критическая психология анализируют исторические механизмы формирования знания, выявляя, как универсалистские модели формируются за счёт исключения иных традиций. Психология культуры, представленная такими исследователями, как Д. Мацумото, Х. Маркус и Г. Триандис, изучает влияние культурного контекста на разнообразные психологические процессы, что также способствует диалогу между различными системами знания.

Вместе с тем подлинный диалог с иными традициями может потребовать как теоретического осмысления, так и практического погружения в контекст этих традиций. В случае суфийского текста такого, как «Логика птиц», это может включать изучение исламских источников, углубление в историю суфизма, анализ традиционных комментариев. Однако понимание этой традиции невозможно свести лишь к академическому исследованию: суфизм продолжает существовать и сейчас как живая практика[108], а потому его постижение может включать и личное взаимодействие с современными носителями этой традиции. Таким образом, интеркультурный диалог

---

[107] Тибетская книга мёртвых / Пер. с англ. В. Кучерявкина, Б. Останина. СПб.: Издательство Чернышёва, 1992. С. 255.

[108] *Шиммель А.* Мир исламского мистицизма / Пер. с англ. Н. И. Пригариной, А. С. Рапопорт. М.: ООО «Садра», 2023. С. 536.

может предполагать разные уровни вовлечённости: от изучения теоретических основ суфийской мысли до общения с представителями тарикатов (суфийских братств), знакомства с ритуальной практикой «зикра» (поминания Бога) и даже переживания собственного духовного опыта. Такой метод даёт возможность выйти за пределы академического анализа и приблизиться к внутреннему смыслу текста через знакомство с суфийской практикой. Осознание роли живой традиции может помочь исследователю лучше понять символику, заложенную в произведении.

Таким образом, исследователь, работающий с подобными текстами, неизбежно сталкивается с собственными ограничениями и вынужден критически переосмыслять свои методологические установки. Это ведёт к необходимости включения ещё одного важного принципа деколониального анализа – принципа рефлексивности. Если диалог предполагает признание иной эпистемологии, то рефлексия требует осознания влияния собственной познавательной позиции и духовного опыта на процесс интерпретации. Без этого исследователь рискует остаться в границах привычных категорий, так и не увидев подлинную инаковость исследуемой традиции.

Принцип рефлексивности. Осознание эпистемологической инаковости религиозного текста ставит перед исследователем методологический вызов: возможно ли интегрировать в научный дискурс знания, сформированные в иной традиции, не редуцируя их к привычным категориям? Равноправный и открытый диалог с иной эпистемологией невозможен без признания пределов собственной методологии и готовности допустить существование альтернативных способов познания. В этом контексте рефлексивность становится условием научной честности: исследователь должен осознавать, в какой мере его культурные, мировоззренческие и методологические предпосылки определяют его интерпретацию. Более того, столкновение с текстом, основанным на иной традиции мышления, поднимает вопрос о степени вовлеченности исследователя: должен ли он оставаться на позиции стороннего наблюдателя или же допустить возможность феноменологического погружения? Можно ли анализировать религиозный текст, полностью

сохраняя дистанцию, если сам текст предполагает включенность в его символическую и духовную логику?

Для углубления рефлексии о собственной позиции исследователь может использовать модели, разработанные В. Мароттой[109] и К. Нотт[110]. Каждая из них предлагает собственные подходы к осмыслению роли исследователя в анализе текстов и построении знаний.

Модель В. Маротты акцентирует внимание на необходимости трансформации исследователя в кросс-культурного субъекта, что предполагает осознание и принятие множества культурных перспектив на текст. Исследователь воспринимает текст как иной мир со своими правилами. Такой подход способствует как критическому анализу текста, так и переосмыслению исследователем собственной роли, осознанию влияний на исследование своих культурных и методологических установок.

Дополнительный инструмент для понимания границ собственной позиции предлагает К. Нотт[111]: в ее подходе

---

[109] Marotta, V. (2009) "Intercultural Hermeneutics and the Cross-cultural Subject", *Journal of Intercultural Studies* 30 (3): 267–284.

[110] Knott, K. (2010) "Insider/outsider perspectives", in J. Hinnells (ed.), *The Routledge Companion to the Study of Religion*, pp. 243–258. London: Routledge.

[111] Модель К. Нотт предлагает учитывать четыре возможные позиции исследователя при изучении религиозных традиций: полный наблюдатель, наблюдатель-участник, участник-наблюдатель и полный участник. Эти позиции отражают разную степень вовлечённости исследователя в религиозный контекст и могут изменяться в зависимости от целей исследования и методологических установок.

1. Полный наблюдатель – исследователь остаётся внешним по отношению к изучаемой традиции, не взаимодействуя с её носителями и не участвуя в религиозных практиках. Такой подход даёт возможность дистанцированного анализа, но ограничивает доступ к внутренней логике традиции.

2. Наблюдатель-участник – исследователь остаётся внешним наблюдателем, но активно взаимодействует с традицией, углубляя понимание через изучение текстов, участие в ритуалах и диалог с её носителями. Он может присутствовать на ритуалах и участвовать в обсуждениях, не становясь частью традиции.

3. Участник-наблюдатель – исследователь сам является частью религиозной традиции, но применяет к ней исследовательский подход, привлекая внешние объяснительные модели и научные концепции. Это

учитывается степень вовлечённости исследователя в изучаемую традицию. Позиция исследователя может варьироваться от полного наблюдателя, сохраняющего академическую дистанцию, до полного участника, интегрированного в религиозную традицию. Эти позиции не являются жёстко закреплёнными: исследователь может осознанно смещать свою роль в зависимости от уровня понимания текста, степени диалога с традицией и целей своего исследования.

В случае работы с суфийским текстом, таким как «Логика птиц», исследователь, воспитанный в западной научной традиции, чаще всего начинает с позиции полного наблюдателя. Этот подход позволяет сохранять дистанцию, применять аналитические методологии и критические концепции, но несёт в себе риск редукции смысла текста к привычным научным категориям. Если исследователь воспринимает текст исключительно через призму своей академической подготовки, он может оказаться неспособен к подлинному диалогу с иной эпистемологией.

Однако глубокий интерес к предмету исследования, эмпатия и осознание эпистемологической инаковости религиозной традиции способны привести к смещению его исследовательской позиции. Изучение традиции не ограничивается текстами – оно может включать взаимодействие с её живыми носителями, знакомство с практиками, историческим контекстом и внутренней логикой. В этом случае исследователь переходит в позицию наблюдателя-участника, который уже не просто анализирует текст извне, но старается понять его изнутри. В отличие от полного наблюдателя, чьё восприятие часто формируется заранее заданными академическими установками, наблюдатель-участник в большей мере готов к диалогу,

---

позиция инсайдера, который рефлексирует над собственной традицией и способен критически её анализировать.

4. Полный участник – исследователь полностью интегрирован в религиозную традицию, воспринимая её как часть своей идентичности. Хотя он может заниматься исследовательской работой, его аналитическая позиция и применяемые методы определяется внутренними ценностями и установками внутри традиции.

поскольку признаёт автономность традиции и допускает возможность её интерпретации в её собственных терминах. Смена исследовательской позиции здесь – это еще и методологический выбор, связанный с принятием иной познавательной перспективы и отказом от позиции абсолютного внешнего наблюдателя.

Тем не менее, следование принципу рефлексивности не подразумевает обязательного перехода к инсайдерской позиции или принятия религиозной точки зрения. Однако оно требует осознания того, что исследовательская позиция — это не нейтральный методологический инструмент, а активный фактор, формирующий интерпретацию текста. Рефлексия становится необходимым условием для расширения границ понимания. Она не предполагает отказа от научного подхода, а скорее – позволяет исследователю выйти за пределы аналитической дистанции, создавая условия для более глубокого и точного восприятия текста в его собственном культурном и философском контексте.

Принцип полифонии. Принцип полифонии исходит из признания множества голосов и перспектив, которые сосуществуют как внутри текста, так и вокруг него. В этом подходе отражаются идеи плюриверсальности (В. Миньоло) и гибридности культуры (Х. Баба), учитывающие разнообразие эпистемологий и культурных контекстов. Концепция полифонии, предложенная М. Бахтиным, подчёркивает, что в тексте может присутствовать множество независимых голосов, каждая интерпретация дополняет, но не исчерпывает его смыслы.

Произведение Фарида ад-Дина Аттара «Логика птиц» демонстрирует полифоничность на нескольких уровнях. Его структура объединяет коранические мотивы, суфийские символы, притчи и аллегории, включает широко распространённые в персидской литературе сюжеты. Эти элементы позволяют рассматривать текст с разных перспектив: как религиозный трактат, как философское или литературное произведение. Важной характеристикой полифонии является неограниченность числа возможных прочтений: при этом ни одно из них не является окончательным, текст раскрывает новые

аспекты в зависимости от перспективы исследователя, культурного контекста и времени. Суфийская традиция, частью которой является текст Аттара, также демонстрирует внутреннюю полифоничность. Исторически в суфизме сформировались многочисленные школы, каждая из которых развивала собственные мистические практики и богословские взгляды. Вместе с тем суфизм также не является бесспорным направлением внутри исламских богословских течений[112].

Принцип полифонии в этом контексте выполняет антиэссенциалистскую функцию. Исследователь, очарованный текстами Аттара, может прийти к ошибочному заключению, что именно этот автор представляет собой всю суфийскую традицию. Однако и сам суфизм включает в себя множество школ и подходов. Например, в некоторых традициях акцент делается на строгое следование указаниям духовного наставника, тогда как другие направления придают большее значение индивидуальному мистическому опыту[113]. Это разнообразие показывает, что суфийская традиция не сводится к единой

---

[112] Важнейшая идея суфийского пути – финальное единение с Божественным, которое описывается через концепцию «фана» (мистического исчезновения/растворения в Боге). Идея «вахдат аль-вуджуд» (единство бытия) служит философским основанием этого переживания: если всё сущее зависит от Бога и не обладает подлинной самостоятельностью, то духовный путь заключается в осознании этого единства не только разумом, но и в мистическом опыте. Таким образом, «фана» – переживание этого онтологического принципа на личностном уровне, полное растворение Эго в осознании Божественного, который присутствует во всем, в том числе и в самом человеке. Идея «вахдат аль-вуджуд» вызывала и вызывает до сих пор значительные богословские разногласия. С точки зрения традиционной исламской теологии, Аллах абсолютно трансцендентен, а любое утверждение о нераздельности Бога и творения может восприниматься как форма «ширка» – одного из наиболее серьёзных нарушений таухида (исламского принципа единобожия). «Ширк» в исламе понимается как многобожие или приписывание Аллаху соучастников в бытии, что ставит под сомнение Его абсолютную уникальность и независимость. Описанное иллюстрирует сложность восприятия суфизма даже внутри исламской традиции.

[113] *Кныш А. Д.* Мусульманский мистицизм: краткая история / Пер. с англ. М. Г. Романов. СПб: Издательство «ДИЛЯ», 2004. С. 464.

интерпретации, а потому анализ одного текста не может служить универсальной моделью для понимания всего суфизма. Далее этот эффект может распространяться: суфизм может восприниматься как единственно подлинный ислам, а сам ислам – как религия мистиков, исключая его богословские, правовые и политические аспекты. Однако такая редукция искажает многоплановость исламской традиции, где в сложном единстве сосуществуют различные взгляды, включая ортодоксальные, рационалистические и мистические интерпретации. Идея полифонии препятствует эссенциализации, поскольку подчеркивает множественность и сложную структуру традиции.

С этим связан более общий методологический вопрос о репрезентативности. Насколько текст Аттара отражает весь суфизм? Насколько сам суфизм репрезентативен для ислама? Психолог, придерживающийся определенного направления психологии, например, психоанализа или когнитивной психологии, хорошо осознаёт, что в действительности ни один подход не представляет психологию целиком. Аналогичным образом, интерпретация одного суфийского автора не может быть распространена на всю исламскую традицию. Осознание ограниченности своего понимания суфизма помогает исследователю противостоять редукции, связанной с его актуальным пониманием этой традиции. Важным является то, что данный принцип касается и самого исследователя. Каждый психолог, как правило, принадлежит к определённой психологической школе – психоанализу, когнитивной психологии, бихевиоризму и т.п. – и неизбежно привносит в свое исследование соответствующую оптику.

Полифония в суфийском тексте проявляется не только при анализе его многочисленных историко-культурных контекстов и связей, но и на уровне личного восприятия читателем. Особого рода «личностная» полифония касается изменяющегося понимания текста одним и тем же человеком в процессе духовного становления. В суфийской традиции ключевую роль играет различие между «захир» (внешним, буквальным смыслом) и «батин» (глубинным, скрытым уровнем понимания). Считается, что текст раскрывается читателю по мере его

духовного роста, а понимание более глубоких смыслов становится возможным через личную трансформацию. Этот процесс выходит за пределы рационального анализа, так как включает в себя особый внутренний мистический опыт, описанный в суфийской концепции «макамов» – «стоянок» на духовном пути, каждая из которых отражает определённое состояние души на пути к Аллаху. Читая суфийский текст, человек воспринимает его в соответствии со своим текущим уровнем духовного развития.

В то же время текст способствует продвижению читателя по этому пути. Как отмечает Ю. Федорова, «Логика птиц» — это текст, рассчитанный на постепенное раскрытие смысла, требующее многократного перечитывания[114]. Эта практика отражает суфийский метод постижения истины: повторное обращение к тексту позволяет читателю не только осознать уже достигнутый им этап духовного пути, но и еще более углубить собственное понимание и продвинуться дальше. В суфийской традиции подобные практики также известны как мураккаба (созерцательное размышление).

Важной особенностью является также то, что в суфийской традиции религиозное познание невозможно исключительно за счёт интеллектуальных усилий самого человека. Оно совершается в том числе и благодаря милости Аллаха; то есть предполагается существование силы, которая позволяет или не позволяет человеку постигнуть духовную истину. Это означает, с точки зрения суфизма, что даже самая точная герменевтическая работа над текстом не гарантирует его полноценного понимания. В результате религиозный текст становится пространством взаимодействия читателя с трансцендентным, включающим в себя разные уровни осмысления.

Таким образом, полифония суфийского текста охватывает не только его историко-культурную сложность, но и динамику его восприятия. Если «контекстуальные» аспекты поли-

---

[114] *Федорова Ю.* Маснави Фарид ад-Дина ‘Аттара «Язык птиц» (Мантик аттайр): философское прочтение поэтического текста // Философский журнал. 2015. № 4. С. 15–30.

фонии доступны для рационального анализа с использованием методов социально-гуманитарных наук, то «личностная» полифония, связанная с духовным развитием читателя, открывается в полной мере только тому, кто движется по суфийскому пути. Это делает её труднодоступной для объективного изучения, но в то же время крайне значимой для психологии религии, поскольку позволяет увидеть текст не просто как источник знаний, а как инструмент внутренней трансформации. В таком случае знакомство с текстом становится отражением состояния самого читателя, а повторное чтение – способом продвижения на пути духовного осмысления. Исследование этой динамики с точки зрения психологии скорее предполагает применение качественных методов[115], которые не дают объективного знания в классическом смысле, а позволяют зафиксировать динамику смыслового восприятия текста во времени.

Центральной идеей принципа полифонии становится понятие встречи – уникального события взаимодействия исследователя с текстом. Эта встреча создаёт новую интерпретацию, в которой переплетаются многоголосие текста, культурный контекст и позиция исследователя. В отличие от объективистского подхода, где текст рассматривается как пассивный объект анализа, здесь он становится активным участником диалога. Исследователь сам подвергается трансформации, расширяя свои представления о суфизме, исламе и разнообразии путей духовного поиска. В результате принцип полифонии становится методологическим ориентиром, побуждающим исследователя учитывать сложность религиозных традиций и избегать их упрощенной интерпретации или сведения к единой объяснительной модели.

---

[115] Возможные подходы могут включать анализ дневниковых записей, где читатели фиксируют свои интерпретации при каждом прочтении, глубинные интервью с теми, кто длительное время изучает текст, а также компаративный анализ опыта восприятия произведения суфиями и представителями иных, в том числе нерелигиозных, сообществ. Подобные исследования могут помочь зафиксировать, как в процессе взаимодействия с текстом трансформируется понимание ключевых религиозных и философских концептов и собственного духовного опыта в суфизме.

«Герменевтический маятник»: от текстов к эпистемологиям

В этом разделе герменевтический маятник рассматривается в двух аспектах: сначала как модель работы с религиозными текстами, а затем как более общий методологический принцип, позволяющий осмыслить диалог различных традиций знания. Прежде всего, герменевтический маятник представляет собой идею, описывающую динамическое взаимодействие исследователя с текстом, в котором происходит движение между различными эпистемологиями и позициями понимания. В отличие от «герменевтического круга» (Х.-Г. Гадамер), который акцентирует внимание на цикличности интерпретации через соотнесение частей и целого, идея маятника описывает возвратное движение между двумя традициями мышления – научной психологией и религиозным знанием.

Обобщенно, герменевтический маятник включает три ключевых стадии:

- первичная концептуализация – начальный анализ текста через привычные академические категории;
- деколонизация – признание эпистемологической инаковости, погружение в изучаемую традицию;
- интеграция нового понимания религиозной традиции – возвращение в научный дискурс с пересмотренной методологией.

Маятник начинает свое движение с принципа параллелизма, когда исследователь применяет знакомые академические категории для анализа религиозного текста. Этот этап представляет собой первичную концептуализацию, в ходе которой текст интерпретируется через призму западных концепций, таких как психоанализ, гуманистическая или когнитивная психология. Однако осознание эпистемологической инаковости текста ведёт к следующему этапу – деколонизации. Здесь исследователь освобождается от редукционистских рамок, признаёт автономность религиозного знания и начинает воспринимать текст в его собственных координатах.

Следующий этап – феноменологическое погружение. Исследователь при анализе текста старается воспринять его внутреннюю логику. В случае «Логики птиц» Аттара это может включать осознание символической многозначности, понимание динамики духовного пути, описанной в тексте, и даже взаимодействие с живой суфийской традицией через общение с её современными носителями. Этот этап требует временного отказа от знакомых научных категорий, что позволяет воспринимать текст в его внутренних координатах. Это движение напоминает феноменологическую редукцию (принцип «эпохе»), при которой исследователь осознанно откладывает в сторону привычные концепции, чтобы увидеть текст с позиций его собственной эпистемологии.

Однако движение маятника на этом не завершается. Погружение в религиозную традицию в конечном счете подводит к завершающему этапу – к интеграции, когда исследователь возвращается в научную среду, но уже с обновленным пониманием религиозного текста. Этот процесс требует включения аналитической рефлексии: на этом этапе эмпатическое погружение в религиозный контекст сменяется необходимостью критически осмыслить полученный опыт с позиций научного анализа, определить, какие идеи могут быть вписаны в академический дискурс, а какие – сохраняют свою значимость только в рамках религиозной традиции. Это движение не всегда будет проходить гладко: столкновение разных эпистемологических оснований рождает неудобные вопросы, требующие интеллектуальной проработки. Интеграция не означает простого заимствования – элементы религиозного знания должны пройти фильтрацию через академическую методологию и быть критически обсуждены научным сообществом. Исследователь, проходя этот этап движения маятника, сталкивается с вопросом границ – что можно включить в науку, сохранив её принципы, а что остаётся внутри религиозного опыта, требующего другого языка описания. Например, идея милости Аллаха как условия понимания текста (в суфизме) скорее всего останется за пределами научной верификации. Таким образом, интеграция становится не только моментом возвращения, но и этапом осмысления того, как можно выстраивать диалог между двумя традициями знания.

Изначально описанное в контексте работы с текстами, маятниковое движение можно рассматривать шире – как методологический принцип взаимодействия эпистемологий. В этом случае он охватывает процесс осмысления границ и точек соприкосновения разных традиций знания. В этом смысле маятниковое движение можно рассматривать как модель, описывающую все более широкое взаимодействие между традициями. Исторический пример подобного движения можно увидеть в работах К. Юнга, который, обратившись к религиозным и мистическим традициям, не просто использовал их символику и идеи, но переосмыслил их в рамках аналитической психологии через теорию архетипов. Однако его опыт подтверждает, что не всякая религиозная концепция может быть перенесена в научный контекст без трансформации.

Важно отметить, что движение маятника не ограничивается описанием деятельности исследователя-психолога, приходящего в религиозную традицию. Эта идея может помочь осмыслить движение и в обратном направлении. Например, исламский ученый (т. е. теолог, богослов), изучая психологические теории, может попытаться интегрировать их в исламские дисциплины, такие как тасаввуф (суфизм) или калам (религиозно-философская дисциплина). В этом случае происходит движение от религиозной традиции к научной психологии и обратно, при котором исламский ученый, будучи полным участником (в терминологии К. Нотт) своей традиции, может трансформироваться в участника-наблюдателя, осмысляющего западные концепции внутри исламского дискурса. Подобное движение маятника можно наблюдать в развитии исламской психологии, где современные богословы и мыслители переосмысляют западные подходы при помощи исламских категорий. Это движение может включать попытки адаптации психологических знаний к исламской антропологии, осмысление суфийской традиции с точки зрения современной психотерапии, а также построение новых моделей психологического консультирования в исламском контексте[116].

---

[116] *Бадри М.* Теория и практика исламской психологии / Под ред. О. С. Павловой, В. С. Полосина. М.: АНО НПЦ «Аль Васатыя – умеренность», 2018. С. 268.

Маятниковое движение можно рассматривать как двусторонний процесс, при котором взаимодействие различных эпистемологий способствует их интеграции. Этот подход позволяет исследователям избежать упрощённого восприятия религиозного знания и выстраивать диалог между академической и религиозной традициями. Также он создаёт предпосылки для развития нового типа знания, находящегося за пределами привычных академических рамок. Этот процесс не ограничивается одной дисциплиной, а может быть использован в более широком междисциплинарном и межкультурном диалоге.

Заключение

Предложенные в статье принципы формируют исследовательские установки, позволяющие, опираясь на деколониальные идеи, проводить психологический анализ религиозных текстов, таких как «Логика птиц» Фарида ад-Дина Аттара. Они не навязывают жёстких методологических рамок и исследовательских стратегий, а скорее направлены на создание благоприятных условий для полноценного диалога и глубокого взаимодействия с иной эпистемологией. Такой подход минимизирует риск европоцентричного редукционизма, не противопоставляя религиозное знание научному, а позволяя учитывать его автономность и ценностные основания. Одновременно он предполагает признание внутренней полифонии самой исламской традиции, её многоголосия и сложности, что особенно важно при работе с такими текстами, как суфийская аллегория Аттара.

Идея маятникового движения, предложенная в статье, объединяет эти принципы в динамическую модель анализа. В отличие от линейного движения, эта модель предполагает смену исследовательских позиций: от эмпатического погружения в религиозную традицию к возвращению в академический дискурс с уже расширенной исследовательской оптикой. Важную роль в этом процессе играет рефлексия. Признание инаковости религиозного текста – лишь первый шаг. Не менее значимо осознание того, как научные категории и культурные установки определяют восприятие текста и могут ограничивать его интерпретацию.

Модель маятникового движения в статье возникла как обобщённый методологический ответ на вызов, который

ставит перед исследователем работа с религиозными текстами в условиях эпистемологической инаковости. Она позволяет зафиксировать необходимость постоянного движения между различными позициями понимания, где исследователь не просто интерпретирует текст, но выстраивает с ним диалог, признавая его право на собственные смыслы и способы их выражения. «Герменевтический маятник» позволяет исследователю выйти за пределы привычных концептуальных рамок, сохраняя научную строгость и методологическую осознанность. Вместе с тем он требует признания того, что не всякое знание может быть полностью переведено на язык академической науки, а религиозные традиции обладают собственными формами осмысления реальности, которые не сводимы к западным эпистемологическим стандартам.

Однако маятниковое движение не ограничивается только анализом текстов – оно потенциально способно описать более широкий процесс взаимодействия эпистемологий, возникающий при встрече научного и религиозного знаний. В этом смысле оно предлагает описание познавательной динамики, при которой разные традиции знания вступают в продуктивный диалог. Модель маятникового движения также открывает возможности для осмысления встречного процесса – от религиозного знания к научному дискурсу. Исламская традиция уже демонстрирует интерес к психологическим теориям, и этот процесс заслуживает отдельного изучения. Вопрос о том, как исламские учёные адаптируют психологические концепции к религиозной антропологии, остаётся открытым. Однако сам факт такого диалога указывает на то, что взаимодействие традиций не ведёт к подчинению одной из них, а способствует их обогащению.

Таким образом, предложенные принципы задают методологические ориентиры, а также исследовательскую этику. Они подразумевают уважительное отношение к тексту как носителю знания и отказ от универсалистских претензий. В условиях междисциплинарных и межкультурных исследований важно учитывать, что подлинное понимание рождается не в акте подчинения одной традиции другой, а в процессе открытого диалога, в котором каждая сохраняет свою целостность и значимость.

Библиография

Аттар Ф. Логика птиц. М.: Номос, 2009. С. 312.

Бадри М. Теория и практика исламской психологии / Под ред. О. С. Павловой, В. С. Полосина. М.: АНО НПЦ «Аль Васатыя – умеренность», 2018. С. 268.

Зеленский В. Базовый курс аналитической психологии, или Юнгианский бревиарий. М.: «Когито-Центр», 2004.

Кныш А. Д. Мусульманский мистицизм: краткая история / Пер. с англ. М. Г. Романов. СПб: Издательство «ДИЛЯ», 2004.

Насибуллов К. И. Произведение Фарид-ад-дина Аттара «Мантик ат-тайр» («Логика птиц»): возможности для психологической интерпретации// Ислом тафаккури. 2024. № 4. С. 29–34.

Павлова О. С. Психология в трудах мусульманских ученых: учебное пособие. Болгар: Мусульманская религиозная организация высшего образования «Болгарская исламская академия», 2022.

Тибетская книга мёртвых / Пер. с англ. В. Кучерявкина, Б. Останина. СПб.: Издательство Чернышёва, 1992.

Федорова Ю. Модель «явное—скрытое» в поэтико-философском контексте: Си мург и Симург как соотношение «сложное единство — простое единство» // «Рассыпанное» и «собранное»: стратегии организации смыслового пространства в арабо-мусульманской культуре / Под ред. А. В. Смирнова. М.: ООО «Садра», Языки славянской культуры, 2015. С. 139–164.

Федорова Ю. Маснави Фарид ад-Дина ‘Аттара «Язык птиц» (Мантик ат-тайр): философское прочтение поэтического текста // Философский журнал. 2015. № 4. С. 15–30.

Шиммель А. Мир исламского мистицизма / Пер. с англ. Н. И. Пригариной, А. С. Рапопорт. М.: ООО «Садра», 2023.

Экзистенциальная психология / Под ред. Р. Мэя. М.: Апрель Пресс & ЭКСМО-Пресс, 2001. С. 619.

Bilgen, A., Nasir A., Schöneberg J. (2021) “Why Positionalities Matter: Reflections on Power, Hierarchy, and Knowledges in “Development” Research”, *Canadian Journal of Development Studies/ Revue canadienne d'études du développement* 42 (4): 519–536.

Couture, A., Zaidi, A., Maticka-Tyndale, E. (2012) “Reflexive Accounts: An Intersectional Approach to Exploring the Fluidity of Insider/Outsider

Status and the Researcher's Impact on Culturally Sensitive Post-Positivist Qualitative Research", *Qualitative Sociology Review* 7 (1): 86–105.

Gómez-Rincón, C. (2023) "Taking the Truth of Others Seriously. The Perspective of Intercultural Hermeneutics", *Journal of Intercultural Studies* 44 (4): 521–535.

Hage, S. (2006) "A Closer Look at the Role of Spirituality in Psychology Training Programs", *Professional Psychology: Research and Practice* 37: 303–310.

House, R., Kalisch, D., and Maidman, J. (eds.). (2017) *Humanistic Psychology: Current Trends and Future Prospects*. London: Routledge.

Janz, B. (2015) "Hermeneutics and Intercultural Understanding", in J. Malpas, H. Gander (eds.), *The Routledge Companion to Philosophical Hermeneutics*, pp. 474–485. London and NY: Routledge.

Knott, K. (2010) "Insider/outsider perspectives", in J. Hinnells (ed.), *The Routledge Companion to the Study of Religion*, pp. 243–258. London: Routledge.

Marotta, V. (2009) "Intercultural Hermeneutics and the Cross-cultural Subject", *Journal of Intercultural Studies* 30 (3): 267–284.

Mignolo, W. (1995) *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality, and Colonization*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Paloutzian, R., and Park, C. (eds.). (2005) *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality*. New York: The Guilford Press.

Spivak, G. (1988) "Can the Subaltern Speak?", in C. Nelson, L. Grossberg (eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, pp. 271–313. Urbana/Chicago: University of Illinois Press.

4
ПСИХОЛОГИЯ В КОНТЕКСТЕ ИСЛАМА: ОТ ТАТАРСКОГО БОГОСЛОВСКОГО НАСЛЕДИЯ К СОВРЕМЕННОЙ ПРАКТИКЕ

Резеда Сафиуллина

Введение

Возникший в обществе за последние десятилетия острый запрос на психологию и развитие такого социального явления, как феномен блогерства с активной рекламой психологических услуг способствовали распространению психологического и мотивационного бума. Это коснулось и мусульманского сообщества России. Некоторые мусульмане предпочитают дистанцироваться от этой области знаний, противопоставляя ее религии, а для кого-то, напротив, психология все более уверенно входит в их жизнь. Есть и те, для кого необходимость выбора между религией и психологией приводит к усилению внутреннего конфликта, подтверждая слова Э. Фромма: «Если человек не может отнести себя к какой-то системе, которая направляла бы его жизнь и придавала ей смысл, – сомнения и противоречия, в конечном счете, парализуют его способности действовать, а значит, и жить»[117].

---

[117] *Фромм Э.* Бегство от свободы / Эрих Фромм // Пер. с англ. Г. Ф. Швейника. Общ. ред. и послесл. [С. 248–267] П. С. Гуревича. Москва: Прогресс, 1990. С. 28.

Наряду с рудиментами критического, настороженного отношения к религии и даже исламофобских проявлений, тем не менее, «роль религиозных факторов в развитии личности не осталась без внимания и в российской психологической литературе, хотя и констатируется, что в отечественной психологии только начинается осмысление и обобщение богословского, религиозно-философского и религиозно-психологического наследия традиционных религий нашей страны»[118]. За эти годы произошло признание веры как общепсихологической категории в качестве ресурса психологической устойчивости личности и «фактора, способствующего скорейшему преодолению кризиса»[119].

В межкультурной коммуникации и в регулировании психо-эмоциональных ресурсных состояний большое значение приобретает учёт региональных традиций национального и религиозного образования, богословской мысли, а также художественное исследование нравственных основ человеческого поведения и их социальной и национальной обусловленности. Многие достижения образования и академической науки лежат в сфере применения идей и методов культурно-исторической психологии, истоки которой лежат в национальных религиозных и культурных традициях.

В связи с этим, целью данной статьи является анализ и систематизация знаний о взаимодействии психологии, богословия и духовного наследия мусульман Волго-Уральского региона, а также в выявлении роли веры как ресурса психологической устойчивости личности в контексте современной психологической практики. В рамках этой цели выделено несколько ключевых аспектов, в рамках которых были поставлены следующие вопросы: Какое место занимали вопросы

---

[118] *Яхин Ф. Ф.* Исламская психология: от монотеистической парадигмы к теории личности // Minbar. Islamic Studies. 2019. № 12 (1). С. 238–239.

[119] *Никольская И. М., Грановская Р. М.* Психология веры как основа кризисной психологической помощи в совладании с переживанием утраты // Вестник психотерапии. 2014. № 49 (54). С. 39–58; *Симонов П. А.* Вера как основа преодоления личностного кризиса: к постановке проблемы // Человеческий фактор: Социальный психолог. 2022. № 2 (44). С. 159–166.

психологии и психологического знания в духовной традиции мусульман Волго-Уральского региона? Как это находит свое отражение в произведениях средневековой татарской суфийской литературы, в татарском литературоведении начала XX века и в трудах татарских богословов? После произошедшей в советский период потери традиций получения исламского знания, а также в условиях изоляции от процессов развития западной психологической науки, каким образом происходит признание веры как общепсихологической категории? И как в современных условиях психологического и мотивационного бума меняется ставшее привычным дистанцированное и даже враждебное отношение между психологией и религией, и с какими проблемами сталкиваются как специалисты, так и верующие в этом интеграционном процессе?

Для ответов на эти вопросы при подготовке данной статьи в основу работы легли материалы собственных полевых исследований в виде наблюдения, глубинных интервью, экспертных опросов, а также материалы социальных сетей, печатных и электронных СМИ, и научные публикации исследований по разным областям знаний.

Психологическое знание в духовной истории татарского народа

Вопросы психологии находили отражение в богословской традиции мусульман Волго-Уральского региона, в татарской литературе и книжной традиции, в системе исламского образования, в трудах татарских ученых, педагогов, религиозных и общественных деятелей начала XX века.

В соответствии с суфийскими традициями развивались идейно-эстетические и художественные особенности произведений татарской литературы, где посредством религиозно-мистических терминов отражается сложное психо-эмоциональное состояние человека. «Произведения таких поэтов, как Суфи Аллахияра (1616–1713), Мавля Колыя (1630-е годы – начало XVIII века) и других, пронизанные размышлениями о бренности земного бытия, никчемности богатства, особой “богоугодности” занятия земледелием, призывами к довольству малым, стяжанию

духовных благ, психологически как нельзя более соответствовали настроениям “лапотных мурз” и “высокородных” улемов, в чьей среде они, вероятнее всего создавались и распространялись. И потому поэзию эту можно рассматривать как своего рода отражение “кодекса чести” представителей знати, пожертвовавших внешним благополучием, но сумевших сохранить внутренний аристократизм»[120].

В суфийской литературе сложные психологические переживания объясняются через деяния суфиев, подвергая критике те отрицательные качества, которые ограничивают духовное развитие людей и призывая к культивированию таких добродетелей, как терпение, смирение, стойкость. В глубокомысленных хикаятах (сказаниях), поэтических текстах анализируется конфликт между человеческой природой и нравственным обликом дервишей, вставших на путь духовного поиска, а также их ошибки и достижения.

Исследователями отмечен глубокий психологизм, характерный творчеству суфийского поэта Мавля Колый, в котором автор стремится «показать реального человека со всеми его страстями, противоречиями, духовными исканиями»[121]. Это выражено в характерном для жанра хикмет прямом обращении к читателю, в проявлениях внутреннего конфликта автора – «борениях духа», где часто «одерживает верх требование соответствия правде жизни»[122]. В поэзии Суфи Аллахияра, Габдеррахима Утыз-Имяни (1754–1834), Абульманиха Каргалый (1782– после 1833), Хибатуллы Салихова (1794–1867), Шамсетдина Заки (1825–1865), Гали Чокрый (1826–1889), Ахметзяна Тубыли (1825–189?), а также в трактате «Маджма’ ал-адаб» Х. С. Салихова, особое внимание уделяется глубокому исследованию «процессов эмоционального осмысления внутренней

---

[120] *Идиатуллина Г.* Духовно-религиозная атмосфера в Поволжье в XVII—XVIII вв. // Ислам и мусульманская культура в Среднем Поволжье: история и современность. Очерки. Казань: Фэн, 2006. С. 249.

[121] *Салаватова Ф. Р.* Значение творчества М. Кулуя в развитии жанра хикмат // Проблемы востоковедения. 2018. № 1 (79). С. 49.

[122] Там же.

противоречивости человеческого характера»[123]. Их творчество пронизано тонким лиризмом и философской глубиной, раскрывая сложные грани человеческой природы и её вечное стремление к гармонии.

Представляя собой идейно-эстетические аспекты тюрко-татарской литературы «отправной точкой самоанализа» людских деяний является мотив «нафс». Это религиозно-суфийская категория, означающая душу, желания, духовные и физические потребности человека. Если в средневековье мотив «нафс» выполнял функцию урегулирования кодексов поведения представителей власти, то, потом мы видим, что в тюрко-татарской поэзии мотив «нафс» пропагандирует самодетерминизм, постоянную работу над самим собой и «направлен на раскрытие человеческой сущности и восхваление внутренней «совершенной красоты»[124].

В условиях религиозных гонений, время от времени проводимых царской политикой, когда мусульманское население Волго-Уральского региона остро нуждалось в духовной опоре, в мечети и медресе, которые «среди прочего несли и функции дервишских обителей»[125] у представителей духовенства или у тех, кто обладал знаниями в религии, нуждающиеся могли найти психологическую реабилитацию и поддержку. Дидактические и педагогические особенности системы обучения в традиционных татарских медресе были нацелены на сохранение религиозной идентичности мусульманского населения. Здесь стремились «отстоять ряд принципиально важных элементов, необходимых для самотождественности тюркского мусульманского населения европейской части России»[126].

---

[123] *Ахмадуллина Л. Я*. Принцип «побуждение к одобряемому и запрещение порицаемого» в социальных взглядах // Проблемы востоковедения. 2016. № 2 (72). С. 96.

[124] *Бакирова А. Х*. Мотив «нафс» в тюрко-татарской поэзии (средневековье – начало XX в.). Дис. к.ф.н. М., 2008. С. 260.

[125] *Мухаметзянов А.* Особенности дидактической системы кадимистского медресе // Минбар. Исламские исследования. 2009. № 1 (3). С. 57.

[126] Там же.

Интерес к психологии в Новое время

Период конца XIX – начала XX века в Волго-Уральском регионе ознаменован активным обсуждением вопросов усовершенствования и реформирования системы образования. Наряду с введением усул-и джадид (араб. «новый метод» обучения), преподавания светских дисциплин, русского языка, переходом на родной язык обучения, все чаще звучат голоса о необходимости использования достижений не только арабо-мусульманской научной мысли, но и западной. Значительное внимание при этом уделялось вопросам педагогики и психологии[127]. В программу джадидских медресе вводятся эти дисциплины, например, в медресе «Мухаммадия»[128] психологию преподавал богослов, впоследствии ставший заместителем председателя – казыем Центрального Духовного управления мусульман Кашшаф Тарджиманов (1877–1943)[129], который в свою очередь в журналах «әд-Дин вәл-әдәб» («Религия и воспитание») и «Ислам» публиковал статьи, объединявшие философию, психологию и педагогику[130].

С появлением в начале XX века у мусульман Волго-Уральского региона своей периодической печати, на её страницах значительное место отводится обсуждению вопросов педагогики и психологии[131]. Практически в каждом номере

---

[127] *Bahanов Н.* Татар вакытлы матбугатында мәгариф һәм тәрбия мәсьәләләренең чагылышы (1907–1916 еллар). Казан: ТР ФА Ш. Мәрҗани исем. Тарих институты, 2010. 150 б.; *Вагапов Н. А.* Проблемы образования и воспитания в татарской периодической печати (1907–1916 гг.). Автореферат дис. к. и. н. Казань, 2006. С. 29.

[128] *Абдуллин Я. Г.* Джадидизм среди татар: возникновение, развитие и историческое место. Казань: Иман, 1990. С. 54.

[129] Медресе г. Казани XIX – нач. XX вв.: Сборник документов и материалов / Отв. сост. Л. В. Горохова, Р. А. Гимазова, Н. С. Горицкая, Н. А. Шарангина Н. А., ред. Д. И. Ибрагимова. Казань: Гасыр, 2007. С. 320.

[130] *Гильмутдинов Д. Р.* После Марджани (маркеры религиозного сознания татар-мусульман в эпоху джадидизма) // Исламоведение. 2019. № 10 (2). С. 51.

[131] *Bahanов Н.* Татар вакытлы матбугатында мәгариф һәм тәрбия мәсьәләләренең чагылышы (1907–1916 еллар). Казан: ТР ФА Ш. Мәрҗани исем. Тарих институты, 2010. 150 б.; *Вагапов Н. А.* Проблемы образования

специализированных журналов «Тәрбия әтфаль» («Воспитание детей»), «Тәрбия» («Воспитание»), «Мәктәп» («Школа»), «Мөгаллим» («Преподаватель») содержался раздел, посвящённый методике преподавания[132]. Это публикации татарских просветителей, педагогов начала XX века – Ахмаджана Мустафина (1860-1938)[133], Бурхана Хабиба (вторая половина XIX – начало XX вв.)[134], Рахимджана Атнабаева (вторая половина XIX – начало XX вв.)[135], Ахмедхади Максуди (1868–1941), Халиля Абульханова (1887-1919)[136] и др.

В 1907 и 1908 годы в журнале «әд-Дин вәл-әдәб» выходит цикл публикаций «Педагогия гыйльмия вә гамәлия»

и воспитания в татарской периодической печати (1907–1916 гг.). Автореферат дис. к. и. н. Казань, 2006. С. 29.

[132] XX йөз башы татар тәгълим-тәрбия журналларының библиографик күрсәткече («Тәрбия әтфаль», «Тәрбия», «Мәктәп», «Мөгаллим») / Төз. Р. Ф. Мәрданов, И. К. Галләмев. Фәнни мөх. М. Г. Госманов. Казан: Милли китап. 1997. 67 б.

[133] *Әхмәҗән Мостафин*. Тәгълим вә тәрбия // Мәктәп. 1913. № 1. 13–15 б.; *Әхмәҗән Мостафин*. Тәгълим тәрбиядә бер юл // Мәктәп. 1913. 163–166 б.; *Әхмәҗән Мостафин*. Мәдрәсә диниядә тәхсыйле тиешле булган голүм хосусында икенче ләихә // Әд-дин вәл-әдәб. 1913. № 18–19, № 20–21. 659–662 б.; *Әхмәҗән Мостафин*. Педагогия гамәлия. Казан: Идрисов-Галиев [дата публикации не указана]. 51 б.; *Әхмәҗән Мостафин*. Балаларны укыту тугрысында бер-ике сүз // Әд-дин вәл-әдәб. 1915. № 10. 300–304; *Әхмәҗән Мостафин*. Дини тәрбия өчен лязем булган әсаслар // Укытучы. 1918. № 1. 67 б.

[134] *Борхан Хәбиб*. Мәктәпләр. Франса ысулы берлә американ ысулы арасында бер мөхакәмә // Әд-дин вәл-әдәб. 1914. № 19. 587–595 б.

[135] *Рәхимҗан Атнабаев*. «Тәрбия вә тәгълим» мәкаләләренә гаид берничә мөлахәзә // Шура. 1916. № 12. 295–296 б.; *Рәхимҗан Атнабаев*. Җавап урынында изах // Шура. 1916. № 19. 461–463 б., № 20. 482–484 б.; *Рәхимҗан Атнабаев*. Дини тәрбия вә тәгълим мәсьәләсе һәм дин дәресләре. С. Бикбулат әсәрләре // Шура. 1916. № 23. 560–562 б., № 24. 589–591 б., 1917. № 1. 18–20 б., № 2. 40–42 б., № 3. 66–69 б.

[136] *Хәлил Әбүлханов*. Ысулы җәдиткә каршы беренче адым. Казан: Үрнәк, 1911. 32 б.; *Хәлил Әбүлханов*. Тел вә әдәбият мәсьәләсенә яңа агым // Шура. 1912. № 11. 331–333 б., № 12. 366–368 б.; *Хәлил Әбүлханов*. Мәгариф эше // Шура. 1912. № 23. 722–725 б., 1913. № 4. 120–121 б., № 6. 178–181 б.; № 8. 245–247 б.; *Хәлил Әбүлханов*. Америкада тәрбия вә тәгълим // Мәктәп. 1913. № 8. 197–200 б., № 11. 297–302 б., № 12. 324–325 б.

(«Научная и практическая педагогика») – переведенные на татарский язык части книги египетского ученого Хасана Тауфика Мисри. Особый интерес в этой публикации представляет специальный раздел, посвященный религиозному чувству и его разновидностям: истинное и относительное. К последнему автор относит «чувство связи [с Творцом] и привязанность к Нему»[137], а также описывает динамику этих чувств.

В начале XX века многие татарские авторы (Гатаулла Баязитов (1846–1911)[138], Шахид Гауни (вторая половина XIX – начало XX вв.)[139], Габдулла Буби (1871–1922)[140] и др.) стремятся создать качественно новые, продиктованные требованиями своей эпохи, учебные пособия по религиозным дисциплинам и включают в свои тексты краткие методические рекомендации для преподавателей и учащихся медресе и мектебов[141]. Авторы учебных пособий стремятся использовать языковые средства и речевые приемы воздействия и доведения информации с применением таких методов психологической педагогики, как наблюдение, беседа, анализ.

В учебном пособии Габдуллы Буби «Гыйльме халь» («Знание обстоятельств»), составленном для детей второго и третьего класса начальной школы, изложение основ вероучения осуществляется с приведением примеров из окружающей действительности, бытовых зарисовок из деревенской жизни – всего того, что близко и хорошо знакомо маленьким читателям. Отношения между Аллахом и верующим сравниваются с отношениями между родителями и детьми, с чувством долга к

---

[137] *Мисрый Хәсән Тәүфикъ.* Педагогия гыйльмия вә гамәлия // Әд-Дин вәл-әдәб. 1907. № 7. 217 б.

[138] *Баязитов Г.* Ислам китабы. 2 нче басма. Казан: Университет табгыханәсе, 1880. 66 б.

[139] *Гауни Ш.* Гыйльме халь. Беренче сыйныф өчен. Казан: Кәримия табгыханәсе, 1911. 8 б.

[140] *Бубый Г.* Икенче вә өченче сыйныф ибтидаия балаларына махсус иң асат вә иң тиз аңлашырлык әхлакый вә гыйльми гыйльме халь. Казан: Электро-типография «Милләт», 1909. 44 б.

[141] *Сафиуллина-Аль Анси Р. Р.* Исламское вероучение в учебных пособиях и трудах татарских авторов начала XX в. / Хрестоматия. Казань: Казанский университет, 2013. С. 252.

родителям. И вместо догматического, сухого изложения акиды получается очень живое, доступное изложение основ вероучения, максимально приближенное к миропониманию и мироощущению учащихся.

Татарская литература, не утратив своих восточных корней, уходящих вглубь суфийской философско-эстетической мысли, в начале XX века становится восприимчивой к творческому переосмыслению новых, модернистских экспериментов. Появляется особый интерес к психологическому направлению в русском литературоведении. Публикации Мусы Бигиева (1874–1949)[142], Г. М. ал-Гаффари (конец XIX – начало XX вв.)[143] и др., посвящённые проблемам создания высокого искусства, явились важным фактором, сыгравшим определенную роль в развитии татарской теоретико-литературной мысли в начале XX века, где идёт поиск новой теоретической концепции, отличной от так называемой «школы общественников», призывающей к разрыву со всякого рода нормативностью и дидактикой и проявляющей пренебрежение к эстетической природе литературы. В результате резкой критики школы общественников формируется так называемая «духовно-теоретическая школа» в лице Н. Хальфина (1886–1938), Г. Ибрагимова (1887–1938), Дж. Валиди (1887–1932), Г. Баттала (1883–1969), Г. Губайдуллина (1887–1938) и других, в основе которой лежит утверждение приоритета эстетического начала в литературе, и сущность литературы виделась «в раскрытии внутреннего мира, духа личности»[144].

В статьях одного из основоположников татарской романтической эстетики и литературоведения муллы и ахунамухтасиба, Наджиба Думави (1883–1933) «Бер мөляхәзә» («Одно размышление», 1916) и «Шәрыктан Гаребкә мөнәсәбәте белән»

---

[142] *Бигиев М.* Гарәп әдәбияты һәм ислам фәннәре / А. Хәйретдин тәрж. Казан: Иман, 2000. 127 б.

[143] *Әл-Гаффари Г. М.* Әдәбият һәм аның әһәмияте // Шура. 1913. № 17. 517–519 б., № 18. 549–551 б.

[144] *Загидуллина Д. Ф.* Формирование и этапы становления теории татарской литературы (первая треть XX века). Автореферат дис. д. ф. н. Казань. 2001. С. 66.

(«От Востока к Западу», 1916) философия искусства и литературы трактуется с точки зрения общественной психологии – духовной и нравственной жизни народа, определяемой тремя основными факторами: кровью (врождёнными национальными особенностями), средой (климатом, социально-политическими обстоятельствами) и историческим моментом (влиянием традиций)[145]. Если «в основе всех психологических теорий лежит восприятие искусства как индивидуального психологического акта», то «предметом анализа являются те психологические процессы, которые протекают в сознании творящего и воспринимающего субъектов»[146]. Предложенный вышеназванными татарскими писателями, просветителями и богословами принцип отображения в литературе духовной жизни, великих событий был включён в общую концепцию теории литературы: «С этой точки зрения, литература воспринималась как образец «правильности», как проповедь, уподобляясь священному тексту, обладающему сакральным значением»[147].

Спрос и предложение на психологические услуги в современном мусульманском сообществе: тенденции и вызовы

После долгого периода отлучения от исламской традиции в советский период и последовавшего в дальнейшем на фоне краха коммунистической идеологии этапа реисламизации, в конце XX века мусульмане региона получили возможность открыто исповедовать свою веру. Верующим становится все более свойственно проявление религиозного благочестия, ислам вновь начинает регулировать все эти аспекты жизни: семейные отношения, право, политику и др., опираясь на сформированные в исламской традиции общие правила и нормы поведения, установленную единую систему ценностей. Потребность выстраивать и сохранять свою культурную и религиозную идентичность, происходит на фоне интеграции в российское об-

---

[145] *Думави Н.* Шәрыктан Гаребкә мөнәсәбәте илә // Аң. 1916. № 9. 157–159 б.

[146] *Загидуллина Д. Ф.* Формирование и этапы становления теории татарской литературы (первая треть XX века). Автореферат дис. д. ф. н. Казань. 2001. С. 66.

[147] Там же. С. 49.

щество. Этому способствует и государственная политика, и государственные инициативы, направленных на поддержку религиозных институтов, их взаимодействия с государством, развитию межрелигиозного диалога и сотрудничества, укреплению взаимопонимания и терпимости. Тем не менее, порой из тех же государственных СМИ случается трансляция абсолютно противоположных этим установкам идей, и некоторые публичные личности, связанные с государственной властью, позволяют себе высказывания, которые можно расценить как проявление ксенофобии и нетерпимости. Это не может не вызывать определённое напряжение у верующих и порой даже приводить к некоторой «социальной фрустрированности, как результат рассогласования между ценностями и возможностью их реализации на практике»[148].

> Смутные времена, неочевидное будущее и неопределённое настоящее – вот основные параметры нашей с вами жизни в моменты турбулентных изменений миропорядка. В такие периоды особенно важно быть предельно сконцентрированным и здравомыслящим, а также добродетельным и дисциплинированным[149].

В условиях развития коммуникационных систем и современных технологий, на людей, независимо от их религиозной принадлежности, неизбежно начинают влиять многие явления современной жизни. На этом фоне наблюдается ощутимый рост интереса к психологии и психологическому образованию: активное развитие сферы оказания социально-психологической помощи, стремительный рост рынка психологических услуг и образования, различных форм и методов психологического просвещения в социальных сетях, печатных и электронных СМИ, научно-

---

[148] *Балина Т. Н., Малова Н. В.* Социальная фрустрированность как результат рассогласования между ценностями личности и возможностью их реализации в поведении // Известия вузов. Северо-кавказский регион. Общественные науки. 2007. № 3. С. 97.

[149] Модель мира // Шум и ценности [https://dzen.ru/a/YlZlu-Ua_2ibDRrp, доступ от 02.03.2025].

популярных книгах и пр., а также такие распространенные варианты психологии как продукта массового потребления в виде всевозможных тренингов, семинаров и мастермайндов.

В Казани у многих психологов-мусульман путь в психологию начинался с участия в мероприятиях, проводимых Ресурсным центром по развитию исламского и исламоведческого образования Института востоковедения и международных отношений Казанского федерального университета совместно с Российским исламским институтом (РИИ)[150]. С 2015 года по инициативе автора этой статьи в программу ежегодно проводимых Курсов повышения квалификации (КПК) для имамов, был включён специальный модуль, посвящённый основам психологии для имамов[151]. Сначала эта идея не была воспринята с

[150] В рамках реализации Федеральной Комплексной программы содействия развитию сферы религиозного образования в «План мероприятий по обеспечению подготовки специалистов с углубленным знанием истории и культуры ислама» с 2014 года было предложено включить учебно-методические, информационно-просветительские и практико-ориентированные мероприятия, нацеленные на повышение функциональной психологической грамотности среди мусульман. Это курсы повышения квалификации для психологов, педагогов и имамов, тренинги, мастер-классы, круглые столы, дискуссионные встречи, консультирование и другие мероприятия, направленные на социализацию и адаптацию мусульман в современном обществе, а также на реабилитацию мусульман, попавших в трудную жизненную ситуацию, просветительские мероприятия (лекции, беседы, печатные материалы), направленные на профилактику деструктивного и асоциального поведения мусульман в обществе, а также курсы по конфликтологии и медиации, конфликтологии в социальной работе, психологии личности, организационной психологии и многое другое.

[151] С 2021 года включенный в Дополнительную образовательную программу повышения квалификации для имамов «Теория и практика управления мусульманской религиозной организацией» модуль «Психологические аспекты управленческой деятельности имама» содержит в себе темы: «Управление чужим поведением. Убеждение, внушение, технологические приемы взаимодействия», «Эффективное лидерство. Формирование лидерского поведения», «Основы конфликтного взаимодействия. Управление конфликтами в условиях конфессиональных отношений», «Понятие консультирования, этапы», «Понятие эмоций, чувств», «Основные техники при беседе с прихожанами мечетей», «Уровни ответов в активном слушании. Работа с чувствами. Практическое

энтузиазмом и вызвала сопротивление со стороны руководства РИИ: «Зачем мусульманам психология? У них же есть имамы?». Но сразу после того, как уроки по психологии были в экспериментальном режиме включены в КПК, стало ясно, что многие имамы сами нуждаются в психологических знаниях и помощи, о чем можно было судить по очереди, выстраивающейся во время перерыва между занятиями из тех, кто желал задать лектору Лейсан Низамутдиновой[152] свои наболевшие вопросы, касающиеся как их взаимодействия с прихожанами, так и связанные с личными запросами, связанными с семейными, детско-родительскими отношениями и пр.

> Результаты были поразительные, а сами религиозные деятели все больше проявляли интерес к «науке о душе». Высказывания академических психологов сопровождались аятами из Корана и хадисов. Самым ценным своим приобретением в то время я считаю 4 тома труда Имама Аль-Газали, цитаты которого приводила на своих лекциях. По воле Всевышнего я получала знания по психологии и религии в одно время. Это позволило делать сравнения, понимать последствия вреда и пользы знаний, а также быть наблюдателем широты Ислама[153].

Во время лекций и в процессе обсуждения результатов саморефлексии слушатели курсов сами затронули тему «намерение» («ният»). Для многих имамов эта болезненная саморефлексия обернулась настоящим потрясением.

применение полученных знаний. Проработка в парах». Первыми такими проектами в 2014 году стали Круглый стол «Имам и психологическое здоровье махалли», курсы повышения квалификации для имамов «Особенности консультирования «проблемных» прихожан мечети», «Медиация», «Психологическое консультирование мусульманских религиозных деятелей» и др. [https://old.kazanriu.ru/Dokumenti/Dop%20obrazovaniye/Programma%20Dop%20obrazovaniye.pdf, доступ от 29.01.2025].

[152] Лейсан Хисамутдинова, руководитель службы экстренной психологической помощи по телефону Телефон Доверия МБУ МП «Центр психолого-педагогической помощи детям и молодежи «Доверие», в 2014–2020 годы психолог ЧУВО Российский исламский институт и преподаватель КПК для имамов.

[153] Интервью с Лейсан Хисамутдиновой. 20.01.2025. ПМА.

> Некоторые из них (слушателей курсов – *Р. С.*) сами признавались, что не осознавали свои истинные мотивы, отмечали сложности распознавания искренности в нияте применительно к обыденной жизни. Они хорошо понимали, что такое ният для намаза, поста, а когда переходили к нияту в простой бытовой жизни, то обнаруживалось, что там много автоматизации, и многие вещи они делали неосознанно. Обнаружив в себе претензии на власть, нежели ориентированность на помогающую профессию, подключалось самобичевание, самообвинение из-за несоответствия религиозным постулатам. В итоге начинали вести работу, чтобы выйти на истинный ният. Порядка 3–4 лекций уходило, чтобы справиться с состоянием, которое у них возникало. Хорошо помню тот эффект. Это было ключевым пониманием для меня, что они работают над собой, несмотря на неприятные ощущения[154].

Также на индивидуальных консультациях с имамами разъяснялось, что можно говорить в работе с клиентом, а что нет при проживании горя. К примеру, такая расхожая фраза «Мы принадлежим Аллаху, и к Нему мы вернёмся!»[155], проговариваемая при плохих новостях – смерти близкого, голода, потери имущества, не всегда оказывается терапевтичной, а напротив может быть воспринята как непринятие утраты и застревание на страхе смерти. «Во время групповой работы на занятиях находили фразы, которые воспринимаются мягче, приводили притчи из жизни сподвижников. В результате такой работы приходит понимание бережного отношения к себе и уважения к другим»[156].

---

[154] Интервью с Лейсан Хисамутдиновой. 20.01.2025. ПМА.

[155] «Инна лилляхи ва-инна иляйхи раджиун» (араб. «мы принадлежим Аллаху, и к Нему мы вернёмся») — фраза из Корана сура аль-Бакара (2:156), молитва, известна также как истирджа. По мнению исламских богословов произнесение истирджи человеком, попавшим в беду, помогает отвлечься от неподобающих речей, облегчить печаль и переживания, защититься от шайтана (который хочет заставить человека произнести слова, выражающие нетерпение), служит примером другим людям в похожей ситуации.

[156] Интервью с Лейсан Хисамутдиновой. 20.01.2025. ПМА.

Из опыта проведенных курсов и исследования впоследствии была подготовлена и издана монография со сравнительным анализом имеющихся в научной психологии сведений о закономерностях общения и переживания психических состояний и представлений об этих явлениях у людей с религиозным сознанием[157].

Из года в год перечень категорий слушателей проводимых в рамках Программы мероприятий расширялся, кроме имамов это уже были и активисты мусульманского сообщества, мусульманки – так называемые абыстаи[158], которые традиционно играют большую роль в передаче религиозного знания, и другие заинтересованные специалисты.

В 2018 году была запущена ежеквартальная серия круглых столов, научно-практических семинаров и курсов повышения квалификации, проходивших как в Казани, так и в выездном формате – в районах республики. В рамках научно-практических семинаров по запросу казанских психологов-практиков рассматривались особенности психологического консультирования мусульман, научные подходы к развитию психологии ислама, психологические причины и профилактика религиозно мотивированного фанатизма и экстремизма[159]. Тематический и содержательный охват курсов, в которых приняло участие более полутора тысяч человек говорит сам за себя: «Психолого-педагогические основы просветительской работы в религиозных организациях по сохранению семейных ценностей»[160], «Семейное образование вне

---

[157] *Валиуллина М. Е.* Психологические закономерности общения и эмоциональных состояний в контексте религиозного сознания мусульман / М. Е. Валиуллина, Л. Г. Хисамутдинова. Казань: Изд-во Казан. ун-та, 2016. С. 144.

[158] Абыстай – женщина с глубокими религиозными познаниями, обучающая основам ислама, Корану или исламским наукам.

[159] *Бариева Н. Ю., Павлова О. С.* Научно-практические семинары «Психологическое консультирование мусульман: основы теории и практики» в Казани // Минбар. Исламские исследования. 2018. № 11(1). С. 189.

[160] Курсы повышения квалификации «Психолого-педагогические основы просветительской работы в религиозных организациях по сохранению семейных ценностей» [https://kpfu.ru/imoiv/kursy-povysheniya-kvalifikacii-39psihologo-343189.html, доступ от 29.01.2025].

школы для мусульман: Возможности и риски. Проблемы социокультурной адаптации»[161], «Школа мусульманских вожатых»[162], «Психолого-педагогическая поддержка мусульманских семей, оказавшихся в трудной жизненной ситуации», «Организация работы примечетных служб по созданию семьи», «Психолого-педагогическая поддержка молодых специалистов в работе с детьми» и многое другое.

В 2018 году открытие в Татарстане первого регионального отделения Ассоциации исламских психологов (АПМ, впоследствии АППМ – Ассоциации психологической помощи мусульманам) ознаменовало создание этой Всероссийской общественной организации. Подчеркнув имеющийся в Татарстане высокий уровень квалификации специалистов в этой области (порядка 50 экспертов), было отмечено, что «именно татарстанское отделение станет флагманом в развитии научных, практических подходов оказания психологической помощи мусульманам»[163].

---

[161] Проблеме, касающейся темы семейного образования у мусульман посвящена публикация «Эксперт: “Не нужно политизировать вопрос обучения детей из религиозных семей в школе. Это абсолютно педагогическая проблема!”» [https://sntat.ru/news/ekspert-ne-nuzhno-politizirovat-vopros-obucheniya-detey-iz-religioznyh-semey-v-shkole-eto-absolyutno-pedagogicheskaya-problema-5647147, доступ от 29.01.2025] и другие публикации, в частности Магистерская диссертация на тему «Семейное образование в контексте религиозной социализации детей-мусульман: теологический аспект» [https://workspay.ru/work/37037/, доступ от 29.01.2025].

[162] Для курса «Школа мусульманских вожатых» под грифом Казанского федерального университета совместно с ДУМ РТ было подготовлено и издано Учебно-методическое пособие по организации и проведению мусульманских лагерей, автор-составитель: (Галявиева Г. А., к. пед. н., ст. преп. Казанского исламского университета) [https://magarifrt.ru/netcat_files/9/758/Posobie_po_organizatsii_musul_manskih_lagerey.pdf, доступ от 29.01.2025].

[163] Психологическое консультирование мусульман теперь доступно на новом уровне. 22.02.2018 [https://islam-today.ru/islam_v_rossii/tatarstan/psihologiceskoe-konsultirovanie-musulman-na-novom-urovne/, доступ от 29.01.2025].

Желание продолжить знакомство с психологией уже на профессиональном уровне привело многих верующих на учёбу в высших учебных заведениях или на различные психологические, тренинговые центры, одной из которых была Высшая частная школа практической психологии доктора психологических наук, доцента КФУ С. В. Петрушина[164]. Также возможность получения диплома о профессиональной переподготовке на базе высшего образования с правом ведения профессиональной деятельности в сфере Практическая психология для многих открылась в Поволжском институте непрерывного профессионального образования (ПИНПО). Именно на базе этого учебного заведения совместном с Психологическим центром 4Life, служившим местом прохождения практики, была запущена образовательная программа, по которой за последние 8 лет прошли обучение более 860 человек[165]. В 2023 года на базе Психологического центра 4Life руководителем регионального отделения АППМ Ахметзяновой Г. Э. был создан Международный институт интегративной психологии (МИИПО)[166]. Заслуживает внимания то, что существующие образовательные центры и высшие учебные заведения в ответ на наблюдаемый в мусульманском сообществе активный интерес к практическому

---

[164] Петрушин Сергей Владимирович, доктор психологических наук, доцент, психотерапевт Единого реестра профессиональных психотерапевтов Европы, официальный преподаватель и супервизор международного класса Профессиональной Психотерапевтической Лиги, автор книг по психологии.

[165] Интервью с Гульназ Ахметзяновой, директором Психологического центра 4Life и созданного в конце 2023 года Международного интегративного института профессионального образования (МИИПО). 26.10.2024. ПМА.

[166] МИИПО предлагает консультации психологов, профессиональную переподготовку, повышение квалификации, групповые терапии. В дни написания этой статьи было объявлено о запуске нового курса «Психологическое консультирование мусульман: практические инструменты для работы с верующим клиентом», где слушателей курса ждёт работа с психологическими структурами личности в контексте исламской теологии, поддержка верующих в эмоциональных проблемах, грехах и прощении, помощь в межэтнических браках и кризисах религиозной идентичности, чёткое понимание границ компетенции психолога в религиозной практике.

освоению психологических знаний, навыков и компетенций, спешат предложить новые образовательные продукты, разработанные специально для мусульман[167].

На сегодняшний день если смотреть только в рамках Татарстана, то в шести вузах республики (из них 3 – в Казани) дают образование по специальности 37.03.01 направления «Психология». Количество же всех учебных, тренинговых центров и онлайн-школ, обучающих психологии, не имеющих государственную аккредитацию не поддается исчислению.

Из довольно успешных частных инициатив можно отметить Школу практической психологии популярного блогера Хавы Шайдуллиной[168], где в августе 2024 года состоялся первый выпуск, с 2016 года её онлайн курсы прошли более 20,000 человека, а на её бесплатные онлайн-супервизии подписаны более 4000 человек, из которых 180–300 присутствуют на ежемесячных разборах. С марта 2024 года начал проводит обучающие курсы в рамках «трансформационной теологии» экс-заместитель Председателя Духовного Управления Мусульман (Муфтия) Татарстана Рустам Батров[169].

---

[167] На данный момент автору этой статьи, по крайней мере, известно о трех параллельная ведущихся разработках образовательных программ: Курсы повышения квалификации «Исламское консультирование: основы и практики» (ПИНПО, Казань), Практикум для психологов, работающих с мусульманами (Международный интегративный институт профессионального образования (МИИПО), Казань), и на базе Московского исламского института задумано создание Центра исламской психологии с целью запустить магистерскую программу подготовки исламских психологов. Из уже разработанных и довольно успешно существующих проектов следует отметить авторский онлайн-курс Яхина Ф. Ф. «Исламская интегративная модель психотерапии и консультирования» на базе Института интеграции знаний (IKI Academy).

[168] Школа практической психологии Хавы Шайдуллиной [https://khava-course.ru/psychology_school, доступ от 29.01.2025]; Интервью с Хавой Шайдуллиной. 6.09.2024. ПМА.

[169] Образовательные программы в рамках трансформационной теологии помогут вам глубоко разобраться в самом себе, снять внутренние ограничения и вырасти в деньгах и отношениях, опираясь на духовное знание ислама [https://islam-differently.ru/poznatsebya#programma, доступ от 29.01.2025].

В процессе обретения психологической грамотности и ценного опыта осознания своих психических процессов, многими верующими происходит переосмысление таких традиционных понятий духовной жизни, как любовь, семья, отношения, воспитание, вера и благочестие, поклонение и связь с Богом и пр. Порой в том, что происходит в умах и сознании верующих, некоторые религиозные деятели и сами мусульмане усматривают опасность расшатывания ценностной системы и трансформации устоявшихся норм ислама, в связи с чем, наблюдается тенденция усматривать в психологах виновников этой «фитны»[170]. Со страниц в социальных сетях эта волна негатива с призывом к верующим дистанцироваться от этой вредной «кяфирской» «лже-науки» докатилась до масс-медиа и вылилась в публичное офф-лайн пространство. С минбаров некоторых мечетей даже прозвучали проклятия (биддога) в адрес тех, кого признали главным источком проблем – так называемых «психологинь-блогерш»[171]. Этот обесценивающий феминитив со стойкой презрительной негативной контаминацией приобрёл устойчивое применение в адрес успешных молодых популярных психологов женского пола, чья активность в социальных сетях и на интернет-платформах вызывала особо острую триггерную реакцию у их противников, других мусульманских блогеров вплоть до травли[172] и организации массовой атаки ботов для блокирования их аккаунтов. Вот что говорит об этом известный религиозный деятель и психолог Ишмурат Хайбуллин:

---

[170] Фи́тна (араб. فِتْنَة – смута, искушение, сбивание с истины).

[171] Автору статьи неоднократно приходилось в исламской среде слышать подобные высказывания именно в таком сочетании слов во время участия на различных собраниях, учебных занятиях, курсах повышения квалификации для религиозных деятелей, молодежных мероприятиях. Известен случай произнесения исламского проклятия (биддога) главным казыем Республики Татарстан во время встречи с участниками Дней мусульманской молодежи, организуемых ДУМ РТ.

[172] Дагестанская полиция прокомментировала травлю, которую местные блогеры устроили психологу из Казани [https://116.ru/text/religion/2023/07/19/72509981, доступ от 02.03.2025].

> Многие публичные блогеры мусульмане позволяют себе пренебрежительное отношение к психологии, при этом используя весь арсенал инструментов психологического влияния. Крайне негативное отношение к психологии – специфика многих мусульман, и это наблюдается массово. Тому есть объективные причины, связанные с современной ситуацией. Государства, откуда они едут – бедные, там идет война. На это все накладывается низкий уровень образования. Все это рождает однобокость и способствует конфликтогенности[173].

Тем не менее, многие мусульмане расценивают характерное для сегодняшнего дня распространение психологических услуг и психологического просвещения как позитивное явление, способствующее расширению возможностей решения как личных проблем человека (личностное развитие, семья, межличностные отношения) и проблем, связанных с жизнью общества.

В сетке вещания первого мусульманского телевидения «Хузур ТВ» размещены программы, в которых имамы и психологи обсуждают проблемы психологии: отношения верующего с Богом, семейные вопросы, вопросы воспитания детей и пр. К примеру, в программе «Узнаём у имама» звучат ответы, в том числе, и на психологические вопросы. При многих мечетях существуют центры оказания психологической помощи, многие хазраты (почётный титул религиозного деятеля в исламе – *Р. С.*) после обучения на краткосрочных курсах по психологии или пройдя профессиональную переподготовку, применяют полученные психологические знания и навыки при исполнении своих религиозных обязанностей (Рустам Хайруллин[174],

---

[173] Интервью с Ишмуратом Хайбуллиным. 25.01.2025. ПМА.

[174] Рустам Хайруллин, экс-заместитель Председателя Духовного Управления Мусульман РТ имам-хатыйб одной из крупнейших в Казани мечетей «Гаиля», у которого на платформе misic.yandex.ru размещены подкасты, на которых разбираются вопросы о семье и семейной жизни и в самой мечети регулярно проводятся мероприятия, связанные с психологией.

Рамиль Юнусов[175], Ирек Мукиев[176], Нияз Закиров[177], Рафис Сайфуллин[178], Рамиль Адыгамов[179] и др.). Также и в соседнем «регионе представлен кластер имамов, которые помимо своих функций ещё оказывают психологическую консультацию и поддержку мусульманам», «становятся популярными направления работ коучей, психологических центров, применяющих

---

[175] Рамиль Юнусов, известный праповедник, в прошлом имам-мухтасиб Нижнекамского района и города Нижнекамска и ректор Нижнекамского медресе «Рисаля», имам самой крупной мечети в Татарстане Кул Шариф. В 2012 году попал в опалу за «лояльность» к ваххабитам и вскоре после покушения на муфтия республики Ильдуса Файзова и убийства его заместителя Валиуллы Якупова сложил с себя полномочия имама мечети. В годы опалы стал позиционироваться не как религиозный деятель, а как психолог. В 2018 году вернулся из опалы и был назначен вторым имамом в казанскую мечеть в Ново-Татарской слободе – «Иске-Таш». Организатор духовных паломнических туров в Мекку.

[176] Ирек Мукиев, выпускник Медицинского училища, Исламского университета г. Медина (факультет шариата), имеет опыт преподавания исламских наук более 10 лет, психологию изучал в Казанском инновационном университете (общая психология), Институте «процессуальной работы» (Швейцария, Цюрих) в Казани и ИГИСП в Москве (программа «Психодрама и ролевые игры»). Член Ассоциации психологической помощи мусульманам в России, организатор духовных паломнических туров в Мекку.

[177] Нияз хазрат Закиров, выпускник Российского исламского института (Казань), психологические знания получал на курсах Высшей частной школы практической психологии доктора психологических наук С. В. Петрушина. В недавнем прошлом имам-мухтасиб Советского района г. Казани. В течении 23 лет имам-хатыйб мечети «Иман Нуры» в посёлке Нагорный (Казань). Часто приглашается как имам-психолог для ответов на вопросы по психологии на передачи первого мусульманского телевидения «Хузур ТВ».

[178] Рафис Сайфуллин, выпускник Московского исламского института, обучался практической психологии в Международном интегративном институте профессионального образования (МИИПО) на базе Психологического центра 4Life (Казань), имам мечети «Ярдэм» (Казань).

[179] Рамиль Адыгамов, доктор исторических наук, в прошлом Экс-заместитель Председателя Духовного Управления Мусульман РТ, ныне ректор Исламского института им. Мухаммеджана Хусаинова, также позиционирует себя как коуч и духовный наставник с более чем 20-летним опытом.

авторские методики помощи верующим»[180]. Среди тех, кто проводит авторские тренинги можно заметить и недавних представителей религиозного истеблишмента. Пионером этого тренда в своё время выступил имам Московской мечети на Поклонной горе Шамиль Аляутдинов, в 2012 году начавший проводить психологические тренинги и семинары по финансовому, личностному, интеллектуальному и духовному росту в рамках проекта «Триллионер».

В Татарстане проведением авторских тренингов в марте 2024 года занялся Рустам Батров. Все началось с просветительского проекта «Ислам иначе»[181], к которому со временем добавились другие курсы «Осознанный намаз», «Избранница Бога», «Аль-гайб: по ту сторону тебя» и др., серия лекций «Истории пророков: новое прочтение» и онлайн клуб с платной подпиской «Другой [взгляд на] Коран [чтобы быть свободным]», где на еженедельных эфирах делая разбор коранического текста с использованием классических тафсиров «помогут избавиться от ложных рамок и наполниться Жизнью»[182]). Одной из последних новых проектов стала Трансформационная игра-тренинг «Беседы птиц» по мотивам одноименного произведения известного исламского мистика, суфийского поэта Фаридаддина Аттара[183].

Конфликт идентичности и кризис веры. Как с этим справляться?

При подготовке этой статьи во время беседы с экспертами среди прочих задавался вопрос – не возникает ли у

---

[180] *Балягова Г. В., Батурина О. С.* Башкортостанское представительство Ассоциации психологической помощи мусульманам: перспективы научно-практической деятельности // Minbar. Islamic Studies. 2018. № 11(2). С. 398.

[181] Рустам Батров. «Бедный человек не может стать полноценным мусульманином» [https://www.business-gazeta.ru/blog/608841, доступ от 29.01.2025].

[182] Другой Коран. Распаковка ислама для жизни в 21 веке [https://islamdifferently.ru/form_dk_990, доступ от 29.01.2025].

[183] Игра «Беседы птиц» – это не развлечение, а глубокая внутренняя работа [https://salda.ws/video.php?id=QGOybzvJCh0, доступ от 29.01.2025].

современных начинающих психологов мусульман внутренний конфликт из-за необходимости совместить две идентичности – исламскую и профессиональную? За годы проведения обучающих, тренинговых групп и супервизий Н. П. Ничипоренко[184] обратила внимание на то, что для большей части женщин исламского вероисповедания, с которыми она встречалась на своих занятиях, характерна «очень выраженная религиозная идентичность, которая является приоритетной и заявляется как одна из ведущих. Но как будто её недостаточно для объяснения всех мировоззренческих проблем»[185]. Была отмечена ещё одна особенность, отличающая мусульманок от представителей других вероисповеданий – «выраженное стремление избегать противоречий, согласовывать две картины мира, и при этом сохранить доминирующей именно религиозную модель»:

> Это желание подчинить психологию религии, вплоть до того, что сфера их деятельности сводится к формулировке «мусульманский психолог». Это словосочетание является оксюмороном, некорректно в профессиональном смысле. Но почему-то именно светской сфере деятельности нужно придать религиозную форму[186].

При этом отмечено, что «внутренний конфликт усиливается в случаях, если есть сообщество мусульманок (например, их большинство в учебной группе), и присутствует какая-либо общая черта (например, наличие семьи, нескольких детей, сильные родственные связи). Тогда слияние как способ организации контакта возрастает, и активируется потребность

---

[184] Ничипоренко Надежда Павловна, кандидат психологических наук, доцент медицинской и общей психологии, старший научный сотрудник Федерального научного центра психологических и междисциплинарных исследований, опыт преподавания психологических дисциплин в высшей школе 33 года, автор более 60 научных публикаций, с опытым практической деятельности 25 лет (гештальт-терапевт, супервизор, тренер – индивидуальная и групповая немедицинская психотерапия, супервизия, обучающие проекты).

[185] Интервью с Н. П. Ничипоренко. 17.01.2025. ПМА.

[186] Там же.

согласовывать психологическую сферу деятельности с религиозной картиной мира. При этом, по мнению Н. П. Ничипоренко, «любая религиозная модель необходимым образом содержит в себе не только элементы психологического мировоззрения, но обязательным образом предписывает действия и ритуалы, эквивалентные по содержанию и эффекту различным видам психологической помощи», «там все достаточно, продуманно, экологично», «система правил и практик создают устойчивость, принадлежность и защищенность»[187].

Тем не менее, проблемы возникают, и чаще это происходит на границе контакта в супружеских, детско-родительских или межпоколенческих отношениях. И человек пытается справиться другими способами – психологическими.

> Например, ребёнок обиделся, разозлился и ударил мать. В этом случае если объяснять их взаимодействие исходя не из религии, а из психологии, то это – проявление эмоций, сепарационное действие. Таким образом ребенок учится выражать и регулировать агрессию, в этот момент он отделяется от матери. Психологическая картина мира позволяет матери оставаться устойчивой, не рассматривать агрессию ребенка как личную неприязнь или отвержение, контейнировать сильные чувства ребёнка и развивать его саморегуляцию. Ей придётся выбирать, какой системой координат воспользоваться: религиозной – воспитывать уважение к старшим независимо от обстоятельств, или психологической – позволять ребёнку злиться и учиться обращению с агрессией[188].

Есть определенные нюансы, которые ограничивают психолога в работе с клиентами-мусульманами. Л. Н. Ахметгараева[189] предполагает, что причиной тому служат личностные характеристики, нежели религиозные установки:

---

[187] Интервью с Н. П. Ничипоренко. 17.01.2025. ПМА.

[188] Там же.

[189] Ахметгараева Лейсан Наилевна, клинический психолог, детский психолог, преподаватель 4life.

> […] когда он (клиент – *Р. С.*) ригиден, не склонен к размышлениям, это делает для него невозможным проживание некоторых процессов. Установка «Рай у ног матерей» делает невозможным проживание гнева[190].

Как правило, мусульманские женщины не желают заострять ситуацию и стремятся сгладить конфликт. Но бывают случаи, где это не удаётся. Практическим всеми экспертами в качестве одной из самых болезненных тем отмечается отношение к многоженству:

> Это уже классика жанра: «Я примерная мусульманка до того момента, пока муж не привёл вторую жену. Даже если я истинно верую, подчиняюсь законам шариата и свою гордыню как-то усмиряю, внутренне все равно не согласна, сильные переживания все равно есть, отношения портятся». В этом вопросе верующие мусульманки нередко идут на прямой конфликт. Если честно, я не видела в своей практике ни одного правильного решения. Эта проблема существует и обнажает то самое место, где личностное, религиозное, психологическое не совпадают. Здесь имеются сильные чувства затронуты ценности, неподдающиеся религиозному регламенту, и проблема остаётся и обостряется. Это реально сложное место, где есть три точки отсчёта, и они не согласовываются либо вступают в конфликт[191].

Означает ли это, что мусульманская картина мира и идентичность женщины мусульманки латентно/эндогенно входит в большее противоречие с психологией, чем другие религиозные мировоззрения? Может ли это быть связано с тем, что в жизни приверженца ислама нет разделения на религиозное и мирское, на сакральное и профанное?

Проводящий тренинги для мусульман Рустам Батров не одобряет обращение действующих имамов к психологии, объясняя это тем, что «пытаясь совмещать ислам и психологию, по сути они находясь на позиции западной психологи-

---

[190] Интервью с Лейсан Ахметгараевой. 23.01.2025. ПМА.

[191] Интервью с Н. П. Ничипоренко. 17.01.2025. ПМА.

ческой науки», но «чтобы легитимизировать себя в глазах мусульман привлекают ислам в маркетинговых целях», как бы говоря: «Вот, я на аят или хадис сослался, теперь я выгляжу как носитель мусульманского знания».

> Мусульманские ретрограды неспроста с подозрением относятся к психологии. Потому что возникшая потребность обратиться к западной психологии выглядит как «невольная дискредитация ислама», который был задавлен легализмом, юридическим подходом. Это то, что мы заморозили, боимся что нас сразу «затакфирят», если мы не туда какую-то запятую поставим, какую-то новую трактовку привнесём. В итоге такое понимание ислама превращается в нагромождение пустых, бесполезных знаний. Это груз, который я называю «чемоданом без ручки», бросить жалко, а нести уже невыносимо. Обращаясь же к психологии, получается, что мы способствуем тому, что она цветёт, и, действительно, помогает людям, в том числе и мусульманам, реально поддерживает в жизни. И это вредно. Потому что в итоге несовмещение этих двух миров бьёт по авторитету ислама, который в глазах людей начинает выглядеть как пустое, бесполезное знание[192].

Батров утверждает, что его подход кардинально отличается от тех, кто пытается совмещать ислам и психологию, по сути оставаясь «на базовой платформе западной психологии», и оттуда «посматривая в кладовую ислама», «выборочно берут то, что подходит» на примерах отдельных аятов, хадисов, то есть «на уровне отдельных казусов»:

> Для меня психология – это не костыль для религии, не компенсатор того, что я не нахожу в религии. Я не ищу ответы в психологии. Она для меня всего лишь дополнительный способ понять религию. Это инструмент с помощью которого я подсвечиваю исламскую традицию и развиваю применительно к нашей современности[193].

---

[192] Интервью с Рустамом Батровым. 10.01.2025. ПМА.
[193] Там же.

Действительно, если рассматривать ислам как всеобъемлющий образ жизни и мышления, представление о сакральном пространстве следует рассматривать сквозь призму соответствующих характеристик:

> [...] отсутствие института священства, отсутствие в догматике понятия таинства, признание преемственности по отношению к другим религиям при утверждении превосходства над ними (не экуменизация или интеграция, но окончательное возвращение на «прямой путь» (1:4), обеспечивающий спасение), и уникальный характер Откровения (Коран как транскрипт прямой речи Бога)[194].

Отсутствие разделения требует единой парадигмы мышления, что не всегда получается, неизбежно приводя к конфликту религии и профессионального мышления, и в этом месте необходимо дополнительное внимание, «с этим нужно разбираться», так как вера – это тоже система отношений. Если в случае кризиса веры проходить через эти точки как положено, проживая эти конфликтные места правильно, то это не переходит во внутренний конфликт. Можно оставаться устойчивыми, контейнировать внутреннее напряжение и негативные чувства. И вместо позиции «или-или» появляется возможность «и-и»:

> У меня как психолога нет задачи столкнуть религиозное и психологическое мировоззрения или решать внутренний конфликт. Я как терапевт не беру на себя ответственность за выбор клиента. Я предлагаю клиенту посмотреть на ситуацию из разных систем координат, признавать конфликт и обращаться к Эго-функции. Важно привлечь и ту и другую картину мира, чтобы человек увидел: есть и такой взгляд, и такой. Чтобы он сам имел возможность выбора, развивая субъектность. Мне как терапевту этого достаточно. Моя задача укреплять Эго как функцию выбора. В случае же

[194] Али Тургиев. Сакральное пространство в Исламе [https://arsh313.com/ali-turgiev-sakralnoe-prostranstvo-v-islame/, доступ от 29.01.2025].

> пограничной организации личности и ведущего зависимого паттерна, сам механизм вероисповедания у этого человека также является зависимым. Тогда субъектность как таковая отсутствует, толерантность к различиям крайне низкая и внутренняя конфликтность выше. В этом случае человеку трудно оставаться в позиции, где существуют две и более точек зрения, он чувствует себя должным оставить одну, дискредитировав или обесценив другие. Психологическая помощь таким людям может быть неэффективна или противопоказана[195].

Ещё один преподаватель ПИНПО и МИИПО Зарипова Айгуль Равиловна (в составе выпущенных ею 27 учебных групп половину составляли мусульманки) отмечает, что ей не приходилось встречаться со случаями жёсткого противоречия при условии, что «Коран интерпретируется правильно, без искажений, без экстремизма, без крена в неравенство мужчин и женщин»[196]. По ее мнению, конфликт идентичностей у психологов мусульман, случается когда их не принимает своё окружение:

> Бывает, что исключают из своей жизни подруги, родители тревожно начинали смотреть, мужья не понимают, что происходит. Становится грустно, что они немножко кажутся не такими, исключёнными. Тревожатся, переживают, думают, что пошли не тем путём. В процессе обучения психологии у них уже выстраиваются опоры, и какие-то издержки, смена окружения уже не так пугает. В религии останутся те, кто пришел осознанно, не по принуждению и это был их осознанный выбор. Когда хотят лишить своих детей этого опыта, когда есть страх, что не удержать - это же контроль. Если не было выбора, впоследствии ребёнок будет требовать этого выбора если он живёт не с своей жизнью[197].

---

[195] Интервью с Н. П. Ничипоренко. 17.01.2025. ПМА.
[196] Интервью с Айгуль Равиловной Зариповой. 21.01.2025. ПМА.
[197] Там же.

Айгуль Зарипова подтверждает, что если человек в религии – это невероятнейшая опора, и психология только помогает глубже раскрывать постулаты: «К духовности мы идём постепенно. И это стезя второй половины жизни. Когда люди учатся красиво стареть, быть мудрыми, не бояться смерти, красиво передавать эти смыслы, свой опыт. Готовиться ко встрече с Всевышним»[198].

Об этом же говорила и Лейсан Ахметгараева, что должно пройти достаточное количество времени, чтобы мы научились осознавать свои индивидуальные потребности: «(это про то, что я чего-то хочу), но у меня есть и ответственность - перед семьёй, обществом»[199]. И эта проблема актуальна не только для мусульманского общества. Мы, в целом, очень традиционная страна, и этот конфликт между «Мы» и индивидуальным «Я» проявляется все явственнее, и в большей мере в городской местности. Большое значение здесь имеет внутренняя гибкость, умение переключаться между ролями, придерживаясь при этом твёрдых ценностных ориентиров. Те, у кого ислам был во внутренней картине мира, могут комфортно совмещать эти две позиции. И понимать, что служение своей семье и обществу – это не обязанность, а выбор.

Психологическая помощь мусульманам: подходы, терминология и этические аспекты

С признанием в современном мусульманском сообществе психологии как науки и практики в тех ее формах, где она не противоречит исламу, потребность в концептуализации своей сферы деятельности приводит мусульман, занимающихся психологической практикой, к попытке обозначить специфику и рамки допустимых с точки зрения шариата подходов и инструментов работы. Неизбежно на первый план выходит вопрос терминологических дефиниций, то есть как называть психологов, исповедующих ислам и работающих с клиентами мусульманами. Живым и показательным примером данной дискуссии

[198] Интервью с Айгуль Равиловной Зариповой. 21.01.2025. ПМА.
[199] Интервью с Лейсан Ахметгараевой. 23.01.2025. ПМА.

может служить история с названием Ассоциации психологической помощи мусульманам (АППМ), которая вначале была учреждена как Ассоциация исламских психологов (АПМ)[200] по аналогии с Международной ассоциацией мусульманских психологов (International Association of Muslim Psychologists). При открытии одного из первых в филиальной сети организации Татарстанского представительства, изначально фигурировало именно такое наименование. Впоследствии эта новая некоммерческая российская организация была зарегистрирована как «Ассоциация психологической помощи мусульманам» (АППМ)[201]. Первоначально содержащееся в названии ассоциации понятия «мусульманский психолог» относится к самым распространенным, наряду с такими, как «исламский психолог», «специалист по исламскому консультированию», «психологи-мусульмане». Как правило так называют специалиста, который оказывает психологическую помощь с учётом особенностей мусульманской культуры, религиозных норм и традиций. На сайте АППМ размещена цитата Малика Бадри: «Никакая психология не может быть полезной для мусульман, в которой не принимается ислам в качестве мировоззрения»[202]. Предполагает ли это, что, когда речь идёт о «мусульманском психологе», под этим подразумевается религиозная принадлежность специалиста и его клиентов?

---

[200] Психологическое консультирование мусульман теперь доступно на новом уровне. 22.02.2018. [https://islam-today.ru/islam_v_rossii/tatarstan/psihologiceskoe-konsultirovanie-musulman-na-novom-urovne/, доступ от 29.01.2025]; *Павлова О. С.* Особенности психологической помощи учащимся-мусульманам // Всероссийская научно-практическая конференция с международным участием «Психологическая служба университета: реальность и перспективы [https://www.hse.ru/data/2017/11/14/1158279329/О.С.%20Павлова%20Особенности%20психологической%20помощи%20учащимся-мусульманам.pdf, доступ от 29.01.2025].

[201] [https://islampsiholog.ru/page51299453.html, доступ от 29.01.2025].

[202] Малик Бадри, доктор философии и психологии, основатель и президент Международной Ассоциации исламской психологии, профессор, эксперт ЮНЕСКО.

Следует отметить, что в самом начале возникновения АППМ отмечалось, что «при оказании психологической помощи мусульманам «религиозная принадлежность специалиста не является решающим фактором, поскольку есть большой интерес к организации и со стороны немусульманских обществ и специалистов»[203]. Да и для самих верующих ключевым фактором при выборе специалиста могут служить разные причины. Для одних важна религиозная принадлежность специалиста и его способность интегрировать исламские ценности в психотерапевтическую практику. А для других ключевым фактором является опыт и квалификация психолога, нежели его вера. Этим объясняется неоднозначность и многообразие мнений в данном вопросе. Специалист Телефона горячей линии АППМ Рузалия Суербаева считает, что по аналогии со «школьным психологом», «спортивным психологом», в данном случае речь идёт всего лишь о специфике:

> Хоть и [выражение] «мусульманский психолог» как-то стал [более употребительным] в обиходе, мне больше нравится название «психолог мусульманин». Я знала одну коллегу, которая на своей странице в соцсетях называла себя «психолог в хиджабе». Кстати, она потом сняла хиджаб. А если это мужчина – то он «психолог в тюбетейке» что ли? Психолог, который работает с мусульманами – это длинно. Психолог для мусульман? Но он же не только для мусульман. К примеру, психолог, который работает в школе, владеет компетенциями для работы, как со школьниками, так и с их родителями, и с педагогами, также и мусульманский психолог может работать и с не мусульманами»[204].

---

[203] *Гафиятуллина И.* Психологическое консультирование мусульман теперь доступно на новом уровне [https://islam-today.ru/islam_v_rossii/tatarstan/psihologiceskoe-konsultirovanie-musulman-na-novom-urovne/, доступ от 29.01.2025].

[204] Интервью с Рузалией Суербаевой, специалистом Стажировочной площадки Ассоциации Психологической Помощи Мусульманам. 26.10.2024. Полевые материалы автора (далее – ПМА).

Вот что говорит об этом уже второй, избранный в 2023 году Председатель АППМ Бареева Н. Ю.:

> Психологи для мусульман или мусульманская психология – для меня это выглядит как игра слов. Нужно смотреть в суть исходя из того, чем мы занимаемся. Это могут быть психологи мусульмане – практику религиозную выполняющие, знающие основы своей религии. Мы используем те методы психологии, которые, которые не противоречат шариату, можем с клиентом прочитать дуа (молитва – *Р. С.*). Бывают случаи, когда обучаем читать истихару (намаз с намерением принять правильное решение определённому вопросу – *Р. С.*), или к сире (история пророка – *Р. С.*) обращаемся, приводим аяты и хадисы, т.е. говорим с верующим клиентом на одном языке, знаем что такое халяль и харам (дозволенное и запретное по шариату – *Р. С.*)[205].

Как мы видим, здесь уже речь идёт не только о религиозной принадлежности или спецификации психолога, но и о владении специалиста религиозными знаниями. Наряду с этим, когда речь идет о специалисте, оказывающий психологическую помощь в контексте шариата[206] и адатов[207] уже все более уверенно заявляет о себе еще одно понятие – «шариатский психолог». Об этом рассказала Председатель АППМ Марьям Бареева, отметив, что вопросами шариатской психологии занимается КПТ-ориентированный исламский психолог-консультант, основатель и руководитель Ассоциации психологов Чеченской республики, имам, директор медресе Муса Нуруддин[208]. До появления в исламском психологическом

---

[205] Интервью с Марьям Бареевой, Председателем Ассоциации Психологической Помощи Мусульманам. 10.01.2025. ПМА.

[206] Шариат – комплекс предписаний, определяющих убеждения мусульманина и регулирующих их повседневную жизнь.

[207] Адат – свод традиционных обычаев у народов, исповедующих ислам.

[208] Умаров Муса Нурдынович, КПТ – ориентированный психолог, директор медресе села Ломаз-йурт, руководитель Ассоциации психологов Чеченской Республики, обучался шариату в университете аль-Азхар, обучается в Колледже исламской психологии (Стамбул).

дискурсе этого термина можно было встретить словосочетание «психолог с шариатским образованием»[209].

> Под шариатской психологией понимается углублённое понимание ислама, когда специалист может более широко использовать исламский подход, легко использует аяты, хадисы. Понятие шариатская психология сейчас вводят арабские коллеги, один из членов нашей Ассоциации проходит обучение. Хоть и публично этот термин пока нигде не присутствует, тем не менее, в последнее время его стали чаще актуализировать, чтобы разводить понятия[210].

Среди клиентов упомянутого выше Мусы Нуруддина кроме Чечни и Северного Кавказа есть и мусульмане из Татарстана. Он старается не работать с немусульманами, так как считает, что будет менее эффективен для них как психолог, и в интересах такого клиента предпочитает сразу прямо сказать об этом и рекомендует обратиться к другому специалисту.

> Я работаю только в соответствии с ценностями ислама. Своего клиента русского немусульманина я прямо спросил: «Почему вы обратились именно ко мне?» Он сказал, что интересуется исламом. Определенные трудности с этим клиентом были когда речь зашла про отношения с женским полом. Я сразу ему сказал, что с точки зрения ислама внебрачные отношения запрещены. Я придерживаюсь этих ценнностей. Если ему понадобится помощь в создании семьи, я постараюсь ему помочь, но

---

[209] Выявление того, что подразумевается под шариатским образованием, также как и под теологическим или исламским образованием, – это отдельная тема, требующая специального рассмотрения. Отметим только, что среди специалистов, позиционирующих себя как «психолог с шариатским образованием» встречаются как выпускники медресе, так и выпускники зарубежных и российских исламских высших учебных заведений, а также те, кто обучался, но не завершил весь курс обучения в исламском учебном заведении.

[210] Интервью с Марьям Бареевой, Председателем ассоциации психологической помощи мусульманам. 10.01.2025. ПМА.

если этому должны предшествовать внебрачные отношения, то говорю: «Я не смогу тебе помочь, и тебе понадобится другой психолог»[211].

Наряду с этим, всеми респондентами отмечается, что психолог не должен брать на себя проповедническую функцию религиозного деятеля или преподавателя по основам религии.

Мусульманский психолог не должен путать религиозную составляющую с психологией, не быть имамом, не переходить на морализаторство, или говорить клиенту: «как ты можешь на мать злиться? Рай же под ногами матерей!». Или говорить с осуждением: «Что ты за мусульманка? У тебя слабый иман (вера – Р. С.), думаешь о дунье (мирское – *Р. С.*)». Или бывает ещё говорят: «ты неправильные чувства испытываешь». Чувства не могут быть неправильными. Задача психолога – помочь клиенту распознавать свои чувства и оставлять их себе[212].

В работе с религиозными людьми, на которых возлагается множество запретов, специалисту важно определить, чем является убеждение – сознательным выбором или интроектом[213]. Исходя из этого выстраивается дальнейшая работа, которая может различаться в разных подходах. С тем как это происходит в гештальт-терапии делится преподаватель 4life Анжелика Мерсияпова:

В случае интроекта или если за убеждением стоит какой-то глубокий внутренний процесс (психологическая травма и т. п.) клиент проживает либо трансформацию интроекта в ценность, обладующую личностным смыслом, либо значительно корректирует убеждение, или отказывается от него. Важно, что психолог не может и не должен пытаться влиять на это и стремиться к изменению убеждений, лежащих в

[211] Интервью с Мусой Умаровым. 2.01.2025. ПМА.

[212] Интервью с Фаридой Хасановой. 26.10.2024. ПМА.

[213] Интроект – бессознательное принятие чужих мнений, убеждений, ценностей или переживаний на свой счёт.

системе религиозного мировоззрения. Даже, если конкретно, у данного человека имеет место преувеличение или жёсткая интерпретация каких-либо положений. Такую работу может проводить только представитель духовного института или человек, имеющий духовное образование[214].

Еще один важный вопрос в этой сфере касается демаркации понятий «психологическая помощь мусульманам», «психология ислама», «исламская психология», «мусульманская психология», не говоря уже о таких вариантах, как «исламоориентированная психология», «психология для мусульман» и др.

Психология ислама взаимосвязана с *психологией религии* как специализированная область в рамках этой более широкой дисциплины, развитие которой происходит «в области религиоведения, задавая ей определенный научный ракурс»[215]. Существует Международная ассоциация психологов религии (International Association for the Psychology of Religion)[216].

Развитие психологии религии в рамках области психологического знания видится задачей психологического сообщества[217]. Применяя теоретические и методологические подходы психологии религии, исследующей влияние религии на личность, поведение, эмоции, социальные отношения и психическое здоровье, психология ислама фокусируется конкретно на исламской традиции, исследуя влияние исламских учений,

---

[214] *Мерсиянова А. П.* Гештальт-подход в работе с мусульманами [https://www.b17.ru/article/gt_islam/, доступ от 29.01.2025].

[215] *Павлова О. С.* Психология религии в исламской парадигме: состояние и перспективы развития // Ислам в современном мире. 2015. № 11 (4). С. 207.

[216] Международная ассоциация психологов религии (International Association for the Psychology of Religion), основана в 1914 г. в Германии, тогда же было запущено периодическое издание ассоциации «Архив психологии религии» (Archiv für Religionspsychologie). В 1945 г. ассоциация временно прекратила работу, после периодических попыток её воссоздания, лишь в 2001 г. это удалось сделать. Ассоциация проводит регулярные международные конгрессы по психологии религии, последний из которых состоялся в 2015 г. в Стамбуле.

[217] Там же.

норм и практик на психологическое состояние и поведение мусульман. Исследования в области психологии ислама могут включать как традиционные психологические методы, так и специфические подходы, основанные на исламской философии и исламском учении. В связи с этим, развитие психологии ислама по мнению О. С. Павловой, должно происходить в тесном сотрудничестве специалистов в области психологии и исламской теологии[218].

В отличии от психологии религии, которая признана как научная дисциплина, и ее поддисциплины *психологии ислама*, *исламская психология* и *мусульманская психология* – это уже области религиозного знания, а именно *религиозной психологии*, которая, в свою очередь, является частью теологического знания.

Рустам Батров признавая психологию составной частью исламской теологии, как «учение о душе», считает, что если «с появлением современной европейской науки знание стало дробиться и его вычленили из общей науки», то «у теологического знания более широкая рамка, оно более философично»[219]. Воспринимая мусульманскую мысль во всей ее совокупности (включая сюда и суфизм, и философию, и искусство), а не только с формалистского юридического (шариатского – *Р. С.*) подход, он говорит о «возрождении забытых страниц исламского богословия», в том числе и «психологического формата». Говоря о своих тренингах Батров утверждает: «я занимаюсь богословием». Но, в отличии от «декоративной теологии», которая, по его словам «деактуализированна и делает акцент на каких-то обрядах», где «заняты вопросами потустороннего мира», он занимается «исламской теологией в контексте повседневности». Из трёх уровней духовного постижения (шариат, магрифат, хакикат) третья стадия – это об истине, о духовном знании, критерием которого является реальность. При этом говоря о реальности Батров имеет в виду две её составляющие: успех и счастье:

---

[218] *Павлова О. С.* Психология религии в исламской парадигме: состояние и перспективы развития // Ислам в современном мире. 2015. № 11 (4). С. 207-222.

[219] Интервью с Рустамом Батровым. 20.09.2024. ПМА.

> Духовным человеком можно назвать только того, кто избавлен от иллюзий. Я помогаю людям выйти из кокона своих ошибочных представлений в мир правды, где они могут взаимодействовать с реальностью на уровне объективных факторов. В моей картине мира критерием духовности и религиозности человека служит не то, как он слёзно намаз читает и сколько тахаджуд намаза прочитал (хотя это тоже важно), а как он взаимодействует с реальностью. Я разглядел в книге Фаридаддина Аттара [«Разговор птиц»] технологию выхода человека в реальность и воплотил ее в формате трансформационной игры, можно сказать – из психологии. А содержание взято из исламской традиции[220].

В исламской психологии может подразумеваться использование исламских понятий, таких как «нафс» («душа»), «рух» («дух»), «калб» («сердце») «фитра» («естественная природа человека»), «‘ахд» («завет», заключенный между Аллахом и людьми), как это применяет в своей научно-исследовательской и практической деятельности Исполняющий обязанности заместителя Председателя правления Ассоциации психологической помощи мусульманам, руководитель Башкортостанского регионального представительства Филюс Флюрович Яхин.

> Ни в раннем исламе, ни в позднем термина исламская психология не было. Было много знаний психологической направленности в Коране, сунне, были авторы, которые писали на психологические темы. Даже Малик Бадри не употреблял этот термин, который начал применяться только в конце 90-х годов XX века[221].

Не случайно своей книге Ф. Ф. Яхин дал название «Очерк о внутреннем мире человека», вместо слова «психология» отдав предпочтение выражению «понимание внутреннего мира»[222].

---

[220] Интервью с Рустамом Батровым. 20.09.2024. ПМА.

[221] Интервью с Филюсом Яхиным. 26.10.2024. ПМА.

[222] *Яхин Ф. Ф.* Человек по своей природе. Очерк о внутреннем мире человека. М.: Институт интеграции знаний, 2024.

> Фикх – это изначально было о понимании религии, а не только юриспруденция, как это принято сейчас. Моё глубочайшее убеждение и про психологию, что это понимание религии по психологическим вопросам. О психических функциях, таких как мышление, восприятие, ощущение, в том числе и социальные вопросы – все это есть в Коране[223].

Таким образом, исламская психология охватывает широкую область, включающую теоретические основы и философские размышления о психологии в контексте исламской традиции и учения. Если же вернуться к понятию *мусульманская психология,* то в этом случае подразумевается ориентация на практическое применение и способы работы с мусульманскими клиентами, учитывая их культурные и религиозные особенности, то есть включая в себя понимание человеческой природы, эмоций, поведения и психического здоровья в свете исламских учений, норм и практик. Здесь основное внимание уделяется практическим аспектам психологии, таким как терапия, консультирование и психическое здоровье мусульман.

Для некоторых специалистов, ведущих психологическое консультирование и оказывающих психотерапевтические услуги, все эти названия являются важным для них личным идентификационным признаком. Есть и те, кто предпочитает отказывается от применения религиозного признака в своей деятельности.

> Терминологическая систематизация, классификация, ранжирование необходимы только для науки. Но как психолог-практик я нахожу общий язык с человеком любой религии, в том числе и с атеистом и не разделяю психологию на исламскую и неисламскую. Религиозную составляющую и наличие религиозного образования не всегда уместно выпячивать, как и в случае с любой другой профессией, например шиномонтажника, или IT-специалиста. Многие выдающиеся психологи прошлого исповедовали какую-то свою религию – христиан-

[223] Интервью с Филюсом Яхиным. 26.10.2024. ПМА.

> ство, иудаизм, но они не позиционировали себя в рамках своей религии. Другое дело, если ко мне на приём приходит такой требовательный клиент мусульманин, например, салафит или суфист, который не готов воспринимать психологию западного образца. В таком случае я с ним буду коммуницировать на языке наших общих исламских ценностей[224].

Исследователями отмечено, что признание несомненной роли веры (также как и свободы, принятия, милосердия) как экзистенциального ресурса личности позволяет обращаться к ней для сохранения психологической устойчивости и целостности, вплоть до физического выживания: «В условиях критических, кризисных, стрессовых, т.е. перед лицом угрозы разрушения, вера человека остаётся единственным бастионом, опорой, ресурсом, способным сохранить личность от внутреннего морально-нравственного и духовного разрушения»[225].

Наряду с этим, специалист «в работе с клиентами, которые несут в себе глубокие религиозные убеждения и устойчиво защищают их, хорошо тренирует позицию невмешательства в ценности человека”[226].

> Когда нерелигиозный психолог встречается с религиозным клиентом, где клиент в виде сопротивления включает религиозную аргументацию, светский психолог не знает как с этим работать, пытается что-то объяснить клиенту исходя из своего мировоззрения, а у клиента своя железная аргументация. В итоге психологи, осознавая своё бессилие, перенаправляют таких клиентов к мусульманским психологам. И это в лучшем случае так. Хорошо, если перенаправляют, а не пытаются его переделать[227].

---

[224] Интервью с Ишбулатом Хайбуллиным. 25.01.2025. ПМА.

[225] *Рязанцева Е. Ю.* Вера как экзистенциальный ресурс личности в преодолении кризиса // Актуальні проблеми психології. Психологія особистості. Психологічна допомога особистості: зб. наук. праць [за ред. С. Д. Максименка, М. В. Папучі]. К., 2011. Т. 11. Вип. 4. Ч. 2. С. 218–225.

[226] *Мерсиянова А. П.* Гештальт-подход в работе с мусульманами [https://www.b17.ru/article/gt_islam/, доступ от 29.01.2025].

[227] Интервью с Хавой Шайдуллиной. 6.09.2024. ПМА.

В особенности это касается «глубоковерующих мусульманах, строго придерживающихся правил и запретов, стремящихся жить согласно ценностям, пронизанных Исламом». При этом «его психологическая конституция – во многом “земная”, и чем лучше он это осознает, тем меньше рисков уйти в иллюзию благонравия, что, в свою очередь, тоже является грехом»[228].

Заключение

О том, какое место занимала психология в духовном наследии мусульман Волго-Уральского региона можно судить, во-первых, на примере произведений татарской суфийской литературы XVIII – начала XX веков, где через деяния суфиев объясняются сложные психологические переживания, во-вторых, на примере наблюдаемого в татарском литературоведении начала XX века зачатков психологического направления, и в-третьи, на примере образцов теологического наследия татарских учёных, религиозных и общественных деятелей, авторов учебных пособий, в том числе и на примере предпринятых ими попыток применить психологические приёмы при описании религиозного чувства и доведении религиозных знаний. Таковым было развитие психологии и педагогики в контексте татарской культуры, особенно в начале XX века, когда мусульманское население Волго-Уральского региона активно искало духовную опору и стремилось к образованию и самосознанию. В условиях религиозных гонений и социальных изменений татарские авторы и просветители адаптировали традиционные религиозные идеи, используя психологические и педагогические методы для создания учебных пособий, которые отражали духовную жизнь и внутренний мир народа. В это время наблюдается интеграция суфийских и модернистских идей, а также стремление к переосмыслению литературы как инструмента для освещения нравственных и социальных вопросов, что способствовало формированию новой теоретической концепции в татарском литературоведении.

---

[228] *Мерсиянова А. П.* Гештальт-подход в работе с мусульманами [https://www.b17.ru/article/gt_islam, доступ от 29.01.2025].

В последние десятилетия наблюдается активное возрождение интереса к психологии и психологическим услугам в мусульманском сообществе Татарстана, что связано с возвращением к исламским традициям и потребностью в поддержании культурной и религиозной идентичности на фоне социально-экономических изменений. Развитие образовательных программ и тренингов, направленных на повышение психологической грамотности среди мусульман, а также интеграция психологических знаний в деятельность имамов и религиозных деятелей, способствуют решению личных и социальных проблем верующих. Однако, несмотря на положительные тенденции, существует и негативная реакция со стороны некоторых представителей религиозной элиты, которые рассматривают психологию как угрозу традиционным исламским ценностям, что приводит к конфликтам и общественной полемике.

Несмотря на выраженную религиозную идентичность и стремление интегрировать психологию и ислам, многие сталкиваются с трудностями в нахождении гармонии между этими двумя мирами, особенно в контексте личных и семейных отношений. Эксперты отмечают, что отсутствие разделения между религиозным и мирским в исламской традиции может усиливать этот конфликт, а стремление легитимизировать свои психологические подходы через ислам иногда приводит к недопониманию и конфликтам. В то же время, правильная интерпретация религиозных основ может помочь мусульманам использовать психологию как инструмент для более глубокого понимания своей веры, не отказываясь от своей идентичности.

В ходе анализа взаимодействия психологии и ислама в контексте современного мусульманского сообщества выявляется множество аспектов, требующих внимательного рассмотрения. Терминология играет ключевую роль в обозначении профессиональной идентичности психологов, работающих с мусульманами, и формирует ожидания клиентов относительно предоставляемых услуг. Важно различать такие понятия, как *мусульманский психолог*, *исламская психология* и *шариатская психология*, чтобы избежать путаницы и обеспечить качествен-

ное оказание помощи. Шариатский психолог акцентирует внимание на соблюдении норм шариата, исламский психолог использует исламские учения в своей практике, а мусульманский психолог ориентируется на культурные и религиозные потребности мусульманских клиентов, применяя традиционные психологические методы. Наряду с этим вопрос о том, что именно делает психолога «мусульманским», остаётся открытым и требует дальнейшего обсуждения.

Наряду с тем, что в исламском психологическом консультировании главными являются учёт духовной ориентации, нравственных ценностей и религиозного образа жизни мусульманина, также подчёркивается необходимость соблюдения границ между психологическими и религиозными функциями. Психологи не должны заменять религиозных деятелей, а их задача заключается в поддержке клиентов в осознании и принятии своих чувств, не навязывая свои убеждения. Умение работать с глубоко верующими клиентами требует от специалистов наряду с уважением их ценностей и убеждений также способности находить общий язык, опираясь на исламские традиции. В частности, в случаях, когда речь идёт о нормах и правилах шариата психологическая работа не может строиться по принципу «снятия» или «ослабления» интроекта, его изменения на противоположный.

Таким образом, развитие психологической практики в мусульманском контексте требует интеграции знаний в области психологии и исламской теологии, что позволит создать более эффективные и адаптированные подходы к оказанию помощи. Психологи, обладая глубокими знаниями как в психологии, так и в исламе, могут внести значимый вклад в благополучие своих клиентов и способствовать гармонии между духовными и психологическими аспектами жизни и способствовать снижению напряжения в обществе.

Библиография

Абдуллин Я. Г. Джадидизм среди татар: возникновение, развитие и историческое место. Казань: Иман, 1990.

Балина Т. Н., Малова Н. В. Социальная фрустрированность как результат рассогласования между ценностями личности и возможностью их реализации в поведении // Известия вузов. Северо-кавказский регион. Общественные науки. 2007. № 3. С. 97.

Балягова Г. В., Батурина О. С. Башкортостанское представительство Ассоциации психологической помощи мусульманам: перспективы научно-практической деятельности // Минбар. Исламские исследования. 2018. № 11 (2).

Бариева Н. Ю., Павлова О. С. Научно-практические семинары «Психологическое консультирование мусульман: основы теории и практики» в Казани // Минбар. Исламские исследования. 2018. № 11 (1). С. 188–194.

Батров Рустам. Бедный человек не может стать полноценным мусульманином [https://www.business-gazeta.ru/blog/608841, доступ от 29.01.2025].

Вагапов Н. А. Проблемы образования и воспитания в татарской периодической печати (1907–1916 гг.) / Автореферат дис. к. и. н. Казань, 2006.

Валиуллина М. Е. Психологические закономерности общения и эмоциональных состояний в контексте религиозного сознания мусульман / М. Е. Валиуллина, Л. Г. Хисамутдинова. Казань: Изд-во Казан. ун-та, 2016. 144 с.

Гафиятуллина И. Психологическое консультирование мусульман теперь доступно на новом уровне [https://m.islam-today.ru/islam_v_rossii/tatarstan/psihologiceskoe-konsultirovanie-musulman-na-novom-urovne/, доступ от 24.03.2025].

Гильмутдинов Д. Р. После Марджани (маркеры религиозного сознания татар-мусульман в эпоху джадидизма // Исламоведение. 2019. № 10 (2).

Дагестанская полиция прокомментировала травлю, которую местные блогеры устроили психологу из Казани [https://116.ru/text/religion/2023/07/19/72509981/, доступ от 29.01.2025].

Загидуллина Д. Ф. Формирование и этапы становления теории татарской литературы (первая треть XX века). Автореферат дис. д. ф. н. Казань, 2001.

Игра «Беседы птиц» – это не развлечение, а глубокая внутренняя работа [https://salda.ws/video.php?id=QGOybzvJCh0, доступ от 29.01.2025].

Идиатуллина Г. Духовно-религиозная атмосфера в Поволжье в XVII–XVIII вв. // Ислам и мусульманская культура в Среднем Поволжье: история и современность. Очерки. Казань: Фэн, 2006.

Курсы повышения квалификации «Психолого-педагогические основы просветительской работы в религиозных организациях по сохранению семейных ценностей» [https://kpfu.ru/imoiv/kursy-povysheniya-kvalifikacii-39psihologo-343189.html, доступ от 29.01.2025].

Медресе г. Казани XIX – нач. XX вв.: Сборник документов и материалов / Отв. сост. Л. В. Горохова, Р. А. Гимазова, Н. С. Горицкая, Н. А. Шарангина, ред. Д. И. Ибрагимова. Казань: Гасыр, 2007. 320 с.

Мерсияпова А. П. Гештальт-подход в работе с мусульманами // Гештальт в Казахстане. С. 55–60. [https://www.b17.ru/article/gt_islam/, доступ от 29.01.2025].

Мерсияпова А. П. Осознанное движение от эго к Высшему через свободный выбор: возможности гештальт-подхода // Возрождение традиционного духовного наследия российских мусульман: проблемы сохранения мусульманской идентичности в условиях мировой глобализации. Материалы Международной научно-практической богословской конференции, Махачкала, Дагестан, 2017.

Модель мира // Шум и ценности [https://dzen.ru/a/YlZlu-Ua_2ibDRrp, доступ от 29.01.2025].

Мухаметзянов А. Особенности дидактической системы кадимистского медресе // Минбар. Исламские исследования. 2009. № 1 (3).

Никольская И. М., Грановская Р. М. Психология веры как основа кризисной психологической помощи в совладании с переживанием утраты // Вестник психотерапии. 2014. № 49 (54). С. 39–58.

Павлова О. С. Особенности психологической помощи учащимся-мусульманам // Всероссийская научно-практическая конференция с международным участием «Психологическая служба университета: реальность и перспективы [https://www.hse.ru/data/2017/11/14/1158279329/О.С.%20Павлова%20Особенности%20психологической%20помощи%20учащимся-мусульманам.pdf, доступ от 29.01.2025].

Павлова О. С. Психологическое консультирование мусульман: анализ зарубежных источников // Современная зарубежная психология. 2018. Том 7. № 4 [https://psyjournals.ru/journals/jmfp/archive/2018_n4/Pavlova, доступ от 29.01.2025].

Павлова О. С. Психология религии в исламской парадигме: состояние и перспективы развития // Ислам в современном мире. 2015. № 11(4). С. 207–222.

Психологическое консультирование мусульман теперь доступно на новом уровне // IslamToday. 22.02.2018 [https://islam-today.ru/islam_v_rossii/tatarstan/psihologiceskoe-konsultirovanie-musulman-na-novom-urovne, доступ от 29.01.2025].

Психологическое консультирование мусульманских религиозных деятелей [https://old.kazanriu.ru/Dokumenti/Dop%20obrazovaniye/Programma%20Dop%20obrazovaniye.pdf, доступ от 29.01.2025].

Сафиуллина-Аль Анси Р. Р. Исламское вероучение в учебных пособиях и трудах татарских авторов начала XX в. Хрестоматия. Казань: Казанский университет, 2013. 252 с.

Семейное образование в контексте религиозной социализации детей-мусульман: теологический аспект [https://workspay.ru/work/37037/, доступ от 29.01.2025].

Симонов П. А. Вера как основа преодоления личностного кризиса: к постановке проблемы // Человеческий фактор: Социальный психолог. 2022. № 2 (44). С. 159–166.

Фромм Э. Бегство от свободы. М.: Прогресс, 1990. 269 с.

Школа практической психологии Хавы Шайдуллиной [https://khava-course.ru/psychology_school, доступ от 29.01.2025].

Эксперт: «Не нужно политизировать вопрос обучения детей из религиозных семей в школе. Это абсолютно педагогическая проблема!» [https://sntat.ru/news/ekspert-ne-nuzhno-politizirovat-vopros-obucheniya-detey-iz-religioznyh-semey-v-shkole-eto-absolyutno-pedagogicheskaya-problema-5647147, доступ от 29.01.2025].

Яхин Ф. Ф. Человек по своей природе. Очерк о внутреннем мире человека. М.: Институт интеграции знаний, 2024.

Яхин Ф. Ф. Исламская психология: от монотеистической парадигмы к теории личности // Минбар. Исламские исследования. 2019. № 12 (1). С. 237–250.

Әл-Гаффари Г. М. Әдәбият һәм аның әһәмияте // Шура. 1913. № 17. 517–519 б., № 18. 549–551 б.

Әхмәҗән Мостафин. Балаларны укыту тугрысында бер-ике сүз // Әд-дин вәл-әдәб. 1915. № 10. 300–304 б.

Әхмәҗҗан Мостафин. Дини тәрбия өчен лязем булган әсаслар // Укытучы. 1918. № 1. 67 б.

Әхмәҗҗан Мостафин. Педагогия гамәлия. Казан: Идрисов-Галиев [год не указан]. 51 б.

Әхмәҗҗан Мостафин. Тәгълим вә тәрбия // Мәктәп. 1913. № 1. 13–15 б.

Әхмәҗҗан Мостафин. Тәгълим тәрбиядә бер юл // Мәктәп. 1913. 163–166 б.

Әхмәҗҗан Мостафин. Мәдрәсә диниядә тәхсыйле тиешле булган голүм хосусында икенче ләихә // Әд-дин вәл-әдәб. 1913. № 18–19, № 20–21. 659–662 б.

XX йөз башы татар тәгълим-тәрбия журналларының библиографик күрсәткече («Тәрбия әтфаль», «Тәрбия», «Мәктәп», «Мөгаллим») / Төз. Р. Ф. Мәрданов И. К. Галләмев. Фәнни мөх. М. Г. Госманов. Казан: Милли китап. 1997. 67 б.

Баязитов Г. Ислам китабы. 2 нче басма. Казан: Университет табгыханәсе. 1880. 66 б.

Бигиев М. Гарәп әдәбияты һәм ислам фәннәре / А. Хәйретдин тәрҗ. Казан: Иман, 2000. 127 б.

Борхан Хәбиб. Мәктәпләр. Франса ысулы берлә американ ысулы арасында бер мөхакәмә // Әд-дин вәл-әдәб. 1914. № 19. 587–595 б.

Бубый Г. Икенче вә өченче сыйныф ибтидаия балаларына махсус иң асат вә иң тиз аңлашырлык әхлакый вә гыйльми гыйльме халь. Казан: Электро-типография «Милләт», 1909. 44 б.

Вahапов Н. Татар вакытлы матбугатында мәгариф һәм тәрбия мәсьәләләренең чагылышы (1907–1916 еллар). Казан: ТР ФА Ш. Мәрҗани исем. Тарих институты, 2010. 150 б.

Гауни Ш. Гыйльме халь. Беренче сыйныф өчен. Казан: Кәримия табгыханәсе, 1911. 8 б.

Думави Н. Шәрыктан Гаребкә мөнәсәбәте илә // Аң. 1916. № 9. 157–159 б.

Мисрый Хәсән Тәүфикъ. Педагогия гыйльмия вә гамәлия // Әд-Дин вәл-әдәб. 1907. № 7. 217 б.

Рәхимҗан Атнабаев. «Тәрбия вә тәгълим» мәкаләләренә гаид берничә мөлахәзә // Шура. 1916. № 12. 295–296 б.

Рәхимҗан Атнабаев. Дини тәрбия вә тәгълим мәсьәләсе һәм дин дәресләре. С. Бикбулат әсәрләре // Шура. 1916. № 23. 560–562 б., № 24. 589–591 б., 1917. № 1. 18–20 б., № 2. 40–42 б., № 3. 66–69 б.

Рәхимҗан Атнабаев. Җавап урынында изах // Шура. 1916. № 19. 461–463 б., № 20. 482–484 б.

Хәлил Әбүлханов. Америкада тәрбия вә тәгълим // Мәктәп. 1913. № 8. 197–200 б., № 11. 297–302 б., № 12. 324–325 б.

Хәлил Әбүлханов. Мәгариф эше // Шура. 1912. № 23. 722–725 б., 1913. № 4. 120–121 б., № 6. 178–181 б.; № 8. 245–247 б.

Хәлил Әбүлханов. Тел вә әдәбият мәсьәләсенә яңа агым // Шура. 1912. № 11. 331–333 б., № 12. 366–368 б.

Хәлил Әбүлханов. Ысулы җәдиткә каршы беренче адым. Казан: Үрнәк, 1911. 32 б.

ЧАСТЬ 2

ДЖАДИДИЗМ КАК ДУХОВНОЕ НАСЛЕДИЕ В КОНТЕКСТЕ СОВРЕМЕННОСТИ

5
РОЛЬ ДВИЖЕНИЯ ДЖАДИДИЗМА В ФОРМИРОВАНИИ НОВОГО МЫШЛЕНИЯ В МУСУЛЬМАНСКОМ ОБЩЕСТВЕ АЗЕРБАЙДЖАНА

Арзу Маммадова

Введение

Во второй половине XIX века движение джадидизма было широко распространено во всем тюрко-мусульманском мире, включая Азербайджан, который является его частью. В своей исследовательской работе о джадидизме в Центральной Азии Паоло Сартори отметил, что обычно джадидизм рассматривается как явление, связанное с беспрецедентными изменениями в сфере мусульманской общинной идентичности. Большинство исследований джадидизма основано на предположении, что это был опыт «модерности», который проявился в объектировании ислама, критике «традиционной» культуры и формулировании новых дискуссий об обществе (миллат), прогрессе (таракки) и историческом времени (заман). Культура для джадидов являлась, безусловно, маркером идентичности.

Одним из их главных стремлений было то, что мусульмане русского Туркестана (туркестанские миллиаты) однажды станут полностью осознавать свое место в мире наряду с другими «нациями»... Таким образом, джадиды часто рассматриваются как те интеллектуалы, которые пробудили национальное самосознание, прокладывая путь к созданию национальных идентичностей[229].

При изучении движения джадидизма в Азербайджане и деятельности его основателей и последователей можно проследить определенные тенденции. Основными целями этих интеллектуалов были просвещение общества, содействие развитию самосознания, а также осмысление и преодоление всего, что угнетало народ.

Очевидно, именно поэтому один из представителей этого движения, Гусейн Байкара (1904–1984), который после большевистско-русской оккупации независимой Азербайджанской Демократической Республики (1918–1920) жил в эмиграции в Турции, в своей книге, изданной в Анкаре в 1966 году, назвал движение, распространившееся в Азербайджане во второй половине XIX века, «обновлением» (Yenilənmə və ya Yeniləşmə – Обновление или Реформа)[230].

Необходимо подчеркнуть, что ислам играл ключевую роль в формировании идентичности мусульман Азербайджана, будучи неотъемлемой частью их социокультурной и политической жизни. Исламский фактор также играл ключевую роль в борьбе с российской оккупацией. Поэтому Османская империя, стремясь организовать сопротивление местного населения против оккупации Южного Кавказа Россией, пыталась вывести исламский фактор на первый план и организовать борьбу под лозунгом «сопротивления неверным»[231]. А идея всеобщего

---

[229] Sartori, Paolo. (2016) "Ijtihād in Bukhara: Central Asian Jadidism and Local Genealogies of Cultural Change", *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 59 (1–2): 193–236 (p. 199).

[230] Baykara, Hüseyn. (2018) *Azərbaycanda Yeniləşmə hərəkatı XIX əsr*. Bakı: Kitab klubu.

[231] Nəcəfli, Güntəkin. (2002) *Azərbaycan xanlıqlarının Osmanlı dövləti ilə siyasi əlaqələri (XVIII əsrin II yarısı)*. Bakı: Nurlan, s. 56; Mustafazadə, Tofiq. (2002)

мусульманского восстания против российской оккупации стала одной из основных для мобилизации местного мусульманского населения во время Второй русско-иранской войны (1826–1828)[232].

Джадидистское движение, несмотря на свою склонность к секуляризму и сильный акцент на светские науки, никогда не отделялось от идеи ислама. Одним из выдающихся представителей движения джадидизма в Азербайджане был Сеид Азим Ширвани (1835–1888), который получил воспитание от своего деда Моллы Гусейна, изучив с ним первые постулаты ислама. Он глубоко освоил арабский язык, религиозные науки, восточную и исламскую философию, историю в известных медресе в Наджафе, Багдаде, Шаме (Дамаске), а также вел обмен мнениями с известными мусульманскими учеными своего времени в Мекке и Каире.

Одним словом, как человек, воспитанный в восточной среде и глубоко изучивший ислам, в своих произведениях он ставил целью рассмотрение не самого ислама, а тех, кто не доносил его до общества, кто использовал религию в своих корыстных целях, вовлекая массы в невежество и фанатизм, создавая препятствия для развития общества. В одном из своих стихотворений, обращаясь к мусульманам, он отождествлял понятие хорошего мусульманина с понятием хорошего человека.

Müsəlman ol, müsəlman ol,	Будь мусульманином,
Qərəz odur ki, insan ol...	будь мусульманином,
	С намерением быть человеком…[233]

Одним словом, джадидисты не ставили своей целью толковать основы исламских предписаний, а сосредоточились на борьбе с теми, кто, прикрываясь исламом, погружал общество в невежество. Они стремились выработать новые

XVIII yüzillik – XIX yüzilliyin əvvəllərində Osmanli – Azərbaycan münasibətləri. Bakı: Elm, s. 117.

[232] Şükürov, K. (2006) *Türkmənçay 1828*. Bakı: Çaşıoğlu, s. 39–47.

[233] Baykara, *Azərbaycanda Yeniləşmə hərəkatı*, s. 232.

формы общественного устройства, основываясь на исламских и культурных традициях, при этом придавая особое значение их адаптации к современным условиям. Гусейн Байкара особо подчеркивал, что реформаторы в Азербайджане выступали не против исламского религиозного управления, а против схоластического ислама. Отсталые религиозные взгляды не позволяли обществу развиваться. Сторонники новшеств, участники движения становились жертвами ярлыка «неверный», который наклеивали им религиозные деятели, моллы и ахунды[234]. Изучая вопросы, которые становились объектом критики в литературе того времени, можно заметить, что многие «обычаи», укорененные в обществе под видом ислама и религии, на самом деле не имели никакого отношения к исламу. Они просто были представлены таким образом людьми, имеющими влияние в обществе[235].

Другим интересным моментом является то, что просвещение, начавшееся в Азербайджане во второй половине XIX века, или движение, которое Гусейн Байкара назвал «обновлением», вначале носило в большей степени религиозно-культурный характер, чем антиколониальный. Интеллигенция, возглавлявшая общество, – Аббаскули ага Бакиханов (1794–1847), Мирза Фатали Ахундов (1812–1878), Гасан-бек Зардаби (1842–1907), Сеид Азим Ширвани (1835–1888), Мирза Шафи Вазех (1792–1852), Джалил Мамедкулизаде (1866–1932) и другие – в своих произведениях обращали внимание на внутренние недостатки, которые ослабляли и разделяли общество, и на невежество, считая просвещение необходимым для их устранения и последующего возрождения нации[236].

---

[234] Baykara, *Azərbaycanda Yeniləşmə hərəkatı*, s. 175.

[235] Axundzadə, Mirzə Fətəli. (2005) *Seçilmiş əsərləri*, 3 cilddə, II cild. Bakı: Şərq-Qərb; Məmmədquluzadə, Cəlil. (2009) *Seçilmiş əsərləri*. Naxçıvan: Əcəmi; Məmmədquluzadə, Cəlil. (1929) *Ölülər*. Bakı: Azərnəşr; Sabir, Mirzə Ələkbər. (2002) *Hophopnamə*. Bakı: «Turan» nəşrlər evi.

[236] *Бакиханов А.* Сочинения, записки, письма. Баку: Элм, 1983; Axundzadə, Mirzə Fətəli. (2005) *Seçilmiş əsərləri*. 3 cilddə, II cild, Bakı: Şərq-Qərb; Zərdabi, Həsən bəy. (1960) *Seçilmiş əsərləri*. Bakı: Azərb. Dövlət Nəşriyyatı; Şirvani, Seyid Əzim. (2005) *Seçilmiş əsərləri*, 3 cilddə, I-II cild. Bakı: Avrasiya press; Vazeh,

Тем не менее в этот период также появлялись произведения, направленные против российского господства и колониальной политики. Например, один из ведущих представителей движения пробуждения в Азербайджане, Гасым-бек Закир (1784–1857), в своих стихах открыто критиковал русских чиновников и местное духовенство, которое не стояло на стороне народа:

Gündə bir gətirir zakonu tazə,	Каждый день вводит новый закон,
Fikri budur xalqı verə güdazə,	Задумал принести в жертву народ,
Bizdən də məhrəmdir biri Knyazə	Стал ближе к князю, чем к нам,
Nə məhrəm füzul heyvərə yanşak.	Кое-кто чужой нам скотина – пустослов.
Üləmalar üz döndərib xudadan,	Улемы отвернулись от Всевышнего,
Usanmaz bir ləzhə cövrü cəfadan.	Не устают они от тяжести страданий.
Başı əmmaməli seyid-molladan	Из-за мулл и сейидов в тюрбанах
Taətdə övladır o qatmaqurşaq.	Это дитя (народ) вверглось в страдания.

С начала XX века в движении на первый план выходит антиколониализм. На фоне революций, происходивших в Российской империи в начале XX века, действия центральной власти, создающей конфликты на национальной почве в удаленных районах, сопровождались массовыми убийствами в Азербайджане[237]. Это, в свою очередь, привело к тому, что движение в обществе приобрело антиколониальный характер и перешло к борьбе за независимость.

Основная цель этой статьи – сосредоточиться на ключевых вопросах джадидизма или движения обновления в Азербайджане и обратить внимание на его особенности.

Mirzə Şəfi. (2004) *Nəğmələr*. Bakı: Şərq-Qərb; Məmmədquluzadə, Cəlil. (2009) *Seçilmiş əsərləri*. Naxçıvan: Əcəmi.

[237] Nəvvab, Mir Möhsün. (1993) *1905-1906-cı illərdə erməni-müsəlman davası*. Bakı: «Azərbaycan» nəşriyyatı.

Социально-политическое положение мусульманского населения в Азербайджане после Российской оккупации

Начало активности России, имеющей целью вторжение на Кавказ, относится к XVI веку, когда была образована империя. После захвата Казани в 1552 году и Астраханского ханства в 1556 году Россия, начавшая проводить политику непрерывной экспансии на запад, на какое-то время сдерживалась еще сильными Османским и Сефевидским государствами, но с ослаблением Сефевидского государства в XVIII веке завоевательная политика приняла интенсивную форму.

Начиная с 1690-х годов царь Петр I (1682–1725) планировал превратить Каспийское море в «Русское море» и господствовать над странами, расположенными на Каспийском побережье, думая, что развитие торговли с восточными странами через Каспийское море послужит обогащению России. Однако войны с Османской империей и Швецией надолго отложили осуществление этих планов. Наконец, 15 июня 1722 года царь Петр I объявил войну Сефевидам из-за того, что они отказались удовлетворить требования о наказании убийц русских купцов, подвергшихся нападению в Шемахе, возмещении убытков и принесении извинений от имени государства[238].

Фактически просто воспользовавшийся неспособностью сефевидского правителя, Шаха Султана Гусейна (1694–1722), вывести страну из кризисной ситуации, царь осуществил свой давний план и вторгся в земли Азербайджана на побережье Каспия. После нашествия 1722–1723 годов создать благодатную среду для удержания здесь не удалось. По этой причине результат оккупации не был прочным. Россия, остававшаяся в оккупированных регионах около 10 лет, покинула их по Раштскому (1732) и Гянджинскому (1735) договорам, подписанным с Сефевидами[239].

---

[238] Müfit, Bilge Sadık. (2015) *Osmanlı Çağı'nda Kafkasya (1454–1829). Tarih, Toplum, Ekonomi*. Istanbul: Kitabevi Yayınları, s. 151, 187–189; *Левиатов В.* Очерки из истории Азербайджана в XVIII в. Баку: Издательство АН Азербайджанской ССР, 1948. С. 74–79.

[239] Mahmudov, Y., Şükürov, K. (2009) *Azərbaycan: Beynəlxalq Münasibətlər və Diplomatiya Tarixi (1639–1828*). Bakı: Regionların İnkişafı İctimai Birliyi, s. 183–210; *Левиатов* В. Очерки из истории Азербайджана в XVIII в. Баку: Издательство АН Азербайджанской ССР, 1948. С. 98–100.

29 декабря 1791 года присоединение Крыма к России было подтверждено Ясским договором, подписанным между Османами и Россией, а река Днестр была признана границей между двумя государствами. Результатом этого соглашения стала потеря османских земель на Кавказе в пользу России. Россия смогла открыть путь на Южный Кавказ через Грузию (Картли-Кахетинское царство)[240]. В 1780–1790-х годах велись действия, направленные на оккупацию региона, но Россия не смогла добиться устойчивых результатов на юге Кавказа до начала XIX века.

12 сентября 1801 года российский император Александр I (1801–1825) подписал три документа, определявших дальнейшую судьбу Южного Кавказа и очерчивавших первичные контуры и будущие направления завоевательной политики Российской империи:

1. Высочайший манифест «к Грузинскому народу».

2. Рескрипт к генерал-лейтенанту, главнокомандующему в Грузии Кнорингу.

3. Высочайше утвержденное воззвание к Грузинскому народу[241] .

В рескрипте российского царя, придавшего своей завоевательной политике образ «спасителя» посредством Манифеста, главнокомандующему русской армии, размещенной на территории завоеванного Картли-Кахетинского царства, Кнорингу было обозначено будущее направление завоевания:

> Содержа сношения с окрестными владельцами и народами, стараться приумножить число приверженных к России, особенно же привлекать ханов Эриванского, Ганджинского, Шекинского, Ширванского, Бакинского и других, над коими власть Баба хана еще не утвердилась[242].

---

[240] Müfit, *Osmanlı Çağı'nda Kafkasya*, s. 304.

[241] Акты, собранные Кавказской археографической комиссией (АКАК) // Под ред. А. П. Берже. Тифлис: Тип. Главного Управления Наместника Кавказского, т. 1, 1866, док. № 547, С. 432-433; док. № 548, С. 433–436; док. № 549, С. 436–437.

[242] АКАК, т. I, док. № 547, С. 432–433; док. № 548, С. 436.

Таким образом, в отличие от кратковременных походов русских войск на Южный Кавказ в 1722–1735-х и в 1796-1797-х годах, молодой царь Александр I намеревался навечно овладеть этими землями.

Официальная переписка, рапорты и другие документы, относящиеся к первым годам начатого в 1801 году завоевательного периода, показывают, что процесс завоевания вовсе не был легким. Этот процесс был сложным и многозначным, длился долго и зависел от множества различных условий и факторов.

Местные мусульманские владения, расположенные по соседству с Картли-Кахетинским царством, постоянно истощали силы русских войск своими периодическими нападениями. Более того, они не позволяли русским перейти от обороны к наступлению и реализовать 11 задач, поставленных в рескрипте перед главнокомандующим[243].

С 1803 года Россия начинает оккупацию земель Азербайджана как военными, так и дипломатическими средствами. Во время оккупации, продолжавшейся до 1828 года, было зафиксировано героическое сопротивление таких небольших ханств и военно-политических образований, как Джар-Балакен, Гянджа, Баку, Губа, Иреван и Илису, существовавших на территории Азербайджана. В то же время Карабахское, Шекинское и Шамахинское ханства подписали Кюрекчайский договор с оккупантом, чтобы дипломатическим путем избежать более жестоких последствий мер, которые могло применить государство-оккупант[244]. В итоге сопротивление Азербайджана, переживающего политическую раздробленность, против оккупации не было достаточно сильным, чтобы заставить врага бездействовать.

Недовольные оккупационной политикой России на Кавказе, Гаджары были вынуждены признать ее результаты по Туркманчайскому мирному договору 1828 года, а Османская

---

[243] *Маммадова А.* Роль ислама в формировании системы избирательного управления на Южном Кавказе: на примере Джар-Балакенских вольных обществ. С. 2.

[244] Mahmudov, Şükürov, *Azərbaycan*, s. 365–376.

империя – по Адрианопольскому мирному договору 1829 года. Оба соглашения стали следствием военных поражений Ирана и Османского государства. После Туркманчайского мира между Гаджарским Ираном и Россией историческая судьба южной части Азербайджана была связана с Ираном, а северной части – с Российской империей.

Таким образом, новые этапы истории Азербайджан переживал в состоянии разделенности на две части. Южная часть вошла в состав Гаджарского Ирана, а северная часть продолжила свой путь в составе России, будучи разделенной на отдельные административные единицы.

Процесс превращения Северного Азербайджана в окраину Российской империи, имеющей ценности, полностью противоположные ментальности его народа, был очень болезненным, и его последствия оказались очень тяжелыми для местного населения. Конечно, у этого был ряд объективных причин. Во время вторжения России Азербайджан переживал один из самых кризисных периодов своей истории: политическая и экономическая раздробленность[245], личные интересы и амбиции правителей. А также низшие слои общества, составлявшие большинство населения, были совершенно далеки от политики и управления, как и в других обществах того времени, что усугубило последствия оккупации. Политическая и экономическая раздробленность, конечно, стагнирует развитие образования, науки и культуры и не может сыграть позитивной роли в развитии общества и его адаптации к требованиям новой эпохи. Но период азербайджанских ханств был более мирным периодом, чем хаотичный период первой половины XVIII века, сопровождающийся войнами, нашествиями и восстаниями. Потребность в образованных людях и эффективных управленцах обусловила необходимость возрождения школ и медресе, дав толчок определенному развитию в области образования[246].

---

[245] Территория Азербайджана была разделена на более чем 20 небольших государств, называемых ханствами.

[246] Azərbaycan tarixi. Uzaq keçmişdən 1870-ci ilə qədər / Red. S. Əliyarlı. Bakı: Çıraq. 2009, s. 564–565.

Длительное время школы и медресе были основными очагами просвещения в Азербайджане. В 1858 году только в Шемахинской губернии насчитывалось 299 образовательных учреждений с числом учащихся более 4700 человек, 37 школ и медресе находились в городах[247]. Ряд школ и медресе давал учащимся хорошую подготовку в области восточных языков и литературы. Школы этого периода обычно организовывались в определенном уголке мечетей, в магазинах, принадлежавших разным людям, в частных домах и носили имена своих основателей. Занятия в школах длились 6–8 часов. А основными учебными пособиями были арабский алфавит, Коран, произведения Сади Ширази «Бустан и Гюлистан», «Калила и Димна», а в ряде случаев – произведения Низами, Физули и других восточных классиков[248]. Детей, поступивших в мектебы, первоначально учили арабскому алфавиту с использованием слогового метода. Усвоив кое-как чтение по складам нескольких молитв, они приступали затем к механическому чтению Корана[249]. Если принять во внимание, что образование было платное, то, конечно, большинство населения не могло получить образование. Только семьи с определенным доходом имели возможность отправить своих детей в эти частные школы.

В медресе, которые были высшими учебными заведениями, готовилось духовенство. Арабский алфавит, Коран, исламская философия, фикх (исламское право), арабский и персидский языки были основными предметами в учебной программе медресе. Одновременно преподавали и математику, астрономию, литературные науки. Все перечисленные предметы велись одним преподавателем[250].

Следует отметить, что существовавшая со Средних веков эта система образования более-менее успешно отвечала вызовам своего времени и готовила выдающихся интеллектуалов,

---

[247] История Азербайджана. Баку: Изд. АН Азербайджанской ССР, 1960. С. 101.

[248] Qasımov, Xeyirbəy. (2008) *Orta əsrlərdə Azərbaycan mədəniyyəti*. Bakı: Aspoliqraf, s. 356.

[249] История Азербайджана. С. 318.

[250] Qasımov, *Orta əsrlərdə Azərbaycan mədəniyyəti*, s. 356.

поэтов, писателей и ученых, но начиная с XIX века она уже не могла удовлетворить требования нового времени. Особенно в условиях экспансии Запада на Восток эта система не была способна эффективно формировать общественно-политическое мнение мусульманского общества в соответствии с реальной ситуацией и моральной готовностью к новым угрозам.

Колониальная политика Российской империи после оккупации, имеющей целью превратить Южный Кавказ в свой задний двор – мирную провинцию, была очень жесткой и беспощадной, не дающей никакого шанса местному населению. Россия не имела ни малейшего представления о каких-либо уступках или привилегиях в своей политике по отношению к мусульманскому населению Кавказа. Одним словом, не успело мусульманское население Южного Кавказа, то есть Северного Азербайджана, оправиться от шока, вызванного подчинением христианской стране, которую они называли *гавур* (неверные), как уже столкнулось с новыми серьезными угрозами. В недавно оккупированных территориях применялся имперский метод управления и были привнесены российские ценности.

В целях обеспечения христианского единства, которое являлось основной идеологией государства, в период оккупации и сразу после нее, в целях увеличения численности христианского населения параллельно проводилась интенсивная политика переселения и христианизации. Россия, стремясь изменить этническую и религиозную картину региона, размещала всех христиан – как армян-григорян, немецких колонистов, прибывших из Вюртенберга, так и всех сектантов – без учета различий. Общая численность армян, переселившихся на территорию Северного Азербайджана посредством Туркманчайского и Адрианопольского договоров, составила около 165 тысяч человек (90 тысяч человек переселились из Ирана, около 75 тысяч человек переселились из Османской империи)[251].

[251] *Смирнов Н.* Политика России на Кавказе в XVI–XIX веках. Москва: Издательство социально-экономический литературы, 1958. С. 180; АКАК, т. VII, Тифлис, 1878, док. 829, С. 845; İrəvan xanlığı. Rusiya işğalı və ermənilərin Şimali Azərbaycan torpaqlarına köçürülməsi. (2009) Elmi red. Y. Mahmudov. Bakı: Çaşıoğlu, s. 375–406.

Н. Шавров писал о результатах политики переселения, проводимой Россией в Южном Кавказе:

> Кроме армян в наши пределы переселилось некоторое количества айсор, а также и мусульман, но наибольшее количество переселенцев выпадает на долю армян: так, из 1.3 м., проживающих ныне в Закавказье армян, более 1.000.000 душ не принадлежит к числу коренных жителей края и поселены нами[252].

А политика христианизации местного мусульманского населения проводилась через Осетинскую духовную комиссию и Общества восстановления православного христианства на Кавказе[253].

Особенно в северо-западном регионе, где оказывалось наибольшее сопротивление оккупации (Джар-Балакенские джамааты, Илисуйский султанат, Шекинское ханство), в 1830–1890 годах проводилась последовательная политика христианизации населения, что привело к крупному восстанию в 1863 году под предводительством Гаджи Муртуза[254].

В первый период после оккупации Россия в региональной политике планировала опираться на социальную поддержку христианского населения. В связи с этим высший класс – политическая и экономическая элита Азербайджана, – состоящий из беков и духовенства, был лишен всех своих привилегий, включен в список налогоплательщиков и полностью отстранен от управления. Шариатский суд, играющий решающую роль в регулировании порядка и обеспечении справедливости в

---

[252] *Шавров Н.* Новая угроза русскому делу в Закавказье: предстоящая распродажа Мугани инородцам. СПб.: Типография редакции периодических изданий Министерство Финансов, 1911. С. 63.

[253] Обзор деятельности Общества Восстановления Православного Христианства на Кавказе за 1860–1910 гг. // Составитель А. Платонов. Тифлис: Типог. Канс. Наместника Е. И. В. на Кавказе, 1910.

[254] Əşrəf qızı, A. (2009) *Car-Balakən Camaatlığı*. Baki: UniPrint; *Летифова Э.* Северо-западный Азербайджан: Илисуйское султанство. Баку: Altay, 1999; Məmmədov, Ə. (2001) *Şimal-qərbi Azərbaycan: Zaqatala dairəsi*. Bakı: Adiloğlu nəşriyyatı.

мусульманском обществе, был упразднен, и вместо него был введен аналогичный российский сословный суд.

Видный общественный деятель А. Бакиханов, считающийся основоположником азербайджанской историографии, в своем докладе, направленном в Комитет по определению прав высшего сословия, подробно высказался о роли шариатского суда в мусульманском обществе[255].

С первого периода оккупации Российская империя особое внимание уделяла формированию верноподданического настроя к России среди христианского населения региона посредством образования. В этот период в Южном Кавказе появились первые российские учебные заведения. В 1802 году в Тифлисе было открыто училище, преобразованное в 1829 году в гимназию. В школе, первоначально предназначавшейся для детей грузинских дворян и финансируемой за счет налогов, собранных с оккупированных Джар-Балакенских джамаатов, с момента основания специально преподавали русский и грузинский языки[256].

С 1819 года в число предметов, преподаваемых в этой школе, впервые был включен и тюркский язык. Это было сделано не без оснований, как мы уже отметили выше: хотя местное мусульманское население полностью отстранили от управления в начале оккупации, царские правящие круги вскоре осознали невозможность полноценного осуществления управления без местных представителей. Возникла потребность в чиновниках, которые играли бы роль связующего звена между местным населением и российскими чиновниками. Это могли быть только те лица, которые знали местные ментальные ценности и воспринимались местным населением как свои. Следует отметить, что, несмотря на скорость и масштабы переселенческой политики, достигнутые результаты оказались ниже ожиданий царских правящих кругов и превзойти численность местного тюрко-мусульманского населения не удалось.

---

[255] Рапорт состоящего по кавалерии подполковника Аббас-Кули-Ага Бакиханова в Комитет об устройстве мусульманских провинций. НАГ, Ф. 2, оп. 1, д. 2232, лл. 179–180 (об).

[256] Əşrəf qızı, *Car-Balakən Camaatlığı*, s. 120–121.

С другой стороны, царские власти сослали в Сибирь всех мужественных и выдающихся личностей общества, которых считали угрозой интересам царизма и его основам, – тех, кто имели потенциал организовать сопротивление оккупации. Остальных же планировалось подготовить в качестве верных чиновников, которые будут работать на низких должностях и выполнять тяжелую работу. В 1855 году из Кавказского наместничества в Министерство народного просвещения России было написано: «Грузинский язык может быть удобен для чиновников только в некоторых местах Тифлисской и Кутаисской губерний. А татарский язык полезен как в других регионах Кавказа, так и на Кавказе в целом»[257]. Поэтому тюркский язык, являвшийся языком общения численно преобладающего тюрко-мусульманского населения Южного Кавказа, был включен в учебную программу.

За год до того, как царское правительство утвердило «Положение о Закавказских школах», то есть в сентябре 1828 года, в Тифлисе (Тбилиси) была открыта школа для аманатов[258] из числа азербайджанцев[259].

В соответствии с «Положением о закавказских школах», утвержденным в 1829 и 1835 годах, в целях распространения русского языка среди населения с 1830-х годов в главных городских центрах стали открываться русскоязычные школы.

Первое уездное училище в Азербайджане было открыто в Шуше в 1830 году. Затем такие училища возникли в Нухе в 1831 году, в Баку в 1832 году, в Гяндже в 1833 году, в Шемахе и Нахичевани в 1837 году. В 1858 году в Шемахинской губернии имелось одно четырехгодичное и четыре уездных начальных училищ. В этих учебных заведениях царские власти проводили

---

[257] *Azərbaycan tarixi*, s. 725.

[258] Происхождение «аманатских» школ теряется в глубокой древности. Обучение детей-заложников практиковалось в государствах Древнего Востока и в Римской империи. Такой путь усвоения господствующей культуры через знать покоренных народов считался достаточно эффективным и безболезненным для последующего органичного вхождения новых территорий в состав того или иного государства.

[259] Mərdanov, M. (2011) *Azərbaycanın Təhsil Tarixi*, I cild. Bakı: Təhsil, s. 41.

русификаторскую политику. Создавая их, царизм исходил из своих интересов, стремясь подготовить для административного аппарата «сведущих» чиновников, способных проводить его колониальную политику[260]. С другой стороны, царизм видел в исламе самое большое препятствие для своей политики христианизации и русификации на Южном Кавказе и в Азербайджане. Именно поэтому он пытался углубить разногласия между шиитскими и суннитскими течениями и довести их до уровня вражды, устранив тем самым объединяющую роль ислама в борьбе с царизмом. По этой причине он, с одной стороны, пытался взять под полный контроль образование, ликвидировав старую школу и систему медресе, а с другой – впервые на Южном Кавказе начали открываться школы, где пропагандировалось сектантство. В 1848 году в Тифлисе (Тбилиси) впервые были основаны школы «Алия» (шииты) и «Омария» (сунниты)[261]. В то же время для тех, кого обратили в христианство, создавались специальные приходские школы. Позднее и в ряде других азербайджанских городов были созданы школы «Алия» и «Омария». Установление дискриминации суннитов и шиитов в образовании было очень опасной тенденцией для будущего.

Несмотря на все эти трудности и ограничения, образование в Азербайджане продолжало готовить просветителей, помогающих народу понять свой путь: Мирза Шафи Вазеф (1792–1852), Исмаил бек Гутгашинли (1806–1861), Аббасгулу Ага Бакиханов (1794–1847), Мирза Фатали Ахундов (1812–1878), Мирза Мухаммадали Казимбей (1802–1870), Гаджи Зейналабдин Ширвани (1780–1837), Мирза Адыгезаль бек (1780–1848), Мирза Джамал бек Джаваншир (1773–1853), Карим Ага Фатех (1788–1858), Гаджи Сеид Абдул-Гамид (1795–?) являлись представителями образования того периода, о котором мы говорим.

---

[260] История Азербайджана. Баку: Изд. АН Азербайджанской ССР, 1960. С. 100.

[261] Mərdanov, *Azərbaycanın Təhsil Tarixi*.

Джадидизм – обновление или выход из кризиса

После буржуазной революции в Нидерландах (1566–1648) наступило время, которое принято называть «Веком разума». Почти все ведущие интеллектуалы Европы стали придавать громадное значение одной из многих способностей человека – разуму, мышлению – в ущерб всем остальным[262].

В отличие от Европы, на развивающемся мусульманском Востоке до XVIII века не возникала необходимость в выдвижении на передний план каких-либо человеческих качеств, способных произвести изменения в обществе. Однако такие признаки глубокого кризиса, как экономическое отставание, застойные явления в управлении обществом, несоответствие управления требованиям общества и времени, начавшие проявляться с XVIII века, показывали необходимость изменения системы и здесь. Потеря конкурентоспособности мусульманских стран, вызванная перечисленными внутренними и внешними факторами, не только сделала их полностью бессильными, но и открытыми для экспансии. В таких условиях произошла западная экспансия на Восток, не сумевший выстоять под усиливающимся натиском Запада, который обновился и укрепился за счет выдвижения на передний план разума и мышления.

Основатель движения «Иттихад аль-Ислам» («Исламское единство»), исламский модернист XIX века Джамаледдин Афгани (1838–1897), считал, что одним из путей спасения мусульман от отсталости, невежества и суеверий является преодоление застоя в их мышлении, просвещение исламской уммы и распространение научных знаний. Он говорил, что основным инструментом прогресса в западных странах является наука и что народы Европы сильны и успешны именно благодаря развитию науки и технологий. Пока Запад возвышался благодаря знаниям и труду, Восток приходил в упадок из-за невежества и лени[263].

---

[262] *Дэвис Норман*. История Европы. Москва: Транзиткнига, 2005. С. 392, 424–425.

[263] Mürşüdlü, Q. (2019) *Cəmaləddin Əfqaninin sosial-siyasi fəlsəfəsi*. Bakı: Ulu, s. 70.

Несомненно, то же самое можно сказать, характеризуя период оккупации Азербайджана Российской империей. Колонизация Азербайджана, имевшего свои традиции государственности, полностью изменила его политическую, культурную, социальную и экономическую систему. Успехи, достигнутые в результате длительных эмпирических экспериментов, также были сведены на нет.

Надо отметить, что еще в 1881 году Исмаил-бей Гаспринский (1851–1914), считающийся основоположником джадидистского движения среди тюрко-мусульманского населения Российской империи, в своем труде «Русское мусульманство. Мысли, заметки и наблюдения мусульманина» писал об этом:

> Не грустно ли на самом деле, что русское господство не ведет мусульман к прогрессу и цивилизации; бессильно вдохнуть новую жизнь, идеи и стремления в область русско-татарской мертвечины, не говоря уже о материальных преуспеяниях. Мало того, я с болью должен констатировать, что при русском господстве пришли в некоторый упадок и те средства умственного развития татар, кои представлялись их школами и письменностью[264].

Таким образом, застой в политическом, социальном, экономическом и культурном развитии общества в Азербайджане, усугубленный российской оккупацией, сделал необходимыми обновление и перемены для преодоления глубокого кризиса. Естественно, образованное, научное и интеллектуальное сообщество, следившее за общественно-политическими процессами, было в курсе происходящего. По этой причине главной целью сторонников обновления было пробудить общество, к которому они принадлежали, от сна равнодушия и увидеть свой народ среди развивающихся, а не угнетенных.

Если рассматривать деятельность азербайджанских джадидистов в целом, то можно увидеть, что основными целями их деятельности являются следующие направления:

---

[264] *Гаспринский И.* Русское мусульманство. Мысли, заметки и наблюдения мусульманина. Симферополь: Типография Спиро. С. 8–9.

1. Реформа образования.

2. Развитие языка и литературы.

3. Реформа в сфере религии.

4. Социальные изменения, борьба с обычаями, которые сдерживают развитие отношений в семье и обществе и не отвечают требованиям времени.

5. Национализм и идея независимости.

Народ в Азербайджане, как и все тюрко-мусульманские народы, входившие в состав Российской империи, жившей в системе отсталых крепостных отношений, был вынужден жить в отягчающих условиях оккупации и колониального режима на окраине империи. Воспитание новых поколений в духе примирения с существующей действительностью было, конечно, опасной тенденцией, и срочно требовалось изменение мышления и самосознания. А мышление могло быть изменено только посредством образования. Не случайно Исмаил-бей Гаспринский писал, что реформу следует постепенно начинать с начальных школ. По сведениям, собранным им в 1881 году, у российских тюрков было чуть меньше 16 тысяч районных школ и 214 медресе. В местных школах, в которых учились полмиллиона детей, преподавали только Коран и молитвы, читаемые во время намаза. Здесь дети заканчивают обучение, так и не научившись читать и писать хотя бы пять строк по-тюркски[265].

Во второй половине XIX – начале XX века движение джадидизма как на севере, так и на юге Азербайджана, начинающееся с образования, смогло внести изменения в общественное сознание. Джадидизм стал альтернативной формой обновления мусульманского общества. Джадидисты критиковали религиозный фанатизм, требовали замены устаревших религиозных школ национальными светскими, ратовали за развитие науки и культуры, выступали за издание газет на родном языке, за открытие культурно-просветительских учреждений, что способствовало сплочению демократических сил общества.

Начало движения связано с введением в мектебах и медресе звукового метода обучения грамоте, так называемого

[265] Mərdanov, *Azərbaycanın təhsil tarixi*, s. 87.

«усул-и джадид», то есть нового метода взамен буквослагательного. Среди тех, кто принес движение «усул-и джадид» в образование Азербайджана, следует упомянуть Сейида Азима Ширвани (1835–1888), Мухаммеда Таги Сидги (1854–1903), Мир Мохсуна Навваба (1833–1918) и Мирзу Гасана Рушдие (1851–1944).

В книге Гусейна Байкары «История борьбы за независимость Азербайджана», изданной в Стамбуле в 1975 году, утверждение нового мышления в мусульманском обществе Азербайджана во второй половине XIX века получило свою настоящую оценку:

> В развитии общественно-политических идей в Азербайджане во второй половине XIX века важную роль сыграли С. А. Ширвани, Хабиб-бей Махмудбейли, Р. Эфендизаде, Ч. Ганизаде и другие. Все усилия этих просвещенных людей были направлены на социально-культурный прогресс и свободу Азербайджана[266].

Азербайджанский поэт и просветитель Сейид Азим Ширвани был первопроходцем. Он, как педагог и школьный учитель, критиковал старые методы обучения в городе Шемахы, где преподавание проводилось по устаревшим правилам и методам. В 1869 году он открыл в Шемахы школу нового типа – «Усул-и джадид», тем самым положив начало переходу от заучивания к мышлению в системе школьного образования. Сейид Азим сам писал об этом:

> Ныне открыли школу в Ширване,
> Уроки наши на русском, арабском, турки и фарси.
> Тружусь много, сил больше нет,
> Лишь уповаю на Бога;
> Да не пропадут эти труды даром,
> Авось это приключение – всего лишь слух![267]

---

[266] Baykara, Hüseyn. (1992) *Azərbaycanın Istiqlal Mübarizəsi Tarixi*. Bakı: Azərbaycan Dövlət Nəşriyyatı, s. 63.

[267] Şirvani, Seyid Əzim. (2005) *Seçilmiş Əsərləri*, 3 cilddə, II cild. Bakı: Avrasiya Press, s. 120.

Ширвани, в отличие преподавателей религиозных школ, приверженных методам, основанным на заучивании, использовал в своей школе метод осознанного усвоения материала, при этом отменив телесные наказания для учеников. Целью было сформировать человека, который с детства не подвергался насилию, способного через фильтр своего разума анализировать происходящее вокруг, в обществе и мире, а также находить правильный путь, задавая вопрос «почему?», а не слепо подчиняясь.

Главной целью Сейида Азима Ширвани и его последователей в Азербайджане было вывести общество, к которому они принадлежали, из внутреннего кризиса и сформировать молодое поколение, принявшее новые вызовы эпохи. Он в обращении к мусульманам во весь голос говорил о необходимости пробудиться от векового сна. В стихотворении «К мусульманам Кавказа», обращаясь к народу, писал:

Bir bəladır bu dərdi-nadani,	Невежество – вот корень зла!
Ki, onun elm olubdu dərmani.	Наука бы тебя спасла!..
İndi naxoşdu milləti-islam,	Сейчас исламская нация больна,
Ona lazımdır eyləmək əncam	Ей необходимо принять меры[268].

Сейид Азим готовил учебник под названием «Маджмуэйи асари Хаджи Сейид Азим Ширвани», но, несмотря на свой упорный труд, не мог его опубликовать. Алексей Черняевский включил некоторые его рассказы для детей в свою книгу «Родина»[269].

Через некоторое время идея нового метода обучения, основанного Сеидом Азимом Ширвани, начала распространяться и в других городах Азербайджана. Здесь особенно следует упомянуть имя просветителя, писателя и поэта Мухаммада Таги Сидги (1854–1903). Он, открыв школу «Ахтар»

---

[268] Şirvani, Seyid Əzim. (2005) *Seçilmiş Əsərləri*, 3 cilddə, II cild. Bakı: Avrasiya Press, s. 120.

[269] Mərdanov, *Azərbaycanın Təhsil Tarixi*, s. 86.

(«Звезда»)[270], внес важный вклад в реформу школьного дела в Нахичевани и массовое распространение новых методов образования. В 1892 году в Ордубаде Таги Сидги открыл национальную школу, в которой обучение велось на родном языке, что значительно повысило ее престиж среди народа. В отчете иреванского губернатора за 1892 год отмечалось, что «местное население относится к этой школе так положительно, что выводит своих детей из церковных школ и записывает их в Ахтар»[271]. В 1894 году Мухаммад Таги Сидги открыл в Нахичеване еще одну школу под названием «Воспитание». В учебную программу школы, помимо родного языка, были включены русский, арабский, персидский языки, а также предметы история, математика и география[272].

Таким образом, за короткий период времени Нахичевань становится одним из регионов Азербайджана, где широко распространено просветительское движение. Здесь действовали новометодные школы, такие как «Школы Махалли», «Мактаби-Хейрия», «Рушдия». Эти школы постепенно оказывали влияние на воспитание и формирование нового поколения в научном духе. Учебники, подготовленные Сидги, такие как «Ахтарские образцы», «Подарок девушкам», «Краткое географическое изложение», были направлены на организацию осознанного обучения и его усвоение. В то же время они охватывали такие вопросы, как мировоззрение ученика, его поведение, манеры на публике и другие.

Одной из величайших заслуг Сидги была его деятельность, направленная на привлечение девочек к образованию. Известно, что необразованность женщин оставалась одной из самых актуальных и болезненных проблем во всех мусульман-

---

[270] Такие личности, как один из первых дипломатов Азербайджана Ибрагим Абилов и писатель Мамед Саид Ордубади, получили начальное образование в этой школе.

[271] Şəmsi, M. (1983) “Təbrizdə üsuli-cədid məktəblərinin təsisi tarixindən”, *Azərbaycan məktəbi*, № 1, s. 41.

[272] Eminova, Tünzalə. Azərbaycanda ilk milli məktəblər və həmin məktəblərdə tədrisin səviyyəsi, s. 407 [http://www.anl.az/down/meqale/bdu_dil_edebiyyat/2022/1/97(meqale).pdf, доступ от 27.03.2025].

ских обществах того времени, в том числе и в Азербайджане. Сидги, как настоящий интеллектуал и педагог, считал очень важным дать образование девочкам, вовлечь их в образование, которое могло бы открыть им путь к новой, более достойной жизни. С этой целью в 1896 году он создал «Школу для девушек»[273].

Таким образом, Мухаммад Таги Сидги старался воспитывать своих учеников в духе современной эпохи, подготовить их к жизни в реальных условиях своего времени. Новый метод обучения, применявшийся в его школе, обладал значительно более широким материалом, чем требовалось для начального образования в те годы.

Мир Мохсун Навваб (1833–1918) был одним из тех, кто инициировал открытие новометодных школ. Навваб занимал важное место в прогрессивной общественной жизни Азербайджана XIX века и сыграл большую роль в развитии культурного образования в городе Шуше, где он родился. В Шуше он создал литературное общество «Маджлисифарамушан», а также «Общество музыкантов», сыгравшее важную роль в культурном развитии не только Шуши, но и всего Азербайджана. С именем Навваба связано открытие библиотеки и читального зала, а также создание школы «усул-и джадид» в Шуше. Школа Навваба называлась «Гёхəрия»[274]. А в Лянкяране первым открыл новую школу «усул-и джадид» Мирза Исмаил Гасир.

В этих школах уроки проводились по фонетическому методу и включали предметы: родной язык – тюркский, русский язык, арифметику, географию и естествознание. Несмотря на то, что школы «усул-и джадид» были открыты во многих областях и уездах Азербайджана, их было недостаточно, чтобы удовлетворить потребности народа. Общество уже осознало важность чтения и письма. Атмосфера, которую принесла в общество новая система образования, и сформированные ею мыслящие люди наглядно продемонстрировали

---

[273] Mərdanov, *Azərbaycanın Təhsil Tarixi*, s. 87–88; Məmmədov, Xəqani. (2005) *Azərbaycan xalqının milli istiqlal mübarizəsi (XIX yüzilliyin sonları – XX yüzilliyin əvvəlləri)*. Bakı: Elm, s. 29.

[274] Mərdənov, *Azərbaycanın Təhsil Tarixi*, s. 88.

свое отличие от старой системы образования, которая не отвечала требованиям времени. Старая образовательная система все больше становилась объектом критики со стороны интеллектуалов и просветителей. В Баку газета «Каспий» критиковала старые религиозные школы, утверждая, что эти школы находятся под властью фанатичных и необразованных мулл. Здесь особо следует отметить фельетон «Образование» композитора и представителя интеллигенции Азербайджана Узеира Гаджибекова (1885–1948). Автор сатирически критиковал неспособность ахунда, некогда назначенного в школу мулл, ответить на научные вопросы своих более сведущих учеников, и это после 29 лет «высшего» образования без единой неудачи, и даже без единого телесного наказания фалаккой[275]. А Мирза Фатали Ахундов, подвергая резкой критике систему наказаний, сушествовавшую в старых мектебах, писал, что они способны лишь испортить нравственность детей, сделать их низкими и подлыми, заглушая в них врожденные добрые качества и порождая в них трусость и лживость[276].

Как мы уже упомянули выше, один из видных представителей джадидского движения в Азербайджане Мирза Алекпер Сабир, который сделал огромный вклад в самопознание и просвещение своего народа, в одном из своих сатирических стихов «Не учу, отстаньте!» раскрыл предвзятое отношение мусульман к школам и учителям, где преподается истинная наука, и их нежелание доверять своих детей тем, кто способен подготовить новое поколение, отвечающее требованиям времени:

Не продам я свой ум безмазхабным (безрелигиозным) вроде вас,
Пусть лучше сын мой пойдет в могилу, чем в школу!
Не произносите имени школы, – это всего лишь игрушка!
Подальше от меня – не буду его обучать, отстаньте!
Не надоедайте мне – не буду его обучать, отстаньте!..[277]

---

[275] Hacıbəyli, Üzeyir. (2005) *Seçilmiş Əsərləri*, 2 cilddə, I cild. Bakı: Şərq-Qərb, s. 341–342.

[276] История Азербайджана, s. 319.

[277] Sabir, Mirzə Ələkbər. (2004) *Hophopnamə*, 2 cilddə, I cild. Bakı: Şərq-Qərb, s. 272–273.

Наличие мыслящего человека и мыслящего общества беспокоило не только необразованных и фанатично религиозных людей, но и тех, кто рисковал потерять свою репутацию и источники дохода. Те, кто не хотел изменений в сложившейся ситуации, включали также царских чиновников. Они оказывали серьезное давление на деятельность джадидитских школ в Азербайджане и их основные проявления.

Стоит отметить, что в 80–90-х годах XIX века джадидизм быстро распространился и в Южном Азербайджане, оставшемся в составе Гаджарского Ирана. В Южном Азербайджане инициатива по созданию школ «усул-и джадид» была взята на себя представителями буржуазии. Государство до начала 1900-х годов не только не оказывало помощь в этом деле, но, наоборот, мешало этой инициативе. Первую частную школу «усул-и джадид» под названием «Дэбестан» (примерно равную начальной школе) организовал в Тебризе в 1888 году «отец иранского просвещения» Мирза Гасан Рушдие (1851–1944). Опасаясь реакционных сил, выступающих против всех новшеств, особенно в сфере образования, Рушдие сохранил «Дэбестан» внешне как обычную школу, но организовал преподавание по новой научной системе. В своей школе он преподавал алфавит новым методом – по звуковой системе, обучал учеников дисциплине, чистоте одежды и положил конец наказаниям с помощью палок и кнутов, которые были основным «воспитательным» инструментом в старых школах[278].

Отметим, что, несмотря на теплый прием школ нового типа народом, процесс привлечения детей в эти учреждения оказался далеко не легким. Мусульманское население, проживающее в империи, где господствовала чуждая религия, воспринимало все, что не было связано с исламом, как угрозу своему существованию и оказывало сопротивление без всяких сомнений. Причины этого явления наиболее полно изложены Исмаилбеем Гаспринским:

---

[278] Məmmədova, E. (2019) “Təbriz maarifçiliyi və pedaqoji mətbuatımız”, *Azərbaycan Məktəbi* № 3, s. 141–149; Məmmədov, *Azərbaycan xalqının milli istiqlal mübarizəsi*, s. 30.

> Хотя мусульмане и лишены высокой европейский культуры, как силы для самосохранения, но они в своей религии и проистекающем из нее своем общественным быте имеют весьма крепкую, почти непреоборимую силу сопротивления всяким чуждым влияниям во вред своей национальной индивидуальности. Обычно интерес, выгода – стимул действий человека, но и они нередко бессильны перед убеждением мусульманина[279].

Несмотря на все трудности, во второй половине XIX века развитие школьного образования в Азербайджане стало важным условием и средством формирования научно-культурной среды в обществе, что привело к пробуждению национального самосознания.

Джадидизм и формирование нового мышления в мусульманском обществе Азербайджана

Главной задачей, стоявшей перед азербайджанской интеллигенцией, формирующейся в новых условиях со второй половины XIX века, было обеспечение самосознания общества, к которому она принадлежала, и подготовка его к требованиям нового времени.

Именно в этот период, с помощью просветительского движения, восточно-мусульманско-тюркское мышление и культура, господствовавшие в Азербайджане и составляющие основное ядро существования народа и его борьбы против завоевания, обогатились новыми идеями европейской философии, и данный процесс принял последовательный характер. Синтез восточно-мусульманского-тюркского и европейского мировоззрений, а также проблемы, вытекающие из этого взаимодействия, и возможные пути их решения становились основными вопросами, с которыми сталкивались азербайджанские просветители. В этом направлении необходимо особо отметить деятельность Джамаледдина Афгани (1838–1897), Гасан бека Зардаби (1837–1907), Сеида Азима Ширвани (1835–1888), Мирзы Абдуррахима

---

[279] *Гаспринский*. Русское мусульманство. Мысли, заметки и наблюдения мусульманина. С. 25.

Талибзаде (1834–1911), Мухаммада Таги Сидги (1854–1903) и Саида Унси-заде (1845–1903).

Джамаледдин Афгани считал свободомыслие в исламе возможным и необходимым, стремился исследовать причины упадка ислама и предотвратить его. Он призывал мусульман отказаться от догматизма, положить конец сектантскому расколу, перенимать научные и культурные достижения Запада. Афгани в основу единства и солидарности нации ставил два важных фактора: языковое и религиозное единство. Он писал: «Языковое единство, то есть национальное единство, прочнее и устойчивее религиозного… Связь и союз, возникающие на основе языкового единства, оказывают большее влияние, чем религиозные связи»[280].

Разъясняя поразительную силу языкового единства, Афгани отмечал: «Если нет языкового единства, то не может быть и подлинного смысла и жизненной силы национального единства. Языковое единство – это важнейшее средство связи, обладающее огромной силой и влиянием среди людей»[281].

Гасан бек Меликзаде-Зардаби и его газета «Экинчи» (1875–1877) сыграли исключительную роль в формировании самосознания народа. Деятельность Зардаби, который четыре года без перерыва пытался издавать на Кавказе газету на тюркском языке и наконец добился своей цели, имела огромное значение не только для Азербайджана, но и для всего тюркского и мусульманского мира. Его главным преимуществом перед современниками было то, что он выбрал прессу как более удобное средство для выражения религиозных и общественно-просветительских идей. Пресса имела большое значение в деле массового просвещения народа, пробуждения азербайджанских тюрков, распространения идеи национально-религиозного единства. Самое главное то, что во времена «Экинчи» сформировался целый фронт неолибералов (светско-революционных исламистов и тюркистов) против старожилов (реакционно-схоластических местных исламистов). Теперь

[280] Məmmədov, *Azərbaycan xalqının milli istiqlal mübarizəsi*, s. 47.
[281] Там же.

азербайджано-тюркские интеллектуалы, объединенные вокруг Зардаби и его «Экинчи», начали бороться против схоластического философского мировоззрения и консерватизма, выступая единым фронтом[282].

Объясняя роль газеты в общественно-политическом мышлении, Зардаби подчеркнул, что ее главная цель – открыть глаза народу, написав, что «...они (мусульмане – *А. М.*) наконец-то поймут, что я их друг». Он верил, что соотечественники поймут пользу как школы, так и театра и что если бы можно было дать им газету, то можно было бы изменить все мировоззрение мусульман: «...газета не может рассказывать сказки, как дервиш, ее долг – показывать людям хорошее и плохое, как зеркало, чтобы люди могли осознавать свое собственное зло и искать исцеления от него»[283].

Газета «Экинчи» играла прогрессивную роль на всем мусульманском Востоке. Гасан бек Зардаби писал: «Равнодушие читателей могло бы убить меня. Если газета пробудила общество, то она уже сила»[284].

Сатирические произведения писателей и интеллектуалов, отражавших общество второй половины XIX века, опубликованные в печати, были направлены на критику вредных обычаев, правил и мировоззрений, сдерживавших развитие общества.

Особо следует отметить сатирические стихотворения одного из видных представителей течения джадидизма Мирзы Алекпера Сабира: «Что мне за дело до народа?!», «Не знаю, что наш мальчик увидел в учебе?!», «Съезд учителей («Состоялось учительское собрание – съезд»)», «Не садись на коня, не входи на эту площадь, мулла!», «Песнь нации («Ты много работала, шагнула вперед, нация!»)», «Если мы хотим жить, мы должны быть простолюдинами!», «Желание («Хоть бы не было ни

---

[282] Ələkbərli, Faiq. (2023) *Azərbaycan Türk fəlsəfəsi və ictimai-fikir tarixi (XIX-XX əsrlər)*, 3 cilddə, I cild. Bakı: Elm və Təhsil, s. 422.

[283] Hüseynov, H. (2007) *Azərbaycanda XIX əsr ictimai və fəlsəfi fikir tarixindən*. Bakı: Şərq-Qərb, s. 288, 297.

[284] Там же, s. 298.

уроков, ни школы, ни науки и искусства!», «Не пущу, отстаньте!» («Если сын мой, не пущу учиться, отстаньте!»)»[285].

К сожалению, как царские круги, так и те, кто воспользовался невежеством народа, пытались убедить общественность, что деятельность интеллигенции, посвятившей свою жизнь просвещению, направлена против ислама. На самом деле, читая труды интеллектуалов того периода, отстаивавших идею социального обновления, можно увидеть, что это утверждение не отражает действительности. Целью были те, кто, прикрываясь религией, преследовал личные выгоды и амбиции.

Мирза Алекпер Сабир прекрасно раскрыл это в своем стихотворении «Марш умных»:

Əfsus, səd əfsus sənə, ey gözəl islam!	Жаль, очень жаль, о прекрасный ислам!
Kimlər sənə gör indi tərəfdar olacaqdır!	Кто ж ныне станет твоим сторонником –
Baş saçlı, ayaq çəkməli, mırtmırt danışanlar!	Ценящие якобы религию, псевдоверующие
Din qədri bilib mömini dindar olacaqdır!	Власоголовые, обутые в сапоги пустословы!

Ахмед-бей Агаоглу (1869–1939), видный общественный и политический деятель, пытающийся посредством своих трудов объяснить проблемы общества и найти пути их решения, в своей статье «Ислам, ахунд и Хатифюльгейб» тоже образно излагает эту проблему. Он представляет свое произведение в виде диалога между Исламом с духовным лицом, призванным служить этой религии:

> *Ахунд*. Саламалейкум! (Ислам не отвечает и отворачивается. Ахунд переходит на другую сторону и снова приветствует его. Ислам отворачивает свое лицо.) О самоотверженный отец! Почему вы отворачиваете свое лицо от меня? Разве я не ваш слуга? Разве я не ваш друг?

---

[285] Sabir, Mirzə Ələkbər. (2004) *Hophopnamə*, 2 cilddə, I cild. Bakı: Şərq-Qərb; Sabir, Mirzə Ələkbər. (2002) *Hophopnamə*. Bakı: «Turan» nəşrlər evi; *Сабир*. Избранные произведения. Баку: Издательство «Чашыоглу», 2007.

Ислам. Ты мой служитель? Ты мой спаситель? Да будет лицо твое бело, как те темные дни, что ты мне принес! Разве не ты поставил меня в такую ситуацию? Разве это не ты погубил мое тело и душу?[286]

Таким образом, во второй половине XIX века сторонники новшеств в своих произведениях сосредотачивались на реформах в области образования и религии, развитии тюркского языка и литературы, а также на изменениях, направленных на предотвращение крайностей и невежества, тормозящих прогресс общества.

В начале XX века это движение вступило в новую стадию. На этом этапе вопросы, отстаивающие общественные проблемы, хотя и продолжали оставаться основными темами в произведениях писателей, но уже начали проявляться и политические элементы: идеи национализма, культурной автономии, независимости стали объектом обсуждения ведущей интеллигенции общества. Несмотря на то, что большая часть общества объединялась вокруг мусульманской религиозной идентичности, впервые в статье под названием «Просто идти, это все равно что спать, сказал ты?», опубликованной в номере газеты «Кэшкюль» от 16 ноября 1890 года, слово «Азербайджан» было использовано наряду с понятием нации, что сразу придало ему общественный статус: В вымышленной обстановке, в разговоре с иностранным (итальянским) гостем, на вопрос «Какой вы национальности?» человеку, ответившему «мусульманин», впервые услышавшему от иностранца слово «нация», не знающему его значения и в лучшем случае вспомнившему, что его называли «татарином», иностранный гость объясняет, что он принадлежит к «азербайджанской нации»: «Ваша нация – Азербайджан!» Азербайджанская нация! Продолжая эту тему, итальянский гость отмечает, что в стране под названием «Азербайджан»[287], на той стороне реки Араз, тоже живет «азер-

[286] Ağaoğlu, Əhməd bəy. (2007) *Seçilmiş əsərləri*. Bakı: Şərq-Qərb, s. 35–48.

[287] Речь идет о Южном Азербайджане, который остался в составе Ирана после раздела Азербайджана между Россией и Ираном в 1828 году.

байджанская нация»[288]. Интересно, что история еще передавалась от лица «азербайджанца», который принимал себя с религиозной идентичностью «мусульманина».

В 1891 году в газете «Кэшкюль» были опубликованы еще две статьи на эту тему. В них разъяснялась личная и коллективная идентичность азербайджанцев, и на вопрос «К какой нации ты принадлежишь?» дается ответ: «Я мусульманин, а также тюрок»[289]. Таким образом, в Азербайджане вопрос национальной идентичности выносится на общественное обсуждение.

Статья известного общественного деятеля того времени Мухаммеда аги Шахтахтли «Давайте немного поговорим о себе, о том, что мы азербайджанские тюрки», опубликованная в газете «Кэшкюль», еще больше укрепляет эту идею в обществе[290]. После этого вопрос национальной идентичности в обществе был вынесен на широкое общественное обсуждение, что привело к появлению в начале XX века течений «мусульманства», «тюркизма» и «азербайджанизма».

Поиск «правоверного человека с тюркской чувствительностью, мусульманскими убеждениями и европейской внешностью», который был начат с газеты «Хаят» и систематизирован уже в журнале «Фюйузат» азербайджанцами Али-беком Гусейнзаде и Ахмед-беком Агаоглу, фактически осуществлялся в масштабах всего тюрко-мусульманского мира и ставил задачу пробуждения, подъема и модернизации всех тюрко-мусульманских народов. Оформление идейно-политического направления «азербайджанизма» в виде лозунга «отюречиться, исламизироваться, стать современным», несомненно, было обусловлено тем, что азербайджанцы воспринимали себя прежде всего частью великого «тюркского единства» и «исламской уммы»[291]. Следует отметить, что трехцветный флаг Азербайджанской Демократической Республики, провозглашенной 28 мая 1918 года на территории Северного Азербайджана после почти 90 лет зависимости, символизировал именно эту идею.

---

[288] Rüstəmova-Tohidi, S. (2019) *Müstəqilliyin çətin yolu (məqalələr toplusu)*. Bakı: ADU, s. 178.

[289] Там же, s. 179.

[290] Там же.

[291] Там же, s. 182.

Таким образом, вторая половина XIX века стала временем, когда начальная фаза джадидитского движения, то есть процесс обновления образования и общества в Северном и Южном Азербайджане, несмотря на все трудности и преграды, была успешно реализована. Мышление стало играть ведущую роль в жизни человека и общества.

Заключение

Таким образом, в начале XIX века Россия оккупировала север Азербайджана и, заключив Туркманчайский и Адрианопольский мирные договоры со своими соперниками – Гаджарским Ираном и Османской империей, заставила их признать новую реальность. Азербайджан, не готовый к условиям новой эпохи, оказался бессилен противостоять политике оккупации. Спустя некоторое время Российская империя начала иную политику, а именно подготовки местных чиновников для работы в управлении. Однако, несмотря на серьезность этой цели, ситуация с образованием в Азербайджане была крайне плачевной. В 1890 году в Азербайджане было 12 гимназий и реальных школ. Из 5700 учащихся только 91 были тюрками[292]. Имеются убедительные документы, подтверждающие факты препятствования царским режимом желанию тюрков получать образование. Так, на Кавказе приходилось по одной школе на 300 русских, 4800 грузин, 5400 армян и 17300 тюрок[293].

С начала второй половины XIX века распространение движения джадидизма среди тюрков-мусульман, живущих в Российской империи, сыграло спасительную роль. В рамках этого движения нарастали усилия по сохранению ментальных ценностей, языка и идентичности. Во второй половине XIX – начале XX века движение джадидизма, начавшееся с образования как на севере, так и на юге Азербайджана, смогло изменить образ мышления в обществе.

Джадидизм охватил не только образование, но и культурную и политическую сферы, что способствовало формированию

[292] История Азербайджана. С. 336.

[293] Baykara, *Azərbaycanın istiqlal mübarizəsi tarixi*, s. 54.

национального сознания. В современной историографии при анализе движения, охватившего XIX–XX века, а также новой культуры и философской мысли, сформировавшихся в соответствии с требованиями времени, принято выделять три этапа его развития: 1) восточно-мусульманско-тюркская культура и философия; 2) формирование европейской культуры и философии в общественно-политической жизни Азербайджана; 3) проблема синтеза восточно-мусульманско-тюркской философии, к которой принадлежит Азербайджан, с европейской философией, а также формирование новой мысли и подхода к мышлению[294]. Как итог этих суждений, стремление к национальной независимости, преодолению царского гнета и колониального ига стало основным ориентиром азербайджанского общества.

В результате движения джадидизма начался процесс создания национальной базы в школьном образовании, языке, алфавите, литературе, прессе и искусстве. В этот период просвещение составляло основное содержание азербайджанской литературы. Обновление, происходившее в социально-политической и экономической жизни Азербайджана, находило отражение в художественной литературе. Реализм сформировался как ведущее направление литературы. Это открывало широкие возможности для правдивого изображения действительности, пропаганды просветительских и национальных проблем, отражения социологических вопросов. Такие писатели, как С. А. Ширвани, А. Хагвердиев, Дж. Мамедкулизаде, Н. Везиров, Н. Нариманов и другие, распространяли демократические идеи, стремились пробудить народ от «сна беспамятства», открыть ему глаза, призывали бороться за свои права и свободы[295]. Писатели, поэты и общественные деятели, поддерживающие романтические и реалистические литературные направления, в своих произведениях и выступлениях пропагандировали идеи национальной свободы и прогрессивной культуры. Одним словом, движение, начавшееся с образования, прошло эволюцию и со временем стало политическим движением. Это, в свою очередь, привело к созданию национального государства в Азербайджане в 1918 году.

---

[294] Ələkbərli, *Azərbaycan Türk fəlsəfəsi və ictimai-fikir tarixi*, 3 cilddə, I, II cild.

[295] Məmmədov, *Azərbaycan xalqının milli istiqlal mübarizəsi*, s. 43.

Библиография

Акты собранные Кавказской археографической комиссией (АКАК) // Под ред. А. П. Берже. Тифлис: Тип. Главного Управления Наместника Кавказского, т. 1, 1866.

Ağaoğlu, Əhməd bəy. (2007) *Seçilmiş əsərləri*. Bakı: Şərq-Qərb.

Azərbaycan tarixi. Uzaq keçmişdən 1870-ci ilə qədər. Red. S. Əliyarlı. Bakı: Çıraq, 2009.

Axundzadə, Mirzə Fətəli. (2005) *Seçilmiş əsərləri*, 3 cilddə, II cild. Bakı: Şərq-Qərb.

Бакиханов А. Сочинения, записки, писма. Баку: Элм, 1983.

Baykara, Hüseyn. (1992) *Azərbaycanın istiqlal mübarizəsi tarixi*. Bakı: Azərbaycan Dövlət Nəşriyyatı.

Baykara, Hüseyn. (2018) *Yeniləşmə hərəkatı. XIX əsr*. Bakı: Kitab klubu.

Vazeh, Mirzə Şəfi. (2004) *Nəğmələr*. Bakı: Şərq-Qərb.

Гаспринский Исмаил. Русское мусульманство. Мысли, заметки и наблюдения мусульманина. Симферополь: Типография Спиро, 1881. [http://books.gasprinskylibrary.ru/knigi-iz-redkogo-fonda/Russkoe_musulmanstvo_IGasprinskiy.pdf, доступ от 27.03.2025].

Qasımov, Xeyirbəy. (2008) *Orta əsrlərdə Azərbaycan mədəniyyəti*. Bakı: Aspoliqraf.

Дэвис Норман. История Европы. Москва: Транзиткнига, 2005.

Eminova, Tünzalə. Azərbaycanda ilk milli məktəblər və həmin məktəblərdə tədrisin səviyyəsi [http://www.anl.az/down/meqale/bdu_dil_edebiyyat/2022/1/97(meqale).pdf, accessed on 27.03.2025].

Ələkbərli, Faiq. (2023) *Azərbaycan Türk fəlsəfəsi və ictimai-fikir tarixi* (*XIX-XX əsrlər*), 3 cilddə, I cild. Bakı: Elm və Təhsil.

Ələkbərli, Faiq. (2020) *Azərbaycan Türk fəlsəfəsi və ictimai-fikir tarixi* (*XIX-XX əsrlər*), 3 cilddə, II cild. Bakı: Elm və Təhsil.

Əşrəf qızı, Arzu. (2009) *Car-Balakən camaatlığı*. Baki: UniPrint.

İrəvan xanlığı. Rusiya işğalı və ermənilərin Şimali Azərbaycan torpaqlarına köçürülməsi. Elmi red. Y. Mahmudov. Bakı: Çaşıoğlu, 2009.

История Азербайджана. Баку: Изд. АН Азербайджанской ССР, 1960.

Левиатов В. Очерки из истории Азербайджана в XVIII в. Баку: Издательство АН Азербайджанской ССР, 1948.

Летифова Э. Северо-западный Азербайджан: Илисуйское султанство. Bakı: Altay, 1999.

Маммадова А. Роль ислама в формировании системы избирательного управления на Южном Кавказе: на примере Джар-Балакенских вольных обществ. [https://ikiacademy.org/uploads/0-1-202404261714107369.pdf, доступ от 27.03.2025].

Mərdanov, M. (2011) *Azərbaycanın təhsil tarixi*, I cild. Bakı: Təhsil.

Müfit, Bilge Sadık. (2015) *Osmanlı Çağı'nda Kafkasya* (*1454–1829*). *Tarih, Toplum, Ekonomi*. Istanbul: Kitabevi.

Mahmudov, Y. & Şükürov, K. (2009) *Azərbaycan: beynəlxalq münasibətlər və diplomatiya tarixi* (*1639–1828*), 4 cilddə, I cild. Bakı: Regionların İnkişafı İctimai Birliyi.

Mürşüdlü, Q. (2019) *Cəmaləddin Əfqaninin sosial-siyasi fəlsəfəsi*. Bakı: Ulu.

Məmmədquluzadə, Cəlil. (1929) *Ölülər*. Bakı: Azərnəşr.

Məmmədquluzadə, Cəlil. (2009) *Seçilmiş əsərləri*. Naxçıvan: Əcəmi.

Məmmədov, Ənvər. (2001) *Şimal-qərbi Azərbaycan: Zaqatala dairəsi*. Bakı: Adiloğlu nəşriyyatı.

Məmmədov, Xəqani. (2005) *Azərbaycan xalqının milli istiqlal mübarizəsi (XIX yüzilliyin sonları – XX yüzilliyin əvvəlləri)*. Bakı: Elm.

Məmmədova, E. (2019) "Təbriz maarifçiliyi və pedaqoji mətbuatımız", *Azərbaycan məktəbi* 3: 141–149.

Mustafazadə, Tofiq. (2002) *XVIII yüzillik – XIX yüzilliyin əvvəllərində Osmanli – Azərbaycan münasibətləri*. Bakı: Elm.

Национальный Архив Грузии (НАГ), Ф. 2, оп. 1, д. 2232.

Nəvvab, Mir Möhsün. (1993) *1905–1906-cı illərdə erməni-müsəlman davası*. Bakı: "Azərbaycan" nəşriyyatı.

Nəcəfli, Güntəkin. (2002) *Azərbaycan xanlıqlarının Osmanlı dövləti ilə siyasi əlaqələri (XVIII əsrin II yarısı)*. Bakı: Nurlan.

Обзор деятельности Общества Восстановления Православного Христианства на Кавказе за 1860–1910 гг. // Составитель А. Платонов. Тифлис: Типография Канцелярии Наместника Е. И. В. на Кавказе, 1910.

Rüstəmova-Tohidi, Solmaz. (2019) *Müstəqilliyin çətin yolu (məqalələr toplusu)*. Bakı: ADU.

Sabir, Mirzə Ələkbər. (2004) *Hophopnamə*, 2 cilddə, I cild. Bakı: Şərq-Qərb.

Sabir, Mirzə Ələkbər. (2002) *Hophopnamə*. Bakı: «Turan» nəşrlər evi.

Сабир. Избранные произведения. Баку: Издательство «Чашыоглу», 2007.

Sartori, Paolo. (2016) "Ijtihād in Bukhara: Central Asian Jadidism and Local Genealogies of Cultural Change", *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 59 (1–2): 193–236.

Смирнов Н. Политика России на Кавказе в XVI–XIX веках. Москва: Издательство социально-экономический литературы, 1958.

Шавров Н. Новая угроза русскому делу в Закавказье: предстоящая распродажа Мугани инородцам. СПб.: Типография редакции периодических изданий Министерство Финансов, 1911.

Şirvani, Seyid Əzim. (2005) *Seçilmiş əsərləri*, 3 cilddə, II cild. Bakı: Avrasiya Press.

Şirvani, Seyid Əzim. (2005) *Seçilmiş əsərləri*, 3 cilddə, III cild. Bakı: Avrasiya Press.

Şükürov, K. (2006) *Türkmənçay 1828*. Bakı: Çaşıoğlu.

Hacıbəyli, Üzeyir. (2005) *Seçilmiş əsərləri*, 2 cilddə, I cild. Bakı: Şərq-Qərb.

Hüseynzadə, Əli bəy. (2008) *Seçilmiş əsərləri*, 2 cilddə, II cild. Bakı: Çaşoğlu.

Hüseynov, Heydər. (2007) *Azərbaycanda XIX əsr ictimai və fəlsəfi fikir tarixindən*. Bakı: Şərq-Qərb.

Zərdabi, Həsən bəy. (1960) *Seçilmiş əsərləri*. Bakı: Azərb. Dövlət Nəşriyyatı.

6
О НЕКОТОРЫХ ПРОИЗВЕДЕНИЯХ ДЖАДИДОВ В СОКРОВИЩНИЦЕ ИНСТИТУТА ВОСТОКОВЕДЕНИЯ ИМЕНИ АБУ РАЙХАНА БЕРУНИ

Гулмира Ачилова

Введение

Годы господства Российской империи в Туркестане были основаны на тщательно продуманном и спланированном вторжении и колонизации, нацеленной на ограбление материальных и культурных богатств края, угнетение его народов и обогащение за счет их труда. После завоевания Туркестана Российской империей он стал сырьевым придатком этого государства, безвозмездно питающим метрополию своими природными богатствами, в частности хлопком и шелком. Позднее была разработана программа извлечения других природных ресурсов и перегонки их в центр, причем развивались лишь обслуживающие эти цели отрасли. Проникновение русского капитала в Туркестан, конечно, дало стимул развитию банков, строительству железных дорог, но развитие ростовщического капитала в значительной мере увеличило число разорившихся дехкан. Например, мы можем привести такие цифры: к ноябрю 1912

года задолженность населения перед кредитными организациями достигла 157 миллионов рублей. К 1917 году в отдельных уездах Ферганской области безземельные составляли 30%, а в Андижанской области – до 50%. Вот мы видим, какое состояние было в Туркестане. К тому же здесь приходится говорить и о культурном кризисе, о состоянии образования, которое приняло совершенно схоластические формы. А вообще, философия ислама в этот период потеряла свою ценность. То есть она преобразилась в какую-то бытовую интерпретацию происходящих событий, осуществляемую с позиции религиозных улемов[296].

В таких условиях возникла необходимость в обновлении Туркестана. Это обновление произошло непосредственно через движение джадидов. Начнем с самого термина. Слово «джадид» с арабского языка переводится как «новый»[297]. Основателем этой идеологии, повлиявшей на все тюркские народы в конце XIX века, был Исмаил Гаспринский (1851–1914) – крымско-татарский писатель, политик и приверженец исламского модернизма. Идея джадидизма заключается в том, чтобы противостоять культурной и духовной отсталости, безграмотности и другим недостаткам общества, мешающим прогрессу и развитию. При этом Гаспринский отмечал важность опыта европейцев.

Чтобы реализовать свою идею, Гаспринский открыл в Бахчисарае школу с новым методом обучения, который сам и разработал. Благодаря этому дети могли обучиться грамоте всего за 40 дней. Позже, когда метод стал приносить плоды, Гаспринский устроил своего рода тур по всем тюркским странам, в числе которых были Туркестан и Бухарский эмират. Еще до приезда Гаспринского благодаря созданной им газете «Терджиман» (1883–1918) в Центральной Азии знали о его движении, и, более того, появлялись первые его приверженцы. Одними из самых видных джадидов Центральной Азии были Абдурауф Фитрат (1886–1938), Мунаввар Кары (1878–1931),

---

[296] *Худайкулов А.* Просветительская деятельность джадидов Туркестана (конец XIX – начало XX века) / Дисс. канд. ист. наук. Ташкент, 1995. С. 76.
[297] *Алимова Д.* Жадидчилик феномени. Т.: Академнашр, 2022. С. 10.

Абдулла Авлони (1878–1934) и названный «отцом джадидов Средней Азии» Махмудходжа Бехбуди (1875–1919).

Джадидизм в Туркестане возник как движение просвещенных мусульман. В первые 30 лет развития джадидизма удалось достигнуть больших успехов: открытия школ, применяющих новые методики, создания национальных театров, распространения прогрессивных идей, формирования ответственной бизнес-элиты. Они встречали сильное сопротивление как со стороны колонизаторов, так и со стороны феодальной отсталой части населения. Эмир Бухарский Саид Алим Хан (1880–1944) был настроен враждебно по отношению к активистам этого движения. В результате заговора Махмудходжа Бехбуди был похищен и казнен в 1919 году. С этого момента начинается новый этап в истории этого движения джадидизма. Джадиды глубоко осознавали, что единственным средством пробуждения наших предков, очутившихся в застойном положении вследствие такой политики, являлось просвещение[298].

Более полное представление о самих джадидах дают этапы эволюции джадидизма в Туркестане:

I. 1885–1895 гг. – под влиянием газеты «Терджиман», издаваемой Исмаилом Гаспринским, в Коканде открываются новометодные школы («усул-и джадид»), которые постепенно начинают конкурировать с существовавшими русско-туземными школами.

II. 1896–1904 гг. – в результате визита Исмаила Гаспринского в Бухару и Самарканд в 1895 году начинается организация новометодных школ в крупных городах Туркестана, в том числе в Бухаре под руководством Джурабая. В Самарканде эту работу возглавили А. Шакури, А. Мунзим, Мулла Килич; в Ташкенте – Мунаввар Кары, А. Авлони; в Коканде – Хамза; в Намангане – И. Ибрат, Суфизаде и др.

III. 1905–1914 гг. – этап в развитии движения джадидов, характеризовавшийся расширением их деятельности: организация издательской деятельности, особое внимание придавалось вопросам науки, литературы, культуры и просвещения.

---

[298] *Алимова Д.* Джадидизм в Средней Азии: Пути обновления, реформы, борьба за независимость. Ташкент: Узбекистан, 2000. С. 12–13.

IV. 1914–1917 гг. – превращение джадидизма в общественно-политическое движение, создание джадидских политических партий, одни из которых выдвигали требование полного отделения от России, другие видели свою задачу в создании «национально-территориальной автономии» в составе Российской Федерации, третьи ограничивались требованием осуществления гарантий прав на духовно-религиозную автономию в составе России.

V. Октябрь 1917–1918 гг. – создание в Коканде «Туркестанской автономии» и кровавая расправа с ней большевиков.

VI. 1918–1924 гг. – создание группы «Чигатайская беседа», возглавлявшей просветительско-издательскую деятельность в составе советской системы. 1924 год – раскол Туркестана в результате национально-территориального размежевания и развитие джадидского движения в рамках национальных республик и автономий. Тайное осуществление джадидами идей группы «Чигатайская беседа» в культурно-просветительской, образовательной и издательской сфере, а также попытки оживить национально-освободительное движение. С 1931 по 1937–38 годы и до первой половины 1950-х годов последние представители джадидов были подвергнуты суровым репрессиям, что было равнозначно их физическому истреблению.

Представители джадидского движения Бехбуди, А. Шакури, Мунаввар Кары, Фитрат, Чулпан, Тавалло, Хондаликий, А. Авлоний, Исхакхан Ибрат и другие неустанно призывали народ, страну к свободе, искали пути избавления ее от зависимости и восстановления национальной государственности, построения общества, основанного на идеях свободы, равенства и гуманности. Махмудходжа Бехбуди, «признанный лидер туркестанских джадидов, сторонник идеи независимой республики, теоретик и практик идеи новометодной школы, первый драматург, театровед, издатель и журналист»[299].

Создавая такие просветительские общества, как «Турон», «Имдодия», политические организации «Шурои исламия», «Турк

[299] *Касимов Б.* Карвонбоши // Бехбудий М. Танланган асарлар. Ташкент, 1999. С. 5.

адам марказият» («Центр представителей тюркского народа»), они прилагали все усилия для объединения интеллигенции[300]. Опираясь на опыт борьбы за развитие и обновление, которая велась и ведется в разных странах, они стремились переработать его на национальной основе и внедрить для народов Туркестана. Свои взгляды, аналитические рассуждения и заключения по этому вопросу джадиды намеревались донести до общественности посредством своих произведений.

Объем научного и культурного наследия Туркестанских джадидов весьма обширен. В настоящее время имеют представление о творчестве джадидов главным образом по их статьям в периодической печати. А между тем существует значительное количество научных и литературных произведений наших великих дедов, посвященных общественно-политическим и экономическим вопросам и не ставших еще объектом специальных исследований.

В сокровищнице Института востоковедения имени Абу Райхана Беруни Академии наук хранится достаточное количество трудов, которые могут быть использованы для изучения истории джадидизма в Туркестане. Институт востоковедения имени Абу Райхана Беруни Академии наук Республики Узбекистан был образован в Ташкенте в 1943 году на базе Восточного отделения Государственной публичной библиотеки (ныне Государственная библиотека имени Алишера Навои). До 1950 года он назывался Институтом по изучению восточных рукописей, а с 1950 года, учитывая охват научных направлений, был переименован в Институт востоковедения. Цель данной статьи заключается в предоставлении обобщенной информации о некоторых произведениях, которые находятся в этом институте, имеющих отношение к джадидизму.

---

[300] *Балдауф И.* Джадидизм в Центральной Азии в плане реформизма и модернизма в мусульманском мире // Марказий Осиё XX аср бошида: ислохотлар, янгиланиш, таравдиёт ва мустакиллик учун кураш (Жадидчилик, мухториятчилик, истикдолчилик). Ташкент. 2001. С. 44–53.

Работы Гази Юнуса

Эта часть статьи представляет первую работу, которая находится в институте, написанную Гази Юнусом (1887–1942) – лингвистом, фольклористом и историком. Окончив в 1915 году медресе с отличием, Гази Юнус начал заниматься народными песнями и музыкой, научился играть на танбуре и дутаре, успел прославиться как певец. В 1916 году участвовал в Первой мировой войне на Прибалтийском фронте и вернулся инвалидом. Перед революцией работал старшим секретарем в «Комитете помощи братьям» и успел даже посидеть за решеткой из-за клеветы. Таким образом, свет увидела его повесть «Воспоминания в тюрьме, или Беда несправедливости». Он стал потихоньку публиковать свои стихи на страницах газет, играть роли на сцене театра. В частности, сыграл роль в драме Абдулла Кодири «Несчастный зять», далее сыграл роль справедливого Темиртоша в своей же драме «Заххоки морон».

После этого Гази Юнус стал заниматься организацией редакции. Он привез из Баку и из Бухары наборные буквы (литеры) и оборудование для издательства. Стал инициатором открытия типографии Эски Жува в Ташкенте. Работал организатором газет «Туркистон», «Қизил байроқ», «Зарафшон» и журнала «Муштум». А также Гази Юнус получил свою известность в качестве переводчика-драматурга. Он создал более 30 сценических произведений, 28 из них в 1926 году были изданы как отдельные книги. Хотя все эти книги отличаются темами и проблемами, все они характеризуются наличием одной выделенной цели.

Он написал много статей про Октябрьскую революцию. За активное участие в этой сфере в 1921 году исполком города Ташкента присвоил ему звание «Герой труда и редакции», но начиная с 1929 года отношение к нему изменяется, и он попадает под политическое преследование. Наряду с другими просветителями арестован как «враг народа», «пантюркист», «панисламист» 6 августа 1937 года. Умер 5 мая 1942 года в тюрьме города Вологды[301].

---

[301] *Умурзаков Г.* Ғози Юнуснинг ижод йўли / Дисс. канд. филологических наук. Ташкент, 1996. С. 6–7.

До 1926 года Гази Юнус, который оставил большой след в джадидском течении Туркестана, опубликовал в государственном издательстве Узбекистана 28 сценических произведений[302], из которых нам известны наименования 12 пьес:

Жаҳолат қурбони (Жертва невежества), 1926 год.
Заҳҳоки морон (Заххок – царь змей), 1920 год.
Ислом маданияти тарихи (История исламской культуры), 1926 год.
Исломийат уйи (Дом Исламията), 1922 год.
Йўлбосар Алим (Странник Али), 1922 год.
Луқмони ҳаким (Мудрец Лукман), 1926 год.
Саводсизлиқ балоси (Бич неграмотности), 1926 год.
Саводсизлиқ қандай ёмон (Как плоха безграмотность), 1926 год.
Топилғон нарса (Найденная вещь), 1921 год.
Турма хотираси ёхуд ҳақсизлик касофати (Тюремные воспоминания, или последствия несправедливости), 1918 год.
Фарзанд дуоси (Молитва ребенка), 1926 год.
Ҳой, Шарқ (Эй, Восток), 1926 год.

В сокровищнице Института востоковедения Академии наук хранится несколько произведений Гази Юнуса, и «Тюремные воспоминания, или последствия несправедливости» одна из них. Работа была издана в Коканде в 1918 году (второе издание вышло в 1920 году)[303]. Это произведение написано в жанре мемуаров на узбекском языке, содержит рассказ о событиях, непосредственным свидетелем которых, находясь в заключении, был лично сам Гази Юнус: «События, описанные в этих “Тюремных воспоминаниях”, представляют собой страницу из жизни арестантов Ташкентской областной тюрьмы во время моего заключения»[304].

В нем содержатся ценные сведения об исторических процессах первой четверти XX века – ликвидации царского

[302] *Умурзаков Г.* Ғози Юнуснинг ижод йўли / Дисс. канд. филологических наук. Ташкент, 1996. С. 26.
[303] *Гази Юнус*. Турма хотираси ёхуд ҳақсизлик касофати / Литографический фонд Института востоковедения Академии наук Республики Узбекистан. № 12832-IV, 14964, 18991. Ташкент, 1918.
[304] Там же. С. 3.

правительства, событиях Октябрьской революции, тюремной жизни. Во введении написано об истинном облике политической системы, возникшей в период установления Советской власти, и говорится о «несчастье под названием “данос”», появившемся в этот период, то есть о выдаче правительству людей, высказывающих мнение против установленной системы, борющихся за правду, а также о процессе их заключения: «Явление “данос” действительно стало для нас настоящим бедствием. Сколько народов пострадали от доносов. Оклеветанные невиновные отправлялись в Сибирь»[305]. Самое печальное заключается в том, пишет автор, что такие доносчики выбираются из мусульман, и он резко критикует тот факт, что мусульманин доносит на мусульманина. При этом он призывает мусульман не вмешиваться в политические процессы, подчеркивая, что последствиями этого становится тюремное заключение или расстрел.

Работа ценна еще и тем, что отражает достижение Туркестаном независимости и последующие политические процессы в разделе «Сборник лозунгов при достижении независимости и некоторые из этих лозунгов, внедренных в практику»[306]. В этом разделе автор описывает исторические события, связанные со свержением царского правительства и изгнания Романовых после прихода к власти А. Керенского (1881–1970) в 1917 году, а также стремления к свободе колониальных окраин[307]. Как и другие джадиды, Гази Юнус надеется на улучшение социально-экономического положения, достижение равноправия мужчин и женщин, развитие торговли и промышленности, установление справедливости в сельском хозяйстве и равенстве русских и мусульман.

О несправедливости, которая допускалась во времена А. Керенского, Гази Юнус упоминает в главе «После Октябрьской революции». В частности, он осуждает призыв правитель-

---

[305] *Гази Юнус*. Турма хотираси ёхуд ҳақсизлик касофати / Литографический фонд Института востоковедения Академии наук Республики Узбекистан. № 12832-IV, 14964, 18991. Ташкент, 1918. С. 3.

[306] Там же. С. 5.

[307] Там же.

ства продолжать войну, что приведет к ухудшению положения народа. При этом Гази Юнус, как и некоторые джадиды, поверивший в обещания Советов, подчеркивает свои заслуги перед ними[308].

В произведении также затрагиваются вопросы уездной администрации 1918 года и допущенные ею несправедливости. Например, в разделе, озаглавленном «Как мы попали в ловушку Дарбусолина, когда по служебным делам управления пришли в уездный исполнительный», автор пишет, что «уездный исполком переполнен такими доносами» и рост числа случаев тюремного заключения граждан без выяснения вины говорит о том, что жители Туркестана заключались под стражу за каждое неосторожно сказанное слово[309]. Вместе с этим работа важна также для понимания причины и следствия «заключения в 1918 году», упомянутого в биографии Гази Юнуса: поверив словам Дарбусолина, «не расследуя наше дело, следователи быстро составили документ на наш арест»[310].

Как пишет Гази Юнус, после ареста его направили в место под названием «Масковской», описывает также тюремные порядки и то, что богатых сажали в тюрьму по обвинению в том, что они «буржуи»[311].

В последующих событиях, описывая положение заключенного в тюрьме, Гази Юнус наглядно показывает, в какое положение ставились советским режимом желавшие свободы жители Туркестана. Например, в разделе «Больница для заключенных в тюрьме» можно узнать о состоянии больницы всего по одному предложению: «Я видел внутри комнату, похожую на конюшню»[312].

В последней главе произведения, которая озаглавлена как «Обращение к правящему правительству», рассказывается о политике русификации царского правительства, кровавом

---

[308] *Сирожиддин Ахмад*. Ватан ва халқ манфаатини кўзлаган адиб // Тарихнинг номаълум саҳифалари. Книга 6. Ташкент, 2017. С. 65.

[309] *Гази Юнус*. Турма хотираси ёхуд ҳақсизлик касофати. С. 9.

[310] Там же. С. 14.

[311] Там же. С. 15.

[312] Там же. С. 22.

подавлении восстаний в Джизаке и Семиречье, конфискации земель, населенных казахами, киргизами, и передаче их «мужикам», а также о последствиях этих действий[313]. В целом, это произведение, написанное в историко-художественном формате, отличается достоверным описанием политической жизни в Узбекистане вплоть до 20-х годов XX века; при освещении общего положения заключенных оно основывается на реальных событиях. В нем уделяется внимание тому, в какое время заключенных выводят на прогулку, как они питаются и где спят.

Еще одна выявленная работа Гази Юнуса называется «Саводсизлиқ қандай ёмон» («Как плоха безграмотность»), изданная на узбекском языке в 1926 году в Ташкенте[314]. На основе событий, произошедших вокруг девушки из кишлака, поднимается вопрос о ранних браках девушек, которые являлись одной из социальных проблем. Благодаря таким художественным интерпретациям можно ознакомиться с историческими процессами, связанными со школьным образованием, жизнью богатых и бедных.

Произведения Пулата Салиева

Среди имен выдающихся историков Узбекистана первой трети XX столетия, стертых или полустертых из памяти народа, значительное место занимает имя первого узбекского профессора истории, основоположника узбекской и среднеазиатских научных школ средневековой и новой истории Туркестана Пулата Маджитовича Салиева (1882–1938)[315]. Он родился в 1882 году в селе Татарская Башмаковка Зацаревской волости Астраханской губернии. Учился в Астраханском медресе Низамия, затем в медресе Мухаммадия в Казани и в медресе Галия в Уфе.

С 1908 года жил в Туркестане, и основал в кишлаке Ягалбай (ныне Ташкентская область) новометодную школу. С 1911-го

---

[313] *Гази Юнус*. Турма хотираси ёхуд ҳақсизлик касофати. С. 24.

[314] *Гази Юнус*. Саводсизлиқ қандай ёмон. Ташкент, 1926. Литографический фонд Института востоковедения Академии наук Республики Узбекистан. № 16440.

[315] *Германов В. А*. Профессор Пулат Салиев и его время (жизнь и трагедия основателя узбекской исторической школы). Ташкент, 2002. С. 5.

учительствовал в Ташкенте. В 1917-м являлся членом Временного совета Народного собрания Туркестанской (Кокандской) автономии; принимал активное участие в дискуссиях о будущем гос. устройстве Туркестана, в формировании в Коканде новой системы гос. власти – «Туркистон мухторияти» («Туркестанская автономия»). Был на приеме у председателя Временного правительства А. Ф. Керенского, с которым познакомился в период его пребывания на посту главного инспектора училищ Туркестана; тогда Керенский обещал содействовать в осуществлении программы народного образования коренного населения Средней Азии. Входил в состав Туркестанского временного совета и Туркестанского Народного собрания, являлся сторонником реформ и идей пропорционального этнического представительства в органах власти. Главный редактор газеты «Иль байрагы» («Знамя отчизны»). После разгрома Туркестанской автономии Салиев отошел от политической деятельности[316].

В 1918-м работал в учреждениях Наркомата просвещения Туркестана, участвовал в организации народного университета в Коканде, курсов по подготовке учителей в г. Фергане. Организатор и первый директор Тюрко-татарского института просвещения (Ташкент). Ответственный редактор журнала ЦК ВКП(б) Туркестана «Ин-килоб» («Революция»). С 1922-го председатель Научного совета Назирата (наркомата) просвещения Бухарской Советской Народной Республики. Одновременно преподаватель арабской литературы и языка в Учительском институте, редактор журнала «Маориф ва маданият» («Просвещение и культура», 1923–24, г. Бухара). В период работы в Бухаре одним из первых принял участие в разборе архива и библиотеки бухарских эмиров.

В 1924-м был командирован в Москву для преподавания в Бухарском доме просвещения. С конца 1924-го научный сотрудник Среднеазиатской секции Центрального издательства народов СССР, в 1926-м окончил курс Института Красной

---

[316] *Германов В. А.* Профессор Пулат Салиев и его время (жизнь и трагедия основателя узбекской исторической школы). Ташкент, 2002. С. 15.

профессуры, был отозван из Москвы в Узбекистан для участия в создании фонда рукописных памятников Средней Азии.

Пулат Салиев открыто выступал против перевода узбекской письменности с арабской графики на латиницу. С 1927-го заведовал кабинетом истории Средней Азии, был преподавателем истории Узбекистана Самаркандского пединститута, профессором (с 1931 г.). В 1932–33 работал в Узбекистанском НИИ ревеволюции и партии стр-ва при ЦК ВКП(б) Узбекистана (Ташкент). В 1935-м один из организаторов и первый зав. кафедрой истории Средней Азии Узбекистанского университа (г. Самарканд). В 1936-м возглавил секцию истории Узбекистана в Комитете наук при ЦИК Узбекистана.

Пулат Салиев, считавшийся крупным специалистом среди джадидов, который серьезно и со знанием дела занимался вопросами изучения истории Туркестана, являлся автором многих научных работ и статей. Во время своих научных поездок в Бухаре, а также при разборе источников и документов в библиотеке и архиве бухарского эмира, совместно с Абдурауфом Фитратом и Абдуллой Алави, ему довелось лично ознакомиться со многими источниками. Его произведения:

Өzbekistan tarьxь. XV–XIX inci əsrlar (История Узбекистана. XV–XIX века), 1929 год.
Бухоро манғитлар салтанати даврида (Бухара во времена правления мангытов), 1920 и 1926 годы.
Бухоро тарихи (История Бухары), 1923 год.
Ўзбекистон ҳам Тожикистон (Узбекистан и Таджикистан), 1926 год.
Ўрта Осиё тарихи (История Средней Азии), Часть 1. 1926 год.
Ўрта Осиёда исломнинг тарқалиши (Распространение ислама в Средней Азии), 1928 год.
Ҳиндистон Англия зулми остида (Индия под гнетом Великобритании), 1926 год.

Помимо вышеперечисленного, Пулат Салиев также перевел Коран на узбекский язык с научными комментариями. Об этом упоминала в своих мемуарах его дочь Фатима. Эта рукопись, изъятая сотрудниками НКВД при его аресте в 1937 году, до сих пор не найдена. При обыске были также конфискованы следующие работы ученого, подготовленные к публикации:

Материалы по истории узбекского народа (30–35 печатных стр.).
Эпоха торгового капитала в Средней Азии. Часть 2 (20 печатных л.).
История Средней Азии. Часть 2 (10 печатных стр.).

Первая научная работа, принадлежащая перу Пулата Салиева, называлась «Индия под британским гнетом» и получила высокую оценку премьер-министра Индии в 1947–1964 гг. Джавахарлала Неру (1889–1964). Джавахарлал Неру, посетивший Узбекистан в 1950-е годы, выражает намерение встретиться с ученым. Когда ему сообщают о его смерти, он просит отвезти его на могилу. Ему ответили, что могила Пулата Салиева неизвестна, поскольку он стал жертвой репрессий[317].

Достойно внимания произведение «Узбекистан и Таджикистан», в котором проводится глубокий анализ борьбы за Туркестан и ее последствия, судьбы и экономической жизни туркестанцев. Ученый показывает, что экономическая ситуация накануне вторжения Российской империи в страну и тяжелая жизнь народа во многом связаны с религиозным фактором[318].

Важным событием в научной деятельности Пулата Салиева является то, что он одним из первых написал обобщающую книгу «История Узбекистана»[319]. Труд был создан на основе государственного заказа, а разработку ее краткого содержания возглавил Первый секретарь ЦК компартии УзССР Акмаль Икрамов (1898–1938)[320]. После утверждения краткого содержания специальной комиссией, Пулат Салиев приступил к написанию истории Узбекистана с древнейших времен до Октябрьской революции 1917 года.

Во всех своих работах Пулат Салиев уделял значительное внимание древнейшим периодам истории Узбекистана.

---

[317] *Темиров Ф.* Пўлат Солиев. Рисола. Ташкент, 2011. С. 13.

[318] *Солиев П.* Ўзбекистон ҳам Тожикистон. Ташкент, 1926. Литографический фонд Института востоковедения Академии наук Республики Узбекистан. № 20094.

[319] *Солиев П.* Ozbekistan tarьxь. XV–XIX inci əsrlar. Samarqand–Taşkent, 1929. Отдел «Редких изданий» Национальной библиотеки Узбекистана имени Алишера Навои. Пя 10008. N-I16747.

[320] *Германов В. А.* Профессор Пулат Салиев и его время. С. 44.

Например, в работе «Узбекистан и Таджикистан» содержится информация о древних оросительных системах, методах ведения земледелия, городах и кишлаках[321].

Салиев приводит множество своих негативных мнений о времени правления мангытов. Например, он отмечает, что в то время, когда мусульманские страны Азии подвергались нападениям европейцев, бухарские мангыты не знали ничего о растущей на Западе силе, которая стремилась поглотить весь Восток. Рассуждая о времени правления династий в Бухаре в домангытский период, он говорит, что «во времена Шейбанидов, Аштарханидов было желание и мечта развивать культуру, и в этом направлении наблюдался иджтихад[322]»[323].

Салиев также не обошел стороной и проблему языка. Он отмечает, что если домангытские династии стремились развивать свой собственный, то есть тюркский язык[324], то мангыты пристрастились к персидскому языку. Он также упоминает о восстановлении должности «раис», которая исчезла и не использовалась на протяжении нескольких столетий[325].

В произведении кратко описывается вторжение Чингисхана в Туран, правление Мухаммада Шейбанихана и Аштарханидов, приход к власти мангытов. Основное содержание работы составляют события периода правления мангытских эмиров Маъсума, Сайида Хайдара, Насруллы, Музафаридина, политические процессы этого времени и захвата русскими Бухары. Ситуацию в Бухарском эмирате накануне вторжения русских автор описывает следующим образом:

---

[321] *Солиев П.* Ўзбекистон ҳам Тожикистон. Ташкент, 1926. С. 17–25.

[322] Ижтихад – стремиться, прилагать усилие.

[323] *Солиев П.* Манғитлар салтанати даврида Бухоро ўлкаси. С. 3.

[324] Это проявлялось в том, что правитель-шейбанид Кучкунчихан (1530–1533) пытался в этот период ввести тюркский язык в науку и официальные документы, по его указу переводили исторические труды с персидского на тюркский язык и пытались писать произведения на этом языке.

[325] *Солиев П.* Манғитлар салтанати даврида Бухоро ўлкаси. С. 5.

> Эмир Бухарский считал себя главным среди стран всей Азии. Русские приблизились к границам Бухары. Были захвачены города Чимкент, Туркестан и Ташкент. Теперь очередь дошла и до Бухары, до земель гордого эмира. Такие успехи русских заставили Музафариддина задуматься о том, что необходимо начать войну против русских и изгнать иноверцев из земли Туркестанской. Музаффариддин, который всю свою жизнь провел в Фергане и Шахрисабзе, не видевший великого врага, идущего с севера, теперь стал терять чувство реальности[326].

Эта короткая брошюра ценна богатыми сведениями по политической истории мангытов. В ней не содержится информация, отражающая экономические, социальные и культурные аспекты истории того времени. В конце произведения приводятся условия мира, заключенные между бухарским эмиром Музаффаром и русской властью:

> Джизак, Уратепа отобрали, Самарканд тоже взят. Улема Бухары собрались, объявили «джихад» и взбунтовали народ. Усилилось и движение против эмира, во главе которого стоял сын эмира Мирза Абдулмалик. Абдулмалик собрал всех тех, кто был против эмира. Он пытался продолжить войну с русскими, но это ему не удалось. Музаффариддин, который был бессилен противостоять русским и подавить внутреннее восстание, был вынужден принять условия мира, предъявленные русскими:
> 1) земли Бухарского края, перешедшие русским, возврату не подлежат;
> 2) передать провизии для обеспечения 125 тысяч воинов;
> 3) русских не следует ограничивать в торговле, а их личность и имущество должны быть защищены, невзирая на какие-либо религиозные различия;
> 4) разрешить русским купцам открывать торговые филиалы во всех местах Бухарского государства;
> 5) взимать пошлину только ½ процента от реальной стоимости товаров, завозимых в Бухару русскими;

[326] Там же. С. 15.

> 6) Бухара должна создать условия русским купцам для их торговли с другими странами.
> Эта муоҳада[327] была подписана эмиром и завершила многовековую политическую жизнь Бухары[328].

Следующая работа Пулата Салиева «Узбекистан и Таджикистан» была издана в 1926 году в Ташкенте[329]. Значение работы видно из ее содержания. Первая ее часть используется при изучении истории Узбекистана, а сведения, представленные во второй части, имеют значение при изучении экономической и социальной истории Туркестана до 1924 года.

Рассматривая вопросы земледелия в Туркестане со времен «завоеваний Македонского», Салиев уделяет внимание следующим моментам относительно земледелия и орошения:

> Основу существования народов Узбекистана составляет земледелие; животноводство и другие занятия второстепенны. Земледелие в этой стране основано на орошении. Поэтому в этой стране орошение земель посредством арыков и каналов очень старо. Это происходит уже с давних времен, на протяжении столетий на берегах Аму и Зарафшана, в Фергане[330].

Вызывает интерес также перечисление названий ирригационных сооружений Самарканда в Средние века: «Среди арыков, орошающих земли вокруг Самарканда, имеются арыки со следующими названиями: Джакардиз, Моздахин, Искандар, Йуз моджин, Иштихан, Синоб об, а также кроме них упоминается о существовании других арыков»[331]. Наряду с приведением этих сведений автор подчеркивает, что «жизнь кишлаков вокруг Самарканда была очень хороша», и связывает причину этого с развитием земледелия вокруг этих арыков[332].

---

[327] Муохада – соглашение, договор.
[328] *Солиев П.* Манғитлар салтанати даврида Бухоро ўлкаси. С. 17–18.
[329] *Солиев П.* Ўзбекистон ҳам Тожикистон (Узбекистан и Таджикистан).
[330] Там же. С. 13.
[331] Там же. С. 15.
[332] Там же. С. 16.

К 20-м годам XX века Ферганский и Зарафшанский бассейны занимали первое место в сельскохозяйственном производстве Узбекской ССР. В работе сообщается, что Ферганская область была разделена на пять районов: Кокандский, Маргиланский, Наманганский, Андижанский и Ошский[333]. Благодаря этому мы можем обогатить наши знания об административном устройстве Ферганской области в первые годы колониальной советской власти. Вместе с этим приводятся полные сведения об ирригационной системе Ферганской области в разрезе каждого района: «Кокандский район орошается водами таких горных речек, как Сох, Исфара. Маргиланский район орошается речками Исфойрамсай, Оровонсай, Обишер»[334]. Такого рода информация важна при анализе проблем ирригации в Ферганской долине.

Пулат Салиев, опираясь на информацию Центрального статистического управления, отмечает также и общий объем всей обрабатываемой земли в Фергане, а также сколько десятин земли принадлежало оседлым, кочевым и русским (мужицким) селам[335]. Отсюда видно, что большая площадь земель принадлежала кочевникам (67,7% всей земли). Из этих данных можно почеркнуть информацию о земельных площадях, принадлежавших кочевому и оседлому населению (им принадлежит 31,1% земель) в Фергане в первой четверти XX века.

В работе также содержатся таблицы и данные, связанные с изучением экономической жизни Туркестана в первой четверти XX века. Они показывают состояние с 1914 по 1924 год – доходы и численность населения, количество скота и объем земельной площади, находившейся в их собственности. Вместе с этим Пулат Салиев заявляет: «Мы не претендуем на достоверность на сегодняшний день этих цифр, поскольку трудно показать удовлетворительный подсчет душ без проведения переписи населения. Даже после преобразований у нас не проводился такой учет, цифры, которые мы приводим, относятся к периоду до преобразований»[336].

---

[333] *Солиев П.* Ўзбекистон ҳам Тожикистон (Узбекистан и Таджикистан). С. 21.
[334] Там же. С. 22.
[335] Там же. С. 23.
[336] Там же. С. 32.

Третья важная работа Пулата Салиева называется «Бухоро тарихи» («История Бухары»), которая была издана в январе 1923 года в Бухаре[337]. Источники, упомянутые в начале этой работы, представляют важность с точки зрения источниковедения по истории Бухары. Автор использовал следующие источники: «Хабиб ас-сийар» (Хондамир), «Тарих аль-камиль» (Ибн Асир), «Тарих аль-Мухаммади» (Мухаммад Бахомидхан), «Тарих аль-Аббасийун» (аль-Сабуктакин), «Равзат ас-сафа» («Сад чистоты») (Мухаммад бин Ховандшах), «Дар аль-ахбар» (Садриддин аль-Кашгари), «История Джидису» («Семиречье» – *Г. О.*) (автор не указан), «История орошения Туркестана» (автор не указан), «История Бухары» (Вамбери), «История Бухары» (Наршахи), «Тарихи гузида» («Избранные истории») (Хамдалла Абу Бакр аль-Муставафи)[338]. Солиев также обращался и к работам русских исследователей того времени: «Туркестан во время монгольского нашествия» (В. В. Бартольд), «История Ирана и его литература» (Крымский), «Руины Старого Мерва» (Жуковский)[339].

Приведенные в работе сведения начинаются со взглядов Салиева на источники для изучения истории древнейших времен, описания народов, проживавших в Туркестане: «Пусть и в очень слабом виде, но историки этих народов (выше упоминаются греческие, римские, китайские источники – *Г. О.*) о нашей древности дают некоторое представление, из которых заметно, что со времен, когда стала записываться история, персидский и тюркский народы вместе смешанно жили в Туркестане»[340].

Подчеркивается, что второй праведный халиф, правивший в 634–644 годах Умар бин Ал-Хаттаб, возглавил нападение арабов на территорию Турана, особенно на земли Бухары, но он не переходил через Амударью. Приводится информация о том, что в результате неспособности Шаша, Ферганы и Согда объединиться и образовать союз против арабов, во времена

---

[337] *Солиев П.* Бухоро тарихи. Литографический фонд Института востоковедения Академии наук Республики Узбекистан. № 9061. Бухара, 1923.

[338] *Солиев П.* Бухоро тарихи. С. 2.

[339] Данное наименование источников взято из труда П. Салиева.

[340] Там же. С. 3.

омейядского халифа Валида ибн Абдумалика, правившего в 705–715 годах, было решено полностью завоевать Туран[341]. Последующая информация посвящена вторжению арабов. В работе говорится, что арабы захватили в Пайкенде огромные богатства, которых они не встречали ни в одном другом городе Хорасана и Турана: «Вес золота, захваченного только в одном храме Пайкенда, составляет сорок тысяч дирхемов»[342].

После этого Салиев пишет о походах Кутейбы, строительстве им первой мечети в Бухаре в 94/712 году, о Коране, порядке совершения намаза, для понимания людьми смысла земных поклонов, перебирания четок, а также намерения (ният) совершения намаза, все эти действия осуществлялись на персидском языке, также говорится о противодействии по отношению к тем, кто принял ислам[343].

Особую значимость в произведении представляет также информация, посвященная династии Саманидов (865–999 гг). Династия Саманидов, потомков Саманхудата, занимает особое место в истории узбекской государственности. Имевшее своей столицей сначала Самарканд, затем Бухару, государство Саманидов в свое время отличалось прочной политической стратегией. Она охватывает период от прихода династии к власти в 865 году, захвата ими Бухары и до падения их государства в 999 году. По поводу того, как Бухара стала столицей, отмечается, что «они сделали Бухару столицей, сделали ее местом наук и просвещения»[344].

Так, Салиев перечисляет должности, существовавшие во времена Саманидов, к которым относятся «копучи (привратник – *Г. О.*), шарбатчи (кравчий – *Г. О.*), сахиб аль-харас (полководец – *Г. О.*), сахиб аш-шурта (полицийский – *Г. О.*), вали (градоначальник, губернатор – *Г. О.*), визирь» и другие государственные должности[345]. В ней освещается экономический рост города и развитие внешней торговли.

---

[341] *Солиев П.* Бухоро тарихи. С. 5.
[342] Там же. С. 7.
[343] Там же. С. 12.
[344] Там же. С. 33.
[345] Там же. С. 28.

Следующая работа Салиева, «История Средней Азии (11–15 веков)», была издана в Самарканде в 1926 году[346]. В разделе «вместо предисловия» Пулат Салиев изложил ценность произведения следующим образом: «Изложенная нами краткая история Средней Азии относится к одиннадцатому и пятнадцатому векам»[347]. Эта часть является второй из работ, написанных Салиевым по средневековой истории Туркестана. Первой из них является «История Бухары», охватывающая историю Туркестана до периода Саманидов. По замыслу ученого, эта книга должна была стать его продолжением: «Источниками, используемыми при обзоре и исследовании истории Средней Азии, являются персидские и арабские труды. И мы в этой работе и в труде, который мы по мере возможности предполагаем написать об истории Средней Азии XV–XIX веков, обращались к этим источникам»[348]. При этом Салиев отмечает, что большая часть арабских и персидских произведений относится к эпохе темуридов, что в более поздние времена такие произведения создавались редко, а арабские источники вообще не встречаются. Это несколько спорная идея. Потому что если обратить внимание на источниковедение позднего периода, то в самой Бухаре можно видеть сотни произведений на персидском языке, относящихся к эпохе Шейбанидов и Аштарханидов.

Шейбаниды считали, что являются законными наследниками Тимуридов, и вели постоянную борьбу с Сефевидами за Хорасан и вторую столицу Тимуридов – Герат. Наивысшего могущества Шейбаниды достигли при Абдулле-хане. Один из представителей династии, Абдулла-хан II (годы правления 1583–1598), построил множество учебных заведений, мечетей, бань, караван-сараев и мостов, развел тенистые сады в главных городах ханства, устроил почтовое сообщение, был покровителем земледелия, торговли и науки. Аштарханиды, династия бухарских ханов (1599–1785), происходившая от астраханских

---

[346] *Солиев П.* Ўрта Осиё тарихи (XI–XV асрлар). Литографический фонд Института востоковедения Академии Наук Республики Узбекистан. № 14716. Самарканд, 1926.

[347] Там же. С. 3.

[348] Там же.

ханов из дома Джучи, пришли на смену династии Шейбанидов в Бухарском ханстве, с которыми были связаны по женской линии. В 1602 году джанид Баки Мухаммад отстоял независимость Бухарского ханства, нанеся поражение войскам сефевидского шаха Аббаса I в битве при Балхе. Несмотря на все трудности, Аштарханиды смогли удержаться в Бухаре и упрочили свою власть к концу XVII века. Их правление стало одним из самых длительных в истории Средней Азии.

П. Салиев, оценивавший значение источников, справедливо отметил, что в средневековых источниках не уделялось внимания экономическим и культурным вопросам и что этот процесс затерялся среди политических событий. Также обоснованными являются его взгляды о том, что в источниках не приводятся сведения о важной экономической роли, которую в масштабах мира занимали Хорезм, Самарканд и Мерв. Учитывая эти моменты, первые данные в работе были направлены на то, чтобы показать значение Хорезма на торговых путях. Например, в разделе «Среднеазиатские торговые пути, положение Хорезма, рост торгового капитала Хорезма» уделяется внимание торговым связям Туркестана с Дальним Востоком и Западом[349].

После издания работы, в 5-м номере журнала «Маориф ва ўқитувчи» («Просвещение и учитель») за 1927 год была опубликована статья Газиза Губайдуллина «Об истории Средней Азии», в которой эта работа подверглась критике в отношении «вопроса об источниках», «невнимания к теории марксизма»[350]. Именно в следующем 6-м номере того же журнала также есть ответ, в котором Салиев выразил свою реакцию на мысли Г. Губайдуллина.

Как видно из вышеизложенного, труды Пулата Салиева являются первыми в истории научными исследованиями, написанными джадидами в новом направлении. До этого времени написание произведений в этом направлении туркестан-

---

[349] *Солиев П.* Ўрта Осиё тарихи (XI–XV асрлар). Литографический фонд Института востоковедения Академии Наук Республики Узбекистан. № 14716. Самарканд, 1926. С. 5–42.

[350] Журнал «Маориф ва ўқитувчи». 1927. № 5. С. 12.

скими джадидами не имело широкого распространения. Поэтому необходимо правильно принимать некоторые ее недостатки и подходы, основанные на требованиях времени.

Шакирджон Рахими и его произведения

Еще один из джадидов по имени Шакирджон Рахими (1893–1938) в своей деятельности занимался созданием соответствующих новым требованиям учебников и пособий для обучения учащихся, написанием пособия по алфавиту для взрослых, разработкой новых учебных пособий и наглядных средств обучения для школьников и взрослых, подготовкой квалифицированных учителей за короткий период времени, строительством школ нового типа[351].

В сокровищнице хранится несколько книг Шакирджона Рахими. Первая из них, «Ўзбек календари. (1925 йил учун)» («Узбекский календарь (за 1925 год)»), вышла в Ташкенте в 1925 году[352]. Работа состоит из шести разделов. Ш. Рахими пишет, что он «пару лет назад пытался создать “Настольный календарь на узбекском языке для Туркестана”, но это не удалось осуществить по техническим причинам. Теперь в этом году, когда мы выполнили эту насущную потребность, встал вопрос “разделения Средней Азии на национальные республики”, и наш календарь был разделен на специальную структуру для республики “Узбекистан”, и нам удалось выпустить календарь, который вы держите в своих руках, названный “Ўзбек календари” (“Узбекский календарь”)». Хотя, исходя из этих слов, понимаешь, что это всего лишь календарь, но, судя по содержанию, он предназначался для создания научного сборника[353].

В первую очередь следовало бы обратить внимание на информацию о Махмудходже Бехбуди. Свидетельства о его творчестве, семье и деятельности с момента его рождения чрезвычайно ценны. Как описывается в календаре:

---

[351] *Собирова Н.* Маърифат қалдирғочларидан бири // “Жаҳон адабиёти” журнали. 2008 йил 11-сони. С. 205.

[352] *Рахими Ш.* Ўзбек календари (1925 йил учун). Литографический фонд Института востоковедения Академии наук Республики Узбекистан. № 14423. Ташкент, 1926.

[353] Там же. С. 2.

> Махмудходжа до революции был на службе у народа, и после революции он всегда работал, и все время находился на службе у народа. Будучи избранным представителем в курултаи и организуя общества, например, «Союз рабочих Самарканда», Махмудходжа внес в это дело очень большой вклад. И в других общественных делах он всегда был зачинателем, руководил народом своими добрыми словами и правильным мнением, показывал пример в работе[354].

О деятельности следующего джадида Усмонджона Эшонходжи угли имеются сведения по годам вплоть до 1923 года[355]. «Недавно Центральный комитет партии направил его в качестве члена Среднеазиатского партийного бюро, и Усмонхан в большей мере занят партийными делами... Товарищу Усмонхану сейчас всего 25 лет, и мы верим, что можем ожидать от него еще больших заслуг в будущем», и подобные замечания, наверняка, представляют интерес для изучающих историю джадидизма[356].

Не остались без внимания Шакирджона Рахими и современные государственные служащие и политические деятели Туркестана. В частности, он освещает деятельность Файзуллы Ходжаева (1896–1937) и Абдуллы Рахимбоева (1896–1938) в управлении Туркестанским краем[357]. О Файзулле Ходжаеве он пишет: «После преобразований, произошедших в России в 1917 году, все джадиды выступали против идеи демонстрации против эмира Бухары, только Файзулла Ходжаев с присущим ему мужеством возглавил демонстрацию. Однако после демонстрации пребывание джадидов в Бухаре стало очень затруднительным, стало известно, что эмир готовит против джадидов весьма страшные планы, и Файзулла Ходжаев был вынужден бежать из Бухары. Затем с помощью правительства Керенского он снова прибывает в Бухару»[358].

---

[354] *Рахими Ш.* Ўзбек календари (1925 йил учун). Литографический фонд Института востоковедения Академии наук Республики Узбекистан. № 14423. Ташкент, 1926. С. 63.

[355] Там же. С. 67–68.

[356] Там же. С. 68.

[357] Там же. С. 68–70.

[358] Там же. С. 68.

4-й раздел, озаглавленный «Шўро тузулуши» («Создание Советов»), представляет значимость в связи с тем, что в нем отражены события до 1923 года, свидетелем которых был лично сам Шакирджон Рахими. В конце книги автор поясняет, почему изложение событий доведено до 1923 года: «Хотя материалы календаря были сданы в печать в октябре 1923 года, в связи с национальным размежеванием в типографии началась работа по распределению и наряду с другими, предназначенными для публикации работами, календарь также пришлось напечатать с опозданием»[359].

В работе также уделяется внимание историческим событиям, свидетелем которых был сам Шакирджон Рахими. В частности, о ситуации в Ташкенте после февральских событий говорится:

> ...члены городской думы во главе с Молицким созвали представителей всех учреждений и обществ города Ташкента и провели большое собрание. Собрание проходило в зале Думы, пришли люди из всех обществ и ведомств, даже представители организации чиновников Канцелярии генерал-губернатора. В результате представители многих обществ из многих учреждений явились с мандатами[360].

Кроме этого, на этом собрании было решено, что «первой задачей комитета будет ликвидация с завтрашнего дня старой полиции и организация новой народной милиции». Влияние на Туркестан политических перемен, происходивших в России, нашло отражение в таких статьях, как «Октябрьские перемены в Ташкенте», «Январские события в Ташкенте»[361].

Следующая работа, «Ишчи-деҳқон календари» («Рабоче-крестьянский календарь») была издана в Ташкенте в 1926

---

[359] *Рахими Ш.* Ўзбек календари (1925 йил учун). Литографический фонд Института востоковедения Академии наук Республики Узбекистан. № 14423. Ташкент, 1926. Заключительная часть произведения.

[360] Там же. С. 77.

[361] Там же.

году[362]. Ценность этой работы определяется тем, что в ней освещаются науки, политическая и общественная жизнь, просветительская работа и в особенности экономическая жизнь в Узбекской ССР в 1925–1926 годах. Экономические показатели, представленные автором, считаются важными и для отображения общего положения экономики Узбекской ССР в 1926 году.

В разделе произведения о науке содержатся сведения о науке астрономии, о медресе Улугбека в Самарканде. Шакирджон Рахими, охарактеризовавший Улугбека (1394–1449) как «последнего и самого известного из ученых-астрономов, воспитанного под сенью исламской и тюркской культур»[363], особо подчеркивает, что «среди работ, выполненных в обсерватории Улугбека, есть две наиболее важные: первая заключается в измерении и определении реального положения более тысячи звезд, а вторая – таблица о движении Солнца, Луны и планет, которая была создана раньше»[364].

В целом, подобные информационные и научные статьи в произведениях представителей джадидизма являются доказательством того, что они были очень хорошо знакомы с исторической наукой и глубоко воспринимали новшества в науке.

В историческом разделе произведения излагается событие, известное как восстание «Дукчи ишана»[365], и в дополнение к этому приводятся подлинные экземпляры таких документов, как «Разрешение, выданное старшинами волости об объявлении “газавата” (религиозной войны) в 1898 году» и «Призыв ишана из Мингтепа (Дукчи ишана) к народу с объявлением религиозного “газавата” против иноверцев в 1898 году»[366]. Автор, представивший подробную информацию о восстании, в

---

[362] *Рахими Ш.* Ишчи-деҳқон календари. Литографический фонд Института востоковедения Академии наук Республики Узбекистан. № 10809. Ташкент, 1926.

[363] Там же.

[364] Там же.

[365] Там же. С. 52–54.

[366] Там же. С. 53-54 (на этом документе также имеется около 10 печатей и несколько отпечатков пальцев).

заключении говорит, что «событие Дукчи ишана является одним из примеров нашего выступления против гнета и тирании»[367].

Шакирджон Рахими, рассматривая события 1916 года, отмечает, что, хотя восстание не было обстоятельно организовано, в нем участвовали люди, вышедшие из народа, считавшие это важным делом, образованные учителя и «мелкие торговцы, которые читают газеты»[368]. Ценность этой информации заключается в том, что автор был очевидцем всех событий. Например, его взгляды на причины восстания, которые заключаются «с одной стороны, в усилении европейской войны, ведущей к обнищению страны и доведению народа до изнеможения, с другой – в увеличении взяточничества и гнета со стороны правительственных чиновников», по нашему мнению, могут быть использованы при оценке восстания 1916 года в Туркестане[369].

Также говорится, что в 1925–1926 годах была принята программа народного комиссариата финансов по регулированию налогового дела. Интересны также показания о «едином сельскохозяйственном подоходном налоге» за 1925–1926 годы. Налог на недвижимость взимался на четырех уровнях, пишет Рахими. Домохозяйства, имеющие более одной десятины посевов, относились к первому уровню, от одной до трех десятин – ко второму, от трех до пяти десятин посевов – к третьему, а домохозяйства, имеющие более пяти десятин земли, – к четвертому уровню, и налоги взимались в соответствии с этими уровнями[370]. В течение года эти налоги нужно было уплатить в три приема. Первая часть должна была быть уплачена в ноябре 1925 года, вторая – в январе 1926 года, третья – 1 февраля.

---

[367] *Рахими Ш.* Ишчи-деҳқон календари. Литографический фонд Института востоковедения Академии наук Республики Узбекистан. № 10809. Ташкент, 1926.

[368] Там же. С. 55.

[369] Там же. С. 56.

[370] Там же. С. 80.

Труды Хаджи Муина Шукрулло

Хаджи Муин Шукрулло (1883–1942) является известным узбекским просветителем, одним из идеологов джадидизма, издателем и просветителем, поэтом, драматургом, журналистом. Несколько его трудов также хранятся в Институте востоковедения.

Первое произведение Хаджи Муина Шукрулло под названием «Эски мактаб – янги мактаб» («Старая школа – новая школа») было издано в Самарканде в 1916 году[371]. Этот труд, имеющий особую ценность при изучении процесса джадидизма, начинается с описания сцены старой школы: «Внутри школы темно, как в темнице, посередине очаг, на стене висит фонарь»[372]. Таково было состояние школы в Туркестане, который в период российского колониализма находился в тяжелом экономическом положении.

Хаджи Муин, описывая процесс проведения уроков в старой школе, подробно затронул вопрос обеспечения школ необходимыми принадлежностями: «…где хлеб, который ты должен приносить мне в четверг? – Я забыл. Принесу в субботу. – А я что, должен голодать до субботы?»[373] Такие примеры, конечно, указывают на экономическое обеспечение школьных учителей.

Во втором действии, получившем название «Спор между кадимистом (сторонниками старых порядков; кадим – древний – *Г. О.*) и джадидом», идеи джадидизма, в частности, выражаются таким образом: «Наступило время науки и ремесел. В это время, чтобы не попасть в зависимость от других наций и жить спокойной жизнью, необходимо овладевать современными науками и ремеслами»[374]. Не будет ошибочным сказать, что беседа муллы и джадида, приведенная Хаджи

---

[371] *Хаджи Муин*. Эски мактаб – янги мактаб. Литографический фонд Института востоковедения Академии Наук Республики Узбекистан. № 741. Самарканд, 1916.

[372] Там же. С. 3.

[373] Там же. С. 7.

[374] Там же. С. 27.

Муином, является важным источником для раскрытия взаимоотношений джадидов и кадимистов.

В последнем, третьем акте произведения приводится сцена новой школы: «Здание школы содержится в соответствии с санитарными требованиями, а на стене наклеены карты»[375]. В этом разделе описывается процесс проведения экзаменов, широко используемый в джадидских школах. Как известно, джадиды для того, чтобы пропагандировать свои идеи, показать улема и народу, как быстро дети учатся грамоте в их новых школах, широко практиковали открытые процессы сдачи экзаменов учащимися. Этот акт произведения представляет важность и в этом отношении. Экзаменация учащихся, окончивших 4-й класс по предметам «история ислама, четыре арифметических действия, сочинение, знание географии и Корана», раскрывает систему обучения и предметы, которые преподаются в их новых школах[376].

Несмотря на свою литературную направленность, произведение представляет значимость благодаря богатым историческим сведениям, и особенно тому, что автор Хаджи Муин отражает события второй половины XIX – начала XX века, свидетелем которых он был или слышал о них. В частности, образовательная система того времени, ее проблемы и примеры из жизни о создании новых школ повышают ее историческую ценность. В романе также открыто отражаются изъяны в семье и обществе, вопросы общественного положения.

Следующее произведение Хаджи Муина, «Мазлума хотун» («Угнетенная женщина»), было издано в Самарканде в 1916 году[377]. Хотя данное произведение, описывающее современный быт тюрков Туркестана, по характеру является литературным, оно дает ценные сведения об общественной жизни

---

[375] *Хаджи Муин*. Эски мактаб – янги мактаб. Литографический фонд Института востоковедения Академии Наук Республики Узбекистан. № 741. Самарканд, 1916.

[376] Там же. С. 45.

[377] *Хаджи Муин*. Мазлума хотун. Литографический фонд Института востоковедения Академии наук Республики Узбекистан. № 1478. Самарканд, 1916.

узбекского народа начала XX века[378]. Такие социальные проблемы, как бесправие женщин, события в их жизни, ранние браки и выдача замуж несовершеннолетних девочек, освещаются посредством литературных интерпретаций. В качестве примера можно привести высказывание «...теперь и я, женившись на 14-летней девочке...» [379].

Заключение

Эти произведения, о которых говорилось в статье по истории джадидского движения, всего лишь малая часть тех, которые хранятся в Институте востоковедения. Там имеется еще много таких работ, которые ждут своего исследователя. Кроме этого, таких источников немало в различных областных библиотеках и архивах. К тому же все еще остается открытым вопрос об учебниках и переводных произведениях, написанных джадидами. Известно также, что представители интеллигенции написали множество работ, многие из них были представлены к печати или остались неизданными. Доказательством тому является имеющийся список книг, которые были запланированы к изданию авторами в вышеуказанные годы. Их поиск, обнаружение и анализ остается одной из наиболее актуальных задач, которые стоят перед нашими учеными.

[378] Там же. С. 2.
[379] Там же. С. 4.

Библиография

Алимова Д. Джадидизм в Средней Азии: Пути обновления, реформы, борьба за независимость / Д. А. Алимова. Ташкент: Узбекистан, 2000.

Алимова Д. Жадидчилик феномени. Т.: Академнашр, 2022.

Балдауф И. Джадидизм в Центральной Азии в плане реформизма и модернизма в мусульманском мире // Марказий Осиё XX аср бошида: ислохотлар, янгиланиш, таравдиёт ва мустакиллик учун кураш (Жадидчилик, мухториятчилик, истикдолчилик). Ташкент, 2001.

Гази Юнус. Саводсизлиқ қандай ёмон. Ташкент, 1926. Литографический фонд Института востоковедения Академии наук Республики Узбекистан. № 16440.

Гази Юнус. Турма хотираси ёхуд ҳақсизлик касофати. Литографический фонд Института востоковедения Академии наук Республики Узбекистан. № 12832-IV, 14964, 18991. Ташкент, 1918.

Германов В. А. Профессор Пулат Салиев и его время (жизнь и трагедия основателя узбекской исторической школы). Ташкент, 2002.

Касимов Б. Карвонбоши // Бехбудий М. Танланган асарлар. Ташкент, 1999.

Рахими Ш. Ўзбек календари. (1925 йил учун). Литографический фонд Института востоковедения Академии наук Республики Узбекистан. № 14423. Ташкент, 1926.

Сирожиддин Ахмад. Ватан ва халқ манфаатини кўзлаган адиб // Тарихнинг номаълум саҳифалари. Книга 6. Ташкент, 2017.

Собирова Н. Маърифат қалдирғочларидан бири. // Жаҳон адабиёти. 2008. № 11.

Рахими Ш. Ишчи-деҳқон календари. Литографический фонд Института востоковедения Академии наук Республики Узбекистан. № 10809. Ташкент, 1926.

Солиев П. Özbekistan tarьxь. XV–XIX inci əsrlar. Отдел «Редких изданий» Национальной библиотеки Узбекистана имени Алишера Навои. Пя 10008. N-I16747. Samarqand – Taşkent, 1929.

Солиев П. Бухоро тарихи. Литографический фонд Института востоковедения Академии наук Республики Узбекистан. № 9061. Бухара, 1923.

Солиев П. Ўзбекистон ҳам Тожикистон. Литографический фонд Института востоковедения Академии наук Республики Узбекистан. № 20094. Ташкент, 1926.

Солиев П. Ўрта Осиё тарихи (XI–XV асрлар). Института востоковедения Академии наук Республики Узбекистан. № 14716. Самарканд, 1926.

Темиров Ф. Пўлат Солиев. Ташкент: Рисола, 2011.

Умурзаков Г. Ғози Юнуснинг ижод йўли. Дисс. канд. филологических наук. Ташкент, 1996.

Хаджи Муин. Мазлума хотун. Литографический фонд Института востоковедения Академии наук Республики Узбекистан. № 1478. Самарканд, 1916.

Хаджи Муин. Эски мактаб – янги мактаб. Литографический фонд Института востоковедения Академии наук Республики Узбекистан. № 741. Самарканд, 1916.

Худайкулов А. Просветительская деятельность джадидов Туркестана (конец XIX – начало XX века) / Дисс. канд. ист. наук. Ташкент, 1995.

7
ЧТО ВСПОМНИТЬ, И ЧТО – ЗАБЫТЬ: ИСПОЛЬЗОВАНИЕ «ДЖАДИДСКОГО» ДИСКУРСА В ПОСТСОВЕТСКОМ ТАТАРСТАНЕ

Лейла Алмазова

Введение

В конце прошлого века постсоветское татарстанское сообщество находилось в поиске своего собственного пути развития. Одной из важнейших составляющих новой идентичности для татар стала религия. Дело в том, что из двух самых сильных маркеров татарской этнической идентичности – ислама и татарского языка – религии повезло еще меньше, чем второму, поскольку советский атеизм преследовал ислам – как реликт прошлого, как «опиум» для народа, практически не оставляя шансов на эволюционное развитие и презентуя все религиозные верования как пережитки архаичного прошлого, непременно долженствовавшие отмереть в обозримом будущем.

Советское государство использовало масштабный ресурс для подавления памяти об исламе: двукратная смена алфавита – в 1927-м с арабской графики на латиницу и в 1936 году с латиницы на кириллицу – отрезала более чем тысячелетний пласт письменной культуры, развивавшийся во многом под влиянием исламской религиозной литературы. Закрытие

мектебов, медресе и мечетей, физическое уничтожение религиозной элиты в 1920–1930-е годы, политическое преследование всех, кто имел когда-то отношение к религиозным знаниям и мог способствовать их сохранению и распространению, – все это сыграло свою роль в уничтожении культуры ислама, которая, как это вообще свойственно религиозным традициям, основана на запоминании, повторении, канонизации, воспроизводстве и передаче[380].

Ирония истории же заключалась в том, что смерть наступила для советского государства и его политики атеизма раньше, чем оно успело уничтожить своего оппонента – религию, и последняя неожиданно получила шанс на второе рождение.

Ислам ворвался в социальное пространство, и тут же возникли закономерные вопросы: какой ислам следует возрождать, какую традицию? Кто будет учить религии, по каким учебникам, на кого ориентироваться в образовательном пространстве? Как пишет Ян Ассман:

> Заострение семантического потенциала … имело особенно далеко идущие последствия. Ведь мы можем и обязаны прочертить историческую линию, ведущую от различения канонического и апокрифического … к разделению на ортодоксальное и еретическое, то есть не только на свое и чужое, но также друзеи и врагов…[381]

И если принять тезис о том, что «Память – соотношение прошлого и настоящего – является центральной способностью бытия во времени, с помощью которой мы определяем индивидуальное и коллективное “я”»[382], то среди татар еще в

---

[380] Eickelman, D. F. (1978) “The Art of Memory: Islamic Education and Its Social Reproduction”, *Comparative Studies in Society and History* 20(4): 485–516.

[381] *Ассман Я.* (2004) Культурная память. Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности. М.: Языки славянской культуры. С. 134.

[382] Olick, J., Vinitzky-Seroussi, V., Levy, D. (2011) “Introduction”, in J. Olick, V. Vinitzky-Seroussi, D. Levy (eds.), *The Collective Memory Reader*. Oxford: Oxford University Press, p. 37.

середине 1970-х годов начались первые робкие попытки возрождения исторической памяти, когда в 1976 году была опубликована монография Яхъи Абдулина «Татарская просветительская мысль». В ней, наряду с биографиями таких теологов и религиозных деятелей, как Абунаср Курсави (1776–1812), Шигабутдин Марджани (1818–1889), Шамсутдин Культяси (1856/7–1933), достаточно большой раздел был посвящен реформе образования конца XIX – начала XX века, получившей название «джадидизм». Его адепты рассматривались ученым как просветители и передовые люди своего времени, сторонники рационализма в противовес религиозному фанатизму. Обращение к дореволюционному наследию со стороны татарских ученых получило название «мирасизма» (от араб. и тат. – наследие)[383]. Последовавшие вскоре после этого периода, перестройка и распад СССР привели к бурному росту в 1990-х годах исследований о мусульманских религиозных деятелях прошлого[384], и еще больше исследований появляется в начале 2000-х[385].

Несомненно, предреволюционные годы были одним из самых ярких и интенсивных периодов в развитии татарского общества. Немалую роль в становлении национального самосознания того времени сыграло движение за реформу медресе – «джадидизм». Именно поэтому тема джадидизма привлекает внимание не только исследователей, но и религиозных

---

[383] *Кемпер М., Бустанов К.* Мирасизм в татарской среде: трансформация исламского наследия в татарское просветительство // Ars Islamica / Под ред. М. Б. Пиотровского и А. К. Аликберова. М.: Восточная литература, 2016.

[384] Среди исследований того времени следует назвать: Айдара Юзеева и его монографию «Татарская философская мысль конца XVIII–XIX вв.»; Мансура Юсупова и его книгу «Шигабутдин Марджани как историк»; Фаика Баишева и его основополагающий труд о Р. Фахретдине «Общественно-политические и нравственно-этические взгляды Ризы Фахретдинова» и мн. др.

[385] Среди молодых исследователей того времени необходимо упомянуть Г. Идиятуллину (исследования по наследию А. Курсави), А. Хайрутдинова (исследование наследия М. Бигиева), Р. Адыгамова (исследования Г. Утыз-Имяни) и др.

деятелей, которые вдруг оказались перед необходимостью возрождения ислама и исламского образования.

Между тем восприятие этого феномена в обществе было далеко не линейным. Кроме того, различные сегменты татарского общества и прежде всего отдельные акторы, обладающие авторитетом и социальным капиталом, выстраивают собственные «коннективные структуры памяти»[386], связывающие прошлое, настоящее и будущее татарского народа в соответствии с собственными представлениями о норме и «ортодоксии» – правильном мнении. Затем они ретранслируют эти модели для своих современников, находя в них либо оппонентов, либо сторонников. Какой дискурс при этом побеждает на том или ином отрезке истории, зависит от множества факторов, однако всегда определяется тем, какая группа в тот или иной момент обладает большими ресурсами и властью[387].

Для того чтобы понять, как именно конструирование памяти о феномене джадидизма формировало и формирует определенную идентичность (воображение) представителей тех или иных кругов татарского сообщества и как они выстраивают культурную преемственность, следует обратиться к начальному периоду появления самого термина «джадидизм».

Первая половина XX века и термин «джадид»

Анализ документов начала XX века – многочисленных публикаций в прессе[388], а также знаковой работы Джамала Валиди

---

[386] *Ассман Я.* Культурная память. Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности. М.: Языки славянской культуры.

[387] Автор придерживается определения «Ортодоксии», данной Талалом Асадом в его работе о том, что «правильное мнение» (ортодоксию) определяет борьба за власть. Asad, T. (1986) *The Idea of an Anthropology of Islam*. Washington D.C.: Centre for Contemporary Arab Studies, Georgetown University, p. 15.

[388] *Әгәб*. Ысуле җәдидә мәктәпләре хакында сорау һәм җавап // Шура. 1914. № 22. 700 б.; *Әгәб*. Бер авылга ысул җәдидә кертелүнең тарихы // Шура. 1916. № 23. 566–568 б.; *Хаттый Г.* Җәдиди мәктәптә // Шура. 1915. № 8. 254–256 б.; Фельетон // Йолдыз. 1907. № 162.

«Очерк истории образованности и литературы татар»[389] (1923) – свидетельствует о том, что изначально джадидами/җәдитчеләр (*джадид* от араб. новый) называли только тех, кто так или иначе имел отношение к реформе мусульманской школы. Что касается сторонников реформ в области религии, то их называли «ислəхчеләр» (*ислах* от араб. реформа), а не «җәдитчеләр». Некоторая путаница – когда в джадиды записывали всех подряд – писателей, поэтов, журналистов, политических деятелей, возможно, связана с тем, что многие из тех, кто позже прославился в других, не связанных с образованием, сферах, на том или ином, как правило раннем, этапе своей карьеры, имели отношение к преподаванию в новометодных медресе.

Между тем, для понимания постсоветского дискурса о джадидизме и его использования в выстраивании современного исламского образования, важно начать рассмотрение с советской историографии 30-х годов XX века. Именно в это время начинает складываться историография джадидизма, которая впоследствии сыграла решающую роль в понимании этого феномена как в отечественной, так и в зарубежной науке.

За почти десятилетний срок, прошедший со времен Гражданской войны, молодое государство успело выстроить собственную идеологическую систему, в которой ведущую роль играл атеизм, а все сложные общественные взаимоотношения в дореволюционной России сводились к борьбе рабочих и крестьян с буржуями и капиталистами.

Так, в брошюре (средство выражения) Г. Касымова «Очерки по религиозному и антирелигиозному движению среди татар до и после революции», датированной 1931 годом, терминология в отношении понятия «джадидизм» приобретает следующее, достаточно широкое прочтение:

> В период после 1905 года и до Октябрьской революции буржуазия эта получила возможность овладеть в полной мере такими орудиями классовой борьбы как школа, печать и т. д. В это время значительно окрепла татарская буржуазная печать, появились буржуазные писатели, поэты, истори-

[389] *Валидов Д.* Очерк истории образованности и литературы татар. Казань: Иман, 1998.

> ки и одновременно началось усиленное приспособление старой докапиталистической религии к условиям новых империалистических отношений в соответствии с классовыми интересами городской и деревенской буржуазии. Период этих серьезнейших реформ называется в истории татар периодом «даджетизма» (новотатарство)[390].

Соответственно, Г. Касымов рассматривает джадидизм (у него даджетизм – *Л. А.*) как новый этап в развитии общества, связанный с переходом общества к эпохе капитализма: «Даджетизм, как мы говорили уже выше, носил исключительно характер буржуазного реформизма»[391]. Он включает в него школьную реформу, религиозный реформизм, возникновение и развитие татарской прессы, литературы и поэзии, при этом временные рамки «периода даджетизма» он ограничивает 1905–1917 годами.

Так называемые «джадиды» для этого автора представляли собой главный объект критики, поскольку он почти не обращает внимание на их оппонентов – сторонников средневековых устоев, упоминая лишь роль Центрального духовного управления – как оплота монархии[392], и то, что «в отдаленных, глухих уголках встречаются остатки старой докапиталистической религии, в виде, например, ишанизма, но они… не играли уже и тогда решающего значения»[393].

Еще более расширенное толкование джадидизм приобретает в работе «Очерки панисламизма и пантюркизма в России» (1931), принадлежащей двум известным авторам – А. Аршаруни и Х. Габидуллину. Они возводят начало этого движения среди волго-уральских татар к деятельности Каюма Насыйри (1825–1902) и Хусаина Фаизханова (ум. 1866) и трактуют его следующим образом:

---

[390] *Касымов Г.* Очерки по религиозному и антирелигиозному движению среди татар до и после революции / Сокращенный текст доклада, прочитанного автором в Москве на об'единенном заседании антирелигиозной секции Ком. академии и Центрального Совета С.В.Б. 30-го декабря, 1931 г. Казань: Татполиграф, 1932. С. 4.

[391] Там же. С. 9.

[392] Там же. С. 6.

[393] Там же. С. 7.

> «Джаддисты» (такое написание у авторов – Л. А.) требовали перехода от слогового метода преподавания в школах к звуковому, обучения детей письму, введения преподавания по азбуке, составленной на родном языке, обучения детей элементарнейшим сведениям из области арифметики, географии и др. Борьба между «джаддизмом» и «кадимизмом» хотя и велась вокруг реформы медресе, но она не была борьбой только в этих рамках, выходя за ее пределы. Джаддист – синоним нового, это знамя политической борьбы передовой татарской буржуазии и ее сторонников против консерватизма, это первоначальный организующий лозунг не только для татарской, но и всей тюркской буржуазии, лозунг, положивший начало пантюркистскому движению в России[394].

В свою очередь, оппоненты движения получают следующие характеристики: противники всяких новаторских течений среди татар «муллы и ишаны через мектебе и медресе продолжали отравлять ядом фанатизма сознание молодых поколений»[395], другая их характеристика – сторонники «пут средневековой азиатчины»[396]. При этом А. Аршаруни и Х. Габидуллин далеки от апологетики «идеологии буржуазии»: «деятели татарской буржуазии хотя и были против черносотенно-монархических элементов татарского духовенства, но они по ряду вопросов шли навстречу требованиям мулл»[397] и в целом были настроены «узко-националистически»[398].

Позже партийное руководство решило исключить всякую возможность положительной оценки «джадидизма». В постановлении 1948 года Татарского обкома ВКП(б) «По вопросу обсуждения проектов школьных учебников по татарской литературе» сказано, что в учебниках дана «неправильная оценка течению джадидизма, превратившегося… в контрреволюцион-

---

[394] *Аршаруни А., Габидуллин Х.* Очерки панисламизма и пантюркизма в России. Казань: Иман, 2002. С. 21–22.

[395] Там же. С. 16.

[396] Там же. С. 17.

[397] Там же. С. 40.

[398] Там же. С. 44.

ное движение»[399]. В 1952 году данный вывод был дополнен: джадидизм в нем определен как «буржуазно-националистическое движение», проповедовавшее «идеологию национализма, пантюркизма, классовый мир внутри татарской нации ради единства нации». Оно «старалось оторвать татарский народ от России..., превратить его в придаток прогнившей империи турецких султанов»[400]. Эта линия просуществовала почти без изменений вплоть до 1980-х годов XX века. Так, в 1979-м З. А. Ишмухаметов пишет: «В этом широком смысле джадидизм есть религиозно-националистическое движение татарской буржуазии и клерикального духовенства, поставивших своей целью завоевать монопольное господство над трудящимися массами татар и другими тюркскими народами царской России»[401]. Для подобной критики не важна была нюансировка внутри сформулированного понятия.

В целом, перед идеологически заряженными советскими учеными не стояло цели разобраться с сутью вопроса, они пользовались *маркерами*: буржуазный, реакционный, капиталистический, пантюркистский и пр., не вдаваясь в подробности того, что на самом деле говорили и думали дореволюционные авторы относительно религиозных, политических и социальных вопросов и какие между ними имеются различия. Основной характеристикой «*профиля*» феномена джадидизма в советскую эпоху было обличение его как антинародной идеологии зарождающегося господствующего класса буржуазии, и потому в целом отношение к нему выработалось отрицательное.

---

[399] Постановление Бюро Татарского ОК от 2.09.1948 г. «Об учебнике татарской литературы для 8 класса» // Ислам в татарском мире: история и современность / Материалы международного симпозиума. Казань 29 апреля – 1 мая 1996 г. // Под ред. С. Дюдуаньона и др. Казань: Институт истории Академии наук Татарстана, 1997. С. 355.

[400] Постановление Бюро Татарского ОК от 19.01.1952 г. «Об ошибках в учебнике литературы для 8 класса татарских средних школ» // Ислам в татарском мире: история и современность / Материалы международного симпозиума. Казань 29 апреля – 1 мая 1996 г. // Под ред. С. Дюдуаньона и др. Казань: Институт истории Академии наук Татарстана, 1997. С. 362.

[401] *Ишмухаметов З. А.* Социальная роль и эволюция ислама в Татарии (Исторические очерки). Казань: Татарское книжное издательство, 1979. С. 131.

Новые веяния

Во второй половине 1970-х годов в среде татарской интеллигенции появляется искренний интерес к национальному дореволюционному наследию. Одним из первых представителей этого нового тренда был Яхъя Абдуллович Абдуллин, который в 1976 году защитил диссертацию на тему «Татарская просветительская мысль». Один из ее разделов посвящен новометодному образованию. Он пишет: «Но тем не менее в тех конкретных исторических условиях, в которых развернули свою деятельность новометодисты, предпринятые ими шаги были прогрессивными, а появление новометодных школ в какой-то степени являлось реализацией той программы, которая была поставлена в области народного образования просветителями»[402]. Позже, в эпоху перестройки – в 1990-е годы, именно этот тренд положительной оценки феномена был подхвачен учеными, работавшими в период интеллектуальной и идеологической свободы.

Эпоха перестройки и последующее развитие дискурса о джадидизме

В 1990-е годы татарская интеллигенция создала целый ряд общественно-политических платформ, на которых обсуждались концепции развития татарской нации. Так, во второй программе, подготовленной Татарским общественным центром (ТОЦ), принятой в 1991 году, был выделен специальный раздел «Ислам в татарском обществе», где говорилось, что «огромные достижения татарского общества, связанные с джадидизмом, оказались во многом утерянными, нам угрожает неприемлемый для цивилизованной жизни мусульман фундаментализм. ТОЦ рассматривает в качестве своей задачи возрождение благородных традиций джадидизма»[403].

---

[402] *Абдуллин Я. Г.* Татарская просветительская мысль (Социальная природа и основные проблемы). Казань: Татарское книжное издательство, 1979. С. 203–204. Более расширительную трактовку можно найти уже в его работе 1997 года «Джадидизм среди татар: его социальная сущность, природа и эволюция» В кн.: Из истории татарской общественной мысли. Казань: Таткнигоиздат, 1997. С. 91–117.

[403] *Мухаметшин Р. М.* Мусульманские организации и институты в современном Татарстане / Учебное пособие. Казань (Не опубликованная работа, на правах рукописи, личный архив автора), 2013. С. 121.

А позже, в постановлении Милли Меджлиса от 20 января 1996 года отмечается, что «в Каноне[404] заложены принципы, определяющие самосознание народа, возрождение морально-этических, нравственных его устоев, сохранение экологии, возрождение шариата в сочетании с джадидизмом»[405].

Несколько позже в документе «Рекомендации научной конференции «Система мусульманского религиозного образования у татар: история, проблемы, перспективы» государственным органам, учреждениям и общественным организациям» в пункте 3 было записано: «В учебном процессе [в учреждениях мусульманского религиозного образования в РТ] в первую очередь использовать труды татарских мыслителей-богословов прошлых веков, развивая идеи джадидизма»[406].

Многие ученые, в частности Дамир Исхаков, Яхъя Абдуллин, Рафаэль Хакимов, Гали Арсланов, Рафаэль Мухаметдинов, участвовали в составлении программных документов Татарского общественного центра, съездов Милли Меджлиса. Поэтому отношение к джадидизму параллельно формировалось как в рамках научных публикаций, так и в программных документах общественных и политических организаций.

Поскольку в эпоху перестройки капитализм перестал восприниматься в негативном контексте, то в 1990-х уже смело можно было заявить, что так называемые «джадиды» «отстаивали идею прогресса и обновления общественной жизни», а их требования

---

[404] Милли Меджлис 20 января 1996 года принял документ под названием «Татар кануны» («Канон (Закон) татарского народа»).

[405] *Мухаметшин Р. М.* Мусульманские организации и институты в современном Татарстане / Учебное пособие. Казань (Не опубликованная работа, на правах рукописи, личный архив автора), 2013. С. 123.

[406] Рекомендации научной конференции «Система мусульманского религиозного образования у татар: история, проблемы, перспективы» государственным органам, учреждениям и общественным организациям. Сборник материалов научно-практической конференции «Система мусульманского религиозного образования у татар: история, проблемы, перспективы». Казань: Институт истории АН РТ, 2005. С. 151.

> затрагивали области и социально-экономических, и семейно-бытовых, и культурно-идеологических отношений. Они ратовали за свободу и равноправие женщины, расширение культурно-просветительских учреждений, распространение газет и журналов, за развитие национальной печати и искусства, поощрение художественной и научной литературы на родном языке, за подъем экономики народа и освобождение бытового уклада от средневековых пут; в требованиях джадидистов речь шла, таким образом, о приобщении масс татарского населения к достижениям современной цивилизации, о внедрении в повседневную жизнь народа достижений культуры, присущих передовым нациям эпохи…, джадидисты воспевали человеческий разум и его свободу, подчеркивали необходимость его избавления от оков схоластики и фанатизма. Они были противниками слепого преклонения перед авторитетами древности и клеймили таклид (и соответственно, выступали за иджтихад – *Л. А.*) как противника прогресса и тянущий общество назад[407].

Дело в том, что после падения железного занавеса ученые получили доступ к западной исследовательской литературе – трудам А. Беннигсена, А. Рорлих, А. Халида, в которых джадидизм однозначно рассматривался как этап модернизма среди исламских народов Российской империи. Подобная трактовка включала в себя и движение за реформирование ислама, начавшееся среди татар еще в конце XVIII века (А. Курсави), и образовательную реформу (первые попытки создания новой школы с преподаванием светских предметов предпринимали Каюм Насыйри и Шигабутдин Марджани, проект школьной реформы предложил Хусаин Фаизханов), и культурно-политические процессы в виде появления прессы, театра, профессиональной музыки и пр. В свою очередь, как пишет Паоло Сартори: «Джадидизм стал известен западной науке благодаря

[407] *Абдуллин Я. Г.* Джадидизм среди татар: возникновение, развитие и историческое место. Казань: Иман, 1998. С. 28.

советской (исследовательской – *Л. А.*) литературе»[408] – соответственно, в 1990-е годы татарская наука, по сути, вернулась к тому дискурсу, который возник в советской исследовательской литературе в 1930-е годы, только без негативных коннотаций явления.

Именно в этом русле рассматривали джадидизм в 1990-е годы такие исследователи – историки, посвятившие свою деятельность изучению татарского общества рубежа XIX-XX веков, как Яхъя Абдуллин, Айдар Хабутдинов, Дамир Исхаков, Рафаэль Хакимов и Рафик Мухаметшин.

Так, Айдар Хабутдинов рассматривал джадидизм как общественное движение российских мусульман, реакцию мусульман России на развитие индустриального общества, буржуазные реформы в России (гарантии собственности, частичное отделение суда от администрации, введение всесословного самоуправления), введение общероссийского представительного правления в лице Государственной Думы, попытки создания всеобщего образования[409].

Применительно к сфере выстраивания исламского образования у татар Айдар Хабутдинов писал в 2005 году:

> Именно труды теологов джадидов должны составить основу учебной литературы, включая не только фикх (право) и акиду (догматику), но и эхлак (нравственность). Параллельное преподавание религиозных и светских дисциплин, включая арабский язык, татарский язык и литературу является необходимым условием для деятельности имама в рамках татарских мусульманских общин[410].

---

[408] Sartori, P. (2016) "Ijtihād in Bukhara: Central Asian Jadidism and Local Genealogies of Cultural Change", *Economic and Social History of the Orient* 59 (6), p. 202.

[409] *Хабутдинов А.* Джадидизм: уроки выученные и невыученные. 2011 [http://www.islamrf.ru/news/culture/history/18491, доступ от 11.04.2025]. Та же формулировка встречается в издании 2017 года: *Хабутдинов А.* Джадидизм / в кн.: Ислам в Татарстане. Энциклопедический словарь / Серия «Ислам в Российской Федерации», Выпуск VII. Москва: Медина, 2017.

[410] *Хабутдинов А.* Воспитание личности мусульманина в системе джадидского образования в медресе / в кн.: Система мусульманского

Дамир Исхаков пишет:

> Нам представляется, что понятие «джадидизм» (и производное от него, «джадидистское движение») можно было бы использовать вообще для обозначения татарского реформаторства национального этапа (XVIII–XX вв.) … и его правильнее будет определить как движение по формированию нации – «нациестроительству»[411].

Самым ярким примером инклюзивизма при рассмотрении понятия «джадидизм», пожалуй, стала публикация Рафаэля Хакимова «Джадидизм (реформированный ислам)»:

> Джадиды были многогранны… Вся современная татарская культура вышла из джадидизма,.. не только в силу того, что наиболее талантливые писатели, журналисты, артисты театра учились в медресе, пропитанных реформаторским духом, но они были частью обновления духовной, экономической, политической жизни. Богословие было толчком или даже лучше сказать, фактором, позволившим открыть «врата иджтихада», скинуть оковы косности, пустой и угнетающей душу традиционной схоластики[412].

Таким образом, получается, что каждый из вышеобозначенных ученых использовал память о джадидах для обоснования собственных идей: изучающий лидеров нации и Государственную Думу Айдар Хабутдинов акцентировал внимание на джадидизме – как факторе развития этого института и роста национального самосознания в целом. Дамир Исхаков, будучи

религиозного образования у татар: история, проблемы, перспективы. Сборник материалов научно-практической конференции. Казань: Институт истории АН РТ, 2005. С. 26.

[411] *Исхаков Д.* Джадидизм / в кн.: Ислам и мусульманская культура в Среднем Поволжье: история и современность. Очерки. Казань: Мастер Лайн, 2002. С. 452 [http://www.tataroved.ru/publication/jad/2/g9/, доступ от 11.04.2025].

[412] *Хакимов Р.* Джадидизм (реформированный ислам). Казань: Институт истории АН РТ, 2010. С. 182.

идеологом формирования татарской нации, видел в джадидах ее эффективных строителей. Рафаэль Хакимов, выдвинувший в свое время идею евроислама, использовал память о джадидах в качестве примера смелых религиозных реформаторов, по стезе которых следует идти современным татарам – мусульманам. В определенном смысле их не столько интересовало само явление (хотя Дамир Исхаков написал достаточно основательную работу «Феномен татарского джадидизма»), сколько то, как именно его можно использовать для выражения своих собственных идей и выстранивания новой постсоветской идентичности.

Далее следует остановиться на концепции «джадидизма» у Рафика Мухаметшина, который одновременно является представителем как научного, так и религиозного сообщества. Волею судьбы светский ученый, долгое время работавший в Институте истории Академии наук Татарстана в 2007 году становится ректором Российского исламского университета[413], а в 2017–2019-х также исполняет обязанности и ректора Болгарской исламской академии. Уже почти два десятилетия он во многом определяет векторы развития исламского образования, не имея при этом исламского образования и не владея арабским языком.

Возможно, тот факт, что мусульманская система образования в Татарстане развивается в дискурсивном пространстве научной полемики, во многом связан с особенностями биографии бессменного ректора исламских вузов. При этом следует заметить, что, когда Р. Мухаметшин говорит о джадидизме как ученый, – он транслирует определенный дискурс, когда же его спрашивают о джадидизме применительно к исламскому

[413] В 2007 году этот вуз имел название Российский исламский университет, однако в 2011 году он разделяется на два юридических лица: Российский исламский институт и Казанский исламский университет. Первый выдает дипломы государственного образца, и его программы соответствуют государственным стандартам по таким направлениям, как «Теология», «Лингвистика», «Журналистика», а второй выдает дипломы по направлениям «Шариатские науки» и «Коранические науки», не признанные государством. На момент публикации Р. М. Мухаметшин по-прежнему возглавляет оба вуза.

образованию – его риторика существенно меняется. Поскольку данный раздел статьи посвящен Первому полю – научному, то здесь будут приведена его точка зрения как ученого, а во второй части статьи будет сказано о его отношении к джадидизму в контексте исламского образования.

Имеет смысл отметить, что взгляды ученого претерпели существенную эволюцию за прошедшие десятилетия. Не погружаясь в более далекое прошлое, отмечу, что в 2012 году он практически отождествлял религиозное реформаторство и джадидизм. В своем учебном пособии по истории ислама он пишет, что мусульманскому сообществу того периода

> необходимы были смелые идеи, … способные предложить пути его всестороннего обновления. Габденаср Курсави, Каюм Насыри, Исмаил-бей Гаспринский, Шигабутдин Марджани явились основоположниками этого нового движения у российских мусульман.
> Джадидизм, определявший одну из основных тенденций мусульманской реформаторской мысли второй половины XIX – начала XX вв., служил именно этим целям. Возникший как реформа системы мусульманского образования, он изначально был призван выполнять более широкие задачи, выходящие далеко за пределы этой системы: мусульманское сообщество России нуждалось в новых ценностных ориентирах[414].

Однако на круглом столе, состоявшемся 19 декабря 2020 года, Рафик Мухаметшин разводит понятия джадидизма и религиозного реформаторства и говорит, что «джадидизм – это попытка реформирования мусульманского социума, а не ислама, без внесения изменений в религию. Целью реформирования общества было достижение такого его уровня, на котором оно соответствовало бы современным для него российским реалиям»[415]. В этом смысле классическим джадидом, для

---

[414] *Мухаметшин Р. М.* История ислама / Учебное пособие. Набережные Челны: Духовно-деловой центр «Ислам Нуры», 2012. С. 79.
[415] Личный архив автора.

Р. Мухаметшина, был Галимджан Баруди. В своем медресе Мухаммадия тот готовил молодых мусульман, которые принимали активное участие в реформировании общества: выпускники пополняли ряды писателей, журналистов, творческой интеллигенции, служащих и клерков. При этом журнал «Религия и нравственность» («Ад-дин ва-л адаб»), который издавал Г. Баруди, был совершенно традиционен по своему религиозному содержанию[416].

Таким образом, за 10 лет нахождения в высших эшелонах исламских религиозных элит Татарстана Рафик Мухаметшин откорректировал свои взгляды, и теперь джадидизм у него не включает в себя религиозную реформу, но является при этом модернистским проектом, а не просто реформой школы. Между тем здесь содержится определенное противоречие: ввиду того что ислам, как идеологическая система, включает в себя все аспекты жизни человека, модернизация общественной жизни не могла не способствовать изменениям в области религиозных представлений. Поэтому проведение такой частичной социальной реформы общества, не затрагивающей религиозных основ, не представляется возможной. В этой связи было бы логично придерживаться мнения либо о том, что джадидизм ограничивается реформированием системы образования, либо (если джадидизм – это модернизм в условиях мусульманского социума Российской империи) не исключать из модернистского дискурса обсуждение вопросов религии.

Таким образом, научная гуманитарная общественность в Татарстане, начиная с Яхъи Абдуллина, используя для выстраивания татарской идентичности связанный с джадидизмом дискурс, попыталась представить деятельность так называемых «джадидов» в качестве ориентира, на который следует равняться, в результате чего даже появилась концепция «неоджадидизма» Рафаэля Хакимова. Среди маркеров, через которые передавалась положительная коннотация образа джадидизма, были «сторонники прогресса и свободы» (Я. Абдуллин),

[416] Незатихающие споры вокруг «феномена татарского джадидизма» // Материалы Круглого стола, 22 декабря, 2022.

«феномен динамичного, созидательно-прогрессивного развития»[417], «строители и лидеры нации» (А. Хабутдинов), те, кто способствовали «приобщению к современной цивилизации» (Я. Абдуллин), «ратовавшие за развитие разума» (Я. Абдуллин), «джадидизм как нациестроительство» (Д. Исхаков), «новые ценностные ориентиры» (Р. Мухаметшин). В качестве концептуальных основ памяти о джадидизме предлагалось рассматривать его (вслед за советской историографией) как широкое общественное движение, включающее с себя, наряду с реформой системы образования, еще и реформу в области религии, реформу в политической сфере и широкое культурное движение за приобщение к достижениям мировой цивилизации. Между тем такая широкая трактовка джадидизма как исламского реформаторства породила среди сформировавшихся к концу 2010-х годов в Татарстане мусульманских элит отторжение от его идей, и способствовала появлению неприязненного отношения к призывам выстраивать современное исламское образование в соответствии с его воображаемыми стандартами. Дело в том, что современные религиозные деятели смутно ощущают угрозу самим устоям ислама со стороны исламского реформизма, размывающего, по их мнению, фундаментальные положения об обязательности мусульманского поклонения или о приверженности Сунне Пророка, как незыблемому источнику ислама.

Представители религиозного сообщества и преподаватели ислама о джадидизме

Мусульманское образование в 90-е годы прошлого века пришлось выстраивать с нуля, однако общественный запрос поначалу был столь велик, что исламские учебные центры стали появляться почти при каждой мечети. Также специально строились медресе и даже исламские университеты. Благодаря открытости в сфере законодательства[418] появились проповедники и учебные центры, финансируемые из-за рубежа «за счет

[417] *Басыров А. Х.* Джадидизм: социально-философский анализ / Автореферат дисс. на соискание уч. ст. канд. филос. наук. Уфа, 2009. С. 3.
[418] Закон РСФСР «О свободе вероисповеданий» от 25 октября 1990 г.

средств международных мусульманских организаций («Ибрагим аль-Ибрагим», «Таиба» и др.). Эти фонды присылали своих преподавателей, которые имели довольно низкую педагогическую квалификацию и, самое главное, не имели никакого представления об особенностях ислама в России и не всегда придерживались традиций ханафитского мазхаба, укрепившегося в Среднем Поволжье со дня распространения ислама в IX в.»[419]

В общественном пространстве началась дискуссия относительно того, каким должно быть мусульманское религиозное образование в реалиях татарстанского социума. К этому времени появились многочисленные исследования о дореволюционных мусульманских образовательных учреждениях, о женском образовании[420], о программах преподавания[421], об учителях и руководителях медресе[422]. Татарское научное сообщество, как было изложено выше, также приняло деятельное участие в обсуждении судеб исламского образования в Республике. Кроме того, спецификой татарстанских реалий в области ислама было то, что между научным и религиозным сооб-

---

[419] *Мухаметшин Р. М.* Система мусульманского образования в постсоветском Татарстане / в кн.: Система мусульманского религиозного образования у татар: история, проблемы, перспективы / Сборник материалов научно-практической конференции. Казань: Институт истории АН РТ, 2005. С. 78.

[420] *Рахимов С.* Социально-правовой статус учебных заведений последней четверти XIX – начала XX вв. // Ислам в татарском мире: история и современность. Казань, 1997; *Фархшатов М.* Самодержавие и традиционные школы башкир и татар в начале XX века (1900–1917). Уфа: Гилем, 2000. С. 259; *Биктимирова Т. А.* Ступени образования до Сорбонны. Казань: Алма-Лит, 2003. С. 184.

[421] Устав и программа мусульманской духовной семинарии «Медресе Хусаиния» в г. Оренбурге. Казань: Иман, 1998. С. 36. Некоторые аспекты становления методики преподавания истории татарского народа // Сборник материалов итоговых конференций молодых ученых и аспирантов за 1999-2000 гг. Казань, 2001. С. 124–128.

[422] *Камалов Т.* Зия Камали: мыслитель, просветитель, религиозный деятель. Казань: Иман, 1997; *Юсупов М.* Галимджан Баруди. Казань: Татарское книжное издательство, 2003; *Гимазова Р.* Просветительская деятельность Нигматуллиных-Буби (конец XIX – начало XX вв.). Казань: Татарское книжное издательство, 2004.

ществами не существовало непроницаемых границ. Ректоры, директора, заведующие кафедрами и преподаватели исламских учебных заведений, сотрудники муфтията считали в качестве необходимого этапа своей карьеры защитить диссертацию в аккредитованном государством диссертационном совете[423].

Эпоха Валиуллы Якупова

Достаточно долгое время рупором и идеологом исламского образования в Татарстане был Валиулла Якупов (1963–2012), основатель издательства «Иман» («Вера») и, в прошлом, первый заместитель муфтия ДУМ РТ по вопросам образования. На протяжении 20 лет активной творческой деятельности у него несколько менялось мнение относительно джадидизма.

---

[423] *Мухаметшин Рафик Мухаметшович*, ректор Российского исламского института (с 2007), ректор Болгарской исламской академии (2017–2019). Кандидат философских наук, тема диссертации: «Эволюция философских, общественно-политических взглядов Галимджана Ибрагимова» (1983); доктор политических наук, тема диссертации: «Ислам в общественно-политической жизни татар: возрождение и функционирование религиозных традиций в XX веке» (2001).

Якупов Валиулла Махмутович, первый заместитель муфтия ДУМ РТ по вопросам образования. Кандидат исторических наук, тема диссертации: «Исламский компонент государственно-конфессиональных отношений в Татарстане в 90-е годы XX века: Историко-политический анализ» (2004).

Адыгамов Рамиль Камилович, заведующий кафедрой религиозных дисциплин Российского исламского института. Кандидат исторических наук, тема диссертации: «Роль Габдрахима Утыз-Имяни в изучении социокультурных и религиозных традиций татарского общества конца XVIII – первой трети XIX вв.» (2006).

Марданшин Марат Мусагитович, директор Уруссинского медресе. Кандидат исторических наук, тема диссертации: «Сунгатулла Бикбулатов как педагог и историк» (2009).

Шагавиев Дамир Адгамович, заведующий кафедрой исламских дисциплин Казанского исламского института. Кандидат исторических наук, тема диссертации: «Роль Шигабутдина Марджани в развитии татарской богословской мысли XIX века» (2010).

Маликов Рашид Ильязович, директор Буинского медресе (2012–2017). Кандидат исторических наук, тема диссертации: «Социальное положение мусульманского духовенства Казанской губернии в конце XIX – начале XX вв.» (2012).

Следует заметить, что возглавляемое В. Якуповым издательство «Иман» выпустило десятки книг мусульманских авторов начала XX века, тем самым внеся большой вклад в сохранение и воспроизводство памяти не только об эпохе джадидизма и его акторах[424], но и о самых разных направлениях исламской мысли как среди татар, так и мусульманской традиции в целом.

Во многом специфика его представлений была связана с острой публичной полемикой середины 2000-х годов с упоминавшимся выше Рафаэлем Хакимовым, который пытался объединить в своей концепции такие понятия, как джадидизм, реформированный ислам и евроислам. Валиулла хазрат негативно относился к феномену мусульманского реформаторства, полагая, что оно открывает дорогу радикальным течениям в исламе:

> Для серьезных исследователей не является секретом прямая идеологическая связь между исламскими террористами и прикрывающими их реформаторами (джадидистами), которые, по сути, выступают как их интеллектуальное прикрытие. Здесь очевидно разделение труда – руками джадидов ставится задача уничтожения традиционных толерантных мазхабов, и на исламском поле остается только радикальный ваххабизм[425].

Однако в более поздних своих высказываниях Валиулла Якупов перестал рассматривать джадидизм как религиозное реформаторство и перешел к оценке джадидизма исключительно как к смене методики преподавания. В статье «Об утопичности переноса джадидизма в новые условия» он пишет: «Джадидизм известен в науке как педагогическое явление – обновление методики преподавания в татарской школе. Однако сейчас в силу конъюнктуры или амбиций существует попытка расширительного толкования этого явления в качестве то ли общественного движения, то ли течения в общественной мысли»[426].

---

[424] Были опубликованы труды Ризаэтдина Фахретдинова, Мусы Бигиева, Ахмада-Хади Максуди, Галимджана Баруди, Зайнуллы Расулева и многих других авторов.

[425] *Якупов В.* К пророческому исламу. Казань: Иман, 2004.

[426] *Якупов В.* Татарское «богоискательство» и пророческий ислам. Казань: Иман, 2003. С. 31.

Применительно к проблемам мусульманского просвещения Валиулла Якупов пишет, что при выстраивании современного образования фактически с нуля

> …есть соблазн бездумно восстановить рецепты мусульманского образования, бытовавшего у татар до революции. Однако такой музейный подход возможен, но не продуктивен. Образование не может стоять на одном месте, те методы обучения, которые были хороши сто лет назад, сейчас, для современного человека не могут подойти на 100%[427].

Чтобы посмотреть, как именно реализовывались представления Валиулы Якупова о содержании мусульманского образования и о месте в нем наследия джадидов, следует проанализировать изданную им в 2003 году «Учебную программу для средних мусульманских медресе ДУМ РТ». В ней, в частности, имелся курс – «История татар и Татарстана», в котором не менее трех тем были посвящены вопросам, связанным с джадидизмом:

1. Исмагил Гаспралы и формирование тюрко-татарской мусульманской нации по европейскому стандарту.
2. Начало политического этапа джадидизма в начале XX века.
3. Противостояние джадидов и кадимов по вопросу национального развития[428].

Помимо упоминаний о джадидизме в программе курса по «Истории татар и Татарстана», наследие религиозных деятелей начала XX века, которых принято связывать с джадидами, встречается в названиях учебных пособий, предложенных для различных курсов. Так, прохождение курса среднего медресе[429] по предмету «хадис» в качестве основного учебника предпола-

---

[427] *Якупов В*. Мусульманское образование. Казань: Иман, 2002. С. 6.

[428] Там же. С. 91.

[429] В книге Якупова В. «Мусульманское образование» представлено две программы обучения: одна для средних медресе и вторая — для высших медресе. В Республике Татарстан имеется два высших медресе — Мухаммадия и Медресе имени тысячелетия принятия Ислама. Оба располагаются в Казани. Остальные медресе считаются средними.

гало использование шестисотстраничного сочинения Ризаэтдина Фахретдина (1859–1936) «Комментарии на свод изречений пророка» («Джавамигуль калим шархе»), а по «арабскому языку» – «Учебник устной речи» («ад-Дурус аш-шифахийа») Ахмада-Хади Максуди (1868–1831). В программах для высших медресе среди учебников уже не найти тех, что принадлежали бы местным авторам. В то время как схожий с курсом «История татар и Татарстана» курс «История духовной культуры татарского народа», предложенный для средних медресе, также содержит три темы, связанные с джадидизмом:

1. Исторические предпосылки формирования и основные взгляды традиционалистов и кадимистов.
2. «Ысул джадид» как система общенационального образования.
3. «Тарджеман» и влияние общетюркской печати и литературы[430].

Будучи историком, Якупов считал необходимым изучение наследия той эпохи, в которую работали преподаватели-джадиды, и поэтому включал в программы медресе – в курс по истории Татарстана соответствующие темы. Кроме того, на начальных этапах обучения он также считал возможным использование учебного пособия, которое было написано Ахмадом-Хади Максуди[431], поскольку доступность и легкость, с которой излагались в нем начальные знания по арабскому языку, были также актуальны и век спустя. Что касается труда Ризаэтдина Фахретдина «Комментарий на свод изречений пророка», изложенного достаточно тяжелым для современного читателя языком, то, по всей видимости, его наличие в программе курса было попыткой приобщить современное поколение татар-мусульман к традициям этнической религиозно-философской мысли.

---

[430] Там же. С. 59.

[431] Ахмад-Хади Максуди (1868–1941) – автор множества учебников для джадидских медресе, редактор татарской газеты «Йолдыз» («Звезда», издавалась в 1906–1918 гг.), был дважды репрессирован.

Эпоха Камиля Самигуллина

Валиулла Якупов во многом определял содержание мусульманского образования в Республике Татарстан вплоть до своей трагической гибели в 2012 году. Незадолго до этого (в 2011 году) с должности муфтия был смещен Гусман Исхаков, управление которого, считалось, было не свободным от иностранного влияния со стороны стран Залива[432]. После краткого пребывания в должности муфтия Ильдуса Файзова[433], в 2013 году, на эту должность был избран выпускник турецкого медресе чтецов Корана «Исмаил-Ага» – Камиль Самигуллин.

Суфийский орден «Исмаил-Ага» является довольно консервативным. Учащиеся одноименного медресе в Стамбуле

---

[432] В мусульманском сообществе в период 2000–2010-х гг. копилось недовольство многолетним управлением муфтия Гусмана Исхакова. Обвинения касались его кадровой политики, а также усиления влияния выпускников саудовских учебных заведений. В марте 2012 года автор данной статьи брала интервью у Валиуллы Якупова, который говорил о засилье ваххабизма в ДУМ РТ во время управления муфтиятом Гусманом Исхаковым. Ряд публикаций обвинительного характера в СМИ, достоверность информации которых сложно проверить, в том числе и на официальном сайте ДУМ РТ (в 2012 г.), свидетельствуют о глубине раскола в мусульманской общине республики: *Угаров А.* Почем ваххабизм для имамов. 16.02.2012 [https://dumrt.ru/ru/articles/mm-islam/mm-islam_1317.html, доступ от 11.04.2025]. *Юсупов* А. Двойные стандарты – двойная мораль (о муфтии Татарстана Гусмане Исхакове). Hanafit Livejournal. 22.05.2010 [https://hanafit.livejournal.com/5912.html, доступ от 11.04.2025].

[433] Анализ сайта ДУМ РТ за 2011–2013 гг. свидетельствует о том, что на время руководства Ильдуса Файзова приходится наиболее частое обсуждение проблем джадидизма в татарстанском муфтияте. В частности, 19 октября 2011 года прошел круглый стол «Феномен Джадидизма и его роль в современных духовных процессах в Волго-Уральском регионе» [http://dumrt.ru/ru/news/news_4179.html?curPos=16]; была опубликована статья Валиуллы Якупова «К вопросу о классификации течений в джадидизме и кадимизме» [http://dumrt.ru/ru/articles/mm-islam/mm-islam_1385.html?curPos=20, доступ от 11.04.2025]; 19 апреля 2012 года прошла конференция «Кадимизм в религиозной и общественно-политической жизни татар Российской империи», в рамках которой также обсуждались вопросы джадидизма [http://dumrt.ru/ru/articles/mm-islam/mm-islam_1271.html?curPos=16, доступ от 11.04.2025].

носят традиционную средневековую одежду, а образование в медресе строится на основе классических исламских источников[434]. Сам муфтий Самигуллин следующим образом описывал процесс обучения:

> Основной упор делается на дисциплину и порядок. Именно благодаря им ученики усваивают большое количество информации, не отвлекаясь на дела «мирские». Утро у шакирдов начинается в три часа, спать они ложатся в 10 вечера. Постель у них на полу в виде матрасов (на кроватях не спят). В этом медресе ученикам не дают возможности праздно проводить время. Каждый выпускник медресе является Коран-хафизом (знает наизусть Коран), отлично владеет арабским языком и шариатскими науками[435].

В 2012 году, еще до своего избрания муфтием, Камиль Самигуллин был приглашен на конференцию «Кадимизм в религиозной и общественно-политической жизни татар Российской империи», проведенной РИСИ[436], где он раскрыл свои взгляды на данный феномен. О джадидизме он развернуто не высказывался, однако при чтении репортажей о конференции совершенно ясно становится, что симпатии будущего, на тот момент, муфтия целиком находятся на стороне кадимистской системы передачи знаний: «Суть кадимизма, в сильном богословском и шариатском основании как основной традиции

---

[434] *Саетов И.* Вызов модерну из центра Стамбула: Джамаат «Исмаил Ага» в общественнои жизни Турции // Ученые записки Казанского университета, 2013. Том 155, кн. 3, часть 2. С. 90–97.

[435] *Максютова Г.* Кадимизм: размывание ярлыков. 3 мая 2012. [http://dumrt.ru/ru/articles/mm-islam/mm-islam_1271.html?curPos=4, доступ от 11.04.2025].

[436] Казанский центр этнорелигиозных исследований при Российском институте стратегических исследований (РИСИ) функционировал в Казани с 2011 по 2018 год. В 2013 году с этой организацией был связан скандал, приведшей к смене руководителя: вместо Раиса Сулейманова, которому прокуратура Татарстана объявила предостережение о недопустимости экстремистской деятельности, был назначен писатель, кандидат философских наук Фирдус Девбаш.

мусульман»[437]… «у нас о кадимизме судят по каким-то стереотипам: дескать, какой-нибудь престарелый мулла, который выступает против научных знаний …Такое видение кадимизма только упрощает всю его глубину и охват… Если бы таким примитивным был кадимизм, как его хотят показать "джадидофилы", то вряд ли большинство татар начала XX века были бы сторонниками традиционных консервативных ценностей… всем российским медресе необходимо всю систему обучения строить именно на наследии кадимистов. Кроме того, стоит перенять тот положительный опыт, который имеется у традиционалистских турецких медресе в плане организации учебного процесса и прививания будущим муллам традиционных ценностей ислама ханафитского мазхаба. Необходим массовый выпуск дореволюционной религиозной литературы российских мусульман, включая кадимистское наследие татарского народа… Кроме того, должны быть написаны и изданы такие учебники и учебные пособия для религиозного образования мусульман, которые будут основаны именно на кадимистском наследии, на ценностях традиционного для народов России ислама ханафитского мазхаба»[438].

Если сравнить заявления будущего муфтия с документом «Рекомендации научной конференции Система мусульманского религиозного образования у татар: история, проблемы, перспективы» (2005), становится очевидно, что видение траектории развития системы мусульманского образования у Камиля Самигуллина диаметрально противоположное тому, что предлагало сообщество ученых.

Рафик Мухаметшин как идеолог высшего исламского образования

В своих интервью Рафик Мухаметшин упоминал, что «джадидизм» существенно политизируется в современном дискурсе. Например, когда он был ректором Болгарской исламской

---

[437] *Максютова Г.* Кадимизм: размывание ярлыков.

[438] *Ордынский В.* В Казани вспоминали… 11.05.2012 [https://ruskline.ru/analitika/2012/05/11/v_kazani_vspominali_tatarchernosotencev, доступ от 11.04.2025].

академии, многие общественные деятели требовали от него создания в Болгарах «джадидского учебного заведения». Однако если смотреть на джадидские медресе, уверяет Р. Мухаметшин, то они не ставили целью воспитание религиозных деятелей, из 900 выпускников медресе Хусаиния всего 30 стали имамами. Остальные выбрали стезю, не связанную с религиозным служением, зато они были прекрасно подготовлены к жизни в современном для них обществе. Соответственно, сейчас перед религиозными учебными заведениями, прежде всего перед Болгарской исламской академией, стоит совсем другая цель — не подготовка светского специалиста, а воспитание именно имама, грамотного богослова, чему более соответствует кадимистское медресе, с его укорененностью в исламской средневековой традиции[439]. В другом своем интервью[440] он говорит, что аналогом джадидского медресе на сегодняшний день является Российский исламский институт, который дает образование в соответствии со светскими государственными стандартами образования по теологии, журналистике, лингвистике и пр., а Казанский исламский университет (направление – «Подготовка служителей и религиозного персонала религиозных организаций»), выдающий религиозные дипломы негосударственного образца, выполняет роль кадимистского учебного заведения[441].

Преподаватели исламских учебных заведений

В ходе подготовки данной статьи к изданию автору удалось собрать мнения нескольких ведущих преподавателей[442],

---

[439] *Алмазова Л.* Незатихающие споры вокруг феномена джадидизма // Исламология. 2020. № 2. С. 180–187.

[440] *Мухаметрахимов А.* Заколебали, замучили, говоря, что джадидизим – это татарский ислам и так далее / Интервью Р. Мухаметшина. 01.07.2017. [https://www.business-gazeta.ru/article/350287, доступ от 11.04.2025].

[441] Что касается роли Болгарской исламской академии, то на момент интервью она еще не была открыта.

[442] Автор провела интервью со следующими религиозными деятелями и преподавателями: Рашид Маликов – экс директор Буинского медресе им. Ризаэтдина Фахретдина; Рамиль Адыгамов – Председатель Совета Улемов ДУМ РТ, заведующий кафедрой РИИ; Ришат хазрат Курамшин –

которые уже много лет работают в сфере исламского образования, относительно их отношения к джадидизму и его роли в развитии современной системы исламского образования. В ответах респондентов обращает на себя внимание то, что среди тех, кто являются в определенном смысле наследниками джадидов в современную эпоху, практически не встречается смешения понятий «джадидизм» и «религиозное реформаторство» или «джадидизм» и «модернизм». Они отчетливо характеризуют данный феномен как реформу системы образования:

> Для меня джадидизм – это перестройка и адаптация системы религиозного к новым историческим условиям, политическим и социальным изменениям *(Ришат Курамшин)*.
> Джадидизм – это новаторство, улучшение – в конце XIX – начале XX веков появился в Волго-Уральском регионе – его больше понимали как новаторство в системе религиозного образования *(Айдар Карибуллин)*.
> Насчет определения джадидизма – я, после того как прочитал «Талфик ал-Акбар» – Мурада Рамзи, понял, что джадидизмом надо называть только реформу медресе, а все остальное – надо иначе называть, возможно, религиозным реформаторством или как-то еще *(Рамиль Адыгамов)*.

В свою очередь, по поводу кадимизма встречаются оценки, переводящие вопрос с их противостояния с джадидизмом на попытки объяснить этот феномен исходя из исторических реалий:

> Мавали Хасанов считал, что кадимистское образование тоже очень полезное, знания усваиваются таким образом, что уже не выходят из памяти – вся эта зубрежка,

---

директор Кукморского медресе; Альфит Хазрат – директор медресе Хусаиния (г. Оренбург); Дамир Шагавиев – заведующий кафедрой КИУ; Арслан Садриев – руководитель онлайн-медресе «Милость», директор медресе Резеда, имам мечети в Сергиевом Посаде, Московская область; Айдар Карибуллин – начальник отдела организации приема абитуриентов и трудоустройства выпускников Болгарской исламской академии; Рустам Батров – автор образовательного проекта #ислам_иначе.

> схоластика, переписывание тоже имеют свои результаты *(Рашид Маликов)*.
> Кадимисты отдавали предпочтение духовному росту, они считали, что студенты должны усваивать только религиозные предметы. Возможно, и они по-своему были правы *(Р. Курамшин)*.

Относительно судьбы кадимизма в современных реалиях Дамир Шагавиев заметил: «По моему мнению, сейчас вообще не осталось медресе, которые преподавали бы в усуль кадимийа, за исключением редких случаев – где-нибудь в Африке».

В целом, если рассматривать джадидизм как способность мусульманской системы образования адаптироваться к изменяющимся условиям жизни, то, по мнению ряда преподавателей, – это сейчас не только происходит повсеместно, но и Российское государство просто не оставляет мусульманам иного выбора:

> Исламское современное образование осуществляет кальку с общей российской системы образования, те же документы, те же сайты *(Айдар Карибуллин)*.
> Как понятие обновления в исламском образовании, оно и сейчас есть, и даже государство своими требованиями ФГОС (Федеральный государственный образовательный стандарт) и современная жизнь стимулируют мусульман к обновлению *(Дамир Шагавиев)*.

Если суммировать воззрения сотрудников муфтията, руководителей и преподавателей исламских образовательных учреждений, то можно заметить, что маркерами, передающими отношение к джадидизму, являются такие оценочные суждения, как: «музейный подход», «утопичность использования», «бездумное воспроизводство» (В. Якупов), упрощенское восприятие кадимистов «джадидофилами» (К. Самигуллин), противопоставление джадидского образование кадимистскому, как неспособному воспитать «грамотного имама» (Р. Мухаметшин). В целом же, мусульманская элита рассматривает

джадидизм – как реформу системы образования среди татар в конце XIX – начале XX веков, к которой они по преимуществу относятся нейтрально, полагая, что это было требованием исторического времени. В отношении религиозного реформаторства преподаватели медресе гораздо менее лояльны и считают его способным разрушить полуторатысячелетнее здание ислама. Однако это уже другая тема, требующая дополнительного исследования.

Весьма интересным оказывается возрождение в этой среде памяти о другом феномене, долгое время считавшимся антиподом джадидизма, – речь идет о кадимизме, который основывался на принципиально иной образовательной парадигме: «Мнемоническое доминирование (“малака-л-хифз”), заучивание ключевых текстов так же, как заучивается Коран, также является отправной точкой в освоении религиозных наук»[443]. Джадидизм же, в свою очередь, означал «переход религиозного знания от мнемонически “запоминаемого” к материалу, с которым можно ознакомиться только в книгах, что предполагает серьезную трансформацию в природе знания и его носителей»[444]. Поскольку система образования за последние 150 лет существенно отошла от мусульманских средневековых канонов, возвратиться к «кадимизму» в том виде, в каком он существовал ранее, не представляется реальным. Скорее всего, возможно лишь возвращение отдельных книг и трактатов, которые использовались в старинных медресе. И это действительно происходит: так, теперь студентам рекомендуется учебник, составленный сотрудником Татарстанского муфтията Ильнуром Хайруллинам, на основе «Таджвида» Абдуррахмана Карабаши (ум. 1533)[445], или в исламских вузах изучается

---

[443] Eickelman, D. F. (1978) “The Art of Memory: Islamic Education and Its Social Reproduction, Comparative”, *Studies in Society and History* 20(4): 485–516.

[444] Там же.

[445] *Карабаши А.* ‘Илм таджвид. Шарх таджвид Карабаши // сост. И. Хайруллин. Об использовании этого учебника упоминает в своей статье: *Ибрагимов А. А.* Изучение в дореволюционном Поволжье наук, связанных с рецитацией Священного Корана / Современная молодежь и духовные

классическое сочинение по фикху «Мухтасар» ал-Кудури, правда, в толковании Мухаммада Ашика и адаптированного нашим современником – преподавателем КИУ и выпускником ал-Азхара Рустамом Нургалеевым[446].

Что касается джадидских учебников, то анализ учебных программ – от начальных курсов при мечетях до Болгарской исламской академии – демонстрирует вполне отчетливую тенденцию: чем выше уровень образования, тем меньше встречается учебников, использовавшихся в начале XX века в джадидских медресе. Если на примечетских курсах одна пятая учебных пособий – это учебники джадидов, то в программах медресе таких учебных пособий всего один-два. В Российском исламском институте благодаря курсу «Чтение на старотатарском языке» студенты достаточно основательно знакомятся с наследием преподавателей джадидских медресе, однако в чисто религиозном вузе – Казанском исламском университете – среди 40 предметов упоминание учебных пособий авторов – джадидов встречается лишь дважды. А в Болгарской исламской академии присутствует лишь «Хрестоматия текстов по вероучению» (автор Р. Р. Сафиуллина), в которую вошли тексты начала XX века (в программе у магистров). Чем более высокая ступень образования, тем большее количество книг средневековых авторов, а также классических к ним комментариев можно обнаружить среди учебных пособий.

Заключение и выводы

Исламская традиция вновь доказывает свою удивительную способность к трансформации и адаптации: она отбирает из сокровищницы прошлого все то, что ей представляется уместным в контексте современности, придает этому легитимность и создает новый канон, претендующий на ортодоксию. При этом следует заметить, что исламское и научное сообщества, не представляя собой нечто совершенно обособленное друг от

ценности народов России. Сборник материалов VI Республиканской студенческой конференции. Казань: ДУМ РТ-РИИ-КИУ, 2021. С. 90.

[446] *Ашик М.* Толкование мухтасар аль-Кудури (Шарх Мухтасар аль-Кудури) // Учебное пособие. Адаптация Р. Нургалеева. Казань: РИИ, 2016.

друга, тем не менее очень по-разному обращаются к наследию прошлого: то, что подходит для развития религиозной сферы, не всегда соотносится с пониманием потребностей всего татарского общества, от имени которого выступают представители науки. И если во многом секуляризированное татарское общество хотело бы видеть более реформаторскую версию ислама (А. Хабутдинов, Р. Хакимов), то мусульманские деятели усматривают в этом для себя большую опасность и старательно избегают любого намека на исламскую реформу. Они сознательно ограничивают влияние этой версии на подрастающее поколение мусульман, ориентируя их на средневековое мусульманское наследие, несколько переработанное при помощи комментированных и сокращенных переводов работ авторов этого периода.

Эта тенденция, несомненно, свидетельствует о стремлении, по самым разным причинам, современных религиозных элит, получивших власть в мусульманском сообществе Республики Татарстан, к возрождению «кадимистских» традиций, коррелирующих с общим консервативным трендом, усиливающим свои позиции в последнее десятилетие в Российской Федерации.

Библиография

Абдуллин Я. Г. Татарская просветительская мысль (Социальная природа и основные проблемы). Казань: Татарское книжное издательство, 1979.

Абдуллин Я. Г. Джадидизм среди татар: его социальная сущность, природа и эволюция // Из истории татарской общественной мысли. Казань: Таткнигоиздат, 1997.

Абдуллин Я. Г. Джадидизм среди татар: возникновение, развитие и историческое место. Казань: Иман, 1998.

Алмазова Л. Незатихающие споры вокруг феномена джадидизма // Исламология. 2020. № 2. С. 180–187.

Аршаруни А., Габидуллин Х. Очерки панисламизма и пантюркизма в России. Казань: Иман, 2002.

Ассман Я. Культурная память. Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности. Москва: Языки славянской культуры, 2004.

Ашик М. Толкование мухтасар аль-Кудури (Шарх Мухтасар аль-Кудури) // Учебное пособие. Адаптация Р. Нургалеева. Казань: РИИ, 2016.

Әгәб. Бер авылга ысул җәдидә кертелүнең тарихы // Шура. 1916. № 23. 566–568 бб.

Басыров А. Джадидизм: социально-философский анализ / Автореферат дисс. на соискание уч. ст. канд. филос. наук. Уфа, 2009.

Биктимирова Т. Ступени образования до Сорбонны. Казань: Алма-Лит, 2003.

Валидов Д. Очерк истории образованности и литературы татар. Казань: Иман, 1998.

Гимазова Р. Просветительская деятельность Нигматуллиных-Буби (конец XIX – начало XX вв.). Казань: Татарское книжное издательство, 2004.

Дюдуаньон С. (ред.) (1997) Ислам в татарском мире: история и современность (Материалы международного симпозиума. Казань 29 апреля – 1 мая 1996 г.). Казань: Институт истории Академии наук Татарстана.

Закон РСФСР «О свободе вероисповеданий» от 25 октября 1990 г.

Ибрагимов А. (Изучение в дореволюционном Поволжье наук, связанных с рецитацией Священного Корана // Современная молодежь и духовные ценности народов России. Сборник материалов VI Республиканской студенческой конференции. Казань: ДУМ РТ-РИИ-КИУ, 2021.

Ислам в Татарстане. Энциклопедический словарь // Серия «Ислам в Российской Федерации» / Под ред. Д. Мухутдинова и А. Хабутдинова. Выпуск VII, Москва: Медина, 2017.

Исхаков Д. Джадидизм // Ислам и мусульманская культура в Среднем Поволжье: история и современность. Очерки. Казань: Мастер Лайн, 2002. [http://www.tataroved.ru/publication/jad/2/g9/]

Ишмухаметов З. А. Социальная роль и эволюция ислама в Татарии (Исторические очерки). Казань: Татарское книжное издательство, 1979.

Камалов Т. Зия Камали: мыслитель, просветитель, религиозный деятель. Казань: Иман, 1997.

Касымов Г. Очерки по религиозному и антирелигиозному движению среди татар до и после революции (Сокращенный текст доклада, прочитанного автором в Москве на об'единенном заседании антирелигиозной секции Ком. академии и Центрального Совета С.В.Б. 30-го декабря, 1931 г.). Казань: Татполиграф, 1932.

Карабаши А. 'Илм таджвид. Шарх таджвид Карабаши // сост. И. Хайруллин. Казань: Издательский дом «Хузур», 2021.

Кемпер М., Бустанов К. Мирасизм в татарской среде: трансформация исламского наследия в татарское просветительство // Ars Islamica / Под ред. М. Б. Пиотровского и А. К. Аликберова. Москва: Издательская фирма «Восточная литература», 2016. С. 729–745.

Максютова Г. Кадимизм: размывание ярлыков [http://dumrt.ru/ru/articles/mm-islam/mm-islam_1271.html?curPos=4, доступ от 11.04.2025].

Мухаметрахимов А. Заколебали, замучили, говоря, что джадидизим – это татарский ислам и так далее // Интервью Р. Мухаметшина [https://www.business-gazeta.ru/article/350287, доступ от 11.04.2025].

Мухаметшин Р. Система мусульманского образования в постсоветском Татарстане // Система мусульманского религиозного образования у татар: история, проблемы, перспективы. Сборник материалов научно-практической конференции. Казань: Институт истории АН РТ. 2005. С. 78–89.

Мухаметшин Р. История ислама. Учебное пособие. Набережные Челны: Духовно-деловой центр «Ислам Нуры», 2012.

Ордынский В. В Казани вспоминали. [https://ruskline.ru/analitika/2012/05/11/v_kazani_vspominali_tatarchernosotencev, доступ от 11.04.2025].

Рахимов С. Социально-правовой статус татарских учебных заведений последней четверти XVIII – начала XX вв. / С. Рахимов // Панорама-Форум. Ислам в татарском мире: история и современность: матер. Междунар. симпозиума (г. Казань, 29 апреля – 1 мая 1996 г.). Казань, 1997. № 12. С. 71–82.

Саетов И. Вызов модерну из центра Стамбула: Джамаат «Исмаил Ага» в общественнои жизни Турции // Ученые записки Казанского университета. 2013. Том 155, кн. 3, часть 2. С. 90–97.

Фархшатов М. Самодержавие и традиционные школы башкир и татар в начале XX века (1900–1917). Уфа: Гилем, 2000.

Фельетон // Йолдыз. 1907. № 162.

Хабутдинов А. Воспитание личности мусульманина в системе джадидского образования в медресе // Система мусульманского религиозного образования у татар: история, проблемы, перспективы. Сборник материалов научно-практической конференции. Казань: Институт истории АН РТ, 2005. С. 22–27.

Хабутдинов А. Джадидизм: уроки выученные и невыученные // Ислам РФ [http://www.islamrf.ru/news/culture/history/18491, доступ от 11.04.2025].

Хакимов Р. Джадидизм (реформированный ислам). Казань: Институт истории АН РТ, 2010.

Хаттыи Г. Җәдиди мәктәптә: «Дин вә мәгыйшәт» журналының ысулы кадим белән ысулы җәдит арасында барган дошманлыкны бетерүгә өндәп язылган мәкаләсенә, карата язылган мәкалә // Шура. 1915. № 8. 254–256 бб.

Ысуле җәдидә мәктәпләре хакында сорау һәм җавап // Шура. 1914. № 22. 700 б.

Угаров А. Почем ваххабизм для имамов, 16 февраля 2012 [https://dumrt.ru/ru/articles/mm-islam/mm-islam_1317.html, доступ от 11.04.2025].

Юсупов А. Двойные стандарты – двойная мораль (о муфтии Татарстана Гусмане Исхакове) [https://hanafit.livejournal.com/5912.html, доступ от 11.04.2025].

Юсупов М. Галимджан Баруди. Казань: Татарское книжное издательство, 2003.

Якупов В. Мусульманское образование. Казань: Иман, 2002.

Якупов В. Татарское «богоискательство» и пророческий ислам. Казань: Иман, 2003.

Якупов В. К пророческому исламу. Казань: Иман, 2004.

Asad, T. (1986) *The Idea of an Anthropology of Islam*. Washington D.C.: Centre for Contemporary Arab Studies, Georgetown University.

Eickelman, D. F. (1978) “The Art of Memory: Islamic Education and Its Social Reproduction”, *Comparative Studies in Society and History* 20 (4): 485–516.

Sartori, P. (2016) “Ijtihad in Bukhara: Central Asian Jadidism and Local Genealogies of Cultural Change”, *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 59 (6): 193–236.

Jeffrey, O., Vinitzky-Seroussi, V., Levy D. (eds.) (2011) *The Collective Memory Reader*. Oxford: Oxford University Press.

ЧАСТЬ 3

ОСОБЕННОСТИ ИНТЕГРАЦИИ РЕЛИГИОЗНОГО И СВЕТСКОГО В ОБРАЗОВАТЕЛЬНЫХ И ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫХ УЧРЕЖДЕНИЯХ

8
ИНТЕГРАЦИЯ ДУХОВНОГО ВОСПИТАНИЯ В ИСЛАМСКИХ И СВЕТСКИХ УЧЕБНЫХ ЗАВЕДЕНИЯХ КЫРГЫЗСТАНА В СВЕТЕ СУННЫ ПРОРОКА (САВ)

Кайрыгуль Досалиева

Введение

Вопрос духовно-нравственного воспитания в образовательных учреждениях приобретает все большую значимость в условиях меняющегося мира, в котором молодежь сталкивается с множеством моральных вызовов[447]. Особенно это актуально для Кыргызстана – страны с глубоко укорененной мусульманской культурой, где исламские ценности на протяжение веков оказывали влияние на формирование нравственных ориентиров личности.

Сунна Пророка Мухаммада (САВ), как второй основной источник ислама наряду со Священным Кораном, представляет

[447] *Саяхов Р. Л., Аминов Т. М.* Исламская педагогика. Учебное пособие для бакалавров по направлению 47.03.03 Религиоведение. Уфа: Изд-во БГПУ, 2019. С. 12–14.

собой неисчерпаемый педагогический ресурс[448]. Пророк Мухаммад (САВ) – последний Пророк, который активно распространял идеологию веры в единого Аллаха и, по мнению религиозных деятелей, «олицетворял благословенный Коран»[449]. В Сунне заложены основы воспитания, охватывающие как внешнее поведение, так и внутренние качества человека – терпение, искренность, милосердие, стремление к знанию. При более пристальном изучении хадисов, содержащих так называемые «образовательные» сунны, становится очевидным, что большая часть современных педагогических приемов – в том числе тех, что касаются эмоционального интеллекта, формирования воли, мотивации и нравственной устойчивости, – уже были заложены в практике Посланника Аллаха (САВ) четырнадцать веков назад[450].

Следует также отметить, как подчеркивает доктор Хишам ат-Талиб, мусульманин ищет мудрость повсюду, где бы она ни находилась, поскольку она является «утраченной собственностью верующего». Таким образом, человек стремящийся к приобретению знаний, действует в соответствии кораническими принципами восприятия мира и придерживается целостного исламского мировоззрения[451].

---

[448] *Аш-Шальхуб Ф. А.* Первый учитель (Аль-муаллим аль-авваль) / Пер. с араб. Р. Абдуррашида. Нижнекамск: «Рисаля», 2009. С. 44 [https://sawab.org/wp-content/uploads/2014/03/ru_Al-M3lm_Al-Awl.pdf, доступ от 23.01.2025].

[449] *Таха Джабир аль-Альвани*. Кораническое решение кризисов человечества / Пер. с араб. Сулейман Вахит. М.: Институт интеграции знаний, 2024. С. 3.

[450] *Утуров К., Досалиева К. Э.* Мухаммад Пайгамбардын (САВ) билим-тарбия сүннөттөрүндөгү жана азыркы педагогикалык технологиялардагы окутуу методдору: диахрондук компаративдик анализ. Монография. 2024. С. 83 [https://ikiacademy.org/resourcedetails/mukhammad-paygambardyn-sav-bilim-tarbiya-s-nn-tt-r-nd-g-zhana-azyrky-pedagogikalyk-tekhnologiyalardagy-okutuu-metoddoru-diakhronduk-komparativdik-analiz-monografiya--202409101710, доступ от 15.01.2025].

[451] *Малик Бадри*. Эмоциональные аспекты жизни пророков: психологические размышления и открытия / Пер. с араб. Ю. Косенко. К.: Институт интеграции знаний, 2022. С. 4.

Актуальность исследования обусловлена тем, что в суннах обучения-воспитания, или «образовательных» суннах, имеются достоверные сведения о духовно-нравственных компетенциях, которые в современных педагогических технологиях недостаточно изучены. Эти факты научно доказывают, что сунны обучения-воспитания являются основой парадигмы современной исламской педагогики.

В системе образования Кыргызстана, как в исламских, так и в светских учебных заведениях, духовное воспитание зачастую отодвинуто на периферию, либо воспринимается как нечто формальное. Между тем интеграция проверенных временем пророческих методов воспитания в образовательный процесс способна дать устойчивый результат в формировании нравственной, ответственной, интеллектуально зрелой личности.

В связи с этим в работе определена *цель* – обосновать актуальность и возможности интеграции духовно-нравственного воспитания на основе Сунны Пророка Мухаммада (САВ) в образовательный процесс исламских и светских учебных заведений Кыргызстана. Для достижения цели в работе поставлен ряд *задач*: 1) выявить педагогические методы, используемые Пророком Мухаммадом (САВ) в обучении и воспитании; 2) проанализировать их применимость в современных условиях образования Кыргызстана; 3) определить пути интеграции этих методов в систему исламского и светского образования; 4) предложить конкретные рекомендации по внедрению элементов духовного воспитания в учебную и воспитательную деятельность.

Методологическую основу работы составляют диахронный и компаративный анализ педагогических методов, содержащихся в Сунне Пророка Мухаммада (САВ), с последующим сопоставлением их с методами современной педагогики. Анализ основан на достоверных хадисах, комментариях ученых, а также педагогических и религиозных исследованиях. Кроме того, в исследовании используется контекстуальный метод, позволяющий рассмотреть примеры применения образовательных сунн с учетом социокультурных реалий Кыргызстана.

Образовательные сунны как основа духовного воспитания

Сунна Пророка Мухаммада (САВ) содержит богатый арсенал педагогических приемов, которые охватывают все аспекты формирования личности – от интеллектуального развития до тонких душевных состояний. Особенность образовательных сунн заключается в том, что они одновременно воздействуют на разум, эмоции и волю ученика, формируя не только его знания, но и внутреннюю устойчивость, нравственные ориентиры, отношение к себе, другим и Создателю.

Методы, используемые Пророком Мухаммадом (САВ), можно разделить на несколько групп:

- методы, воздействующие на чувства учащегося (эмоциональная сфера),
- методы, ориентированные на волю и стремление,
- методы, направленные на духовное и моральное развитие.

Особое внимание уделялось индивидуальному подходу к каждому обучаемому: Пророк Мухаммад (САВ) умел видеть в людях их сильные и слабые стороны и выбирал метод с учетом личностных особенностей[452]. Это позволяет говорить о высокой степени гибкости и психологической точности его педагогики.

Также важным элементом было использование невербальных средств обучения – мимики, жестов, визуального контакта, а также метода наглядного действия, когда Пророк (САВ) не только объяснял, но и показывал. К примеру, он совершал молитву на минбаре, чтобы все могли увидеть и понять ее последовательность.

Более того, в практике Посланника Аллаха (САВ) встречаются уникальные подходы, не получившие широкого распространения в современной педагогике. Они связаны, например, с мгновенной обратной связью, тонкой работой с вниманием посредством пауз, изменения тона голоса, использования поощрений, воспитательных взглядов и даже тишины как методической единицы.

---

[452] *Абдуль-Фаттах Абу Гудда*. Учитель Мухаммад салаллаху алейхи ва саллям. 2014. С. 76–94 [https://azan.ru/kutub/view/uchitel-Muhammad-236, доступ от 26.12.2024].

Таким образом, Сунны Пророка (САВ) являются полноценной и многоуровневой методической системой, глубоко укорененной в духовной сути человека и неотделимой от религиозного и жизненного контекста. Они не просто передают знания, а воспитывают Человека в полном смысле слова[453].

Методы, связанные с чувствами ученика

Эмоциональная сфера играет важную роль в процессе обучения. Осознание, сопереживание, вовлеченность – все это напрямую влияет на уровень усвоения знаний. Пророк Мухаммад (САВ) понимал это и использовал методы, активизирующие чувства, как важную составляющую образовательного процесса.

Одним из таких методов было установление зрительного и слухового контакта с учениками. Например, Посланник Аллаха (САВ) использовал высокий минбар с тремя ступенями, чтобы быть хорошо видимым для всех и в то же время самому видеть каждого. Это позволяло поддерживать внимание и эмоциональную связь с аудиторией, что в условиях рассеянности, усталости или онлайнового формата сегодня особенно актуально. Приводится от Джабира ибн ‘Абдуллаха, да будет доволен им Аллах, который сказал:

> Однажды, когда Пророк (САВ) вел проповедь в пятницу, в мечеть зашел человек. Посланник Аллаха (САВ) спросил его: «Ты помолился? (молитва приветствия мечети)». Тот ответил: «Нет». Тогда он сказал: «Так встань и соверши молитву» (Бухари, Муслим)[454].

Также активно использовались невербальные сигналы: выражение лица, мимика, язык тела. Если Пророк (САВ) был доволен или, наоборот, испытывал недовольство, он часто выражал это через взгляд или изменение лица, не прибегая к

---

[453] *Утуров К., Досалиева К. Э.* Мухаммад Пайгамбардын (САВ) билим-тарбия сүннөттөрүндөгү жана азыркы педагогикалык технологиялардагы окутуу методдору: диахрондук компаративдик анализ.

[454] Энциклопедия хадисов [https://hadis.uk/, доступ от 17.12.2024].

словам. Это было действенным и тонким способом воспитания: ученик сам понимал суть происходящего, не чувствуя себя униженным. Одним из ярких примеров тому является хадис, переданный Аишой, да будет доволен ею Аллах:

> Однажды Пророк (САВ) вошел в дом, когда там висели занавески с рисунками (живых существ). Он сразу же изменился в лице и, сорвав полотна, сказал: «Самое сильное мучение в Судный день получит тот, кто рисует подобное» (Бухари, Муслим)[455].

Улыбка как элемент эмоционального воспитания также занимает важное место.

> Джарир ибн ‘Абдуллах аль-Баджали говорил: «С тех пор, как я принял ислам, Пророк (САВ) ни разу не отвергал меня и всегда при встрече улыбался [глядя] в лицо» (Бухари, Муслим)[456].

Эти мягкость и человечность, направленные на укрепление связи с учениками, – мощный эмоциональный инструмент.

Также заслуживает внимания темп речи и манера подачи материала. Пророк (САВ) говорил четко, ясно, умеренным темпом, чтобы слушатели могли запомнить сказанное. Он не спешил, не перегружал речь сложными словами и выражениями, что особенно важно в обучении начинающих. В хадисе, переданном от Аиши, да будет доволен ею Аллах, сообщается:

> Пророк (САВ) никогда не рассказывал быстро, как это часто делаете вы. Он говорил четко и внятно, так, что сидящий рядом мог с легкостью запомнить его слова (ат-Тирмизи, Абу Дауд)[457].

---

[455] Энциклопедия хадисов [https://hadis.uk/, доступ от 17.12.2024].
[456] Там же.
[457] Там же.

Это был настоящий педагогический такт, соизмеренность речи и состояния слушающего. Использование высокого тона голоса также отмечается как метод педагогического воздействия. Согласно передаче ‘Абдуллаха ибн ‘Амра, да будет доволен им Аллах:

> Пророк (САВ) немного отстал от нас во время одного из наших путешествий, когда он догнал нас, мы совершали омовение для наступившей молитвы. Пока мы мыли ноги, Пророк (САВ) дважды или трижды громко крикнул: «Огонь покроет ваши (сухие после омовения) щиколотки» (Бухари, Муслим)[458].

Однако важно подчеркнуть, что Пророк (САВ) поднимал голос только в особых ситуациях: чтобы донести важное до множества людей, обратить внимание на опасность, либо в состоянии гнева ради Аллаха. Этот метод использовался строго осознанно, без унижения обучающегося, и лишь с целью усиления эмоционального отклика.

В ряде случаев Пророк (САВ) использовал паузы, чтобы усилить восприятие важного момента или подготовить учеников к переходу на следующую тему. От Абу Бакрата, да будет доволен им Аллах, передается, что Пророк (САВ) сказал:

> «Какой сейчас месяц?» Мы ответили: «Аллах и Его Посланник знают лучше». Затем он замолчал, и мы решили, что он даст этому месяцу иное название. Он заговорил: «Разве не Зуль-Хиджа?» Мы ответили: «Конечно, о Посланник Аллаха!» Затем Пророк (САВ) спросил: «Какой это город?» Мы ответили: «Аллах и Его Посланник знают лучше». Затем он замолчал, и мы решили, что он даст этому городу иное название. Он сказал: «Разве не Мекка?» Мы ответили: «Конечно, о Посланник Аллаха!» Затем Пророк (САВ) спросил: «Какой сейчас день?» Мы ответили: «Аллах и Его Посланник знают лучше». Затем он замолчал, и мы решили, что он даст этому дню иное название. Он сказал: «Разве не

[458] Энциклопедия хадисов [https://hadis.uk/, доступ от 17.12.2024].

> День праздника жертвоприношения?» Мы ответили: «Конечно, о Посланник Аллаха!» После чего Пророк (САВ) сказал: «Поистине, ваша кровь, ваше имущество, ваша честь так же запретны для вас, как запретен этот день, в этом городе, в этот месяц» (Бухари, Муслим)[459].

Он (САВ) также применял жесты, например, скрещивал пальцы, указывал на небо, касался лица – чтобы придать словам дополнительную выразительность и закрепить сказанное на уровне чувства и образа. Жесты дополняют и подтверждают речь, это мы можем увидеть в хадисе от Джабира (да будет Аллах доволен им) во время паломничества Пророка (САВ). Посланник Аллаха (САВ) повелел сподвижникам, тем, кто не привел с собой животное, выйти из состояния ихрама после обхода Сафы и Марвы и считать это малым паломничеством (умра). Он (САВ) сказал:

> «Если бы я знал, что произойдет, я бы не брал с собой животное и обратил бы обряд в умру. Поэтому тот, у кого нет животного, пусть выходит из состояния ихрама и считает свой обряд Умрой». После этих слов Сурака ибн Малик ибн Хашд встал и спросил: «О Посланник Аллаха! Это на нынешний год или навсегда?» Пророк (САВ) скрестил пальцы рук и сказал: «Умра влилась в хадж навсегда! Навсегда, навсегда!» (Муслим)[460].

Жест Посланника Аллаха (САВ) поясняет то, что это постановление навсегда. Учитывая эффективность данного метода, мы видим, как он сопровождает жест словами, добавляя силу и уверенность ответу. Жесты привлекают внимание и улучшают донесение некоторых понятий. Это хорошо видно в вышеупомянутом хадисе Джабира ибн ‘Абдуллаха, да будет Аллах доволен им, когда Пророк (САВ) выступил с проповедью в день Арафата и, разъяснив людям основные важные положения, спросил:

---

[459] Энциклопедия хадисов [https://hadis.uk/, доступ от 17.12.2024].
[460] Там же.

> «Когда вас спросят обо мне, что ответите?» Все отвечали: «Мы свидетельствуем, что ты донес, выполнил и был лучшим советчиком для нас». Пророк (САВ) поднял указательный палец кверху и, указывая им то на людей, то на небо, произнес трижды: «О Господь! Засвидетельствуй» (Муслим)[461].

Таким образом, методы, связанные с чувствами ученика, в образовательной практике Пророка (САВ) выполняли функцию мостика между знанием и сердцем. Они были не только педагогически эффективны, но и человечны, интуитивны, будучи основанными на любви к людям и желании донести истину мягко, но прочно.

Методы, связанные с волей и стремлением ученика

Помимо чувственного восприятия, важным компонентом учебного процесса является волевая активность ученика – его желание учиться, внутренний импульс к действию, устойчивость к трудностям и стремление к совершенствованию. Пророк Мухаммад (САВ) в своей практике уделял большое внимание развитию этих качеств, используя методы, способствующие формированию мотивации, терпения и ответственности.

Один из основополагающих методов – это терпение. Пророк (САВ) проявлял исключительное терпение в работе с людьми разного уровня – с теми, кто быстро усваивал материал, и с теми, кто ошибался, задавал наивные или неуместные вопросы, отвлекался. Он не спешил с упреками, не обрывал, а терпеливо доводил до них истину. Терпение рассматривалось не как слабость, а как активный педагогический инструмент и признак зрелости учителя.

Это особенно важно в условиях сегодняшнего образовательного процесса, где учащиеся часто приходят с разным уровнем подготовки, мотивации и эмоционального фона. Учителю требуется терпение и выдержка, достижение которых нуждается в долгих тренировках, после чего терпение входит в

---

[461] [https://hadis.uk/, доступ от 17.12.2024].

привычку. Учитель во время урока направляет свой разум в русло понимания и представления вещей. Поскольку ученики неодинаковы в понимании урока, даже после часового объяснения предмета можно обнаружить учеников, действующих вопреки воле учителя, – тех, которые не поняли, которые задают банальные вопросы, не связанные с темой, спят или улыбаются во время объяснения. В таких ситуациях учителю важно сдерживать свой гнев.

> Гнев представляет собой душевный переворот, разгневанный теряет свою субординацию, у него меняются понятия, он перестает различать истину и ложь. Подобное качество не приветствуется, за исключением гнева ради Аллаха, который возникал у Посланника Аллаха (САВ); он никогда не гневался из-за унижений в свой адрес и избегал отстаивания личных интересов, но когда дело касалось запретов Аллаха, он приходил в ярость от гнева[462].

Терпеливый учитель, как показывают сунны, – это тот, кто умеет направить даже трудного ученика к росту, не вызывая у него отторжения или страха. История, которую рассказал Анас бин Малик, да будет доволен им Аллах, хороший этому пример:

> Однажды я шел с Пророком (САВ), на нем был очень жесткий и грубый наджранский плащ. Его догнал бедуин и очень сильно дернул за подол, я даже заметил следы от грубой ткани плаща на его плече. Человек при этом сказал: «О Мухаммад! Вели отдать мне что-то из имущества Аллаха, оно же в твоем распоряжении». Пророк (САВ) повернулся и, посмеявшись, велел дать ему то, что он просит (Бухари, Муслим)[463].

---

[462] *Фуад бин Абдуль-Азиз Аш-Шальхуб*. Первый учитель (мир ему и благословление Аллаха). Нижнекамск: Издательский центр «Рисаля», 2009. С. 39 [https://sawab.org/wp-content/uploads/2014/03/ru_Al-M3lm_Al-Awl.pdf, доступ от 23.01.2025].

[463] Энциклопедия хадисов [https://hadis.uk/, доступ от 17.12.2024].

Имам ан-Навави пояснил этот хадис словами: «Это принятие во внимание фактора невежества в человеке, недопустимость противостояния ему, плата добром за зло»[464]. И как бы себя ни вел ученик, однозначно, он очень далек от поступка бедуина.

Пророк (САВ) использовал метод прямого обращения к аудитории – не посредством сухого изложения материала, а живого взаимодействия. Он призывал людей собраться, говоря: «О люди!» – тем самым фокусируя внимание. Он использовал риторические вопросы, делал вступления, которые подготавливали слушателей к восприятию и усиливали их волевую вовлеченность. Рассказ Ибн ʻАббаса, да будет доволен им Аллах, яркий пример метода прямого обращения:

> Во время последнего собрания с участием Пророка (САВ), у которого на плечи был накинут плащ, а голова была перевязана промасленной повязкой, он поднялся на минбар. Пророк (САВ) воздал хвалу Аллаху, возблагодарил его, а потом велел: «О люди, подойдите ко мне!» Когда же они собрались вокруг него, он сказал: «А затем (начиная с этого времени) ансаров будет становиться меньше, а (других) людей – больше. Так пусть же тот, кто получит власть над общиной Мухаммада и сможет причинять вред или приносить пользу (людям), принимает (благое) от совершающего благо (из числа ансаров) и прощает тому из них, кто совершит что-нибудь плохое» (Бухари)[465].

Этот хадис призывает людей собраться вокруг Пророка (САВ) и вслушаться в слова, произносимые им. А другой хадис, переданный ʻУбада ибн Ас-Самитом, да будет доволен им Аллах, где использование косвенных методов в привлечении внимания, требует искусства и опыта учителя:

---

[464] *Фуад бин Абдуль-Азиз Аш-Шальхуб*. Первый учитель (мир ему и благословление Аллаха). С. 40.

[465] Там же.

> «Берите от меня, берите от меня, Аллах указал на решение относительно них (прелюбодеек). Девственники (совершившие прелюбодеяние) получают сто бичеваний и не появляются ровно год. А те, что имели брачные узы, получают сто бичеваний и побиваются камнями» (Муслим, ат-Тирмизи, Абу Дауд)[466].

Тем самым возбуждается интерес, подводя к важному моменту. Этот прием актуален и в современной педагогике как средство активизации внимания и внутренней готовности к восприятию сложной информации.

Еще один действенный подход – это обучение посредством личного примера, или метод действия. Пророк (САВ) показывал, как следует поступать, и лишь затем пояснял словами. Сахль ибн Са‘ад, да будет доволен им Аллах, передает описание молитвы Пророка (САВ) на минбаре:

> Затем я увидел, как Посланник Аллаха (САВ) молится на нем. Он совершил такбир, затем поясной поклон, не сходя с него, после он спустился и, не поворачиваясь, совершил земной поклон в начале минбара, затем вернулся на место. После того как Пророк (САВ) закончил, он, повернувшись лицом к людям, сказал: «О люди! Воистину, я сделал так, чтобы вы следовали мне и узнали мою молитву» (Бухари, Муслим)[467].

В другом хадисе ‘Усман ибн аль-‘Аффан, да будет доволен им Аллах, сообщил, что Пророк (САВ), совершив малое омовение, сказал:

> «Тому, кто совершит омовение подобным образом, затем помолится два ракаата, думая в них только о намазе, Аллах простит прежние грехи» (Бухари, Муслим)[468].

---

[466] *Фуад бин Абдуль-Азиз Аш-Шальхуб*. Первый учитель (мир ему и благословление Аллаха). С. 40.

[467] Там же.

[468] Там же.

Этот метод остается особенно эффективным в профессиональном обучении, на практических занятиях, а также при воспитании духовных и этических норм – когда важен не только смысл, но и форма действия.

Пророк (САВ) умел убедить словом, логикой, примером. Он использовал метод правильного вероубеждения в светских темах – например, объясняя движение солнца и луны, обращал внимание на аят: «И все они по орбите плывут» (Йа Сиин, 36: 40)[469], тем самым устанавливая связь между наукой и Творцом. Это важный аспект: утверждение Таухида (единобожия) через окружающую реальность, что усиливает волевое стремление к знанию как к средству приближения к Аллаху. Такой метод убеждения может и сегодня служить мостом между религиозным и светским образованием, укрепляя мировоззрение и нравственный стержень учащихся.

Перейдем к Сунне Пророка (САВ), чтобы увидеть, как он утверждал вероубеждение в сознании своих сподвижников, да будет доволен ими Аллах. В передаче Абу Хурейры говорится, что Пророк (САВ) сказал: «Эпидемий нет, желтухи нет, малярии нет». Тогда один араб спросил: «О Посланник Аллаха! Как насчет здорового верблюда, бегающего подобно газели, который, встретив больного паршой, заражается от него?» Пророк (САВ) ответил: «Каким образом заразился самый первый?» По мнению Хафиза Ибн Хаджара:

> Люди были убеждены, что заражение – это последствие эпидемии, то есть причины заболевания, но это лишь догадки невежд, которые были уверены, что больной, оказавшись среди здоровых людей, заражает их. Шариат перечеркивает эту теорию, и ответ Пророка (САВ): «Каким образом заразился самый первый?» – оказался уместным и вполне достаточным. Иными словами, он сказал: откуда взялась болезнь у того, кто заражает? Если последует ответ, что от другого больного верблюда, то образуется цепочка, или потребуется другая причина. Если же ответ будет таков: тот, кто повлиял на первого верблюда, он же причина болезни второго, – то все

[469] *Шейх Мухаммад Садык Мухаммад Юсуф*. Ийман-Ислам-Куръан / Ответ. ред. Алишер Алиев. Т.: «Hilol-Nashr», 2019. С. 274.

> сходится на одном – причиной всего является Творец, который над каждой вещью мощен, Аллах, Свят Он и Велик». (Тут необходимо пояснить, что причины сами по себе не влияют ни на что, Аллах – основная причина. По этому поводу шейх Мухаммад бин Салих аль-‘Усаймин в толковании книги единобожия сказал: «Отрицание подобных вещей (эпидемии, желтухи, малярии) не означает отрицания их существования, поскольку они существуют. Тут отрицание их непосредственного влияния, поскольку все от Аллаха. Слова Пророка (САВ) “нет эпидемии”, не означают, что ее не существует, доказательством чего являются его же слова (САВ): “Пусть человек с больным верблюдом не подходит к человеку со здоровым верблюдом”»)[470].

Примененный метод правильного вероубеждения во время изучения светских знаний – очень хороший метод связать мусульманина с его религией во многих жизненных аспектах. Этот метод усиливает веру учеников, в результате взращивая новое поколение с твердыми убеждениями, сильно связанными с Создателем.

Пророк (САВ) активно использовал поощрение – словесное, эмоциональное, иногда и материальное. Он хвалил за старание, делая дуа за учеников, проявляя доброту. В хадисе, переданном от ‘Абдуллаха бин аль-Хариса, да будет доволен им Аллах, он (САВ) одного из детей одобрил словами: «Кто из вас ко мне прибежит первым, тот получит то-то и то-то», играючи развивая волю и мотивацию. Пророк (САВ) ставил в один ряд ‘Абдуллаха, ‘Убейдуллаха и других сыновей аль-‘Аббаса и говорил им:

> «Кто из вас ко мне прибежит первым, тот получит то-то и то-то». И они прибегали к нему, стараясь опередить друг друга, прыгали на его спину и грудь, а он их целовал и обнимал…[471]

---

[470] *Аш-Шальхуб*. Первый учитель (мир ему и благословление Аллаха). С. 51.

[471] *Абд аль-Маджид Халяби*. Воспитание детей в Исламе. Москва: Издательство «Аль-Китаб», 2010. С. 76 [https://sawab.org/wp-content/uploads/2014/08/ru_At-Trbeet_Al-Islameet.pdf, доступ от 09.04.2025].

Вышеуказанный хадис недвусмысленно указывает на очень важную воспитательную ценность, а именно: Пророк (САВ) проявил любовь ко всем детям, чтобы, не дай Бог, кто-нибудь из них не стал ревновать или завидовать другому, чтобы они почувствовали себя единым целым.

А в примере, где ибн Аббас, да будет доволен им Аллах, приготовил воду для омовения, Пророк (САВ) сделал за него дуа:

> Когда Пророк (САВ) был в уборной, я приготовил ему воду для омовения, позже он (САВ) спросил: «Кто приготовил это?» Когда ему сообщили, он промолвил: «О Аллах, дай ему понимание религии» (Бухари, Муслим)[472].

По мнению Ибн аль-Мунира:

> Пророк (САВ) попросил дать Ибн ‘Аббасу понимание религии по причине следующего: у Ибн ‘Аббаса в этом поступке было три варианта действий: занести воду к Пророку (САВ) в уборную, оставить воду за дверью либо ничего не делать. Но он посчитал, что второй поступок самый подходящий, так как первый не подходил из-за норм шариата, а третий оставил бы Пророка (САВ) без воды. Он выбрал самый подходящий, что указывает на его сообразительность. Именно поэтому Пророк (САВ) попросил ему в своих мольбах понимание религии, ибо в этом была польза[473].

Сегодня похвала учителя – это мощный стимул, особенно в среде, где ученикам часто не хватает поддержки. Метод поощрения, если он искренен и адресован, способен кардинально изменить отношение ребенка к учебе и преподавателю.

Эти методы нацелены на активизацию внутреннего желания учиться, на формирование внутренней мотивации, которая не зависит от внешнего принуждения. Пример Пророка Мухаммада (САВ) показывает: обучение – это не просто передача знаний, а глубокое воздействие на душу и волю человека, направленное к его развитию.

---

[472] Энциклопедия хадисов [https://hadis.uk/, доступ от 17.12.2024].

[473] *Аш-Шальхуб*. Первый учитель (мир ему и благословление Аллаха).

Методы духовно-нравственного воспитания

Воспитание в исламской педагогике – это, прежде всего, воспитание души. Целью образования в традиции Сунны Пророка Мухаммада (САВ) является не просто информирование, а трансформация личности, формирование чистого нрава, искренности, богобоязненности и внутренней гармонии. Это воспитание, обращенное к сердцу, и оно начинается с очищения души от пороков и украшения ее благими качествами.

В Сунне Пророка (САВ) четко выделяются вредоносные качества, с которыми необходимо бороться: неверие, лицемерие, зависть, злоба, равнодушие, гордыня. Образовательный процесс при этом не ограничивается лишь нравоучением – он сопровождается методами, которые способствуют самопознанию и искреннему покаянию.

Так, в одном из хадисов Пророк (САВ), войдя в дом, где висели занавески с изображениями живых существ, резко изменился в лице, снял их и произнес: «Самое сильное мучение в Судный день получит тот, кто рисует подобное» (Бухари, Муслим)[474]. Его реакция была не просто порицанием – она служила ярким уроком для окружающих, помогая им почувствовать вес проступка и его духовные последствия.

Противоположной стороной процесса духовного воспитания является взращивание благородных качеств: веры, любви, милосердия, терпимости, сострадания. Пророк Мухаммад (САВ) не только сам воплощал эти черты, но и последовательно прививал их своим сподвижникам через слово и поступок. Он (САВ) говорил:

> «Правоверные в любви, милосердии и сочувствии друг к другу похожи на тело: когда в нем заболевает один орган, то другие части тела отвечают ему бессонницей и жаром» (Бухари, Муслим)[475].

Этот хадис – не просто образ, а метод воспитания эмпатии и социальной ответственности. Он создает у ученика

[474] [https://hadis.uk/, доступ от 17.12.2024].

[475] Там же.

представление о целостности общества и его зависимости от нравственности каждого человека.

Одним из важнейших аспектов духовного воспитания является милосердие. Пророк (САВ) проявлял его не только к детям и сподвижникам, но и к тем, кто ошибался или причинял ему боль. Один бедуин грубо дернул его за одежду, оставив след на коже, и потребовал: «Дай мне из имущества Аллаха»… Пророк (САВ) не рассердился, а улыбнулся и велел дать ему то, что он просил (Бухари, Муслим)[476].

Такой подход невозможен без внутренней силы и богобоязненности. Он учит сдержанности, принятию недостатков других, прощению – тем качествам, которые особенно актуальны в преподавании, будь то в школе, вузе или медресе.

Пророк (САВ) также учил контролю над гневом, предлагая конкретные шаги:

- искать убежища у Аллаха от шайтана,
- сохранять молчание,
- сменить положение тела,
- совершить омовение.

Этот комплексный подход может быть сегодня адаптирован как метод саморегуляции для учащихся и преподавателей, особенно в условиях эмоциональной перегрузки и стрессов.

Таким образом, духовно-нравственные методы Пророка Мухаммада (САВ) – это не просто наставления, а система ценностного воспитания, объединяющая тело, разум и душу. Их интеграция в учебный процесс, как в исламских, так и в светских заведениях Кыргызстана, может стать ключом к формированию цельной и устойчивой личности, соединяющей в себе знание, веру и милосердие.

[476] [https://hadis.uk/, доступ от 17.12.2024].

Перспективы интеграции образовательных сунн в исламских учебных заведениях Кыргызстана

В условиях современной религиозной жизни Кыргызстана исламские учебные заведения – такие как медресе, исламские институты и университеты – играют ключевую роль в передаче духовных и религиозных знаний. Их деятельность развивается в русле усиливающегося интереса к традиционным ценностям и самобытной культуре, при этом государство демонстрирует стремление к соблюдению баланса между светским характером образования и правом граждан на свободу вероисповедания. Коротко говоря, у нас налицо либерализм, соответствующий демократическим принципам[477], что создает уникальные условия для мирного сосуществования различных мировоззренческих систем и способствует постепенной институционализации религиозного образования в рамках правового поля.

Однако вызовы времени требуют не только передачи фактической информации, но и развития у учащихся духовно-нравственных качеств, устойчивой внутренней мотивации и умения применять исламские принципы в повседневной жизни. Современный образовательный процесс, особенно в сфере исламского просвещения, должен быть ориентирован на формирование цельной личности, способной к критическому мышлению, саморефлексии и моральной ответственности. Это особенно актуально в условиях, когда знания сами по себе не гарантируют нравственного поступка или зрелого мировоззрения. В исламской образовательной традиции цель обучения изначально была не утилитарной, а духовно-ценностной: «цель познания в исламе состоит в том, чтобы научить добру человека»[478]. Конечная цель образования заключается в формировании

---

[477] Религиозное образование в Кыргызстане: медресе нуждаются в срочной реформе. Доклад Булан института инноваций для укрепления мира. Б., 2017. С. 11 [https://prevention.kg/wp-content/uploads/2019/02/Report-in-Russian-final.pdf, доступ от 22.04.2025].

[478] *Хабибуллина Г. Ю.* Педагогическая система образования в исламе // Вестник ПСТГУ. Серия 4: Педагогика. Психология. 2016. № 3 (42) [https://cyberleninka.ru/article/n/pedagogicheskaya-sistema-obrazovaniya-v-islame, доступ от 14.04.2025].

добропорядочной личности, или, по-другому, благонравного человека, обладающего адабом – нравственным благородством, внутренней деликатностью, уважением к Богу, людям и знаниям. Именно поэтому интеграция образовательных сунн Пророка Мухаммада (САВ), как живого воплощения адаба, является не просто желательной, но и необходимой составляющей реформирования исламского образования. В этой связи образовательные сунны Пророка Мухаммада (САВ) представляют собой не просто религиозное наследие, а практическую педагогическую систему, которую необходимо осмыслить и внедрять в рамки современного исламского образования.

В большинстве исламских учебных заведений Кыргызстана преподавание строится вокруг классических предметов: фикха, тафсира, хадисоведения, таджвида и других дисциплин[479]. Однако далеко не всегда акцент делается на методологию преподавания – в том числе на подходы Пророка (САВ), направленные не только на передачу знаний, но и на формирование полноценной, благонравной личности. Это упущение можно восполнить за счет:

- включения в учебные модули предметов по педагогике и психологии на основе Сунны;
- организации тренингов для преподавателей по овладению методами мягкого наставления, поощрения, духовной поддержки;
- использования сценариев из Сунны в практических упражнениях, играх, дискуссиях;
- внедрения элементов тренинга эмоционального интеллекта через хадисы, где Пророк (САВ) проявлял тонкое понимание чувств других.

Одним из ключевых направлений такой интеграции является преподавание предмета «Ахляк» (Этика), которое может стать мощным инструментом нравственного воспитания.

---

[479] *Шеров Ш. Б., Таиров К. А., Жумашова Г. С.* Исламское образование Кыргызстана на пути развития // Бюллетень науки и практики. 2021. № 11 [https://cyberleninka.ru/article/n/islamskoe-obrazovanie-kyrgyzstana-na-puti-razvitiya, доступ от 14.04.2025].

Наиболее близким эквивалентом слова «этика» в арабском языке является слово «ахляк» (мн. ч. хулук), означающее «характер», «натура», «нрав»[480]. Это слово однокоренное с такими важными понятиями, как «Халик» (Творец) и «махлук» (создание), что подчеркивает его глубинную связь с отношениями между человеком, его Создателем и окружающим миром. Следовательно, этика в исламском понимании – это не просто свод правил поведения, а отражение духовной связи с Аллахом и проявление этой связи в поступках, намерениях и отношениях с людьми.

Преподавание предмета «Ахляк» должно выходить за рамки простого перечисления положительных и отрицательных качеств. Оно должно строиться на живом взаимодействии: моделировании ситуаций, анализе конкретных хадисов и разборе поведения Пророка (САВ) в тех или иных жизненных обстоятельствах – особенно в тех случаях, где он проявлял терпение, справедливость, мягкость и мудрое наставление. Такой подход формирует не только знания, но и внутренние установки, закладывая основу нравственной устойчивости и духовной зрелости учащихся.

К числу вызовов можно отнести:

- отсутствие систематизированной методики преподавания на основе Сунны;
- недостаточную подготовку преподавателей в педагогическом и психологическом аспектах;
- ограниченность дидактического материала на кыргызском и русском языках;
- формализацию процесса обучения, при которой знания оторваны от реальной жизни учащихся.

Сунна Пророка (САВ) изобилует примерами диалогового и сочувственного подхода, включая обращение к личности каждого ученика, поощрение инициативы, корректное исправление ошибок.

---

[480] *Баранов Х. К.* Арабско-русский словарь: около 84000 слов. Ташкент: Каламак, 1994. С. 221.

Для качественного обновления системы исламского образования на основе Сунны можно предложить:

- Разработку учебных программ по исламской педагогике, основанных на анализе хадисов и примеров образовательной практики Пророка (САВ).
- Создание учебно-методических пособий для преподавателей.
- Формирование институциональных партнерств между исламскими вузами и светскими педагогическими институтами.
- Включение студентов в исследовательские проекты по теме исламской педагогики.
- Проведение мастер-классов и семинаров с участием ученых и практиков из других мусульманских стран.

Таким образом, интеграция методов Сунны Пророка Мухаммада (САВ) в образовательную деятельность исламских учреждений Кыргызстана способна значительно повысить не только уровень знаний, но и качество нравственного и духовного воспитания студентов. Это путь к восстановлению целостной исламской педагогики, в которой воспитание и обучение неразрывны.

Перспективы интеграции образовательных методов Сунны в светских учебных заведениях Кыргызстана

Кыргызстан – светское государство с многонациональным и многоконфессиональным населением[481]. Однако при этом подавляющее большинство граждан отождествляют себя с исламом как с культурной и религиозной традицией[482]. Это создает уникальные условия для интеграции духовно-нравственных ценностей исламской педагогики в образовательную систему, без нарушения принципов светскости и межрелигиозной гармонии. При этом такая интеграция может не только

---

[481] Конституция Кыргызской Республики (2021), статья 1. [https://shailoo.gov.kg/ru/ZakonodatelstvoMyyzamdar/Konstituciya-Konstituciya/ Konstituciya-24/, доступ от 20.04.2025].

[482] Pew Research Center. (2017) *The Future of World Religions: Population Growth Projections, 2010–2050* [https://www.pewresearch.org/religion/feature/religious-composition-by-country-2010-2050/, доступ от 20.04.2025].

обогатить учебный процесс, но и способствовать более глубокой личностной и культурной идентификации учащихся.

Адаптация мусульманина к современным реалиям может осуществляться через гармоничную интеграцию верующих на основе социального учения ислама. Непреходящие общечеловеческие ценности, заложенные в вероучении ислама, являются основой укрепления и развития нравственности, духовной безопасности общества и ее членов[483], а также способствуют успешной социализации и интеграции мусульман в общественное пространство Кыргызстана. В условиях глобальных вызовов и кризиса идентичности обращение к духовным основам становится не регрессом, а важным ресурсом для устойчивого развития личности и общества.

Несмотря на формальную отделенность религии от государственной системы образования, существуют реальные формы, в которых можно использовать методы Сунны Пророка (САВ) в образовательной среде:

- На уроках этики, литературы, истории и обществознания, где можно рассматривать поведение исторических и культурных личностей (в том числе Пророка Мухаммада (САВ)) с точки зрения универсальных человеческих качеств: милосердия, честности, терпения, добросердечия, смирения.
- Во внеурочной деятельности, например, через кружки нравственного развития, дебаты, встречи с наставниками и улемами.
- В воспитательной работе классного руководителя, направленной на формирование моральных ориентиров, уважения к старшим, взаимопомощи, осознанности.

В рамках этих форм вполне возможно использовать концепции исламской педагогики, не нарушая светского характера образования. Например, на тренингах по эмоциональному

---

[483] Социализация ислама в Кыргызстане как неотъемлемая составная часть стратегии безопасного развития Кыргызской Республики в XXI веке / Отв. ред. А. А. Салиев. Б.: ИСАП КРСУ, 2022. С. 45 [https://odkb-csto.org/upload/iblock/c1f/kg3iz04ghk99u2f4pg1a8ieyp43ll65s.pdf, доступ от 22.04.2025].

интеллекту или профилактике буллинга можно приводить примеры из Сунны – как Пророк (САВ) поступал с обидчиками, как удерживал гнев, как относился к бедным и слабым.

Ряд факторов усложняет реализацию интеграции:

- Юридические ограничения, ранее полностью исключавшие религиозные темы из образовательного процесса, в последние годы начали смягчаться. Так, с 2022 года в школах Кыргызстана введен предмет «История развития религий» для учащихся девятых классов, что открыло возможности для культурологического и этико-философского обсуждения религиозных тем в рамках светской школы. Однако прямое преподавание догматических и конфессиональных аспектов религии по-прежнему ограничено, что требует внимательного подхода при использовании исламской педагогики в образовательной среде[484].
- Опасения родителей или администрации по поводу пропаганды религии.
- Нехватка педагогов, которые могли бы корректно адаптировать исламскую традицию в светский контекст.
- Недостаточное количество методической литературы и учебных пособий, где исламская педагогика была бы представлена как культурно-ценностная система, а не как конфессиональная практика.

Также стоит учитывать, что учащиеся в государственных школах относятся к разным этносам и вероисповеданиям, а потому крайне важно избегать навязчивости и религиозной исключительности. Здесь уместна мягкая, ценностно-нейтральная подача, в духе воспитания универсального этического мышления.

Несмотря на ограничения, интеграция духовно-нравственных методов, основанных на Сунне, возможна при соблюдении педагогического баланса, предполагающего:

---

[484] Указ Президента Кыргызской Республики от 7 июня 2022 года № 177 «О мерах по повышению религиоведческого образования и просвещения учащихся» [https://online.toktom.kg/NewsTopic/6673, доступ от 20.04.2025].

- Использование универсальных нравственных ценностей, не акцентирующее внимание на религиозной терминологии, а подчеркивающее гуманистический смысл.
- Обогащение программы по этике и воспитанию материалами из исламской традиции (в том числе хадисами), но в контексте межкультурного диалога.
- Поддержка культурных и просветительских проектов, в которых исламская педагогика может быть представлена как часть культурного наследия кыргызского народа.
- Организация открытых уроков, мастер-классов и тематических встреч с участием представителей духовенства, педагогов и родителей, где бы обсуждались жизненные ценности, мораль, духовное развитие.

Таким образом, исламская педагогика может быть не только основой духовного развития учащихся в религиозных школах, но и ценным культурно-воспитательным ресурсом для светской системы образования. Главное – адаптировать методы Сунны с учетом многообразия и светского характера образовательной среды, сохранив при этом ее глубокую гуманистическую суть.

Проблемы и перспективы модернизации исламской педагогики в Кыргызстане

Современные условия требуют от исламской педагогики не только сохранения духовного и религиозного содержания, но и способности взаимодействовать с быстро меняющимся обществом, светскими образовательными стандартами и потребностями молодого поколения. Кыргызстан, как государство с исламской культурной основой и светской системой образования, представляет собой живую лабораторию для обновления подхода к обучению и воспитанию.

Несмотря на наличие духовных заведений и активное участие религиозных деятелей в просветительской работе, исламская педагогика в Кыргызстане сталкивается с рядом системных трудностей, каковыми являются:

- Фрагментарность подходов: отсутствие единой концепции исламского образования; педагогика нередко ограничивается передачей знаний, без целостной системы воспитания.

- Недостаточная методическая подготовка преподавателей: многие учителя, преподающие религиозные дисциплины, не обладают педагогическим образованием или не знакомы с современными методами работы с молодежью.
- Разрыв между религиозным знанием и реальной жизнью учащихся: важные принципы Сунны остаются теоретическими, не находят практического применения в повседневной деятельности учеников.
- Стереотипы в светском обществе о религиозном образовании как о чем-то отстающем от времени или закрытом для научной и общественной дискуссии.

Эти проблемы обостряются отсутствием диалога между исламскими и светскими педагогами, нехваткой исследований, учебников, программ, ориентированных на современные вызовы.

Проведение модернизации в области образования должно вывести исламское образование на научный, интеллектуальный уровень. Такой подход в решении кадровых проблем повлияет на формирование светско-мусульманской и мусульманской интеллигенции, способной активно участвовать в общественно-социальной жизни страны[485]. Появление исламских кадров нового поколения, обладающих как духовной, так и светской подготовкой, может стать важным шагом на пути построения гармоничного и инклюзивного общества в Кыргызстане. Анализ ключевых аспектов данной проблемы показывает, что именно целенаправленная модернизация религиозного образования способна изменить характер религиозного мышления, повысить уровень межконфессиональной и общественной толерантности, а также актуализировать исламское мировоззрение в решении современных духовных и социальных вызовов.

---

[485] *Маликов К.* Вопросы модернизации исламских образовательных учреждений в Киргизстане // Россия и мусульманский мир. 2010. № 11. С. 109 [https://cyberleninka.ru/article/n/voprosy-modernizatsii-islamskih-obrazovatelnyh-uchrezhdeniy-v-kirgizstane, доступ от 22.04.2025].

В то же время в Кыргызстане имеются все условия для обновления и модернизации исламской педагогики. Среди перспективных направлений можно выделить:

- Развитие исламской педагогики как научной дисциплины: создание кафедр, программ магистратуры, исследований, посвященных методам Пророка (САВ), сравнительной педагогике, интеграции духовных методов в секулярную систему.
- Разработка новых форматов обучения: видеокурсов, онлайн-уроков, интерактивных платформ, где образовательные Сунны могут быть представлены живо и современно.
- Формирование учебников и пособий, в которых хадисы и методы Пророка (САВ) интерпретируются в контексте современных педагогических задач: эмоциональный интеллект, soft skills, лидерство, саморазвитие и т. п.
- Повышение квалификации преподавателей посредством тренингов, стажировок, мастер-классов, в том числе с участием международных исламских педагогов и теоретиков образования.
- Создание моделей интеграции, в которых исламские ценности соединяются с современными образовательными технологиями – проектным обучением, работой в группах, исследовательскими методами и т. д.

Модернизация исламской педагогики не может быть осуществлена без участия государства, религиозных учреждений, научных институтов и самих педагогов. Поддержка со стороны государственных структур в виде грантов, программ сотрудничества, экспертной поддержки важна для развития полноценных образовательных инициатив. С другой стороны, необходимо развивать гражданскую активность – инициировать дискуссии, форумы, образовательные сообщества, где идеи Сунны становятся не только религиозным, но и общественно-педагогическим ресурсом.

Таким образом, исламская педагогика в Кыргызстане нуждается в осмысленном обновлении. При этом речь идет не о потере традиционности, а о возвращении к подлинной глубине

Сунны Пророка (САВ) – с ее мягкостью, вниманием человеку, стремлением к развитию и постоянному поиску истины. Этот путь требует усилий, диалога и ответственности – но он способен стать основой для воспитания нового поколения, уверенного в себе, укорененного в вере и открытого миру.

Заключение

Образовательные Сунны Пророка Мухаммада (САВ) представляют собой уникальную педагогическую систему, охватывающую все аспекты обучения и воспитания – от интеллектуального развития до формирования воли, чувств и духовного стержня личности. Проведенный анализ показывает, что многие современные педагогические технологии имеют прямые параллели с методами Пророка (САВ), применяемыми 14 веков назад.

Особую значимость приобретает интеграция этих методов в образовательные учреждения Кыргызстана. В исламских школах и вузах это позволяет придать обучению системность, глубину и жизненную направленность. В светских заведениях элементы Сунны могут выступать в роли нравственной опоры, не нарушая при этом принципов светского образования.

Однако полноценная реализация этого потенциала требует решения целого ряда задач – от подготовки педагогических кадров до разработки учебно-методических материалов и научного осмысления исламской педагогики в контексте современных вызовов. Особую роль здесь играют образовательные институции, исследовательские сообщества и государственные инициативы в области духовно-нравственного воспитания.

В условиях усиления интереса к духовным ценностям среди молодежи возвращение к образовательной практике Пророка (САВ) как к источнику воспитательной мудрости и человечности становится особенно актуальным. Исламская педагогика, основанная на Сунне, – это не только религиозное наставление, но и действенный метод гуманного образования, формирующего личность, укорененную в вере, знаниях и нравственности.

Библиография

Абд аль-Маджид Халяби. Воспитание детей в Исламе / ‘Абд аль-Маджид Халяби. Москва: Издательство «Аль-Китаб», 2010 [https://sawab.org/wp-content/uploads/2014/08/ru_At-Trbeet_Al-Islameet.pdf, доступ от 09.04.2025].

Абдуль-Фаттах Абу Гудда. Учитель Мухаммад салаллаху алейхи ва саллям. 2014. С. 76–94 [https://azan.ru/kutub/view/uchitel-Muhammad-236, доступ от 26.12.2024].

Аш-Шальхуб Ф. А. Первый учитель (Аль-муаллим аль-авваль) / Пер. с араб. Р. Абдуррашида. Нижнекамск: «Рисаля», 2009 [https://sawab.org/wp-content/uploads/2014/03/ru_Al-M3lm_Al-Awl.pdf, доступ от 23.01.2025].

Баранов Х. К. Арабско-русский словарь: около 84000 слов. Ташкент: Каламак, 1994. С. 912.

Малик Бадри. Эмоциональные аспекты жизни пророков: психологические размышления и открытия / Пер. с араб. Ю. Косенко. К.: Институт интеграции знаний, 2022.

Маликов К. Вопросы модернизации исламских образовательных учреждений в Киргизстане // Россия и мусульманский мир. 2010. № 11 [https://cyberleninka.ru/article/n/voprosy-modernizatsii-islamskih-obrazovatelnyh-uchrezhdeniy-v-kirgizstane, доступ от 22.04.2025].

Конституция Кыргызской Республики (2021), статья 1 [https://shailoo.gov.kg/ru/ZakonodatelstvoMyyzamdar/Konstituciya-Konstituciya/Konstituciya-24/, доступ от 20.04.2025].

Религиозное образование в Кыргызстане: медресе нуждаются в срочной реформе. Доклад Булан института инноваций для укрепления мира. Б., 2017 [https://prevention.kg/wp-content/uploads/2019/02/Report-in-Russian-final.pdf, доступ от 22.04.2025].

Саяхов Р. Л., Аминов Т. М. Исламская педагогика. Учебное пособие для бакалавров по направлению 47.03.03 Религиоведение. Уфа: Изд-во БГПУ, 2019.

Социализация ислама в Кыргызстане как неотъемлемая составная часть стратегии безопасного развития Кыргызской Республики в XXI веке / Отв. ред. А. А. Салиев. Б.: ИСАП КРСУ, 2022 [https://odkb-csto.org/upload/iblock/c1f/kg3iz04ghk99u2f4pg1a8ieyp43ll65s.pdf, доступ от 22.04.2025].

Таха Джабир аль-Альвани. Кораническое решение кризисов человечества / Пер. с араб. Сулейман Вахит. М.: Институт интеграции знаний, 2024.

Указ Президента Кыргызской Республики от 7 июня 2022 года № 177 «О мерах по повышению религиоведческого образования и просвещения учащихся» [https://online.toktom.kg/NewsTopic/6673, доступ от 20.04.2025].

Хабибуллина Г. Ю. Педагогическая система образования в исламе // Вестник ПСТГУ. Серия 4: Педагогика. Психология. 2016. № 3 (42) [https://cyberleninka.ru/article/n/pedagogicheskaya-sistema-obrazovaniya-v-islame, доступ от 14.04.2025] .

Шейх Мухаммад Садык Мухаммад Юсуф. Ийман-Ислам-Куръан / Ответ. ред. Алишер Алиев. Т.: «Hilol-Nashr», 2019.

Шеров Ш. Б., Таиров К. А., Жумашова Г. С. Исламское образование Кыргызстана на пути развития // Бюллетень науки и практики. 2021. № 11 [https://cyberleninka.ru/article/n/islamskoe-obrazovanie-kyrgyzstana-na-puti-razvitiya, доступ от 14.04.2025].

Энциклопедия хадисов [https://hadis.uk/, доступ от 17.12.2024].

Утуров К., Досалиева К. Э. Мухаммад Пайгамбардын (САВ) билим-тарбия сүннөттөрүндөгү жана азыркы педагогикалык технологиялардагы окутуу методдору: диахрондук компаративдик анализ. Монография. 2024 [https://ikiacademy.org/resourcedetails/mukhammad-paygambardyn-sav-bilim-tarbiya-s-nn-tt-r-nd-g-zhana-azyrky-pedagogikalyk-tekhnologiyalardagy-okutuu-metoddoru-diakhronduk-komparativdik-analiz-monografiya--202409101710, доступ от 15.01.2025].

Pew Research Center. (2017) *The Future of World Religions: Population Growth Projections, 2010–2050* [https://www.pewresearch.org/religion/feature/religious-composition-by-country-2010-2050/, доступ от 20.04.2025].

9
ИСЛАМСКОЕ ОБРАЗОВАНИЕ В КАЗАХСТАНЕ И УЗБЕКИСТАНЕ: СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ ИСТОРИЧЕСКИХ ТРАДИЦИЙ И СОВРЕМЕННЫХ ТЕНДЕНЦИЙ

Айкерим Алтайкызы

Введение

Казахстан и Узбекистан с древних времен являлись частью единого социокультурного и политического пространства. В современную эпоху тенденции развития и интеграционные процессы в Центральной Азии во многом зависят от этих стран, которые выступают потенциальными драйверами всего региона. В связи с этим в данной научной статье представляется важным провести сравнительный анализ исламского образования в Казахстане и Узбекистане, охватывая как исторические традиции, так и современные тенденции. Ввиду того, что образование, являясь главным фактором развития человеческого капитала, напрямую влияет на духовность и интеллект общества, исламское образование имеет глубокие исторические корни в обеих странах и его развитие на протяжении веков оказывало значительное влияние на культурную и религиозную идентичность народов региона. В статье будут рассмотрены ключевые этапы становления и эволюции исламского

образования, проанализированы изменения, происходившие под воздействием различных исторических и политических факторов. Особое внимание будет уделено современному состоянию исламских учебных заведений и их организационной структуре.

Формирование системы религиозного образования государства определяется религиозной принадлежностью и культурной идентичностью народа, на основе которой эта система строится. В соответствии с этим принципом религиозное образование на территории современного Казахстана и Узбекистана развивалось в рамках исламской (тюрко-исламской) традиции на протяжении длительного исторического периода, вплоть до наступления советской эпохи. До установления колониальной политики Российской империи система общего образования в разных исторических государствах на этой территории опиралась на религиозно-конфессиональные основы. Однако в период царского правления она приобрела «полусветский» характер. В советское время образовательная система была полностью секуляризована и строилась на принципах атеизма, что привело к радикальной трансформации образовательной парадигмы.

В настоящей статье рассматриваются два ключевых исторических этапа, имеющих определяющее значение для формирования и развития исламского образования в Казахстане и Узбекистане: эпоха так называемого «мусульманского ренессанса» и постсоветский период. Первый из них представляет собой время становления традиций и институционализации исламских образовательных практик, а также формирования научной и богословской мысли, сыгравшей важную роль в интеллектуальной истории региона. Второй этап характеризуется возрождением исламских образовательных институтов и активным поиском баланса между традиционными религиозными ценностями и требованиями светского правового государства. Современные процессы показывают не только восстановление утраченных элементов религиозного образования, но и стремление к интеграции исламского знания в актуальные социальные реалии.

В статье внимание уделяется наследию ученых и просветителей раннего Средневековья, деятельность которых свидетельствует о наличии институтов исламского знания на территории Центральной Азии. Анализ интеллектуального наследия позволяет реконструировать специфику исламских образовательных институтов в историко-культурном контексте региона. В заключении представлен обзор исследований, освещающих данную проблематику. Обзор актуальных исследований позволяет обобщить и обозначить уровень проработанности темы в современной науке, а также выявить существующие научно-исследовательские пробелы.

Ученые и просветители раннего Средневековья: вклад в развитие исламского образования и мысли

На землях, входящих в состав современного Казахстана и Узбекистана, как и в других регионах, принявших ислам, сформировались основные виды религиозного образования: начальный уровень был представлен школами – «мактаб», а высший уровень – «медресе». Первые упоминания о школах и медресе на данной территории восходят к VIII веку. Особое значение для развития образовательной системы и науки приходится на IX–XIII века, поскольку были опубликованы первые труды мыслителей, оказавших значительное влияние на тюркский мир. Научные труды тюркских ученых Средневековья свидетельствуют о том, что древнетюркский язык обладал не только политической и административной значимостью, но и научной и литературной. Сохранение тюркского языка способствовало укреплению этнического самосознания населявших эти территории народов и стало важным фактором в развитии литературных, культурных и теологических традиций. Тюркский язык, наряду с арабским и персидским, стал одним из литературных и научных языков мусульманского мира, что способствовало его дальнейшему распространению и культурному влиянию.

Ислам начал проникать на территорию современной Центральной Азии в VIII веке в период арабских завоеваний. Значимую роль в распространении ислама сыграли торговые

связи и культурные контакты через Великий шелковый путь, а также военные союзы между арабами и тюрками. Были созданы первые мечети и религиозные школы «медресе» в таких городах, как Самарканд, Бухара, Отырар, Тараз, Сыганак и т. д., где преподавали основы ислама, арабский язык, Коран, сказания пророка Мухаммада – «хадисы», исламское право (фикх) и др.

В Средние века активная деятельность и цивилизационное влияние арабов на тюркских территориях, включавших такие города, как Отырар, Исфиджаб, Баласагун, Туркестан, Саурен, Сыгнак, Шаш, Суткент, Джент и Мавреннахр, в X веке приобрели политический характер. С X века образование развивалось в контексте масштабного распространения исламского учения, сопровождаясь созданием образовательных центров – медресе, текке (суфийский центр духовной практики и обучения) и формированием новых государственных систем. Эти процессы сопровождались социальными, духовными и культурными изменениями[486]. В каждом городе и поселении возводились мечети, медресе и текке, которые играли ключевую роль в регулировании общественной жизни на основе исламского шариата – системы религиозно-правовых норм, которые устанавливали социальные, этические, духовные и экономические взаимоотношения. Например, Сайрам был пограничной территорией Аббасидского халифата[487]. А город Исфиджаб стал центром, откуда вышли многие представители ханафитской школы исламского права. Помимо того, что город служил политическим, экономическим, торговым и ремесленным центром, он также был важным очагом распространения ислама в Дешти-Кипчаке и регионе в X веке.

В эпоху мусульманского ренессанса многие центральноазиатские просветители и ученые раннего Средневековья внесли огромной вклад в становление исламской мысли. Одной из ключевых фигур был Имам аль-Бухари (810–870 гг.),

---

[486] *Байпаков К. М.* Средневековые города Казахстана на Великом шелковом пути. Алматы: Ғылым, 1998. С. 2016.

[487] *Рыжов К.* Все монархи мира. Мусульманский Восток VII–XV вв. Москва: Вече, 2005. С. 544.

который множество лет путешествовал по мусульманскому миру и собирал хадисы, что сделало его величайшим хадисоведом в истории ислама. Его известный труд «аль-Джами ас-сахих» («Сборник достоверных хадисов»)[488] является одним из самых авторитетных сборников хадисов (из шести главных суннитских сборников хадисов «Кутуб ас-ситта»).

Исламский богослов и теолог, основатель матуридийской школы в «каламе» Абу Мансур аль-Матуриди (870–944 гг.) оказал огромное влияние на развитие системы исламского знания в Центральной Азии, особенно в сфере доктринальных вопросов и толкования вероучений. Аль-Матуриди совершал рационалистическое толкование священных текстов, к числу его трудов относятся комментарий к Корану – «Тафсир аль-Матуриди» («Толкование Матуриди»), книга по «фикху» – «Ма'ахиз аш-шара'и' фи усуль аль-фикх» («Источники законов в основах фикха»), книга по «каламу» – «Китаб аль-макалат» («Книга высказываний») и др. Однако труд, излагающий основы ислама согласно учению «матуридизма», – «Китаб ат-таухид»[489] («Книга о единобожии»).

Аль-Матуриди был последователем Абу Ханифы в области исламской юриспруденции (фикха) и стал первым, кто систематизировал и интерпретировал его интеллектуальное наследие посредством разработки целостной эпистемологической модели. В результате аль-Матуриди сформировал самостоятельную систему знаний – «матуридийское вероучение», которое стало ключевой доктриной в вопросах веры и богословия[490]. Матуридийская школа «калама» (исламской теологии), утвердившаяся в Мавреннахре, Хорасане, Центральной Азии в IX–XI веках и позже Османской империи, сыграла

---

[488] Сахих аль-Бухари (صحيح البخاري) [https://isnad.link/book/sahih-al-buhari, доступ от 14.09.2024].

[489] Al-Maturidi, Sh. A-M. (2019) *The Book of Monotheism Kitaab At-Tawheed: God and the Universe A Manual of Sunni Theology*. Trans. by Ahmed S. London: Maturidi Publications.

[490] Al-Omar, A. F. (1974) *The Doctrines of the Maturidite School with Special Reference to As-Sawad Al-A'zam of Al-Hakim As-Samarqandi*. PhD Dissertation, University of Edinburgh.

ключевую роль в формировании исламской теологической мысли этих регионов. Наиболее широкое распространение она получила в Центральной Азии, где стала официальной богословской школой, признанной среди религиозных деятелей и ученых.

Абу Наср аль-Фараби (870–950 гг.) – один из крупнейших представителей исламской науки и мыслителей Средневековья, систематизировал ключевые области знания, от логики до физики, и пересмотрел традиционные представления, отделив астрономические исследования от метафизических концепций. В его работах философские размышления о природе и обществе обрели новую глубину, предлагая идеал гармоничного устройства мира, основанного на разуме и справедливости. Его идеи оказали широкое влияние, трансформируя научные и философские подходы, как на Востоке, так и в Европе.

Трактат аль-Фараби «Ихса аль-улум» («Слово о классификации наук») стал фундаментальной энциклопедией средневековой науки, систематизировавшей знания своего времени. Этот труд был переведен на латинский и греческий языки уже в X–XII веках, что свидетельствует о его широком влиянии в научных кругах глобального мира[491]. Аль-Фараби также внес значительный вклад в развитие музыкальной науки, создав ее теоретические основы. Его научные идеи значительно опередили свое время, отражая синтез греческой, персидской, индийской, арабской и тюркской культур[492].

Эпоха Караханидов: становление тюрко-мусульманской научной и образовательной традиции

Изучая научные и образовательные традиции в Центральной Азии, важно отметить историю государства Караханидов (тюрко-мусульманское средневековое государство[493] на территории

---

[491] Ülken, H. Z. (1967) *Eski Yunan'dan çağdaş düşünceye doğru İslam Felsefesi/kaynakları ve etkileri*. İstanbul: Cem Yayınları.

[492] *Хайруллаев М.* Фараби. Эпоха и учение. Ташкент: Узбекистан, 1975. С. 352.

[493] Findley, C. V. (2004) *The Turks in World History*. Oxford: Oxford University Press.

Центральной Азии в 840–1212 гг.). Поскольку правление Караханидов способствовало развитию именно тюрко-мусульманской науки и образования, в условиях ослабления политического господства арабов сложились благоприятные предпосылки для развития и модернизации тюркского литературного языка и образовательной системы. В IX–XIII веках Караханидское государство стало важным центром тюркской культуры и образования. В этот период цивилизация Караханидов, являясь одной из наиболее влиятельных на территории современного Казахстана и Узбекистана, оказала значительное воздействие на культурное, политическое и научное развитие Центральной Азии. Были написаны крупнейшие тюркоязычные литературные произведения, такие как «Кутадгу билиг» («Благодатное знание») Юсуфа Баласагуни[494] (XI в.), «Дивани хикмет» («Книга мудростей») Ахмеда Ясави[495] (1093/1103–1166 гг.), «Хибат-ул хакаик» («Дар истины») Ахмеда Югнаки[496] (XII–XIII вв.), «Диван лугат ат-тюрк» («Собрание [словарь] тюркских наречий») Махмуда Кашгари[497] (XI в.).

Исторически ценный труд Юсуфа Баласагуни «Кутадгу билиг» посвящен Богра-хану из династии Караханидов. Основой для создания этого произведения послужили события, которые происходили в регионах Жетысу, Есиккуль и Кашгар. В тексте упоминаются важные города того времени, такие как Баласагун, Тараз и Кашгар, а также племена карлуков и огузов. «Кутадгу билиг» представляет собой первый энциклопедический памятник литературы на тюркском языке, дошедший до нашего времени. Помимо своей культурной ценности труд имеет политический подтекст: Баласагуни стремился адаптировать правящую династию Караханидов, вышедшую из кочевой среды, к развитой оседлой культуре регионов, таких как

---

[494] Баласағұни, Ж. (1986) *Құтты білік* /Көне түркі тілінен аударған және алғы сөзі мен түсініктерін жазған А. Егеубаев. Алматы: Жазушы.

[495] Иассауи, Қ-А. (2001) *Диуани хикмет*. Алматы: Арыс.

[496] Иүгінеки, А. (1985) *Ақиқат сыйы* (Түпнұсқаның фотокөшірмесі, транскрипциясы, прозалық және поэзиялық аудармасы). Алматы: Ғылым.

[497] Қашқари, М. (1997) *«Түрік тілінің сөздігі»: (Диуани лұғат-ит-түрік)*: 3 томдық шығармалар жинағы / Қазақ тіліне аударған, алғы сөзі мен ғылыми түсініктерін жазған А. Егеубай. Алматы: ХАНТ баспасы.

Мавреннахр и Восточный Туркестан. В своем произведении Баласагуни подробно раскрывает развитые модели общественного и политического устройства, описывает нормы поведения для различных социальных групп, а также характеризует качества, которыми должны обладать правители, визири, послы, ученые, секретари, казначеи, врачи, пастухи и другие должностные лица. Главная гуманистическая идея его труда заключается в принципе «Твори добро, распространяй добро»[498].

В рамках исследования исламского образования и науки в Центральной Азии раннего Средневековья современные ученые неизбежно обращаются к фигуре Ахмеда Ясави и его духовному наследию. Его первым наставником был шейх Арыстан-Баб, после смерти которого Ясави отправился в Бухару, где преподавал суфийские дисциплины и получил право наставлять на «путь постижения истины». Будучи преданным последователем суфийского мировоззрения, Ясави рассматривал свою жизнь как служение «тарикату», которое он воспринимал как «истинную веру». Его учение находило отклик в народных представлениях о справедливости и мироустройстве. Основным трудом Ясави является «Дивани хикмет», в котором он излагает основные принципы суфизма, призывая к гармонии с природой и обществом, жизни, основанной на достоинстве, добродетели, справедливости и противостоянии религиозному волюнтаризму. Произведение мыслителя, пронизанное заботой о будущем народа, акцентирует внимание на духовном состоянии лидеров и общественных деятелей, которые определяют судьбы людей[499]. Ясави и его последователи сумели синтезировать исламскую религиозную идеологию с духовными и этическими традициями тюркских народов, создавая уникальное культурное и религиозное наследие.

Ахмед Югнаки является одной из ключевых фигур XII века, сыгравшей важную роль в мусульманском возрождении тюркских народов. Его труды представляют собой значимый

---

[498] Taş, I. (2013) “The Problem of Good in Kutadgu Bilig”, *Bilig, Journal of Social Sciences in Turkish World* 67 (67): 247–272.

[499] Öztürk, Y.N. (1988) *The Eye of the Heart: An Introduction to Sufism and the Major Tariqats of Anatolia and the Balkans*. Istanbul: Redhouse Press.

источник моральных и образовательных принципов, а также образцов интеллектуальной и духовной мудрости, отражающих культурные и этические ценности того времени. Югнаки занимает важное место в истории тюркской философской мысли, оказывая влияние на развитие исламской философии и системы образования в регионе, а также способствуя укреплению духовных и нравственных основ тюркской цивилизации.

Историческое произведение Югнаки «Хибат-ул хакаик» относится к религиозно-философскому наследию и одновременно представляет собой дидактическое произведение, наполненное глубокими нравственными и поучительными размышлениями. В своих работах Ахмед Югнаки уделяет особое внимание заповедям, дидактическим мыслям и наставлениям, восхваляя такие ценности, как красота человеческой жизни, мораль, вера, доброта и добродетельное поведение. Труд состоит из пятисот четырех стихов, а также включает множество пословиц и поговорок. Югнаки, поэт и ученый, особо подчеркивает важность образования для человечества, уделяя внимание его значимости для бедных и социально незащищенных слоев населения.

Махмуд Кашгари – средневековый энциклопедист, представитель высших кругов караханидской знати, чей труд «Диван лугат ат-тюрк» является важнейшим памятником в изучении этнической истории, быта, обычаев и географии тюркоязычных народов своего времени[500]. Этот труд содержит систематизированные сведения о двадцати «коренных» и «основных» тюркских племенах, их истории, этнографии, культуре и традициях. В работе также представлена классификация тюркских языков, а наряду с этим проанализированы основные жанры тюркского фольклора, включая эпос и былины, а также описаны 290 пословиц и поговорок. Кашгари также дал объяснение 7500 словам, отражающим лексику различных тюркских народов, таких как турки, туркмены, огузы, кыргызы и другие. «Диван лугат ат-тюрк» оказал значимое влияние на

[500] Сүйінішалиев, Х. (1989) *Орта ғасырлардың әдебиет ескерткіші*. Алматы: Мектеп.

формирование системы образования и научного познания в Центральной Азии[501].

Становление исламского образования в постсоветскую эпоху

После распада СССР в 1991 году в Казахстане и Узбекистане начался новый этап возрождения исламского образования. Правительства этих стран поддерживают восстановление медресе и исламских институтов, что позволяет развивать религиозное образование в регионе.

Казахстан

Современная система исламского образования в Казахстане включает пять основных уровней[502]:

1. *Курсы религиозной грамотности* – начальная ступень, направленная на приобретение базовых знаний об основах ислама.

2. *Центры обучения Корану* – учебные заведения, обеспечивающие начальное профессиональное образование с углубленным изучением Корана и его толкования.

3. *Медресе* – учреждения среднего профессионального образования, готовящие специалистов в области исламских наук.

4. *Институты повышения квалификации* – образовательные структуры, предлагающие углубление знаний и программы переподготовки для специалистов.

5. *Университеты* – высшие учебные заведения, предоставляющие полноценное высшее образование в сфере исламских дисциплин и исследований.

---

[501] Dīwān Lughāt al-Turk [https://en.wikipedia.org/wiki/Dīwān_Lughāt_al-Turk, доступ от 15.12.2024]; Karahan, A. (2017) “11th century Turkic Communities from Kashgari's perspective”, *International Journal of Social Science* 62: 117–126; *Мирзазаде Ч. Х.* Паремии в словаре Махмуда Кашгари «Дивану люгатит-турк» // Интерактивная наука. 2019. С. 33–36.

[502] Алтайқызы, А. (2020*) Постмодерн дәуіріндегі діни білім беру феномені: Қазақстан және АҚШ тәжірибесі*. Алматы: Әл-Фараби атындағы Қазақ Ұлттық университеті.

Религиозно-просветительская деятельность в Казахстане осуществляется в соответствии с законодательными требованиями Республики Казахстан в сфере образования[503]. Религиозное образование интегрирует как религиозные дисциплины, так и светские предметы, предусмотренные государственной типовой учебной программой. Учебные материалы, литература и образовательные программы, применяемые в религиозных учреждениях, утверждаются Духовным управлением мусульман Казахстана (ДУМК) и основываются на принципах ханафитской школы исламской юриспруденции. По состоянию на второй квартал 2024 года в Казахстане функционируют 14 духовных учебных заведений, из которых 12 относятся к исламскому направлению. Среди них выделяются: Египетский университет исламской культуры «Нур-Мубарак», 9 медресе-колледжей (Медресе-колледж имени Абу Ханифы (Алматы), Медресе-колледж «Актобе», Медресе-колледж «Ушконыр», Медресе-колледж «Сарыагаш», Медресе-колледж «Шымкент», Медресе «Астана», Медресе имени Абу Бакр Ас-Сыдык, Медресе «Орал», Медресе имени Хибатулла Тарази), Исламский институт повышения квалификации имамов при ДУМК и Исламский институт имени Хусамуддина ас-Сыганаки, также действующий при ДУМК[504].

Кроме того, после обретения независимости Казахстаном наблюдается положительная тенденция в развитии подготовки специалистов по направлениям религиоведческого и исламоведческого образования. Подготовка религиоведов осуществляется на базе кафедры религиоведения Евразийского национального университета имени Л. Н. Гумилева, кафедры философии и религиоведения КазНУ имени аль-Фараби, кафедры философии и теории культуры Карагандинского национального университета имени Е. А. Букетова, а также факультетов религиоведения Международного казахско-турецкого университета имени К. А. Ясави и Университета иностранных

---

[503] «Об образовании» Закон Республики Казахстан от 27 июля 2007 года № 319-III [https://adilet.zan.kz/rus/docs/Z070000319, доступ от 01.12.2024].

[504] Религиозное и религиоведческое образование [https://www.gov.kz/memleket/entities/akk/activities/1800?lang=ru , доступ от 14.09.2024].

языков и деловой карьеры[505]. Во всех перечисленных учреждениях подготовка специалистов ведется в соответствии с утвержденными государственными образовательными стандартами и программами. В современном контексте религиоведческое образование становится особенно важным для повышения уровня религиозной грамотности среди населения и для противодействия деструктивным течениям. Специалистов по теологии готовят в Университете Ходжи Ахмета Ясави в городе Туркестане, где обучение включает дисциплины, охватывающие как религиоведение, так и религиозное образование[506]. Основное отличие теологии от религиоведения в Казахстане заключается в том, что теология не только анализирует и оценивает религию с научной точки зрения, но также уделяет особое внимание ее внутреннему содержанию и духовной природе.

Узбекистан

История исламского образования в Узбекистане охватывает более 12 веков и берет свое начало с IX века, когда на территории региона уже существовала развитая сеть медресе. В период с XV по XIX век были основаны такие важные центры исламского образования, как медресе Мири Араб, Улугбека, Шердор, Тилля-Кари, Кукельдаш и Баракхон. В 1920-30-е годы, в условиях антирелигиозной политики советской власти, большинство медресе и мечетей были закрыты, и практикующие мусульмане были вынуждены следовать религиозным обычаям в частном порядке, аналогично тому, что происходило в Казахстане. После распада СССР в Узбекистане началось массовое строительство мечетей и медресе, что потребовало государственного вмешательства для наведения порядка. К 1992 году в республике насчитывалось около 100 учебных заведений, многие из которых работали без должной методической базы. Одним из ключевых шагов по упорядочению этой сферы стало

---

[505] Әбдірәсілқызы А. Қазақстандағы діни білім жүйесі: тарихы, қазіргі жай-күйі және өзекті мәселелері [https://kazislam.kz/eislam-153/?lang=ru , қаралған күні 12.12.2024].

[506] Қожа *Ахмет Ясауи университеті [*https://ayu.edu.kz/kz/ , қаралған күні 12.12.2024].

введение государственной регистрации религиозных организаций и учебных учреждений[507].

На сегодняшний день в Узбекистане функционирует несколько значимых исламских учебных заведений. В 1971 году был основан Ташкентский исламский институт имени Имама Бухари, а на его базе в 2018 году была открыта Международная исламская академия. Кроме того, среди известных медресе выделяются Кукельдаш, Мири Араб, Хидоя и Саййид Мухйиддина Махдума. В 2008 году был создан Международный центр «Имам аль-Бухари», который проводит курсы повышения квалификации для имамов. В ведении Духовного управления мусульман Узбекистана находятся два женских учебных заведения — Хадичаи Кубро в Ташкенте и Джуйборий Калон в Бухаре, где студентки изучают религиоведение и получают дополнительные навыки. Современная религиозная политика Узбекистана основывается на принципах светскости, толерантности и равноправия всех религий[508].

Обзор исследований: исламское образование в Казахстане и Узбекистане

В статье Дильшода Ачилова «Исламское образование в Центральной Азии: данные из Казахстана» («Islamic Education in Central Asia: Evidence from Kazakhstan»)[509] проводится анализ состояния исламского образования в постсоветской Центральной Азии, в частности в Республике Казахстан, а также его значимости для общества и потенциальных последствий дефицита образовательных ресурсов. Автор выделяет несколько ключевых проблем, среди которых недостаточная материальная база, нехватка квалифицированных преподавателей, а также ограничительное государственное регулирование религиозных институтов. Ачилов утверждает, что исламское образование в

---

[507] Исламское образование в Республике Узбекистан [https://russia-islworld.ru/kultura//islamskoe-obrazovanie-v-respublike-uzbekistan-2023-10-27-37155, доступ от 14.09.2024].

[508] Achilov, D. (2012) “Islamic Education in Central Asia: Evidence from Kazakhstan”, *Asia Policy* 14 (1): 79–106.

[509] Ibid.

Казахстане находится в состоянии, требующем серьезных реформ. Существующий разрыв между спросом на образовательные услуги и доступными ресурсами препятствует подготовке местных исламских ученых и имамов, что ослабляет способность общества противостоять радикализации. Недостаток доступа к религиозному образованию увеличивает риск того, что казахстанская молодежь может стать целью радикальных группировок, которые продвигают свои идеологии под видом «истинного ислама». Автор также указывает на недостаточное количество учебных заведений, способных предложить качественное исламское образование. Одной из главных причин такого положения дел, по мнению Ачилова, является чрезмерное и неравномерное регулирование религии со стороны государства. Политика Казахстана, направленная на сдерживание исламского возрождения, объясняется страхом перед возможным ростом политического ислама и радикализма. Однако автор предупреждает, что такие краткосрочные меры могут иметь обратный эффект: вместо предотвращения радикализации ограничение религиозных свобод и недостаточное финансирование образовательных учреждений способствуют увеличению влияния экстремистских группировок.

В завершение Ачилов делает вывод, что для эффективного предотвращения радикализации и укрепления исламского образования в Казахстане необходимо более активное участие государства в создании и развитии образовательной инфраструктуры. Это не только поможет закрыть существующие пробелы в религиозном образовании, но и станет важным инструментом для борьбы с экстремизмом и укрепления общественной безопасности в долгосрочной перспективе.

В статье Дэвида Абрамсона «Иностранное религиозное образование и исламское возрождение в Центральной Азии: влияние и перспективы стабильности» («Foreign Religious Education and the Central Asian Islamic Revival: Impact and Prospects for Stability»)[510] исследуется влияние иностранного религиозного

[510] Abramson, D. M. (2010) *Foreign Religious Education and the Central Asian Islamic Revival: Impact and Prospects for Stability*. Singapore: Central Asia-Caucasus Institute & Silk Road Studies Program.

образования на исламское возрождение в Центральной Азии, в частности в Узбекистане и Казахстане. Абрамсон использует компаративистский подход для анализа различий в государственной политике и реакциях на возвращающихся студентов, обучавшихся за границей, а также оценивает последствия этих процессов для религиозной и политической стабильности в регионе.

В Узбекистане, с одной стороны, наблюдается одна из самых жестких политик по контролю над религиозными институтами. Несмотря на богатую исламскую традицию, правительство стремится ограничить влияние ислама в общественной жизни, особенно в сфере образования. После распада СССР в 1990-е годы в Узбекистане наблюдался всплеск интереса к исламскому образованию, как внутри страны, так и за ее пределами. Однако уже к концу десятилетия государство стало все более жестко регулировать поездки студентов на учебу за границу, опасаясь радикализации молодежи. В статье отмечается, что на пике исламского возрождения количество функционирующих мечетей в Узбекистане составляло около 5000, однако впоследствии число зарегистрированных мечетей сократилось до 2000 из-за ужесточения контроля.

Абрамсон анализирует причины, по которым узбекские власти стали настороженно относиться к получению исламского образования за рубежом. Одним из ключевых факторов стало появление экстремистских движений в Узбекистане в конце 1990-х годов и террористические атаки, направленные на высшие эшелоны власти, включая покушение на президента Ислама Каримова. В результате, правительство стало ограничивать возможности для обучения в исламских учебных заведениях за границей (в Пакистане, Саудовской Аравии и Египте), опасаясь, что студенты могут усвоить фундаментальные идеи. Это контрастирует с более ранним периодом, когда государство более свободно относилось к обучению за границей, что демонстрирует эволюцию политики от открытости к репрессиям.

В противоположность этому Казахстан проводит более либеральную политику в отношении исламского образования. Абрамсон отмечает, что в Казахстане наблюдается более сбалансированный подход, при котором государство, с одной

стороны, контролирует религиозные институты, а с другой – поддерживает развитие исламского образования внутри страны. Это проявляется в создании таких крупных учебных заведений, как университет Нур-Мубарак, который играет ключевую роль в подготовке религиозных лидеров. В отличие от Узбекистана, Казахстан не только контролирует религиозные учреждения, но и активно инвестирует в их развитие, что уменьшает потребность в отправке студентов на обучение за границу. Тем не менее определенная часть казахстанских студентов по-прежнему выбирают обучение в таких странах, как Египет и Саудовская Аравия, что подчеркивает сохраняющийся интерес к иностранному исламскому образованию.

Абрамсон также анализирует различия в интеграции студентов, возвращающихся после обучения за границей. В Узбекистане они зачастую сталкиваются с недоверием со стороны государства, которое ассоциирует их с радикальными идеологиями. Это приводит к их маргинализации и создает напряженность между государством и религиозными общинами. В Казахстане же возвращающиеся студенты сталкиваются с более мягкой реакцией, что способствует их лучшей интеграции в религиозные институты и общественную жизнь. Такая политика снижает риск радикализации и способствует стабилизации религиозной среды. Автор подчеркивает, что эти различия в подходах Казахстана и Узбекистана отражают их различные политические стратегии в управлении религиозной сферой. Казахстан стремится найти баланс между контролем и поддержкой религиозного образования, что позволяет ему избежать радикализации молодежи и поддерживать стабильность. Узбекистан, напротив, избрал более репрессивную политику, которая, хотя и направлена на предотвращение экстремизма, рискует усилить напряженность между государством и религиозными группами, создавая условия для дальнейшей радикализации. Таким образом, компаративистский анализ, проведенный Абрамсоном, показывает, что различия в государственной политике Казахстана и Узбекистана в отношении исламского образования оказывают значительное влияние на религиозную и политическую стабильность в этих странах.

В статье Сабины Муштак «Образование и изменения в религиозных практиках в Узбекистане» («Education and Change in Religious Practices in Uzbekistan»)[511] рассматривается эволюция исламского образования и религиозных практик в Узбекистане в контексте значительных политических и социальных преобразований, охватывающих как дореволюционный период, так и эпоху после обретения независимости. Автор уделяет особое внимание изменениям, произошедшим в системе религиозного образования под влиянием советской власти и в постсоветский период.

До прихода Советской власти Узбекистан был важным центром исламской культуры и обучения, где исламские школы, такие как медресе, играли значительную роль в жизни общества. Однако в советскую эпоху религия была вытеснена из общественной сферы: мечети и медресе закрывались, а преподавание религиозных дисциплин запрещалось. Советская идеология рассматривала религию как препятствие на пути к прогрессу, что привело к систематической атеистической политике, направленной на подавление исламских институтов. С распадом Советского Союза и обретением независимости в 1991 году в Узбекистане начался процесс исламского возрождения. Восстанавливались мечети, открывались новые религиозные учебные заведения, и в обществе возрос интерес к религии. Однако государство стремилось сохранить баланс между поддержкой религиозных практик и сохранением светского характера республики. В этой связи были приняты законы, ограничивающие свободу религиозных организаций и контролирующие их деятельность.

Автор подчеркивает, что исламское образование в Узбекистане, несмотря на длительный период репрессий в советскую эпоху, сохранилось благодаря неформальной передаче знаний и адаптации религиозных практик к новым политическим условиям. В постсоветское время религиозные учебные заведения продолжили развиваться, но сдерживающая поли-

[511] Mushtaq, S. (2015) “Education and Change in Religious Practices in Uzbekistan”, *Research Journal of Educational Sciences* 3 (3): 1–5.

тика государства усложнила их работу, что свидетельствует о сложной динамике между исламом и государством в Узбекистане. В статье делается вывод о том, что, несмотря на ограничения, исламское образование продолжает играть важную роль в общественной жизни Узбекистана, адаптируясь к вызовам современности и сохраняя свое значение в формировании религиозной идентичности населения.

Лаура Ерекешева в статье «Функции религии и динамика национального строительства в Казахстане и Узбекистане» («Functions of Religion and Dynamics of Nation-Building in Kazakhstan and Uzbekistan»)[512] анализирует роль ислама в национальном строительстве Казахстана и Узбекистана. В Казахстане исламское образование развивается с поддержкой государства, которое стремится к балансу между религиозной свободой и светскостью. В Узбекистане же государство применяет более строгий контроль над религией, ограничивая доступ к иностранному исламскому образованию и усиливая надзор за религиозными учреждениями. В обеих странах ислам играет ключевую роль в формировании национальной идентичности и поддержании стабильности, но подходы к религиозному образованию различаются.

В данной статье исследуются различия в подходах к исламскому образованию двух стран Центральной Азии, объединенных общим культурным и религиозным наследием. Акцент сделан на том, как каждая страна адаптировала свои образовательные системы под влиянием социальных, политических и исторических факторов. Анализ выявляет, что, несмотря на высокую значимость исламских традиций для обеих стран, они выбрали разные стратегии для их интеграции в современные образовательные структуры. Одна страна реализовала более открытую модель с поддержкой государства, нацеленную на сбалансированное сосуществование религиозного и светского обучения. Другая установила более строгий контроль над религиозным образованием, регулируя его в

[512] Yerekesheva, L. (2020) “Functions of Religion and Dynamics of Nation-Building in Kazakhstan and Uzbekistan”, *The Muslim World* 110 (1): 64–8.

соответствии с национальными приоритетами и интересами. Сравнительный анализ демонстрирует разные уровни государственного вмешательства и контроля в сфере религиозного образования, что отражает специфику политического и социального контекста каждой страны. Эти различия иллюстрируют, каким образом государства могут управлять взаимодействием между религией, образованием и государственной политикой в условиях современной эпохи.

Заключение

Проведенное исследование показало, что исламское образование в Казахстане и Узбекистане формировалось на интеллектуальной и духовной основе, заложенной еще в раннесредневековый период. Ученые и просветители той эпохи не только способствовали распространению знаний, но и утвердили высокие стандарты богословской и философской мысли, оказав влияние на развитие исламской культуры в регионе, а также заложили основы исламской интеллектуальной традиции.

Важное значение имела эпоха Караханидов, в рамках которой исламские ценности органично интегрировались в тюркскую среду, а религиозное образование приобрело институциональную форму. Данная традиция стала фундаментом для дальнейшего развития исламского знания и сохраняет свою актуальность до сегодняшнего времени.

В постсоветский период оба государства начали возрождать религиозное образование в новых реалиях, сохраняя светский характер государственности. При этом Узбекистан демонстрирует более централизованный подход, в то время как Казахстан ориентирован на гибкость и институциональную модернизацию.

Обзор современной научной литературы подтвердил устойчивый интерес к данной тематике, однако выявил недостаточную степень сравнительных работ, сопоставляющих опыт двух стран. Можно делать выводы об актуальности дальнейших исследований, направленных на более глубокое понимание региональной специфики исламского образования в контексте исторических трансформаций и современных вызовов.

Библиография

Алтайқызы, А. (2020) *Постмодерн дәуіріндегі діни білім беру феномені: Қазақстан және АҚШ тәжірибесі*. Алматы: Әл-Фараби атындағы Қазақ Ұлттық университеті.

Әбдірәсілқызы, А. Қазақстандағы діни білім жүйесі: тарихы, қазіргі жай-күйі және өзекті мәселелері [https://kazislam.kz/eislam-153/?lang=ru , қаралған күні 12.12.2024].

Байпаков К. М. Средневековые города Казахстана на Великом шелковом пути. Алматы: Ғылым, 1998. 2016 с.

Баласағұни, Ж. (1986) *Құтты білік* /Көне түркі тілінен аударған және алғы сөзі мен түсініктерін жазған А. Егеубаев. Алматы: Жазушы.

Иассауи, Қ-А. (2001) *Диуани хикмет*. Алматы: Арыс.

Исламское образование в Республике Узбекистан [https://russia-islworld.ru/kultura//islamskoe-obrazovanie-v-respublike-uzbekistan-2023-10-27-37155, доступ от 14.09.2024].

Иүгінеки, А. (1985) *Ақиқат сыйы* (Түпнұсқаның фотокөшірмесі, транскрипциясы, прозалық және поэзиялық аудармасы). Алматы: Ғылым.

Қашқари, М. (1997) *«Түрік тілінің сөздігі»: (Диуани лұғат-ит-түрік)*: 3 томдық шығармалар жинағы / Қазақ тіліне аударған, алғы сөзі мен ғылыми түсініктерін жазған А. Егеубай. Алматы: ХАНТ баспасы.

Қожа *Ахмет Ясауи университеті [*https://ayu.edu.kz/kz/, қаралған күні 12.12.2024].

Мирзазаде Ч. Х. Паремии в словаре Махмуда Кашгари «Дивану люгатит-турк». Интерактивная наука. 2019.

«Об образовании» Закон Республики Казахстан от 27 июля 2007 года № 319-III [https://adilet.zan.kz/rus/docs/Z070000319, доступ от 01.12.2024].

Религиозное и религиоведческое образование [https://www.gov.kz/memleket/entities/akk/activities/1800?lang=ru, доступ от 14.09.2024].

Рыжов К. Все монархи мира. Мусульманский Восток VII–XV вв. Москва: Вече, 2005. 544 с.

Сахих аль-Бухари (صحيح البخاري) [https://isnad.link/book/sahih-al-buhari, доступ от 14.09.2024].

Сүйінішалиев, Х. (1989) *Орта ғасырлардың әдебиет ескерткіші*. Алматы: Мектеп.

Хайруллаев М. Фараби. Эпоха и учение. Ташкент: Узбекистан, 1975. 352 с.

Abramson, D. M. (2010) *Foreign Religious Education and the Central Asian Islamic Revival: Impact and Prospects for Stability*. Singapore: Central Asia-Caucasus Institute & Silk Road Studies Program.

Achilov, D. (2012) "Islamic Education in Central Asia: Evidence from Kazakhstan", *Asia Policy* 14 (1): 79–106.

Al-Maturidi, Sh. A-M. (2019) *The Book of Monotheism Kitaab At-Tawheed: God and the Universe A Manual of Sunni Theology*. Trans. by Ahmed S. London: Maturidi Publications.

Al-Omar, A. F. (1974) *The Doctrines of the Maturidite School with Special Reference to As-Sawad Al-A'zam of Al-Hakim As-Samarqandi*. PhD Dissertation, University of Edinburgh.

Dīwān Lughāt al-Turk [https://en.wikipedia.org/wiki/Dīwān_Lughāt_al-Turk, доступ от 15.12.2024].

Findley, C. V. (2004) *The Turks in World History*. Oxford: Oxford University Press.

Karahan, A. (2017) "11th Century Turkic Communities from Kashgari's Perspective", *International Journal of Social Science* 62: 117–126.

Mushtaq, S. (2015) "Education and Change in Religious Practices in Uzbekistan", *Research Journal of Educational Sciences* 3 (3): 1–5.

Öztürk, Y. N. (1988) *The Eye of the Heart: An Introduction to Sufism and the Major Tariqats of Anatolia and the Balkans*. Istanbul: Redhouse Press.

Taş, I. (2013) "The Problem of Good in Kutadgu Bilig", *Bilig, Journal of Social Sciences in Turkish World* 67 (67): 247–272.

Ülken, H. Z. (1967) *Eski Yunan'dan çağdaş düşünceye doğru İslam Felsefesi/kaynakları ve etkileri*. İstanbul: Cem Yayınları.

Yerekesheva, L. (2020) "Functions of Religion and Dynamics of Nation-Building in Kazakhstan and Uzbekistan", *The Muslim World* 110 (1): 64–8.

10
МУЛЛЫ-ИСЛАМОВЕДЫ. К ВОПРОСУ ОБ ИНФИЛЬТРАЦИИ МУСУЛЬМАНСКИХ РЕЛИГИОЗНЫХ ДЕЯТЕЛЕЙ В СВЕТСКОЕ ИСЛАМОВЕДЕНИЕ

Ренат Беккин

Еще лет двадцать назад из уст мусульманина или мусульманки нередко можно было услышать: «Ты мусульманин или исламовед»? Когда мне впервые задали этот вопрос, я не сразу нашелся что ответить. Ответ был для меня очевиден. Мне казалось, что здесь нет никакого противоречия: можно быть мусульманином и, не отказываясь от своих религиозных убеждений, изучать ислам как академический исследователь. Это как с политическими пристрастиями. Ученый может симпатизировать любым партиям и идеологиям, но это не должно оказывать влияния на содержание его научных исследований.

Мусульманин-суннит может, например, искренне верить, что шииты – отступники-рафидиты. Но когда этот же человек пишет научную монографию о течениях в исламе для светского вуза, он обязан рассматривать шиитов как мусульман.

Однако для некоторых верующих подобные доводы не вполне убедительны. Труды исламоведов, по их мнению, стоят в

одном ряду с массовой литературой по научному атеизму. Поэтому для таких людей исламовед – это человек, который, быть может, лучше, чем многие верующие, знает ислам, но свои знания он использует на борьбу с мусульманской религией.

Некоторые мусульмане искренне недоумевают, почему известные исследователи, десятилетиями изучавшие ислам, так и не произнесли *шахаду*. «Если ученый открыл для себя истины ислама, что помешало ему стать мусульманином? – думают они. – Только злые намерения».

Исламоведы, в свою очередь, до недавних пор мало соприкасались с местными российскими мусульманами, изучая либо старинные манускрипты, либо жизнь последователей ислама за рубежом. С мусульманские сообществами в России взаимодействовали, в основном, антропологи, этнографы и социологи, которых в российской академической традиции во многих случаях не приятно считать исламоведами (в особенности, последних).

Ситуация меняется в 2010-е. Это связано в первую очередь с «Комплексной программой содействия развитию сферы религиозного образования, прежде всего, мусульманского на 2005–2015 годы»[513]. Одной из главных целей программы было оказание методологической помощи исламским вузам в образовательном процессе. Партнерами исламских учебных заведений выступили крупные светские вузы, имевшие в своей структуре востоковедные подразделения: в Санкт-Петербурге, Москве, Казани и других городах.

В 2015 году в журнале «Ислам в современном мире» была опубликована «Концепция подготовки специалистов с углубленным знанием истории и культуры ислама»[514]. Одной из целей Концепции провозглашена «интеграция мусульманских религиозных деятелей в российскую научную и

---

[513] Подробнее о программе см.: *Алмазова Л. И.* Эволюция российского исламского образования в эпоху постсекуляризма (1990–2020) // Вестник российской нации. 2020. № 6. С. 40–81.

[514] Концепция подготовки специалистов с углубленным знанием истории и культуры ислама // Ислам в современном мире. 2015. № 11 (4). С. 63–78. Далее: Концепция.

творческую среду, привлечение их к реализации значимых общественных и социальных проектов, *предоставление возможности совмещения религиозной деятельности с работой по светским специальностям* [курсив мой – *Р. Б.*]»[515].

Ко времени публикации Концепции мусульманские религиозные деятели не только уже получали дипломы светских вузов о высшем образовании, но и поступали в аспирантуру и писали диссертации под руководством ведущих исламоведов. Наибольшую активность в этом направлении проявило Духовное управление мусульман Российской Федерации (ДУМ РФ). Руководство этого муфтията всячески поощряет своих сотрудников получать светские степени по специальностям, связанным с исламоведческой проблематикой. В Татарстане местный муфтият (Духовное управление мусульман Республики Татарстан) также активно взаимодействует в образовательной сфере с Казанским федеральным университетом, но именно ДУМ РФ сделало акцент на светской академической (параллельной) карьере для служителей культа[516]. В результате, некоторые религиозные деятели становятся кадровыми преподавателями светских высших учебных заведений, ведут научную и преподавательскую деятельность[517].

В цитируемом выше отрывке из Концепции подготовки специалистов с углубленным знанием истории и культуры ислама говорится об интеграции «мусульманских религиозных

---

[515] Концепция. С. 69.

[516] См., например: «появление нового типа мусульманских мыслителей, которые являясь одновременно носителями и мусульманского мировоззрения, и методологии мусульманского богословия, и методологии академической науки, выбирают для себя путь самореализации в системе светских научных институций… Мы приветствуем стремление наших сотрудников, религиозных деятелей к научной работе, соисканию ученых степеней и всячески поддерживаем эти устремления» (Выступление Муфтия Шейха Равиля Гайнутдина на X Международных чтениях имени Баруди // Совет муфтиев России. 30 окт. 2017 [https://www.muslim.ru/articles/279/19346/, доступ от 18.04.2025].

[517] Одним из наиболее ярких примеров является заместитель председателя ДУМ РФ Дамир Мухетдинов. Он позиционирует себя в равной степени как академический ученый и как религиозный деятель.

деятелей в российскую научную и творческую среду»[518], однако правильнее, на мой взгляд, использовать термин «инфильтрация». Интеграция подразумевает объединение разных элементов в одно целое. В то же время инфильтрация – это проникновение чего-либо в чужеродную среду. Советское и постсоветское академическое исламоведение – это не враждебная, но изначально чужеродная для мусульман среда. Была она чужеродной и для тех немногих российских мусульман, которым довелось стать университетскими преподавателями в царской России. Это утверждение справедливо и в отношении Хусаина Фаизханова (1823–1866), и Мусы Бигиева (1873–1949), несмотря на то что их исследования в свое время вызывали интерес и уважение у русских востоковедов.

В сравнении с европейской наукой рубежа XIX и XX веков сотрудничество российских ученых и «туземных» исследователей было более равноправным. Однако дистанция между первыми и последними все равно существовала, даже если мы говорим о школе барона В. Р. Розена как наиболее демократичной среди других школ и направлений в российском исламоведении в конце XIX – начале XX вв.[519] И эту дистанцию «туземцы» строго соблюдали. Подробнее об этом может сказать переписка между исламоведами и мусульманами, – тема, которая еще ждет своего исследователя.

Коль скоро мы говорим о мусульманских религиозных деятелях, приведу один пример. В письме к своему другу, коллеге и ученику И. Ю. Крачковскому, написанном в 1929 году, один из создателей российской школы исламоведения А. Э. Шмидт

---

[518] Концепция подготовки специалистов с углубленным знанием истории и культуры ислама // Ислам в современном мире. 2015. № 11 (4). С. 69.

[519] Подробнее об этом см., например: *Тольц В.* «Собственный Восток России»: Политика идентичности и востоковедение в позднеимперский и раннесоветский период. М.: Новое литературное обозрение, 2013. С. 198–209. Создателями современного академического исламоведения в России являются два ученика В. Р. Розена: А. Э. Шмидт и В. В. Бартольд. Упоминание школы барона В. Р. Розена уместно еще и потому, что именно в Санкт-Петербургском государственном университете мы наблюдаем наиболее активное взаимодействие исламоведов и служителей исламского культа.

упоминает полученное им недавно письмо от бывшего муфтия Оренбургского магометанского духовного собрания в Уфе Мухаммед-Сафы Баязитова. В 1929 году Баязитов жил в Ленинграде и служил муллой при Соборной мечети[520]. Этот в прошлом самый высокопоставленный мусульманский чиновник империи писал, что, случайно наткнувшись на магистерскую диссертацию Шмидта «Абдал-Ваххаб-аш-Шараний и его “Книга рассыпанных жемчужин”», начал «понимать в исламе многое, что другие его соплеменники совершенно не понимают». Шмидт не без удовольствия приводит Крачковскому еще одну фразу из письма Баязитова, отражающую эмоциональное состояние бывшего муфтия после чтения диссертации: «Удаляюсь, пишет он, в другой, далекий от мирских сует мир, и становится так легко на душе, а ум просветляется”»[521].

В 1920-е годы отечественным востоковедением была проделана большая работа по деколонизации знания и отказа от европоцентричного подхода, в т. ч. в вопросах исламоведения. Однако в условиях строительства атеистического государства в 1930-е годы партнерство между академическими исламоведами и практикующими мусульманами было на десятилетия прервано.

«Туземные» ученые в начале прошлого столетия выступали партнерами школы барона Розена в производстве нового знания. В связи с этим закономерен вопрос: какое знание помогают производить современные мусульманские религиозные деятели, подвизавшиеся на ниве исламоведения? Очевидно, что для равноправного партнерства с профессиональными исследователями необходимо, чтобы «туземцы» обладали определенным капиталом в виде уникальных знаний и/или опыта. В советское время исламоведение, как я уже отмечал

---

[520] Подробнее о М.-С. Баязитове см.: *Беккин Р. И.* Баязитов Мухаммед-Сафа // Ислам на территории бывшей Российской империи: Энциклопедический словарь / Сост. и отв. ред. С. М. Прозоров. М.: Наука – Вост. лит., 2018. Т. II. С. 86–88.

[521] Цит. по: *Беккин Р. И.* Жизнеописание Александра Эдуардовича фон Шмидта // А. Э. Шмидт: биография, научная переписка, избранные труды, библиография. М.: Садра, 2018. С. 109.

выше, специализировалось, в первую очередь, на изучении письменных источников и религиозных практик мусульман за рубежом. Религиозные практики в СССР и России изучали представители других научных дисциплин, использовавшие свой инструментарий.

Имамы, претендующие на роль исламоведов, могли бы обогатить отечественное исламоведение результатами изучения исламских практик в разных регионах России. Во-первых, они владеют языками изучаемых мусульманских народов, во-вторых, они могут получить доступ во многие места как «свои», в отличие от «чужих» (академических ученых) и получить больше информации из первых рук. Причем они в данном случае вполне могут выступать не как поставщики информации для старших коллег (профессиональных исламоведов), а как самостоятельные исследователи.

Но муллы-исламоведы предпочитают заниматься другими темами и анализировать даже не рукописи, а опубликованные тексты авторов XX–XXI вв. В целом ряде случаев они выступают популяризаторами и пропагандистами определенных идейно-политических течений в исламе, а не авторами прорывных работ[522]. Поэтому говорить о равноправном партнерстве тут не приходится. Здесь, на мой взгляд, правильнее говорить об отношениях «патрон-клиент», когда «туземец» получает регалии светского ученого (степень, диплом и т. п.) и тем самым формализуется в научном сообществе, становится «своим среди чужих».

К сожалению, в условиях коррумпированности и деградации отечественной гуманитарной науки получение степени не является проблемой даже для совершенно неподготовленного соискателя. Защиту могут пройти диссертации низкого качества, а также работы, которые соискатель научной степени писал не сам, а с помощью «литературных негров». Поэтому нельзя исключать, что получение степени или «корочки» о

[522] Исключение составляет, пожалуй, Ислам Зарипов, имам-хатиб Московской Соборной мечети. Он некоторое время занимался изучением истории ислама в Москве, но в последнее время специализируется на коранистике в партнерстве с российским исламоведом Д. В. Фроловым.

светском образовании может выступать лишь одной из ступенек в карьере религиозного бюрократа, а не шагом на пути к созданию нового знания.

Говоря о целеполагании, важно понимать, что «туземные» ученики российских дореволюционных востоковедов, выросшие до статуса равноправных партнеров, стали не просто функционерами (хотя некоторые из них занимали административные должности в созданных большевиками национальных республиках), а активно участвовали в нациестроительстве бок о бок со своими учителями и коллегами.

Сложно представить современных служителей исламского культа и востоковедов, совместно работающих над формированием новой политической нации, например, в Татарстане. А ведь именно это сейчас жизненно необходимо для этой республики, как, впрочем, и для других национальных образований в Российской Федерации.

Иными словами, при отсутствии четко сформулированных долгосрочных научных задач и понимания того вклада, который может быть привнесен в отечественную науку мусульманскими религиозными деятелями, сложно ожидать чего-то хорошего от этого сотрудничества. Интеграция «туземцев» в академическое исламоведение оборачивается ничем иным, как инфильтрацией. Мусульманские религиозные деятели повышают свой статус в глазах паствы и увеличивают свой символический капитал. Не остаются в накладе и «наследники барона Розена». Для них инфильтрация мусульманских религиозных деятелей в исламоведение также помогает увеличить их собственный символический капитал и дает возможность освоить (в партнерстве с «туземцами») государственные средства, выделяемые на развитие исламского образования.

Казалось бы, мостом между академическим исламоведением и религиозным образованием должна была выступить исламская теология. Однако первые шаги этой дисциплины говорят скорее против нее, чем в ее пользу.

Во многих странах Запада теология интегрирована в светское образование и академическую науку, поэтому мусульмане достаточно органично вписываются в существующую

систему. В России дело обстоит по-иному. Академическое исламоведение достаточно жестко блюдет свои границы и требует соблюдение формальных требований, предъявляемых к научным работам. «Чистота науки», адептами которой были В. Р. Розен и его ученики, не позволяет принять многие принципы теологии. Эта ситуация, вероятно, не в полной мере может удовлетворить и мусульманских религиозных деятелей, которые стремятся к признанию в качестве равноправных партнеров и коллег профессиональных исламоведов. Однако диссертация по теологии вполне пригодна как инструмент для инфильтрации в академическое исламоведение.

Библиография

Алмазова Л. И. Эволюция российского исламского образования в эпоху постсекуляризма (1990–2020) // Вестник российской нации. 2020. № 6. С. 40–81.

Беккин Р. И. Баязитов Мухаммед-Сафа // Ислам на территории бывшей Российской империи: Энциклопедический словарь / Сост. и отв. ред. С. М. Прозоров. М.: Наука – Вост. лит., 2018. Т. II. С. 86–88.

Беккин Р. И. Жизнеописание Александра Эдуардовича фон Шмидта // А. Э. Шмидт: биография, научная переписка, избранные труды, библиография. М.: Садра, 2018.

Выступление Муфтия Шейха Равиля Гайнутдина на X Международных чтениях имени Баруди // Совет муфтиев России. 30 окт 2017 [https://www.muslim.ru/articles/279/19346/, доступ от 18.04.2025].

Концепция подготовки специалистов с углубленным знанием истории и культуры ислама // Ислам в современном мире. 2015. № 11 (4). С. 63–78.

Тольц В. «Собственный Восток России»: Политика идентичности и востоковедение в позднеимперский и раннесоветский период. М.: Новое литературное обозрение, 2013.

ЧАСТЬ 4

МУСУЛЬМАНСКИЕ МЕНЬШИНСТВА, ВОПРОСЫ РЕЛИГИОЗНОЙ И ЭТНИЧЕСКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ

11
ИСЛАМ И ЛИТОВСКИЕ ТАТАРЫ: ПРОШЛОЕ И ПЕРСПЕКТИВЫ

Галина Мишкинене

Введение

Выходцы из Золотой Орды и Крымского ханства – литовские татары уже более 625 лет проживают на территории трех государств: Беларуси, Литвы и Польши, т. е. на некогда исторических землях Великого княжества Литовского (далее – ВКЛ). В историографии издавна сложилась традиция относить время поселения татар в ВКЛ к концу XIV в. и связывать с именем Великого князя Литовского Витовта (1392–1430). Однако, контакты ВКЛ с Золотой Ордой известны со времени правления князя Ольгерда (1303–1377)[523]. Согласно исследованиям украинского историка Феликса Шабульдо, еще до заключения соглашения между ханом Тохтамышем и Великим князем Литовским Витовтом, был подписан договор между Ольгердом и Мамаем в 1361 г.[524] После смерти хана Джанибека (1357 г.) в Золотой Орде развернулась острая политическая борьба за власть, которой не преминули воспользоваться

[523] Łowmiański, H. (1983) *Studia nad dziejami Wielkiego Księstwa Litewskiego*. Poznań: Wydawnictwo naukowe UAM.

[524] Цит. по: Konopacki, A. (2010) *Życie religijne Tatarów na ziemiach Wielkiego Księstwa Litewskiego w XVI–XIX wieku*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, s. 25.

литовские князья в интересах своей внешней политики, используя татар в борьбе с Москвой. В 1387 г. Тохтамыш, борясь за власть в Золотой Орде, выступил против Тамерлана и был разбит в битве на долине Кундурчи (1391 г.). После очередной битвы (1395 г.) и поражения в ней, Тохтамыш был вынужден скрываться в Крыму, а затем прибыл в ВКЛ к князю Витовту. Князь Витовт по прибытии Тохтамыша в ВКЛ заключил (обновил) договор с последним, согласно которому обещал помочь Тохтамышу в борьбе за престол взамен за отказ от претензий на русские земли[525]. К июлю 1397 г. в ВКЛ уже было немало татар-переселенцев. Подтверждение тому находим в посольской инструкции от 8 июля 1397 г.[526]

Прибывших в XIV в. на территорию ВКЛ татар во многих современных исторических работах именуют по-разному: белорусскими, литовскими, польскими или в комбинации белорусско-литовско-польскими. В исторических источниках XV–XVIII вв. к этнониму татары употребляются такие определения, как татары Великого княжества Литовского, татары Радзивиллов, татары-казаки и т. д. В восточной традиции по отношению к татарам ВКЛ можно выделить термин *липка*. Востоковед Илья Зайцев выделяет «две традиции, в которых так или иначе отразилось существование на этно-религиозной карте Восточной Европы некоего народа *липков*: крымско-османскую и иранско-среднеазиатскую (на фарси и тюрки)»[527]. Опираясь на ряд восточных документов, автор утверждает, что «в крымско-османской традиции этноним *липка* употребляется, как правило, в текстах, связанных с Польшей (мирные договоры, дипломатическая переписка, история, статистика)

---

[525] Sobczak, J. (1984) *Położenie prawne ludności tatarskiej w Wielkim Księstwie Litewskim*. Warszawa – Poznań: Państwowe wydawnictwo naukowe, s. 20.

[526] Ibid., s. 20.

[527] *Зайцев И.В.* (2006) *Липка* в восточных источниках // Восточная Европа в древности и средневековье. Восприятие, моделирование и описание пространства в античной и средневековой литературе. XVIII Чтения памяти члена-корреспондента АН СССР Владимира Терентьевича Пашуто. Москва, 17–19 апреля 2006 г. Материалы конференции. Москва, 2006. С. 70.

по отношению к татарам-мусульманам, проживающим на территории Польши и Литвы и является заимствованием». И далее продолжает: «Труднее объяснить его появление в персидском сочинении XV в. Это обстоятельство заставляет вернуться к неизвестному тюркскому источнику «Анонима» и его этнической номенклатуре»[528]. Иногда в источниках слово *липка* появляется в форме персидского одушевленного множественного числа – *липкан*[529].

Определение «литовские» за татарами закрепляется в XIX в., когда появляется необходимость установить различие между татарами, проживающими на присоединенных к Российской империи землях, и казанскими, крымскими и сибирскими татарами. В данной работе используется термин «литовские» как указание на территорию ВКЛ, куда в XIV–XVI вв. и переселилась основная масса тюркоязычных мигрантов из Золотой Орды. В силу исторических причин в начале XX в. эта группа оказалась территориально разделенной, и в данный момент литовские татары проживают в трех государствах: Белоруссии (~ 10 тыс.), Литве (~ 3,5 тыс.) и Польше (~ 2 тыс.). Эта этническая группа была и частью истории Украины. И хотя татары достаточно быстро смешивались с местным населением и были ассимилированы, однако после себя оставили определенное наследие, являющееся предметом изучения[530].

---

[528] *Зайцев И.В.* (2006) *Липка* в восточных источниках // Восточная Европа в древности и средневековье. Восприятие, моделирование и описание пространства в античной и средневековой литературе. XVIII Чтения памяти члена-корреспондента АН СССР Владимира Терентьевича Пашуто. Москва, 17–19 апреля 2006 г. Материалы конференции. Москва, 2006. С. 75.

[529] Там же. С. 73.

[530] *Кралюк П., Щепанський В., Якубович М.* (2018) Татари Волині: історія, культура, контакти. Вінниця: Твори, [http://www.irbis-nbuv.gov.ua/cgi-bin/ua/elib.exe?Z21ID=&I21DBN=UKRLIB&P21DBN=UKRLIB&S21STN=1&S21REF=10&S21FMT=online_book&C21COM=S&S21CNR=20&S21P01=0&S21P02=0&S21P03=FF=&S21STR=ukr0009827, доступ от 07.02.2025]; *Савченко О. О.* (2019) Українсько-татарські політичні взаємини та соціальні комунікації у XVI – на початку XVIII ст. / На правах рукопису, Київ.

Литовские татары являются самой древней мусульманской общиной в Европе, которая на протяжении столь длинного времени всегда подвергалась воздействию различных экономических, политических и религиозных факторов. Однако несмотря на то, что к началу XVII в. предки литовских татар утратили свой родной татарский язык, принадлежащий к кыпчакской группе тюркских языков, но благодаря своей религии – исламу, сохранились как этническая группа, которая и сегодня достойно представляет религию и культуру татар в Европе.

В данной работе попытаемся проследить происходящие изменения в религиозной деятельности литовских татар на протяжении их длительного проживания вдали своей исторической родины и исламских религиозных центров.

Ислам и литовские татары в XIV–XIX вв.

Согласно исследованиям польского историка Яцека Собчака, не сохранилось исторических документов, свидетельствующих о свободе вероисповедания первых татарских поселенцев на территории ВКЛ[531]. Однако, это и не говорит о том, что в принципе так не было. Литовские татары в просьбе к Сигизмунду I от 1519 г. так вспоминали Витовта: «Не имеем уже славного Витовта; он не позволял нам забывать о пророке, и мы, обращая наши взоры к святым местам, повторяли имя его, как имена наших Халифов»[532]. Вслед за разрешением исповедовать свою религию, разрешалось строить и свои культовые храмы – мечети. Видимо, мечети появлялись вслед за первыми татарскими поселенцами уже в самом начале XV в. в местах, где их поселил князь Витовт: в Троках, Вильно, в дер. Сорок Татар, возле реки Воке. К наиболее древним относились приходы в Некрашунцах под Лидой (1415 г.), в Ловчицах под Новогрудком (1420 г.)[533]. Однако источники подтверждают существование

---

[531] *Sobczak, J.* (1984) Położenie prawne ludności tatarskiej w Wielkim Księstwie Litewskim. Warszawa – Poznań: Państwowe wydawnictwo naukowe, s. 100.

[532] *Мухлинский А.* Исследование о происхождении и состоянии литовских татар. Санкт-Петербург: Типография Эдуарда Веймара, 1857. С. 14.

[533] См. подробнее: *Локотко, А.* Мечети Беларуси // Беларусь і цюркска-ісламскі свет. З нагоды 615-годдзя ўзнікнения татарска-мусульманскай

мечетей лишь с XVI века (Ласосна 1539 г.). О наличии мечети в Троках в 1578 г. писал польский историк и церковный деятель Мартин Кромер (1512–1589)[534]. Несколько мечетей упомянуто в трактате Петра Чижевского «Альфуркан татарский…» (1616 г.)[535]. Ценную информацию содержат работы турецкого историка Ибрагима Печеви (20-е годы XVII в.) и церковные источники. Исходя из этого, можно предположить, что в XVII в. на территории Великого княжества Литовского существовало 17, а в Королевстве Польском – 6 мусульманских храмов, а «к моменту окончательного раздела Речи Посполитой (1795) на территории Белоруссии и Литвы находилось 23 мечети и 65 молитвенных домов»[536]. В XVII–XIX вв. в результате войн, передела территории государства и миграций литовских татар появляются новые места проживания татар и новые мечети, а некоторые старые исчезают[537]. В 1914 г. на былой территории ВКЛ насчитывалось 25 мусульманских мечетей (без Волынских и Подольских земель, по которым нет данных), из них пять было уничтожено во время первой мировой войны.

Привилегии на строительство выдавали великие князья, позднее требовалось и согласие короля. На территории Виленской епархии требовалось еще и разрешение епископа. Предписывалось возводить мечети деревянные, скромные по архитектуре. Только во второй половине XX в. появляются каменные застройки (мечеть в Минске и в Каунасе).

В источниках не упоминается об актах вандализма и разрушении мечетей со стороны христианского населения. Известен лишь один факт разрушения мечети в Троках рели-

---

супольні на землях ВКЛ / Под ред. І. А. Сынкова, М. У. Тарэлка. Мінск, 2015. С. 86–101.

[534] Лакотка, А. І. (1994) *Бераг вандравanняў, ці адкуль у Беларусі мячэці*. Мінск: Навука і тэхніка. С. 45.

[535] Konopacki, A. (ed.). (2013) *Piotr Czyżewski. Alfurkan tatarski prawdziwy na czterdzieści części rozdzielony*, s. 74, 76, 79. *Wydanie źródła*. Białystok: MKJdruk.

[536] Лакотка, А. І. (1994) *Бераг вандравanняў, ці адкуль у Беларусі мячэці*. С. 46–47.

[537] Согласно первой переписи мечетей в 1795 г. на территории Речи Посполитой находилось 23 мечети и пять за ее пределами.

гиозными фанатами 2 июля 1609 г.[538]. Не подвергались литовские татары и насильственной христианизации. По приглашению епископа Валериана Протасевича (1505–1579) прибывшие в 1569 г. в Вильно иезуиты учреждают иезуитскую коллегию и готовят план действий, охватывающий работу со всеми не католиками – протестантами, православными, а также евреями, татарами и караимами. Однако в действительности иезуиты признавали свободу вероисповедания евреев и татар, а не диссидентов, которые представляли большую опасность для римско-католической церкви[539]. А предпринимаемые изредка и спорадично попытки христианизации литовских татар были безуспешными. Так миссия папского легата Антонио Поссивино обратить литовских татар в католичество потерпела полнейший провал[540].

Литовские татары исповедают ислам суннитского толка, что засвидетельствовано историческими источниками, например, письмом турецкого султана Мурада III к польскому королю Сигизмунду III от 1591 г.[541] По мнению исследователей, «татары принесли с собой [в Великое княжество Литовское – *Г. М.*] ислам суннитского направления, включавший в себя остатки древних верований тюркских кочевых племен»[542]. Литовские татары придерживаются ханафитского мазхаба.

Духовного руководителя, главу мусульманской общины – имама – литовские татары выбирали из членов своей религиозной общины. Имамом было обычно лицо, имеющее элементарное богословское образование. В обязанности имама входило осуществление руководства молитвой и религиозной

---

[538] Konopacki, A. (ed.). (2013) *Piotr Czyżewski. Alfurkan tatarski prawdziwy na czterdzieści części rozdzielony. Wydanie źródła*, s. 86–87.

[539] См. подробнее: Sobczak, J. (1984) *Położenie prawne ludności tatarskiej w Wielkim Księstwie Litewskim*, s. 101–102.

[540] Kryczyński, S. (1935) “Nieudana misja katolicka wśród muzułmanów litewskich w XVI w.”, *Przegląd Islamski*. Z. 3–4, s. 11–14.

[541] Tyszkiewicz, J. (1987) “Pismo sułtana Murada III do Zygmunta III z roku 1591 w sprawie Tatarów litewskich”, *Studia zródłoznawcze*. T. XXX, s. 91.

[542] Borawski, P. et Dubiński, A. (1986) *Tatarzy polscy. Dzieje, obrzędy, legendy, tradycje*. Warszawa: Iskry, s. 187.

общиной (джамаатом). Заместителем имама и его помощником был муэдзин. У литовских татар до конца XVI в. просуществовала должность кади – судьи, отправляющего правосудие на основе шариата. Они разбирали споры и тяжебные дела между членами общины и «славились справедливостью и здравым рассудком, так что иногда и Христиане к ним прибегали»[543]. В документе от 2 марта 1594 г. упоминается имя кади Челеби Ходжи Мурзича: «Tataryn hospodarski powietu, wilenskoho derwisz Czelebi Chadczy Mursicz, kady wsich Tatar Wielikoho Kniazstwa Litowskoho»[544]. Нет никаких исторических документов, подтверждающих, что после смерти кади Челеби Ходжи Мурзича еще кто-либо занимал бы эту должность. Некоторые историки утверждают, что в XVII–XVIII вв. гражданские иски литовских татар рассматривали муфтии и улемы Османской империи. Такая практика продолжалась вплоть до указа, подписанного Иоанном III, запрещающим литовским татарам обращаться к «турецкому начальству». Однако литовские татары, не имея своих муфтиев, улемов и кади, вопросы своего собственного племенного права решали в турецких религиозных судах вплоть до последнего раздела Речи Посполитой (1795 г.)[545]. Данное утверждение требует весомых документальных подтверждений, которые на сегодняшний день еще не обнаружены.

Таким образом, во времена ВКЛ татарская религиозная община сформировалась как самостоятельная институция, которая не подчинялась никакой светской или духовной власти, действуя по принципу самоуправления, при необходимости отстаивая интересы членов общины в общении с администрацией и в судах. Такое положение сохраняется вплоть до конца XVIII века. После раздела Речи Посполитой литовские мусульмане находятся в подчинении мусульманского Таврического духовного правления.

---

[543] *Мухлинский А.* Исследование о происхождении и состоянии литовских татар. С. 50.

[544] Kryczyński, S. (1938, 2000) *Tatarzy litewscy. Próba monografii historyczno-etnograficznej*. Warszawa– Gdańsk, s. 178.

[545] Ibid., s. 181.

В течении столетий литовские татары находились в изоляции от мусульманских центров на Востоке. Христианское окружение не могло не повлиять на религиозные обряды татар, которые тем не менее неизменно сохраняли свое каноническое право (шариат), основанное на пяти столпах (араб. *аркан*) ислама[546]. Мусульманская религия, являясь объединяющим началом всего татарского, опиралась на арабский язык, не понятный для татар, и не могла способствовать сохранению родного языка.

На первом этапе (XIV–XV вв.) большая часть татарских переселенцев принадлежали к кыпчакской языковой группе еще до выделения в начале XV в. основных ее диалектов, и, прежде всего, крымско-татарского. Второй этап (XVI–XVII вв.) следует связывать с мигрантами, находящимися под османо-турецким языковым влиянием. На эти два этапа указывают исторические источники, а также языковой анализ восточной литературы литовских татар. Тюркские языки, на которых говорили поселившиеся в ВКЛ татары, довольно быстро начали выходить из употребления. Причины, способствовавшие довольно быстрой утрате татарами языка, обобщены в работах многих исследователей[547]. Среди основных причин гибели

---

[546] См. подробнее: *Мишкинене Г.* Исламское вероучение в рукописях литовских татар // Acta Orientalia Vilnensia. 2002. № 3. С. 185–187; Dziekan, M. (1999) “Religia Tatarów polsko-litewskich”, in A. Drozd, M. Dziekan, Majda (eds.). *Meczety i cementarze Tatarów polsko-litewskich. Katalog zabytków tatarskich*, t. II. pp. 8–10. Warszawa: Res Publica Multiethnica.

[547] *Антонович А. К.* Белорусские тексты, писанные арабским письмом, и их графико-орфографическая система. Вильнюс: Вильнюсский университет, 1968; *Добрянский Ф.* О литовских татарах. Вильна, 1906; *Дубинский А.* Заметки о языке литовских татар // Вопросы языкознания. 1972. № 1. С. 82–88; Krawiec, L. (1936) *Tatarzy w Polsce. Próba monografii historyczno-etnograficznej*. Wilno: Dziennik Urzędowy Kuratorjum Okręgu Szkolnego Wileńskiego; Kryczyński, S. (1938–2000) *Tatarzy litewscy. Próba monografii historyczno-etnograficznej*. Warszawa – Gdańsk; Łapicz, Cz. (1986) *Kitab Tatarów litewsko-polskich (Paleografia. Grafia. Język)*. Toruń: Uniwersytet Mikołaja Kopernika.

языка следует назвать рутенизацию[548] татар в первой половине XVI в. под влиянием более высокой культуры русинов и рутенизированных литовцев, социальную разнородность литовских татар, их немногочисленность, изолированность от родного края, смешанные браки мусульман с христианками, а также отсутствие интердиалектного варианта языка для обслуживания религиозных обрядов.

Вместе с языковой ассимиляцией появляется необходимость перевода религиозной литературы: сур Корана, непонятных литовским татарам арабских текстов молитв, в особенности им сопутствовавших предписаний, хадисов на (старо)белорусский, а затем и (старо)польский языки. Эти переводы, комментарии на славянских языках, которыми стали пользоваться татары, призваны были помочь сохранению религии и религиозной обрядовости мусульманской диаспоры, находившейся в изоляции от мусульманских центров на Востоке.

На неоднородность ислама, с которым пришли татары на территорию ВКЛ указывают не только сохранившаяся обрядовость литовских татар, но и дошедшие до наших дней рукописные сборники середины XVII–XIX веков[549]. Литовские мусульмане, принадлежавшие к суннитскому направлению в исламе, в свою восточную конфессиональную литературу (как оригинальную, так и переводную) внесли шиитские элементы и

---

[548] Это процесс освоения литовским и некоторыми нелитовскими народами, в первую очередь татарами ВКЛ, культуры и языка русинов (анг. Ruthenian, лит. rusėnų kalba, укр. рутенский язык, бел. старобелорусский). На этом языке записаны Литовская метрика, Статуты ВКЛ (1522, 1529, 1566 и 1588 гг.), летописи. В рукописях литовских татар при характеристике языка, на котором записаны в них тексты, можем встретить термин, когда автор/переписчик рукописи называет его «руським языком». «Руський» язык включает в себя языковые особенности как белорусского, так и украинского языков.

[549] Важной особенностью рукописей литовских татар является то, что тексты на белорусском или польском языках записывались арабским письмом. О рукописных жанрах – китабах, тафсирах, таджвидах, хамаилах подробнее см.: Miškinienė, G. (2001) *Seniausieji Lietuvos totorių rankraščiai (Grafika. Transliteracija. Vertimas. Tekstų struktūra ir turinys)*. Vilnius: VUL, p. 15.

суфийское мировоззрение. К таким текстам относим тексты, содержащие шиитские молитвы, хадисы от имама Али ибн Абу Талиба, тексты с упоминанием персоналий, почитаемых среди алевитов-бекташи, хуруфитские тексты. Хуруфитское направление придавало метафизическое значение буквам и числам. Такие сюжеты находим, например, в полукитабе (шифр ЛУ-893) и Лейпцигском хамаиле (шифр Лейпц. 280)[550]. Это направление не было чем-то совершенно новым, т. к. подобные спекуляции известны и древнеиндийской, и древнеиранской религиям, а также религии Моисея и христианству[551]. Молитву *хурф* впервые нашли в хамаиле XVIII в.[552] Здесь же находится и молитва Хасан Хусейн, посвященная внукам пророка Мухаммеда[553]. Интересно, что в хамаиле Ильи Шагидевича, находим мухир[554], под которым подписано: «хто хоче не гети мугур пагледзец треба селеват пец…; то йест дервишска чили пелгримска брон…» (кто хочет посмотреть на этот мухир, нужно прочитать салават…; это оберег дервишей или пилигримов)[555].

Таким образом, литовские татары, оторванные от своей исторической родины и религиозных корней, несомненно, были далеки от понимания богословских нюансов и порой принимали в свою культуру отдельные элементы и из христианского окружения, не отступая при этом от основных положений ислама. Безусловно, «религия, на протяжении веков существую-

---

[550] Miškinienė, G. (2001) *Seniausieji Lietuvos totorių rankraščiai (Grafika. Transliteracija. Vertimas. Tekstų struktūra ir turinys)*. Vilnius: VUL, pp. 42, 54.

[551] Chazbijewicz, S. (1988) "Wpływ sufizmu (tasawwuf) na zwyczaje muzułmanów w Polsce", *Życie Muzułmańskie* 9: 30–35.

[552] *Мишкинене Г., Намавичюте С., Покровская Е.* Каталог арабскоалфавитных рукописей литовских татар. Вильнюс: VUL, 2005. С. 81.

[553] Там же. С. 81–82.

[554] Мухиры – у литовских татар это художественные произведения, основанные на синтезе литературного, каллиграфического, изобразительного и декоративного начала, имеющие сакральное, а также познавательное и воспитательное значение в системе мусульманского просвещения и являющиеся предметами украшения интерьера мечети, жилого дома, мектебе (по определению Светланы Червонной).

[555] *Мишкинене Г., Намавичюте С., Покровская Е.* Каталог арабскоалфавитных рукописей литовских татар. Вильнюс: VUL, 2005. С. 95.

щая в диаспоре, в среде других культурных и религиозных традиций, легко подвергается различным деформациям, упрощениям не только в сфере внешней обрядности, но и в сфере основных религиозных догм, требований и запретов»[556].

Ислам и литовские татары в XX–XXI вв.

Расцвет культурно-религиозной жизни у литовских татар принято связывать с 1-й половиной XX в., а именно с периодом 1918–1939 гг. Данный период оговорен как в многочисленных статьях, так и монографических работах[557]. 15 марта 1923 г. в Париже конференция послов Великобритании, Италии и Японии под председательством члена правительства Франции закрепила Вильнюс и прилегающую часть Литвы за Польшей.

Таким образом, ранее единая община литовских татар оказалась по разные стороны границ. Только три прихода, а именно Каунасский, Райжайский (Алитусского округа, Бутримониской епархии) и Винкшнупяйский (Вилкавишкского округа, Бартнинкской епархии) остались на территории независимой Литвы (1918–1940). В тоже время на территории Польской Республики (1918–1939) оставалось 19 татарских приходов: в Виленском воеводстве – в Вильно, Немежисе, Сорок татарах, Довбутишках, Видзах, Докшицах и Мядели, в Новогрудском воеводстве – в Новогрудке, Ловчицах, Слониме, Ляховичах, Муравщизне, Некрашунцах, Клецке, Осмолове и Мире, в Белостокском воеводстве – в Бохониках и Крушинянах, а также приход в Варшаве[558]. На всей территории находилось 17 действующих мечетей, а в 1928 г. Варшавской мусульманской общиной было принято решение о возведении мечети в Варшаве. В 1935 г. был объявлен конкурс на лучший проект Варшавской мечети и начат сбор пожертвований на строительство. Однако мечеть не

---

[556] *Лапич Ч.* Ислам в диаспоре (на примере татар-мусульман Великого княжества Литовского) // Tiurkų istorija ir kultūra Lietuvoje. Specialusis “Lietuvos istorijos studijos” leidinys, t. XI, 2014. C. 203.

[557] Miśkiewicz, A. (1990) *Tatarzy polscy 1918–1939: życie społeczno-kulturalne i religijne*. Warszawa: Państwowe Wydawn. Naukowe; Przegląd treści periodyków Tatarskich w Polsce (N.) (1932–1935); Rocznik Tatarski, t. II, 1935, s. 462–465.

[558] Borawski, P. et Dubiński, A. *Tatarzy polscy. Dzieje, obrzędy, legendy, tradycje*, s. 153–154.

была построена. На территории Литовской Республики находились три действующие мечети в Райжай, Винкшнупяй и Каунасе. В 1930 г. было принято решение на месте старой деревянной мечети в Каунасе построить новую каменную мечеть. Двери новой мечети открылись 15 июля 1933 г.

1920–1930-е годы были самыми благоприятными десятилетиями в истории литовских татар в плане свободного развития их культурно-национальной и религиозной жизни. Так, как к 1923 г. основной потенциал литовских татар – интеллектуалы, военные и административные работники бывшей Российской империи и сам основной ареал проживания литовских татар оказались на территории Польши, то и процесс возрождения культурной и религиозной жизни начинается именно здесь.

В 1925 г. на территории возрожденного польского государства формируется муфтиат, просуществовавший до 1944 г. Муфтием избирается известный ориенталист и религиозный деятель Якуб Шинкевич. При муфтиате были основаны татарский музей, татарский архив и татарская библиотека. Стараниями татарских интеллектуалов Леона и Ольгерда Кричинских в Вильно начали выходить, не утратившие своей значимости и в наши дни, «Татарские ежегодники» (Rocznik Tatarski). В течение 1932, 1935 и 1938 гг. вышло три тома. К основным периодическим изданиям 2-й четверти XX в. относятся также ежемесячники «Татарская жизнь» (Życie Tatarskie, т. I–VI, 1934–1939) и «Исламский обзор» (Przegląd Islamski, 1930–1937).

Вторая мировая война и годы советской власти нанесли серьезный ущерб независимому функционированию татарских общин. В 1944 г. муфтият в Вильно закрывают, а существовавший при нем Татарский музей расформировывают. В том же году муфтий Я. Шинкевич покидает родину и выезжает в Германию, потом в Египет и, наконец, в Америку, где в 1966 г. умирает.

В течение долгих лет государственного атеизма домашние и семейные обряды оставались практически неизменными, адаптируясь и приспосабливаясь к новым обстоятельствам, но при этом сохраняя элементы исламской традиции и символики. По-прежнему отмечались традиционные религиозные праздники – Рамадан байрам, Курбан байрам, Ашуре байрам

(день памяти мученической смерти Хусейна – внука пророка Мухаммеда), Мевлюд (рождение пророка Мухаммеда), проводились обряд наречение именем, свадебный и погребальные обряды в соответствии с общетюркскими и общемусульманскими традициями. Все религиозные праздники и обряды совершались и проводились в домашней обстановке, предварительно пригласив на торжество священнослужителя-имама. Особое место в религиозной культуре литовских мусульман было отведено так называемым съездам, или «мусульманским фестам», своеобразным дням поминовения усопших. Так, на территории Восточной Литвы и прилегающих районов Беларуси такие дни поминовений проходили в летний период, начинались днем поминовения на Видзовском мизаре (мусульманском кладбище) 31 мая и заканчивались в конце августа на Швенченском (на территории современной Литвы) мизаре. В эти дни татары-мусульмане имели возможность не только помянуть своих близких и прочитать над их могилами заупокойные молитвы, но и пообщаться друг с другом. Такие собрания имели и широкое социальное значение. После молитв и раздачи садаки (подаяния) на мизарах татары собирались в домах или клубах, где могли не только пообщаться, решать наболевшие проблемы общины, но и ближе познакомиться друг с другом, заложить основу для образования новых татарских семей. Подобного рода мероприятия скрепляли общину изнутри и способствовали сохранению групповой идентичности, уменьшали риск ассимиляционных процессов и создания смешанных семей. Общими усилиями и средствами поддерживали в хорошем состоянии имеющиеся мизары. Традиция таких «съездов», появившаяся после того, как в середине XX в. была разрушена мечеть в Видзах (населенный пункт на территории современной Беларуси), долгое время помогала сохранить приход в пределах старых трех уездов[559], в которых проживали татары, принадлежащие к Видзовскому джамиату.

Нельзя не согласиться с мнением Р. Уразмановой, отметившей, что существовал «значительный слой общества,

[559] Видзовская мечеть имела статус кафедральной, т. к. была единственной на территории Новоалександровского, Швенченского и Двинского уездов.

представители которого не признавали себя верующими мусульманами и в то же время неукоснительно совершали важнейшие мусульманские обряды и участвовали в их проведении»[560]. В этом исследовательница видит особый феномен советской, да отчасти и постсоветской действительности, заслуживающей специального внимания и анализа со стороны социальных психологов, этнографов, историков и исламоведов. По сути дела, мы столкнулись со своеобразным явлением длительного существования и функционирования бытовой и обрядовой культуры, мусульманской по форме, но утратившей свое религиозное содержание. Этот вариант мусульманской обрядности отнюдь не свидетельствует о духовном вакууме в народной культуре. Под «крышей», казалось бы, формальных процедур находили спасение и укрытие остатки мусульманской духовности, веры, нравственности, религиозности в татарском обществе. Безусловно, это в значительной степени облегчило и ускорило этнокультурное возрождение общины литовских татар после восстановления независимости Литовской Республики.

После восстановления независимой Литовской Республики (1990 г.) в течении 34 лет религиозная и общественная жизнь литовских татар оживилась. На волне национального возрождения и демократизации общества татарская община пережила значительные трансформации. В 1998 году в Литве был восстановлен Духовный центр литовских мусульман-суннитов – муфтият (Lietuvos musulmonų sunitų dvasinis centras-muftiatas). Первым муфтием был избран Рамазан Криницкий, с марта 2009 г. обязанности муфтия стал исполнять Ромас Якубаускас. В 2018 г. был создан Совет мусульманских религиозных общин Литвы – муфтият **(**Lietuvos musulmonų religinių bendruomenių Taryba – Muftiatas**).** Его возглавил литовский татарин Александрас Беганскас. В настоящее время в Литве сохранились четыре действующие мечети – три деревянные в Немежисе, Райжай и дер. Сорок татар (лит. Keturiasdešimt

[560] *Уразманова Р.К.* Ислам в семейно-бытовой обрядности татар: традиции и современность // Ислам в Евразии. Москва: Прогресс-традиция, 2001. С. 221.

Totorių) и одна каменная в Каунасе, а также несколько молельных домов в Клайпеде, Висагинасе, Алитусе, Швенченисе[561]. При мечетях созданы и действуют воскресные школы, в которых татарские дети имеют возможность познакомиться не только с основами религии, но также с татарской историей, культурой и языком. Каждое лето для детей организуются летние религиозные лагеря.

В 1989 г. при Фонде культуры Литвы было учреждено Литовское общество татарской культуры (первым его председателем был Менсаид Байрашевский, 1989–1992). В 1994 г. Литовское общество татарской культуры было реорганизовано в две самостоятельные организации: Союз общин литовских татар (в Союз вошли Каунасская и Алитусская татарские общины, а также Литовская мусульманская молодежная община) и Татарская община Вильнюсского края с подразделениями в Вильнюсе, Немежисе, Григишкесе, деревне Сорок татар, Швенченисе. В течение первого десятилетия после восстановления независимости в разных уголках Литвы было учреждено 12 татарских общин. К 2006 г. их уже было 19, а в 2014 г. была зарегистрирована 21 община, в 2019 г. список общин пополнили еще две татарские организации. Среди них девять общин зарегистрированы и как религиозные общины.

Татарские национальные общины Литвы основное направление своей деятельности видят в том, чтобы литовские татары сохранили этническую идентичность, религию, знали культуру, традиции своего народа.

---

[561] Не сохранились Лукишская мечеть в Вильнюсе (разрушена в 1968 г.), мечеть в Тракай (разрушена в 1609 г.), мечеть в Винкшнупяй в Вилкавишском районе (разрушена в 1944 г.) и др. В Польше действуют две деревянные мечети в Бохониках (1717 г.) и Крушинянах (2-я половина XVIII в.), а в 1989 г. была построена каменная мечеть в Гданьске. На территории Беларуси для джамиата (прихожан) открыты пять мечетей: в Минске (восстановлена и открыта в 2016 г.), Ивье, Новогрудке, Смиловичах, Ловчицах. Кроме перечисленных в современной Беларуси действующие молитвенные дома, появившиеся после 90-х годов XX в., есть еще в пяти городах: в Клецке, Видзах, Слониме, Молодечно и в Ошмянах.

В Европе под влиянием внешних и внутренних факторов происходят большие перемены, которые влияют и на состояние татарских общин. Литовские татары уже не единственные представители ислама в Литве. В данной ситуации очень важно отличать новоприбывших мусульман и неофитов от «старых». О ситуации в мусульманских общинах Литвы писали в своей статье Вайда Норвилайте и Эгдунас Рачюс, которые на основе анкет проанализировали процессы секуляризации, затронувшие все без исключения татарские общины Литвы[562]. Как верно подметили авторы статьи, с точки зрения секуляризации литовские мусульмане (не только литовские татары) разделены на два противоположных лагеря. В первую группу входят литовские татары и иммигранты советской эпохи (в основном казанские татары и немного крымских), а во вторую группу входит большинство новообращенных, которые открыто выражают недовольство процессом секуляризации. Можно согласиться с мнением авторов, что в принципе разрыв между местными мусульманами – литовскими татарами и новообращенными, и иммигрантами из других мусульманских стран – будет становиться все более заметным. Общины литовских татар изменяются внутри, становятся более открытыми для других людей, более восприимчивыми к «новым» догмам исламского мира. Однако, по мере смены поколений все труднее будет говорить о продолжении ислама, с которым татары когда-то пришли на земли Великого княжества Литовского.

Обращаясь к вопросам религиозного наследия литовских татар на переломе веков, мы не затронули ряда вопросов, касающихся, впрочем, не только татарских общин, но и других общин в целом. В первую очередь, это столкновение старой и новой традиций, в том числе образования и ориентированности имамов на турецкую или арабскую традиции, создание организаций с громкими названиями, зонтичные организации, конкурирующие общины и раздел сфер влияния, развитие и поддержка

---

[562] Norvilaitė, V. et Račius, E. (2011) “Musulmonų bendruomenių reakcija į sekuliarizacijos procesą Lietuvoje”, *Kultūra ir visuomenė. Socialinių tyrimų žurnalas* 2 (3): 49–66. [https://portalcris.vdu.lt/server/api/core/bitstreams/d5f3eb2b-a2d1-4fc4-acea-05b7c95640b4/content, доступ от 29.08.2024].

контактов с другими немусульманскими/мусульманскими организациями, вопросы территориального происхождения, процессы секуляризации – вот тот небольшой круг вопросов, требующий специального исследования и представления в отдельной работе. Однако, уже сейчас всех заинтересованных данной тематикой, по крайней мере, можем отослать к библиографическому обзору основных работ и источников, ко-торые были опубликованы в Литве в течение последних 30 лет[563].

Выводы

Литовские татары, оторванные от своей исторической родины и религиозных корней, несомненно, были далеки от понимания богословских нюансов и порой принимали в свою культуру отдельные элементы из христианского окружения, не отступая при этом от основных положений ислама. Благодаря «обрядоверию» (по терминологии Р. К. Уразмановой) сохранилась нить преемственности культуры. Именно в ней находили укрытие и спасение остатки мусульманской духовности, веры, нравственности, религиозности в татарской общности, несмотря на то, что литовские татары по равнению со своими соплеменниками – ногайцами, казанскими и крымскими татарами, очень рано соприкоснулись с немусульманской культурой.

В 2021 г. литовские татары с большой гордостью отметили уже 625-ю годовщину их поселения на этих территориях. 2021 год в Литве был объявлен Годом истории и культуры литовских татар, о чем было принято постановление Сейма Литовской Республики. За более чем 600-летнюю историю проживания община литовских татар сохранила свои традиции, обряды, религию, культуру, сберегла свое материальное и культурное наследие.

Однако, происходящие изменения внутри общины в условиях почти полной интеграции в доминирующее большинство, конфликт «старого», традиционного ислама, стояв-

[563] Miškinienė, G. (2023) “Publikacje o litewsko-polskich Tatarach na Litwie po 1990 r.”, in A. Konopacki (ed.), *Działalność społeczno-kulturalna jako czynnik wzmacniający tożsamość Tatarów. Próba bilansu i perspektywy*, s. 194–208. Warszawa: Polskie Towarzystwo Historyczne.

шего на страже сохранения этнокультурной идентичности литовских татар в течении почти семи столетий, и «нового», появившегося с увеличением числа не только обучившихся имамов в арабских странах и Турции, а также с увеличением численности мигрантов-мусульман из других стран, порождают конфликт и раскол в татарских общинах Литвы. Выжить и сохранить свою идентичность в данной ситуации могут помочь только сплочённость, заинтересованность друг в друге, в общей истории, религии и культуре.

Библиография

Антонович А. К. Белорусские тексты, писанные арабским письмом, и их графико-орфографическая система. Вильнюс: Вильнюсский университет, 1968.

Добрянский Ф. О литовских татарах. Вильна, 1906.

Зайцев И. В. Липка в восточных источниках // Восточная Европа в древности и средневековье. Восприятие, моделирование и описание пространства в античной и средневековой литературе. XVIII Чтения памяти члена-корреспондента АН СССР Владимира Терентьевича Пашуто. Москва, 17–19 апреля 2006 г. Материалы конференции. Москва, 2006. С. 70–77.

Кралюк, П., Щепанський, В., Якубович, М. (2018) *Татари Волині: історія, культура, контакти*. Вінниця: Твори.

http://www.irbis-nbuv.gov.ua/cgi-bin/ua/elib.exe?Z21ID=&I21DBN=UKRLIB&P21DBN=UKRLIB&S21STN=1&S21REF=10&S21FMT=online_book&C21COM=S&S21CNR=20&S21P01=0&S21P02=0&S21P03=FF=&S21STR=ukr0009827, доступ от 07.02.2025.

Лакотка, А. І. (1994) *Бераг вандраванняў, ці адкуль у Беларусі мячэці*. Мінск: Навука і тэхніка.

Лапич Ч. Ислам в диаспоре (на примере татар-мусульман Великого княжества Литовского) // Tiurkų istorija ir kultūra Lietuvoje. Specialusis “Lietuvos istorijos studijos” leidinys 2014. T. XI. C. 199–211.

Локотко А. Мечети Беларуси // Беларусь і цюркска-ісламскі свет. З нагоды 615-годдзя ўзнікнения татарска-мусульманскай супольні на землях ВКЛ / Под ред. І. А. Сынкова, М. У. Тарэлка. Мінск, 2015. С. 86–101.

Мишкинене Г. Исламское вероучение в рукописях литовских татар // Acta Orientalia Vilnensia. 2002. № 3. С. 185–187.

Мишкинене Г., Намавичюте С., Покровская Е. Каталог арабскоалфавитных рукописей литовских татар. Вильнюс: VUL, 2005.

Мухлинский А. Исследование о происхождении и состоянии литовских татар. Санкт-Петербург: Типография Эдуарда Веймара, 1857.

Савченко, О. О. (2019) *Українсько-татарські політичні взаємини та соціальні комунікації у XVI – на початку XVIII ст.* / На правах рукопису, Київ.

Уразманова Р. К. Ислам в семейно-бытовой обрядности татар: традиции и современность // Ислам в Евразии. Москва: Прогресс-традиция, 2001. С. 218–224.

Borawski, P. et Dubiński, A. (1986) *Tatarzy polscy. Dzieje, obrzędy, legendy, tradycje*. Warszawa: Iskry.

Chazbijewicz, S. (1988) "Wpływ sufizmu (tasawwuf) na zwyczaje muzułmanów w Polsce", *Życie Muzułmańskie* 9: 30–35.

Dziekan, M. (1999) "Religia Tatarów polsko-litewskich", in A. Drozd, M. Dziekan, Majda (eds.), *Meczety i cementarze Tatarów polsko-litewskich. Katalog zabytków tatarskich*, t. II, s. 8–13. Warszawa: Res Publica Multiethnica.

Konopacki, A. (2010) *Życie religijne Tatarów na ziemiach Wielkiego Księstwa Litewskiego w XVI–XIX wieku*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.

Konopacki, A. (ed.). (2013) *Piotr Czyżewski. Alfurkan tatarski prawdziwy na czterdzieści części rozdzielony. Wydanie źródła*. Białystok: MKJdruk.

Krawiec, L. (1936) *Tatarzy w Polsce. Próba monografii historyczno-etnograficznej*. Wilno: Dziennik Urzędowy Kuratorjum Okręgu Szkolnego Wileńskiego.

Kryczyński, S. (1935) "Nieudana misja katolicka wśród muzułmanów litewskich w XVI w.", *Przegląd Islamski* (3–4): 11–14.

Kryczyński, S. (1938, 2000) *Tatarzy litewscy. Próba monografii historyczno-etnograficznej*. Warszawa – Gdańsk.

Łapicz, Cz. (1986) *Kitab Tatarów litewsko-polskich (Paleografia. Grafia. Język)*. Toruń: Uniwersytet Mikołaja Kopernika.

Łowmiański, H. (1983) *Studia nad dziejami Wielkiego Księstwa Litewskiego*. Poznań: Wydawnictwo naukowe UAM.

Miśkiewicz, A. (1990) Tatarzy polscy 1918–1939: życie społeczno-kulturalne i religijne. Warszawa: Państwowe Wydawn. Naukowe.

Miškinienė, G. (2001) *Seniausieji Lietuvos totorių rankraščiai (Grafika. Transliteracija. Vertimas. Tekstų struktūra ir turinys)*. Vilnius: VUL.

Miškinienė, G. (2023) "Publikacje o litewsko-polskich Tatarach na Litwie po 1990 r.", in A. Konopacki (ed.), *Działalność społeczno-kulturalna jako czynnik wzmacniający tożsamość Tatarów. Próba bilansu i perspektywy*, s. 194–208. Warszawa: Polskie Towarzystwo Historyczne.

Norvilaitė, V., Račius, E. (2011) "Musulmonų bendruomenių reakcija į sekuliarizacijos procesą Lietuvoje", *Kultūra ir visuomenė. Socialinių tyrimų žurnalas* 2 (3): 49–66. [https://portalcris.vdu.lt/server/api/core/bitstreams/d5f3eb2b-a2d1-4fc4-acea-05b7c95640b4/content, accessed on 29.08.2024].

Przegląd treści periodyków Tatarskich w Polsce (N.) (1932–1935). Rocznik Tatarski, t. 2: 462–465.

Sobczak, J. (1984) *Położenie prawne ludności tatarskiej w Wielkim Księstwie Litewskim*. Warszawa – Poznań: Państwowe wydawnictwo naukowe.

Tyszkiewicz, J. (1987) "Piśmo sułtana Murada III do Zygmunta III z roku 1591 w sprawie Tatarów litewskich", *Studia zródłoznawcze* (XXX): 75–97.

12
МУСУЛЬМАНСКОЕ МЕНЬШИНСТВО АДЖАРИИ: РЕЛИГИОЗНАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ ПРОТИВ ЭТНИЧЕСКОЙ ПРИНАДЛЕЖНОСТИ?

Георгий Саникидзе

Введение

Большинство населения Грузии исповедует православное христианство. В то же время в Средние века интенсивные контакты с исламским миром создали благоприятные условия для распространения ислама в Грузии. После завоевания Тбилиси арабами в VIII веке город стал столицей исламского эмирата[564] (нисба *ат-Тифлиси*[565], или *Тафлиси*, впервые упоминается в

[564] ჯაფარიძე, გ. (1999) „თბილისის საამირო“// გ. ჯაფარიძე (რედ.) *ისლამი. ენციკლოპედიური ცნობარი.* თბილისი: ნეკერი, გვ. 73. (*Джапаридзе, Г.* Тбилисский эмират // Ислам. Энциклопедический словарь / Под ред. Г. Джапаридзе. Тбилиси: Некери, 1999. С. 73 (на груз. яз.).

[565] Арабская форма произношения названия Тбилиси, которая вошла в русский и европейские языки и использовалось до второй четверти XX в.

арабских исторических источниках того времени). Грузинский царь Давид IV отвоевал город в 1122 году, и Тбилиси стал столицей объединенного грузинского христианского государства. Однако в стране по-прежнему проживало значительное мусульманское меньшинство.

С XV-XVI веков до второй половины XVIII века Грузия, раздробленная на небольшие царства и княжества, была практически разделена Османской империей и Сефевидским Ираном. Это разделение было узаконено Амасийским договором 1555 года между этими двумя империями. Османская империя присоединила южную часть страны, а в западной, которая сохранила часть независимости, доминировала.

Именно в этот период ислам распространился в различные слои населения Южной Грузии, где османы создали провинцию Ахалцихе (вилайет Чилдир). Позже ислам был принят этнолингвистическими меньшинствами в стране. Здесь поселились также тюркоязычные мусульмане.

Западная часть этого региона называется Аджария. Процесс исламизации там был трудным. В XVI веке, согласно османской переписи горной Аджарии, большинство населения составляли христиане, и они платили налог для немусульман (джизью)[566]. Первоначально в ислам обратились дворяне. Процесс полной исламизации населения был завершен только к концу XVIII века[567].

Девятнадцатый век знаменует начало новой эры в истории отношений Грузии с исламским миром. Эти отношения были прежде всего обусловлены включением Грузии в Российскую империю, что постепенно привело к ослаблению влияния

---

[566] შაკიკაძე, ზ. (2002) „ოსმალური გადასახადები აჭარაში“ // ბათუმის სახელმწიფო უნივერსიტეტის შრომები, IV, ბათუმი: ბათუმის სახელმწიფო უნივერსიტეტი. გვ. 217. (*Шакикадзе З.* Османские налоги в Аджарии // Труды Батумского Государственного университета, IV. Батуми: Батумский Государственный университет, 2002. С. 217) (на груз. яз.).

[567] ბაქრაძე, დ. (1987) *არქეოლოგიური მოგზაურობა გურიასა და აჭარაში.* ბათუმი: საბჭოთა აჭარა, გვ. 72, 84-85. (*Бакрадзе Д.* Археологическое путешествие в Гурии и Аджарии. Батуми: Сабчота Ачара, 1987. С. 72, 84-85) (на груз. яз.).

Османской империи и Ирана в западной и восточной Грузии соответственно[568].

В результате Русско-турецкой войны 1877-1878 годов мусульманская Аджария также стала частью Российской империи. После короткого обзора религиозной ситуации в Аджарии в периоды Российской империи и Советского Союза, в статье главное внимание уделяется изучению следующих вопросов: влиянию религии (ислам) на этническую идентичность аджарцев – грузинских мусульман; особенностям их религиозных воззрений; отношениям с православными христианами – грузинами; степени их интеграции в грузинское общество, их международным контактам, деятельности иностранных организаций в регионе и т. д.

Аджария в XIX веке в составе Российской империи

До наступления русских на Кавказ в XIX веке стратегическое значение Аджарии возросло. Изменение геополитического положения Аджарии, вероятно, укрепило позиции ислама. Было построено несколько новых мечетей вдоль побережья Черного моря, а также в горных деревнях Аджарии. Например, «три из наиболее важных мечетей Верхней Аджарии (Дидачара, Горджоми и Хуло) были построены в период между 1820 и 1830 годами»[569]. В Батуми функционировали три мечети, две из которых принадлежали туркам, а одна – аджарцам. Самой большой мечетью являлась турецкая мечеть Азизие, построенная в 1861–1868 годах Валиде-ханум, матерью султана, в честь ее сына султана Абдул Азиза (1861–1876). Мечеть стояла на центральной площади города, носящей то же название. В годы советской власти мечеть была разрушена[570].

---

[568] Sanikidze, G. (Spring 2018) "Muslim Communities of Georgia: Old Problems and New Challenges," *Islamophobia Studies Journal* 4 (2), p. 249.

[569] Pelkmans, M. (2006) *Defending the Border. Identity, Religion, and Modernity in the Republic of Georgia*. Ithaca and London: Cornell University Press, p. 96.

[570] *Маргиев З.* Батум во времена Османской империи. Батуми: Алиони, 2008. С. 126.

При Османской империи в Аджарии не было религиозных высших учебных заведений[571]. Вследствие этого дети аджарского дворянства в некоторых случаях отправлялись в религиозные школы в Турции. Однако для большинства из них возможности изучения турецкого или арабского языка были ограничены[572].

Напряженность между мусульманами и христианами в Аджарии в какой-то мере усилилась во второй половине XIX века. Во время Крымской войны 1855 года многие аджарцы сражались на стороне турок, а во время Русско-турецкой войны 1877–1878 годов аджарцы занимали ряд высших должностей в османских вооруженных силах, в то время как около 6000–10000 аджарцев служили солдатами[573].

После Русско-турецкой войны 1877–1878 годов Аджария стала частью Российской империи по условиям Берлинского договора 1878 года, а город Батуми был превращен в зону свободной торговли. Статья 6 предыдущего Договора Сан-Стефано (подписанного в начале того же года) не претерпела изменений, согласно которой населению, проживающему в районах, завоеванных Россией, давалось разрешение на продажу собственности и эмиграцию в Турцию. Именно тогда многие мусульмане региона начали эмигрировать. По различным сведениям, от 110 до 150 тысяч мусульман переселились в Турцию, среди них 30 тысяч из Батумской области[574]. Православные христианские миссионеры также начали активную пропаганду в регионе с конца XIX века[575]. В результате этого в регионе число христиан значительно выросло.

---

[571] Мусульмане Аджарии практически без исключения являются суннитами.

[572] Sanikidze, G. and Walker, E. (2004) *Islam and Islamic Practices in Georgia* (Berkeley Program in Soviet and Post-Soviet Studies. Working Paper Series), p. 7 [http://socrates.berkeley.edu/~bsp/ publications/2004_04-sani.pdf, accessed on 02.04.2025].

[573] იაშვილი, ვ. (1948) *აჭარა ოსმალების დროს*. ბათუმი: სახელგამი, გვ. 138. (*Яшвили В.* Аджария во времена османов. Батуми: Сахелгами, 1948. С. 138) (на груз. яз.).

[574] Özel, O. (June 2010) “Migration and Power Politics: The Settlement of Georgian Immigrants in Turkey (1878-1908)”, *Middle Eastern Studies* 46 (4), pp. 479, 493-494.

[575] *Френкель А.* Очерки Чурук-су и Батума. Тифлис, 1879. С. 62.

Присоединение к России оказалось тяжелым испытанием для многих аджарцев. Ранее турецкая граница играла важную роль в экономической жизни региона. С созданием российских пограничник и тарифных постов перемещение через границу стало более сложным.

В конце XIX века российская администрация начала прилагать усилия к тому, чтобы завоевать лояльность мусульман в Грузии, одним из следствий чего стал конец политики поощрения эмиграции. Российское государство финансировало строительство мечетей и открытие новых медресе в Аджарии и других местах. В результате в аджарских деревнях было построено около 400 мечетей.

Государственные должностные лица также начали оказывать поддержку мусульманскому духовенству в надежде на то, что оно «будет вынуждено действовать в соответствии с интересами правительства, а правительство, в свою очередь, сможет контролировать его действия и осуществлять над ним постоянный контроль»[576]. Имперские власти создали специальную администрацию для надзора за исламскими учреждениями, сформировали образовательные религиозные центры на местном уровне и запретили обучение в мусульманских странах.

Как отмечает Фирузе Моттахари, отношение России к исламу на Кавказе варьировалось в зависимости от этнорелигиозного состава отдельных регионов. Таким образом, в районах, где ислам считался слабым, русская администрация поддерживала миссионерские усилия Русской православной церкви. Напротив, в местах, где ислам считался «глубоко укоренившимся», царская бюрократия стремилась к сотрудничеству с местными религиозными лидерами[577].

В целом, гибкая религиозная политика российской власти была успешной. Гарантии были даны мусульманскому

---

[576] Акты, собранные Кавказской археологической комиссией, т. IX. Тифлис, 1884. С. 126.

[577] Moshtahari, F. (2001) “Colonial Dillemas: Russian Policies in the Muslim Caucasus”, in R. Geraci, and M. Khodarkovski (eds.), *Of Religion and Empire. Missions, Conversions, and Tolerance in Tsarist Russia*. Ithaca: Cornell University Press, pp. 229–49.

населению, вернувшемуся в Аджарию, однако мнение о том, что от половины до двух третей эмигрантов вернулись в Аджарию в 1881–1882 годах[578], безусловно, является преувеличенным.

Таким образом, имперская политика России в отношении мусульманских меньшинств Грузии не была статичной и менялась в зависимости от обстоятельств. С одной стороны, российские власти пытались обратить мусульман в свою веру и изменить демографическую ситуацию в пользу православия. С другой стороны, эти же власти позднее попытались завоевать лояльность мусульманских религиозных лидеров и их паствы.

Место Аджарии в грузинском национальном движении

Вторая половина XIX века считается временем возникновения национального движения в Грузии. Несмотря на ожесточенное сопротивление политике русификации, продвижение России на юг воспринималось как позитивное, с точки зрения грузинских националистов, – отступление с Южного Кавказа «мусульманских государств» османов и персов совпало с интересами православной Грузии. С этой националистической точки зрения Аджария считалась потерянным регионом, который следует вернуть на орбиту грузинской нации[579].

В XIX веке лозунгом грузинского национального движения был «язык, родина, вера (христианство)», но после присоединения в 1878 году Аджарии, где грузинское население являлось мусульманским, в целях укрепления грузинского национального самосознания среди них, последняя часть вышеупомянутого лозунга была забыта.

В 1907 году в Тбилиси была создана мусульманская партия «Мудафие» («Оборона»), основной целью которой стало религиозное воспитание и образование мусульманского населения Тбилисской губернии. В этот же период грузинские общественные деятели начали проводить серьезную работу по интеграции мусульманской общины. В частности, был переведен и опубликован Коран на грузинском языке. Но перевод был

[578] Pelkmans. Op. cit. p. 99.
[579] Ibid.

сделан с французского языка[580]. Надо также отметить, что мусульмане Грузии не приняли этот перевод, посчитав, что переведенная христианином священная книга мусульман не заслуживает доверия[581].

Во время Первой мировой войны аджарские мухаджиры (эмигранты Османской империи) сформировали дивизию в составе турецкой армии[582]. Для некоторых аджарцев исламская идентичность означала лояльность по отношению к Османской империи. Османская империя надеялась вернуть потерянные во время Русско-турецкой воины 1877-1878 годов регионы, в том числе Аджарию. В начале Первой мировой воины турецкие военные силы оккупировали Аджарию, но потом вынуждены были отступить. Среди аджарцев в этот период не наблюдалось единства – одна часть мусульманского населения была турецкой ориентации, а в другой части (большей) преобладали прогрузинские настроения[583]. Надо также отметить, что во время Первой мировой войны в Тбилиси был создан «Комитет за освобождение мусульманской Грузии» (кроме Аджарии, некоторые приграничные регионы Османской империи являлись частью средневековой Грузии).

В целом, следует подчеркнуть, что «регрузинизация» Аджарии прошла успешно. Абсолютное большинство аджарских мусульман считали и считают себя грузинами.

---

[580] *ყურანი მუჰამადისა.* თარგმანი პ. მირიანაშვილისა. ტფილისი, 1906 (Коран Мухаммада. Перевод П. Мирианашвили. Тифлис, 1906) (на груз. яз.). Автор французского перевода не указан.

[581] В какой-то мере такое же отношение наблюдалось к новому переводу с арабского, опубликованному в 2006 году. *ყურანი.* თარგმნა, შესავალი და კომენტარები დაურთო გ. ლობჟანიძემ. თბილისი: კავკასიური სახლი, 2006. (Коран. Перевод, введение и комментарии Г. Лобжанидзе. Тбилиси: Кавказский дом, 2006) (на груз. яз.).

[582] დათუნაშვილი, ი. (1989) „მუჰაჯირობის მოძრაობის შექმნის რელიგიური ფაქტორები.“ კრ-ში *ახლო აღმოსავლეთის ქვეყნების ისტორია. ახალი და უახლესი პერიოდი.* რედ. ო. გიგინეიშვილი. თბილისი: მეცნიერება. გვ. 14. (*Датунашвили И.* Религиозные факторы происхождения мухаджирского движения // История стран Ближнего Востока. Новый и новейший период / Под. ред. О. Гигинейшвили. Тбилиси: Мецниереба, 1989. С. 14 (на груз. яз.).

[583] См. подробнее Ybert-Chabrier, E. (2018) «Les Adjars et la Première guerre mondiale. Traîtres ou victimes?», *Cahiers du Monde russe* 59 (4): 443–472.

Ислам в Аджарии в советское время

Установление коммунистической власти в регионе и угроза, которую она представляла для традиционной религиозной практики, а также для националистических настроений, радикализировали протюркские элементы в аджарском обществе. В 1921 году была основана пантюркистская и панисламистская партия *Джемиет Ислам*, которая выступала за объединение Аджарии с Турцией. Но влияние партии на население было минимальным.

Вслед за установлением советской власти и созданием Грузинской Советской Социалистической Республики в феврале 1921 года последовало образование в июне Аджарской автономной республики в составе Грузинской ССР.

Непосредственными причинами создания Аджарской АССР были не идеи этнических или культурных различий, а прямой результат политических переговоров между турецким и советским правительствами, зафиксированных в Карском договоре (октябрь 1921 г.). Турецкое правительство настаивало на этом соглашении, чтобы гарантировать защиту мусульманского населения. Статус аджарцев оставался неясным. Вопрос о том, следует ли считать аджарцев отдельной группой, активно обсуждался[584].

До сих пор Карский договор играет важную роль в формировании отношений между Турцией, Россией и Грузией. Например, при подписании Договора о дружбе и добрососедских отношениях с Грузией в 1992 году президент Турции потребовал, чтобы Грузия предоставила доказательства того, что Тбилиси будет соблюдать условия Договора – то есть сохранит автономию Аджарии[585].

В 1929 году в ответ на агрессивную политику, направленную на то, чтобы заставить женщин снять паранджу и

---

[584] Pelkmans. Op. cit. p. 99.

[585] *Абашидзе А. Х.* Аджария. История, дипломатия, международное право. Москва: АО «РАУ-Университет», 1998, С. 265. Статья I Карского договора между Турцией и Россией (3/16/1921) и Статья VI Договора о дружбе между Армянской ССР, Азербайджанской ССР и Грузинской ССР, подписанного при участии Российской федерации (10.13.1921).

закрыть религиозные школы, крестьянское мусульманское население Аджарии взбунтовалось, и это восстание считается одним из самых крупных и жестоко подавленных в истории советской Грузии[586].

В 1930-х годах постепенно была закрыта граница между Турцией и Советским Союзом в Аджарии. Советская власть ввела ограничения на поездки в Турцию для получения религиозного образования. Аджария была одной из целей массовых репрессий во время Второй мировой войны. Во избежание обострения напряженности с 15 ноября 1944 года указом Государственного комитета обороны СССР 15 тысяч 568 мусульманских семей (69 тысяч 869 человек) были выселены из приграничной зоны (в основном т. н. месхетинские турки). Из Аджарии выселено в общей сложности 4055 семей, из них 1770 семей – этнические грузины[587]. Их поселили в республиках Средней Азии, главным образом в Казахстане.

Вопреки распространенному мнению, советская система не запрещала частную практику ислама, но вместе с этим сильно ограничивала внешнее публичное выражение религиозности (в то время как отсутствие четкого разделения между частным и общественным является характерной чертой исламской практики), институциональное развитие и исламское образование. В советский период существовал своего рода «подпольный» ислам, в рамках которого совершались обряд обрезаниях, заключались религиозные браки и соблюдались погребальные традиции. Похороны проводились ночью и тайно. Свадьбы с религиозным компонентом устраивались довольно регулярно. Значительная часть мусульманского населения отмечала рели-

---

[586] О восстании 1929 года, см. Blauvelt, T. & Khatiashvili, G. (2016) “The Muslim uprising in Ajara and the Stalinist revolution in the periphery”, *Nationalities Papers* 44 (3): 1–21.

[587] დუმბაძე, ს. სურგულაძე, ა., ტაბაღუა ს. (2011) *აჭარა მეორე მსოფლიო ომის პერიოდში (1939–1945 წწ).* ბათუმი: ბათუმის შოთა რუსთაველის სახ. სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა, გვ. 57. (*Думбадзе С., Сургуладзе А., Табагуа С.* Аджара во время Второй мировой войны. Батуми: Издательство Батумского Гос. Университета им. Шота Руставели, 2011. С. 57) (на груз. яз.).

гиозные праздники, хотя религиозная жизнь проходила в подполье. Публикация религиозной литературы практически была запрещена, и религиозные традиции в основном передавались в устной форме.

Ислам в независимой Грузии

Накануне обретения независимости (1991) ислам в Грузии крайне ослаб: он был плохо структурирован, не организован, и его влияние являлось незначительным в результате глубокой секуляризации общества, антирелигиозной политики Советов и послевоенных социальных изменений[588]. Однако в контексте общего религиозного возрождения в конце существования СССР и в постсоветском периоде повышение уровня религиозной идентичности мусульманских граждан Грузии стало заметным.

Иностранные религиозные благотворительные организации (финансируемые государством и неправительственные), прежде всего турецкие и иранские, проявляли исключительную активность в этом отношении. Были построены новые мечети, и иногда молодежь направлялась в религиозные учебные заведения исламских стран для получения высшего исламского образования. Все эти процессы финансировались иностранными исламскими организациями или частными лицами.

Данный процесс религиозного возрождения (сначала христианского, а затем исламского) был довольно сложным. Как отмечает М. Гаммер, в принципе, имелись две альтернативы марксистско-ленинской идеологии: национализм и религия. В Советском Союзе национализм не считался полностью реакционным явлением – определенно, не таким реакционным, как религия. Поэтому самым сильным движением был национализм – главная ведущая сила в конце советской эры. Но вскоре религия также подверглась преобразованию в объединяющую силу недовольных обществ, прежде всего

[588] Balcı, B., Motika, R. (2007) “Le renouveau islamique en Géorgie post-soviétique”, in B. Balcı & R. Motika (eds.), *Religion et politique dans le Caucase Post-Soviétique*. Istanbul: Institut Français d’études anatoliennes, p. 18.

христиан, ну а после и мусульман[589]. Во время перестройки и в первые годы после распада Советского Союза началась интенсивная публикация религиозной литературы. Появились также издания из зарубежных стран на языках мусульманских народов бывшего Советского Союза. Были созданы неправительственные религиозные организации.

Аджарские мусульмане перед новыми вызовами

С начала перестройки запустились процессы реисламизации, которые проявились наиболее ярко уже после распада СССР. Этот период характеризуется процессом реисламизации Аджарии, который сопровождался возрождением религиозной деятельности и восстановлением мечетей[590]. Большинство ныне действующих мечетей в Аджарии были построены в период независимости Грузии. В целом, самобытность Аджарии обусловлена автономным статусом региона, как уже отмечалось, формально основанным на религии.

В Грузии православие в действительности стало неотъемлемой частью национального движения и ведущей силой консолидации грузинского общества. Ислам воспринимался как чужая религия, ввезенная в Грузию захватчиками-мусульманами, и наилучшим решением представлялось поощрять распространение христианства среди местных грузинских мусульман, то есть аджарцев (грузинские азербайджанцы – чужаки, и они не привлекали большого внимания националистически натроенных слоев грузинского общества и власти): «В стране, где формально господствует христианская религия, повседневные разговоры о мусульманах во многом негативны, особенно в

---

[589] Gammer, M. (2008) “From the Challenge of Nationalism to the Challenge of Islam. The Case of Daghestan”, in M. Gammer (ed.), *Ethno-Nationalism, Islam and the State in the Caucasus. Post-Soviet Disorder*. London and New York: Routledge, p. 179.

[590] *ქართველი მუსლიმები თანამედროვების კონტექსტში* (2010) თ. შიოშვილი, რ. ბარამიძე (რედ.). ბათუმი: ნ. ბერძენიშვილის ინსტიტუტი, გვ. 527. (Грузинские мусульмане в контексте современности / Под. ред. Т. Шиошвили и Р. Барамидзе. Батуми: Институт им. Н. Бердзенишвили, 2010. С. 527 (на груз. яз.).

случае грузинских мусульман»[591]. После обретения Грузией независимости эта особенность сохраняется. Это было отчасти обусловлено также христианско-мессианскими и этнонационалистическими идеями, которые преобладали в национально-освободительном движении. «В большинстве случаев признак возрождения грузинской национальной самобытности носит этнорелигиозный характер»[592].

Широко распространенный термин «татар» по отношению к мусульманам больше связан с религией, чем с этнической принадлежностью. Это слово, когда оно используется для обозначения всех мусульман, имеет негативную коннотацию и тем самым вызывает у мусульман чувство обиды и разочарования. Грузинские мусульмане не используют этот термин для обозначения самих себя. «Термин “татары” уходит корнями в грузинскую историческую память как синоним мусульман и несет в себе коннотации насилия и агрессии»[593]. В этой ситуации мусульмане Грузии воспринимают данный термин дискриминационным.

Мусульмане в Аджарии отмечают, что они сталкиваются с дискриминацией как в государственном, так и в частном секторах из-за своей религиозной принадлежности. По их словам, мусульмане в Аджарии рассматриваются как сторонники

---

[591] Baramidze, R. “Islam in Adjara – comparative analysis of two communities in Adjara” (2011) in Sophia Khutsishvili, John Horan (eds.), *Changing Identities: Armenia, Azerbaijan, Georgia. Collection of Selected Works*. Tbilisi: Heinrich Boell Foundation South Caucasus Regional Office, pp. 96–125, p. 97.

[592] ზვიადაძე, ს. (2016) „მერ არ ვარ თათარი, მე ქართველი ვარ“: რელიგიის ტრანსფორმაცია და რელიგიური იდენტობის ზოგიერთი თავისებურება აჭარაში.“ კრ-ში ნ. ღამბაშიძე (რედ), *რელიგია, საზოგადოება და პოლიტიკა საქართველოში*. თბილისი: მშვიდობის, დემოკრატიისა და განვითარების კავკასიის ინსტიტუტი, გვ.. 15-32, გვ. 16. (*Звиададзе С.* «Я не татар, и мусульманин грузин»: трансформация религии и некоторые особенности религиозной идентичности в Аджарии» // Религия, общество и политика в Грузии / Под. ред. Н. Гамбашидзе. Тбилиси: Кавказский Институт мира, демократии и развития, 2016. С. 15–32, С. 16) (на груз. яз.).

[593] Menagarishvili, I., Lobjanidze, G., Sakhokia, N., Gvimradze, G. (2013) *Political Aspects of Islam in Georgia*. Tbilisi: Strategic Research Institute, Project supported by the Friedrich-Ebert-Stiftung, p. 63.

тюркской ориентации. Это травмирующее чувство для аджарского мусульманина – быть «второсортным» гражданином. Они часто считают, что «для христиан мы не являемся настоящими грузинами», и в то же время подчеркивают: «мы грузинские мусульмане, а не татары»[594].

Хотя большинство жителей Аджарии считают себя грузинами, они также причисляют себя к мусульманам. Эта комбинация, которая противоречила доминирующей идее «христианско-грузинского единства», не только рассматривалась как само собой разумеющаяся грузинскими националистами и представителями Церкви, но и становилась все более проблематичной для аджарцев – чужие по религии[595] стали и «этнически» чуждыми.

Сегодня Аджария часто считается первой провинцией Грузии, где распространилось христианство (христианство стало государственной религией Грузии в 30-е годы IV века). Символично, что в 2000 году в Грузии было торжественно отмечено 3000 лет государственности (на самом деле, без реальных исторических доказательств этого), и 2000 лет христианства – то есть символически подчеркивалось, что христианство имеет глубокие корни и в истории Грузии.

Аджария считается местом, где апостол Андрей впервые проповедовал христианство в Грузии. М. Пелкманс подчеркивает: «Это является прекрасной возможностью для грузинской православной церкви подчеркнуть глубокие христианские корни Аджарии и, кроме того, укрепить свою миссионерскую деятельность среди мусульманского населения региона»[596].

Село Сарпи, расположенное на границе между двумя странами и разделенное между Турцией и Грузией, также стало символом принадлежности к двум различным религиям (т. е. цивилизациям) – с турецкой стороны мечеть доминирует

---

[594] *Звиададзе С.* «Я не татар, и мусульманин грузин». С. 25.

[595] Кроме мусульман, существует небольшая община грузин-католиков. В последнее время появились также маленькие общины грузинских баптистов, бахайтов и т. д.

[596] Pelkmans. (2002) “Religion, Nation and State in Georgia: Christian Expansion in Muslim Ajaria”, *Journal of Muslim Minority Affairs* 22 (2), p. 249.

над пейзажем, а с грузинской – недавно построенная православная церковь. В Аджарии, прежде всего в Батуми, были построены и отремонтированы несколько православных церквей, зачастую на символических и памятных местах. Даже старая, но хорошо сохранившаяся католическая церковь стала православной церковью (стоит отметить, что также была построена новая небольшая католическая церковь).

Христианство сегодня пользуется значительной государственной поддержкой в Аджарии. Ислам, напротив, не поддерживается местными властями. В результате многие молодые аджарцы принимают христианство – некоторые по убеждению, а другие из желания полностью отождествлять себя с другими грузинами (т. е. христианами). Однако точно неизвестно, сколько таких обращений было. Несомненно, процесс возрождения христианства ускорился, хотя значительное число аджарцев по-прежнему считают себя мусульманами и соблюдают исламские обряды.

Сосуществование двух религий даже в одной семье, где молодые являются христианами и старшее поколение – мусульманами, стало обычным явлением в Аджарии (молодые говорят, что предпочитают вернуться к вере своих предков; старшие говорят, что верны вере своих родителей). Новые христиане интерпретируют свое крещение как «возвращение к родной религии» и к истокам грузинской идентичности.

В то же время следует подчеркнуть, что стремительность обращения в христианство в Аджарии тесно связана с социальными и экономическими проблемами. Как уже отмечалось, мусульмане Аджарии иногда сталкиваются с проблемами трудоустройства.

Более удобными областями для исламского возрождения являются горные части Аджарии. Здесь муниципалитет Хуло является исламским центром. Но даже в Хуло христианство постепенно укрепляет позиции[597]. Например, недалеко от

[597] Popovaite. (2015) Georgian Muslims are strangers in their own country [https://www.opendemocracy.net/od-russia/inga-popovaite/georgian-muslims-are-strangers-in-their-own-country, accessed on 05.24.2023].

мечети Хуло действует православная семинария. Были случаи, когда православные священники целенаправленно окропляли святой водой дома мусульман и призывали местную мусульманскую молодежь сменить веру и принять христианство. По их словам, «ислам насаждался в Грузии силой, и сегодня грузинские мусульмане имеют возможность вернуться к своей исконной религии»[598].

Следует также отметить, что большинство мусульман в Аджарии относятся с уважением к христианам и христианству. Несомненно, отчасти это объясняется тем, что аджарцы уважают своих предков и что многие из этих предков были христианами. В повседневной жизни христиане также демонстрируют уважение к традициям мусульман. Например, христиане даже поздравляют мусульман с праздником Маулид и дарят им сладости[599].

Деятельность иностранных организаций

В «суннитской» Аджарии основным иностранным религиозным игроком является Турция. За последние два десятилетия значительное число молодых мусульман-аджарцев получили религиозное образование за рубежом. Многие из них финансируются Турецким фондом образования (Marmara Egitim Vakfi)[600]. Часто обучение молодых аджарцев (даже неверующих) финансируется их родственниками, турецкими гражданами грузинского происхождения[601]. Религиозная администрация Турции Diyanet особенно активна в этом направлении. Среди турецких неправительственных религиозных организаций, которые активно

---

[598] Ислам в Грузии. Политика и интеграция. Исследовательский отчет / А. Сихарулидзе, М. Урушадзе, Г. Хмаладзе, Р. Чичинадзе. Тбилиси, 2016. С. 25.

[599] Христиане также отмечают Маулид, как праздник семейного единства и поминания предков. См.: *Звиададзе С.* «Я не татар, и мусульманин грузин». С. 19.

[600] Sieca-Kozlovski, E. & Toumarkine, A. (2000) *Geopolitique de la mer Noire. Turquie et pays de l'ex-URSS* (7. Les acteurs religieux). Paris: Karthala, p. 92.

[601] Meiering-Mikadze, E. (1999) «L'islam en Adjarie: Trajectoires historiques et implications contemporaines», *Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranie*n 27, p. 41.

действуют в Аджарии, можно назвать «Сулеймандж» (приверженцев турко-мусульманского мыслителя Хилми Тунахана (1888–1959)), «Нурджу» (последователей Саида Нурси (1876–1960)), накшбандийский джамаат консервативного шейха Уста-османоглу (1931–2022), также ныне запрещенная сеть Фетхуллахчи – созданная Фетхуллахом Гюленом (1941–2024)[602].

Критика и ответные меры со стороны Грузинской православной церкви и различных слоев грузинского общества заметно ограничили возможности турецкого религиозного влияния. В местных грузинских газетах часто появляются жалобы на то, что правительство не контролирует качество образования, получаемого молодыми аджарцами в религиозных учреждениях за рубежом. В результате существует опасение, что некоторые молодые аджарцы становятся «ваххабитами».

По информации Духовного управления мусульман Грузии (ДУМГ) и местных журналистов, в Аджарии проживают около 70 мусульман, идентифицирующих себя с направлением салафизма. Следует отметить, что термин «салафизм» является довольно расплывчатым. В основном применяется по отношению к приверженцам классического, первозданного ислама, но иногда этот термин используется также по отношению к радикалам. В отличие от радикалов Панкисского ущелья, им не удалось сформировать в регионе структуру единого джамаата, так как они разбросаны по всей территории Аджарии, проживая разрозненно в Батуми и в пяти других муниципалитетах. В то же время аджарские салафиты заметно отличаются от панкисских более высоким уровнем радикализма, и их высказывания нередко содержат элементы экстремизма. Например, несколько аджарцев вступили в ряды бойцов «Исламского государства» в Сирии (группировка, запрещенная в России), и они распространяли в интернете видеообращения с угрозами аджарскому населению. Среди местных салафитов преобладают люди, либо не имеющие высшего образования, либо не сумевшие реализовать себя с профессиональной точки зрения.

---

[602] Касательно их активности, см.: Balcı, B., Motika, R. (2007) “Le renouveau islamique en Géorgie post-soviétique”, pp. 36–39. В 2016-2017 гг., в результате «антигюленовской политики» турецкой власти некоторые учебные заведения в Грузии, ассоциированные с движением Гюлена, были закрыты.

Соответственно, в отличие от панкисского джамаата, в Аджарии салафиты не имеют возможности формировать общественное мнение и оказывают минимальное – или практически нулевое – влияние на местный социум.

Для салафитов обычаи, традиционные для ислама в Аджарии и тесно переплетенные с местными верованиями (например, похоронные обряды), – это «бида» (неприемлемые инновации). Таким образом, среди аджарских мусульман возник конфликт поколений, при этом старшее поколение отдает предпочтение устоявшимся практикам, доминировавшим в регионе, а некоторые из молодых – салафизму. Однако можно сказать, что такой конфликт поколений в Аджарии является менее острым, чем во многих других регионах бывшего Советского Союза, где большинство населения составляют мусульмане.

Как и в других постсоветских государствах со значительным мусульманским населением, сегодня центральное правительство Грузии все больше обеспокоено возможной политизацией ислама в республике.

Грузия не столкнулась с прямой угрозой исламистского терроризма. Однако грузинские «джихадисты» использовали социальные сети для угроз грузинским властям и населению. Стоит упомянуть видеосообщение, опубликованное 23 ноября 2015 года: в нем были показаны четыре молодых гражданина Грузии, уроженцы Аджарии, прибывшие в Сирию из Грузии и обратившиеся к грузинскому населению с угрозами кровопролития, обезглавливания «кяферов» (неверующих) и военного джихада. Это угрожающее видео было первым в своем роде, нацеленным на Грузию, и очевидно, что оно должно было обеспокоить соответствующие органы безопасности и население в целом[603]. В мае 2017 года «джихадисты» впервые опубликовали угрозу лидерам аджарских мусульман, называя их вероотступниками[604].

---

[603] Goguadze, G., Kapanadze, S. (November 2015) *Daesh and Challenges Facing Georgia. Policy Document. Georgia's Reforms Associates (GRASS)*, p. 8 [http://grass.org.ge/wp-content/uploads/2015/12/Daesh-and-Challenges-Facing-Georgia.pdf, accessed on 03.04.2025].

[604] См.: [https://on.ge/story/10990, accessed on 07.26.2024].

Проблемы религиозного образования

Религиозное образование мусульман в Грузии ограничивается медресе в мечетях, которые в определенной степени выполняют функции приходских школ. Эти медресе не имеют правового статуса в Грузии, и выданные ими документы не могут использоваться в качестве свидетельства об образовании. Таким образом, для получения высшего религиозного образования мусульмане вынуждены выезжать за границу, и в этом случае выбор страны назначения определяется с учетом религии. Жители Аджарии получают теологическое образование в Турции, мусульмане Панкиси учатся в основном в арабских странах, в то время как шииты-азербайджанцы для получения образования уезжают в Иран, а сунниты-азербайджанцы – в Турцию.

Следует отметить, что выпускники теологических школ обычно возвращаются в Грузию и ищут работу в местных мечетях. Качество религиозного образования позволяет им легко достигать уважения местных жителей, возможно не знакомых с основами ислама, и влиять на них. Такие лица находятся под воздействием той или иной религиозной ветви, исповедуемой определенной страной (суннитской, шиитской и др.), в том числе идей салафизма. Кроме того, они часто руководствуются конфессиями, которые толкуются в соответствии с национальными интересами стран, в которых они получают образование. Таким образом, следует принять во внимание, что с учетом нынешнего состояния дел эти грузины-мусульмане, получившие образование за рубежом, потенциально могут служить интересам других стран в Грузии (хотя это и не означает, что интересы этих стран обязательно противоречат интересам Грузии).

Первые религиозные публикации по различным аспектам ислама начали появляться на грузинском языке в начале 1990-х годов. «Катехизис ислама» («Ильмихаль») был первым в своем роде, опубликованным на грузинском языке. В настоящее время существуют интернет-сайты muslimgeorgia.org и islam.ge, а также несколько страниц в фейсбуке. Первый из них базируется в Турции, и его миссия носит преимущественно

образовательный характер, но среди материалов есть также некоторое количество аналитических статей и интервью. В них подчеркивается важное значение ислама и мусульман в истории Грузии и непринятие политики центрального правительства в отношении грузинских мусульман. Второй сайт базируется в Грузии, на нем также есть несколько исследовательских работ.

Следует отметить, что цифры, приведенные на этих сайтах, зачастую преувеличены. Например, по данным Muslimgeorgia.org, число мусульман в Грузии составляет около 1.5 млн. В действительности число мусульман не превышает 400 тысяч человек (включая неактивных верующих)[605]. В свою очередь, один из лидеров «Союза мусульман Грузии» Тариел Накаидзе считает, что число мусульман в Грузии примерно 900 тысяч и власти часто преднамеренно сокращают их число. Например, в районе Хуло мусульмане в реальности составляют 98% населения, но по официальным данным их число не превышает 80%[606].

---

[605] По официальным данным 2014 года, численность мусульман в Грузии составила 398 тысяч 677 человек (общая численность населения – 3 млн 713 тысяч 804 человека). В Батуме насчитывалось 38 тысяч 767 мусульман (общая численность – 152,839) и в целом в Аджарии – 132,852 (общая численность населения 333,953) (http://census.ge/ge/results/census). Число азербайджанцев составляет около 300 тысяч. Сегодня в Грузии проживает около 6000 иранских граждан. Точное число турков, поселившихся в Грузии, довольно трудно подсчитать, поскольку многие из них имеют двойное гражданство и являются выходцами из Грузии. По оценкам, их число не превышает 50 тысяч. По состоянию на 2010 год в Грузии проживали 586 мусульман-месхетинцев, из которых несколько тысяч все еще ждут репатриации в Грузию. (სორდია, გ. „მუსლიმი მესხები და მათი რეპატრიაციის პრობლემები“, *სოლიდაროზა*, #2(35). *Сордия Г.* «Мусульмане-месхетинцы и проблема репатриации // Солидароба. 2010. № 2. С. 35). Число мусульман в остальных этнических группах (кисты, аварцы…) не превышает 15,000 (см.: Sanikidze, G., Walker, E. (2004) *Islam and Islamic Practices in Georgia*.)

[606] [https://liberali.ge/articles/view/2581/muslimuri-temi-saqartveloshi, accessed on 03.04.2025].

Государственная политика Грузии в отношении мусульман

Государственная политика Грузии в отношении религиозных меньшинств в значительной степени формируется сильным политическим влиянием Грузинской православной церкви. Православная церковь финансируется с момента подписания Конкордата с государством в 2002 году в качестве одной из форм возмещения ущерба, причиненного советским режимом. По той же причине другие традиционные религиозные группы с 2014 года также получают государственное финансирование: мусульманская община, Армянская церковь, Католическая церковь и еврейская община. Государство не обосновывает выплату конкретных сумм, которую получают религиозные общины. Такое отсутствие транспарентности, а также потенциальная возможность государственного контроля над религиозными группами подвергались критике со стороны местных организаций гражданского общества[607]. Нужно также отметить, что религиозные меньшинства могут регистрироваться только как неправительственные или благотворительные организации, тем самым лишаясь статуса религиозной организации[608].

В целом, одним из основных направлений политики независимой Грузии (при различных правительствах) является укрепление позиций православия. Запись об особой роли православного христианства в истории и культуре Грузии имеется в конституции Грузии, но при этом подчеркиваются и равные права других религий. В вышеупомянутом конкордате акцентируется особая историческая роль православной церкви для грузинской нации. «Таким образом, большинство религиозных групп... определяется не только абсолютным численным

[607] Gabedava, M. & Turmanidze, K. (2017) “Iran’s Soft Power in Georgia – Weak for now, Bigger Potential for the Future”, in Jödicke, Ansgar & Kakachia, Kornely (eds.), *Religion and Soft Power in South Caucasus. Policy Perspective*. Tbilisi: Georgian Institute of Politics, p. 61.

[608] Prasad, C. (February 2012) “Georgia’s Muslim Community: A Self-Fulfilling Prophecy?” *Ecmi Working Paper* 58, p. 18.

большинством населения, принадлежащего к нему, но и его преференциальным отношением со стороны государства»[609].

Основная проблема, касающаяся граждан Грузии мусульманского происхождения, заключается в низком уровне их гражданской и социально-политической интеграции. Ярким примером этой проблемы является низкий уровень занятости мусульманских граждан как в центральных, так и в местных органах власти[610]. Одна из главных причин отчуждения мусульман – негативное отношение к ним со стороны последователей других религий, особенно доминирующей религии – православия.

Грузинское правительство пыталось расширить свой контроль над мусульманами, и с этой целью в мае 2011 года была создана Администрация грузинских мусульман (АГМ). Формально это неправительственная организация, но, на деле, финансируемая (и контролируемая) грузинским правительством. С созданием Управления мусульман всей Грузии и в процессе их дальнейшей трансформации правительство стремилось контролировать и гарантировать управляемую организационную структуру мусульманских организаций или религиозных организаций в целом[611]. «Новая администрация заменяет полунезависимый Кавказский совет мусульман (МД), базирующийся в Баку, который до недавнего времени являлся руководящим органом мусульман Грузии»[612].

В начале 2010-х годов турецкие и грузинские власти достигли соглашения о восстановлении и реконструкции грузинских церквей в Турции и османских мечетей в Грузии.

---

[609] Popovaite, I. (2014) Religiosity patterns of minority and majority religious groups in Armenia and Georgia [https://www.academia.edu/7296222/Religiosity_Patterns_of_Minority_and_Majority_Religious_Groups_in_Armenia_and_Georgia, accessed on 05.04.2025].

[610] Политические аспекты ислама в Грузии / И. Менагаришвили, Г. Лобжанидзе, Н. Сахокия, Г. Гвимрадзе. Тбилиси: Институт стратегических исследований, 2013. С. 105.

[611] Baramidze, R. (2016) “Political Process, Social Activity and Individual Strategies in Georgia: Institutional Transformations, Struggle for Identity and Georgian Muslims in the Media”, *CAP PAPERS* 166 (CERIA SERIES), p. 11.

[612] См.: [https://on.ge/story/10990, accessed on 26.05.2024].

В Грузии это прежде всего означало восстановление так называемой мечети Азизие в Батуми, однако этот проект так и не был выполнен. Сторонники строительства новой мечети часто упоминали, что мечеть Батуми Ортаджаме перегружена по пятницам и во время массовых молитв из-за увеличения прихода, что люди используют двор и прилегающие улицы для молитвы. По этой причине они просили построить вторую мечеть в городе. Этот аргумент разделяли определенные группы политиков, экспертов и политических партий[613].

11 мая 2017 года мусульманские граждане Грузии были уведомлены о двух важных решениях властей: в Батуми мусульманам было отказано в получении разрешения на строительство мечети[614] (стоит отметить, что мусульмане уже купили место в Батуми), а в деревне Мохе муниципалитета Адигени (Западная Грузия) историческая мечеть была передана Национальному управлению государственной собственности (официальная причина заключается в том, что на месте мечети раннее стояла христианская церковь, а ее камни были использованы для строительства мечети)[615].

В заявлении Института по вопросам терпимости и многообразия (ИРТ) подчеркивается, что как решения,

---

[613] Грузинские мусульмане в контексте современности. С. 241. Надо также отметить, что после расширения Батумского муниципалитета, множества деревень и небольшие поселения, в которых функционируют локальные мечети, стали частью города. Таким образом, формально в Батуми имеется множество мечетей.

[614] Надо отметить, что бывший премьер-министр Грузии, миллиардер Бидзина Иванишвили, неоднократно отмечал, что он готов финансировать строительство новой мечети (или расширение старой). См. например: [http://thouse.ge/new/1866-bidzina-ivanishvili-mzad-var-batumshi-mechetis-mshenebloba-davafinanso, доступ от 15.05.2023]. Глава Аджарской автономии также пообещал мусульманам, что власти готовы найти место в Батуми для новой мечети. Но эти обещания пока не были реализованы.

[615] Касательно проблемы мечети в Мохе, см., например: Gavtadze, M. & Chitanava, E. (2017) Georgia: Government and Orthodox block Muslims regaining mosque [http://www.forum18.org/archive.php?article_id=2260, accessed on 19.05.2024].

принятые в отношении собственности, так и решения о строительстве культовых домов вновь свидетельствуют о дискриминационной политике государства, нарушают конституционные права мусульман на надлежащие условия для отправления культа и на равное осуществление свободы вероисповедания[616]. В то же время, как обычно, нет никаких проблем со строительством православных церквей. Но следует отметить, что недавно мусульмане Аджарии выиграли дело в суде против аджарского правительства и теперь они уже имеют официальное право на строительство мечети. Таким образом, это показывает, что ситуация не является полностью безнадежной. Хотя в конечном счете нельзя не согласиться с мнением, что «вопрос строительства новой мечети выявил непоследовательность религиозной политики правительства по отношению к мусульманской общине»[617].

Заключение

В заключение можно сказать, что аджарские мусульмане в значительной степени отличаются от других мусульманских общин Грузии. Эти различия в первую очередь обусловлены тем, что аджарцы-мусульмане являются этническими грузинами. Эта комбинация в какой-то мере противоречит доминирующей идее «христианско-грузинского единства». Общий интерес мусульманских общин Грузии заключается в привлечении большего внимания и уважения к их религиозным правам со стороны части грузинского государства и грузинского общества. В целом, ислам считается традиционной религией в Грузии, но исключительное привилегированное положение Грузинской православной церкви можно рассматривать как одно из главных препятствий на пути полной интеграции мусульман, в этом конкретном случае аджарцев, в грузинское общество и нацию.

---

[616] [http://www.tdi.ge/en/statement/brief-issues-batumi-and-mokhe-mosques, accessed on 22.05.2024]. Институт толерантности и многообразия – неправительственная организация, которая защищает интересы этнических и религиозных меньшинств (в том силе – мусульман).

[617] Ислам в Грузии. Политика и интеграция. С. 26.

Библиография

Абашидзе А. Х. Аджария. История, дипломатия, международное право. Москва: АО «РАУ-Университет», 1998.

Акты, собранные Кавказской археологической комиссией, т. IX. Тифлис, 1884.

Ислам в Грузии. Политика и интеграция. Исследовательский отчет / А. Сихарулидзе, М. Урушадзе, Г. Хмаладзе, Р. Чичинадзе. Тбилиси, 2016.

Маргиев З. Батум во времена Османской империи. Батуми: Алиони, 2008.

Политические Аспекты Ислама в Грузии / И. Менагаришвили, Г. Лобжанидзе Н. Сахокия, Г. Гвимрадзе. Тбилиси: Институт Стратегических Исследований, 2013.

Френкель А. Очерки Чурук-су и Батума. Тифлис, 1879.

ბაქრაძე, დ. (1987) *არქეოლოგიური მოგზაურობა გურიასა და აჭარაში.* ბათუმი: საბჭოთა აჭარა. (*Бакрадзе Д.* Археологическое путешествие в Гурии и Аджарии. Батуми: Сабчота Ачара, 1987 (на груз. яз.).

დათუნაშვილი, ი. (1989) „მუჰაჯირობის მოძრაობის შექმნის რელიგიური ფაქტორები.“ კრ-ში *ახლო აღმოსავლეთის ქვეყნების ისტორია. ახალი და უახლესი პერიოდი.* რედ. ო. გიგინეიშვილი. თბილისი: მეცნიერება. (*Датунашвили И.* Религиозные факторы происхождения мухаджирского движения // История стран Ближнего Востока. Новый и новейший период / Под. ред. О. Гигинейшвили. Тбилиси: Мецниереба, 1989) (на груз. яз.).

დუმბაძე, ს. სურგულაძე, ა., ტაბაღუა ს. (2011) *აჭარა მეორე მსოფლიო ომის პერიოდში (1939-1945 წწ).* ბათუმი: ბათუმის შოთა რუსთაველის სახ. სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა. (*Думбадзе С., Сургуладзе А., Табагуа С.* Аджара во время Второй мировой войны. Батуми: Издательство Батумского Гос. Университета им. Шота Руставели, 2011) (на груз. яз.).

ზვიადაძე, ს. (2016) „მერ არ ვარ თათარი, მე ქართველი ვარ“: რელიგიის ტრანსფორმაცია და რელიგიური იდენტობის ზოგიერთი თავისებურება აჭარაში.“ კრ-ში ნ. ღამბაშიძე (რედ), *რელიგია, საზოგადოება და პოლიტიკა საქართველოში.* თბილისი: მშვიდობის, დემოკრატიისა და განვითარების კავკასიის ინსტიტუტი. (*Звиададзе С.* «Я не татар, и мусульманин грузин»: трансформация религии и некоторые особенности религиозной идентичности в Аджарии» // Религия, общество и политика в Грузии / Под. ред. Н. Гамбашидзе.

Тбилиси: Кавказский Институт мира, демократии и развития, 2016. С. 15–32) (на груз. яз.).

იაშვილი, ვ. (1948) *აჭარა ოსმალების დროს*. ბათუმი: სახელგამიო (*Яшвили В.* Аджария во времена Османов. Батуми: Сахелгами, 1948) (на груз. яз.).

კურანი მუჰამადისა. (1906) თარგმანი პ. მირიანაშვილისა. ტფილისი, 1906 (Коран Мухаммада. Перевод П. Мирианашвили. Тифлис, 1906) (на груз. яз.).

ყურანი. (2006) თარგმნა, შესავალი და კომენტარები დაურთო გ. ლობჟანიძემ. თბილისი: კავკასიური სახლი, 2006. (Коран. Перевод, введение и комментарии Г. Лобжанидзе. Тбилиси: Кавказский дом, 2006) (на груз. яз.).

სორდია, გ. „მუსლიმი მესხები და მათი რეპატრიაციის პრობლემები“, *სოლიდარობა*, #2(35). (*Сордия Г.* Мусульмане-месхетинцы и проблема репатриации // Солидароба. 2010. № 2(35) (на груз. яз.).

ქართველი მუსლიმები თანამედროვების კონტექსტში (2010). თ. შიოშვილი, რ. ბარამიძე (რედ.). ბათუმი: ნ. ბერძენიშვილის ინსტიტუტიო (Грузинские мусульмане в контексте современности / Под. ред. Т. Шиошвили и Р. Барамидзе. Батуми: Институт им. Н. Бердзенишвили, 2010) (на груз. яз.).

შაკიკაძე, ზ. (2002) „ოსმალური გადასახადები აჭარაში“ // ბათუმის სახელმწიფო უნივერსიტეტის შრომები, IV. ბათუმი: ბათუმის სახელმწიფო უნივერსიტეტი. (*Шакикадзе З.* Османские налоги в Аджарии // Труды Батумского Государственного университета, IV. Батуми: Батумский Государственный университет, 2002) (на груз. яз.).

ჯაფარიძე, გ. (1999) „თბილისის საამირო“// გ. ჯაფარიძე (რედ.) *ისლამი. ენციკლოპედიური ცნობარი*. თბილისი: ნეკერი. (*Джапаридзе Г.* Тбилисский эмират // Ислам. Энциклопедический словарь / Под ред. Г. Джапаридзе. Тбилиси: Некери, 1999) (на груз. яз.).

Balcı, B., Motika, R. (2007) “Le renouveau islamique en Géorgie post-soviétique”, in B. Balcı & R. Motika (eds.), R*eligion et politique dans le Caucase Post-Soviétique*. Istanbul: Institut français d’études anatoliennes.

Baramidze, R. (2016) “Political Process, Social Activity and Individual Strategies in Georgia: Institutional Transformations, Struggle for Identity and Georgian Muslims in the Media”, *CAP PAPERS*, 166 (CERIA SERIES).

Baramidze, R. (2011) “Islam in Adjara – comparative analysis of two communities in Adjara”, in S. Khutsishvili, J. Horan (eds.), *Changing Identities: Armenia, Azerbaijan, Georgia. Collection of Selected Works*. Tbilisi: Heinrich Boell Foundation South Caucasus Regional Office, pp. 96–125.

Blauvelt, T. & Khatiashvili, G. (2016) “The Muslim Uprising in Ajara and the Stalinist Revolution in the Periphery”, *Nationalities Papers* 44 (3): 1–21.

Gabedava, M. & Turmanidze, K. (2017) “Iran’s Soft Power in Georgia – Weak for now, Bigger Potential for the Future”, in A. Jödicke & K. Kakachia (eds.), *Religion and Soft Power in South Caucasus. Policy Perspective*. Tbilisi: Georgian Institute of Politics.

Gammer, M. (2008) “From the Challenge of Nationalism to the Challenge of Islam. The Case of Daghestan”, in M. Gammer (ed.), *Ethno-Nationalism, Islam and the State in the Caucasus. Post-Soviet Disorder*. London and New York: Routledge.

Gavtadze, M. & Chitanava, E. (2017) Georgia: Government and Orthodox block Muslims regaining mosque [http://www.forum18.org/archive.php?article_id=2260, accessed on 19.05.2024].

Goguadze, G. & Kapanadze, S. (November 2015) Daesh and Challenges Facing Georgia. *Policy Document. Georgia’s Reforms Associates (GRASS)* [http://grass.org.ge/wp-content/uploads/2015/12/Daesh-and-Challenges-Facing-Georgia.pdf, accessed on 04.04.2025].

Meiering-Mikadze, E. (1999) «L’Islam en Adjarie: Trajectoires historiques et implications contemporaines», *Cahiers d’études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranie*n, 27.

Moshtahari, F. (2001) “Colonial Dillemas: Russian Policies in the Muslim Caucasus”, in R. Geraci, and M. Khodarkovski (eds.), *Of Religion and Empire. Missions, Conversions, and Tolerance in Tsarist Russia*. Ithaca: Cornel University Press.

Özel, O. (June 2010) “Migration and Power Politics: The Settlement of Georgian Immigrants in Turkey (1878–1908)”, *Middle Eastern Studies* 46 (4).

Pelkmans. (2002) “Religion, Nation and State in Georgia: Christian Expansion in Muslim Ajaria”, *Journal of Muslim Minority Affairs* 22 (2).

Pelkmans, M. (2006) *Defending the Border. Identity, Religion, and Modernity in the Republic of Georgia*. Ithaca and London: Cornell University Press.

Political Aspects of Islam in Georgia. (2013) I. Menagarishvili, G. Lobjanidze, N. Sakhokia, G. Gvimradze (eds.). Tbilisi: Strategic Research Institute, Project supported by the Friedrich-Ebert-Stiftung.

Popovaite, I. (2014) Religiosity patterns of minority and majority religious groups in Armenia and Georgia [https://www.academia.edu/7296222/Religiosity_Patterns_of_Minority_and_Majority_Religious_Groups_in_Armenia_and_Georgia, accessed on 22.05.2023].

Popovaite. (2015) Georgian Muslims are strangers in their own country [https://www.opendemocracy.net/od-russia/inga-popovaite/georgian-muslims-are-strangers-in-their-own-country, accessed on 24.05.2023].

Prasad, C. (February 2012) "Georgia's Muslim Community: A Self-Fulfilling Prophecy?" *ECMI Working Paper* 58.

Sanikidze, G. (Spring 2018) "Muslim Communities of Georgia: Old Problems and New Challenges", *Islamophobia Studies Journal* 4 (2): 247–265.

Sanikidze, G. & Walker, E. (2004) *Islam and Islamic Practices in Georgia* (Berkeley Program in Soviet and Post-Soviet Studies. Working Paper Series) [http://socrates.berkeley.edu/~bsp/ publications/2004_04-sani.pdf, accessed on 04.04.2025].

Sieca-Kozlovski, E. & Toumarkine, A. (2000) *Geopolitique de la mer Noire. Turquie et pays de l'ex-URSS* (7. Les acteurs religieux). Paris: Karthala.

Ybert-Chabrier, E. (2018) «Les Adjars et la Première guerre mondiale. Traîtres ou victimes?», *Cahiers du Monde russe* 59 (4): 443–472.

http://census.ge/ge/results/census

http://thouse.ge/new/1866-bidzina-ivanishvili-mzad-var-batumshi-mechetis-mshenebloba-davafinanso. http://www.tdi.ge/en/statement/brief-issues-batumi-and-mokhe-mosques.

https://liberali.ge/articles/view/2581/muslimuri-temi-saqartveloshi

https://on.ge/story/10990

13
ОТРАЖЕНИЕ ЭТНОРЕЛИГИОЗНОЙ КАРТИНЫ МИРА В СОВРЕМЕННОЙ КРЫМСКОТАТАРСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

Айдер Булатов

В данной работе исследуется влияние этнорелигиозной картины мира на творчество современных крымскотатарских литераторов в контексте трагических исторических событий XX века, в первую очередь – жестокого преступления, совершенного руководством советского режима в отношении всего коренного населения Крыма 18 мая 1944 года; тогда, по абсолютно надуманному и несправедливому обвинению в предательстве родины, все проживавшие на своих исторических землях крымские татары, независимо от пола и возраста, в количестве более 190 тыс. человек, были депортированы из мест своего исторического проживания и в товарных вагонах переселены в малопригодные для жизни местности Средней Азии, Казахстана, Урала. В то время когда старики, женщины и дети сотнями погибали в пути следования товарных составов, а затем тысячами умирали от голода и болезней в местах ссылки, их мужья, сыновья и братья героически продолжали сражаться на

фронтах, защищая советскую страну от немецко-фашистских захватчиков. Преступление, совершенное в отношении целого народа, глубочайшие психологические переживания и психические травмы, унижения и лишения в местах ссылки, которые могут быть квалифицированы не иначе как геноцид, повлияв на мировоззрение многих поколений крымских татар и формирование их картины мира, нашли свое отражение в творчестве большинства современных крымскотатарских литераторов.

Для лучшего понимания смысла и значения понятия «этнорелигиозная картина мира», считаем, вначале необходимым обратиться к таким исходным понятиям и терминам, как «национальный образ мира», «картина мира», «религиозная картина мира», «этническая картина мира», являющимся основополагающими компонентами, формирующими комплексную этнорелигиозную картину мира в современной крымскотатарской литературе. «Национальный образ мира» – понятие, подразумевающее национальную (этническую) картину мира, содержащую представления о мире, которые сформированы носителями определенной национальной (этнической) культуры[618]. «Картина мира» – это устойчивая форма и состояние мировоззрения в определенную историческую эпоху и в определенном временном интервале. Картина мира важна в разные эпохи для разных социальных групп, она складывается из совокупности весьма разных знаний и представлений, сформированных в более ранние исторические эпохи[619]. «Религиозная картина мира» обобщает религиозный опыт людей и делает главным предметом своего внимания соотношение повседневной эмпирии и потустороннего. Земное и небесное, человеческое и божественное – предмет религиозных размышлений[620]. «Этническая картина мира» – это совокупность

---

[618] *Фёдорова Е.* Этнокультурные и социокультурные проблемы современной коммуникации. [http://lib.uniyar.ac.ru›edocs/iuni/ 20162104.pdf, доступ от 14.10.2024].

[619] Основные понятия темы, которые необходимо знать. Studfiles [https://studfile.net/preview/1957336/page:10/, доступ от 01.08.2024].

[620] Религиозная картина мира. Studfiles [https://studfile.net/preview/6062373/, доступ от 01.08.2024].

устойчивых, связных представлений и суждений об общественном бытии, жизни и деятельности, присущих членам конкретной этнической общности. Она выражается через философию, литературу, мифологию (в том числе и современную), идеологию, ценностные ориентации и интересы и т. п. представителей той или иной нации, в основе функционирования которых лежат проявления традиционного сознания этноса. Она обнаруживает себя через поступки и действия людей, а также через их объяснение своих намерений и поведения[621].

Все указанные компоненты, безусловно, подверглись сильнейшей трансформации в трагический период истории крымскотатарского народа. В местах ссылки крымским татарам пришлось пережить не только горечь утраты любимой родины и тяжелые физические и бытовые условия проживания, психологические травмы от безвременных потерь своих родных и близких, но и на протяжении многих десятилетий приходилось пребывать под гнетом преследований и унижений по национальному и религиозному признакам. Целый народ оказался в критической, полной безысходности и отчаяния ситуации, когда уже, казалось, исчезли последние надежды на существование. В такие моменты все мысли несчастных людей были устремлены к Всевышнему; они исходили из желания соотнести свершающуюся жестокую народную трагедию с проявлением на то воли Бога, сохраняя при этом веру и надежду на Его справедливость, милосердие и спасение от Него. И такие явления общественного сознания нашли отражение в творчестве многих крымскотатарских поэтов и писателей, произведения которых представлены в Республиканской крымскотатарской библиотеке им. И. Гаспринского в г. Симферополе. Исследованию отражения в национальной литературе этнорелигиозной картины мира крымскотатарского народа, его религиозных переживаний и чувств, связанных с этими трагическими событиями, и посвящена настоящая работа.

---

[621] *Крысько В.* Этническая картина мира. Academik.ru [https://ethnopsychology.academic.ru/394, доступ от 01.08.2024].

В ходе исследования мы придерживались хронологического порядка, проводя сначала анализ трудов представителей более раннего поколения крымскотатарских литераторов и постепенно переходя к более поздним произведениям.

Стихи старшего поколения крымскотатарских литераторов, на себе испытавших трагедию депортации, отличаются наибольшей проникновенностью, затрагивая очень глубокие свежие раны и непрекращающуюся боль в сердцах людей. Известный крымскотатарский поэт Шерьян Али, один из самых плодотворных крымскотатарских поэтов современности, принадлежит к поколению авторов, пришедших в литературу в период депортации. В своей книге «Эки дунья арасында» («Между двумя мирами») автор описал трагическую ситуацию неизвестности, в которой оказался коренной народ Крыма. В стихотворениях «Куда нас везут?» и «Кто нам поможет?» автор передает состояние людей, полных отчаяния, которые обращаются к Всевышнему за помощью[622].

Куда нас везут?
«Куда нас везут? Что нас ждет впереди?» –
И стар и млад вопрошает в вагонах,
Вопросы, вопросы – уходящие в безмолвие,
Как камни, брошенные в море.
В вагонах лишь голоса, наполненных молитвой:
«О АЛЛАХ, ХРАНИ НАС!»
Эшелон, который раз, застыл на изнурительном пути,
Заскрипели телячьи настилы,
Паровозного гудка раздался тоскливый глас,
Стоном отозвавшийся в вагонах:
«О АЛЛАХ, ЗА ЧТО КАРАЕШЬ ТЫ НАС?»
Прощай, наш любимый сердцу Крым!
Прощай море Черное и Чатырдаг!
Виноградники и нивы теперь уже без нас зацветут в садах.
Но все же под каждым деревом остаются корни мои,
Которые всегда будут тянуть нас на родину…

[622] Здесь и далее смысловой перевод произведений с крымскотатарского языка осуществлен автором настоящей статьи.

Кто нам поможет?
Кто нам поможет? Кто?
Много трагедий, много потерь,
Искажается наша история,
Стираются наши следы,
Но нас не слышит никто.
Моему народу остается
Лишь ЖДАТЬ ПОМОЩИ С НЕБЕС,
ИНАЧЕ КТО НАМ ПОМОЖЕТ? КТО?[623]

В творчестве крымскотатарского поэта, писателя-сатирика, переводчика и журналиста Аблязиза Велиева тема депортации крымскотатарского народа с его исторической родины занимает особое место. Его стихотворения, описывающие условия перевозки в вагонах для скота стариков, женщин и детей и, как результат, гибель большого количества людей в пути следования, наполнены горечью воспоминаний о тех трагических событиях. Автор являлся свидетелем нечеловеческих условий жизни соотечественников и притеснений карательных органов, преследовавших цель подавить волю народа и добиться полной покорности органам власти. Но запугать и сломить народ не удалось. Поэтому стихотворения автора наряду с горечью исполнены гордости за свой народ, достойно переносивший неимоверную трагедию.

Моему народу
Ты в огне не сгорел,
Не погиб в водовороте,
Но сколько бед и неправедных стрел
Свалилось на тебя
В том жизненном повороте!
Май сорок четвертого.
Пришла радость освобождения,
Но почему часовые
Не отходят от нашей дверей?!

---

[623] *Шерьян А.* Между двумя мирами. К.: Этнос, 2007. С. 42.

Почему из родных домов,
Где было столько счастья и света,
Автоматчики гонят
Женщин, стариков и детей?!
Не спеша на восток,
Как гусеницы, ползут эшелоны,
А из вагонов «телячьих»
Крики, плачи, стоны
И слова проклятий несутся палачам и вождям,
Не позволявшим даже хоронить умерших –
Оставлявшим тела на растерзание волкам
в диких чащах Урала и в азиатских горячих степях…

***

Для непокорных и гордых
Дочерей и сыновей твоих
Не стала второй родиной чужая земля,
Не нашли они здесь защиты и покоя.
Но как жестоко над ними издевались,
Глумились и унижали
Сытые, напыщенные, злые
Коменданты и их прислужники…
Но выстоял ты, мой народ,
Назло всем наговорам.
Не легок судьбы твой жизненный путь,
Прошел сквозь Сибирь, лагеря и каторжный труд,
Пришлось горе разлуки с милой отчизной хлебнуть.
Не сломили тебя тюремные пытки
И жестоких этапов нескончаемый гнет.
Страданий и горя перенес ты в избытке –
Сколько вас полегло, кто сочтет?
Ты один из немногих, кто выжил,
Чтобы принести очень важную весть.
Назло всем врагам:
Мы не умерли – мы выжили,
Мы – есть…

Аблязис Велиев нередко использует религиозную тематику в стихотворениях, в которых в молитвенной форме обращается к Всевышнему. Например, в стихотворении «Къавуштур Ватана, МЕВЛЯМ Сен ОЗЮНЬ» («Всевышний, воссоедини меня с родиной»). В другом произведении он приносит благодарность Богу за принадлежность к исламу: «Эльхамдулля мусульманым» («Слава богу, я мусульманин»)[624].

Особое место в среде крымскотатарских литераторов занимает Идрис Асанин – автор сотен стихов, поэм, повестей, исторических статей и очерков. Он является единственным крымскотатарским писателем и поэтом, репрессированным за свое творчество. В 1950 году на третьем курсе института его арестовывают за собственные произведения о положении крымских татар и организацию группы по возвращению крымских татар на родину. Шесть лет, проведенных в советских лагерях, также отразились в его произведениях. В 1997 году, впервые за 50 лет творчества, была издана книга его стихов «Бир авучь топракъ» («Горсть земли»). В этой книге автор в стихотворении «Меним дувам» («Моя молитва») обращается непосредственно к Всевышнему:

Меним дувам (Моя молитва)
О ВСЕВЫШНИЙ, К ТЕБЕ МОЯ МОЛЬБА,
Что творится в этом мире?
Взгляни на состояние народа, лишенного своей земли,
Рассеянного по миру, вдали от родного дома.
Горько плачущих детей, отцов, матерей и больных стариков,
Тоскующих на чужбине по покинутому дому.
И нет страшнее тоски по мужу, что сражается на фронте,
Не ведающему о муках близких и голодающих детях,
Побиравшихся на восточном рынке.
Нет жилья у них и даже нет притулка,
И ночевать приходится на голой глине.
Так погибает мой народ, и стар и млад,
На ненавистной чужбине.

[624] *Велиев А.* Песни о родине. С.: Крымучпедгосиздат, 2009. С. 42–43.

И каждый день одна и та же горестная весть:
То умерло их три, то умерло их пять,
И сколько же в каждом доме горя, как всех пересчитать?…
О ВСЕВЫШНИЙ!
ВНОВЬ И ВНОВЬ К ТЕБЕ С МОЛЬБОЙ Я ОБРАЩАЮСЬ:
Спаси народ безвинный от страшных притеснений,
И от мучительных страданий и смерти сохрани,
Сними с нас гнев, сжигающий сердца,
И души наши свободой награди.
И пусть настанет долгожданный день,
Когда растерзанный народ к угнетателям придет
И спросит с них за нанесенные обиды[625].

Большинство произведений почитаемого среди крымскотатарского народа поэта, писателя и общественного деятеля Сейтумера Эмина**,** также посвящены родной земле, депортации и страданиям народа в местах ссылки. Строки его произведений наполнены болью за горькую судьбу крымскотатарского народа. Несмотря на то, что в первые полтора года нахождения в местах ссылки от голода, холода и непосильного труда погибла значительная часть депортированных, народ жил с верой в светлое будущее и справедливость Всевышнего Бога, которая вселяла надежду и оптимизм. Содержание стихотворений 1987–1988 годов «Козьайдын беклерим» («Я буду ждать поздравлений») поэта подтверждают это.

Козьайдын беклерим
(Я буду ждать поздравлений)
Когда сердце мое от волненья клокочет,
Не могу удержаться от искренних слов.
Колени склоню пред тобой, мой народ,
За достоинство, которое никто не затопчет.

[625] *Асанин И.* Бир авуч топракъ. С.: Крымучпедгосиздат, 1997. С. 33.

***

Те ужасные, трудные годы прошли,
Твои призывы прорвались к Кремлю.
Ты ожил и воспрянул для правой борьбы.
ЕСЛИ БОГ ПОЖЕЛАЕТ – мы вернемся в родные края[626].

За первые десятилетия пребывания в местах депортации крымскотатарский народ, в результате коллективной стрессовой ситуации, приобрел горький жизненный опыт, который способствовал формированию в их сознании уникального мировоззрения и этнической картины мира, наделенной религиозными (исламскими) особенностями. Это явилось уникальным случаем и подтверждением факта, что именно особая форма мировоззрения позволяет создать индивидуальную сферу жизни человека[627].

Одной из функций ислама является мировоззренческая суть, наполняющая религию особым значением и смыслом, компенсирующими мусульманину его зависимость от природных и социальных катаклизмов, нивелирующими возникающее ощущение собственного бессилия, тяжелые переживания, обиды, тяжести бытия и страх перед смертью. Возникшие перед крымскотатарским народом масштабные социально-политические проблемы, поставившие на карту сохранение коренного народа Крыма, способствовали внутринациональной мобилизации, направленной не только на выживание этноса, но и на сохранение его традиций, культуры и религии, являющихся основными аспектами этнорелигиозной самоидентификации. Согласно истории развития этнических общностей, чувство идентичности формируется в первую очередь в связи с конфессиональной принадлежностью и ассоциируется с ней[628]. Как показало время, сохранение социокультурного исторического

---

[626] *Сейтумер Э.* Козьайдын беклерим. С.: Достлукъ, 1991. С. 17.

[627] Мировоззрение и его структура. Факторы формирования мировоззрения. Studfiles [https://studfile.net/preview/6062373/page:2, доступ от 01.08.2024].

[628] *Дзанхотова, А.* Этноконфессиональная идентичность // Молодой ученый. 2010. № 4. С. 263–266.

наследия крымских татар в местах ссылки, для дальнейшего возрождения его на своей исторической родине в Крыму, стало возможным благодаря крепкой базе конфессиональной идентичности. Полученная в результате депортации коллективная травма и длительная борьба за сохранение этноса и его национальной идентичности оставила глубокий след в памяти многих поколений; представление об этой травме до настоящего времени передается через призму этнической и религиозной картины мира.

Как писал в своем блоге председатель Союза крымскотатарских писателей, известный писатель Риза Фазыл:

> Крымскотатарская литература, наряду с азербайджанской является самой древней из тюркских литератур. Наши поколения (рождения конца 30-40-х годов) по мере своих возможностей, преодолев тяготы периода депортации, сохранили и, несмотря на неимоверные потери, вернули ее в Крым, где ее истоки, где она зарождалась и успешно развивалась в течение почти тысячелетия. Теперь уже на родине предстоит продолжить это дело молодым поколениям (рождения 60-70-х годов и более молодым, которых, к великому сожалению, очень и очень мало)[629].

Он также отметил некоторые литературные произведения, отражавшие жизнь народа в эпоху возвращения на родину: роман «Агъыр такъдирлер» («Тяжкие судьбы», 2009) покойного писателя Рустема Муедина, роман «Айдын геджелер» («Ясные ночи») известной писательницы Урие Эдемовой, книги Закира Куртнезира «Къырымтатар эдиплери» («Крымскотатарские деятели», 2000), «Ватан ёлу отаймаз» («Не зарастет дорога, ведущая на Родину», 2014), «Юрек агърылары» («Ноющие боли сердца», 2008), книги писателя Певата Зети «Къырымларнынъ такъдири» («Судьба крымцев», 2009), «Хроника крымских событий» (2006), «Акъкъынъдан вазгечме» («Не отказывайся от своего права», 2007), книга Шерьяна Али «Хатыралар юкю»

---

[629] *Фазыл Р.* Блог. blogspot.com [https://bogurcha.blogspot.com/2015/11/blog-post_20.html, доступ от 01.08.2024].

(«Груз воспоминаний», 2011), сборник стихов Рефата Чайлака «Ватан дуйгъусынен» («С чувством Родины», 2014) и т. д.

Полувековая борьба старшего поколения за возвращение на родину и связанные с этим репрессии (тюремное заключение, принудительное помещение в психиатрическое медицинское учреждение, разрушение по указанию властей приобретенных в Крыму домов, неоднократные повторные депортации) значительно повлияли на содержание и фон современной крымскотатарской литературы. Как показало время, современная постдепортационная национальная литература продолжала формироваться под воздействием этнорелигиозной картины мира, связанной с фактором пережитой трагической депортации крымскотатарского мусульманского народа с его исторической родины. О повышении уровня религиозности можно судить исходя из личного восприятия, обусловленного этнической и религиозной картиной мира, каждого из крымскотатарских литераторов, отразивших ее в своих работах. В творческой направленности молодых авторов, некоторые из которых родились уже в родном Крыму, ярко выделяются коранические установки, согласно которым в исламе не приняты национальные, расовые и религиозные разделения и нет места национализму, когда за счет унижения одних возвышается другая нация. Священная книга мусульман Коран предписывает относиться одинаково справедливо ко всем людям и делать добро каждому человеку без исключения.

Именно такие установки явились тематическим фоном для поэзии молодого крымского татарина, имеющего высшее религиозное образование, имама столичной мечети Кебир-Джами Раима эфенди Гафарова. К своей книге «Къырым бизим эр шейимиз» («Крым наше все») он написал следующее вступление:

> Верующий человек, независимо от его конфессиональной принадлежности, это человек, любящий Всевышнего Творца. Благодарный Ему за все его блага. Человек, любящий Бога, обязан любить Его творения, какими бы они ни были, это все творения нашего Господа. Верующий обязан любить свою семью, свой язык, свою родину и всех людей, ведь это все

творения Господа. И конечно же, эта любовь должна проявляться в наших поступках, мы должны благодарить Всевышнего за все. Сборник моих стихов был написан с этим намерением, и я надеюсь, что он будет причиной благодарности и других моих соплеменников, за прекрасный Крым, за мирное небо, за принятые молитвы наших предков, которые молились о том, чтобы их дети и внуки жили в Крыму и вместе с другими народами Крыма работали во имя его процветания…[630]

Стихотворения Раима эфенди Гафарова полны безграничной любви к Родине-матери, призывают хранить духовные ценности, единство и культуру своего народа; поэт воспевает красоту природы Крыма, силу и красоту человеческого духа. Поэтические строки автора проникнуты жизнеутверждающей энергией, верой в добро и конструктивное начало.

В ряду таких авторов также особо необходимо отметить крымскотатарского поэта, прозаика, переводчика, публициста, литературоведа, историка Юнуса Кандыма, достаточно рано ушедшего из жизни. Автор многих научных статей, а также прозы и стихов, Юнус Кандым подготовил к печати три тома антологии крымскотатарской литературы. Его двухтомный труд «Молитва ласточек» вышел уже после его смерти. Его стихотворение «Иншаалла» («Если Бог пожелает») наполнено оптимизмом и верой во Всевышнего и светлое будущее своего народа.

ИНШААЛЛА (Если Бог пожелает)
В конце длительного пути виден огонек света,
если Бог пожелает.
Поспеют плоды кизила и орешин, если Бог пожелает.
Будут рады нам Ай-Петри и Роман-Кош,
если Бог пожелает.
Мать-земля будет рада своим детям,
если Бог пожелает.

---

[630] *Гъафаров, Р.* Къырым бизим эр шейимиз. С.: Медиацентр им. И. Гаспринского, 2021. С. 120.

О мой народ!
Число наших сыновей и дочерей увеличится,
если Бог пожелает,
Наши истоки не иссохнут, если Бог пожелает.
У моих песен вырастают крылья, я стану птицей,
если Бог пожелает,
Взлечу над Аюдагом и Чатырдагом, если Бог пожелает.
Голубое знамя будет воздвигнуто над Чатырдагом,
если Бог пожелает.
Мы вернемся в наш Крым, если Бог пожелает![631]

Центром религиозной картины мира в современной крымскотатарской литературе является образ Бога Всемилостивого и Всемогущего, о качествах Которого свидетельствует сама реальность и упорядоченность сотворенного Им мира. Показательно, что в крымскотатарской литературе в период после возвращения в Крым значимое место начали приобретать труды крымских религиозных деятелей, содержащих высокие духовные положения. Например, муфтий мусульман Крыма Аджи Нури эфенди (Нури эфенди Мустафаев), занимавший указанную должность с 1994 по 1999 год, призывал единоверцев к просвещенности и расширению мировоззрения и миропонимания. Имея недостаточное светское образование, он показал личный пример, поступив в 2005 году в 74-летнем возрасте на заочное отделение филологического факультета Крымского государственного инженерно-педагогического университета (КИПУ), став самым пожилым студентом страны. В 2010 году окончил бакалавриат и поступил в магистратуру КИПУ. Во время учебы он выпустил сборник стихов «Уян къардаш» («Проснись, брат»), который посвящен любви к родному Крыму и его прекрасным уголкам. В том же сборнике под рубрикой «Ислямгъа кель!» («Приди к исламу!») размещены стихотворения, призывающие к познанию ислама, следованию религиозным догматам и наставлениям. Некоторые стихотворения написаны в песенном

[631] *Кандым Ю*. Сердцем прикрытая земля. К.: Этнос, 2008. С. 40.

формате и размещены в главе «Йырлар» («Песни») с приложением нот[632].

В самом начале 90-х годов прошлого столетия, практически в первые годы обустройства крымских татар на своей родине, по народной инициативе было образовано Духовное управление мусульман Крыма. С тех пор в этом религиозном органе издательскую деятельность курировал Аджи Закир эфенди Куртнезир – один из основоположников религиозной тематики в современных светских изданиях. Его деятельность отметилась не только учреждением первой религиозной мусульманской газеты «Хидает», распространявшейся в мечетях Крыма, но и активной постдепортационной светской публицистикой, отражающей глубокие переживания периода вынужденного проживания на чужбине. В качестве примера работ такого характера можно привести книгу под названием «Юрек агърылары. Повесть ве икяелер. Эссе» («Боли сердца. Эссе и публицистика»). Через каждое произведение автора проходит боль за судьбу и будущее своей родины, неразрывно связанная с прочувственной верой в справедливость Всевышнего, являющегося Милостивым и Милосердным[633].

Здесь также необходимо отметить известного автора двух популярных изданий, евпаторийского исследователя и религиозного деятеля – Алифе-ханум Яшлавскую. Первая ее книга «Величественная ханская мечеть», вышедшая в свет в 2003 году, посвящена истории и архитектуре величественной мечети Джума-Джами (Хан Джами), периода Крымского ханства, построенной в середине XVI века в Гезлеве (Евпатория). В книге также приводятся интересные исторические материалы об известных людях этого древнего города. С именем Алифе-ханум Яшлавской связано возрождение известной в суфийском мире евпаторийской обители суфиев «Гезлевские Текие Дервиш». Уже в преклонном возрасте она сделала очень многое, чтобы заброшенный комплекс суфийской обители и мечеть при ней

---

[632] *Аджи Нурий эфенди*. Уян, къардаш.Акъмесджит: Къырымдевокъувпеднешир, 2007. С. 47.

[633] *Куртнезир З*. Юрек агърылары: повесть ве икяелер. Акъмесджит: Доля, 2008. С. 360.

были отреставрированы и к настоящему времени смогли завоевать мировую известность, став объектом туризма, а также паломничества представителей суфийских орденов многих стран. Алифе-ханум в 2006 году выпустила книгу под таким же названием, в которой в увлекательной форме рассказала о древней истории текие[634]. Став последовательницей суфийского ордена (тариката) Мевлеви, она смогла описать не только историю средневековой обители, но и разъяснить суть, философию и религиозные практики суфизма – мистического направления в исламе.

Особый интерес вызывает творчество молодых литераторов, в произведениях которых, через индивидуальную религиозную картину мира, значительное место уделяется чувствам любви к своей родине, к своей истории и к своему многострадальному народу. В числе таких авторов необходимо отметить поэтессу Эмине Усеин, которая в своих произведениях нередко обращается к религиозной тематике. Ее мысли о Боге, исламском мировоззрении и образе жизни нашли свое место в стихотворениях, вошедших в сборник ее стихов «Кефе Лялеси». В восточной литературе и мифологии образ тюльпана занимает важное место и ассоциируется с образом невесты. С персидского языка слово «ляле» переводится как «чистота», что символизирует принцип чистоты и чистоплотности, как неотъемлемых характеристик ислама. По замыслу автора мотив книги «Кефе Лялеси», в соответствии с персидской мифологией, связан с цветком тюльпана, который поражает молния. По воле Всевышнего Аллаха красное пламя попадает в каплю росы и превращает его в новый красный цветок. Предание говорит о Силе и Могуществе, способных возродить новую жизнь из пепла, подразумевая, что такими возможностями может обладать только Всевышний Аллах, Единый и Всесильный. О Величии Аллаха, необходимости почитании Его как Высшей силы, от которой зависит судьба всего сущего, о сути веры, основанной на Священной книге Коран и хадисах Пророка Мухаммада,

---

634 *Яшлавская А.* Величественная ханская мечеть // Исторический путеводитель. 2003. С. 97, 127.

в философско-лирической форме говорится в стихах: «Къямет бардир ки» («Верю в Судный день»), «Арафат дагъына бюльбюлюм къонар» («На гору Арафат прилетит мой соловей»), «Бир сёзюм ичине сыгъар эль-алем» («Мои слова вмещают весь мир»), «Авучыньа ал халкъымны, эй Аллахым!» («О Аллах! Возьми мой народ в свои ладони!»), «Эйиликни эйиликке» («Добром на добро»), «Аналар севгендже дунья хор олмаз» («Пока существует материнская любовь, в мире не будет страданий»), «Бабамны юреги – бир гюль сефасы» («Сердце отца – как наслаждение жизни»). Другие книги Эмине Усеин прошли успешную презентацию в Крыму, а также в Турецкой республике[635].

В произведениях крымскотатарских авторов неизменно присутствует религиозная философия ислама, исходящая из индивидуальной этнорелигиозной картины мира, из понимания вопроса сотворения Богом мира и человека, а также из необходимости соблюдения человеком Божьих законов в земном бытии, от выполнения которых зависит место человека в потустороннем вечном мире.

Любовью к родине, к своему народу, стремлением к постижению Законов Всевышнего наполнены произведения Ресуля Халилова. В сборнике стихов «Ашкъ иле» («С любовью») мысли автора нашли свое отражение в разделе «Ильхам дефтеринден» («Из тетради вдохновения»). Это стихи: «Эзан сеси» («Голос азана»), «Аллах экбер дие…» («Произнося «Аллах велик…»), «Эй, Азрети Мухаммед» («О Пророк Мухаммад»), «Рамадан» и др.[636]

Коллективная травма народа, сохранившись на долгие годы в душе и памяти поколений, упоминается в подавляющем большинстве произведений современных крымскотатарских писателей и поэтов. В частности, в прозаических произведениях, включенных в вышедший в свет в 2003 году в издательстве «Издатель – В. Даниленко» сборник прозы современных

---

[635] *Усеин Э.* Кефе лялеси: шиирлер. С.: Акъмесджит, 2016. С. 42, 64, 100, 104, 126, 130.

[636] *Халилов Р.* Ашкъ иле: шиирлер. С.: Крымучпедгосиздат, 2012. С. 232, 234, 238.

крымскотатарских писателей «Одинокий пилигрим», среди которых – роман Шамиля Алядина «Приглашение на пир дьявола», повести Таира Ханелова Рамазанова «Ореховая роща», Лейли Алядиновой «Тюркан – дочь большого кагана», рассказы Юсуфа Болата, Рустема Муедина, Эрвина Умерова, Эмиля Амита, Гульнары Усеиновой, вобрали в себя лучшие традиции восточной и европейской литературы.

Наиболее ярко глубокое переживание авторами трагедии собственного народа передает хорошо знакомый с творчеством крымскотатарских литераторов поэт и переводчик Н. Мирошниченко. В предисловии к сборнику стихов Юнуса Кандима «Сары ань» («Желтый миг») он справедливо отметил:

> …Трудно переводить стихи Юнуса Кандима, да и всю крымскотатарскую поэзию, болезненную, смущающе волнующую, – как будто прикасаешься к ране и что кто-то… вздрагивает от твоего прикосновения. И хотя стихотворение – явление глубоко национальное, потому что творится на совершенно конкретном языке и выражает ментальность конкретного народа, однако раны, как известно, у национальности нет. Они болят[637].

Ислам, пришедший на территорию Крыма почти тысячу лет назад, органично связан с многовековой историей и духовной культурой крымских татар. Он стал играть определяющую роль в формировании мировоззрения, уклада жизни и духовных ценностей народа. Ислам – важнейший компонент национальной идентичности крымскотатарского народа.

Другой важнейший компонент идентичности – родная земля. И это не только и не столько про пространство. Родина для крымских татар – это крымская земля как таковая, горсть которой в качестве священной реликвии брали с собой в далекую ссылку; это воздух, которым они до сих пор не могут

---

[637] *Кононенко Д.* Родина, здравствуй! Стихи и народные песни крымских татар// ukrshodoznavstvo [https://ukrshodoznavstvo.wordpress.com/2010/01/03/%D0%B1%D0%B0%D1%82%D1%8C%D0%BA%D1%96%D0%B2%D1%89%D0%B8%D0%BD, доступ от 01.08.2024].

надышаться; это родниковая вода, которую они пьют и очень ценят. Неотъемлемой частью общей родины крымские татары считают местность, на которой проживали их семьи, односельчане, родственники, друзья и соседи. После возвращения в Крым среди крымских татар появилась традиция ежегодной встречи бывших земляков и их потомков в местах населенных пунктов, где они родились и проживали, где покоится прах их предков. Сохранение памяти о предыдущих поколениях – особый долг потомков, который предписан исламом. Неспроста до настоящего времени сохраняется традиция указывать на могилах усопших место их рождения. Поэтому неудивительно, что этнорелигиозная картина мира у крымскотатарских литераторов сформировалась на базе безмерной любви к своей родине.

Любить родину означает, прежде всего, стремление беречь, защищать и приумножать достояние, принадлежащее народу, не растрачивать безумно и безвозвратно ее природные богатства, внимательно заботиться о доле и участи каждого человека. Это требует высокого патриотизма, глубокого знания, мира и созидательного труда во имя будущего страны[638]. В этом и заключается истинный смысл патриотизма, в том числе в исламе. Именно тогда выражение «Любовь к родине – часть веры» приобретает истинный смысл. Верующий мусульманин всегда осознает свою ответственность за благополучие своей родины. И именно такими чувствами пронизана практически вся крымскотатарская литература. Поэтому религия, наряду с безмерным чувством патриотизма, неизменно занимает важное место в современной крымскотатарской литературе.

В заключении настоящей статьи хотелось бы обозначить следующие выводы. Религия ислам, вера в справедливость и милосердие Бога, и одновременно горячая любовь к своей родине с ее прекрасными степными, горными и морскими пейзажами, нашли комплексное отражение в этнорелигиозной картине мира и, соответственно, в произведениях большинства

---

[638] Патриотизм в Исламе. Патриотичное воспитание [www.tarumovka.ru/patriotizm-v-islame?ysclid=ls8nlaqdpe469978664, доступ от 01.08.2024].

крымскотатарских поэтов и писателей. Отдельный большой пласт в этой картине мира составили образы из трагического периода депортации и религиозные устремления народа к Богу, его надежды на торжество справедливости и спасение, а также благодарность Ему за возвращение на Родину. Вследствие этого литературное творчество авторов, определяемое безграничной любовью к родине, в значительной части жанрового диапазона сконцентрировано на общих патриотических чувствах возрождения религии, культуры и национальных традиций. Консолидирующим элементом стало общее видение, основанное на религиозной картине мира, которая является основой человеческого счастливого земного будущего.

Библиография

Аджи Нурий эфенди. Уян, къардаш. Акъмесджит: Къырымдевокъувпеднешир. 2007.

Асанин И. Бир авуч топракъ. С.: Крымучпедгосиздат, 1997.

Велиев А. Песни о родине. С.: Крымучпедгосиздат, 2009.

Гъафаров Р. Къырым бизим эр шейимиз. С.: Медиацентр им. И. Гаспринского, 2021.

Дзанхотова А. Этноконфессиональная идентичность // Молодой ученый. 2010. № 4. С. 263–266.

Кандым Ю. Сердцем прикрытая земля. К.: Этнос, 2008.

Кононенко Д. Родина, здравствуй! Стихи и народные песни крымских татар [https://ukrshodoznavstvo.wordpress.com/2010/01/03/%D0%B1%D0%B0%D, доступ от 01.08.2024].

Крысько В. Этническая картина мира. Academik.ru [https://ethnopsychology.academic.ru/394, доступ от 01.08.2024].

Куртнезир З. Юрек агърылары: повесть ве икяелер. Акъмесджит: Доля, 2008.

Мировоззрение и его структура. Факторы формирования мировоззрения. Studfiles [https://studfile.net/preview/6062373/page:2, доступ от 01.08.2024].

Основные понятия темы, которые необходимо знать. Studfiles [https://studfile.net/preview/1957336/page:10/, доступ от 01.08.2024].

Патриотизм в Исламе. Патриотичное воспитание [www.tarumovka.ru/patriotizm-v-islame?ysclid=ls8nlaqdpe469978664, доступ от 01.08.2024].

Религиозная картина мира. Studfiles [https://studfile.net/preview/6062373/, доступ от 01.08.2024].

Сейтумер Э. Козьайдын беклерим. С.: Достлукъ, 1991.

Усеин Э. Кефе лялеси: шиирлер. С.: Акъмесджит, 2016.

Фазыл Р. Блог. blogspot.com [https://bogurcha.blogspot.com/2015/11/blog-post_20.html, доступ от 01.08.2024].

Фёдорова Е. Этнокультурные и социокультурные проблемы современной коммуникации [http://lib.uniyar.ac.ru›edocs/iuni/20162104.pdf, доступ 14.10.2024].

Халилов Р. Ашкъ иле: шиирлер. С.: Крымучпедгосиздат, 2012.

Шерьян А. Между двумя мирами. К.: Этнос, 2007.

Яшлавская А. Величественная ханская мечеть // Исторический путеводитель. 2003.

Яшлавская А. Величественная ханская мечеть // Исторический путеводитель. 2006.

IN MEMORIAM: АЙДЕР АМЕТОВИЧ БУЛАТОВ (1951 – 2025)

27 мая 2025 года после продолжительной болезни покинул земной мир Айдер Аметович Булатов, известный ученый-исламовед, кандидат философских наук, руководитель «Крымского научного центра исламоведения» (впоследствии – «Крымский научный центр этноконфессиональных и этносоциальных исследований»). Как и большинство своих земляков, Айдер Аметович родился в депортации, а именно в поселке Гафурове Согдийской области Таджикской ССР, получил высшее образование, прошел через все сложности репатриации на историческую родину крымских татар, переехав в 1992 году в Симферополь. В конце 90-ых годов начал работу на государственных должностях в сфере межнациональных и межконфессиональных отношений, некоторое время был заместителем председателя Республиканского комитета Автономной Республики Крым по делам религии, активно участвовал в социально-общественных процесах полуострова. В марте 2011 года в Институте философии им. Г. С. Сковороды (Киев) Айдер Аметович защитил кандидатскую дисертацию на тему «Внутрішньоісламські протиріччя в мусульманській уммі Криму: природа, стан, еволюція» («Внутриисламские противоречия в мусульманской умме Крыма: природа, состояние, эволюция»), в которой во многом рефлексировал над сложной темой, исходя из своего опыта работы в Крыму. По большому счету, эта диссертация стала первым исламоведческим исследованием, в котором автор спрогнозировал дальнейшее обострение не только внутриисламской, но

и политической обстановки на полуострове, а именно в перспективе крымскотатарского вопроса.

Собственно, на защите диссертации автор настоящего текста впервые и познакомился с Айдером Булатовым – получилось так, что я тоже защищал свою работу в 2011 году, только месяцем ранее. Во многом события в Крыму 2014 года стали для Айдера Аметовича Булатова предметом личных переживаний – его должность была сокращена, регион в целом вошел в глубокий кризис, многие представители крымскотатарского народа уже чувствовали грядущие вызовы. В те годы Айдер Аметович во многом сосредоточился на научной работе – им было написано и опубликовано целый ряд статей в украинских, российских, и англоязычных изданиях, в частности, я имел возможность опубликовать в соавторстве с Айдером Аметовичем и Виталием Щепанским целый раздел об исламе в Украине в коллективной монографии «Islamic Leadership in the European Lands of the Former Ottoman and Russian Empires: Legacy, Challenges and Change» («Исламское лидерство на европейских землях бывшей Османской и Российской империй: наследие, вызовы и изменения») под редакцией Э. Рациюса и А. Железняковой, изданной, впрочем, с большой задержкой – через 5 лет после завершения, в 2018 году в Лейдене (Brill Academic Publishers). В то время я как старший преподаватель, а впоследствии доцент Национального университета «Острожская академия» (Острог, Украина), также был заинтересован в коллективных исламоведческих проектах – мы очень часто общались с Айдером Аметовичем, созванивались, писали заявки на различные гранты, обменивались публикациями и новостями. В сферу интересов Айдера Аметовича в то время входила не только гармонизация межнациональных отношений в Крыму (конфликтный потенциал все время нарастал, и не без участия внешних сил), но и пропаганда крымскотатарского наследия на международных площадках – Айдер Аметович посетил целый ряд научных мероприятией за пределами Украины, также принимал гостей у себя. Особенно следует отметить программу мусульманско-иудейского диалога, тогда еще новое направление для мусульман Крыма, в котором Айдер Булатов был не только инициатором, но и лидером.

События 2014 года, ставшие болезненным ударом для многих крымских татар, не отняли у Айдера Булатова стремления к поиску исторической правды – он продолжает тесные контакты, в том числе с учеными из Казани, посещает форумы и конференции, предлагает реальные подходы к вопросам гармонизации отношений между различными исламскими группами. Читая статьи, опубликованные Айдером Аметовичем после 2014 года (например, «Анализ религиозной ситуации в Крыму в контексте борьбы с экстремизмом и терроризмом», изднанной турецким Sahipkiran Center for Strategic Research в 2019 году), можно отметить смелость автора в вопросах правозащиты – он прямо осуждает практику «выискивания» «исламских экстремистов» на постсоветском пространстве, отмечает значительную социальную напряженность, вызванную обысками и арестами соблюдающих мусульман в Крыму. Принимал участие Айдер Аметович и в деятельности «Крымской солидарности» – движения, созданного с целью противодействия дискриминации соблюдающих мусульман, будучи участником проводимых ими круглых столов и конференций.

В это же время, в некоторой степени отойдя от политических тем, Айдер Булатов начинает «копать» несколько глубже – ему становятся интересными исторические вопросы, следствием чего стала небольшая, но содержательная книга «Крымские степняки – крымские ногаи – крымские татары: история этносоциальных трансформационных процессов и современное социально-культурное состояние субэтноса» (Симферополь: Антиква, 2021). Труд о крымских ногаях как неотъемлимой части крымскотатарского народа вызвал большой интерес не только в Крыму, но и за его пределами. Почти сто страниц текста популярно рассказывают об истории ногайского субэтноса, языковых вопросах, а также духовном наследии. Собственно, тех вопросах, которым и посвятил жизнь автор – хорошо помню, как в переписке с одним нашим общим знакомым из Турции, Айдер Аметович настоял на том, чтобы разговор велся исключительно на турецком или крымскотатарском языке – «стыдно будет мне как тюрку говорить с другим тюрком на каком-то другом!».

Наверное, можно смело сказать, что Айдер Аметович Булатов был не только исследователем, но и частью истории современного крымскотатарского ислама – его роль в осознании многими крымскими татарами своей религиозной идентичности и ее места в современном мире сложно переоценить.

Allah rahmet eylesin, mekanın cennet olsun! Просим Всевышнего проявить милость к умершему и даровать ему рай как награду!

Михайло Якубович, PhD,
Институт интеграции знаний (Грузия)

СВЕДЕНИЯ О РЕДАКТОРАХ И АВТОРАХ

РЕДАКТОРЫ

Эльмира АХМЕТОВА, директор по исследованиям и грантам при Институте интеграции знаний (IKI Academy), Тбилиси, Грузия. Ранее работала старшим научным сотрудником Фрайбургского института перспективных исследований и была стипендиатом Фонда Александра фон Гумбольдта (2021–2023), Германия; доцентом Международного исламского университета Малайзии (2015–2021); адъюнкт-доцентом Университета Южной Австралии (2018–2021); научным сотрудником Международного института перспективных исламских исследований (IAIS) Малайзии (2013–2016). Она является автором несколько книг и более восьмидесяти научных статей и глав в области коранических исследований, ислама в России, прав мусульманских меньшинств, исламской политической мысли, дипломатии, цивилизационных исследований и истории, а также гендерных вопросов в исламе.

Эльвира КУЛИЕВА, преподаватель Института интеграции знаний и аспирантка Университета Фрайбурга в Германии, где она работает над диссертацией, посвященной современным переводам Корана, выполненным различными мусульманскими сообществами после распада СССР. Ранее она занимала должность научного сотрудника в проекте Global Qur'an Project. До этого она проводила исследование современного суфизма и опубликовала ряд научных статей, в последней из которых выступила в роли главного редактора коллективной работы «Переводы Корана в Восточном блоке и за его пределами» («Quran Translations in the Eastern Bloc and Beyond»), изданной Open Book Publishers (Кембридж).

Олег ЯРОШ, доктор философии (PhD), доцент. Научный сотрудник факультета гуманитарных, социальных наук и теологии университета Эрлангена-Нюрнберга, Германия, преподаватель социальных дисциплин Института интеграции знаний. Он является автором книг и научных статей в Украине и за рубежом по вопросам ислама и суфизма в Центрально-Восточной Европе, в том числе статьи «Плюрализм исламского официоза в Украине» («The Plurality of Islamic Officialdom in Ukraine») в сборнике «Мусульмане посткоммунистической Евразии» («Muslims of Post-Communist Eurasia») (Routledge, 2022) и «Украина» (совместно с М. Якубовичем) в ежегоднике «Мусульмане в Европе» («Muslims in Europe») (Brill, 2024).

Филюс ЯХИН является доцентом Института интеграции знаний. Ранее работал старшим преподавателем Международной исламской академии Узбекистана, а также доцентом Башкирского государственного университета (Российская Федерация). Автор многочисленных публикаций, посвященных психологии ислама, психологическому консультированию мусульман, автор книг «Благо искренности» (Институт интеграции знаний, 2022) и «Человек по своей природе. Очерк о внутреннем мире человека» (Институт интеграции знаний, 2024).

АВТОРЫ

Лейла АЛМАЗОВА, кандидат философских наук. Получила историческое образование в Казанском государственном университете (ныне КФУ, Казань, Татарстан). В 2002 году защитила диссертацию на тему «Арабо-мусульманская и татарская философия: проблема трансформации». В 2010 году она получила грант Фулбрайта и провела академический год в Мичиганском университете. С 2012 по 2016 год работала исполнительным директором Ресурсного центра по развитию исламского образования и исламоведения при Институте международных отношений, КФУ. С 2024 года работает в Лейбницком центре изучения современного Востока (Берлин, Германия). В сфере научных интересов – мусульманская философия, исламское образование и ислам в Татарстане.

Айкерим АЛТАЙКЫЗЫ, с января 2017 года работает научным сотрудником Института философии, политологии и религиоведения Комитета науки МНВО Республики Казахстан. Является исполнителем ряда научно-исследовательских проектов в области религиоведения и исламоведения. В 2022 году по результатам конкурса грантового финансирования Комитета науки РК получила трехлетний грант в качестве руководителя проекта на проведение исследования на тему: «Феномен “халяль” и формирование экологического сознания в светских государствах: сравнительный анализ». Автор научных статей и разделов в коллективных монографиях. С апреля 2025 года по настоящее время – приглашенный исследователь в Стэнфордском университете (США).

Гулмира АЧИЛОВА является старшим научным сотрудником Института истории Академии наук Республики Узбекистан. В 2004–2008 годах училась на историческом факультете Национального университета Узбекистана в бакалавриате, а в 2009–2001 годах – в магистратуре. С 2020 года является старшим научным сотрудником Института истории Академии наук Республики Узбекистан. Первоначально занималась средневековой историей, в настоящее время занимается исследованием произведений туркестанских джадидов, их религиозных воззрений, вопросов религиозного образования. Она опубликовала несколько статей на английском и русском языках.

Ренат БЕККИН является профессором Российской академии наук (с 2015 года), ведущим научным сотрудником Института Африки РАН. Востоковед, кандидат юридических наук (2003), доктор экономических наук (2009), PhD in Religious Studies (2020). Автор 11 индивидуальных научных монографий и более 100 статей в научных рецензируемых изданиях. Сфера научных интересов: история мусульманских общин в Советском Союзе, мусульманские религиозные организации, исламские финансы, мусульманское право.

Айдер БУЛАТОВ (1951–2025), кандидат философских наук, религиовед, являлся руководителем общественной организации «Крымский научный центр исламоведения». Родился 30 мая

1951 года в г. Гафурове Таджикской ССР. В ноябре 1992 года вместе с семьей переехал на свою историческую родину в Крым. С июня 1999 года работал на государственных должностях в сфере межнациональных и межконфессиональных отношений. Занимался вопросами ислама, этноконфессиональных религий, изучением и анализом проблем межнациональной и межконфессиональной конфликтологии. Участвовал в урегулировании многих конфликтных ситуаций в сфере межконфессиональных отношений в Крыму. Одновременно занимался научной деятельностью на различных научных должностях. В 2011 году защитил диссертацию по проблемам внутриисламской конфликтологии.

Кайрыгуль ДОСАЛИЕВА, докторант Кыргызского Государственного университета им. И. Арабаева, исследователь в области исламской педагогики. Специализируется на интеграции методов воспитания, основанных на Сунне Пророка Мухаммада (САВ), в современную образовательную практику. Автор научных статей, посвященных духовно-нравственному воспитанию, соавтор монографии «Мухаммад Пайгамбардын (САВ) билим-тарбия сүннөттөрүндөгү жана азыркы педагогикалык технологиялардагы окутуу методдору: диахрондук компаративдик анализ» (Институт интеграции знаний, 2024) и книги «Мусульмане Центральной Евразии в XXI веке: вызовы, возможности и перспективы» (Институт интеграции знаний, 2024).

Арзу МАММАДОВА является доцентом Бакинского Государственного Университета, читает лекции по истории Азербайджана. В 1996 году закончила Исторический факультет Бакинского государственного университета. В 2010 году защитила докторскую диссертацию и получила ученую степень доктора философии в области истории. Тема диссертации – Джаро-Белоканские джамааты в конце XVII – 30-е годы XIX века (историко-демографическое исследование). Является автором одной монографии, а также соавтор трех научных книг.

Галина МИШКИНЕНЕ, доктор гуманитарных наук, доцент Вильнюсского университета, ведущий научный сотрудник Центра по исследованию письменного наследия, Института литов-

ского языка. В сферу научных интересов входят литература, история и культура татар Литвы и Польши, культурные отношения между Литвой и Турцией, развитие ислама на территории Великого княжества Литовского. В 2001 году она подготовила и опубликовала монографию «Древнейшие рукописи литовских татар. Графика. Транслитерация. Перевод. Структура и содержание текстов». Также подготовила и опубликовала «Litvanca–Türkçe konuşma kılavuzu. Türkçe–Litvanca sözlük» (2002), «Китаб Ивана Луцкевича – памятник литовско-татарской культуры» (2009) и дополненную и переработанную версию китаба «The Kitab of Ivan Lutskevich a Monument of Lithuanian Tatar Culture» (2021), является соавтором «Каталога арабскоалфавитных рукописей литовских татар» (2005) и исследования «Litvanya Tatarlarına Ait El Yazmalarından Türkçe-Lehçe Kılavuz (1840)» (2008).

Камиль НАСИБУЛЛОВ является доцентом кафедры психологии религии и педагогики Международной исламоведческой академии Узбекистана. Ранее работал доцентом кафедры теологии Болгарской исламской академии и кафедры психологии личности Казанского федерального университета в России. Автор многочисленных публикаций, посвященных психологии ислама, мусульманскому образованию, соавтор книг «Decolonising Curriculum Knowledge: International Perspectives and Interdisciplinary Approaches» (Palgrave Macmillan, 2022) и «Мусульмане Центральной Евразии в XXI веке: вызовы, возможности и перспективы» (Институт интеграции знаний, 2024).

Ильдус РАФИКОВ является вице-президентом Maqasid Institute (США) и директором по академическим вопросам в IKI Academy (Грузия). Он имеет степень доктора философии, этики и современных проблем (ISTAC/IIUM). Он является обладателем профессионального сертификата в области исламских финансов (Chartered Islamic Finance Professional Certificate), выданного Международным центром образования в области исламских финансов (International Centre for Education in Islamic Finance, INCEIF), со специализацией в сфере исламского банкинга и финансов, а также имеет степень бакалавра в области массовых коммуникаций от IIUM. Сфера его науч-

ных интересов включает исламские телеологические исследования, экономическую методологию, спекуляцию, устойчивость, финансовые кризисы и альтернативные финансы. Он опубликовал множество научных статей по этим темам, а также интересуется философией, эпистемологией и современными проблемами.

Георгий САНИКИДЗЕ является профессором Государственного университета Ильи Грузии, директором Института востоковедения им. Г. Церетели этого Университета. В качестве приглашенного ученого он работал в университетах Париж-Сорбонна III и IV, в Калифорнийском университете Беркли, в университетах Хоккайдо и Осаки. Г. Саникидзе является автором многочисленных публикаций, увидевших свет в разных странах мира. Среди них можно выделить: «Muslim Communities of Georgia: Old Problems and New Challenges» в журнале *Islamophobia Studies Journal* (2018); «Main Genres and Peculiarities of the Medieval Muslim Historical Writing». In Georgian, «Western and Oriental Historiographical Tradition» (Tbilisi: Ilia State University Press, 2014), 59–78.

Резеда САФИУЛЛИНА, независимый исследователь. Раньше работала доцентом и заведующей кафедры исламской теологии Российского исламского института, доцентом кафедры востоковедения, африканистики и исламоведения Института международных отношений Казанского федерального университета, заведующей Центра исламского наследия Болгарской исламской академии. Кандидат филологических наук (2001) по двум специализациям: «Литература народов Зарубежья (арабская литература)» и «Литература народов Российской Федерации (татарская литература)». Тема диссертации – «Печатная книга на арабском языке у татар (1801–1917 гг.)». Автор многочисленных публикаций, посвященных богословскому наследию и исламскому образованию мусульман России, трех монографий, пяти учебных пособий и соавтор пяти коллективных монографий, в том числе: The concept of “Traditional Islam” in modern Islamic discourse in Russia / edited by Renat Bekkin. Sarajevo: Center for Advanced Studies, 2020; Суфизм после СССР / Ред. С. Абашин, А. Кныш, И. Панков. М.-СПб.: Марджани, Аль-Макам, 2022.

Издательство **“УНИВЕРСАЛ”**

Тбилиси, 0186, ул. А. Политковской №4, ☎: 5(99) 17 22 30, 5(99) 33 52 02
E-mail: universali505@ymail.com; gamomcemlobauniversali@gmail.com