

Губернатор Челябинской области
Федеральное агентство по делам национальностей
Центральное духовное управление мусульман России
Региональное духовное управление мусульман Челябинской области
Челябинский государственный университет
Региональное военно-историческое общество

РАСУЛЕВСКИЕ ЧТЕНИЯ: ИСЛАМ В ИСТОРИИ И СОВРЕМЕННОЙ ЖИЗНИ РОССИИ

Материалы

II Международной X Всероссийской научно-практической конференции

Челябинск, Троицк

8–9 июля 2021 года



Челябинск
Издательство Челябинского государственного университета
2021

УДК 29
ББК Э380.9(2)я431
Р245

Печатается по решению редакционно-издательского совета
Челябинского государственного университета

Редакционная коллегия:

С. В. Таскаев, доктор физико-математических наук, профессор,
ректор Челябинского государственного университета
С. А. Белоусова, доктор психологических наук, профессор
А. Я. Камалетдинова, кандидат педагогических наук, доцент

Р245 **Расулевские чтения:** ислам в истории и современной жизни России : материалы
II Междунар. X Всерос. науч.-практ. конф., Челябинск, Троицк, 8—9 июля 2021 г. / под
ред. А. Я. Камалетдиновой. — Челябинск : Изд-во Челяб. гос. ун-та, 2021. — 139 с.
ISBN 978-5-7271-1738-5

В сборник включены доклады участников II Международной X Всероссийской научно-практической конференции «Расулевские чтения: ислам в истории и современной жизни России», состоявшейся 8—9 июля 2021 г. в Челябинске и Троицке.

УДК 29
ББК Э380.9(2)я431

СОДЕРЖАНИЕ

Вильданов У. С. Суфийский пантеизм: гносеологический анализ.	5
Кузнецов В. А. О встрече модернизма, постмодернизма и фундаментализма в современном исламском мире и рационализм	15
Шадманов К. Б. Преемственность в развитии философии Востока и Запада	21
Вильданова Г. Б. Религиозно-философский аспект вопросов обретения знаний.	25
Четверня Н. А. Психофизиологическая проблема в арабо-мусульманской философии ...	30
Карлова С. С. Политическая исламская философия в XX в.	33
Сергеева Т. С. Проблема мусульманской идентичности в условиях современности.	36
Швецова Д. А. Роль интуиции и воображения в предвидении: опыт арабо-мусульманской философии.	39
Алехин Е. В. Трансгуманизм и антропология ислама.	43
Видякова М. И. Понимание блага и зла в мусульманской этике	45
Бойко В. М. Вопрос нравственного совершенства в арабской философии.	48
Брынов А. С. Бессмертие как религиозно-философской вопрос	50
Лавелин В. Д. Культура ислама как пример альтернативы антропологическому кризису.	52
Хасанов М. М. Концепция дисциплины «Исламская философия» в исламских вузах	54
Сафаргалеев И. Ф. Исламские исследования и институт стран СНГ.	56
Южаков В. А. Тюркскому совету 10 лет: оценка перспективы интеграции с ЕАЭС и Россией	60
Четверня Н. А., Швецова Д. А. Атомизм в каламе: логико-онтологический аспект	71

Ручушкин Д. Д.	Этапы развития исламской философии.	75
Абрамовский А. А.	Правосудие над мусульманами Челябинского уезда в рамках судебной реформы Екатерины II.	77
Гизатуллин Р. Н.	Романовы и мусульмане Троицка. К юбилею визита царевича Николая. ...	81
Букенов Е. Ж.	История распространения ислама в Казахстане	91
Сызранов А. В.	Суфизм в Астрахани в начале XX в.	94
Долгодворова И. Н.	Исламская философская традиция и её место в современном китайском обществе	97
Постников Д. М.	Учение В. С. Соловьёва о «трёх силах», взаимоотношения западного, восточного и славянского миров.	99
Хакимов Р. Ш.	К вопросу о политических репрессиях в отношении священнослужителей и верующих в башкирских казачьих деревнях Южного Урала (на примере юрта Туктубай и деревни Казбаево)	102
Гильфанов И. Р.	Развитие мусульманской общины Магнитогорска	109
Хасанов М. М.	Предупреждение религиозного радикализма в среде молодёжи.	114
Василяускене Е. Г.	Реализация государственной миграционной политики на муниципальном уровне на примере Троицкого городского округа ...	117
Старостин А. Н.	Восприятие миграции и мигрантов жителями Среднего Урала по результатам социологических опросов 2020 г.	122
Камаева Л. М.	Вклад народного поэта Мажита Гафури, ученика шейха З. Расулева, в развитие современной башкиро-татарской литературы	129
Коркин А. С.	Влияние Авиценны на развитие исламского мира	132
Копнин С. И.	Хасан аль-Банна — египетский реформатор.	134
Эрнезакс И. В.	Ислам в Вооружённых силах Российской Федерации	136
Информация об авторах.		138

СУФИЙСКИЙ ПАНТЕИЗМ: ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ

Рассматриваются виды пантеизма, которые не позволяют суфию понять и определить для себя объект своего постижения. В пути любви к Аллаху перед суфием противостоят, с одной стороны, мир его мистического опыта как возможные стоянки и состояния для пробуждения, с другой — в принципе для него недоступный, непостижимый и непознаваемый средствами рационального познания Аллах. Невозможно этими средствами исследовать и обозреть то, что неопишимо и неизмеримо как объект познания.

Ключевые слова: пантеизм, трансцендентно-непознаваемый и эмпирико-трансцендентальный уровни познания, истина, путь, Бог.

U. S. Vildanov

SUFI PANTHEISM: AN EPISTEMOLOGICAL ANALYSIS

The article deals with the types of pantheism that do not allow a Sufi to understand and define the object of his comprehension. In the path of love for Allah, the Sufi is confronted, on the one hand, with the world of his mystical experience as possible sites and states for awakening, and, on the other hand, with Allah, which is basically inaccessible, incomprehensible and unknowable by means of rational knowledge. It is impossible by these means to explore and survey what is indescribable and immeasurable as an object of knowledge.

Keywords: pantheism, transcendental-unknowable and empirical-transcendental levels of knowledge, truth, path, God.

Суфий, искусно владеющий методами тариката на «пути суфия», должен иметь развитый мировоззренческо-методологический уровень сознания (владеть рациональным и иррационально-интуитивным пониманием сути пробуждения), закрепляющий в нём убеждённость, что кроме Истины (Хак) ничто не обладает истинным бытием. Для этого в начале Пути (до своего прозрения) суфия учат следовать, как и остальных членов его братства, определённой доктрине. Она у суфиев пантеистическая: 1) либо «Всё является Им (Аллахом)» (хаме у-аст), 2) либо «Всё из Него (Аллаха)» (хаме аз уст). Как известно, любой путь означает дорогу, направление, колею. Так и путь суфиев, основанный на пантеистической доктрине, предполагает направление, косность, колею, ограниченность теми или иными условиями познания. По природе своей Путь может вести только к обособленности и изолированности от другого пути, противоположного ему, хотя такую обособленность и изолированность сами мистики даже могут называть Единством, Целым, Одним. Путь, представляющий собой процесс, отъединяет от всего того, что не относится к данному пути, замыкая мистика в самом

себе. К тому же знание о методах и методологиях самосовершенствования, самоисследования, как возможность Пути от «этого» состояния (хал) к «тому» состоянию, он сможет получить исключительно рациональным путём, ибо они обладают исключительно рациональными, временными характеристиками, относящимися к прошлому. Эти средства как раз и создают замкнутость, обособленность в смысле ограничения объекта постижения за той или этой границей, а цель и задачи достижения становятся таковыми же, как и сами средства и методы самосовершенствования.

Для гносеологического анализа суфий, его жизнь представляют собой таинство. В контексте такого анализа, в натуре суфия одновременно присутствуют и эмпирически-исследуемое (психические состояния, рациональное познание), и трансцендентно-непознаваемое (речь идёт не о ещё непознанном, а вообще о непознаваемом, по крайней мере средствами познания философии). В связи с вышеизложенным ставится нами вопросы следующего характера. Может ли суфий исследовать, обозреть то, что неопишимо и неизмеримо? Можно ли то, что не от времени, исследовать при помощи средств

познания во времени? И может ли усердная тарикатская работа привести суфия к постижению непознаваемого?

Суфия осмысливают в эзотерической литературе как человека, стремящегося «к Аллаху посредством Любви». Прежде чем совершить попытку постичь Аллаха, суфию необходимо хотя бы понять и определить для себя объект своего постижения. «Определить» — значит установить предел Самого Аллаха (А). Этот предел (А) в принципе не может быть установлен средствами познания, хотя предел Его (А) вполне ловко ограничивают подменой одного уровня (трансцендентно-непознаваемого) другим уровнем (эмпирико-трансцендентальным пониманием) посредством таких атрибутов-качеств: Милостивый (+А) и Милосердный (–А). Логически неправильно, что простое указание или перечисление частных атрибутов-качеств (+А, –А) имеет какое-либо отношение к раскрытию сути и предела Аллаха (А). Трансцендентно-непознаваемый Аллах (А), «превращаясь» лишь в идею (в «превращённую форму сознания» [1; 2]), лишь в понятии «Аллах» с его качествами-атрибутами начинает настолько прочно занимать центральное место в сознании суфия, что вовсе критически ими не осмысливается, оставаясь аксиоматичным фоном его мистической деятельности и разнообразного пантеистического отношения к Аллаху. Ибн Араби считает: «Богу принадлежит абсолютное совершенство в вечном, Он никоим образом не вступает в область возникшего (Превыше Он этого!). А мир обладает абсолютным совершенством в области возникновения, никоим образом не вступает в область вечного, не допускается он к оному. И получается, что человек соединяет [Бога и мир]» [3. С. 64]. Так, философия пантеизма приходит к дуализму такого рода, что она признаёт, с одной стороны, единственно нам доступное бытие явлений, которое и составляет мир опыта суфия, путь даже возможного его пробуждения, с другой — в принципе недоступный, непостижимый, непознаваемый для него «Аллах», «не вступающий в область возникшего». Таким образом, идея трансцендентного (Аллаха), даже в том случае, если бы она не имела никаких прямых доказательств своей достоверности, необходима суфию для самой возможности приступить к постижению мира и логически вытекает из механизма чело-

веческого разума. При такой гипертрофии интеллектуализма в пантеистической философии суфизма и возникает несколько её концепций.

Итак, пантеизм — многолик и бессистемен. Эта многоликость и бессистемность в реальности обретает четыре вида пантеизма. Рассмотрим их:

1. «Бог есть всё». Это значит, что нет ничего, кроме Бога. По сути, нет ни нас, ни материи. Тогда весь этот окружающий мир, включая нас, не существует? Также и индуизм говорит: «Один Брахман реален, а мир есть иллюзия».

Из положения «Бог есть всё» следует, что суфий, как его «нафс», «Я-эго», остаётся не существующим, в лучшем случае иллюзорным. Если суфий стремится, по неразумению своему, «исчезнуть» в Аллахе (фана), это ложно, если он стремится оказаться в «присутствии-пробытии» Аллаха (бака), это также ложно, и даже если он стремился бы к Единству — это тоже было бы ложным. Если даже истинная природа Аллаха полагается Ибн Араби как Единство («Единство бытия»), но тогда это Единство оказывается всего лишь состоянием эмпирического бытия (чувственности, любви «к» Аллаху). Если истинная природа Аллаха, согласно Ибн Араби, есть Единство, то как оно может быть объектом познания, ведь это Единство отнюдь не непознаваемо и не артикулируемо? В этом Единстве изначально не было места ни познающему, ни познаемому.

Как же понимается Ибн Араби невыразимый языком и необъяснимый Абсолют? Вот что пишет Е. П. Торчинов об этом: «Единственной реальностью, по Ибн Араби, является неопи-суемый и непостижимый Абсолют, который, существуя “в себе”, ещё не есть Бог “для себя”. Движимый стремлением к самопознанию, Абсолют самоограничивается и конкретизируется, созерцая в себе самого себя, и становится Богом для себя. С этого начинаются ступени теофаний, богоявлений “для других” (таджалли). Но откуда вдруг в этом Едином появляются эти “другие”? Второй уровень таджалли — явление Абсолюта в атрибутах, именах и архетипах, третий — воплощение этих архетипов в образах материальной вселенной и человеческом сознании» [4. С. 374]. И. Кант был бы не в восторге от этих превращённых форм сознания, что «Бог, существуя в себе» («вещь в себе») становится «Богом для себя» — и этот Бог — Бог исключительно для Себя. Но самым нелогич-

ным является здесь то, что далее этот «Бог для себя» вдруг становится, как Бог-перевёртыш, «явленным Богом в именах, архетипах», — но уже не для Себя, а «для других». Но какая связь может быть, кроме мешанины, между явленностью Бога как субстанции (онтологии) и Его же Самого как отражение-архетип (гносеологией)? И как можно подменить проявленного Бога как субстанцию (онтологию) на Бога как отражение-архетип (гносеологию)? А в образах и человеческом сознании этот онтологически преподнесённый «проявленный» Бог («явленное знание»), согласно Ибн Араби, становится самообнаруженным Абсолютом (всего лишь «знанием явления для “других”»). На этом уровне ничему и никому уже не самообнаружиться, ибо Бог уже превратился в иллюзию: по сути, нет ни нас — обнаруживающих, ни Бога-материи — обнаруживаемого. В предлагаемой Ибн Араби системе он делает три нелогичных, иллогичных перевертывания с понятием «Бог». В силу этого вселенная во всех своих уровнях проявления оказывается самораскрытием Абсолюта, оставаясь единственной реальностью. Такому схематичному построению учения Ибн Араби завидовал бы даже сам Г. Гегель, сказав, что «через Ибн Араби мыслит Сам Абсолют».

Учение «Единства бытия» сделало Ибн Араби пленником собственной сети, которую он сам связал в мышлении:

1) Аллах, определяемый им как единственная основа единства бытия и сущность¹, тем не менее преподносится им в смысле словесной определяемости, хотя Он нераскрываем в понятиях в силу абсолютности (неузнанности, неопредельности) Его реальности;

2) хотя Аллаха он сделал объектом высших практик медитации-муракабы (гностицизм), но эти практики направлены на объект, который является собственным представлением Ибн Араби об Аллахе. Все теоретико-познавательные средства и методы Тариката исключительно неработоспособны, так как Аллах, как абсолютная истина, при помощи этих средств непостижим и невыразим. Никакие слова не пе-

редадут и не выразят природу Абсолюта, если только речь не пойдёт о своих собственных представлениях Ибн Араби о Нём. Учение Ибн Араби, указывающее на неопределяемый и непостижимый Абсолют как на «о», «об», не может быть самим Абсолютом, кроме как его собственным представлением.

Такую же большую известность у философствующих суфиев получила доктрина «Единство свидетельства» (вахдат аш-шуху), которая стала разрабатываться в начале XIV в. членом братства Кубравийа Ала ад-Даула ас-Семнани (1261—1336). Эта доктрина, основанная на философском обосновании нормативной мусульманской теологии, была резко противопоставлена доктрине «Единства бытия» Ибн Араби. Суть этой доктрины в том, что Аллах абсолютно трансцендентен и в силу этого мистик не может получить доказательств существования Божественного бытия («Единства» бытия). Весь алогизм понимания ас-Семнани заключается в том, что есть трансцендентный Аллах (непознаваемый, подобно «вещи в себе» Канта, хотя трансцендентность Его известна одному только ас-Семнани), и в силу Его трансцендентности ас-Семнани указывает другим мистикам, в том числе Ибн Араби, на возможность доказательства им Божественного бытия. Ас-Семнани даёт себе право указывать не непознаваемость, не доказуемость и трансцендентность Аллаха; а вот на возможность доказательства или недоказательства Его бытия другими мистиками он не даёт такого права, хотя из определения Аллаха ас-Семнани как чего-то трансцендентного производно вытекает возможность такого доказательства. В духе ас-Семнани говорит и Ибн ал-Фарид:

«О, наконец-то мне постиг дано:
Вещающий и слышащий — Одно!
И душам вашим не было дано
В бессчётности почувствовать Одно,
От века сущий, Он творит, любя,
Глаза и уши, чтоб познать себя.
И душам вашим не было дано
В бессчётности почувствовать Одно» [5].

Может ли быть «вещающий и слышащий — Одним»? «Вещающий и слышащий» и так не существуют по отдельности, они являются частью одного и того же знания явления. «Вещающий и слышащий» просто взаимодополняемые стороны одного и того же

¹ В концепции «Единства бытия» формула единобожия Ислама — «Нет божества, кроме Аллаха» — просто подменяется Ибн Араби формулой «Нет бытия, кроме Бога». Оба определения Бога тавтологичны. Бог — это бытие, и это бытие (Бог) бытийствует (существует). Достаточно было бы просто «Бог».

явления — они и так есть Одно. Можно сказать и по-другому: не существует изначально ни «вещающего», ни «слушающего». Если нет «вещающего», нет и «слушающего». Если нет «слушающего», нет и «вещающего». Но здесь важно другое: нет ни «вещающего», ни «слушающего», но что есть только сами эти «вещание» и «слушание»? Был бы аль-Фарид открыт, без всякого «Одного», он бы однозначно осознал, что нет ни «вещающего», ни «слушающего» аль-Фарида.

2. «Бог во всём». Вот здесь суфиям можно задать вопрос: в какой форме «Бог во всём»? Если есть Аллах, то Он внутри материи? Если Он внутри материи, то каким образом Он оказался внутри подобно Духу? Ведь общепринято, что в материи есть Дух, и тогда как этот Аллах может представляться в материи Духом? Это подмена понятий? Если в материи нет Духа, то как мы можем утверждать, что Аллах внутри материи, ведь сами суфии утверждают, что «Бог во всем». Если Он внутри материи, то выходит, что в материи-Аллахе уже объединены форма и потенция и благодаря им же из материи-Аллаха происходит эманация. Тогда Аллах оказывается не формой всех форм, а всего лишь формой, тождественной Своим атрибутам. И Аллах оказывается проявляемым во всём в смысле Своих атрибутов. Вот как представляется «Бог во всём» Ибн аль-Фариду:

«Бог всюду и нигде. Ведь если Он
Какой-нибудь границей отделён, —
Он не всецел ещё и не проник
Вовнутрь тебя, — о, бог твой невелик!
Ваш бог един? Но не внутри — вовне, —
Не в вас, а рядом с вами, в стороне.
О, ад разлуки, раскалённый ад,
В котором все заблудшие горят!» [5]

Но ведь альфаридовский «Бог всюду и нигде» не решает пантеистическую проблему «Бог во всём» как внутреннего явления, а больше всего указывает на Его внешнюю проявленность. То есть Аллах, Его разум работает над элементами вселенной извне («Аллах не есть Всё»), не действует как жизненная сила внутри. Эта концепция Аллаха, пребывающего вне мира, вне времени и пространства, обитающего в вечной изоляции от мира, совершенно бесплодна. Мы даже не можем представить в мыслях профанного дуализма, как у аль-Фарида, допускающего, с одной стороны, бесконечного

(всецельного) творца, а с другой — бесконечный (феноменальный) мир («проникший вовнутрь тебя»), так как оба они ограничивают друг друга. Эти составляющие, которые определяются аль-Фаридом как противостоящие друг другу, могут быть только соотносительными и причинно обусловленными эмпирическими понятиями, но тогда такой «бог совсем невелик». Тогда такой бог как раз находится в границах дискурсивного альфаридовского мышления: и как категория, и как связанность наряду с другими диалектически сопутствующими понятиями.

3. «Всё есть Бог». Если «Всё является Им (Аллахом)», то, следовательно, в мире нет места Аллаху. Мир сам и есть Аллах, тогда Аллаху здесь и не место. Как говорит Мансур аль-Халладж: «Я увидел Его и стал Им». Утверждение аль-Халладжа ещё указывает на его становление Им, а вот высказывание Хуруфи Имадеддина Насими указывает на его полное тождество с Ним: «Ана аль-Хак» — «Я есть Бог» (по формуле формальной логики «S есть P», в утверждении «Я (S) есть Бог» (P) важен S, а P как свойство S — всегда в тени, это нечто второстепенное). Положение аль-Халладжа «Я есть Он», указывающее на то, что он есть Сам Аллах, полагает бездумное перенесение состояний индивидуальной психики («Я») как внутреннего ряда явлений вовне (в Аллаха), слепо подводит состояния индивидуальной психики («Я») к полному тождеству с Ним, и даже устанавливает причинные связи между эмпирическим (нафсом) и абсолютным (Аллахом). В этих утверждениях важен не Аллах, а те, которые в своей гордыне высказываются как Аллах. Их утверждения даже не негативного характера в том смысле: «Я никак не принадлежу себе, у меня даже нет моего “Я”, через меня действует Аллах». Нет, эти суфии убеждены в своей единственности, то есть даже не хотят быть связанными с Аллахом, Сам Аллах становится связанным с ними. Отсутствие любой связанности с кем-либо, с чем-либо мы уже находим в утверждении Абу Баязида Бистами: «Свят я, как я велик!»; по форме своей это взаимоисключающее по отношению к другим высказывание никак не может являться повествованием от Лица Аллаха или посредством Аллаха, так что, как видим, ничто не свято и не велико, — Один только Бистами «Свят

и Велик». Эти мистики, ограниченные пантеистическими убеждениями, так и остались обманутыми своим рассудочным пониманием своих переживаний.

Рассмотрим эту проблему более широко и строго философски (гносеологически), задействуя понимание подобной ситуации И. Кантом. Утверждая, что субъект познаёт только то, что сам он производит, Кант проводит границу между миром явлений и непознаваемым миром «вещей в себе». Он обосновывает невозможность чего-то трансцендентного («вещи в себе») выступить объектом познания. Кант пишет: «...Здесь подвергается испытанию истинность первой нашей оценки априорного познания разумом, согласно которой это знание относится только к явлениям, а вещь в себе остаётся непознанной нами, хотя она сама по себе и действительна. Ибо *то*, что необходимо побуждает нас выходить за пределы опыта и всех явлений, есть *безусловное*, которое разум необходимо и вполне справедливо ищет в вещах в себе в дополнение ко всему обусловленному, требуя таким образом законченного ряда условий» [6. С. 24]. Кант признаёт, что «вещь в себе» (как и *понятия* «Аллах» «Абсолют», «Бог», «Сверх-Я») требует «законченного ряда условий» в пределах критической философии. Возникает вопрос: как совместить «вещь в себе», которая одновременно «действительна и непознаваема», с категориями рассудка, раз она («вещь в себе» — *не как понятие трансцендентальной субъективности*) допущена Кантом в качестве существенного условия не только познания, но и формирования его критической философии, «требующего законченного ряда условий»? Исключите «вещь в себе» из кантовской философии как несовместимое и противоречивое самой логике мышления, но используемое Кантом как *системообразующее понятие*, тогда философии трансцендентального идеализма приходит конец. Такая участь конца как учения, если провести строго логико-гносеологический анализ, достаётся и пантеистической философии с её полаганием непроходимой границы между эмпирико-трансцендентальным и трансцендентным (абсолютным) составляющими. Получается в пантеистической философии на уровне логического ума безвыходная ситуация: несовместимость (несоотносимость) Аллаха (*не понятия* «Аллах»), Который действительно непознаваем

(раз непознаваем, суфий не имеет никакого права говорить о Нём как о непознаваемом объекте) какими-либо категориями пантеизма, которые действительно даны в эмпирико-трансцендентальном познании «Единства бытия» и «Единства свидетельствования». Если же анализировать категориальный аппарат эмпирико-трансцендентального мира пантеистической философии, логически исключив трансцендентного Аллаха (хотя в пантеизме этот Аллах полагается как *понятие* для создания «законченного ряда условий» познания для того, чтобы пантеизм состоялся как учение), то остаётся признать, что индивидуальная психика (Хуруфи Имадеддина Насими и Мансура аль-Халладжа) окажется лишь потоком причинно-обусловленных психических состояний (хал), которые актуализируются в «здесь-и-сейчас» как «Ана аль-Хак». А вот Ибн аль-Фарид говорит следующее:

«И та, кому в священной тишине
Молился я, сама молилась мне.
Перед собой склонялся я в мольбе,
Прислушивался молча сам к себе.
Священную основу всех сердец,
Где я — творение и я — творец.
Моя любовь, мой бог — душа моя.
С самим собой соединился я.
И вот, лицо поднявши к небесам,
Увидел я, что и они — я сам.
Я в сердцевине мира утверждён.
Я сам своя опора и закон.
И, перед всеми преклоняясь в мольбе,
Пою хвалы и гимны сам себе» [5].

Альфаридовская «Петь хвалу и гимн сам себе», то есть «Всему», который есть Бог — это просто неразумная подмена понятий. В целом мы отрицаем не столько Аллаха как такового, сколько эмпирико-трансцендентальный характер Аллаха («Всё является Им» — «Все S есть P»: здесь S — субъект, а P (Аллах) — всего лишь отдельное качество S): в мистическом опыте никакого Аллаха обнаружить нельзя (нет там ни обнаруживающего, ни обнаруживаемого). Мы также отрицаем подмену пантеистической философией эмпирического мира Аллахом, но тем более молчим о возможности или невозможности существования трансцендентного Аллаха «по ту сторону» эмпирико-трансцендентального мира, как об этом противоречиво говорил ас-Семнани.

4. «Всё в Боге». В Коране говорится, что Аллах объемлет всё. Но это не означает, что «Всё в Боге». Вот по этому поводу Ибн аль-Фарид говорит:

«Я только сын Адама, я не бог,
Но я достичь своей вершины смог.
Она одна на всех, и, верен ей,
Я поселился в центре всех вещей.
Мой дух — всеобщий дух, и красота
Моей души в любую вещь влита.
Нигде и всюду мой незримый храм,
Я отдаю приказы всем вещам» [5].

Так «Всё» ли, в том числе аль-Фарид, «в Аллахе»? Согласно суфизму, суфий, занимающийся духовной практикой, рано или поздно достигает состояния исчезновения (фана). Но он не может раствориться в Аллахе реально-физически, обретая Его атрибуты, а лишь может ощутить Его присутствие, «может свидетельствовать о своём единстве с Ним» (ас-Семнани), забывая всё, кроме Аллаха (если бы суфий растворился, то там не было бы его как «ощущающего» и «забывающего»). Обычные люди, пребывающие в зависимости от общепринятых понятий, не могут непосредственно постичь Аллаха, но могут стремиться описать его умозрительно, выделяя Его качества. Именно этими качествами Он и не может быть постигнут непосредственно. Принятие 99 атрибутов-качеств Аллаха (и Аллаха лишь как родового понятия — (А)) не предполагает реальность Аллаха как Абсолюта, то есть проявления в эмпирическом мире частных качеств Самого Аллаха (А), как Милосердный (+А), Милостивый (–А), не помогут постичь Его Самого непосредственно. Косвенные указания на атрибуты-качества Аллаха не решают проблему непосредственного постижения, ибо частные свойства не могут иметь какое-либо отношения к целому (А). Непосредственное постижение Аллаха также несхоже с переживанием монистического Абсолюта обычных верующих — непосредственное переживание (как «не-два, и не-Один») — это ни реальность, ни не реальность, которую можно артикулировать, так как здесь не может быть как самого артикулирующего, так и артикулируемого.

Суфий, признающий реальность Аллаха, обязан будет некритически исходить из рас-

судочно утверждённых положений пантеизма («Единства бытия» Ибн Араби в противоположность «Единству свидетельства» ас-Семнани), которые уже представлены ему учением как истинно-явленное знание, и признание «реальности» такого Аллаха, доступного его дискурсивному мышлению, не будет вызывать у него сомнения в сомнительном происхождении Его как реальности посредством манипуляций знанием, которое, в свою очередь, основано на субъект-объектной дихотомии суфийского мышления и которое представляет собой плод ментального конструирования и выраженное в языковой форме. Аллах, как и другие феномены мира, представляет собой лишь понятие подобно тому, как в самих концепциях о солнце нет самого солнца как такового, а есть солнце-понятие, которое взято из общего резервуара общественных отношений и задействовано в межличностном общении. Тогда такой Аллах как раз присутствует в коллективном сознании и как категория, и как связанность-обусловленность наряду с другими сопутствующими понятиями суфийского учения. Это рациональное знание всё равно должно было случиться (до моего и твоего рождения), то есть быть *явленным знанием*, а не наоборот, знанием явления, как это мы находим у И. Канта [6]. Ведь пояснение явленности наличного знания как критическая философия достигается им (Кантом) на основе некритического допущения в качестве исходного основания принципа субъект-объектных отношений. А явленное знание означает, что оно нам уже навязано до нашего рождения и мы даже не подозреваем, что живём в мире мыслей, концепций.

Мы даже не подозреваем, что чувство собственного «Я» (нафса, эго) возникает вследствие ложного отождествления нами с созданным нами самим образом. Мы, думая о своём теле или о своём разуме, мысленно говорим: «Я». Но если внимательнее присмотреться к своему телу и своему разуму, то мы не обнаружим в них и следа того существа, которое можно было бы назвать «Я». Откуда же тогда происходит чувство собственного «Я»? Оно возникает вместе с нашим телом, но тело не является причиной его возникновения.

Начнём со следующего факта: существует вопрос о том, что мы понимаем под «телом».

У нас есть тело. Мы сидим на стуле; мы размышляем; мы едим; мы спим. Но тело, с которым мы связаны, проходя через эти действия, остаётся сомнительным образованием. Разве у нас есть не обусловленное, свободное от каких бы то ни было концептуализаций, тело? Согласно науке, тело, которое мы имеем, называется «умом-телом», или психосоматическим телом. Оно основано на проекциях и представлениях о теле. Мы не переживаем само тело, как оно есть в действительности, а переживаем свою версию тела. Следовательно, чувство собственного «Я» проистекает из мышления. Когда чувство собственного «Я» отождествляем с телом, его называем ощущением, когда его отождествляем с разумом, оно становится мыслью.

Мы, занятые умозрительными схемами и концепциями, творим только то, над чем мы работаем. Мы можем думать о себе как о маленьком «Я» (нафсе), ищущем в своих страданиях смысл жизни или устремившем свой взор к Аллаху. Либо мы можем считать себя абсолютным знанием, утверждая, как Гегель, который сказал, что через него «мыслит эпоха». Тогда мы уподобимся собственной идее «Я есмь То».

Но есть ли разница между тем, что суфий занят мыслями об Абсолюте, Боге, и тем, что он занят чисто житейскими проблемами? Абсолютно никакого различия нет, поскольку то, о чём суфий думает, — это он сам, его «Я»-концепция, «Я»-мысль. Он должен понять процесс мышления, природу мысли, а не содержание ими измышляемого. Думает ли он об Аллахе, либо о еде, — это совсем не суть, хотя каждая мысль обладает своим особым воздействием на человека — это факт, но, самое главное, и в том и в другом случае «Я»-мысль захвачена своими собственными мыслительными предметностями. Какой бы мыслью ни была занята эта «Я»-мысль, она и есть эта мысль. А то, что она («Я»-мысль) есть в суфии — в настоящий миг, это не что иное, как вот эта его мысль. Вот почему очень существенно понять именно процесс работы самой мысли.

Мысль может выдвинуть суфия на весьма высокий уровень, назвать нас тем или иным именем, но тем не менее он продолжает оставаться в пределах мыслительного процесса. Существует лишь мысль, и эта мысль и создаёт

суфия, то есть того, кто мыслит. Она придаёт суфию форму, вкладывает определённое содержание, делая его отдельной онтологизированной сущностью.

Когда суфии, пытаясь снять проблему трансцендентного, говорят, что кто-то из пророков или великих мистиков интуицией уже достиг этого трансцендентного уровня, здесь происходит всего лишь подмена Аллаха этим мистиком или пророком и оказывается не решённой проблема эмпирического и трансцендентного, так как этот Аллах не может существовать в цепи взаимно обусловленных феноменов по определению: Аллах не есть феномен-понятие. Такие слепые манипуляции трансцендентально-трансцендентными понятиями (или подмены этих понятий) в мистицизме закрывают людям путь к открытию в себе чистой религиозности. В чем разница между философом и мистиком: философ субъект-объектным способом пытается доказать (именно он только пытается — у него нет претензий на абсолютность своего положения, как у мистика) возможные варианты существования или несуществования мира, человека и Бога, а мистик исходит из того, что он уже в этом существовании, а ещё точнее, он уже в Аллахе, то есть 1) не столько в притязании на «Путь в Аллахе», сколько 2) на «жизнь (вечность) в Аллахе»). Хотя мы можем лишь говорить о религиозном мистицизме как об известном внутреннем мистическом опыте суфия, то есть лишь как о ряде своеобразных внутренних психических переживаниях, и не более.

Концепции и понятия об Аллахе, будучи относительными феноменами-понятиями, никакого отношения к реальности Аллаха не имеют. Аллах, если есть такая реальность, не может быть высказан и опредмечен (определить — значит ограничить предметностью, взаимосвязать с понятиями, проложить колею-путь). В тот момент, когда суфий размышляет или высказывает своё соображение о Нём как «о», «об», он говорит о нём как об относительном, множественном, соотносительном понятии, а соотносительными к Аллаху понятиями он признаёт своё «Я», Эго, «нафс». Вследствие этого, какие бы понятия ни применили в отношении Аллаха, Абсолюта, Истины (Хак), Брахмана, Дао, —

в тот момент, когда суфий употребляет их как понятия, они становятся относительными и ложными¹. Мистики могут утверждать, что подлинная невыразимость в понятиях онтологизированно-реального Аллаха связана с невозможностью выразить словами само мистико-гностическое (недвойственное) переживание Его как абсолютной реальности, в точности, как Он есть, отнюдь не противоречит тому, что понятия и символы о Нём приведут к гностическому переживанию. Но символы и понятия могут выражать лишь относительные явления. Ведь наше мышление основано на диалектике противоположностей: любви и ненависти, добре и зле, которые из относительного мира явлений. В принципе Аллах ни относителен, ни абсолютен. Поэтому ни одно из понятий пантеистического суфизма нельзя употреблять как сопутствующее трансцендентно-непознаваемому Аллаху отношение по причине их относительности (как «Я», Эго, «нафс»). Символами ничего не выразить. Так, согласно суфиям, Аллах существует. Но Его нельзя назвать существованием, потому что тогда должно было бы, кроме «существования», существовать и «несуществование». Следует отметить, когда говорят, что «Аллах существует», получается следующая тавтология: «Существование существует», хотя здесь достаточно одного слова «Аллах», который и есть само это «существование». Ибн Араби говорит: «Абсолютное существование (*вуджуд мутлак*), чтойность (*ма ххиййа*) которого не разумеема и у которого не может быть чтойности, как не может быть и качества (*кайфиййа*). Никакого собственного атрибута нельзя представить в нём. Это — Всевышний Бог. Предел знания о Нём, что имеется у нас к настоящему времени, — отрицательные атрибуты (*сифат ас-салб*), [о чём], например, [собщает Коран]: «Нет ничего, подобного ему»

¹ Определяя Дао в словесной форме, ещё Лао-цзы в «Дао дэ цзин» уведомлял об условности (неистинности) словесного выражения постоянного Дао (2, § 1). Лао-цзы преподносит это Дао двояким образом. Во-первых, посредством молчания (*бу янь*), сохраняющего подлинную истину постоянного Дао (2, § 2). Во-вторых, он провозглашает о Дао в рационально-философском смысле как относительного и неистинного понятия. Создавая систему категорий, Лао-цзы показывает, как возможна и как в действительности рождается философия Дао, которая может подвести к пониманию сути «Пути без Пути» (Дао дэ цзин: опыт русского перевода / пер. с китайск. К. Петросьяна. Рига, 2019. 160 с. (ISBN978-9934-19-954-7)).

и «Хвала же Господу твоему, Господу величия, превыше Он того, что Ему приписывают!»» [3. С. 62]. Любое понятие, какое бы суфий ни употребил о существовании и несуществовании Аллаха, бесплодно для просветления-пробуждения, потому что оно не может существовать без своей противоположности. Лучше бы суфию обратиться внутрь себя — для этого ему не нужен язык дуализма, только безмолвие, как говорит Лао-цзы, — молчание (*бу янь*). Только безмолвием Аллах может быть означен как «Путь без Пути».

Каждая составляющая творения бытийствует, и каждой из них приписывается предикат «существует»: «Дом существует» (S есть P), «Человек существует». Самое важное, что предикат «существует» неприменим к Аллаху, ибо Он самодостаточен в том смысле, как Он, как Аллах, продиктован Им Самим в Коране, и тем более неопределим как понятие, которое так легко обрисовывается в интерпретациях учёных и верованиях обычных людей. В суре «Ихлас» Самим Аллахом отмечается: «Он ничему не подобен и Ему никто не равен» [7]. Поэтому об Аллахе нельзя говорить как «об», как об учении, и, определяя Его, что Он «существует», мы ничего нового к своему знанию не приобщим. Человек знает об «Аллахе» столько, сколько о Себе Он представил в Коране. Об этой реальности как реальности в принципе нельзя ничего сказать, помимо того, что сказано в Коране Им Самим. На Его реальность можно указать, исходя из Корана, но не как о концепции «о», «об», и эта концепция будет лишь тем знанием, указывающим на Аллаха, но Сам Аллах не будет этим знанием («палец, указывающий на Луну, не есть сама Луна; Луна не может стать самим пальцем»), то есть Аллаха можно описать, и многие описывают Его как нечто «трансцендентное», но такие описания никакого отношения к Нему не могут иметь.

В целом, резюмируя статью, отметим, что выше мы приводили четыре вида пантеизма и четыре отрывка из стихов аль-Фарида, указывающие на пребывание суфиев в четырёх обликах, и что сознание их нестрогое, чувственное, взмученное. Из-за гностически неправильной освоенности им понятия «Я» (нафс, эго) как эмпирического ряда явлений, с одной стороны, а с другой — строго трансцендентным способом неосвоенного

им «Аллаха» как реальности, то есть между эмпирически-чувственным («Я», нафс) и трансцендентным (Аллах) суфии (аль-Фарид) проводят причинную связь, хотя причинная диалектическая связь может существовать между рассудочными понятиями одного уровня подобно добру и злу, любви и ненависти. Они даже не понимают, что пренебрегают известным принципом полярности, что «противоположности идентичны, одинаковы по природе, но различна у них степень выражения». То есть у «добра и зла», «мужчины и женщины», «любви и ненависти» природа одинакова, но степень выражения различна. Если трансцендентное (как непознаваемый, немислимый, неартикулируемый языком Аллах) для суфиев, в частности, и для аль-Фарида не есть трансцендентное по своему предназначению (уже не есть трансцендентный Аллах), то оно (трансцендентное) становится познаваемым, следовательно, артикулируемо предметным и представимым, мыслимым, и относится оно (как не-Аллах) к ряду условий рассудочного познания и в силу этого рассматривается лишь как понятие, которое (как переживание-понимание суфием либо аль-Фаридом в его стихах) к трансцендентному Аллаху отношения не имеет. Суфий страдает, он убивается, он плачет, он рыдает в отношении своих пережитых чувств, установок сознания, убеждений, живя в потоке собственных слов. Как здесь не вспомнить сартровское «Слова, слова, слова...».

Если Аллах определяется суфием — это в силу пантеистичности его убеждения, — тогда Он должен существовать субстанциально. Если Он не существует субстанциально, если Он не представлен как что-то определяемое, тогда суфий ничего не сможет говорить о Нём как о «Нём», потому что не бывает такого способа познания, который имел бы мочь определить Его ещё до того, как суфий мог бы о Нём что-то помыслить или даже знать. А представление об Аллахе как надприродной сущности привело бы к образованию двух миров: «посюстороннего» и «потустороннего». Но если Аллах существует субстанциально и может производить эманации, то суфий может Его определить или даже создать учение «Единого бытия» или «Единства свидетельства», но такой способ познания вполне оказался возможным, но только в пределах ограниченной пантеистической

установки-убеждённости, но, как уже нами сказано, такие концепции никакого отношения к Аллаху не могут иметь.

Как и любое учение, пантеизм — это не живая жизнь, не жизнь в Аллахе, а конструкт, программа учения, универсальная система, удерживающая, скрепляющая, догматически связывающая воедино три составляющие познания: постигающего суфия, постигаемого (Аллаха) и постижения. «Постичь» означает воспринять Его суть и сохранить Его, хотя Он (А) совсем не затрагивается таким определением, только предписываются Ему определённые качества — Милостивый (+А) и Милосердный (–А). Здесь сам акт определения — это ограничение Его некоторым пределом. Хотя богословы говорят, что Он, по определению, не может быть конечным, узким и исключающим по своей природе, но определения богословов «об», «о» неконечности, безграничности Его — то же самое ограничивающее определение, но с частицей «не» или предлогом «без»; это то же самое отрицательно-утвердительное определение, но оно никакого знания в сути вещей не прибавляет. Но, прежде чем «просветиться» или «озариться», суфию предварительно необходимо понять и принять рационализированного «Его» как подлинного Его, а затем через переживание ещё укрепиться в «Нём», а для этого Он становится рационально-ограниченным и, таким образом, имеющим предел по своей природе. Но понимание Его как конечной Истины, которую суфий пытается передать другим, не может быть чем-то узким, конечным или исключающим всё остальное, она должна быть чем-то большим, универсальным и бесконечным — всеобъемлющим и всеохватывающим — бросающим вызов определению и обозначению. Как же тогда Истина может быть определяемой и постижимой? Словосочетание «определяющий суфий» направляет на определяемый и определённо-ограниченный умом объект, на концептуальность всех составляющих определяющим суфием познания, а словосочетание «постигающий суфий» — на цепляющегося за объект определения ум суфия. При такой ограниченности и догматичности, глубоко укоренившейся в мистическом образе мысли, так называемая всеобъемлющая Истина (Аллах) становится ускользающей тенью, постоянно избегающей постижения. Если кто-то

может представить Истину, то как её можно считать определяемой или не определяемой (как «Ана-аль-хак» — «Я — Истина» Мансура аль-Халладжа)? Аллах (Истина) не предмет

знания и не предмет незнания. Знать — значит обмануться способом рационального мышления, а не знать — обмануться «откровением» бессмысленности.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Мамардашвили М. К. Анализ сознания в работах Маркса. Превращённые формы (О необходимости иррациональных выражений) // Как я понимаю философию: [сборник] / сост., [вступ. ст.] и общ. ред. Ю. П. Сенокосова. 2-е изд., изм. и доп. М.: Прогресс: Культура, 1992. С. 249—268. (ISBN 5-01-002570-1).

2. Мамардашвили М. К. Формы и содержание мышления. СПб.: Азбука: Азбука-Аттикус, 2011. 288 с. (ISBN 978-5-389-01503-6).

3. Ибн Араби. Избранное. Т. 1. Составление окружностей / пер. с араб., ввод. ст. и коммент. И. Р. Насырова. М.: Языки славян. культуры: Садра, 2013. 216 с. (ISBN 978-5-9551-0658-8).

4. Торчинов Е. А. Религии мира: опыт за-предельного психотехника и трансперсональные состояния. СПб.: Петерб. востоковедение, 1998. 384 с. (ISBN 5-85803-078-5).

5. Большая касыда (Стезя праведного) / пер. З. Миркиной // Поэзия суфизма. Ибн аль Фарид Абу Хафс Омар ибн Али ас-Сади. URL: http://allatravesti.com/ibn_al_farid-bolshaya_kasyda/.

6. Кант И. Критика чистого разума. Симферополь: Реноме, 1998. 528 с. (ISBN 966-7198-39-1).

7. Калям Шариф. Перевод смыслов. Казань: Хузур: Спокойствие, 2019. Сура 112. С. 604. (ISBN 978-5-6043355-3-6).

О ВСТРЕЧЕ МОДЕРНИЗМА, ПОСТМОДЕРНИЗМА И ФУНДАМЕНТАЛИЗМА В СОВРЕМЕННОМ ИСЛАМСКОМ МИРЕ И РАЦИОНАЛИЗМ

Во второй половине XX — начале XXI в. в исламском мире произошли и происходят большие изменения. Мусульманские государства и общества встречаются с новыми тенденциями, происходящими в экономической, социальной и духовной сферах. В результате массы мусульман не успевают встроиться в изменённое общество. Возникает проблема, как остаться правоверным мусульманином в современных условиях. Каковы варианты решения данной проблемы и какова роль рационализма исламской философии в этом и составляет содержание данного сообщения.

Ключевые слова: *ислам, мусульманское общество, рационализм, модернизм, постмодернизм, реформизм, фундаментализм.*

V. A. Kuznetsov

ON THE MEETING OF MODERNISM, POSTMODERNISM AND FUNDAMENTALISM IN THE MODERN ISLAMIC WORLD AND RATIONALISM

In the second half of the 20th and early 21st centuries, the Islamic world experienced and changed. Muslim states and societies are faced with new trends in the economic, social and spiritual spheres. As a result, masses of Muslims do not have time to integrate into the changed society. There is a problem how to remain an orthodox Muslim in today's environment. The content of this message is about what solutions to this problem and the role of rationalism of Islamic philosophy in this.

Keywords: *Islam, Muslim society, rationalism, modernism, postmodernism, reformism, fundamentalism.*

В христианской европейской цивилизации эволюция модернизма, тесно связанная с развитием индустриальной эпохи, закономерно привела во второй половине XX в. к возникновению новой ситуации — постмодернизму, к постиндустриальному обществу. Причём в культуре, в духовной сфере, в искусстве постмодернистское и даже постпостмодернистское содержание занимает всё большее пространство. Чего нельзя сказать об экономической сфере большинства стран, в которой основная система производственных экономических отношений ещё не претерпела существенных изменений, они остались фактически прежними, тогда как индустриальная форма жизни переходит на постиндустриальный этап (изменение технологий). Я бы отметил, что эпоха постмодернизма в экономической сфере переходит в новый период, когда расширяется применение систем искусственного интеллекта, цифровых технологий, больших данных (Big Data) и др. Эти процессы характерны и для некоторой части исламского мира. Но эти ножицы между изменениями в экономике и духов-

ной сфере ведут к обострению в социальной жизни менее мобильных обществ. Особенно ярко данное противоречие проявляется в религиозной сфере.

Со 2-й половины XX в. увеличивается свобода выбора в политической жизни, образовании, религии как признак нового состояния общества. В эпоху постмодерна изменяется содержание рационального, нравственного, экономического и политического выбора. В обществе ощущается потребность в изменениях («Мир требует перемен»). Общество модерна должно уступить обществу постмодерна. Констатируем, что большинство стран мира живут пока не только в эпоху модерна, но ещё и в условиях традиционного общества. Следовательно, большое количество людей с традиционным стилем мышления против перемен. Например, в связи с этим обостряются противоречия между обществами части мусульманских стран, находящихся на этапе модерна со странами и обществами, вступившими на пути постмодернизма. Некоторые мусульманские идеологи утверждают, что

перемены разрушают традиционную систему ценностей ислама. Особенно остро борьба с постмодернистскими переменами протекает в арабском мире. В спорах, дискуссиях обсуждаются, сравниваются ценности модерна, постмодерна и аутентичности (асала), понимаемой как верность мусульманина самому себе с целью тем самым сохранить свою самобытность. Основной принцип отношения мусульманина к внешнему для него мира такой: даже если всё изменяется, то бессмертные души правоверных мусульманских народов должны быть сохранены, следовательно, ислам должен быть сохранён в неизменной форме. Постмодерн — направление к будущему, но ислам, как и христианство, обращено в прошлое. Такое мироощущение, связанное с идеей утраты подлинных корней самой жизни правоверного мусульманина или христианина, часто приводит к различным «войнам» против современного мира. Эта ситуация объясняется стремлением части нынешних мусульман пытаться остаться в прошлом и свои религиозные взгляды, настроения, отражающие прошлое их состояние перенести в ситуацию современного общества. Их жизнь в прошлом и, естественно, цель таких людей и обществ заключается в том, как сделать так, чтобы их ареал прошлого сохранить в изменившихся условиях.

Массы мусульман не успевают встроиться в изменённое общество (особенно в европейских странах) и потому они в большинстве своём дезориентированы и находятся в состоянии аномии. То есть, наблюдается двойственность, обнаруживаемая в противоречии, когда мусульмане, сохраняя верность мусульманской общине, в то же время уже не следуют некоторым руководящим догмам своей религии. Религия и жизнь вступают в противоречие друг с другом. При этом формируется проблема: как мусульманину встроиться в современный мир и не изменить исламу, и остаться мусульманином? В литературе говорится о нескольких вариантах решения данной проблемы. Во-первых, констатируется, что часть мусульман просто отреклись от ислама и стали «жить» в безрелигиозном мире. Оставшиеся верными исламскому образу жизни выбирают другие пути остаться мусульманином: 1) путь возрождения (таджид), 2) путь реформизма (салафийя) и 3) путь фундаментализма [7].

Самый влиятельный из них — это путь фундаментализма. В этом смысле ислам через несколько столетий своего существования повторяет путь христианского (протестантского) фундаментализма, возникшего как реакция протестантского богословия на культурные феномены, появившиеся в американском обществе в начале XX в. Фундаментализм как явление характеризуется, прежде всего, консерватизмом. В мусульманском обществе это понятие отражает стремление людей придерживаться (или вернуться) основополагающих (фундаментальных) истин исламской религии и мусульманского образа жизни. Так как эта реакция на изменения в мире встречается у части мусульманских обществ (и не только мусульманских) естественное сопротивление, то в идеологии ислама встречается определённое идейное оправдание этой борьбы с постмодернизмом и прежде всего, уже с постпостмодернизмом в культуре. А. В. Смирнов, директор института философии РАН отмечает тенденцию, которая связана с влиянием, а иногда и с господством постмодернистских идей на Западе, воспринимаемых за пределами философии подчас поверхностно, без присущей им глубины» [5. С. 22].

Фундаментализм есть фактический отказ от прямолинейной попытки реформы ислама, предпринятый ранее и не очень поддержанный верующими. Суть фундаментализма в возвращении к «подлинному» Исламу, к его оригинальным источникам, к неискажённым принципам и основным понятиям, сформулированными в Коране и Сунне. Цель фундаментализма противоречива, так как ему необходимо привести образ жизни мусульман в соответствие с нормами и требованиями исламской традиции, и в то же время приспособить образ жизни мусульманских обществ к изменённым условиям окружающего их современного человечества. Для решения этих задач необходимо, по мнению исламских идеологов, использовать некоторые средства: 1) принять, что достижения науки прогрессивны, а потому они необходимы для расширения и апологии мусульманского понимания мира; 2) для решения возникших новых проблем привлечь авторитетных богословов (муджахидов), которые аргументированно разъясняли бы мусульманам и комментировали им основные принципы богословско-правовых источников (эта деятель-

ность получила название иджихада). По этому пути пошли многие мусульманские авторитеты, писатели, деятели искусства, значительно расширившие кругозор, мировоззрение и понимание мусульманами окружающего их мира. Это одна из возможных исламских альтернатив некоторым новым идеологиям. Фундаментализм есть реакция мусульман на возникший в XX в. кризис осмысления ими самих себя и истин ислама, возникший в условиях перехода человечества к периоду глобализации [Подробнее см: 4].

Исторически движение к фундаментализму проходило через попытку реформы жизни и культуры части мусульманских обществ, стремившихся в XIX в. к сближению с европейской культурой. Между 1850 г. и началом 1-й мировой войны (1914 г.) происходило возрождение (своего рода Ренессанс) арабской культуры (Нахда). Возрожденчество началось в Сирии и в Египте и имело своей целью включить в культуру основные достижения европейской материальной и духовной культуры того времени и при этом необходимо было выполнить задачу восстановления классической мусульманской культуры, которая в это время находилась в относительном упадке. Исламское возрождение предназначалось и для светских режимов мусульманского мира, и для мусульман, живших в христианских странах. Этот период справедливо называют эпохой «пробуждения Азии». Таким образом, главное содержание арабской модернизации — интеграция мусульманской традиционной культуры с другими культурами. Но к началу XX в. противоречия между мусульманским миром и Европой получили обострение.

Тем не менее арабское «возрождение» в лице некоторых государств и лидеров мусульман даже в конце 1970-х гг. делало попытки восстановить среди арабов, арабо-мусульманскую культурную идентичность, то есть чтобы мусульмане глубже осознали своё этническое, национальное и культурное состояние. Здесь уместно напомнить, что Ислам не только религия как форма общественного сознания, но и система, состоящая из социально-экономической (быт, уклад жизни) и культурной подструктур.

После обеих мировых войн большинство стран освободилось от колониального господства западных стран, но не от их цивилизационной гегемонии в мире. Поэтому некоторые общества призвали к защите мусульманской

культурной идентичности против проникновения в их среду западных ценностей. Последовал императив иранского религиозного лидера Хомейни: «никакого Запада, никакого Востока, но только ислам». И только наука и техника признавались необходимыми для модернизации общества. Можно отметить, что ядром попытки арабской модернизации во второй половине XX в. как и ранее являлся переход от сельскохозяйственного к индустриальному обществу. Но при этом возникает вопрос, что предпринимать мусульманским обществам в таких сферах: политика, экономика, культура, идеология, этические ценности, образ жизни и т. п. Это поле на котором культура мусульманских обществ сталкивается с культурой Запада. Как следствие, реформы и реформаторы подверглись жёсткой критике со стороны фундаментализма (или возрожденчества), воинствующего национализма. Возрожденчество обосновывает идею «спасения» мусульман через возвращение к «золотому веку», когда ислам проявлялся в «чистом» виде. Эта позиция опирается на положение: «Прошлое объясняет нам, кто мы такие. Без него мы утратим свою идентичность».

Этот кризис идентичности отражается и в арабской философии. В научной литературе «Арабская философия» условное обозначение средневековой мусульманской философии стран, входивших в Арабский халифат. Поэтому, при изучении исламской философии, имеются в виду не только этнические арабы, но и персы, турки, египтяне, евреи, узбеки, таджики и другие нации и народности, представители которых и сформировали то, что обобщённо и именуется арабо-мусульманской (исламской) философией. Она характеризуется мистицизмом, эклектичностью (заимствованием и соединением разнородного). Ислам как религиозное сознание с VII в. формировался на основе древнеиранской религиозной концепции зороастризма, философских идей Древней Греции и Древней Индии. Сама исламская философия образовалась в основном на базе идей греческой философии. Ведь перипатетизм и неоплатонизм рассматриваются некоторыми исследователями, как только одни из возможных вариантов исламской философии. Здесь следует уточнить, что исламская философия в своей эволюции более опиралась на труды более поздних греческих философов —

последователей греческих классиков. Кроме того, значимыми для ислама являются суждения суфиев, их толкования Священного Писания, а также теософия, философия озарения Муллы Садры (XV в.). Всё это, считает современный итальянский философ Армела Баффioni есть «различные проявления рациональности, которые позволили исламскому мышлению жить собственной жизнью после кризиса фальсафы греческого происхождения в конце VI/XII в» [1. С. 8, 9]. Она же заключает, что «Святое Писание признаёт рациональное рассуждение. Бог, читаем в Святом Коране, учит *ал-Кутāб ва-л-хикма* «Писанию и мудрости». Философы увидели мудрость как средство получить спасение, параллельное, но не противоположное Откровению. Философский рай — это рай знания, где бессмертие души обеспечивается соединением с Действенным Разумом, и это знание — не только знание о Боге, но также, частично, знание Бога. На самом деле философия для ислама — это, прежде всего, «подражание Богу согласно человеческой способности» [Там же. С. 12].

Так, один из основоположников исламской философии Абу Йусуф Йакуб аль-Кинди (IX в.) противопоставлял богословские «истины» как высшее знание, тому, что получено в результате эмпирического научного познания. Он отделяет науку от «божественного знания». Со второй половины XIX в. в арабских странах наблюдается чрезмерная идеализация западных институтов, идей и ценностей. Часто предпочтение того или иного европейского учения обуславливалось интересами мусульманских философов. Так они проявляли интерес к трудам по эволюции Ч. Дарвина и Г. Спенсера, обращались к прагматизму У. Джеймса и Дж. Дьюи как к методу решения практических проблем. Изучали иррационалистическую философию А. Шопенгауэра, Ф. Ницше, А. Бергсона связанную с феноменами жизни, воли, власти и др.

Некоторые современные авторы вслед за мыслителем XIX — начала XX в. Мухаммадом Абдо утверждают, что ислам является рациональным мировоззрением и, так же, как и Абдо сомневаются, например, в ценности суфизма, точнее, выступают против характерного для суфизма культа святых, приравниваемых иногда к Богу (что противоречит учению ислама о единобожии) и осуждают веру суфиев в чудо.

Ведь суфии полагали, что разум, точнее, рас-судок (акл), имеет силу только в ограниченной области деятельности людей. За пределами разума находится область интуиции или мистического чувственного озарения как более высоких, чем разум познавательных способностей человека. Таким образом, положение о признании неотделимой связи рационализма и Откровения, о незыблемости Корана как «священной опоры» мусульманского общества есть главный принцип модернизация ислама и жизни мусульманских обществ. Они считают, что Откровение Бога можно приспособить к языку каждой эпохи. То есть, ценности ислама вполне совместимы с достижениями западной науки и культуры.

Часть исламских мыслителей и политиков поддерживают позицию, выработанную Мухаммадом Абид ал-Джабири о необходимости критики ложной дихотомии исламистов, призывающих с одной стороны вернуться к «золотому веку» в прошлом, и с другой стороны пойти по пути приобщения к западным либеральным принципам. Такая ситуация происходит из боязни элиты исламских государств и части общества перед угрозой процессов глобализации сохранению национально-культурной идентичности мусульман, наций. Поэтому в среде мусульман поддерживаются идеи национализма. Вот почему некоторые мыслители занимаются обоснованием исламского фундаментализма, отвергающего духовные ценности западной культуры (как пример, антишахская революция в Иране, «Братья-мусульмане» и др.) Тем не менее, российские исследователи исламской культуры считают, что усиление возрожденчества говорит не о конце реформ, а, наоборот, о начале его, но уже в качестве не элитарного, а массового движения за радикальное преобразование традиционных обществ. Ведущий арабский философ Садик ал-Азам, считает, что «исламский фундаментализм может ещё проявить себя как знаменосец мусульманского движения, направленного на индустриализацию, технический прогресс, капитализм, национальную государственность и уравнивание с развитым миром, выступив с идеологией, которая позволит представить воплощение в жизнь этого явно модернистского, светского, буржуазного и изначально европейского проекта в качестве движения, преследующего осуществление божественных

целей и реализацию воли Аллаха в истории» [6. С. 159—161].

Но, например, другой мыслитель Фазлур Рахман, наоборот, убеждён, что мусульманский консерватизм противоречит сущности ислама. Ведь одна из целей ислама — установление на основе развития экономики справедливого праведного социального порядка. Согласно Корану, говорит он, мораль и экономический упадок связаны между собой. Ислам не должен быть ограничен общинами преданных, но должен искать видное место в новом этическом и социальном мировом порядке. Другие авторы дополняют учение идеями межнационального ислама, ислам вне расовых и национальных различий. Африканский мыслитель Али Мазруи считает, что антирасистский ислам может существовать как панисламизм только в условиях глобального экономического сотрудничества. Али Мазруи говорит о культуре как средстве «социального изменения через интеграцию мультикультурализма», он отстаивает братство народов и видит его залог в экономическом единстве мира.

Многие мыслители считают, что сплочение мусульманских обществ обеспечивается только просвещением народа как «основой его культурного прогресса» (Ахмад Риза). Сторонники просветительских идей полагают, что основным инструментом просвещения должен стать национальный язык, родная литература. Именно поэты и писатели зачастую первыми высказывали идеи, из которых затем сложились взгляды и учения, овладевшие умами мусульман (иранский поэт Абу Наср Фатхуллаха Шейбани, писатели Намык Кемаль, Касым Амин и др.) Рационалистическая позиция некоторых мусульманских деятелей культуры была так или иначе обосновывала совместимость веры и знания и доказывала положение, что «истинная» религия — не враг, но союзником научного прогресса [Там же. С. 159—161]. Ведь пророк Мухаммед завещал, что «поиск знания есть религиозный долг каждого мусульманина». Идеи примирения веры и знания, религии и науки прослеживается в работах большого числа современных мусульманских философов (Хасан Ханафи, Осман Амин, Сейид Хусейн Наср). Издавна в исламской философии существует идея о гармонии знания и веры. Но как мусульманину объяснить эту гармонию, ведь что есть знание, как оно достигается и какую

роль в этом играет разум — это сложнейшие философские вопросы.

Ещё кадариты («кадар» — араб., судьба, рок), первыми пытались осмысливать догматы ислама в свободной дискуссии с джабаритами («джабр» — араб., принуждение) о свободе воли человека. Как раз эта борьба идей способствовала формированию основ исламского рационализма. На этой основе и стало возможным появление мутазилитов (Амр ибн Убайд (VIII в.), последовательных сторонников рационального знания. Их идеи подхватили приверженцы фалсафа, то есть рационального способа постижения мира (аль-Фараби, аль-Кинди, Иби Сина, Ибн Рушд и др.), которые на первый план выдвигают разум и провозглашают его как высшую познавательную способность человека. Но, при этом часто утверждалось, что постижение самого Бога недоступно человеческому разуму. Поэтому рациональная арабская философская традиция почти всегда подавлялась ортодоксальными исламистами.

В условиях начавшегося XXI в., когда мусульманское мировидение находится всё так же в кризисе, следует уделить большее внимание изучению мусульманской культуры как составной части мировой культуры, сыгравшей значительную роль в истории человеческой цивилизации и продолжающей оказывать существенное влияние на различные области жизни разных стран мира. Профессор Н. С. Кирабаев утверждает, что именно «Отсюда происходит естественное стремление к философскому осмыслению культурных традиций народов мусульманского Востока. В России изучение мусульманской культуры имело не только академическое, но и общественно-политическое значение, что обусловлено непосредственным соседством с мусульманскими странами, а также тем обстоятельством, что определённая часть населения России исторически связана с мусульманским историко-культурным ареалом» [2. С. 316].

Современные мусульманские общества, по-прежнему, находятся в процессе поиска самоидентификации. Здесь следует отметить неоднородность исламского мира. Так, только арабский мир в некоторых трудах подразделяется на несколько отдельных зон [1] зона Аравийского полуострова, 2) Арабского Востока (Благодатного Полумесяца), 3) включающая Египет и Судан, и зона Магриба;

к ним дополнительно иногда присоединяют Мавританию, Сомали, Коморские острова, Занзибар и некоторые другие африканские страны] и в целом это единый мир. И как подчёркивает современный исследователь ислама Аль-Джанаби, что стоит только кому-нибудь затронуть «ислам», то это порождает «острые дискуссии, информационные и политические схватки (например, «Сатанинские стихи», карикатуры на Мухаммеда и т. п.). Аналогичным образом они порождают баталии на уровне политической, исторической, философской и культурной мысли (идея конфликта цивилизаций и ей подобные)» [3, С. 48, 49]. И далее автор выводит, что «Вследствие этого враждебность, взаимная подозрительность между крупными центризмами (индуистским, буддийским, христианским и исламским) вполне естественны», что «В современном мире присутствует лишь два феномена, всемирных по своей распространённости и духовному влиянию: это европеизм (или евро-американизм, западничество) и исламизм. В этом заключена одна из наиболее важных причин скрытой или явной, непосредственной или косвенной борьбы между ними» [3, С. 50, 52]. Под «исламом»

в данном случае следует понимать не само вероучение как таковое, а его догматическую интерпретацию.

Как и век назад, и даже более, усилия лидеров мусульманских стран и общин направлены на разрешение судьбоносной задачи — поиск выхода из застойного состояния, обусловленного обременённостью устаревшими традициями, и преодоление отсталости без утраты национальной независимости, культурно-религиозной идентичности. Исходя из анализа ситуации, в которой находится мусульманский мир сегодня, можно сказать, что этот мир становится планетарной проблемой для человечества. Влияние ислама на политические, культурные процессы, на состояние войны и мира, усиливается. Сейчас стали говорить о пришествии «неоисламизма» как реакции на экономическую (постиндустриальную) и духовную (прежде всего, постпостмодернистскую) европейскую гегемонию. Рефлексия этой ситуации вызывают и реакцию мусульман «на себя». Мусульмане не хотят и не должны потерять свою идентичность, свою историю, свою культуру, основанную на исламе.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Баффиони Армела. Исламская философия и философское исламоведение: Перспективы развития. Т. 3. М.: Языки славян. культуры, 2012.

2. Кирабаев Н. С. О философских основаниях мусульманской культуры // СПб.: С.-Петербург. филос. о-во. 2002. № 12.

3. Аль-Джанаби М. М. Исламоцентризм: Законы истории и логика культуры // Исламская философия и философское исламоведение: Перспективы развития. Т. 3. М.: Языки славян. культуры, 2012.

4. Муслим Абд уль-Хакк. Фундаментализм и «исламская подлинность» // Международный форум исламского диалога IslamXXI. URL:

<http://www.islam.ru/pressclub/analitika/fuispod/>.

5. Смирнов А. В. Каким может быть философское исламоведение? Универсалистский, Цивилизационный, Логико-смысловой подходы // Исламская философия и философское исламоведение: Перспективы развития. Т. 3. М.: Языки славян. культуры, 2012.

6. Степанянц М. Т. Новая философская энциклопедия: в 4 т. Т. I: А — Д. М.: Мысль, 2010.

7. Хопвуд Д. Культура современности в исламе и на Ближнем Востоке // Отечественные записки. 2003. № 5. URL: <http://www.strana-oz.ru/?numid=14&article=682#s>.

ПРЕЕМСТВЕННОСТЬ В РАЗВИТИИ ФИЛОСОФИИ ВОСТОКА И ЗАПАДА

Мир на любой стадии следует рассматривать не разрозненно, а в его единстве и целостности, в связях и общих моментах, во всеобщем движении, с присущими ему противоречиями и противоборствующими силами. В связях и общении между частями и ступенями развития мира проблема преемственности во времени и пространстве имеет первостепенное значение. Под этим углом зрения мы рассматриваем линию преемственности мусульманского Возрождения, идущего от Востока к Ренессансу Запада и, в частности, английского Возрождения. Историческая взаимообусловленность традиций однозначно свидетельствует об обусловленности английского Возрождения Средневековьем и особенно мусульманским Возрождением (X—XIII вв.).

Ключевые слова: философия, западная философия, восточная философия, Средневековье.

K. B. Shadmanov

CONTINUITY IN THE DEVELOPMENT OF THE PHILOSOPHY OF THE EAST AND THE WEST

The world at any stage should not be viewed separately, but in its unity and integrity, in connections and common moments, in a general movement, with its inherent contradictions and opposing forces. In the relations and communications between the parts and stages of the development of the world, the problem of continuity in time and space is of paramount importance. From this point of view, we consider the line of succession of the Muslim Renaissance, going from the East to the Renaissance of the West, and, in particular, the English Renaissance. The historical interdependence of traditions clearly indicates that the English Renaissance was conditioned by the Middle Ages and especially by the Muslim Renaissance (X—XIII centuries).

Keywords: philosophy, Western philosophy, Eastern philosophy, the Middle Ages.

Естественно, преемственность в развитии философии Востока и Запада выражалась по-разному на различных этапах. В IX—XIII вв. на Востоке, главным образом в Центральной Азии, передовые мусульманские мыслители, возрождая эллинскую и эллинистическую философию, дали ей свою интерпретацию и в таком виде познакомили с ней представителей западного мира. Так осуществлялась преемственная связь между философией античности и философией средневекового Востока, с одной стороны, и между философской мыслью арабоязычного культурного мира и философией Запада — с другой. Именно арабоязычная философия в своё время (IX—XIII вв.) оказала огромное влияние на философию Западной Европы, способствуя тем самым синтезу этих культур. Говоря об этой философии, мы имеем в виду результат усилий многих народов Центрально-Азиатского региона: тюрков, персов, арабов, сирийцев, евреев, таджиков, — каждый из которых создал

свою культуру и на фундаменте относительной общности их исторических судеб, социально-экономических, духовно-политических путей развития дал мощный импульс философским, естественнонаучным, общественно-политическим концепциям, между которыми оказалось много общего.

Начиная с VII в. происходило объединение арабских племён, вслед за которым последовала невероятно быстрая их экспансия на север Африки, обширные территории Ирана, Средней Азии и Закавказья. На Западе арабские владения простирались по африканскому побережью Средиземного моря вплоть до Пиренейского полуострова, завоевание большей части которого было завершено в середине второго десятилетия VIII в. Последствием этого, естественно, должно было быть самое интенсивное общение народов, взаимодействие их культур, установление преемственных связей между ними в различных сферах творческой деятельности.

Господство арабов в Испании, длившееся почти восемь веков, обусловило расцвет арабоязычной мусульманской культуры на Западе, развитие «арабо-испанской» философии, появление таких крупных мыслителей, как Ибн Баджа (ум. в 1138 г.), давший материалистическую интерпретацию философии Аристотеля, Ибн Туфейль (1110—1185), который, находясь под сильным влиянием неоплатонизма, создал философский трактат «Роман о Хайе, сыне Якзана», и Ибн Рушд (1126—1198), как бы подытоживший всю арабоязычную философскую культуру и создавший учение, ставшее важной вехой в истории всеобщей философии.

На территории полуострова получили развитие восточная культура, наука и техника, философия и литература. Синтез культуры народов, вошедших в территорию Халифата, особенно Мавераннахр и Ирана, и дальнейшее развитие её в Испании стали вехой для народов Европы, особенно для государств, приграничных с Испанией. Следовательно, они явились толчком к становлению и развитию культур народов Запада.

Культура мусульманского Востока оказывала воздействие на культуру Запада различными путями. Халифат общался с народами Запада и на военно-политической, и на торгово-экономической, и на культурно-идеологической почве.

Признано, что для усвоения и ассимиляции Европой достижений философии, естествознания, медицины, астрономии и математики, созданных в VIII—XIII вв. на территории начиная с Северной Африки и Пиренейского полуострова и до границ Китая, понадобилось свыше пяти веков. И. Н. Голенищев-Кутузов, ссылаясь на французского учёного Г. Куарди и его работу «Арабская философия в средневековой Европе» (Париж, 1847), пишет: «В Багдаде, при дворе Аббасидов, в Кордове Омайядов и Альмавидов в VII—XII вв. процветали замечательные школы учёных, связанные с математиками и мыслителями мусульманской Средней Азии. Таким образом, от Самарканда до Толедо (перешедшего со всеми арабскими библиотеками в руки христиан при начале «реконкисты») тянулась одна линия культурного развития. Европа до самого XII в. была лишь периферийной областью греко-арабской науки...» [1].

Это подтверждают и работы Уотта У. Монтгомери и Ф. Дитерици, где содержится богатый материал о влиянии арабоязычной философской мысли в целом на духовную жизнь средневековой Европы. Уотт У. Монтгомери свидетельствует о том, что в «XIII в. европейские учёные, интересующиеся наукой и философией, осознали, как много им надо учиться у арабов [то есть у арабоязычных учёных. — К. III.], и принялись штудировать основные арабские труды, а также переводить главные из них на латынь...», а также «всё последующее развитие европейской философии в глубоком долгу у арабских авторов; и Фома Аквинский столь же обязан аристотелианству Аверроэса, как и Сигер Брабандский» [2].

Ф. Дитерици отмечает, что средневековая Европа ознакомилась с древнегреческой философией прежде всего через арабоязычную философию благодаря трудам Фараби, Ибн Сины, Ибн Рушда [3]. Общеизвестно, что интеллектуальное движение, отцом которого был Ибн Рушд (XII в.), оказывало влияние на европейскую мысль до момента появления экспериментальной науки. По мнению Гюи, в Европе XII—XIII вв. после знакомства с переводами трудов учёных мусульманского мира появляется потребность сближения вообще с Востоком и его культурой. В 1311—1312 гг. по указу Венского Собора в университетах Парижа, Рима, Оксфорда, Болоньи, Саламанки организуются кафедры восточных языков. Целью их являлось использование сокровищниц восточной науки [4].

В Средние века культура народов арабираноязычного мира пережила два периода развития — восточный и западный. Первый охватывает VIII—IX вв. и знаменуется творческим расцветом народов Мавераннахр, Месопотамии, Сирии и Египта. Центрами культуры тогда являлись Бухара, Самарканд, Багдад, Басра, Каир, Дамаск. С переводом столицы Халифата из Дамаска в Багдад (762 г.) наступает качественно новый этап взлёта научной мысли. Аббасидские халифы ал-Мансур (754—775 гг.), Харун ар-Рашид (786—809) и его сын ал-Маъмун (813—833) не только благосклонно относились к наукам, но и активно покровительствовали их развитию, особенно философии, математики, астрономии. Многие ярчайшие звёзды науки — учёные-энциклопедисты, творившие в Багдаде, являлись нашими

соотечественниками, ставшими впоследствии основными созидателями передовой науки и философии.

В Мерве, где сын Харун ар-Рашида Маъмун собрал вокруг себя целую плеяду блестящих учёных — выходцев из Хорезма, Ферганы, Согдианы, Шаша, Фараба, научный костяк составили такие учёные, как Мухаммад Муса Хорезми, Аббас ибн Саид Джавхари, Ахмад Фергани, Ахмад ибн Абдаллах ал-Марвази (известный как Хабаш ал-Хасиб), Абу Бакр Ахмад бин Али ал-Марвази. В Багдаде, в «Байт ул-Хикма» («Академия Маъмуна»), и Хорезме (Вторая Академия Маъмуна) трудились в основном учёные — выходцы из Хорасана и Мавераннахра. Это Мухаммад Муса Хорезми, Абу Маъшар ал-Балхи, Абу Наср Фараби, Абул Аббас ибн Мухаммад ибн Касир Ахмад Фергани, Яхъя ибн Мансур, Ахмад ибн Абдаллах ал-Марвази (Хабаш ал-Хасиб), Турк ал-Хуттали, Марваруди, Баттани, Маъсуди, Халид ибн Абд ал-Малик, Аббас ибн Саид Джавхари, Абу Наср Мансур ибн Ирак, Абу Райхан Беруни, Абу Бакр ар-Рази, Абу Касим Халф ибн Аббас аз-Захрави, Абу Али ибн Сина, Махмуд Кашгари, Махмуд Замахшари и др. [5].

Центрально-Азиатский регион (Бухара, Самарканд, Мерв, Хорезм, Балх), будучи перекрёстком мировых торговых путей, являл собой своеобразную богатую культуру и стал центром развития передовой науки и философии, сыграв решающую роль в формировании Багдадской «Байт ул-Хикма». По справедливому утверждению многих учёных, эта эпоха «была периодом широчайшего распространения среднеазиатской, иранской, хорасанской культуры, науки, литературы и искусства на страны, завоёванные арабами, эпохой усвоения ими этих культур. Политическая власть, если и была у арабов, то культурное господство принадлежало им...» [6]. Дж. Бернал, рассуждая о развитии науки в исламском мире, пишет: «В то время как восточные империи и мусульманский мир переживали период блестящего расцвета, большая часть Европы всё ещё страдала от хаоса, вызванного падением Римской империи и варварскими нашествиями» [7].

Справедливо будет также привести слова русского учёного, академика Н. И. Конрада о сформировавшейся в IX—XI вв. в Центральной Азии культуре и науке: «Обратимся к мусульманскому миру, и прежде

всего к мусульманскому миру Средней Азии IX—XI вв. Нам известно, что в эти столетия там имел место величайший для того времени расцвет науки, философии, просвещения. Но также известно и то, что аль-Фараби, Ибн Сина (Авиценна), аль-Хорезми, аль-Бируни и другие великие современники этого расцвета создавали направление тогдашней научной и философской мысли, переняв философское и научное наследие Древнего мира. Они обратились ко всем источникам великих древних цивилизаций, с которыми их народы оказались связаны в своих исторических судьбах. ...Средняя Азия ещё в древнейшие времена была местом скрещения путей к важнейшим источникам человеческой цивилизации и сама представляла один из центров этой цивилизации. Поэтому передовые деятели науки и философии среднеазиатского мира IX—XI вв. — подлинные гуманисты по своим принципам, создавая новую образованность, новое просвещение, перешагнули через какую-то историческую полосу, лежащую посередине между их временем и Древним миром, иначе говоря, через свои “средние века”» [8].

Второй период охватывает XI—XII вв., ознаменовавшиеся расцветом арабской культуры в Испании. Центры культуры перемещаются в Кордову, Севилью, Толедо и другие города на Пиренейском полуострове. Испания, ставшая фундаментом и посредницей мусульманской культуры Востока в целом и философии Центрально-Азиатского региона Халифата в частности, явилась аванпостом всей арабоязычной культуры, передавшей в страны Западной Европы достижения культуры, науки, архитектуры всех регионов Халифата. На этой почве выросла слава таких больших и процветающих городов арабской Испании, как Кордова, Толедо, Севилья, Волублис, Валенсия, Мурсия, Гранада, а также целого ряда талантливых просветителей, как поэт Ибн Зайдун (1003—1071), поэт-философ Ибн Хазм (994—1064), Ибн Туфейль (1110—1185), учёный-философ Ибн Рушд (1126—1198), суфий-философ ибн аль-Араби, философ Рабби Моше бен Маймун (Маймонид, 1135—1204), историки-путешественники Ибн Джубайр (1145—1228) и Ибн Баттута (1304—1377) и др.

Культура восточной части ираноарабоязычного мира находит своё естественное продолжение в культуре его западной части [9].

Развитие культуры на Востоке подготовило почву для её расцвета на Западе. По свидетельству многих учёных, культуры этих двух частей ираноарабоязычного мира и по содержанию

и по форме настолько были похожи, что современники характеризовали западную культуру, перенесённую на Восток, словами из Корана: «Это наш же товар, возвращённый нам» [10].

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Голенишев-Кутузов И. Н. Данте и предвозрождение. Литература эпохи Возрождения. М., 1967.
2. Монтгомери У. У. Влияние ислама на средневековую Европу. М., 1976.
3. Dietirici F. Die Philosophie der Araber im. 9, 10 Jahrhunderten. 4. Buch, Logik und Psychologie. Leipzig, 1868.
4. Гюи. Влияние крестовых походов на западную цивилизацию // Ж. Атений. 1858. № 24. С. 513—514.
5. Сулейманова Ф. Восток и Запад. Ташкент: Кадири, 2001. С. 188—189.
6. Маршак Б. И. Согдийское серебро. Л., 1971.
7. Бернал Дж. Наука в истории общества. М., 1956.
8. Конрад Н. И. Средние века в исторической науке: избр. тр. М., 1975.
9. Чалоян В. К. Восток-Запад: Преемственность в философии античного и средневекового общества. М.: Наука, 1979. С. 150—151.
10. Крачковский И. Ю. Избр. соч. Т. 2. М.; Л., 1956. С. 470—471.

РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКИЙ АСПЕКТ ВОПРОСОВ ОБРЕТЕНИЯ ЗНАНИЙ

Есть два уровня передачи и получения знаний. Чтобы воспитать достойное поколение, необходимы педагоги и воспитатели, которые понимают, что ученик усваивает от педагога дополнительно к знаниям ещё и его качества сердца, мудрость. Мудрости академическим способом научить нельзя, ей можно научиться, только следуя мудрым наставникам.

Ключевые слова: педагогика, религиозная философия, воспитание, уровни познания, мудрость, уровни нафса, тасаввуф.

G. B. Vildanova

PHILOSOPHICAL ANALYSIS PROBLEMS OF KNOWLEDGE TRANSFER AND ACQUISITION

There are two levels of knowledge transfer and acquisition. To bring up a decent generation, teachers and educators are needed who understand that the student learns from the teacher also his qualities of heart, wisdom. Wisdom cannot be taught in an academic way, it can only be learned by following wise mentors.

Keywords: pedagogy, religious philosophy, education, levels of knowledge, wisdom, levels of nafsa, tasavvuf.

Актуальность изучения педагогических проблем с позиции философии обусловлена тем, что современная педагогика начала сводиться только к «наполнению человека знаниями, то есть к большей информированности» ребёнка, совершенно отбрасывая в сторону воспитание целостного, полноценного, нравственного человека. Этому есть утилитарная необходимость: эффективность работы педагога измеряют только по интеллектуальным критериям его учеников. Не следует перекладывать ответственность за этот негативный процесс только на плечи педагогов, ибо воспитание и образование невозможно оторвать от «живого процесса жизни». Человек — существо социальное, и ход развития его социализации длится всю жизнь. С момента осознания себя, своей личности до момента смерти.

Увеличение количества людей, зависимых от различных психотропных и одурманивающих средств, рост числа разводов и неурядиц в семьях являются проблемой психологов, врачей и педагогов. Но эти проблемы имеют непосредственное отношение к философии, к мировоззрению человека. Полагаем, что необходимо более глубокое осмысление сути мудрости и истины, только тогда начнут

разрешаться многие вышеперечисленные проблемы. Психолог, педагог или врач работают над искоренением или корректированием уже имеющейся проблемы. Философ же пытается найти и указать на *того, кто взвалил на человека эти проблемы, то есть познающего*. Глобальная задача современной философии заключается в том, чтобы доступно, на простом человеческом языке преподнести истину о том, что такое истинный прогресс, рост, развитие, и, проанализировав современное социально-экономическое, культурное состояние мира, сделать выводы: в том ли направлении мы, как человечество, идём. Полагаем, что не может быть истинного роста и развития в любой области человекознания без осознания и понимания конкретным человеком самого себя, структуры собственной личности. Современное состояние мира в целом, системы образования, экономики, политики говорит о том, что мы, как человечество, абсолютно потерялись в «джунглях научных определений», категорий и понятий. Главную опасность для человечества представляют неправильные трактовки понятий: Любовь, Дух, Бытие, Мудрость.

Своей метафизичностью философия разделяет мир, человека на мир идей и мир вещей,

раскладывает всё по частям, но таким способом истина не приближается к ней, но всё более отдаляется. В век стремительного завоевания информационными технологиями всех аспектов человеческого бытия усугубилась проблема отсутствия контакта как с Абсолютом (Богом, Высшим Разумом), так и со своей истинной природой. Это прямое следствие того, что в человеке стало больше сомнения, он разучился доверять. Сомнение — атрибут ума, логики, без веры. Стремление объяснить мир с позиции логики, берёт своё начало в античности, с Фалеса, было продолжено Аристотелем и доведено до максимума Р. Декартом, И. Кантом и Г. Гегелем. Эти мыслители определили главную отличительную черту человека — его мышление, способное к самоанализу, к саморефлексии, но человек не есть только его ум и чувства, есть ещё разум. Ум всё разделяет и пытается придерживаться одной из диалектических сторон, которую он определил для себя как «хорошую». Ум по своей природе метафизичен и придерживается конструкции «либо “да”, либо “нет”». Критикуя метафизику за односторонность в воззрениях, мы особо заостряем внимание на диалектике как методе познания, выявляющем двойственный характер бытия. До тех пор, пока есть двойственность — любовь и ненависть, мудрость и глупость, — есть и ментальный конфликт, борьба эго (ум и чувства) с истинной природой (чистая душа). Любой конфликт ведёт или к росту, или к падению человека. Эта вечная борьба эго-нафса и истинной природы конфликта описывается во всех религиозно-философских учениях. Важно подняться на *наддиалектический* уровень, чтобы выйти победителем из этой борьбы, которая идёт веками в умах и сердцах людей. Поймите, пожалуйста, правильно. Наддиалектика — это не очередной тезис, которому можно противопоставить антитезис. Нет. Наддиалектика — это уровень мудрости. А мудрость включает в себя рациональное (ум и логику) и эмоциональное (чувственное восприятие), но при этом выше их обоих.

В наших монографиях и научных статьях, мы неоднократно констатировали новую методологическую парадигму видения истины и обретения мудрости — «над-диалектику» [3. С. 142—164]. Наддиалектика — это такое видение мира, при котором множественность явлений и событий бытия рассматривается как

целостные, взаимозависимые, взаимообусловленные стороны единого, цельного, постоянно развивающегося бытия. В этом определении содержатся и диалектические, и метафизические принципы. «Диалектика не может покрывать собою всего философского познания, и основанная на ней логика не может быть всей философией» [5. С. 229].

Несмотря на то что диалектика с момента своего возникновения предполагает внутренний ментальный творческий акт, она в силу абсолютизации одной из сторон противоположностей превращается в ограниченное учение. Ярким примером этому является диалектический материализм. Западноевропейская философия находится в плену застывшей, закостенелой диалектики. Почему метод познания, говорящий о текучести и изменчивости существования, становится закостенелым? Если человек не улавливает причину конфликта, тогда его будет пленить любая особая практика, методика как истина. Тогда человек односторонне начнёт утверждать: «Вот мудрость! Вот самая совершенная методика. Остальные пути несовершенны». Из существующих во взаимосвязи и взаимодополнительности методик, даже диаметрально противоположных, нельзя вырывать одну из них и поднимать её до положения, взаимоисключающего остальные. Теперь ключевой вопрос: *зачем педагогу-наставнику мудрость, зачем важно подниматься на наддиалектический уровень?*

Ключевым диалектическим вопросом, объединяющим педагогику с философией, является следующий: человек рождается со своей изначальной природой или можно его изменить (воспитать, вложить в него что-то хорошее, доброе)? Если мы предположим, что человек остаётся прежним — что бы мы ни делали, в конечном итоге, мы осознанно возвращаемся к прежней исконной природе «себя». С этой позиции, нет никакого «улучшения или воспитания», что сводит на ноль всю педагогику и систему воспитания, что в принципе неприемлемо, ибо мы видим, что человеческое существо всё-таки поддаётся воспитанию. И огромную роль в этом процессе играет личность учителя (наставника), качество души (это наддиалектический уровень) воспитателя, педагога-наставника.

Для того чтобы лучше проиллюстрировать свою мысль, привожу пример из книги буд-

дийского философа: «Представим себе океан, покрытый множеством волн. Вообразите, что мы с вами — волна в океане и что вокруг нас — много-много других волн. Если волна заглянет вглубь себя, она поймёт, что её существование здесь зависит от присутствия всех других волн. Поднимается она или опускается, большая или маленькая, можно определить лишь в сравнении с другими волнами. Заглядывая в глубь себя, вы прикасаетесь к целому, вы прикасаетесь ко всему — вы обусловлены тем, что вокруг вас» [6. С. 17]. Волна состоит из других волн. Философия обнаруживает взаимосвязь между объектами феноменальной реальности благодаря законам диалектики, причины и следствия, тождества и различия и т. п. Но существует другой уровень взаимосвязи, где законы диалектики не работают: это взаимосвязь между *волной* и *водой*, человеком и истиной, мудростью. «Волна осознаёт, что она состоит из других волн, понимая также и то, что она состоит из *воды*, которая является основой её бытия. Она понимает, что другие волны тоже состоят из *воды*. Разделив и поняв эти две взаимосвязи, философ “сэкономит уйму времени, чернил и слюны”» [Там же. С. 18]. Очень важно правильно понять эти два уровня: 1) «уровень волны» — это горизонтальный, явленный уровень бытия и получения знаний; 2) «уровень воды» — это вертикальный, скрытый уровень существования и получения знаний от сердца к сердцу. Мудрость и истина — категории второго вида, вертикального уровня. Поэтому теми средствами, которыми мы описываем и передаём информацию на явленном феноменальном уровне, невозможно передать истину и мудрость. Это просто другой уровень восприятия. Но, несмотря на то что наука разделяет волну и воду и изучает их как абсолютно не связанные между собой явления, мы смеем констатировать что, эти *два уровня восприятия бытия встречаются в сердце человека*. Поэтому от чистоты сердца зависят все остальные уровни бытия человеческого существования, об этом более тщательно можно узнать, изучая науку тасаввуф.

Человеку, который воспринимает себя как часть Абсолюта, легко стать счастливым, осознанным, разумным, мудрым. Мудрость — это не что иное, как, во-первых, принятие собственного относительного одиночества, во-вторых, понимание взаимозависимости индивиду-

ального «Я» с Абсолютом (капли с океаном). «Я-эго» необходимо. У него есть определённая функция, удовлетворяющая общество. Даже когда человек сдался существованию, он продолжает использовать слово «Я», — но теперь это чисто утилитарное, практичное понятие, не экзистенциальное. Человека, который сдался существованию, мы называем мудрецом. Мудрец знает, что «Я-эго» нет; он использует это слово, потому что не использовать его значило бы напрасно создавать трудности для других и сделало бы невозможным никакое общение. Оно и так проблемно. Общаться с людьми станет ещё труднее! Таким образом, это только произвольное средство. Если человек знает, что это лишь средство — произвольное, утилитарное и полезное, но оно текуче и непостоянно, — тогда оно — «Я-эго» — никогда не создаёт для человека никаких проблем.

Является ли наше индивидуальное «Я» иллюзией? Можно смело утверждать, что почти всё человечество страдает от своего рода невроза, этот невроз приходит из нарциссизма (эгоцентризма). Поэтому нельзя утверждать, что «Я-эго» является иллюзией. В исламской науке — тасаввуф (тарикат), «Я-эго» именуется «нафс». Поистине нафс человека (эго) — это божественная тайна (латифа рабанийя), сущность которой невозможно познать полностью. Он считается неотлучным врагом человека. «Нафс человека постоянно меняется. Различают пять уровней нафса человека, в соответствии с приближённостью или отдалённостью его обладателя от Всевышнего Аллаха.

Первый уровень — «ан-нафс аль-аммара» (повелевающий творить зло). Он постоянно толкает своего хозяина на грех, заставляет проявлять беспечность. Второй уровень — «ан-нафс ал-лаввама» (упрекающий нафс). Он упрекает своего хозяина за совершённый им грех. Третий уровень — «ан нафс аль-мульхима» (вдохновляющий нафс). Нафс этого уровня внушает своему хозяину благо и призывает к добру. Четвёртый уровень — «ан-нафс ар-разия» (довольный нафс), этот вид нафса доволен властью Всевышнего Аллаха и Его решением. Он проявляет полную покорность Всевышнему и принимает всё, что выбирает для него Аллах. Пятый уровень — «ан-нафс аль-марзия» (нафс, которым доволен Всевышний). Это нафс, который снискал расположение и довольство Аллаха» [1. С. 9—10]. Только при достижении

этой пятой ступени очищения своего нафса человек делает первый шаг на пути познания Всевышнего. Пока цель и смысл всех мирских дел: будь то воспитание детей, продажа товаров или любая другая мирская деятельность, не будет стремление к получению довольства Создателя этого мира, путём очищения сердца, не возможно будет воспитать достойное поколение. На сегодняшний день единственная наука, которая достоверно транслирует эти знания, — ат тасавуф, суфизм, сохранивший достоверную силу — цепь ученической преемственности, которая идёт от самого пророка Мухаммеда с. г. с. Это тема отдельной большой научной статьи.

Итак, может показаться, что мы противоречим сами себе, одновременно утверждая невозможность и возможность изменения человеческого «эго». Изменения в лучшую сторону, духовный рост, начинается только тогда, когда человек начинает осознавать свои умственные шаблоны, ментальные стереотипы, психические привязанности и страсти. Осознание, понимание ведёт к трансформации сознания, которого можно назвать «возврат к истоку». Человеку придётся умереть как эго, и именно тогда, когда он сможет умереть как «Я-эго», он родится мудрецом, просветлённым.

Каждого человека воспитывают так, чтобы он был кем-то: хорошим специалистом, выдающимся учёным, добрым мужем, но только не тем, что он есть на самом деле. Каждый человек пытается быть совершенным (стремление улучшить себя заложено в структуру подсознания). А в то мгновение, когда кто-то пытается быть совершенным, он начинает ожидать, чтобы совершенными были все остальные. Он начинает осуждать людей, он начинает унижать людей. Причина этого: воспитание, основанное на материалистической философии. Человек, с детства отождествляющий себя только с умственно-телесными представлениями «себя», никогда не воспринимающий себя как душу, связанную с Богом, всегда будет ставить высокие требования к другим, при этом считая себя априори лучше, чем другие.

С самого раннего детства мы видим вокруг себя примеры борьбы: нас учат вести борьбу, учат насильственно решать стоящие перед нами задачи. Нам объясняют, что мы должны побеждать, преодолевая стоящие перед нами препятствия, добиваться успеха, биться за вы-

сокие отметки в школе, чтобы потом поступить в университет. С первого взгляда, нет ничего зазорного в том, что ребёнка с детства учат преодолевать барьеры, трудности. Но самый главный подвох в том, что если человек уверен, что преодолевает трудности «сам», то это создаёт ещё большие проблемы в жизни, ибо такой подход к себе и к миру, только увеличивает гордыню, укрепляет завесу нафса между душой и Богом. Это происходит из-за материалистической философии, человек уверен, что он одинок в мире, что только борьбой и невероятными усилиями он сможет добиться успеха в этом мире. Постепенно «Я-эго» становится его второй натурой — бороться, пробиваться, достигать. К этому ещё добавляется и опыт поколений, который присутствует в зашифрованной форме в нашей генетической памяти.

В воспитании у маленького человека стремления к росту, стремления улучшить свой характер, уметь преодолевать барьеры нет ничего плохого, если оно (воспитание) построено на философии взаимозависимости, взаимозависимости души и Бога, индивидуальной души с другими душами. Только тогда, когда учитель (воспитатель) донесёт до ребёнка мысль, что он (его душа) является частью Абсолюта (Бога), что трудности, которые будут встречаться на жизненном пути, — это очищение от гордыни, очищение нафса, воспитание принесёт хорошие плоды. Мы полагаем, что традиционное воспитание так невротично, так психологически нездорово из-за того, что направляет рост человека не в правильном направлении, в направлении укрепления эго, нафса. Человек тратит невероятные усилия, долгие годы жизни и энергию и в конце концов приходит к глубокому разочарованию. Вся история материалистической философии — яркий пример этому: нигилизм, агностицизм, гедонизм, проблема отцов и детей, алкоголизм и наркомания — всё это результат заведомо ложного пути, неправильной, жизнеопасной материалистической философии. Воспитание, основанное на материализме, разрушает у человека все возможности внутреннего роста. Человека с самого начала учат быть перфекционистом, экстравертом, работать на показуху. Жить, работать, любить только ради укрепления своего эго. Современная система образования отравила человека идеей совершенства, идеей высокоразвитой личности.

Обобщая свою мысль, хотелось бы отметить, что проблема, которую мы подняли в этой статье, весьма тонка и глубока и её невозможно решить в рамках одной статьи. Ибо воспитание тесно связано с образованием человека. А образование — это не просто наполнение ребёнка знаниями и создание образа будущего человека, где самое важное место занимает способ передачи знаний. Выше мы отмечали о важности «вертикального» уровня, уровня сердца и души.

Таким образом, актуальность изучаемой проблемы обусловлена тем, что отношение к передаче знаний «от сердца к сердцу», проблема ученической преемственности в познании имеет отношение не только к педагогике, но в первую очередь к философии, к гносеологии, а именно к изучению возможностей познания. В современном обществе складывается весьма парадоксальная картина: объём усвоенной человечеством информации, грамотность населения растёт, но уровень благополучия в обществе уменьшается. Под благополучием имеем в виду: счастливую жизнь, добрые взаимоотношения между людьми, отсутствие в жизни человека любых антидепрессантов, уводящих его от живой действительности. Выше писали о необходимости разграничения двух уровней познания: «горизонтального» и «вертикального». Знания горизонтального уровня — это бытийно-ориентированные знания. Начиная с детского сада и продолжая школой и другими учебными заведениями, человека буквально «наполняют» знаниями. Если человек собирает только интеллектуальные знания в ущерб духовному знанию, то мы здесь имеем

дело уже с вредным знанием, ибо новейшие достижения науки в руках невежд очень опасны [2. С. 48]. До тех пор, пока люди не научатся разграничивать уровни познания и отдавать больший приоритет обретению знаний сердцем (вертикальный уровень), не будет продвижения в духовном прогрессе человечества.

Отвечаем на вопрос, который мы поставили в начале: *зачем педагогу-наставнику мудрость, зачем важно подниматься на наддиалектический уровень? Педагогу-наставнику важно подниматься на наддиалектический, вертикальный уровень* для того, чтобы современные дети, воспитанники этого учителя, лучше социализировались и не потеряли себя, свою истинную природу в дебрях цифрового мира. Очень необходимы мудрые педагоги, которые понимают, что какую бы дисциплину ребёнок ни изучал, он усваивает от наставника ещё и его человеческие качества, его мудрость. Мудрости академическим способом научить нельзя, ей можно учиться самому, следуя мудрым наставникам с чистым сердцем. Второй же вид знаний, обретаемый сердцем, не преподаётся академическим способом, эти знания человек приобретает (открывает в себе) сам, чувствуя острую внутреннюю необходимость в этих знаниях, но под чётким руководством духовного учителя (наставника, остаза). Эти знания как раз те, что делают человека Человеком. И до тех пор, пока у педагога не произойдёт смена парадигм мышления в пользу принятия духовного (нематериального) за основу бытия, за основу своего мировоззрения, своих жизнеопределяющих ценностей, он мудрым и благополучным стать не сможет.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Шейх Ахмад хаджи Абдулаев. Муфтий Дагестана. Благонравие праведников. Махачкала: Рисалат, 2016. 288 с.
2. Вильданова Г. Б. Соотношение веры и знаний // Расулевские чтения: ислам в истории и современной жизни России: материалы I Междунар. IX Всерос. науч.-практ. конф. Челябинск, 2020. С. 47—49.
3. Вильданова Г. Б. Онтологические и гносеологические основания мудрости и истины: монография. Уфа: Изд-во БГПУ, 2008. 326 с.
4. Мелло Э. де. Осознание: пер. с англ. М.: София, 2005. 256 с.
5. Соловьёв В. С. Соч.: в 2 т. Т. 2 / общ. ред. и сост. А. В. Гулыги, А. Ф. Лосева. М.: Мысль, 1988. 822 [2] с. (Философское наследие. Т. 105).
6. Тхить Нъят Хань. Дорога домой: Иисус и Будда как братья. М.: София, 2006. С. 17—18.

ПСИХОФИЗИОЛОГИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМА В АРАБО-МУСУЛЬМАНСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Рассматривается решение психофизиологической проблемы в арабо-мусульманской философии. Автор обращается к учению Ибн Сины как философа, внёсшего наибольший вклад в разработку этой проблематики. Решая проблему души и тела, Авиценна соотнёс психические процессы с определёнными участками мозга. Несмотря на идеалистические взгляды, Ибн Сина построил материалистическую теорию сознания, схожую с современной теорией тождества.

Ключевые слова: психофизиологическая проблема, Ибн Сина, сознание, разум, проблема души и тела, арабо-мусульманская философия.

N. A. Chetvernya

PSYCHOPHYSIOLOGICAL PROBLEM IN ARAB-MUSLIM PHILOSOPHY

The article deals with the solution of the psychophysiological problem in the Arab-Muslim philosophy. The author refers to the teachings of Ibn Sina as the philosopher who made the greatest contribution to the development of this problem. Solving the problem of body and soul, Avicenna correlated mental processes with certain parts of the brain. Despite his idealistic views, Ibn Sina built a materialistic theory of consciousness, similar to the modern theory of identity.

Keywords: psychophysiological problem, Ibn Sina, consciousness, mind, the problem of soul and body, Arab-Muslim philosophy.

Психофизиологическая проблема в арабо-мусульманской философии оформилась ещё как проблема души и тела. Внимание арабских мыслителей к этой проблеме было обусловлено прежде всего необходимостью обоснования бессмертия индивидуальной души, что требовало определить, как душа связана с телом. Впервые проблема души и тела была поставлена Платоном в диалоге «Федон», посвящённом доказательству бессмертия души, однако в арабо-мусульманской философии проблема души и тела была воспринята через учение Аристотеля. Столкнувшись с необходимостью объяснить единство души и тела, а также спецификой «разумной души», Аристотель обозначил её как «величайшую трудность философии», однако Аристотель находился в лучшем положении, чем его восточные последователи, ввиду примитивности представлений о физиологии человека. Аристотель не имел представления о нервной системе человека и деятельности головного мозга, но арабские философы, такие как Ибн Сина, будучи медиками, изучавшими функции разных отделов мозга, видели связь ума с процессами, происходящими в коре головного мозга. Поэтому

для них проблема души и тела, разума и тела стояла гораздо острее.

Наибольший вклад в решение этой проблемы из арабо-мусульманских философов внёс Ибн Сина. Авиценна больше других философов стремился понять идеальность мысли и её связность с мозгом. Он рассматривает физическое тело во всех его частях, и его отличие от нематериальной души такое, что последняя не может быть формой тела. Ибн Сина пришёл к выводу, что в то время, как одни психические состояния обнаруживают зависимость от организма, мышление невозможно объяснить как некий физиологический процесс, нельзя объяснить, чем являются «Я» и его свобода выбора, если исходить из детерминированности физического мира. Такие размышления влекут необходимость признания субстанциональной обособленности разумной души от тела, то есть того, что действия разума осуществляются независимо от тела, мысль отвлечена от материи и для познания не требуются телесные органы.

Для доказательства сущностной обособленности разума от тела Ибн Сина использовал мысленный эксперимент, цель которого со-

стояла в том, чтобы показать, что человек способен сделать вывод о существовании своего сознания, без использования каких-либо сенсорных и/или воображаемых материальных способностей души. Эксперимент заключался в следующем: представим, что любой из нас создан сразу завершённым, а также лишён всех органов чувств, которые могли бы дать чувственное созерцание внешнего мира. Кроме того, он создан висящим в воздухе или пустоте таким образом, что все части тела разъединены и не соприкасаются друг с другом. Может ли тогда человек установить существование своей сущности, не сомневаясь в установлении того, что он существует именно в своей сущности? Ибн Сина отвечает на этот вопрос положительно, и заключает, что в этом акте человек устанавливает существование иной, отличной от тела сущности, которая является разумом, мыслящим самого себя. Также, по мнению Ибн Сины, это доказывает бессмертие души. Мысленный эксперимент Ибн Сины «парящий человек» схож с декартовским и влечёт такие же выводы о том, что сознание человека является для него предельно подлинной реальностью и что человек к своему сознанию имеет доступ от первого лица.

Таким образом, Ибн Сина утверждает существование материальной и идеальной субстанции, это нам говорит о том, что арабский мыслитель придерживался субстанционального дуализма и пошёл дальше своих аристотелевских и мусульманских предшественников, комбинируя аристотелевские и неоплатонические мотивы в своей эпистемологии.

Но субстанциональный дуализм сталкивается с необходимостью указать, каким образом две противоположные, независимые друг от друга субстанции связаны друг с другом, как возможно их единство, и также объяснить каузальную зависимость между ними, то есть то, как тело воздействует на душу, а душа или разум — на тело. В особенности объяснение второго момента требуется для доказательства бессмертия индивидуальной души, поскольку, по мнению Ибн Сины, душа индивидуализирована природой тела и сохраняет свою индивидуальность, которую составляют накопленные образы и осмысленные идеи, а также самосознание, которые вместе оставляют «отпечаток» на душе. Так, Авиценна описывает пять внешних способностей души, которые следуют

из аристотелевской *De anima*: чувства получают впечатления от обозначенных ими чувственных объектов путём проникновения. Однако в своём обсуждении внутренних чувств Авиценна существенно модифицирует аристотелевскую традицию. Чем больше он разрабатывает этот вопрос, тем больше отклоняется от Аристотеля в платоновском направлении.

Объясняя внутренние чувства души, Авиценна соотносит их с различными участками мозга, создавая, таким образом, материалистическую концепцию сознания, схожую с современной теорией тождества. Ибн Сина расположил внутренние органы чувств в трёх желудочках головного мозга, поместив по два в каждый желудочек. Здравый смысл и один из аспектов способности к воображению составляют первую пару, расположенную в переднем желудочке мозга. Здравый смысл координирует впечатления, получаемые отдельными органами чувств, чтобы создать единую картину чувственного объекта. Сюда входят, как сказал Аристотель, впечатления, которые случайно связаны с объектом, а также феномен, который связывает воспоминания о прошлых чувственных впечатлениях с текущими ощущениями. Это указывает на определённую способность выносить суждения, присутствующие уже в здравом смысле. Чувственные формы, которые получает и объединяет здравый смысл, затем передаются способностям воображения. Авиценна разделяет эту способность, называя первый аспект «удерживающим, или формирующим воображением» [4].

В среднем желудочке находится следующая пара внутренних органов чувств, они включают в себя способность оценивать и воображение, которое функционирует как образно у животных и людей, так и рационально, но только у людей. В качестве ещё одного аспекта способности к воображению Авиценна описывает «составное воображение», однако сам называет его просто «воображение» [1. С. 4]. Когда эта способность имеет дело с конкретными, материально обоснованными концепциями, Авиценна называет её «мыслительной способностью» [Там же].

Авиценна постулирует существование оценочной способности, чтобы объяснить врождённую способность всех животных, включая людей, ощущать «внутренние интенции» объекта, то, как объект предстаёт перед субъектом,

являет себя ему. Таким образом, намерения, или интенции, — это сверхчувственные свойства, которые объект представляет животному или человеку в момент восприятия. Эти намерения сильно влияют на воспринимающего. Например, отрицательные чувства, которые овца испытывает при восприятии волка, или положительные чувства, испытываемые при восприятии друга. Авиценна считает, что намерения, которые приобретает оценочная способность, находятся в третьем, заднем желудочке мозга, в памяти. Память разделяет третий желудок со способностью вспоминания, которая сохраняет готовые к повторению оценочные суждения [1].

Однако у Ибн Сины к этому моменту складывается материалистическое объяснение разума, что не устраивает арабского философа в силу убеждённости в идеальности мысли, доказательством чего является мысленный эксперимент «парящий человек». Это затруднение он пытается преодолеть через интерпретацию ин-

туиции, как божественной эманации. Интуиция, по утверждению Ибн Сины, является ключевым шагом в получении определённых знаний. Ибн Сина определяет её как способность определить средний термин силлогизма, что объясняется прямым вмешательством Бога. Этим же объясняется существование гениальных личностей, чьё интуитивное чутьё настолько врождённое, что они могут обойтись без особого предшествующего опыта, эмпирического или рационального. В крайних и редких случаях встречаются люди, подобные пророкам, с развитой интуитивной проницательностью, на что также указывал Второй Учитель, или аль-Фараби.

Можно сделать вывод, что Ибн Сина придерживался окказионалистских воззрений, что объясняется типом дискурса, в рамках которого разрабатывалась концепция Ибн Сины. Однако заслуга Авиценны состоит в том, что он заложил основы материалистического понимания сознания, пытался связать психические процессы с работой мозга.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Ибн Сина [Авиценна]. Избранные философские произведения / под ред. Е. М. Примакова, М. С. Асимов, Э. Ю. Юсупова, Г. А. Ашурова, В. Е. Евграфова, Е. Ф. Фроловой. М.: Наука, 1980. 554 с.

2. Наср С. Х. Философы ислама // Авиценна (Ибн Сина), ас-Сухраварди, Ибн Араби / пер. с англ., предисл. и коммент. Р. Псху. М.: Языки славян. культуры: Садра, 2014. 152 с.

3. Сагадеев А. В. Ибн-Сина (Авиценна). М.: Мысль, 1980. 239 с.

4. Ivry A. Arabic and Islamic Psychology and Philosophy of Mind // The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2012 Edition) / Edward N. Zalta (ed.). URL: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2012/entries/arabic-islamic-mind/> (дата обращения 07.06.21).

ПОЛИТИЧЕСКАЯ ИСЛАМСКАЯ ФИЛОСОФИЯ В XX В.

Рассматривается проблема политической исламской философии в XX в. Рубеж XIX и XX вв. является богатым на события для всего мира. Экспансия западных ценностей, колонизация и эксплуататорство, внутренние проблемы в результате кризиса традиционного общественного строя определили становление политического ислама как защитной реакции на данные процессы. Ответом на угрозу потери собственной культурной идентичности стали различные теории национализма, призывающие мусульман к необходимости сплочения, обретения независимости и достижения процветания. Ибо история «конечна» и нерешённость поставленных Всевышним задач приведёт к смене «творений».

Ключевые слова: *исламская философия, политический ислам, исламский национализм, политическая независимость, духовная сплочённость.*

S. S. Karlova

POLITICAL ISLAMIC PHILOSOPHY IN THE XX CENTURY

This article examines the problem of political Islamic philosophy in the 20th century. The turn of the 19th and 20th centuries is rich in events for the whole world. The expansion of Western values, colonization and exploitation, internal problems because of the crisis of the traditional social system determined the formation of political Islam as a defensive reaction to these processes. In response to the threat of losing their own cultural identity, various theories of nationalism have emerged, calling on Muslims to unite, gain independence and achieve prosperity. For history is “finite” and the failure to solve the tasks set by the Almighty will lead to a change of “creations”.

Keywords: *Islamic philosophy, Political Islam, Islamic nationalism, political independence, religious cohesion.*

Арабо-мусульманская (или исламская) философия возникла и развивалась в эпоху господства исламского мировоззрения в среде преимущественно арабоязычной цивилизации [1]. Саму по себе исламскую философию можно рассматривать как результат «рационального усилия», как ветвь знаний об исламе с точки зрения его отношения с разумом [2]. В процессе своего развития исламская философия претерпевала значительные изменения, нередко оказываясь под влиянием философии Запада. Её современный этап характеризуется поиском путей сохранения «цивилизационных основ классического общества в новых условиях» [1].

XIX—XX вв. в истории исламской философии занимают особое место. Народы различных цивилизаций в этот период столкнулись с кризисом собственных традиционных систем (как правило, феодальных монархий) и агрессивной экспансией Запада. Как следствие — все интеллектуальные усилия стали прилагаться к поиску выхода из застойного состояния, вызванного устаревшими традициями, и преодолению этой «отсталости» без потери национальной

независимости и культурной идентичности. Начинает формироваться идеология национализма, призванная сплотить людей одной культуры и национальности. Деятельность просветителей в эту эпоху была направлена на возрождение у мусульман интереса к собственному национальному наследию, а также на ознакомление народов ислама с достижениями Запада. Соотнося собственные традиции с западными идеалами, различные мыслители и политические деятели полагали найти выход из сложившейся ситуации в соответствии с двумя противоположными точками зрения на него: 1) отказ от западных ценностей и идеализация собственных традиций, или, напротив, 2) негативное отношение к прежним традициям, вплоть до полного отказа от них, и идеализация всего западного [Там же]. Приверженцы заимствования западного образа жизни, видевшие в этом «путь к освобождению», появлялись, как правило, в тех странах исламского мира, которые находились под непосредственным влиянием Запада. Несмотря на их попытки исправить экономическую и социальную ситуацию,

когда в обществе шло противостояние между бедными и богатыми слоями населения, представители прозападной и светской политики потерпели огромную неудачу. Не оправдав данных обещаний, они обострили в обществе социальную напряжённость. На смену подобной политике для урегулирования растущей социальной напряжённости пришли методы диктатуры, жёсткая цензура, политические репрессии, нарушения прав человека, политические убийства и т. д. Кроме того, укрепилась позиция национализма, призывающая мусульман сплотиться, «вернуться к истокам ислама» [3].

Подобной была идеология панисламизма, ставшая первым ответом мусульман на вызов экспансии западных ценностей. Панисламизм — религиозно-политическая идеология, призывающая всех последователей ислама к сплочению вне зависимости от их национальной или социальной принадлежности, к преодолению различий между разными религиозными исламскими направлениями. Стали появляться партии, организации и общественные движения, провозглашающие «возрождение халифата», государства, «созданного пророком Мухаммедом», — начался призыв к воссозданию феодального теократического исламского государства, возникшего впервые в VII—IX вв. Однако панисламизм не сумел добиться поставленных целей. Данная идеология пришла к упадку, и на её месте возникли множественные концепции национализма. Национализму, стоит заметить, удалось укрепиться здесь и стать доминирующей идеологией в результате его значительной роли в достижении практически всеми странами исламского мира политической независимости после Второй мировой войны. Однако и национализм не смог решить экономические и социальные проблемы исламского мира: хотя национальные правительства реализовали массовую урбанизацию и повысили грамотность населения, это не принесло большой пользы для улучшения внутренней ситуации исламского мира, даже, наоборот, усугубило её ещё сильнее. Так, рынок труда стал ещё уже, особенно для образованных масс населения, крестьяне и мелкие собственники массово разорялись, огромное количество жителей в поисках работы переселялось из деревень в города и т. д. Самое главное — политическая независимость стран ислама не упразднила их

зависимость от Запада в остальных общественных сферах, и этот факт только усиливал негативное отношение ко всему западному [3].

Цивилизация ислама впервые столкнулась с христианской в XV в. Периодическое противостояние между ними продолжается и по сей день. Камнем преткновения в отношениях мира ислама и христианского Запада стала эпоха колониализма. Так, к концу XIX в. практически все исламские страны оказались западными колониями или же зависимыми от Запада государствами. Это закономерно породило социальный и политический взрыв в мусульманских странах, олицетворяющий желание отстоять свою независимость и культурную идентичность. Опорой этому «взрыву» как раз стал ислам (и как религия, и как философия). Как итог — ислам стал политизироваться, и этот процесс занял почти весь XX в. С тех пор ислам всегда был существенным компонентом национальной идеологии в исламском мире — и националисты, и сторонники светского подхода при решении проблем часто обращались к данной религии [Там же].

До того как исламские страны обрели свою политическую независимость, у них отсутствовало представление о желаемом социальном устройстве. Было лишь чёткое осознание того, что нужно радикально трансформировать основы своего традиционного общества. Мировой опыт на тот момент поставил их перед выбором между капитализмом и социализмом. Однако, как правило, не желавшие ничего перенимать извне мусульмане часто избирали третий путь — «исламский социализм», который предполагал соединение элементов капиталистической и социалистической моделей обществ, ислам даже провозглашался «воплощением марксистских идеалов социализма, свободы и справедливости». Данная модель, как правило, сочеталась с идеологией национализма и в решении экономических и социальных проблем имела такие же результаты [1].

Так или иначе, независимо от выбора модели общественного развития она всегда наделялась национальной спецификой, что нередко искажало её изначальный замысел. Любые попытки реформаторства, однако, в дальнейшем сталкивались с критикой исламского фундаментализма — современного религиозно-политического движения, неприемлющего приспосабливание к моделям общества иностранцев.

Фундаментализм имеет характер «воинствующего национализма» и призывает мусульман обратиться к истокам ислама, к его «чистому» виду как единственной возможности «спасти нацию» (понимание «чистоты» веры в данном случае имеет неоднозначный, плюралистический характер — интерпретация варьируется от консервативного до экстремистского варианта) [Там же].

Итак, политизация ислама является в своём роде защитной реакцией мусульман на события, происходившие в XX в., которая была направлена на сохранение их культурной самобытности. Несмотря на всю свою консервативность и попытки отторгнуть всё то, что приходило извне, политическая исламская философия многое усваивала и перерабатывала под нужды своего народа.

Политическая философия ислама по своей сути есть финализм, то есть она апеллирует к конечности истории, которая произойдёт по следующему сценарию: смерть всего, воскресение и новая реальность («дальняя жизнь», приходящая вместо того, что есть сейчас, включая землю, небо и всё на них существующее). Как фундамент политической философии финализм приходит к радикальному выводу: «там, где кончается бытие, начинается Бог, ибо всё сущее есть некая потенция, тварная длительность, которой противостоит непо-

стижимый единый абсолютно не тождественный этому субъект Творца». Каждый человек, согласно исламу, имеет свой долг, заключённый в реализации цели, ради которой он был сотворён Аллахом, заключённый в решении задач, которые Аллах перед ним поставил. Его цель — служение и повиновение Аллаху, ответственность за Его дело на земле, разгадывание замысла Всевышнего. В случае неспособности исполнить Его замысел Бог «заменит свои творения другими», более совершенными. Так, политическая философия ислама оказывается направлена на «реализацию дела и замысла Аллаха» [4]. Она нацеливается на сплочение последователей ислама, сохранение их культурной идентичности, независимости от «западных иноверцев» и распространение «чистого ислама».

Стоит отметить, что политический ислам часто находился в оппозиции к своим же властям — обвиняя власть в «неверии», исламисты требовали воссоздания теократического исламского государства, «независимого от географических и государственных границ и находящегося под властью Аллаха» [3].

Таким образом, какое бы политическое течение ни возникало в мире ислама, оно имело единую основу, единую суть — стремление к независимости, сплочению и процветанию мусульман на основе их «духовного единства».

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Арабо-мусульманская философия. Новая философская энциклопедия // Электронная библиотека Института философии РАН. URL: <https://iphlib.ru/library/collection/newphilenc/document/HASH0155bee878519a2e6289cb55> (дата обращения 01.06.21).

2. Баффиони А. Исламская философия и философское исламоведение: история и перспективы с точки зрения западного учёного // Исламская философия и философское исламоведение: Перспективы развития. М.: Языки славян. культуры, 2012. 128 с. (Философская мысль исламского мира: Исследования. Т. 3).

3. Роберт, Л. Политический ислам: корни и эволюция // КиберЛенинка: [науч. электрон.

б-ка]. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/politicheskii-islam-korni-i-evolyutsiya> (дата обращения 01.03.21).

4. Джемаль Г. Д. Лекция № 2. Политическая философия ислама — финализм // Цикл лекций «Смысл времени» [Мультимедиа]. URL: https://www.youtube.com/watch?v=bMaOj3X4hYw&list=WL&index=97&ab_channel=%D0%93%D0%B5%D0%B9%D0%B4%D0%B0%D1%80%D0%94%D0%B6%D0%B5%D0%BC%D0%B0%D0%BB%D1%8C%D0%93%D0%B5%D0%B9%D0%B4%D0%B0%D1%80%D0%94%D0%B6%D0%B5%D0%BC%D0%B0%D0%BB%D1%8C (дата обращения 01.03.21).

ПРОБЛЕМА МУСУЛЬМАНСКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ В УСЛОВИЯХ СОВРЕМЕННОСТИ

Рассматривается проблема мусульманской идентичности, её специфика, особенности становления и функционирования в обществе. Установлено, что мусульманская идентификация представляет собой процесс принятия индивидом ценностных ориентаций ислама.

Ключевые слова: *идентичность, ислам, религиозная идентичность, мусульманская идентичность, мусульмане.*

T. S. Sergeeva

THE PROBLEM OF MUSLIM IDENTITY IN MODERN CONDITIONS

The article deals with the problem of Muslim identity, its specifics and the peculiarities of its formation and functioning in society. It is established that Muslim identification is a process of acceptance of the value orientations of Islam by an individual.

Keywords: *identity, Islam, religious identity, Muslim identity, Muslims.*

В современных реалиях, когда индивид вынужден развиваться в сложных кризисных условиях, по-новому встаёт проблема персональной идентичности. Появляется необходимость в глубоком и структурном анализе вопроса идентичности, качество становления которой отражается на взаимодействии индивида с поликультурным обществом. Особое внимание притягивают к себе международные, межконфессиональные отношения, возникшие в результате глобализационных процессов и открытия границ. Вследствие полярности мировоззрения культур Запада и Востока, языкового барьера в процессе исследования особенностей друг друга нарастает напряжённость во взаимодействие сторон. В рамках обозначенного проблемного поля интересным будет обратиться к проблеме мусульманской идентичности.

Выбор мусульманской идентичности обусловлен тем, что религия ислама сегодня вторая по числу последователей после христианства. Религия увеличивает своё влияние во всём мире. Если ранее, до процессов глобализации, культуры Востока и Запада были относительно обособлены и тесно не взаимодействовали, то в современном мире представители разных цивилизаций живут бок о бок. При этом зна-

чимым становится процесс сохранения своей культурной, религиозной идентичности, который может достигать различной степени интенсивности, вплоть до выражения агрессивных реакций.

Изучение мусульманской идентичности следует начать с рассмотрения основополагающей категории религиозной идентичности. Известно, что персональная идентичность формируется как сложная, многосторонняя система, в структуру которой включены различные аспекты: гендерный, возрастной, гражданский, национальный, этнический, религиозный и др. На пути развития личности актуализируется та или иная идентичность, в том числе религиозная. При этом другие тождественности подчиняются доминирующей либо совсем подавляются ею.

Процесс религиозной идентификации имеет свою структуру, в которой выделяют следующие уровни:

- 1) определение себя как верующего, то есть приобщение к религиозным ценностям вообще;
- 2) определение религиозной принадлежности (мусульманин, христианин, буддист и др.);
- 3) определение себя через конкретное вероисповедание (православный, католик, суннит, шиит и др.);

4) определение себя через конкретное религиозное объединение, что предполагает следование определённым религиозным ритуалам.

Сегодня существует разнообразие взглядов на трактовку понятия «религиозная идентичность», обратимся к одному из наиболее авторитетных определений. Так, М. М. Мchedлова определяет религиозную идентичность как результат самоотождествления личности или референтного сообщества с определённым религиозным учением или его частью [1].

Что касается вопроса мусульманской идентичности, то интерес к нему возник относительно недавно. Теоретическая база в данной области недостаточно разработана, и сама категория требует подробного изучения. Однако исследование исламского мировоззрения активно проводится сегодня российскими учёными. Среди них — Ш. Р. Кашаф, А. Н. Крылов, М. М. Мchedлова, Р. Ю. Рахматулин, которые изучают роль ислама в структуре идентичности личности, её социальных и политических аспектов. Е. М. Арутюнова, А. В. Богомолов, Р. В. Борисов, А. М. Буранчин, Г. Я. Гузельбаева, Т. А. Козырев, А. В. Михалева, Р. Н. Мусина, О. С. Павлова, Г. А. Сабирова, Э. Е. Усубалиев и многие другие исследователи рассматривают особенности развития современной мусульманской идентичности.

Теперь можем обратиться к подробному рассмотрению проблемы мусульманской идентичности и её специфики. Под мусульманской идентичностью предлагаем понимать разновидность религиозной идентичности, которая определяется через принадлежность к исламской религии, признание норм и ценностей, декларируемых Кораном. Это позволяет личности приобщиться к такой социальной общности мусульман, как умма. Процесс мусульманской идентификации происходит также через воздействие религиозных институтов и организаций. Вышеперечисленные принципы становления мусульманской идентичности подтверждает исследователь в этой области Р. Ю. Рахматулин. Он пишет, что «главными источниками формирования мусульманской идентичности являются Коран и Сунна, в которых содержатся, в частности, предписания, касающиеся внешнего вида мусульман» [4]. При этом необходимо проводить границу между индивидами, отождествляющими себя с религией ислама, и теми, кто приобщается к исламской культуре.

Как уже было затронуто ранее, в современных реалиях особое значение приобретают сохранение и защита своей идентичности, что ярко выражено в культуре мусульман. В этой связи мусульмане предпринимают определённые действия для сохранения своей религиозной идентичности, перечислим основные из них. В первую очередь особое внимание уделяется сохранению устойчивой связи с религиозными организациями, её служителями и другими верующими. Не менее важную роль в сохранении мусульманской идентичности играет образ жизни, который определён правовыми установками ислама и регламентируется шариатом.

Ещё одним значимым аспектом в процессе идентификации считается проблема кризиса идентичности. В вопросе мусульманской идентичности данная проблема также существует и имеет свои особенности, которые будет полезно рассмотреть. Закономерно, что на кризис идентичности оказывают значительное влияние внешние процессы, кризисы в обществе. Кризис мусульманской идентичности же протекает как своеобразная переоценка исламских ценностей. Это может быть связано с трансформациями в обществе и культуре, в результате которых подвергаются критике, перестройке или разрушению религиозные институты, исламские ценности и др. Всё это подрывает связь тождества, что приводит к отчуждению от религиозной системы и порождает стремление индивидов обрести замену утраченной идентичности, поиска нового основания.

Развивая проблему кризиса мусульманской идентичности, Р. Ю. Рахматулин подробно рассматривает причины данного процесса [4]. Учёный видит ядро проблемы в неправильном толковании писаний как самими последователями, так и представителями других культур. На этом фоне происходят различные конфликты, что нарушает связь индивида с обществом и может негативно отразиться на качестве идентичности. Проблемы интерпретации могут быть связаны с недостаточным знанием священных текстов толкователем, кроме того, сложности могут возникнуть при переводе Корана и Сунны на другие языки. Взгляды отдельных священнослужителей и вольная интерпретация положений писания — всё это и многое другое становится факторами нарастания кризиса мусульманской идентичности.

В результате этих процессов возникают риски, угрожающие мусульманской идентичности. Среди таковых можно выделить разделение на суннитскую и шиитскую ветви. Также деление происходит на региональном уровне: выделяются арабский ислам, индоиранский ислам, тюркский ислам, северокавказский ислам, европейский ислам, индонезийский ислам. Далее проблема выходит на уровень деления стран с мусульманским населением (страны, в которых доминирует традиционное исламское население, страны, в которых исламское население в меньшинстве, и страны с мигрантами-мусульманами).

Подводя итоги изучения данных процессов, отметим важность рассмотрения проблемы

мусульманской идентичности в условиях современности. Возрастание роли мусульманского мира в международных отношениях, социальных и политических процессах определяет необходимость качественного и структурного рассмотрения культурных особенностей сторон, влияющих на становление отдельной личности мусульманина. Изменчивость мира в условиях глобализации также оказывает влияние на мусульманскую идентичность, что определяет характер взаимодействия личности с социумом. Подробное исследование проблемы позволит наладить межкультурные отношения и, как следствие, избежать конфликтных ситуаций, перерастающих в религиозный экстремизм, терроризм и другие проблемы современности.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Мчедлова М. М. Религиозная и конфессиональная идентичность // Идентичность: Личность, общество, политика: энцикл. изд. / отв. ред. И. С. Семененко. М.: Весь мир, 2017. С. 334—339.

2. Смирнов М. Ю. Социология религии: словарь. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2011.

3. Перепелкин Л. С. Мусульманская идентичность в теоретическом контексте. URL: <https://islamrf.ru/news/umma/islam-world/4213> (дата обращения 04.06.2021).

4. Рахматулин Р. Ю. Проблемы мусульманской идентичности // Вестник ВЭГУ. 2018. № 2. С. 72—82.

РОЛЬ ИНТУИЦИИ И ВОООБРАЖЕНИЯ В ПРЕДВИДЕНИИ: ОПЫТ АРАБО-МУСУЛЬМАНСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Рассматриваются взгляды классических арабо-мусульманских философов в контексте методологии планирования цивилизационного развития. Автор стоит на позиции, что основным инструментом при проектировании, понимаемом как предвидение будущего, должны выступать воображение и интуиция, дополняющие до целостности дискурсивное мышление.

Ключевые слова: воображение, предвидение, арабо-мусульманская философия, интуиция, аль-Фараби.

D. A. Shvetsova

THE ROLE OF INTUITION AND IMAGINATION IN PREVISION: EXPERIENCE OF ARAB-MUSLIM PHILOSOPHY

The article examines the views of classical Arab-Muslim philosophers in the context of the methodology of planning civilizational development. The author takes the position that the main tool in design, understood as foreseeing, should be imagination and intuition, complementing discursive thinking to integrity.

Keywords: imagination, foresight, Arab-Muslim philosophy, intuition, al-Farabi.

Современная арабская философская мысль видит свою задачу в решении того круга вопросов, которые имеют определённую актуальность и в России. Но у нас эти проблемы ставились раньше (примерно на 150 лет), они связаны с именами П. Я. Чаадаева, Н. Я. Данилевского, К. Н. Леонтьева, Н. Г. Чернышевского, С. Н. Трубецкого, спорами западников и славянофилов, В. С. Соловьева и др. Этот дискурс включает в себя следующие проблемы: отношение своей цивилизации к западной, проблема собственного уникального пути развития и культурного наследия, а также вопросы, связанные с поиском своего места в современном мире. Однако русские философы зачастую незнакомы с решениями, выработанными арабскими интеллектуалами, которые не разорвали связь с традиционной культурой и потому включены в удивительно обширное и многообразное культурное наследие всех предшествующих веков: классические мыслители арабо-мусульманской философии и их идеи всё ещё близки современным интеллектуалам.

Различные грани упомянутых выше проблем рассматривает Хасан Ханафи. Прежде всего он признаёт отсталость арабских стран, важность

освоения научных, мировоззренческих достижений европейцев. Здесь также фиксируются различные аспекты, связанные с проблемой человека: придавленность индивида религиозными предписаниями. Ханафи считает необходимым «отказаться от доминирования в культуре, социологии идеи теоцентризма и выдвинуть на первый план идею антропоцентризма, которая стимулировала прогресс западной мысли и науки» [3].

Наоборот, считает М. А. аль-Джабири, нельзя следовать западному пути развития, поскольку сейчас западная культура переживает стадию угасания. Необходимо не слепо следовать их пути, а выстраивать критический межкультурный диалог. Освобождение от оков «отсталости» должно происходить «через борьбу внутри своей историчности и понимания себя» [4].

В связи с этими спорами остро встаёт вопрос о необходимости целенаправленного управления, а также о способах и возможностях прогнозирования развития общества и государств арабского мира, эта проблема сейчас приобретает свою актуальность и для российского общества. На данном этапе научно-технического развития все его

последствия заранее предусмотреть невозможно, несмотря на интенсивное развитие прогностических технологий (в том числе на базе научного знания). Как было указано ранее, на данном этапе мы мало знакомы с решениями, найденными арабскими философами. В данной статье предлагается рассмотреть идеи, высказанные исламскими интеллектуалами в рамках темы искусства видения будущего.

В арабском мире философия воспринимается не как область знаний, а как практико-ориентированный способ объяснения сегодняшней реальности, инструмент познания процессов, которые происходят в современном мире, во всех его сферах и областях.

Противоречие между рациональной природой целей и нерациональным мышлением — яркий признак современного арабского философского дискурса, зачастую сами арабские интеллектуалы видят в этом уязвимое место арабо-мусульманской философии. Однако следует разобраться, так ли это противоречие деструктивно.

Прежде всего стоит указать, что творческий, свободный от научных установок и «законов рассудка» ум человека обладает способностью претупить пределы видимого, зримого, освоенного, преодолевать временные ограничения. Именно этот факт являет собой иллюстрацию необходимости гармоничного соединения интуитивного мышления и дискурсивного, это ключевая конструктивная сторона указанного противоречия.

Ибн Араби в «Геммах мудрости» пишет: «Свет светозарной мудрости распространяется на присутствие воображения, а это — первое начало божественного откровения». Аиша сказала: «Первое, с чего началось откровение посланника Бога (Мухаммада) — правдивое видение. Оно не скрыто никак» [2]. Подобное описание истинного видения схоже с декартовским и спинозовским пониманием интеллектуальной интуиции, которое выступает одним из системообразующих понятий их гносеологии и эпистемологии. Р. Декарт трактовал интеллектуальную интуицию как «понимание ясного и внимательного ума, которое порождается одним лишь светом

разума»¹. Здесь имеет место очевидная перекличка «света мудрости» и «света разума», оба «света» напрямую поставляют идею (истину) в её чистом виде прямо в сознание. У Б. Спинозы интеллектуальная интуиция также оказывается способной к непосредственному постижению сущности вещей: она совершенно не связана с первым родом знания — чувственным и абстрактным, а составляет третий, высший род знания, образующий основу второго, рассудочно-разумного, дедуктивного знания математического типа. Только интеллектуальная интуиция позволяет достичь адекватных идей, доставляя тем самым имманентный критерий истинности, ибо, «как свет обнаруживает и самого себя и окружающую тьму, так и истина есть мерило и самой себя и лжи»². И всё же различие состоит в том, что арабские интеллектуалы дают мистическое истолкование интуиции как сверхъестественного озарения, исходящего от трансцендентного Бога, равно как и отождествлению интуиции с чувственным созерцанием и способностью воображения.

Наиболее последовательно эти идеи изложены у аль-Фараби (Второго Учителя). Согласно аль-Фараби, способность воображения очень активна в познавательных актах человека. Его функция состоит в том, чтобы сохранять чувственные впечатления, когда они больше не воспринимаются как внешние раздражители, а также объединять, составлять и даже воспроизводить эти впечатления. Следуя аристотелевской мысли, аль-Фараби считает, что способность к воображению занимает промежуточное положение между способностями восприятия и рассудка. Фактически, в случае людей, его функция состоит в том, чтобы снабжать разум впечатлениями, полученными через чувства.

В состоянии бодрствования способность к воображению постоянно задействована с рациональными и чувственными способностями. Тем не менее в состоянии сна чувствительные и рациональные способности прекращают свою деятельность, и именно тогда способность во-

¹ Декарт Р. Правила для руководства ума / пер. с латин. М. А. Гарнцева // Рене Декарт. Соч.: в 2 т. Т. 1. М., Мысль, 1989.

² Спиноза Б. Избранные произведения: в 2 т. Т. 1. М.: Гос. изд-во полит. лит., 1957.

ображения выполняет своё собственное отличительное действие. Учитывая, что чувствительная способность расслаблена и больше не получает свежих чувственных впечатлений, способность воображения обращается теперь к впечатлениям, сохранённым в себе, и воздействует на них посредством соединения и разделения. Способность воображения обладает отличительной способностью — «репродуктивным подражанием». Это схоже с платоновской идеей припоминания души: познавательные способности души, не обременённой телом (пока она путешествует в мире Демиурга), значительно превосходят восприятие реального смертного человека. Репродуктивное подражание относится к способности, проявляемой способностью воображения имитировать ряд элементов с помощью хранимых в ней чувственных способностей. Через эти ощущения способность воображения может имитировать впечатления [5].

Что касается отношения между способностями к воображению и рассудочностью, поскольку способность к воображению имеет дело только с чувственным, для того чтобы иметь отношение к умопостигаемому, она должна имитировать их посредством сенсублизируемого. По этой причине, представляя свою теорию пророчеств и предсказаний, аль-Фараби утверждает, что, хотя активный интеллект обычно позволяет актуализировать потенциальные понятные вещи в материальном интеллекте, в некоторых особых случаях активный интеллект непосредственно обеспечивает понятные вещи, доступные для понимания, способность к воображению в форме определённых чувств. Эти события могут происходить как в состоянии бодрствования, так и во сне, но довольно редки во время бодрствования и ограничиваются несколькими людьми [1. С. 306].

Когда человек обладает очень мощной способностью к воображению, до такой степени, что она больше не ограничивается передачей изображений другим способностям, он, таким образом, может свободно испытывать ощущения чрезвычайной красоты и совершенства посредством подражания. Наивысший уровень совершенства, которого может достичь способность воображения, — это именно то, когда человек достигает пророчества или

осознания настоящих или будущих событий, а также способности видеть божественные существа: «Когда воображающая сила моделирует эти данные [действующего интеллекта] посредством ощущений красоты и высшего совершенства, тот, кто видит это, заявляет, что Аллах обладает величием, сильнейшим и удивительнейшим, ибо видит множество удивительных вещей, которые абсолютно не могут быть встречены в других бытиях» [Там же. С. 300]. Возможно, что человек, воображающая сила которого достигает своего высшего предела, получает наяву от действующего интеллекта частицы настоящего или будущего или их чувственные модели таким образом, что видит все моделируемые по отдельности умопостигаемые объекты интеллекции и все прочие благородные создания. Тогда через средство умопостигаемых объектов интеллекции, которые он получит, произойдёт нечто вроде прорицания божественных предметов. Именно здесь — высочайшая ступень, которой достигает воображающая сила и вершина совершенства, до которой поднимается человек в своей воображающей силе.

Таким образом, недостаток, а именно методологический пробел, в осмыслении планирования и управления развитием, социально-политическим и культурным, требуется восполнить дорассудочными средствами видения будущего — воображением и интуицией. Возможны возражения, что такая методология не является рациональной и потому не может дать точное предсказание. Однако ввиду недостатков в современных математизированных прогностических системах, обусловленных тем фактом, что культура и социальные отношения не могут быть выражены в количественных характеристиках и эффективность их прогнозирования не может быть оценена лишь статистическими показателями, мы сталкиваемся с необходимостью синтеза дискурсивного практико-ориентированного мышления как методологии исследования и интуитивного мышления, дорассудочного состояния воображения (рассматриваемого как дорассудочное состояние разума), выступающего средством проектирования.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Аль-Фараби Абу Наср Мухаммад. Философские трактаты: [пер. с араб.]. Алма-Ата: Наука, 1970. 430 с.
2. Ибн Араби. Избранное. Т. 2 / пер. с араб., ввод. ст. и коммент. И. Р. Насырова. М.: Языки славян. культуры: Садра, 2013. 216 с. (Философская мысль исламского мира: Переводы. Т. 1).
3. Фролова Е. А. Дискурс современной арабской философии. М.: Языки славян. культуры, 2012. 64 с. (Философская мысль исламского мира. Исследования. Т. 4).
4. Фролова Е. А. «Я» и «Другой» в арабо-исламской культуре // Ислам в современном мире. 2020. № 2. С. 89—106.
5. López-Farjeat, Luis Xavier. Al-Farabi's Psychology and Epistemology // The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2020 Edition) / Edward N. Zalta (ed.). URL: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/al-farabi-psych/>.

ТРАНСГУМАНИЗМ И АНТРОПОЛОГИЯ ИСЛАМА

В данной статье будут рассмотрены подходы к рассмотрению антропологии человека со стороны трансгуманизма, как наиболее активно набирающего популярность подхода к рассмотрению природы человека и со стороны ислама. Данная работа призвана соотнести два данных подхода с целью найти положительные и отрицательные черты этих подходов и вероятно предположить способ их продуктивного для человека симбиоза.

Ключевые слова: *ислам, трансгуманизм, антропология, человек, гуманизм.*

E. V. Alekhin

TRANSHUMANISM AND THE ANTHROPOLOGY OF ISLAM

This article will discuss the approaches to the consideration of human anthropology from the side of transhumanism, as the most actively gaining popularity approach to the consideration of human nature and from the side of Islam. This work is designed to correlate these two approaches in order to find the positive and negative features of these approaches and probably suggest a way of their productive symbiosis for humans.

Keywords: *Islam, transhumanism, anthropology, man, humanism.*

В современном мире тенденции трансгуманизма захватывают всё больше внимания и оказывают всё большее влияние как на общество в целом, так и на российское общество. В данной статье мы намерены проанализировать, как взаимодействует трансгуманизм с антропологией ислама, и провести сравнение двух этих подходов к определению человека.

Итак, начать следует с определения того, чем примечателен трансгуманизм и каковы его особенности. Трансгуманизм коренным образом пересматривает один из главных принципов гуманизма, а именно антропоцентризм, в нём человек рассматривается как нечто промежуточное, несовершенное, нуждающееся в дальнейшем развитии и эволюции, — таким образом, чтобы достичь уровня «сверхчеловека», тем самым закрепляя постулат о том, что человек, как и прочие живые существа, должен эволюционировать и видоизменяться в угоду дальнейшему развитию.

Тем самым гуманизм становится трансгуманизмом, когда антропоцентризм подменяется идеей совершенствования именно природы человека. Данное совершенствование может быть осуществлено благодаря достижениям научно-технического прогресса, при помощи которых можно проводить трансплантацию органов, замену на механические органы, а также

взаимодействовать с геномом человека, изменяя его природу на фундаментальном уровне. Генная инженерия призвана усовершенствовать тело человека путём моделирования его свойств. Также выдвигается и идея синтеза биологического тела человека с небиологическими устройствами.

В то же время антропология ислама основывается на теоцентризме. Вера в Аллаха является фундаментальной основой для исламской антропологии. Предпосылка исламской антропологии о том, что Человек является творением Аллаха, наделяет существование каждого человека более глубоким и духовным смыслом. Аллах в отличие от некоторых других религий не имеет человеческой формы, что также говорит о том, что человек был создан не по образу Бога, а по его идеальному замыслу о том, каким должен быть человек. Необходимо также сфокусировать внимание не на том, что человек имеет или не имеет форму Бога, а на том, что в основании самого бытия человека лежит некая высшая, трансцендентная основа, которая наделяет его существование отдельным смыслом. Таким образом, можно сказать, что в исламе антропология приобретает некий дуализм, в котором совмещаются божественное и земное, теоцентризм как значение Бога в жизни человека и антропоцентризм как значимость

его творения; тем самым создаётся уникальный симбиоз двух противоположных воззрений, которые, дополняя друг друга, создают наиболее полную картину. Таким образом, сочетание теоцентризма и антропоцентризма являет собой специфическую особенность антропологии ислама, все положения которой наделены гуманистическим содержанием.

Исламский гуманизм, основанный на теоцентризме, специфически сочетающемся с антропоцентризмом, противостоит атеистическому антропоцентризму, который, в свою очередь, может вести к культу индивидуализма, а также к утилитаризму, что объясняется тем, что человек в отсутствие высшего, абсолютного, трансцендентного основания своей жизни приходит к культу собственного эгоизма и собственных потребностей, отмечая более сложные материи.

Так, можно заключить что исламская антропология и антропология трансгуманизма в корне различны, они противоположны во всём, начиная с базиса. Если в исламе человек — это творение Бога, которое обладает неизменной природой, то в трансгуманизме человек сам себя создаёт и изменяет по своему умыслу. В исламе человек является совокупностью материального, смертного тела и нематериальной, бессмертной души, что является отличительной чертой многих религиозных учений, в то время как в трансгуманизме баланс

этих двух аспектов человека нарушается и тело перестаёт рассматриваться как нечто, что составляет базис человека, вследствие чего оно подвергается различным изменениям, вплоть до идеи исключения тела из данного сочетания и переноса души в некоторый внетелесный объект, так называемая оцифровка сознания. В то время как в исламе индивид наделён свободой и ограничен Божественной волей, тем самым сдерживаемый в своих порывах и несущий ответственность за свои поступки, в трансгуманизме, исключаящем высшую силу а также ставящем под сомнение понятия души и тела, вопросы свободы воли и ответственности за свои поступки в долгосрочной перспективе (спасение или наказание души) фактически снимаются, что и делает данное направление антропологии таким деструктивным для человека, в то время как ислам является своеобразным противовесом, который не даёт человеку погрузиться в данное направление.

Таким образом, подводя итог, можно сказать, что в вопросе трансгуманизма и антропологии ислама есть явное противоречие, которое требует дальнейшего исследования и оценки их взаимного влияния в современном мире, так как порождаемое противоречие, вероятно, может содержать в себе ответы на многие антропологические вопросы, связанные с дальнейшим развитием человека, а также с его взаимодействием с техносферой.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Акбашева Д. О проблеме гуманизма в исламе // Россия и мусульманский мир. 2005. № 10.
2. Беляев Д. А. Постчеловек как тип сверхчеловека техногенной культуры XXI в. //

Теория и практика общественного развития. 2011. № 8.

3. Магомедов К. М. Ислам: теоцентризм vs антропоцентризм? // Исламоведение. 2018. № 3.

ПОНИМАНИЕ БЛАГА И ЗЛА В МУСУЛЬМАНСКОЙ ЭТИКЕ

Приводится подробное разъяснение понимания блага и зла в мусульманской этике, при этом анализируются отношения между человеком и Богом в священных текстах, а на результате анализа делается попытка разобраться, что же представляет собой зло и благо в исламе.

Ключевые слова: *ислам, этика, зло, благо.*

M. I. Vidyakova

THE CONCEPT OF GOOD AND EVIL IN MUSLIM ETHICS

This article includes a detailed explanation of the understanding of good and evil in Muslim ethics, also it has analysis of the relationship between human and God in the sacred texts, as a result, our attempt is made to understand what is evil and good in Islam.

Keywords: *Islam, ethic, evil, good.*

Мусульманское мировоззрение в первую очередь должно рассматриваться как религиозное мировоззрение. Такое утверждение предполагает, что вся социокультурная жизнь мусульманского общества связана с религиозными учениями, которые представляют собой не просто свод каких-либо догм, ритуалов и правил жизни каждого верующего, но и совокупность доказываемых нравственных истин, которые и позволяют выстраивать чёткую систему взаимоотношений людей. Под всем этим я имею в виду не обычную формулу «ислам = религия», а формулу, которая подтверждает, что современный ареал распространения ислама всё ещё придерживается своей религии и посвящает ей большую часть времени, тем самым доказывая её значимость.

Поэтому для того, чтобы подойти к определению блага и зла, главных этических понятий в исламе, да и во всей этике в целом, требуется определить сущность человека, сущность Бога, данных в священных текстах ислама — Сунне и Коране, взаимоотношения между Богом и человеком, а уже потом перейти к этической проблематике определения блага и зла.

Человека в исламе наиболее просто можно определить как «раба». Раб в исламе вовсе не бесправный человек. Нельзя также говорить, что человек, наделённый свободой, будет положительно оцениваться в исламской философии,

поскольку свобода не несёт в себе истины как таковой, следование правилам же — наоборот. Возвращаясь к понятию раба, нужно сказать о культурно-историческом фоне, на котором оно строилось: раб не занимал такое положение, в котором унижалась бы его человечность. Раб имел свои права и обязанности, а его хозяин стремился снисходительно относиться к нему. Раб не связывается с понятием «свобода», он связывается с понятием «поклонение», или «почитание». Поэтому в исламе человек осмысливается не просто как лишённое воли существо, он, скорее, определяется как активное существо, над которым осуществляется воля Бога.

Однако же мутазилиты (представители рационалистического направления мусульманской мысли) утверждали, что человеческая воля свободна от каких бы то ни было предписаний, а Бога, которого они не определяли источником зла, они сами поставили под власть моральных законов, обосновывая это тем, что Бог по своей природе не может распространять зло, в его руках находится слишком мало «рычагов» для управления миром. Поэтому, когда человек совершает поступок, Бог оказывается в ситуации, где он должен либо наказать, либо поощрить человека, ибо только тогда возможно существование и функционирование веры и морали.

Так как человек — «раб», то и Бога можно определить как «господина». Так как господин у нас Бог, то и человек становится конкретным, определённым рабом Бога. Деятельность первого направлена только на Бога, его сущность тоже определяется только Богом, так что Бог — источник блага, иначе же поклонение ему было бы бессмысленным.

Однако же в Коране утверждается, что Бог может быть и источником зла, поскольку только он может направить на человека беду, а потом и благо для того, чтобы утвердить своё всемогущество, и наказать или поощрить человека за его действия. Отсюда можно сделать вывод, что без Бога человек никаким образом не может заполучить благо, ибо связь человека с Богом устанавливает ту жизнь, к которой стремится человек. Человек сам же в Коране определяется, скорее, как вечно падающий к злу, так как «слишком тороплив» и не может без Божественного руководства заполучить благо. Эта торопливость заключается в том, что человек слишком поспешен в выборе цели и поэтому последствия его выбора могут быть плачевны не только для него, но и для судьбы другого. Человек — вечный ребёнок, который обращается к Богу лишь затем, чтобы обрести эту гармонию с миром и с самим собой.

Установив концепцию отношений Бога и человека, можно перейти к определению блага и зла в мусульманской этике. Благо для человека, рождённого в европейском христианском сообществе, скорее определяется как то, что отдалено от зла, либо как то, что точно не причинит вред другим, возможны и другие интерпретации, но суть ясна — благо всегда приносит благие последствия. В исламе же всё по-другому: благо есть то, что перевешивает зло в данный момент. Здесь важны ситуативность и время принятия решения, возникновения дилеммы. Такая дилемма должна привести к установлению баланса, в котором человек, следуя Закону Божьему, устанавливающему, что есть благо, а что есть зло, мог бы выбрать тот путь, который содержал бы в себе больше блага, чем зла. Так, если человек ради спасения своей или чужой жизни нарушит один из главных принципов благочестия, его поступок не будет считаться злым, так как намерения и последствия такого поступка благие.

Закон исламской религии, как и любой другой закон, складывается из предписаний, кото-

рые следует выполнять. Человек как раб должен подчиняться тому, что написано в Коране и Сунне, но не потому, что его насильно заставляют это делать, а потому, что раб сам осознаёт Божественную силу и желает быть в числе избранных Бога. Так, мы видим, что мораль неизбежно неотделима от религии в мусульманском обществе, а совершение благих дел обосновывается последующим божественным вознаграждением в виде спокойной жизни.

Также, если мы рассмотрим социальный аспект ислама, можно увидеть приверженность мусульман к мысли о том, что ислам способствует установлению блага в мире в принципе, а благополучие конкретных религиозных общин (умм) реализуется через солидарность и уступчивость, которые как раз и помогают выстраивать социальные структуры. Эти структуры выстраиваются также благодаря осознанию надобности совершать те или иные поступки — это выражается словом «урф», которое можно перевести как «правильное», но этимология слова возвращает нас к его пониманию как «правильного и не отрицаемого людьми», схожего с категорией необходимости. Необходимость эта людям понятна, так как она приносит благо, что уже было доказано на опыте. Таким образом, в мусульманской этике, выраженной в Священных писаниях, рассматриваются также и выстраивание социальных отношений путём установления категорий солидарности и «урф».

Подводя итоги размышлениям о благе и зле в мусульманской этике, нужно заметить, что данная область этики не так глубоко раскрывает значение тех или иных понятий. Все определения даются через осмысление человеком Корана и Сунны, в которых описываются различные сюжеты из жизни посланников Бога. Да и вообще вся этика неизбежно связана с религиозными наставлениями пророков и их жизнеописаниями. Так, благо и зло раскрываются только через Божественное, где Бог — источник блага и зла, который наставляет человека на правильные и необходимые поступки, вознаграждает за совершение благих дел и наказывает за всё злое. И здесь проходит не обычная связь «раба» и «господина», где один подчиняется другому из страха быть наказанным. Если мы обратимся к высказыванию Спинозы, есть такая необходимость, которая при её соблюдении может привести к миру,

полному гармонии, что позволяет человеку спокойно осуществлять свою деятельность

без каких-либо противодействий со стороны внешнего мира.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Ислам: энциклопедический словарь. М.: Наука, 1991. 315 с.

2. Гусейнов А. А. Прикладная этика — разве она сама не является практикой? // Прикладная этика: «КПД практичности». Ведомости / под ред. В. И. Бакштановского, Н. Н. Карнаухова. Тюмень: НИИ ПЭ, 2008. Вып. 32, спец. С. 124—135.

3. Музыкина Е. В. Мусульманская этика и её составляющие // Исламоведение. 2017. № 4. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/musulmanskaya-etika-i-ee-sostavlyayuschie> (дата обращения 05.01.2021).

3. Смирнов А. В. Мусульманская этика как система // Этическая мысль. 2005. № 6. С. 51—75.

4. Смирнов А. В. «Благо» и «зло» в исламской традиции и философии (к постановке вопроса). Избранные тексты // Этическая мысль. 2007. № 8. С. 154—193.

5. Султанов Р. И. Мутазилиты // Философский энциклопедический словарь / гл. ред.: Л. Ф. Ильичёв, П. Н. Федосеев, С. М. Ковалёв, В. Г. Панов. М.: Совет. энцикл., 1983. 840 с.

6. Пахравова Н. П. К вопросу об этических ценностях Корана // Исламоведение. 2009. № 1. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/k-voprosu-ob-eticheskikh-tsennostyah-korana> (дата обращения 05.01.2021).

ВОПРОС НРАВСТВЕННОГО СОВЕРШЕНСТВА В АРАБСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Тема нравственного совершенствования человека была актуальна во всех школах арабской философии. В данной статье исследуется то, как рассматривался вопрос о нравственном совершенстве в средневековой арабо-мусульманской философии и каким арабские мыслители видели принцип нравственного совершенства.

Ключевые слова: *грех, свобода, разум, нравственность.*

V. M. Boyko

THE QUESTION OF MORAL PERFECTION IN ARABIC PHILOSOPHY

The topic of moral improvement of a person was relevant in all schools of Arabic philosophy. This article examines how the question of moral perfection was considered in medieval Arab-Muslim philosophy, and how Arab thinkers saw the principle of moral perfection.

Keywords: *sin, freedom, reason, morality.*

Особенность арабской философии в том, что она очень тесно переплетается с исламом. Поэтому многие вопросы об окружающем мире и месте человека в нём и уж тем более этические вопросы, куда входит и тема нравственного совершенства, рассматриваются через призму религии. Но философия не была бы философией, если бы она не придерживалась рационализма в своих поисках. Поэтому в вопросе о нравственном совершенстве, где ключевым является понятие Бога, уместно будет говорить и о таких феноменах, как разум, интеллектуальное развитие человека.

Так как в исламе не идёт речь о первородном грехе, то в нём отсутствует и связанный с этим тезис о греховной природе человека, в связи с чем каждый человек по своей природе не рождается изначально «испорченным». То есть человек не несёт в себе начало зла, когда появляется на свет, как это принято в христианстве.

Напротив, нравственность человека здесь проявляется не в преодолении собственно-го, изначально присутствующего в нём злого начала, а в усмирении и перебарывании его в повседневной жизни. Человек из арабо-мусульманского мира не живёт, постоян-

но сопротивляясь искушению, которое, хоть и поступает извне, но вместе с тем берёт своё начало внутри самого человека, в его «плотской» натуре.

В исламе тезис о том, что человек по своей природе греховен и что он должен этой самой своей внутренней злой природе противостоять, заменяется другим тезисом, в котором утверждается добровольное принятие человеком ответственности за свои поступки [1].

Таким образом, смыслом жизни человека является в конечном счёте оправдание той ответственности, которую он несёт перед Богом. Человек, обладает свободой воли, вследствие чего способен совершать разные поступки: хорошие и плохие. И если с первыми всё понятно, то другие, характеризующиеся в Коране как безрассудные, требуют тщательного надзора и урегулирования с целью их исправления. Таким образом, свободный в своём моральном выборе человек занимает центральное место в мироздании, а его деятельность определяется бременем ответственности.

Однако само понятие свободы вообще практически не употребляется в трактатах арабо-мусульманских мыслителей, а если оно

и встречается, то в основном в негативном смысле этого слова. Так, аль-Фараби в своём известнейшем трактате «О взглядах жителей добродетельного города» среди многочисленных «заблудших городов» называет и такой, в котором жители «свободны» [4]. И свобода здесь явно означает свободу от правильного, закономерного, благоразумного. Её следует понимать, скорее, как «вольность», как отход от истинного пути [Там же]. Свобода/вольность ассоциируется со «своеволием», то есть как раз с тем, к чему порой стремится «побуждающая ко злу» душа.

Такая логика размышлений выстраивается из осмысления отношений между Богом и человеком. Человек не обычный раб — он «раб Бога». Эта связь между Богом-господином и человеком-рабом и осмысливается как положение человека в мире. Примечательный факт: всем известное арабское слово «абд» означает «раб» и наглядно иллюстрирует тезис, указывающий человеку на его место в мире [2].

Арабские философы были прекрасно знакомы с наследием великих греческих мыслителей: Платона, Аристотеля, неоплатоников. Исходя из их умозаключений арабомусульманские мыслители считали человека «разумным живым существом». Именно «разум» и «жизнь» являются для человека его ключевыми характеристиками, и они определяют его внутреннюю природу.

В конечном счёте имеем: человек свободен и разумен, однако он является рабом Божиим и несёт ответственность перед Богом, который велит ему поступать благоразумно. Из этого тезиса и вытекает принцип нравственного совершенствования человека: чем более интеллектуально развит человек, тем он нравственнее. Разумный человек действует согласно Божьей воле, неразумный же поступает ей вопреки, то есть «грешит», как это можно было бы описать с точки зрения христианства. Это очень похоже на принцип из философии стоиков: разумного судьба ведёт, а неразумного тащит.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Проблемы этики: Философско-этический альманах. Вып. V. Ч. II / Философский факультет МГУ им. М. В. Ломоносова; под ред. А. В. Разина, И. А. Авдеевой. М.: Издатель Воробьев А. В., 2015.
2. Фролова Е. А. История средневековой арабо-исламской философии. М., 1995.
3. Шаймухамбетова Г. Б. Арабоязычная философия Средневековья и классическая традиция. М., 1979.
4. Григорян С. Н. Средневековая философия народов Ближнего и Среднего Востока. М., 1966.
5. Гусейнов А. А. Этика и мораль в современном мире // Этическая мысль. Вып. 1 М.: ИФ РАН, 2000.

БЕССМЕРТИЕ КАК РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКИЙ ВОПРОС

Смерть всегда, всюду и везде остаётся некой тайной, которую человек пытается раскрыть. Смерть для человека — это предельно важный предмет размышления. Переход от жизни к смерти определяется тремя этапами: этап старения, клиническая смерть, необратимая человеческая смерть. В различных религиях смерть рассматривают с разных точек зрения. Так же выделяют геронтологическую, биологическую, философскую, религиозную и другие концепции бессмертия. Так есть ли бессмертие? Живёт ли человек после смерти?

Ключевые слова: бессмертие, жизнь, смерть, религия, мусульмане, рай, ад, старение.

A. S. Brynov

IMMORTALITY AS A RELIGIOUS AND PHILOSOPHICAL ISSUE

Death always, everywhere and everywhere remains a kind of mystery that a person is trying to solve. Death for a person is an extremely important subject of reflection. The transition from life to death is determined by three stages: the stage of aging, clinical death, irreversible human death. In different religions, death is viewed from different points of view. There are also gerontological, biological, philosophical, religious, and other concepts of immortality. So is there Immortality? Does a person live after death?

Keywords: immortality, life, death, religion, Muslims, heaven, hell, aging.

Смерть всегда, всюду и везде остаётся некой тайной, которую человек пытается раскрыть. Смерть для человека — это предельно важный предмет размышления. В связи с этим рассматриваемая проблема представляется весьма актуальной. В каком-то глубоком смысле вся жизнь человека — это решение вопроса о смысле этого таинственного конца. Целью данной работы я считаю раскрыть сущность бессмертия как религиозно-философской проблемы.

Исходя из цели считаю нужным дать характеристику этапов процесса перехода от жизни к смерти; дать определение понятия и видов бессмертия; проследить историю представлений о бессмертии.

Естественный процесс перехода от жизни к смерти характеризуется определёнными традициями и этапами.

1-й этап

Этап старения сопровождается ограничением выбора сферы деятельности, снижением уровня здоровья. В общем-то старение дискомфортно. В связи с этим человечество всегда волновали вопросы о продлении жизни человека. Ещё в древности царя Соломона обкладывали молоденькими девушками, чтобы вдохнуть силу и молодость в немощное тело. По Аристотелю:

в пятой сущности — «квинтэссенции», которая стоит выше воды, воздуха и огня, заключена тайна рождения и смерти человека. Алхимики эпохи Средневековья искали «философский камень», с помощью которого, по их мнению, можно было создать эликсир молодости. На сегодняшний день снято много фильмов о жизни после смерти, например «Горец», написано много книг.

2-й этап

В книге Р. Моуди «Жизнь после смерти» автор проводит результаты исследования ста клинических смертей. Результаты этих смертей показали, что испытывавшие клиническую смерть люди испытывают одни и те же ощущения: «Движение в тоннеле», «встречу с близкими родственниками» и т. д. Моуди сделал следующий вывод: «Развитие души продолжается и за земной чертой, возможно, целую вечность или в течение какого-то промежутка времени, причём с такой углублённостью, о которой мы можем лишь только догадываться, “как сквозь тусклое стекло”».

3-й этап

Необратимая человеческая смерть. Человек боится смерти: страх перед смертью — это естественное, нормальное состояние нормаль-

ного человека. Он не может постоянно находиться под гнётом осознания неизбежности смерти, поэтому создаёт различные способы защиты. Одним из этих способов является идея бессмертия и отрицание смерти. Даже великий Пушкин завещал: «Нет, весь я не умру — душа в заветной лире мой прах переживёт...»

Понятие бессмертия в различных религиях представляется по-разному. В греческой религии бессмертным считали только богов, полубогов и героев. «Достигнуть бессмертия значит стать богом». По Гераклиту: «Из смерти земли рождается вода. Из смерти воды рождается воздух, из смерти воздуха — огонь, и наоборот». Смерть и бессмертие он рассматривал как единство противоположностей.

В христианстве земная жизнь готовит человека к вечной жизни. Бессмертие возможно, так как человек есть божественное начало. Страдая своей смертью, он человеку даёт бессмертие. В христианстве смерть расценивается как сон физического тела, в то время как душа является бессмертной. Мусульмане видят бессмертие через воскресение, после которого они встанут перед Аллахом для совершения высшего суда. По законам морали и разума произойдёт распределение в ад и рай.

В буддизме бессмертие — это перерождение для новых жизней, которое несёт страдание. Это считается бессмысленным, так как после возрождения жизнь продолжится со всеми страданиями. Избавиться от этих страданий можно лишь выйдя из «круга существования», достигнув нирваны. По буддизму, достижение нирваны и есть бессмертие.

Концепции бессмертия. Выделяют несколько концепций бессмертия: геронтологическая, биологическая, религиозная, философская и т. д. Остановимся на некоторых из них подробнее.

Сторонники геронтологической концепции видят бессмертие в продлении жизни. Но я считаю, что бессмертие заключается не в количестве прожитых лет, а в качестве, в том, какую пользу человек принёс обществу.

Биологически бессмертие понимают как наследование в генах каких-либо своих качеств и способностей. О нём Франс сказал: «Жизнь коротка, но человек вновь переживает её в своих детях». Ещё один путь в бессмертие связан с результатами творчества человека. Открытие, перевернувшее весь мир, результаты блестя-

щего полководческого искусства, предопределившего исход битвы или войны, спортивные достижения остаются в памяти поколений.

По философской концепции встаёт фундаментальный вопрос: существует ли душа? Дуалисты верят, что души существуют и переживают смерть тела; материалисты верят, что ум — это не что иное, как мозговая деятельность и, таким образом, смерть приводит к полному окончанию существования человека. Однако некоторые считают, что, даже если бессмертных душ не существует, бессмертие всё же может быть достигнуто посредством воскресения.

Научное представление о бессмертии. Большинство учёных скептически относятся к идее бессмертного существования. В целом 99,9 % людей считают, что вечной жизни не существует, а надежда на загробную жизнь нужна лишь для того, чтобы мужественно встретить смерть. Но, по мнению учёных, чисто биологически с помощью научных достижений в будущем представится возможность получить бесконечную жизнь. Биологи и другие учёные разрабатывают некоторые способы продления жизни. Один из таких способов — крионика — технология замораживания тела. Учёные считают, что нужно сохранять тела, а когда придёт время и тело начнёт стареть, подвергнуть его заморозке. Но существует одна проблема — это разморозка и возвращение тела к жизнедеятельности. На данный момент эта проблема ещё не решена. Это не технология, призванная вернуть людей к жизни, она нацелена на их сохранение до тех пор, пока какая-то будущая технология не сможет реанимировать трупы.

Так есть ли бессмертие? Живёт ли человек после смерти? И да и нет, этот вопрос один из самых тяжёлых для понимания философских вопросов. Биологически тело человека не может существовать бесконечно долго, а вот душа его остаётся жить с теми мыслями, что человек испытывал на протяжении жизни. Но я считаю, что человек бессмертен не своим долгожительством, а своими деяниями. Если человек совершает подвиг, научное открытие, помогает слабым, то деятельность его бессмертна по отношению к обществу. А у человека с плохими намерениями после смерти не остаётся ничего. Поэтому задача каждого — преобразовать этот мир в лучшую сторону, развивать свои навыки и вносить вклад в историю.

КУЛЬТУРА ИСЛАМА КАК ПРИМЕР АЛЬТЕРНАТИВЫ АНТРОПОЛОГИЧЕСКОМУ КРИЗИСУ

Статья посвящена рассмотрению культуры ислама как альтернативы антропологическому кризису. Дается определение антропологического кризиса. Рассматриваются его влияние и последствия для общества. Особое внимание в возникшей ситуации уделяется исламу, который в связи со своей культурной спецификой представляет собой альтернативу антропологическому кризису.

Ключевые слова: ислам, антропологический кризис, тенденции, культура, мораль, общество, система органического типа, функции.

V. D. Lavelin

THE CULTURE OF ISLAM AS AN EXAMPLE OF AN ALTERNATIVE TO THE ANTHROPOLOGICAL CRISIS

This article deals to the consideration of the culture of Islam as an alternative to the anthropological crisis. The definition of the anthropological crisis is given. Its influence and consequences for society are considered. In this situation, special attention is paid to Islam, which, due to its cultural specificity, is an alternative to the anthropological crisis.

Keywords: Islam, anthropological crisis, trends, culture, morality, society, organic type system, functions.

В наши дни ни для кого не секрет, что культурные традиции и моральные нормы прошлого уступают свои позиции новым, порой несущим разрушительный характер тенденциям. Данную ситуацию многие философы обозначают как антропологический кризис. Это совокупность негативных тенденций, присущих современному обществу, имеющих деструктивный характер, снижающий потенциал общества, а вследствие и индивида.

Общество следует рассматривать как систему органического типа, это особый класс систем, характеризующийся самозарождением и самоорганизацией. Основной функцией общества как системы органического типа является поддержание и воспроизводство жизни человека как природного и как социокультурного существа. Данная большая функция системы обусловлена работой подсистем общества, выполнением малых функций. Например, рассмотрим культурную сферу жизни общества. В своей статье «Сфера культуры как одна из сфер жизнедеятельности общества и её элита, особенности их взаимодействия» Е. В. Лазуткина определяет, что культурная сфера «примыкает к социальной, однако имеет свои существенные особенности: она призвана

культурно и духовно развивать народ. Особое место в этой сфере занимают культурно-просветительные учреждения, средства массовой информации, которые оказывают всё более сильное воздействие на население, творческие союзы и организации, культурно-просветительные учебные заведения, а также на основные конфессии России, их религиозные институты»¹.

Таким образом, очевиден тот факт, что главной целью культурной сферы является развитие, сохранение и поддержание существования тех культурных норм, которые положительно влияют на человека и не противоречат большой функции общества как системы органического типа. Однако в условиях антропологического кризиса подсистемы органической системы начинают разрушаться. Рассмотрим всё ту же культурную сферу, одной из тенденций которой на сегодняшний день является исключение (уничтожение) тех культурных традиций, кото-

¹ Лазуткина Е. В. Сфера культуры как одна из сфер жизнедеятельности общества и её элита, особенности их взаимодействия // Вестник Кыргызско-Российского Славянского университета. 2016. Т. 16, № 8. С. 128. URL: <https://www.elibrary.ru/item.asp?id=27260911&> (дата обращения 11.06.2021).

рые не принадлежат к современной западной культуре. Так, арабо-мусульманская эстетическая традиция, одной из главных принципов которой является идея неизобразимости Бога, высмеивается западной прессой. В условиях глобализации такой межкультурный конфликт, ядром которого является деструктивная тенденция — неприятие чужой эстетической традиции, чреват возникновением новых, более страшных для общества проблем.

Приведённая деструктивная тенденция является показательной, но далеко не единственной. Современный человек существует в эпоху глобализации и поэтому, так или иначе, соприкасается с данными аспектами антропологического кризиса. Поскольку общество является системой органического типа, её большая функция обуславливается функциями малых систем — сфер жизни общества. В случае увеличения количества деструктивных тенденций сферы жизни общества подвергнутся разложению и будут неспособны выполнять свои функции. Тогда уже и большая функция общества как системы органического типа не будет иметь возможности поддерживать и воспроизводить жизнь человека.

Такая перспектива не является позитивной, но альтернатива есть. В большинстве культур немаловажным аспектом, объединяющим людей, является религия. Именно она в силах определять особые принципы взаимоотношения индивидов в обществе и тем самым препятствовать распространению деструктивных тенденций. Особого внимания заслуживает ислам, ведь именно мусульманская культура в связи с процессом глобализации усматривается западной культурой как антагонист. Речь идёт не о противостоянии Востока и Запада, а о месте и масштабах распространения негативных тенденций антропологического кризиса. Исходя из этого мы можем прийти к выводу, что те культурные особенности, что сформировал ислам, в своей специфике способны помешать распространению кризиса.

В основе мусульманской культуры лежит Коран, обуславливающий самобытную специфику. Культура ислама представляет собой гармоничную взаимозависимость материальной и духовной сторон бытия. Традиции и нравы обусловлены справедливыми и умеренными законами, указанными в Коране. Человек в мусульманской культуре — главная ценность и средство. Ислам взывает к миру и согласию всё человечество. Данный призыв мы можем наблюдать в суре 20 «Та ха», аят 2: «Мы ниспослали тебе Коран не для того, чтобы ты стал несчастен».

Умеренность и гуманизм, лежащие в основе ислама, противостоят деструктивным крайностям и разложению индивида, обусловленным антропологическим кризисом. В этом усматривается альтернатива кризису.

На сегодняшний день мы можем наблюдать попытки западной культуры в условиях глобализации навязать различным культурам и оправдать возникшие негативные тенденции. Однако из-за культурных особенностей, разобранных нами на примере мусульманской культуры, данное распространение видится весьма и весьма сложным. Поэтому альтернатива антропологическому кризису нами может быть усмотрена во взаимном проникновении культур. Обращаясь к иной культуре, пытаясь понять мир другими глазами, общество способно предотвратить антропологический кризис.

Подводя итог, можно сказать, что деструктивные тенденции антропологического кризиса могут привести к невозможности выполнения большой функции общества как органической системы — поддержания и воспроизводства жизни человека как природного и как социокультурного существа, что, в свою очередь, губительно для человека. Особенности мусульманской культуры в своей специфике способны воспрепятствовать распространению деструктивных тенденций. Исходя из этого альтернативу антропологическому кризису можно усмотреть во взаимопроникновении культур.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Васильев, Л. С. История религий Востока: учеб. пособие / Л. С. Васильев. М.: Университет, 2001. 425 с.
2. Лазуткина Е. В. Сфера культуры как одна из сфер жизнедеятельности общества и её эли-

та, особенности их взаимодействия // Вестник Кыргызско-Российского Славянского университета. 2016. Т. 16, № 8.

КОНЦЕПЦИЯ ДИСЦИПЛИНЫ «ИСЛАМСКАЯ ФИЛОСОФИЯ» В ИСЛАМСКИХ ВУЗАХ

Статья посвящена проблемам исследования мусульманской философии. Проводится соотношение теологии и философии. Обозначаются задачи, при решении которых исследователи смогут выйти на новый уровень понимания мусульманской философии, в частности на изучение её через призму калама, фикха и суфизма. В статье обращается внимание на необходимость правильного понимания исламских догм в соответствии с общепринятыми мусульманскими учёными нормами.

Ключевые слова: исламская философия, теология, философия, калам, фикх, суфизм.

M. M. Khasanov

THE CONCEPT OF THE DISCIPLINE «ISLAMIC PHILOSOPHY» IN ISLAMIC UNIVERSITIES

The article is devoted to the problems of the study of Muslim philosophy. The correlation of theology and philosophy is analyzed. The problems are posed by solving which researchers will be able to reach a new level of understanding of Muslim philosophy, in particular, they would be able to study it through Kalam, Fikh and Sufism. The article draws attention to the need for a correct understanding of Islamic dogmas, in accordance with generally accepted Muslim scholars.

Keywords: Islamic philosophy, theology, philosophy, Kalam, fikh, Sufism.

Понятие «исламская философия» существует во всём мире уже давно, но большая методологическая ошибка заключается в том, что в строгом смысле это не только и исключительно философия Корана и, следовательно, ислама, но и философия перипатетизма, возникшая как реакция мусульманского мира VIII—IX вв. на знакомство с достижениями античной мысли, и потому не что иное, как попытка добиться синтеза исламской философии Корана и идей Аристотеля, Платона, Сократа и других древнегреческих философов, наложение идей этих греческих учёных на концепции, заложенные в Коране и Сунне.

Вероятно, некоторые могут выразить несогласие, считая что философия Корана — это философия мусульманской веры (акиды) и поэтому является догмой. Но мы ответим — именно здесь можно видеть коренное расхождение Корана с христианством, ибо Коран заставляет людей принимать свои тезисы как значимые, более того, бесспорно правильные, не только с помощью света веры, но и на основе разума.

Поэтому, на наш взгляд, одна из главных задач современных российских учёных, занимающихся исследованиями в области исламской

философии, — изучать «философию Корана», именно как оригинальную исламскую философию. Что касается других главных задач, то это правильно понимать философию ислама, ведь в нашей стране большое количество течений, направлений, сект, каждая из которых претендует на единственно «правильное» понимание ислама, не обладая при этом сколько-нибудь достоверной информацией даже об основах исламских наук.

Между тем огромная многовековая культура ислама давно выработала методологию понимания и применения ислама практически во всех сферах жизни, то есть «правильный ислам» всегда существовал и существует, будучи таким пониманием оригинальных первоисточников ислама, в отношении которого мусульманские учёные пришли к «иджме» — единодушному мнению. Нам видится важным представить обществу «традиционный» ислам, как прекрасную альтернативу «радикального» ислама, который зачастую выражается в насилии, терроризме и экстремизме по отношению к несогласным с ним.

За прошедшие 30 лет ислам в России вызывает взгляды самых широких слоёв общества: как простых людей, так и интеллектуалов.

Однако среди последних есть и такие, которые рассматривают ислам как некую примитивную религию арабов, навязанную жителям нашей страны. Но едва ли они способны объяснить тот факт, что «примитивная» и «чужеродная» религия могла веками регулировать всю социальную, политическую и культурную жизнь российских мусульман, и даже более — рождать сокровища научной и философской отраслей жизни. Поэтому очевидно, что именно мусульманская религия и её Священное Писание обеспечили общество особыми принципами отношения к мирозданию и его пониманию, что они могли жить и творить как великие гуманисты, созидатели, альтруисты, заслуживая любовь и признательность окружающих.

Наряду с этим, чтобы составить полное представление об исламской философии, нам представляется необходимым рассматривать её через призму трёх дисциплин:

— во-первых, это «Калям», которая, по сути, есть логическая система доказательств постулатов веры;

— во-вторых, это система применения философии Корана в реальной жизни при решении семейных, социальных и юридических проблем и принципы, выработанные в процессе этого применения, — «Фикх»;

— в-третьих, это практика чувственного познания постулатов веры путём совершенствования духовных способностей человека — «Тасаввуф» (суфизм).

Почему нужны эти три дисциплины? Ответ кроется в самой сути человека: он существо,

которое не просто рационально мыслит, у него есть целая плеяда богатейших эмоций и чувственных переживаний, у него есть социальная ответственность, политическая и экономическая роль. Если так, то идеальная философия (а Коран, рассматривая себя как Божественное слово, стремится дать лучшее средство объяснения вещей: «*Мы ниспослали Писание для разъяснения всякой вещи и как руководство к прямому пути*» [Коран, 16:89]) должна будет удовлетворять все эти стороны человеческой натуры и не ограничиваться абстрактными рассуждениями, эффективность которых не может быть проверена в практике общественной жизни. Так что нет ничего удивительного в том, что за 1400 лет существования ислама ясно проявились эти три явления мусульманской богословской мысли, каждая из которых, без сомнения, достойна внимательного и скрупулёзного изучения.

Считаем, что только после рассмотрения этих трёх дисциплин и вывода из них философии Куръана как общего отношения к мирозданию учёный получит специфический мусульманский метод миропонимания. То есть только совокупное понимание всей системы мусульманских наук о философии, праве, красноречии и языке — как это прямо или косвенно отмечается сегодня такими крупными востоковедами, как Р. Арнальдес, Г. Корбин, Худайри или И. Мадкур, — позволяет получить полное и наиболее объективное представление об аутентичной философии ислама.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Байрақдар М. Ислам фелсефесине гириш. Анкара, 1997.
2. Философская энциклопедия / под ред. Г. Шмидта. М., 2003.
3. Гюлен Ф. Канди дунамыза дору. Стамбул, 2005.
4. Гуревич П. С. Философия: учебник. М., 2003.

ИСЛАМСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ И ИНСТИТУТ СТРАН СНГ

Автор по случаю 25-летнего юбилея Института стран СНГ (Института диаспоры и интеграции) подводит некоторые итоги деятельности его отдела исламских исследований за последние пять лет.

Ключевые слова: *Институт стран СНГ, отдел исламских исследований, юбилей, позитивный потенциал исламского вероучения, гармонизация социума на евразийском пространстве, Расулевский клуб, тасаввуф, Расулевские чтения, мусульманское образование, сотрудничество в нефтегазовой сфере, «исламский фактор», традиционное понимание ислама.*

I. F. Safargaleev

ISLAMIC STUDIES AND INSTITUTE OF CIS COUNTRIES

On the occasion of 25th anniversary of the Institute of the CIS countries the author summarizes some results of its Islamic studies department activities for the last 5 years.

Keywords: *Institute of the CIS countries, Islamic studies department, jubilee, positive potential of Islamic religion, harmonization of the Eurasian society, Rasulev Club, Muslim education, cooperation in the oil and gas field, Islamic factor, traditional understanding of Islam.*

Институт стран СНГ отметил в 2021 г. свой четвертьвековой юбилей. Отдел исламских исследований, как его структурное подразделение, был образован в 2012 г. Однако изыскания по этой важной теме были начаты ещё раньше, в 2010 г.

Оглядываясь назад, можно, наверное, по случаю знаменательной даты подвести некоторые итоги, по крайней мере за последние пять лет с момента предыдущего, 20-летнего юбилея.

Основным направлением деятельности отдела является изучение возможности использования позитивного потенциала исламского вероучения для гармонизации социума на евразийском пространстве.

Указанной теме посвящено большинство проводимых мероприятий, среди которых этапным явилось учреждение в сентябре 2019 г. Расулевского клуба¹, объединившего экспертов

и религиозных деятелей, заинтересованных в популяризации традиционного понимания ислама и его легитимной, неотъемлемой части — тасаввуфа.

В рамках реализации данной цели отдел исламских исследований провёл целую серию значимых мероприятий, среди которых можно особо выделить:

— круглый стол по теме «Традиционное понимание ислама: потенциал суфизма и ма-туридизма в противодействии псевдорелигиозному экстремизму»² (май 2021 г.);

— научно-практическую конференцию по теме «Суфийское наследие Ирана и его значение для углубления партнёрских отношений с Россией»³ (январь 2020 г.);

² В Москве и Ташкенте обсудили позитивный потенциал традиционного понимания ислама. URL: <https://materik.ru/novosti/v-moskve-i-tashkente-obsudili-pozitivn/> (дата обращения 28.05.2021).

³ Суфийское наследие Ирана обсудили на заседании Расулевского клуба. URL: <https://materik.ru/novosti/sufiyskoe-nasledie-irana-obsudili-na-zasedanii-rasulevskogo-kluba/> (дата обращения 29.01.2020).

¹ Сафаргалеев И. Ф. Расулевский клуб — истоки и становление. URL: <https://materik.ru/analitika/rasulevskiy-klub-istoki-i-stanovle/> (дата обращения 05.11.2020).

— научно-практический семинар «Мусульманское образование и внешнеполитические приоритеты России»¹ (октябрь 2020 г.);

— круглый стол «Тасаввуф в Донбассе» (февраль 2019 г.² и март 2021 г.³);

— научно-практический семинар «Великий духовный наставник мусульман постсоветского пространства Зейнулла ишан Расулев»⁴ (август 1917 г.);

— круглый стол «Состояние и перспективы использования позитивного потенциала тасаввуфа для борьбы с этнорелигиозным экстремизмом»⁵ (февраль 2016 г.).

В контексте гармонизации государственно-конфессиональных отношений значительное внимание отделом уделяется мусульманскому образованию. Результатом регулярного участия в работе таких ежегодных международных форумов, как «Идеалы и ценности ислама в образовательном пространстве XXI века»⁶ (Уфа), а также в Расулевских⁷ и Болгарских⁸ чтениях стала целая серия научных публика-

ций, посвящённых этой важной теме. Среди них такие статьи, как «Использование знаний о тасаввуфе в исламском образовании для профилактики религиозного экстремизма»⁹, «Обучение тасаввуфу и Интернет»¹⁰, «Открытие Исламской академии в Болгаре и возможности использования позитивного зарубежного опыта мусульманского онлайн-образования»¹¹, «От Расулевских чтений к Расулевскому клубу»¹² и др.

Подразделение института уделяет внимание и другим актуальным вопросам. Так, в феврале 2018 г. был организован круглый стол «Религиозные и социально-культурные факторы расширения Россией международного сотрудничества в нефтегазовой сфере»¹³, а в сентябре в продолжение этой темы — научно-практический семинар «Россия и Турция: восприятие друг друга и пути преодоления стереотипов»¹⁴. В одном из специальных выпусков «Геоэкономика энергетики» журнала

¹ Мусульманское образование и внешнеполитические приоритеты России обсудили в Институте стран СНГ. URL: <https://materik.ru/novosti/musulmanskoe-obrazovanie-i-vneshnepoliticheskie-prioritety-rossii/> (дата обращения 06.10.2020).

² О Тасаввуфе в Донбассе на круглом столе в Институте стран СНГ. URL: <https://materik.ru/novosti/o-tasavvufe-v-donbasse-na-kruglom-stole-v-institute-stran-sng/> (дата обращения 11.02.2019).

³ Положение мусульман в ДНР и ЛНР обсудили в Москве. URL: <https://materik.ru/novosti/polozhenie-musulman-v-dnr-i-lnr-obsudi/> (дата обращения 29.03.2021).

⁴ Великий духовный наставник мусульман постсоветского пространства: послесловие к «Расулевским чтениям». URL: <https://materik.ru/analitika/velikiy-duhovnyy-nastavnik-musulman-postsovetского-prostranstva-posleslovie-k-rasulevskim-chteniyam/> (дата обращения 17.08.2017).

⁵ Резолюция круглого стола «Состояние и перспективы использования позитивного потенциала тасаввуфа для борьбы с этнорелигиозным экстремизмом». URL: <https://materik.ru/analitika/rezolyuciya-kruglogo-stola-sostoyanie-i-perspektivy-ispolzovaniya-pozitivnogo-potenciala-tasavvufa-dlya-borby-s-etnoreligioznym-ekstremizmom/> (дата обращения 22.02.2016).

⁶ Мусульманское образование обсудили на конференции в Уфе. URL: <https://materik.ru/novosti/musulmanskoe-obrazovanie-obsudili-na-konferencii-v-ufe/> (дата обращения 28.10.2019).

⁷ «Расулевские чтения — 2018». URL: <https://materik.ru/analitika/rasulevskie-chteniya-2018/> (дата обращения 16.07.2018).

⁸ В болгарской исламской академии прошли первые международные чтения. URL: <https://materik.ru/novosti/v-bolgarskoy-islamskoy-akademii-proshli-pervyye-mejdunarodnye-chteniya/> (дата обращения 15.02.2018).

⁹ Использование знаний о тасаввуфе в исламском образовании для профилактики религиозного экстремизма. URL: <https://materik.ru/analitika/ispolzovanie-znaniy-o-tasavvufe-v-islamskom-obrazovanii-dlya-profilaktiki-religioznogo-ekstremizma/> (дата обращения 17.12.2013).

¹⁰ Обучение Тасаввуфу и Интернет. URL: <https://materik.ru/analitika/obuchenie-tasavvufu-i-internet/> (дата обращения 14.10.2014).

¹¹ Открытие исламской академии в Болгаре и возможности использования позитивного зарубежного опыта мусульманского онлайн-образования. URL: <https://materik.ru/analitika/otkrytie-islamskoy-akademii-v-bolgare-i-vozmozhnosti-ispolzovaniya-pozitivnogo-zarubejnogo-opyta-musulmanskogo-on-layn-obrazovaniya/> (дата обращения 11.10.2015).

¹² От Расулевских чтений к Расулевскому клубу. URL: <https://materik.ru/analitika/ot-rasulevskih-chteniy-k-rasulevskomu/> (дата обращения 16.11.2020).

¹³ Ислам и углеводороды. Стенограмма выступления первого заместителя руководителя Института стран СНГ Владимира Егорова на круглом столе по теме «Религиозные и социально-культурные факторы расширения Россией международного сотрудничества в нефтегазовой сфере», 1 февр. 2018 г., Москва. URL: <https://materik.ru/analitika/islam-i-uglevodorody/> (дата обращения 06.02.2018).

¹⁴ Россия и Турция: восприятие друг друга и пути преодоления стереотипов. Вступительное слово заведующего отделом исламских исследований Института стран СНГ Ильдара Сафаргалеева на научно-практическом семинаре по теме «Россия и Турция: восприятие друг друга и пути преодоления стереотипов» (11 сент. 2018 г., Москва). URL: <https://materik.ru/analitika/rossiya-i-turciya-voispriyatie-drug-druga-i-puti-preodoleniya-steretipov/> (дата обращения 12.09.2018).

«Постсоветский материк» (№ 2 (6), 2019 г.) опубликована аналитическая статья о сотрудничестве России и государств Ближнего Востока в нефтегазовой сфере и влиянии на него «исламского фактора»¹.

Среди приоритетных тем — и религиозная ситуация в странах Центральной Азии. Так, в августе 2016 г. отделом в рамках НИР были подготовлены аналитические материалы о роли религиозного фактора в политических системах государств Средней Азии для исследовательского проекта Центра изучения кризисного общества и презентowanego доклада «Политическое будущее Средней Азии: вызовы и сценарии»².

Значительное место в исследовательских усилиях отдела занимал Крым, в особенности в первые годы с момента его присоединения к России, и вопросы, связанные с интеграцией крымских татар в мусульманское сообщество нашей страны. Так, в 2015 г. в Симферополе совместно с филиалом института были проведены: круглый стол «Крымские татары и Россия: пути интеграции»³ (январь) и научно-практический семинар «Традиционный ислам в Крыму: история и перспективы»⁴ (май). А в январе 2018 г., в период подготовки к выборам президента России, была подготовлена и реализована аналитическая записка «К вопросу об интеграции мусульман Крыма в исламское сообщество России»⁵, в которой

были изложены актуальные проблемные моменты, требующие решения как на местном, так и на федеральном уровне, а также выработаны конкретные предложения.

Среди наиболее значимых публикаций отдела — изданный Институтом стран СНГ в 2016 г. сборник «Бесценная духовная традиция»⁶. В него вошли научные статьи и выступления заведующего отделом исламских исследований Ильдара Сафаргалеева, такие как «Традиционный ислам как альтернатива религиозному экстремизму», «Суфийский тарикат пакистанского шейха Ахмада Зулфикара и его влияние на мусульман Южной Азии», «Популяризация исламской духовности среди мусульман для гармонизации этноконфессиональных отношений», «Возрождение суфизма в России как действенная альтернатива религиозному экстремизму» и др.

Подразделение института вносит свой вклад и в регулярно подготавливаемые для Администрации Президента России доклады «Постсоветское пространство. Основные события, тенденции и прогноз ситуации», раскрывая не в полной мере реализованные возможности для укрепления роли нашей страны с учётом «исламского фактора»⁷.

В рамках деятельности научно-образовательного центра института для слушателей программ повышения квалификации в 2021 г. разработан и читается курс «Учёт мусульманской специфики в международной практической деятельности».

Отдел исламских исследований ведёт свою деятельность в тесном рабочем контакте с отделом по связям с Русской православной церковью и православным сообществом за рубежом Института стран СНГ. Одним из красноречивых свидетельств этого

¹ См. сетевой вариант публикации статьи: Сотрудничество России и государств Ближнего Востока в нефтегазовой сфере и «исламский фактор». URL: <https://materik.ru/analitika/sotrudnichestvo-rossii-i-gosudarstv-blijnego-vostoka-v-neftegazovoy-sfere-i-islamskiy-faktor-11489/> (дата обращения 21.11.2019)

² Исламизм в Средней Азии. URL: <https://materik.ru/analitika/islamizm-v-sredney-azii/> (дата обращения 01.09.2016).

³ Пути интеграции крымских татар в российский социум обсудили на круглом столе в Симферополе. URL: <https://materik.ru/novosti/puti-integracii-krymskih-tatar-v-rossiyskiy-socium-obsudili-na-kruglom-stole-v-simferopole/> (дата обращения 03.02.2015).

⁴ Медиаclub «Политэкс» обсудил историю и перспективы традиционного ислама в Крыму. URL: <https://materik.ru/analitika/mediaklub-politeks-obsudil-istoriyu-i-perspektivy-tradicionnogo-islama-v-krymu/> (дата обращения 26.05.2015).

⁵ См. версию записки для открытой печати: К вопросу об интеграции мусульман Крыма в исламское сообщество России. URL: <https://materik.ru/analitika/k-voprosu-ob-integracii-musulman-kryma-v-islamское-soobshchestvo-rossii/> (дата обращения 12.01.2018).

⁶ Ильдар Сафаргалеев. Бесценная духовная традиция: сб. ст. М.: Изд-во Ин-та стран СНГ, 2016. URL: <https://i-sng.ru/biblioteka/knigi/bescennaya-dukhovnaya-tradiciya-2016/> (дата обращения 2016 г.).

⁷ См. версию материала к Докладу для открытой печати: Возможности укрепления роли России в странах СНГ с учётом «исламского фактора». URL: <https://materik.ru/analitika/vozmozhnosti-ukrepleniya-rol-i-rossii-v/> (дата обращения 31.03.2021).

является учреждение в 2019 г. ассоциации «Православие и Ислам»¹.

¹ Кирилл Фролов на заседании Расулевского клуба. Стенограмма выступления заведующего отделом по связям с РПЦ и православным сообществом за рубежом Института стран СНГ Кирилла Фролова на заседании Расулевского клуба по теме «Суфийское наследие Ирана и его значение для углубления партнёрских отношений с Россией» (16 янв., Институт стран СНГ). <https://i-sng.ru/publikacii/kirill-frolov-na-zasedanii-rasulevskogo-kluba/> URL: <https://i-sng.ru/publikacii/kirill-frolov-na-zasedanii-rasulevskogo-kluba/> (дата обращения 10.02.2020).

Подразделение Института развивает плодотворные контакты с Центральным духовным управлением мусульман (ЦДУМ) России, Ассоциацией православных экспертов (АПЭ), российскими и зарубежными представителями научного и исламского сообщества.

[ru/publikacii/kirill-frolov-na-zasedanii-rasulevskogo-kluba/](https://i-sng.ru/publikacii/kirill-frolov-na-zasedanii-rasulevskogo-kluba/) (дата обращения 10.02.2020).

ТЮРКСКОМУ СОВЕТУ 10 ЛЕТ: ОЦЕНКА ПЕРСПЕКТИВЫ ИНТЕГРАЦИИ С ЕАЭС И РОССИЕЙ

Тема статьи актуальна в связи с периодическим повторением процессов интеграции и дезинтеграции в истории евразийских государств и народов. В статье оцениваются условия интеграции Тюркского совета с Евразийским экономическим союзом. Для России и Турции как ведущих государств Совета и Союза весьма важны сдержанная конкуренция и уважительная нейтральность. Центральноеазиатские государства недостаточно согласуют свои решения с сопредельными государствами, что в итоге не позволяет им с большим экономическим результатом использовать расположение между Китаем и Европой. Непосредственно экономическое развитие медленное, но оно неминуемо сменяет содержание текущей государственной политики.

Ключевые слова: Совет сотрудничества тюркоязычных государств, Евразийский экономический союз, Россия, Турция, интеграция евразийских государств.

V. A. Yuzhakov

THE TURKIC COUNCIL IS 10 YEARS OLD: ASSESSMENT OF THE PROSPECTS FOR INTEGRATION WITH THE EEU AND RUSSIA

The topic of the article is relevant in connection with the periodic repetition of integration and disintegration processes in the history of the Eurasian States and peoples. The article assesses the conditions of integration of the Turkic Council with the Eurasian economic Union. For Russia and Turkey, as the leading States of the Council and the Union, restrained competition and respectful neutrality are very important. Central Asian States do not sufficiently coordinate their decisions with neighboring States, which in the end does not allow them to use the location between China and Europe with great economic results. Directly economic development is slow, but it inevitably changes the content of the current state policy.

Keywords: Cooperation Council of Turkic-speaking States, the Eurasian economic Union, Russia, Turkey, integration of the Eurasian States.

Осенью 2019 г. исполнилось десять лет со дня основания Совета сотрудничества тюркоязычных государств (далее — ССТГ или Тюркский совет) (официальная дата образования — 3 октября 2009 г.). «В качестве Тюркского совета мы будем и впредь самоотверженно трудиться на благо единства и солидарности тюркского мира, черпая свою силу из наших государств-членов» — такими слова подчеркнул миссию Тюркского совета его генеральный секретарь Б. Амреев 10 ноября 2019 г. в Послании по случаю 10 ноября — Дня памяти Гази Мустафы Кемаля Ататюрка [1].

В составе Тюркского совета в настоящее время государства-члены: Азербайджан, Казахстан, Кыргызстан, Турция, Узбекистан; государство-наблюдатель — Венгрия; государство — потенциальный член Туркменистан. Старые идеи пантюркизма живы, осмыслены ныне живущими и реализуются без панисламизма в новых межгосударственных формах.

Пантюркизм (гр. рап «весь» + тюрки) — идеология, согласно которой все тюркские народы должны объединиться под главенством Турции в одно мусульманское государство [2. С. 404]. Панисламизм (гр. рап «весь» + ислам) — стремление объединить все народы мира под мусульманской верой [Там же. С. 403].

Целью настоящей статьи является оценка перспективы дальнейшей интеграции евразийских государств на основе анализа докладов участников Седьмого саммита Тюркского совета, прошедшего 15 октября 2019 г. и приуроченного к 10-летию Нахичеванского соглашения (которым был учреждён Тюркский совет), и установление возможных влияний развития Тюркского совета на Евразийский экономический союз (ЕАЭС) и на Российскую Федерацию.

Под возможными влияниями нами понимаются разнокачественные по содержанию и сферам, различные по силе и направленности

влияния, которые вероятно могут возникнуть и непреодолимо предначертать ход событий. Обозначенная тема актуальна в связи с периодическим повторением процессов интеграции и дезинтеграции в истории евразийских государств и народов.

На Евразийском материке на протяжении II тысячелетия сложились и активно функционировали две империи:

— на северо-востоке Европы и севере Азии — Российская империя, потерявшая в начале XX в. часть европейских территорий (Царство Польское, Великое княжество Финляндия [3. С. 111—112]), но в целом сохранившаяся и трансформировавшаяся в Советский Союз;

— на юге-востоке Европы, Западной Азии, также Северной Африки — Османская империя, потерявшая в начале XX в. все африканские территории, большую часть европейских и азиатских территорий и локализовавшая себя как цивилизация в лице государства Турция.

Османская империя существовала более шести веков (1299—1923). Османам (туркам) подчинялись многие народы — население Греции, Балкан, Азова, Кавказа, северного побережья Африки и современного Ближнего Востока. Империя не просуществовала бы столько веков, если бы не было баланса интересов и развития центра и периферий, доминирующей нации и подчинённых наций и народностей. Данный тезис мы приводим в целях ослабления представления, распространённого у россиян, о том, что Османская империя несла другим народам только зло и насилие. Такое представление является следствием доступного знания о геноциде армян и постоянных русско-турецких войнах в царский период России (с 1676 по 1918 г.).

Русско-турецкие войны ослабляли Османскую империю и в совокупности с прочими системообразующими факторами вели её к упадку, и по итогам Первой мировой войны Османская империя распалась. В результате тюркская имперская культура сосредоточивается в Турции. Европеизация Турции, как изменение позиционирования в межгосударственных отношениях и как внутренняя политика по комплексному развитию общества и экономики, становится необходимым инструментом для восстановления международного статуса тюркского миропонимания и возможности де-

монстрации тюркских ценностей, достижения целей и реализации интересов в международных делах. Турция в XX в. активно стремится войти в число ведущих развитых стран.

Российская империя, затем Советский Союз в XX в. — мощная сверхдержава в течение 60 лет (1930—80-е гг.): влияет энергично и эффективно на международную политику всех государств. В первое десятилетие становления и укрепления советской и турецкой государственности (1920-е гг.) отношения СССР и Турции имеют характер обоюдной адаптации (особенно по вопросам территорий, власти и влияния на Кавказе), в целом наращивания дружбы и сотрудничества [4. С. 132—144]. В 1930-х гг. добрососедские отношения государств *«приняли комплексный характер, они распространились на дипломатическую, культурную, научную сферы и особенно на экономику»* [Там же. С. 208]. В последующие десятилетия советско-турецкие отношения складываются весьма сложно, если не сказать тяжело, как в плане поиска компромиссов в достижении баланса интересов, так и при выполнении достигнутых договорённостей. Особенно это проявилось в тяжелейший для Советского Союза период Великой Отечественной войны [Там же. С. 241—254].

По мере принятия решений советскими республиками о собственном суверенитете (1990—1991) СССР как субъект международного права и геополитическая реальность прекращает своё существование. После распада СССР в условиях масштабного кризиса Россия как правопреемник Советского Союза ослабляет своё влияние на международные процессы. Принципиально изменилась и содержательная (статусная) основа российско-турецких отношений, то есть в притязаниях и уступках на переговорах, в правах и обязательствах в итоговых международных документах: *«Россия уже не сверхдержава масштабов СССР, а Турция убеждает, и весьма успешно, весь мир в том, что наряду с Россией она со своим 70-миллионным населением и относительно развитой экономикой по многим показателям также крупнейшая держава Евразийского региона»* [Там же. С. 376].

Охлаждение межгосударственных отношений на постсоветском пространстве сменяется осознанием выгод социально-экономической интеграции государств и народов.

Положительный пример преимуществ экономического и культурного взаимодействия позиционирует Европейский Союз. К 2015 г. постепенно формируется и с 1 января 2015 г. начинает функционировать Евразийский экономический союз. В настоящее время государствами — членами ЕАЭС являются Армения, Белоруссия, Казахстан, Кыргызстан, Россия; государство-наблюдатель — Республика Молдова. С 1 января 2018 г. вступил в силу Таможенный кодекс ЕАЭС, договор о котором ратифицировали все государства — члены ЕАЭС.

Выскажем небесспорное мнение: в настоящее время на огромных территориях вдоль условной границы Европы и Азии образовались и сосуществуют два евразийских союза: ЕАЭС и ССТГ. Формально Тюркский совет не союз, потому что отсутствует традиционное для европейской культуры оформление отношений — систематизированное и детальное прописывание на бумаге (в договорах) особенностей взаимоотношений. С точки зрения исторической тюркской культуры, вполне достаточно совета как площадки для встреч, на которой в результате диалога устанавливаются принципы и перспективы развития.

В локомотиве ЕАЭС, несмотря на декларируемое равенство государств — членов союза, находится Россия. В Тюркском совете идеологически и организационно, в производственном и военном отношениях доминирует Турция. Казахстан и Кыргызстан входят в оба межгосударственных сообщества, и для ведущих государств Союза и Совета — России и Турции — это состояние является фактором, способным одновременно породить как противоречия, так и быть сдерживающим от «резких действий» всех участников ЕАЭС и ССТГ.

Основные показатели развития ЕАЭС и Тюркского совета в 2018 г. представлены в табл. 1. Показатели Казахстана и Кыргызстана включены в расчёты в обоих межгосударственных сообществах, что, безусловно, методически неверно для сравнения итоговых показателей, но тем не менее подобный взгляд позволяет иметь представление в случае гипотетического бифуркационного состояния Казахстана и Кыргызстана.

ЕАЭС и ССТГ, можно рассматривать как союзы евразийских государств, способных взаимодействовать активно и обоюдовыгодно, быть нейтральными или конкурировать

Таблица 1

Основные показатели развития ЕАЭС и ССТГ в 2018 г.

Страна	Население, млн чел.	По паритету покупательной способности 2018 г.			
		ВВП, млрд долл.	Темпы прироста ВВП, %	Доля в ВВП мира, %	ВВП на душу населения, тыс. долл.
Евразийский экономический союз					
Армения	2,95	30,5	5,2	0,02	10,3
Белоруссия	9,45	189,3	3,1	0,14	20,0
Казахстан	18,32	508,6	4,1	0,37	27,8
Кыргызстан	6,30	24,5	3,5	0,02	3,9
Россия	145,73	3 986,1	2,3	2,92	27,4
ЕАЭС	182,75	4 739,0	×	3,47	25,9
Совет сотрудничества тюркоязычных государств					
Азербайджан	9,95	179,1	1,4	0,13	18,0
Казахстан	18,32	508,6	4,1	0,37	27,8
Кыргызстан	6,30	24,5	3,5	0,02	3,9
Турция	82,34	2 372,1	2,6	1,74	28,8
Узбекистан	32,48	231,4	5,1	0,17	7,1
Тюркский совет	149,39	3 315,7	×	2,43	22,2

Источник: [5].

Примечание: показатели за ЕАЭС и ССТГ подсчитаны нами.

по различным поводам и основаниям. Чётко выраженные формы отношений редки (идеальные модели живут только в теории), и проблема отношений, в сущности, в следующем: союзам взаимодействовать конкурируя или конкурировать взаимодействуя? Чего можно ожидать и проектировать больше: конструктивного взаимодействия с тонкой эмпатией или придирчивой дружбы с расчётом? А может быть, всего вместе, но в разных сферах в разных пропорциях и вариантах? Новое время породило новые по содержанию и формам межгосударственные отношения, в которых есть место даже гибридным войнам, не говоря уже о нескрываемой театрализации межгосударственной политической жизни субъектов волеизъявления, которые, тем не менее, при подобной форме решают всерьёз и по-настоящему задачи на площадках своей ответственности.

В статье И. А. Свистуновой приводится характеристика современных турецко-иранских отношений, данная западными экспертами (*Merve Tahiroglu, Behnam Ben Talebu. Turkey and Iran: the Best of Frenemies // Turkish Policy Quarterly. Spring 2015*): «...отношения, в которых тесно переплетаются элементы сотрудничества и соперничества, в строгом смысле не попадают ни в категорию дружбы, ни в категорию вражды. ...Проявляют стремление и способность ограничивать своё соперничество с целью избегать открытых конфликтов и тщательно создают сферы сотрудничества» [6. С. 144].

Представляется, что именно такими могут стать отношения двух евразийских союзов, оказавшихся территориально между двумя центрами силы — Китаем и Европейским Союзом (не следует недооценивать «старую Европу» с её национализмом и промышленным потенциалом; и не следует переоценивать «молодой Китай» с его общинным коммунизмом и жёсткой производственной эксплуатацией населения).

Россия и Турция как две ведущие страны в евразийских межгосударственных сообществах имеют явные сходства:

- территориальное расположение в Европе и Азии;
- продолжительное нахождение стран в состоянии империй;
- догоняющее технико-технологическое развитие отечественной промышленности и сельского хозяйства;

- исторический этатизм;
- многонациональное население.

В то же время имеются и различия:

- наличие у Турции по сравнению с Россией лучших природно-климатических условий, способствующих производительности труда и снимающих излишнее напряжение трудовых производительных сил;
- иные государствообразующие религии и, как следствие, отличие территориальных палитр конфессионального разнообразия. Религию следует учитывать в любом случае как важнейший институт, комплексно несущий в себе не только понимание мироздания, табу и фетиши, но и как трудовую этику, основы понимания и принятия государственности, баланс индивидуального и коллективного и многое другое;
- степень европеизации населения в Турции по сравнению с Россией представляется более низкой в связи непродолжительностью вовлечения широких слоёв населения в европейскую культуру. Кемаля Ататюрка можно соотнести с Петром I — у двух великих руководителей мера желания преобразований по европейскому образцу и методы достижения целей весьма схожи.

В связи со сказанным: России и Турции для долгосрочной перспективы межстрановых добрососедских отношений наилучшим образом подойдут оптимизированные до некоего объёма и диверсифицированные торгово-экономические и военно-политические отношения, сдержанная конкуренция и уважительная нейтральность по вопросам культуры и религии.

Рассмотрим содержание докладов глав государств — членов Тюркского совета, руководителей организаций и аналитических центров государств — членов ССТГ на Седьмом саммите Тюркского совета [7]. Все доклады носят комплексный характер, многогранны и могут служить отправной площадкой для более детальных исследований. Наша задача специфична и вполне определённа: в докладах увидеть, вычленив и понять содержание отдельных тенденций и частных нюансов (обозначенных докладчиками или следующих из докладов), непосредственно или косвенно затрагивающих Россию, ЕАЭС и отношения ЕАЭС и ССТГ.

В докладах лидеров Тюркского совета в первую очередь отмечается значение тюркской цивилизации для всего человечества:

«с древних времён тюркские народы играли важную роль в качестве живого моста между цивилизациями, Востоком и Западом, Севером и Югом, а также служили ключевым элементом Великого шёлкового пути» (Эльбасы Нурсултан Назарбаев, почётный председатель Тюркского совета) [7. С. 5]; значение «материального и культурного наследия, которое является частью культурного достояния человечества» (Ильхам Алиев, президент Азербайджанской Республики) [Там же. С. 8]; «Центральная Азия — наша исконная страна, являющаяся географией, в которой родилась турецкая идентичность и укоренилась в истории» (Реджеп Тайип Эрдоган, президент Турецкой Республики) [Там же. С. 17]; «тюркские государства на протяжении всей истории играли решающую роль в коммерческой деятельности, а также политическом и культурном взаимодействии между Востоком и Западом на обширной территории, простирающейся от Европы до Китая» (Багдасар Амреев) [Там же. С. 27]; «тюркский мир находится на переднем крае непрерывного процесса трансформаций в Евразийском регионе, вызванных его исторически центральной ролью в международной политике, экономике, торговле и культуре» (Алтынбек Мамаюсупов, генеральный секретарь TURKPA (Парламентской ассамблеи Тюркского совета)) [Там же. С. 35].

Концепцией, сформированной лидерами Тюркского совета: воздание величия ценностям тюркской цивилизации и, в свете величия, дальнейшего развития тюркского мира — пропущены доклады всех выступающих.

Более половины объёма докладов Седьмого саммита Тюркского совета посвящены подведению итогов десятилетия взаимодействия и выработке путей дальнейшего развития и сотрудничества в области культуры, языка, истории, образования и науки, молодёжной политики, туризма. При некотором удалённом взгляде со стороны на состояние и планируемые перспективы развития культурно-образовательной сферы можно отметить такую особенность её дискурса (направленности говорения в целях определённой идеологии), как попытка её автономизации и локализации в некотором исторически закреплённом состоянии и одновременно популяризации устоявшихся форм в ближнем и дальнем мире. Культурологические срезы в докладах выполнены в общем-то достаточно традиционно для государственных струк-

тур, курирующих культуру. Важнейшая тема развития культуры «Что перенять из остального мира?» не затрагивается, что, наверное, правильно и корректно исходя из целей и задач саммита.

Вызывают интерес доклады руководителей национальных центров и институтов стратегических исследований; доклады позволяют оценить степень детализации и глубины анализа проблем глобального и регионального развития; доклады также позволяют увидеть цели, ценности и ориентиры (индикаторы) развития, под которые формируется методология, и методы исследований и результаты исследований в выбранной предметной области.

Приведём выдержки из докладов, в которых обозначены проблемы и специфика функционирования Тюркского союза касательно ЕАЭС и России.

Фарид Шафиев (председатель AIR Center)

«Существуют конкретные причины, по которым идея создания Тюркского совета материализовалась только через 17 лет после начала саммитов. Во-первых, достижение политической и экономической стабильности и власти в двух постсоветских тюркских государствах — Азербайджане и Казахстане — открыло возможности саммита стать полноценной организацией. Эти страны вместе с Турцией консолидировали свои позиции на мировой арене как независимые и суверенные государства и получили опыт внешней политики и политики безопасности. Во-вторых, успешная реализация энергетических и транспортных проектов между тюркскими государствами расширила узы сотрудничества между ними. В-третьих, крепкие двусторонние отношения между Турцией и Азербайджаном сыграли важную роль в создании организации, эти отношения стали основой модели для Тюркского совета» [Там же. С. 68].

Исходя из контекста сказанного следует понимать, что период 17 лет от замысла до реализации Ф. Шафеевым оценивается как достаточно продолжительный. Обратимся к истории последних десятилетий, чтобы понять, почему идеи экономической и политической интеграции на культурно-этнической основе и общей прошлой жизни в дальней истории (столетия и тысячелетия назад) не обеспечивают в настоящее время быстрых темпов экономического роста и политического влияния.

Тюркские республики в XX в., находясь в составе Советского Союза, при советской национальной и финансовой межбюджетной политике получили достойное развитие. Да, были проблемы и тернии, но положительный итог общего социально-экономического развития неоспоримо перевешивает негативные моменты. И даже когда во второй половине 1980-х гг. не стало избыточных нефтедолларов и помощь из центра (Москвы) в регионы ощутимо минимизировалась, руководство тюркских республик не прикладывало усилий к выходу из Советского Союза, притом что другие республики (Грузия, Литва, Молдова, Латвия, Армения, Эстония) [8] эти усилия проявили. После подписания Беловежского соглашения [9], приведшего к развалу СССР (вопреки союзному референдуму от 17 марта 1991 г.), подписание Алма-Атинского протокола [10] всеми бывшими советскими республиками, за исключением прибалтийских, явилось необходимой юридической основой для ведения финансово-хозяйственной деятельности в перестроившемся экономическом пространстве.

Хотели жить по-новому успешные производственники, представители национальной интеллигенции, дети партийно-хозяйственного актива, но по-старому лежали нефтяные и газовые трубопроводы, железные и автомобильные дороги, на прежних местах стояли заводы, фабрики и линии электропередачи. Экономическая инфантильность и политическое позёрство национальных карьеристов-сепаратистов (в первую очередь непосредственно российских и русских) дорого обошлись основной массе населения: экономический спад во всех бывших советских республиках был велик и вошёл в историю глобальных экономических потрясений; последствия спада по ряду важнейших позиций не преодолены до сих пор.

От территориально-производственной инфраструктуры, созданной на принципах хозяйственного расчёта и социальной значимости, не так-то просто отказаться в угоду красивым политическим лозунгам. Именно эти принципы (хозяйственного расчёта и социальной значимости) в совокупности с принципом международного политического влияния привели к воссозданию Евразийского экономического союза. Не к созданию, а именно к воссозданию — старое нажитое территориально-производственное хозяйство, проверенное и усто-

явшееся, сбросившее балласт от советского времени, переболевшее болезнью идеального рынка и совершенной конкуренции, получает развитие в новых реалиях.

Культурно-этническая специфика и общность жизни народов сформировались в далёкой истории в соответствии с ресурсной базой на территории проживания, техникой и технологией *единичного* и *серийного* производства: в земледелии, при изготовлении предметов быта и украшений, при передаче информации. В настоящее время техника и технологии **массового** производства нивелируют национальную специфику производства, а возможности движения ресурсов сокращают время и расстояние. В силу этого ставка на общность этнических корней при решении геоэкономических проектов не является достаточно политически весомой, чтобы быть эффективной и способствующей желаемым темпам экономического роста: не то время, люди и технологии.

«Создание общего рынка и принятие единой валюты для облегчения торговли и другие экономические и торговые темы были в повестке дня первой встречи, которая состоялась 1992 году. Однако предложения, высказанные Турцией, не были приняты, а затем отношения в основном были сосредоточены на энергетической тематике. Государства-члены были в первую очередь заинтересованы в продвижении Советом культурных аспектов и только потом в решении экономических вопросов. Такие отношения сдерживаются двумя причинами: 1) продемонстрировать, что организация не имеет геополитических целей; и 2) защищает политический суверенитет государств-членов в рамках Совета. В отличие от Европейского Союза государства-члены не хотят делегировать полномочия, относящиеся к внутренней юрисдикции Совета» [7. С. 70].

Государства-члены не хотят делегировать полномочия или не могут. Кто или что сдерживает? Ответ на вопрос всё тот же, что и десять лет назад. Центральноеазиатские государства в международных отношениях придерживаются политической линии «многовекторности», зачастую доминируют стремления решать свои проблемы с политическими партнёрами вне региона, продолжается «подмена упрощённым маневрированием внешнеполитических приоритетов, выверенных и выстроенных на основе долгосрочных национальных интересов» [11. С. 16].

«Детская болезнь» молодых государств (бывших советских республик) — молодых правящих и научных элит, стремящихся получить материальную помощь и поощрение от сильных мира сего, — ведёт к искажённым оценкам и нежеланию работать на местах. Не потому ли мал объём внешней торговли (5 млрд долл. [7. С. 71]) между тюркскими государствами, что государства — члены ССТГ не видят выгоды в этой торговле, торгуют мало и торговлю не развивают? Не видят выгоды не потому, что выгоды нет, а потому что усвоенная идеология не позволяет эти выгоды увидеть. Усвоенная идеология, как правило, результат образования и воспитания. Западные университеты и вестернизация приносят свои плоды просвещения.

Ф. Шафиев также говорит, что не достигнуто серьёзного прогресса в восстановлении Шёлкового пути: Китай — Центральная Азия — Южный Кавказ — Турция — Восточная Европа:

«Необходимо построить транспортную инфраструктуру через Каспийское море между Азербайджаном — Казахстаном и Азербайджаном — Туркменистаном... Некоторые региональные и международные геополитические события повысили важность среднего маршрута, вдоль которого расположены государства — члены Тюркского совета. К ним относятся увеличение торговли между Азией и Европой, усилия Китая по восстановлению исторического Шёлкового пути и периодические эпизодические кризисы в отношениях Турция — Россия и Турция — Иран» [Там же. С. 74].

В завершении доклада Ф. Шафиев касается задач Тюркского совета по сохранению мира, обеспечению безопасности и укреплению доверия к региону и во всём мире:

«Членство Турции в НАТО и членство Казахстана и Кыргызстана в Организации договора о коллективной безопасности (ОДКБ) не мешает им сотрудничать в области безопасности, так как основополагающие документы этих организаций не содержат каких-либо условий, препятствующих сотрудничеству с государствами-членами. На 4-м Бодрумском саммите Тюркского совета в 2014 году президент Казахстана Нурсултан Назарбаев заявил, что нет противоречий между Тюркским советом и Евразийским экономическим союзом» [Там же. С. 77].

Итоговое суждение опытного руководителя и политика-долгожителя Н. Назарбаева харак-

теризует день сегодняшний и даёт установку на будущее, что весьма важно при оценке возможностей создания единого экономического пространства евразийских государств. Нет противоречий между ЕАЭС и ССТГ, но в отношениях между молодыми государствами в Центральной Азии есть противоречия и несогласованность, о которых весьма подробно пишет Д. Б. Малышева в своей монографии [11].

Обстоятельства конфликтогенности и специфика протекания непонимания и противостояний между народами и этническими группами исторически сохраняются. Академик А. Н. Яковлев, характеризуя конфликты и восстания в Средней Азии на рубеже XX в., констатирует, что *«подавляющее большинство инцидентов, включая междоусобные распри в ханствах и народные волнения, никак не были связаны с этничностью. Противоположные стороны, даже в крупных массовых восстаниях, дифференцировались исключительно по локальной или клановой принадлежности»* [12. С. 160].

Не этническая принадлежность мешает молодым элитам (молодым государствам) полноценно взаимодействовать по развитию межгосударственных территориально-производственных комплексов, а доминирование преданности кланам в ущерб духу государственности и универсализму образования, дающим вконец видение будущего и силы по его достижению.

Зарема Шаукенова (директор Казахского института стратегических исследований при Президенте Республики Казахстан)

З. Шаукенова напомнила об основных вехах создания ССТГ; подчеркнула исключительный вклад Эльбасы Нурсултана Назарбаева в практическое налаживание работы аппарата сотрудников и претворение в жизнь миссии Тюркского союза; пояснила отдельные аспекты в деятельности основных структурно-функциональных институтов: Совета глав государств, Совета министров иностранных дел, Комитета старших должностных лиц, Совета старейшин, Парламентской ассамблеи тюркоязычных стран, секретариата, действующего на постоянной основе.

Давая характеристику культурно-гуманитарному сотрудничеству, З. Шаукенова подытоживает, что *«Международная организация тюркской культуры (TURKSOY) была создана*

в 1993 году на основе соглашения между министрами культуры Азербайджана, Казахстана, Кыргызстана, Узбекистана, Туркменистана и Турции. На сегодняшний день наблюдателями при организации являются восемь государств, в том числе Алтай, Башкортостан, Молдова, Хакасия, Северный Кипр, Саха, Татарстан и Тува» [7. С. 88].

Данная констатация вызывает размышление. Перечисление федеральных субъектов Российской Федерации без упоминания самой Российской Федерации воспринимается не столько как умаление статуса России и возвышение статуса малых республик в составе России до суверенных, а как статистическая неточность: в России живёт существенно больше по численности тюркских народов, чем в перечисленных субъектах. Многонациональное население России своим трудом и дружбой обеспечивает самосохранение российского цивилизационного пространства, в котором всегда и всем народам хватало места, тепла и хлеба. Хорошо помнится как под прикрытием «парада суверенитетов» в России в 1990-х гг. происходила полукрытая конфедерализация, ослабляющая государство и формирующая неспособность общества создавать дорогостоящие и высокотехнологичные товары коллективного потребления, тем самым закрепляя технико-технологическое отставание и зависимость от западных поставщиков. Дробление равносильно обеднению.

«Западная наука умышленно сводит суверенитет к правам нации и личности, причём смешивается западное же понятие “нация” с “этносом”, что позволяет произвольно объявлять любые сепаратистские устремления национально-освободительным движением к самоопределению» [13]. Наука в целях межгосударственной конкуренции — это большая и отдельная тема.

Создание крупных территориально-производственных структур, имеющих меньшие накладные расходы по сравнению с большими накладными расходами маленьких и дезинтегрированных производителей, — это ли не довод в пользу экономической интеграции евразийских государств?

З. Шаукенова акцентирует внимание участников саммита Тюркского совета на проблемах тюркоговорящих диаспор и подчёркивает их значение для межстранового сотрудничества:

«Работа региональных структур диаспор укрепляет авторитет тюркских стран на мировой арене, способствует ценностям культуры и повышает осведомлённость о проблемах стран тюркского мира среди международного сообщества» [7. С. 88].

Представляется, что явление диаспор, институционализированное под долгосрочные цели развития всего евразийского пространства, является эффективным инструментом непосредственного взаимодействия народов ЕАЭС и Тюркского совета.

Куванычбек Шадыбеков (директор Национального института стратегических исследований Кыргызской Республики)

К. Шадыбеков в своём докладе, как никто из выступающих, обозначил актуальность сотрудничества в области информационных и коммуникационных технологий (ИКТ). Он напомнил, что «в декларации 6-го Саммита Тюркского совета главы государств подчеркнули важность сотрудничества в области ИКТ и призвали к дальнейшим усилиям по укреплению сотрудничества и координации в области электронного правительства, Трансевразийской информационной супермагистрали (TASIM), волоконно-оптической инфраструктуры, кибербезопасности и спутниковых услуг» [Там же. С. 107].

К. Шадыбеков далее указал на один из путей развития ИКТ: «Конкурс инновационных цифровых проектов станет постоянной площадкой для обмена практическим опытом в области цифрового преобразования экономика государств — членов ССТГ и даст толчок к формированию межгосударственных отношений в основных приоритетных областях, таких как различные сектора экономика, гуманитарная и образовательная сфера и другие» [Там же].

И, что примечательно, реализация конкурса предполагается по аналогии с международным конкурсом инновационных проектов «Евразийские цифровые платформы», проведённым ЕАЭС в Ереване в 2018 г. К. Шадыбеков не без удовольствия сообщает участникам саммита, что «Кыргызская Республика также приняла участие в конкурсе с проектом “Платформа 8” и победила в номинации “Симпатии ЕАЭС” (EEC Sympathy)» [7. С. 108]. «Этот шаг станет одним из самых перспективных направлений взаимодействия

Совета сотрудничества тюркоязычных государств и Евразийского экономического союза и в дальнейшем позволит ЕАЭС и Тюркскому совету достичь совершенно нового качественного уровня отношений» [7. С. 108].

В заключение К. Шадыбеков отметил, что интеграция государств-членов Тюркского совета «необходима не только для воссоздания национальных моделей культуры и экономики, но и для воспроизводства нового поколения люди, которые понимают важность интеграции и могут работать с новыми вызовами и угрозами» [Там же].

Уфук Улутаж (председатель Центра стратегических исследований (SAM) Министерства иностранных дел Турецкой Республики), **Октай Ф. Танприсев** (профессор департамента международных отношений Ближневосточного технического университета (METU) (Анкара, Турция))

В докладе учёных оценивается вклад Турции в деятельность Тюркского совета и также его перспективы на будущее; исследуется историческое происхождение сотрудничества между тюркскими государствами до подписания Нахичеванского соглашения в 2009 г.; анализируются ключевые аспекты Нахичеванского соглашения и организационная структура Тюркского совета; рассматриваются основные достижения Тюркского совета за 10-летие деятельности [7. С. 112—125].

В докладе учёных привлекает внимание ряд моментов:

- Во-первых, многократно подчёркивается роль Турции в создании и становлении Тюркского совета. Приведём пример — выдержку из доклада:

«Турция была первым государством, которое провозгласило независимость постсоветских тюркских государств как позитивный шаг, который может способствовать региональному миру и стабильности, а также развитию в Евразии. Турция оказала сильную дипломатическую поддержку и щедрую техническую и экономическую помощь постсоветским тюркоязычным государствам с момента их возвращения в международную систему как независимых наций в конце 1991 года» [Там же. С. 118—119].

Такое по форме подчёркивание вклада Турции в развитие Тюркского совета несёт и второй посыл: напомнить, что тюркские го-

сударства более всего в своём становлении обязаны Турции со всеми вытекающими последствиями и обязательствами по способствованию интересам Турции.

- Во-вторых, высказывается сожаление по поводу того, что Туркменистан не подписал Нахичеванское соглашение и предпочитает оставаться государством — потенциальным членом Тюркского совета и даже не официальным государством-наблюдателем как Венгрия [Там же. С. 115]. Но ведь Туркменистан не хочет быть зависим от ностальгических имперских амбиций Турции.

- В-третьих, принадлежность языка к определённой языковой семье рассматривается как ресурс влияния на международном уровне. *«Поскольку венгерский язык принадлежит к урало-алтайской языковой семье, то наличие у Венгрии статуса наблюдателя может позволить Тюркскому совету иметь отношения с другими уралоязычными государствами, такими как Финляндия и Эстония. Тот факт, что Венгрия, Финляндия и Эстония являются членами Европейского Союза, предоставление Тюркским советом статуса наблюдателя для уралоязычных государств может позволить ему иметь влияние на международном уровне»* [Там же. С. 117]. Представляется, что ресурс не так велик, как надежды на него, да и сама идея об урало-алтайском протоязыке является весьма спорной.

- В-четвёртых, докладчики связывают будущее Тюркского совета с реализацией геоэкономических преимуществ Шёлкового пути: *«члены Тюркского совета могут улучшить свои будущие перспективы, используя свою огромную геостратегическую роль в качестве моста между Азией и Европой»* [Там же. С. 122].

У центрального Шёлкового пути «ворота» в Европу одни — через Турцию. И это настораживает, если вспомнить Конвенцию о режиме черноморских проливов (1936), в соответствии которой Турция получила доминирующее право регулирования прохода и судоходства в проливе Дарданеллы, Мраморном море и Босфоре [14]. В России помнят, как регулирование происходило во время Великой Отечественной войны. Государства Центрально-Азиатского региона также остаются насторожёнными к роли «старшего брата» в лице Турции. Остаётся надеяться, что если принципы и технологии принятия решений не меняются,

то изменившиеся условия, в которых применяются прежние управленческие подходы, будут приносить всё же другие результаты.

У. Улутаж, О. Ф. Танрисевер призывают к наращиванию отношений: «Тюркский совет и его члены могут повысить свою будущую роль в региональной и глобальной политике путём разработки инновационных экономических и социально-культурных проектов, что может приблизить Азию и Европу и способствовать интеграционной динамике процессов глобализации как в Азии, так и в Европе» [7. С. 122].

Китай, являясь в настоящее время территориально-производственным комплексом глобального значения, заинтересован в создании коротких, устойчивых и недорогих торговых коридоров по всему миру, в том числе в Евразию и через Евразию в Европу. Между западными, китайскими и российскими организаторами и бенефициариями торгово-транспортных инфраструктур идёт жёсткая борьба за территории Восточной Европы и Центральной Азии по установлению маршрутов транспортировки промышленной продукции, нефти и газа [15].

Представим, что в целях увеличения цены за использование евразийской транспортной инфраструктуры Шёлкового пути евразийские государства объединятся против Китая и Европейского Союза. Основные показатели развития ЕС, Китая и объединённых евразийских государств представлены в табл. 2.

Таблица 2 свидетельствует, что даже объединённый потенциал евразийских государств не является выражено крупным, чтобы наступательно и эффективно противостоять мощным контрагентам.

Проблема выбора маршрутов товарных потоков «восток — запад» могла бы быть решена с выгодой для евразийских стран посредством согласования интересов ЕАЭС и ССТГ. Эта идея, осознанная до уровня проблемы для решения, могла бы стать серьёзным новым вызовом для участников сложившихся и действующих ныне торговых маршрутов, но, увы, ничего принципиально масштабного не происходит.

Всесторонний анализ, ежегодно проводимый ИМЭМО РАН и Фондом перспективных исследований и инициатив, подтверждает сложившуюся практику проводимой внешней политики государствами Центральной Азии и Южного Кавказа: в условиях стабильности следует ожидать большей самостоятельности и «многовекторности» [16. С. 88]. Несогласованность лишает их эффекта синергии. Суммарные накладные расходы по содержанию госаппарата не крупных государств велики и были бы ниже в интегрированной структуре, но пока цели и задачи национальных элит другие. Непосредственно экономическое развитие и влияние более медленное, но оно неминуемо сменяет стратегическое содержание текущей конъюнктурной политики.

Экономический цикл включает в себя стадии производства, распределения, обмена и потребления, пройдя которые сырьё становится продукцией с определённой себестоимостью, товаром с ценой реализации и предметом потребления. Предприятия и организации, являясь участниками экономического цикла и сформировав производственные и транзакционные, (государственные, торговые и иные) структуры, ведут нескончаемую работу по оптимизации своей доли в себестоимости конечной

Таблица 2

Основные показатели развития ЕС, Китая и евразийских государств в 2018 г.

Союз, государства	Население, млн чел.	По паритету покупательной способности 2018 г.			
		ВВП, млрд долл.	Темпы прироста ВВП, %	Доля в ВВП мира, %	ВВП на душу населения, тыс. долл.
ЕС	511,68	22 709,4	2,1	16,64	44,4
Китай	1 427,65	25 361,7	6,6	18,58	17,8
Евразийские государства	313,37	7 562,4	–	5,56	24,1

Источник: [5].

Примечание: показатели евразийских государств (ЕАЭС, Азербайджан, Турции, Узбекистан, Туркменистан) подсчитаны нами.

продукции и участвуют в бесконечной жёсткой борьбе за увеличение своей доли в прибыли при реализации товаров. Успеха — результата и эффективности — в этих процессах добиваются, как правило, крупные, высокоинтегрированные структуры, имеющие минимально возможные транзакционные издержки.

Приведённая общеизвестная схема является важнейшим аргументом к тому, что экономическая интеграция евразийских государств вполне возможна в определённой временной перспективе. Этот вариант развития собы-

тий не может быть исключён из тем анализа обстановки, экономических и политических трансформаций на евразийских территориях. Потребности регионального производства продукции высших технологических укладов, рост численности населения и его информированности, увеличение в структуре потребления населения товаров коллективного потребления неминуемо высветит неспособность молодых элит в неинтегрированных государствах решать эти непростые задачи.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Message of the Secretary General of the Turkic Council on the occasion of 10th of November — Remembrance Day of Gazi Mustafa Kemal Atatürk. URL: https://www.turkkon.org/en/haberler/message-of-the-secretary-general-of-the-turkic-council-on-the-occasion-of-10th-of-november-remembrance-day-of-gazi-mustafa-kemal-ataturk_1921 (дата обращения 02.04.2020).
2. Большой словарь иностранных слов / сост. А. Ю. Москвитин. 7-е изд., испр. и доп. М.: Центрополиграф, 2008. 685 с. ISBN 978-5-9524-3984-9.
3. Россия. Энциклопедический словарь. Л.: Лениздат, 1991. 922 с., ил. (Энциклопедический словарь. Россия / Ф. А. Брокгауз, И. А. Ефронь. СПб., 1898., репр. воспроизведение материалов т. 54 и 55).
4. Киреев Н. Г. История Турции XX век. Москва: ИВ РАН: Крафт+, 2007. 608 с. ISBN 978-5-89282-292-3.
5. Основные показатели развития мировой экономики в 2018 году // Официальный сайт ИМЭМО РАН. URL: https://www.imemo.ru/files/File/magazines/Osn_pokaz_ME/2019/FullText-2018.pdf (дата обращения 19.11.2019)
6. Свистунова И. А. Турция и Иран в новых геополитических реалиях // Ближний Восток и современность: сб. ст. (вып. 10). М., 2016. С. 141—153.
7. Special Publication — Turkic Council: 10th Anniversary of the Nakhchivan Agreement. URL: https://www.turkkon.org/en/yayinlar/special-publication-turkic-council-10thanniversary-of-the-nakhchivan-agreement_11 (дата обращения 16.03.2020).
8. Обращение Верховного Совета СССР от 12 июля 1991 г. № 2336-I «Верховным Советам Грузии, Литвы, Молдовы, Латвии, Армении, Эстонии, народным депутатам этих республик» // Гарант [Платформа ЭКСПЕРТ. Версия от 4 сентября 2008 г.].
9. Соглашение о создании Содружества Независимых Государств (Минск, 8 декабря 1991 г.) // Гарант [Платформа ЭКСПЕРТ. Версия от 4 сентября 2008 г.].
10. Протокол к Соглашению о создании Содружества Независимых Государств, подписанному 8 декабря 1991 года в г. Минске Республикой Беларусь, Российской Федерацией (РСФСР), Украиной (Алма-Ата, 21 декабря 1991 г.) // Гарант [Платформа ЭКСПЕРТ. Версия от 4 сентября 2008 г.].
11. Малышева Д. Б. Центральноазиатский узел мировой политики. М.: ИМЭМО РАН, 2010. 100 с.
12. Россия в начале XX века. Под редакцией академика А. Н. Яковлева. М.: Новый хронограф, 2002. 744 с. (Россия. XX век. Исследования).
13. Пастухова Н. Б. Государственный суверенитет в эпоху глобализации // Журнал российского права. 2006. № 5.
14. Конвенция о режиме проливов (Монтрё, 20 июля 1936 г.) // Гарант [Платформа ЭКСПЕРТ. Версия от 4 сентября 2008 г.].
15. Грядущая схватка за Евразию, в которой Америку ждёт поражение. Источник: MixedNews / пер.: Игорь Абрамов | antiwar.com // Война и мир. 09.02.20. URL: <https://www.warandpeace.ru/ru/analysis/view/146511/> (дата обращения 09.02.2020).
16. Россия и мир: 2019. Экономика и внешняя политика. Ежегодный прогноз / рук. проекта А. А. Дынкин, В. Г. Барановский. М.: ИМЭМО РАН, 2018. 170 с. // Официальный сайт ИМЭМО РАН. URL: <https://www.imemo.ru> (дата обращения 09.02.2020).

АТОМИЗМ В КАЛАМЕ: ЛОГИКО-ОНТОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ

Атомистические концепции пришли в арабо-мусульманскую философию из текстов греческих философов и развивались преимущественно в каламе, основы которого были заложены мутакаллимами в IX—X вв. Представители калама восприняли атомизм, который лёг в основу их онтологических идей. Ранние мусульманские теологи считали, что тела состоят из случайностей, или акциденций, другие же считали, что все тела имеют некий материальный субстрат, из которого образуется всё остальное. Сторонники калама стояли преимущественно на второй позиции, рассматривая атом как субстрат. Сложившаяся дискретно-финитистская концепция пространства, времени и движения влекла за собой утверждение индетерминизма и являлась подтверждением того, что всё подвластно воле Бога.

Ключевые слова: *пространство, время, движение, дискретность, атом, протяжённость, длительность, мутакаллимы.*

N. A. Chetvernya, D. A. Shvetcova

ATOMISM IN KALAM: LOGIC-ONTOLOGICAL ASPECT

Atomistic concepts came to Arab-Muslim philosophy from the texts of Greek philosophers and developed mainly in Kalam, the foundations of which were laid by the Mutakallims in the 9th-10th centuries. The Kalam representatives used atomism, which formed the basis of their ontological ideas. Early Muslim theologians believed that bodies are composed of accidents, or accidents, while others believed that all bodies have some kind of material substrate from which everything else is formed. Kalam supporters were predominantly in the second position, considering the atom as a substrate. The emerging discrete-finitistic concept of space, time and motion entailed the assertion of indeterminism and was a confirmation that everything is subject to the will of God.

Keywords: *space, time, movement, discreteness, atom, length, duration, mutakallims.*

Атомистические концепции пришли в арабо-мусульманскую философию из текстов греческих философов и развивались преимущественно в каламе, основы которого были заложены мутакаллимами в IX—X вв. Представители калама использовали атомизм для объяснения как состава тел, так и пространства, а также таких явлений, как время и движение, что впоследствии привело к появлению окказионалистских взглядов у более поздних представителей калама. Ранние мусульманские теологи считали, что тела состоят из случайностей, или акциденций, другие же считали, что все тела имеют некий материальный субстрат, из которого образуется всё остальное. Сторонники калама стояли преимущественно на второй позиции, считая, что субстратом выступает атом. Для доказательства своей онтологии мутакаллимы пользовались в основном ар-

гументом делимости и парадоксами бесконечности.

Основным моментом в атомистической онтологии калама было доказательство временного сотворения мира, другими словами, то, что мир был создан в определённый момент. Аргумент имел следующую форму: если мир не был бы создан, то должно было бы пройти бесконечное число дней, однако очевидным считалось, что существование, а тем более прохождение бесконечного числа дней невозможно. Потому мир должен был появиться в определённый момент, а поскольку сам он возникнуть не мог, то для его появления требуется некий творец, место которого занял Бог. Кроме того, так был произведён некий онтологический разрез, который разделит бытие на сотворённое и несотворенное творящее. Таким образом, в рамках одного аргумента доказывались три основных положения учения

калама: во-первых, мир был создан в определённый момент и не существовал вечно; во-вторых, мир был создан Богом; в-третьих, все сущности делятся на два класса: несотворенное творящее и сотворённое — на Бога и всё созданное им.

Далее сотворённое было также разделено на два вида по критерию протяжённости в пространстве — на протяжённые атомы и акциденции, порождённые атомами и не занимающие место в пространстве. Для ранних арабо-мусульманских мыслителей протяжённость служила неопровержимым доказательством того, что та или иная вещь существует. Так, протяжённость начала понималась как главный атрибут всякой вещи. Очевидной протяжённость тел считалась ввиду прямого знания, которое получает человек через чувственные данные, однако здесь мы сталкиваемся с противоречием в гносеологии калама, поскольку в то же время ставится под сомнение способность органов чувств дать объективное знание о таком свойстве материи, как движение, что будет рассмотрено далее.

Большинство арабских философов считали, что субстратом всех тел являются атомы, а значит, можно доказать дискретность и конечность материальных составляющих мира. Основным аргументом в пользу дискретности тел служили парадоксы бесконечности.

Парадокс первый: если тело непрерывно, то оно обладает бесконечным числом частей. Но существование актуальной бесконечности мыслилось невозможным, а значит, тело должно представлять конечную сумму частей, атомов. Также отклонялись возражения о том, что бесконечное число частей является не актуальным, а потенциальным, другими словами, является логически возможным. Потенциальная бесконечность может быть актуализирована Богом, отсюда допустима мысль, что Бог совершил бесконечное число делений, а это делает бесконечность актуальной, что, как уже было показано, считалось абсурдным и невозможным, поскольку утверждалось, что актуальная бесконечность логически невозможна. В рамках этих же рассуждений также отвергались аргументы мыслимости и воображения.

Парадокс второй представлял собой интерпретацию апории Зенона об Ахиллесе и черепахе.

Парадокс третий заключался в рассуждениях о том, что различия в размерах объясняются разным количеством частей, из которых состоят тела. Если бы тела были непрерывны, то они обладали бы бесконечным числом частей, а значит, два отличных по размеру тела обладают одинаковым числом частей, а если они обладают равным числом частей, то они должны быть одинакового размера, что, несомненно, является противоречивым и, следовательно, невозможным. Так, большинство исламских теологов пришли к выводу, что материя является дискретной, а не непрерывной.

На сегодняшний день доподлинно неизвестно, какими атрибутивными качествами обладал атом у арабо-мусульманских философов, но есть основания полагать, что атом понимался как эпикурейские «минимальные части». В такой трактовке атомы предстают как некие минимальные единицы, занимающие пространство, из которых образуются величины. При этом сам атом не обладает ни одной измеряемой характеристикой ввиду того, что он не обладает пределом. Атомы однородны, поэтому их недостаточно для объяснения различий, которыми обладают вещи, поэтому мутакаллимами выделялся класс сущностей, непротяжённых и порождённых самими атомами, — «акциденций», которые и обуславливают существование различий в вещах. Было выделено двадцать два различных вида «случайностей», начиная с таких наиболее очевидных, как цвет и запах, и заканчивая силой, властью, жизнью и прекращением существования.

Из понятия атома вытекают две проблемы, касающиеся пространства: 1) Является ли пространство дискретным, как и занимающие его атомы? 2) Существует ли пустое пространство между атомами или же пространство континуально? Большинство арабских мыслителей, как было показано, соглашались с дискретностью материи, однако спорной являлась проблема, касающаяся состава пространства, что можно выразить в форме вопроса: состоит ли пространство из «ячеек», совпадающих по размеру с атомом, или же оно представляет открытое непрерывное пространство?

Сторонники дискретной трактовки пространства придерживались такой позиции преимущественно потому, что в ином случае атомы оказались бы концептуально делимыми. Аргументация в пользу дискретности про-

пространства основывается на характеристике атома как наименьшей единицы занимаемого пространства. Если пространство непрерывно, то можно помыслить, что атом может занять пространство между двумя другими соседними атомами на их границе таким образом, что они образуют нечто вроде башни или пирамиды, состоящей из трёх атомов. Если две такие пирамиды соединить основаниями так, что между двумя верхними атомами образуется зазор, то в таком случае зазор между атомами будет обладать меньшей величиной, чем атом. В таком случае нарушается основная посылка, согласно которой атом является наименьшей величиной, значит, такое невозможно. Напротив, те, кто придерживался концепции континуальности пространства, исходили из посылки, что атом может занять любое пустое пространство. Они предлагают представить линию из трёх атомов, поверх которых находится ещё пара атомов, расположенных точно над крайними нижними. Тогда, если представить, что две равные силы начинают толкать два верхних атома друг к другу, то в таком случае они должны пересечь границы нижних атомов, — из этого следует, что пространство непрерывно.

Второй вопрос касается условий первого аргумента: возможно ли такое положение дел, что два атома будут отделены друг от друга таким образом, что между ними не будет третьего. Сложившуюся аргументацию условно можно разделить на два типа: первый связан с небытием, а второй — с невозможностью существования пустого пространства. Аргумент первого типа заключается в следующем: мы не можем воспринимать то, чего нет, то есть небытие. Значит, если представить, что между двумя атомами находится пустота, то мы не должны быть способны её воспринимать, однако очевидно, что мы можем воспринимать пустое пространство между предметами. Следовательно, пространство не может быть актуально пустым, и оно всегда занято атомами. Аргумент против пустоты был взят из медицины и звучал следующим образом: при кровопускании плоть у вены втягивается в стаканчик. Этим примером объяснялась идея о том, что природа не терпит вакуума, а следовательно, пустоты в природе не существует.

Что касается времени, то в каламе также существует несколько теорий. Согласно одной из них, время представляет совокупность

моментов, где момент — это определённая продолжительность между действиями. При этом неясным остаётся, является ли длительность какой-то минимальной единицей или какой-то потенциально делимой временной единицей. Если это какая-то минимальная единица, или «атом времени», то такая точка зрения говорит в пользу того, что время имеет атомарную структуру. Вторая теория рассматривает момент как случайность. Согласно Авиценне, момент-случайность — это то, что определяет временное местоположение атома, и что время — это набор таких случайностей. Популярная у теологов теория времени делала момент неким условно определённым событием, которое не имеет особого онтологического статуса. Атомарная теория времени влечёт за собой концепцию движения, в которой и движение предстаёт дискретным, состоящим из неделимых частей — «кинем». Следовательно, не существует реального различия скоростей, а то различие, что мы наблюдаем, суть кажимость, появляющаяся лишь в нашем чувственном познании. Если тела проходят разное расстояние за равное время, то причина этого заключается не в отличии скоростей, а в том, что тело, которое мы называем медленным, претерпевает больше промежутков покоя, чем второе тело.

Таким образом, в атомизме калама, основанном на эпикурейском атомизме, сложилась дискретно-финитистская концепция пространства, времени и движения, которая влекла за собой утверждение индетерминизма, а точнее, доказательство того, что не существует вечных природных закономерностей, а потому всё подвластно воле Бога, в случае с мутакалимами — воле Аллаха. Ещё в XII в. Маймонид (Моше бен Маймон) отметил недостатки такой интерпретации атомизма, отрицающей основоположения геометрии Евклида. Сам Меймонид, пытаясь продемонстрировать основное противоречие изложенного атомизма, писал: «...[У мутакаллимов] оказывается, что диагональ квадрата равняется его стороне, вовсе уничтожаются положения о свойствах соизмеримости и несоизмеримости в линиях и площадях или положения о рациональных и иррациональных линиях и вообще всё то, что находится в десятой книге Евклида» [1. С. 92].

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Зубов В. П. Развитие атомистических представлений до начала XIX века. М.: Наука, 1965. 372 с.
2. Нофал Ф. О. Понимание времени и временности в каламе // Философский журнал. 2015. № 1. С. 47—56. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/ponimanie-vremeni-i-vremennosti-v-kalame> (дата обращения 10.06.2021).
3. Ибрагим Т. Мусульманский атоанизм как строгий финитизм // Россия и мусульманский мир. 2015. № 8. С. 110—127. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/musulmanskiy-atomizm-kak-strogiy-finitizm> (дата обращения 09.06.2021).
4. McGinnis J. Arabic and Islamic Natural Philosophy and Natural Science // The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2018 Edition) / Edward N. Zalta (ed.). URL: <https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/arabic-islamic-natural/> (дата обращения 09.06.2021).

ЭТАПЫ РАЗВИТИЯ ИСЛАМСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Рассматриваются исторические аспекты развития исламской философии. Автором выделены соответствующие этапы с определением хронологических рамок. Охарактеризованы содержательные стороны каждого этапа.

Ключевые слова: *ислам, исламская философия, концепция, учение, философия.*

D. D. Ruchushkin

STAGES OF THE DEVELOPMENT OF ISLAMIC PHILOSOPHY

The article deals with the historical aspects of the development of Islamic philosophy. The author identifies the corresponding stages with the definition of the chronological framework. The content aspects of each stage are characterized.

Keywords: *Islam, Islamic philosophy, concept, teaching, philosophy.*

К настоящему времени исламская философия характеризуется достаточно богатой историей развития, насчитывающей более десяти веков. Вместе с тем имели место и кардинальные изменения в соответствующих учениях, благодаря чему обозначились этапы эволюции философии ислама.

Началом становления и последующего развития исламской философии можно считать деятельность философов, разработавших концептуальную базу рационального богословия, что в хронологическом контексте приходится на VIII в. Именно с этого периода целесообразно отсчитывать дифференцировку этапов, в рамках которых развивалась философия ислама.

Так, первый этап характеризуется как классический, также его называют средневековым. Он является самым продолжительным и охватывает период VIII—XV вв. В рамках данного этапа философами активно обсуждалась проблематика свободы воли, проявлений божественного, позднее разрабатывалась концептуальная основа, которая распространялась за пределы религиозных учений. Как отмечают Г. Б. Дайрабаева, Г. А. Шадинова, классический этап развития исламской философии характеризуется постепенным отходом от ортодоксальных исламских учений в сторону теорий о единбожии и справедливости (это особенно чётко проявилось в деятельности соответствующей

школы, представителями которой являлись мутазилиты, а само направление именуется как мутазилитизм) [2. С. 160].

В классическом этапе отчётливо прослеживается обращение мыслителей к философскому и научному (естественные науки) наследию античного периода. Так, арабским философом аль-Кинди было сформулировано концептуальное содержание арабского аристотелизма.

Представителями исламской философии классического периода являются Ибн Рушд, Ибн Сина, аль-Фараби, Фахруддин ар-Рази, Махмуд аз-Замахшари.

Второй этап называется позднеклассическим, он ограничен хронологическими рамками XVI—XIX вв. По замечанию К. З. Эшенкуловой, данный этап не отметился появлением новых философских учений, сама философия развивалась в контексте эклектизма. Вместе с тем разрабатывались и переосмысливались идеи суфизма, ишракизма [4. С. 204]. Позднеклассический период завершился в государствах исламского мира в третьей четверти XIX в., однако в некоторых регионах распространился по времени на первую четверть прошлого века (в том числе в России, где этап был завершён в связи с революционными преобразованиями).

Третий этап охватывает период со второй половины XIX в. по настоящее время. Как отмечает М. И. Билалов, в рамках данного этапа чётко обозначилось философско-теологическое

«проблемно поле», которое включало в себя следующие направления:

- божественные атрибуты;
 - сотворение мира;
 - свойства мира (в первую очередь речь идёт об атомарной структуре);
 - природа тел, изучение причинно-следственных связей;
 - свобода воли и ответственность человека
- [1. С. 23].

Представителями третьего периода развития исламской философии являются Амр Халед, Али Шариати, Мухаммад Икбаль, Абдолкарим Соруш, Мортеза Мотаххари.

Как отмечает М. М. Хасанов, несмотря на то что по идейному содержанию и целевым

ориентирам философские учения в государствах исламского мира весьма схожи с теми, что распространялись в европейских странах на рубеже Нового времени, по своей сущности они не принадлежали к реформационным [3. С. 222].

Таким образом, по мере своего развития исламская философия столкнулась с существенными трансформациями, что отразилось на дифференцировке этапов: классический, позднеклассический, современность. Определяющий вклад в развитие внесла западная цивилизация, оказав существенное влияние в контексте множества философских идей.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Билалов М. И. Философия ислама. О специфике исламской философии // Исламоведение. 2019. Т. 10, № 3 (41). С. 20—30.

2. Дайрабаева Г. Б., Шадинова Г. А. Некоторые концепции бытия в средневековой исламской философии // Социальные науки. 2018. № 1 (20). С. 159—164.

3. Хасанов М. М. Актуальные проблемы исследования исламской философии //

Идеалы и ценности ислама в образовательном пространстве XXI века : материалы XII Междунар. науч.-практ. конф. Уфа, 2019. С. 219—223.

4. Эшенкулова К. З. Формирование исламского мышления и проблема его оригинальности // Наука, новые технологии и инновации Кыргызстана. 2017. № 3. С. 202—209.

ПРАВОСУДИЕ НАД МУСУЛЬМАНАМИ ЧЕЛЯБИНСКОГО УЕЗДА В РАМКАХ СУДЕБНОЙ РЕФОРМЫ ЕКАТЕРИНЫ II

Показан процесс реализации судебной реформы Екатерины II в Челябинском регионе. Акцент сделан на формировании одного из низших звеньев судебной системы — нижней расправы. Она была создана для осуществления правосудия над свободным, не крепостным сельским населением. Учитывая национальный состав уезда, правительство образовало вторую расправу, в юрисдикцию которой вошло татаро-башкирское население.

Ключевые слова: Екатерина II, судебная реформа, Челябинский уезд, татаро-башкирское население, нижняя расправа, выборы заседателей.

A. A. Abramovskii

JUSTICE TO THE MUSLIMS OF CHELYABINSK COUNTY (UYEZD) IN THE FRAMEWORK OF THE JUDICIAL REFORM OF CATHERINE II

The article shows the process of implementing the judicial reform of Catherine II in Chelyabinsk region. The emphasis is placed on the formation of one of the lowest units of the judicial system — the lower punishment. It was created to administer justice to the free non-serf rural population. Taking into account the ethnic structure of the county, the government formed a second punishment, the jurisdiction of which included the Tatar-Bashkir population.

Keywords: Catherine II, judicial reform, Chelyabinsk County (uyezd) court, Tatar-Bashkir population, lower punishment, election of jurors.

Крестьянская война Емельяна Пугачёва, охватившая, как известно, и территорию Южного Урала, напугала Екатерину II и вскрыла низкую эффективность местного управления, в том числе судебного. Проведённая императрицей губернская реформа затронула и радикальную модернизацию правосудия. В ходе её реализации 23 декабря 1781 г. от Пермского наместничества был отделён Челябинский уезд, вошедший в состав Уфимского наместничества. 2 мая 1784 г. был образован ещё один уезд — Троицкий¹.

В губерниях и наместничествах формировались две судебные системы: 1) губернская (наместническая) — Палата уголовного суда, Палата гражданского суда, Верхний земский суд, Верхняя расправа, Совестьный суд, Губернский магистрат, Сиротский суд, городовые старосты и судьи словесного суда губернского города; 2) уездная — Уездный суд, Нижняя расправа, Нижний земский суд,

городовые старосты и судьи словесного суда уездного города, Городовой магистрат или ратуша, Городовой сиротский суд².

Свободное, не крепостное крестьянство «недворянского» региона входило в юрисдикцию сословных нижних расправ. В соответствии с екатерининским законодательством один такой суд формировался на 10—30 тыс. душ со следующей юрисдикцией: «В тех городах и округах, где жительство имеют однодворцы или всяких прежних служб служилые люди, или черносошные, или государственные крестьяне, или государевы крестьяне, приписные к каким ни есть местам и заводам»³. Расправа принимала жалобы на решения и действия нижних земских судов. «Кто же по сим делам не доволен производством нижнего земского суда, то просить может

¹ Воропанов В. А. Судебная система Российской империи на Урале и в Западной Сибири. 1780—1869 гг. Челябинск, 2005. С. 24.

² Кутафин О. Е., Лебедев В. М., Семигин Г. И. Судебная власть в России. История и документы. Т. 2. Период абсолютизма. М.: Мысль, 2003. С. 277.

³ Ст. 335. Учреждения для управления губерний Всероссийской империи, 1775 года, ноября 7 (Кутафин О. Е., Лебедев В. М., Семигин Г. И. Судебная власть в России. История и документы. Т. 2. Период абсолютизма. М.: Мысль, 2003. С. 346).

в уездном суде, а где онаго нет, в нижней расправе», — указывала ст. 229 «Учреждения для управления губернией Всероссийской империи» и устанавливала четырёхнедельный срок пересмотра судебного решения¹. Самостоятельно, по своей инициативе расправа дел не возбуждала и не рассматривала. «Нижняя расправа сама собою не вступает ни в какие разборы, но принимается за дело или по жалобе, или иску частных людей или стряпчих, или по сообщению другого суда, или по повелению той губернии (губернского) наместнического правления, или верхней расправы», — определяла данную норму ст. 338 «Учреждения»².

Установлено, что в Челябинске эта судебная инстанция функционировала уже с 1781 г. Состояла из расправного судьи, назначавшегося тогда ещё Пермским наместническим правлением, и четырёх сельских заседателей, избираемых подсудным расправе населением. В первичный состав коллегии заседателей вошли крестьяне Д. Бобылев и И. Таркин, башкиры М. Арыков и А. Азаматов. Первым судьёй стал городничий И. Е. фон Швейгофер, из «саксонских» дворян, затем — титулярный советник Н. И. Оловенников. В 1784 г. штат расправы был увеличен до девяти единиц³.

Учитывая национальный состав Челябинского региона, указом наместнического правления 31 декабря 1782 г. была сформирована вторая нижняя расправа для татаро-башкирского населения уезда, через два года в её штате числилось восемь должностей³. Челябинский земский суд оповестил жителей башкиро-мещерских волостей о том, чтобы они впредь «по земским своим делам относились в ту новоучреждённую расправу». Заседатели башкиры Адилша Азаматов и Малик Арыков из первой были переведены

в новую расправу. Кроме того, в феврале — марте 1873 г. в Челябинском уезде прошли выборы в обе расправы. В них участвовали кандидаты из числа государственных крестьян, служилых башкир, татар, калмыков и др. Это были не случайные люди, баллотировавшиеся селяне должны обладать морально-нравственным авторитетом, как правило, женатые, имевшие детей и способные исполнять судебские обязанности. «1783 года февраля 24 дня мы, нижеподписавшиеся... деревни Могильной команды сотника Манияра Супхангулова все мирские люди, во исполнение объявленного нам старшиной и сельским заседателем Адилшой Азаматовым Ея Императорского Величества указа... выбрали мы со общего всех согласия по силе депутатского обряда 1766 года в сельские заседатели команды нашей служилого татарина Мяинута Муслимова которой поведения хорошаго, в штрафах и наказаниях никогда не бывал, грамоте читать и писать по российски и башкирски умеет, прожиточной имеет у себя домовое противу прочих исправное обзаведение, женат и имеет детей и то есть должность без сомнения снести может, в чём мы обо всём ему верим», — говорилось в одном из избирательных документов. Выбор Муслимова засвидетельствовали 46 обывателей. От калмыцкой команды был выбран Багаша Аликаев, от башкирской — А. Мамаев, мулла З. Тебетов и походный старшина У. Ярытиулов, от Каратабынской волости — мулла М. Сюлейманов, от Катайской — мулла К. Маулбаев и есаул К. Терегулов, от Сырзинской — рядовой К. Исаев.

В конечном итоге по результатам выборов в пяти южноуральских национальных расправах башкирские депутаты заняли 80,0 % мест⁴. Избранные члены на первом заседании в присутствии муллы поклялись на Коране, что будут справедливо разрешать поступавшие к ним дела. Позже, в конце XIX в., аналогичную присягу давали присяжные заседатели-мусульмане, участвующие в заседаниях Троицкого окружного суда, каждый из заседателей произносил «клянусь».

На должности руководителей этих установлений определялись лица «по способности

¹ Ст. 229. Учреждения для управления губерний Всероссийской империи, 1775 года, ноября 7 (Кутафин О. Е., Лебедев В. М., Семигин Г. И. Судебная власть в России... С. 337).

² Ст. 338. Учреждения для управления губерний Всероссийской империи, 1775 года, ноября 7 (Кутафин О. Е., Лебедев В. М., Семигин Г. И. Судебная власть в России... С. 346).

³ Воропанов В. А. Суд и правосудие в Российской империи во второй половине XVIII — первой половине XIX в. Региональный аспект: Урал и Западная Сибирь (опыт сравнительно-сопоставительного анализа). Челябинск, 2008. С. 386.

⁴ Воропанов В. А. Социальная среда осуществления правосудия на Урале в 1780—1869 гг. // Южноуральский историко-правовой вестник / гл. ред. А. А. Абрамовский. Вып. 1. Челябинск, 2006. С. 45—46.

и по сведениям башкирских и мещеряжских обычаев и обрядов, находя достойными быть расправными судьями». Так, например, в Челябинскую вторую расправу вошёл М. Бекчурин, ранее служивший переводчиком тюркских языков в губернской канцелярии¹.

Вполне естественно, что сторонами в процессе могли быть представители разных национальностей, с несовпадением разговорного языка. Поэтому предусмотрительно в штаты расправ были введены переводчики. Так, например, при поступлении на эту должность в Челябинскую 2-й расправу в апреле 1789 г. мулла на Коране привёл к присяге бывшего сотника Я. Илейманова «о верности и пользе государственной». Далее новый переводчик заслушал императорские указы «О лихоимстве» (взяточничестве) от 24 декабря 1714 г. и от 18 июля 1762 г. и письменно обязался их исполнять.

А необходимость в переводчиках была практически острой в каждом процессе, так как официально делопроизводство в судах Оренбургской губернии велось на двух языках — русском и тюркском. И для однообразного толкования документов и показаний участников процесса нужен был точный перевод. Так, например, 7 марта 1789 г. в одном из процессов в Челябинской 2-й расправе мулла и судебный заседатель А. Утеканов свидетеля из Бала-Катайской волости башкирина Я. Утешева привёл к присяге на Коране о достоверности своих показаний. Тюркский вариант этого акта был переведён на русский язык и приобщён к материалам дела².

Апелляционной инстанцией для обеих Челябинских расправ являлась Уфимская верхняя расправа. В ней решения обжаловались в недельный срок с внесением 25 рублей задатка, в случае подтверждения приговора эта сумма не возвращалась.

Происходившие административно-территориальные изменения приводили к уменьшению числа заседателей. В связи с тем, что в 1784 г. в Троицкой крепости были сформированы две расправы, часть волостей, соответственно,

с расправными заседателями из Челябинского отошли к Троицкому уезду³.

Основным предметом исков являлась земля. Срок давности на обжалование решений по этим спорам устанавливался в два года, на это время они выставлялись на всеобщее обозрение: «Кто в подсудном ведомстве нижней расправы купит землю, то купчую да объявит в нижней расправе; и буде купчая законам не противна, то нижняя расправа к судейским дверям прибьёт лист, что земля таковая куплена таким и за такую цену, и о сём сообщит в верхнюю расправу, дабы и она тоже учинила, и буде через 2 года никто не явится на для спора, то впредь всякий спор да уничтожится и земля за покупщиком да утвердится»⁴.

Но, вполне естественно, были и другие составы. Так, в 1787 г. башкиры К. Сарыгулов и К. Алкашев из Каратабынской волости заплатили 25 копеек за нотариально заверенную копию с явочного прошения и сообщили о самоуправстве сотника А. Тураманова: «Безвинно бил своими руками по щекам, и во всегдашнее время делает нам притеснения и угрожения и ругательства, о чём мы принуждёнными нашлись заявить в присутственном месте»⁵.

Эти судебные установления функционировали менее двадцати лет. Указом Оренбургского губернского правления от 17 марта 1797 г. они были закрыты, а все дела переданы новой судебной инстанции — Челябинскому уездному суду⁶. «Слушали указ из Оренбургского губернского правления от 17 сего марта под № 4106, коим предписано о задаче решённых и нерешённых дел, денежной казны, имущества при описях вновь открытой в Челябинской уездной суд и более уже расправам не быть», — зафиксирована информация в журнале Челябинской расправы⁷.

На переходный период, в течение года, уездный суд стал апелляционной инстанцией для

³ Воропанов В. А. Социальная среда осуществления правосудия на Урале... С. 46—47.

⁴ Ст. 346. Учреждения для управления губерний Всероссийской империи, 1775 года, ноября 7 (Кутафин О. Е., Лебедев В. М., Семигин Г. И. Судебная власть в России... С. 347).

⁵ Воропанов В. А. Региональный фактор становления судебная система Российской империи... С. 426.

⁶ Воропанов В. А. Расправа // Челябинская область. Энциклопедия. Т. 5. Челябинск: Камен. пояс, 2006. С. 521.

⁷ Воропанов В. А. Региональный фактор становления судебной системы Российской империи... С. 144.

¹ Воропанов В. А. Судебная система Российской империи... С. 198.

² Воропанов В. А. Региональный фактор становления судебной системы Российской империи на Урале и в Западной Сибири (последняя треть XVIII — первая половина XIX в.). Историко-юридическое исследование. Челябинск, 2011. С. 419—420.

расправных судов. Так, например, заседатель Челябинского уездного суда А. Н. Оловенников (сам сын расправного судьи), рассмотрев жалобу башкирина на незаконные действия одного из членов расправы, решил: «Во уважение оной... просьбы сей расправе сообщаю... дабы благоволила с тем заседателем за таковой им в противность высочайших законов дерский поступок постановить по содержанию... закон-

ных правил, и что учено будет меня снабдить извещением дабы когда сей проситель не мог принести свои жалобы вышнему правительству, то мог бы взять я в том надлежащие меры: августа 9 дня 1798 года»¹.

¹ Воропанов В. А. Региональный фактор становления судебной системы Российской империи... С. 342—343.

РОМАНОВЫ И МУСУЛЬМАНЕ ТРОИЦКА. К ЮБИЛЕЮ ВИЗИТА ЦАРЕВИЧА НИКОЛАЯ

Статья посвящена 130-летию посещения Троицка наследником Николаем, будущим царём, во время визита в Оренбуржье, встречам его с мусульманами Южного Урала, специфике этноконфессиональных взаимодействий православной (русской) и мусульманской (татарской) общин.

Ключевые слова: *ислам, Романовы, казаки, радушие, межконфессиональные отношения.*

R. N. Gizatullin

ROMANOV AND MUSLIMS OF TROITSK. ON THE ANNIVERSARY OF THE VISIT OF TSAREVICH NICHOLAS

The article is devoted to the 130th anniversary of the visit of the heir Nicholas, the future tsar, to Troitsk during his visit to Orenburg region, his meetings with Muslims of the Southern Urals, the specifics of ethno-confessional interactions of the Orthodox (Russian) and Muslim (Tatar) communities.

Keywords: *Islam, Romanovs, Cossacks, hospitality, interfaith relations.*

Автору этих строк довелось весной 2012 г. участвовать в работе первой Всероссийской научно-практической конференции «Расулевские чтения: ислам в истории и современной жизни России», посвящённой жизни и деятельности выдающегося мусульманского богослова и просветителя Зайнуллы Расулева, и совместно с доктором исторических наук Фаритом Фёдоровичем Мухаметовым (1953—2016), профессором кафедры истории Троицкого филиала ЧелГУ, работать над подготовкой сборника её материалов. Почин оказался востребован временем — чтения, первоначально задумывавшиеся как разовое краеведческое мероприятие, проводятся уже в десятый раз. В феврале следующего, 2022 г. исполняется 105 лет, как душа шейха Зайнуллы (Расулева) предстала перед Творцом, служению которому он посвятил всю свою жизнь. А ещё через год, в 2023 г., мы отметим 190-летие рождения «нашего ишан-хазрата», как его называли в Троицке. Знаменательно, что уход шейха в иной мир совпал с началом Великой смуты в стране, завершившейся отречением царя Николая II от престола и концом всей прежней, привычной жизни. Кстати, в том же 2023 г. Троицк отметит 280-летие своего основания. Ясно, что его почти трёхвековое прошлое хра-

нит много различных дат, тоже достойных нашей памяти. В их числе можно вспомнить, что этим летом исполняется 130 лет с того момента, как Троицк (уездный город Оренбургской губернии) посетил будущий император России, а тогда ещё наследник престола великий князь Николай Александрович (Романов). Минувшие годовщины этой поездки прошли как-то незаметно, хотя, как бы мы ни относились к фигуре последнего русского царя, сам факт его пребывания у нас весьма значим, особенно для православных южноуральцев.

Известно, что по традиции императорской семьи наследник престола по совершеннолетию должен был завершать образование большим путешествием по обширному многонациональному Отечеству или за границу. Поэтому осенью 1890 г. царевич отправился на трёх военных фрегатах в плавание вокруг Старого Света, предполагая закончить его во Владивостоке, а в Петербург вернуться сухопутным путём через Дальний Восток и Сибирь. Однако путешествие было прервано после покушения, совершённого на него в Японии. По повелению отца — Александра III — наследник срочно прервал плавание и двинулся в Санкт-Петербург. Его дорога пролегла в том числе и по Оренбургской губернии, точнее, по её

югу. Дело не столько в нежелании царевича посещать пролетарские Челябин и Златоуст¹, хотя там уже была железная дорога, а в том, что он являлся августейшим атаманом всех казачьих войск (с 1827 г. каждый наследник русского царя носил этот почётный чин до своего вступления на престол) и не мог не посетить своих «подшефных». Вот почему на восточной границе Оренбургской губернии, близ Алабужского посёлка (Челябинский уезд), 20.07.1891 (по ст. ст.) его встретили наказной атаман Оренбургского казачьего войска (ОКВ) генерал-лейтенант Н. А. Маслаковец, и атаман 3-го (Троицкого) военного отдела войска генерал-майор А. А. Избышев. На другой день, 21 июля, в 5-м часу вечера Николай Александрович въехал Троицк с восточной стороны города.

Надо сказать, что это не первый представитель августейшей семьи, который посещал уездный Троицк. Если даже не брать во внимание слухи, ходившие по стране во 2-й пол. XVIII в., о том, что императора Петра Фёдоровича не убили в Ропше в 1762 г., а тайно сослали в Троицкую крепость (где выводили гулять только по ночам в сопровождении коменданта), и «посещение» её в мае 1774 г. Пугачёвым (под именем того же Петра III), реальные Романовы в XIX в. были частыми гостями Троицка. В июне 1866 г. здесь побывал Его Императорское Высочество Николай Максимилианович, князь Романовский, принц Лейхтенбергский (внук Николая I и правнук французской императрицы Жозефины Богарнэ). Князь, будучи президентом Императорского минералогического общества, заехал сюда в ходе геологической экспедиции по Уралу. Через два года в Троицк специально приезжал великий князь Владимир Александрович (третий сын императора Александра II) объявить о переносе границы (и таможни) в Туркестан и заложить на Торговой площади храм во имя Архистратига Божия Михаила (рис. 1). По преданию, юный (ему только-только исполнился 21 год) флигель-адъютант государя принимал участие в загонной охоте под городом (стада сайгаков тогда ещё водились. — Р. Г.) и был зрителем верблюжьих бегов, устроенных для него недалеко от Менowego двора. Также можно вспомнить

о том, что город в июле 1877 г. посетил великий князь Николай Константинович (племянник Александра II), высланный навечно из столицы за грехи молодости. Одно время он пребывал как частное лицо в Оренбурге, откуда совершал поездки по краю, в том числе и в Троицк. Позже под именем полковника Искандера Волинского он жил в своём имении «Золотая Орда» под Ташкентом, где и умер от пневмонии в 1918 г. Добавим, через год, в феврале 1919 г., специально в Троицк на общевойсковой круг ОКВ приезжал глава государства — «Верховный правитель России и Верховный главнокомандующий Русской армией» А. В. Колчак. Всё это, согласитесь, говорит о значении этого окраинного городка в глазах современников... Но, несомненно, самым значимым из высоких гостей был будущий император Николай II, посетивший Троицк в 1891 г., будучи ещё наследником престола и августейшим атаманом всех казачьих войск.

К визиту будущего царя в «конце главной и самой обустроенной улицы города — Оренбургской» (современная Октябрьская. — Р. Г.) троичане воздвигли каменную триумфальную арку (рис. 2). Возле неё, украшенной флагами, зеленью и приветственными надписями, августейший атаман принял рапорт командующего почётным караулом из казачьих частей войскового старшины (подполковника) Кочурова [13. С. 195]. Интересно, что Кочуров, заслуживший это право своей безупречной службой, происходил из «мачинцев» — татар-казачей, сохранивших в отличие от соседей-нагайбаков своё «магометанское вероисповедание». Его предки до 1840-х гг. были жителями Мачинской татарской казацкой слободы на берегах реки Самары (ныне село Красносамарское Кинельского района Самарской области). Позже их переселили в Зауралье, на Новую линию (пост № 30 ОКВ, сейчас райцентр Варна Челябинской области). Когда возник посёлок Варненский Великопетровской станицы 2-го (Верхнеуральского) отдела ОКВ, его возглавил сотник Абдул-Вагап Кочуров. Все пятеро его сыновей стали офицерами, а старший сын Шейх-иль-Ислам дослужился до звания генерал-лейтенанта, был командиром 1-го Оренбургского казачьего полка. Уходя с этой должности на повышение, он передал командование полком будущему атаману всех

¹ Железная дорога дошла до города Златоуста Уфимской губернии в 1890 г.

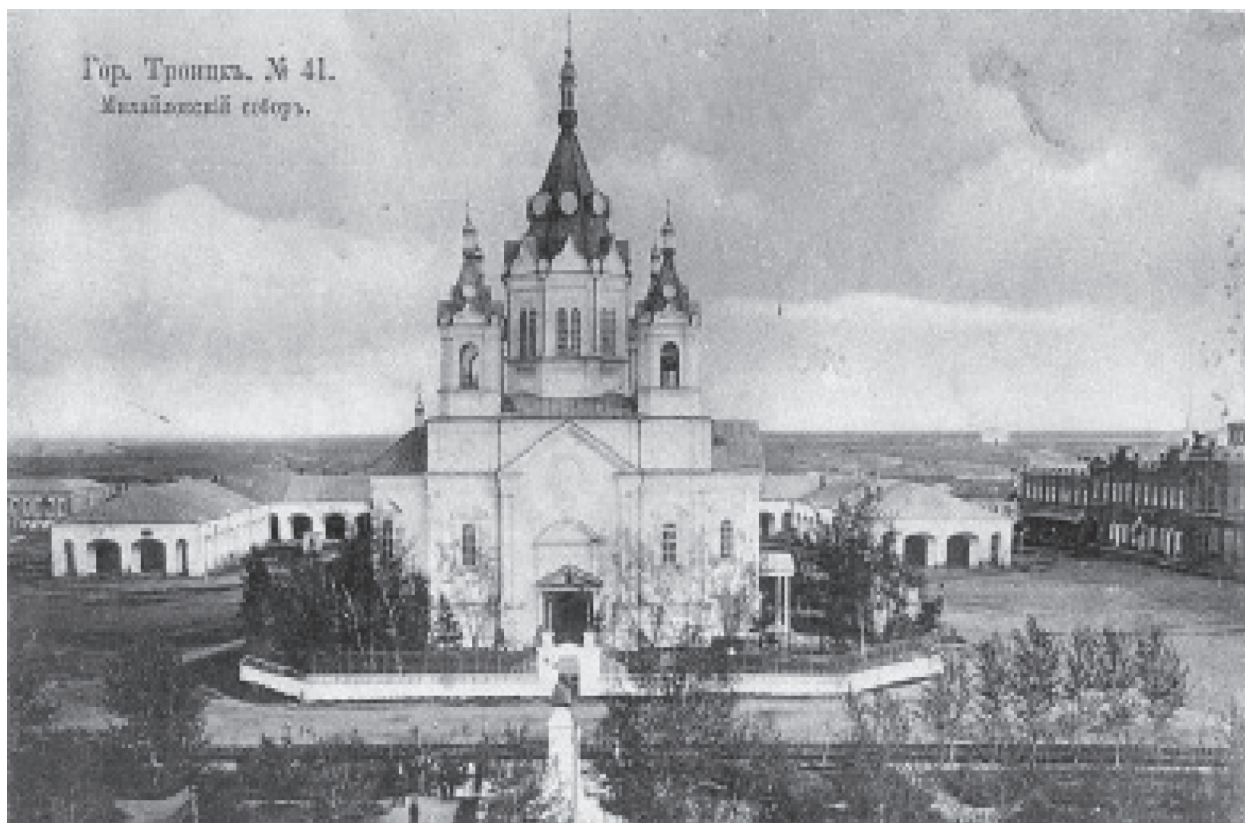


Рис. 1. Дореволюционное фото. Северный фасад церкви Михаила Архангела (1868—1967)



Рис. 2. Дореволюционное фото. Триумфальная арка в Троицке (1891—1929)

казацких войск России, тогда войсковому старшине А. И. Дутову. В 1918 г. 67-летний генерал Шейх-иль-Ислам Абдул-Вагапович Кочуров был застрелен красногвардейским патрулём на пороге собственного дома вместе с сослуживцем — командиром 12-го казачьего полка М. Ф. Доможировым. И другой будущий казачий генерал-мусульманин — князь Зюлькарнаин Шангиреевич Дашкин — в юности (1876 г.) тоже служил в Троицке, в управлении 3-го военного отдела. Во время Первой германской войны бывший атаман Ключёвской станицы Троицкого отдела ОКВ войсковой старшина Дашкин командовал 14-м Оренбургским казачьим полком, который известен тем, что в конце 1915 г. стал последней казачьей частью, в которой лично провели строевой смотр император Николай II с великим князем и августейшим атаманом всех казачьих войск царевичем Алексеем. Интересно и то, что в этом полку воевали и отмечены за подвиги Георгиевскими крестами два близких родственника бывшего премьер-министра РФ В. С. Черномырдина. После революции потомок древнего татарского рода полковник Дашкин остался верен присяге, не принял новую власть и был назначен на должность командира мусульманской части ОКВ. В 1919 г. генерал-майор Дашкин ушёл с атаманом А. И. Дутовым в Китай, а всё имущество его семьи, включая карандаши, банку сапужной ваксы и даже неисправный термометр, было конфисковано Советами. Только после многочисленных ходатайств его жене Фатиме Сагадеевне, писавшей в ЧК: «...Так как я, мои дети принадлежат магометанскому вероисповеданию и все религиозные обряды мусульман совершаются на полу, а поэтому я покорнейше прошу, не найдёте ли возможным мне вернуть хотя бы один ковёр...», — следственная комиссия распорядилась вернуть ей два старых, вытертых ковра... Можно вспомнить и других мусульман-казаков: например, генерал-майорами ОКВ числились султаны Младшего жуза Мухаммеджан Баймухаммедов и Баймухаммед Айчуваков.

К началу XX в. число оренбургских казаков-магометан достигало 9 % от списочного состава (в Терском казачьем войске их было около 50 %, в Сибирском — 35, в Семиреченском — 10, в Уральском — 8). Вообще мусульманские части сражались в составе русской армии начиная с Ливонской войны (1558—1583). Особенно

широко известен героизм, проявленный войсками Башкирского и Мещеряцкого казачьих войск, тептярских конных полков во время первой Отечественной войны [5. С. 64—73].

Можно также вспомнить Кавказскую туземную конную дивизию (так называемая «Дикая дивизия»), сформированную из мусульман-горцев, и те же туркменские конные дивизионы. Но и в мирное время приверженцы ислама состояли в самых элитных частях русской Императорской гвардии, даже в личном конвое императора. Прежде всего назовём Крымский конный Её Величества государыни императрицы Александры Фёдоровны полк, восходящий к Таврическому конному войску, сформированному ещё в XVIII в. князем Потёмкиным из татар Крыма. Надо отметить, что правители старой России всегда с большим уважением и заботой относились к мусульманам-конвойцам. В чём же секрет такого безоголдового доверия к ним православных государей? Одни исследователи считают, что ответ заключается в неразвитости «передового» капитализма у тогдашних исламских народов, в присущем «отсталому» феодализму характеру сеньориально-вассальных отношений с их преданностью клятве, принесённой сюзерену, невзирая на его этноконфессиональную принадлежность. Или в происхождении многих представителей русской элиты от чингизидов. Другие же полагают, что дело в родстве Романовых (через междинастические браки с немецкими правящими домами) с сейидами — потомками Пророка Мухаммада (с. г. в.) от его дочери Фатимы. Как утверждает доцент кафедры регионоведения и исламоведения Казанского федерального университета Азат Ахунов, «один из сейидов — Абу-ль-Касим Мухаммад II аль-Мутамид ибн Аббад — стал в XI в. эмиром Севильи. Его дочь Зайда, выйдя замуж за короля Кастилии, стала испанской королевой. Именно после её кончины в 1103 г. начинается европейская история потомков Пророка». Конечно, могут возразить, что речь идёт только о военно-служилой верхушке, об общности сословно-классовых интересов эксплуататоров. Но в описаниях поездки цесаревича по Южному Уралу есть немало свидетельств проявления искренней приязни простого мусульманского населения региона августейшей особе. Ещё когда великокняжеский поезд двигался из Омска к границам

Оренбуржья, его кроме казаков сопровождали молодые «наездницы-киргизки (*казашки*) в своих национальных костюмах. Замечательно красивую картину представляли эти степные амазонки» — вспоминал очевидец путешествия князь Э. Э. Ухтомский [13. С. 188]. На каждой остановке или в месте перепряжки гостей ожидали раскинутые для отдыха казахские или башкирские юрты, как, например, у поселка Бобровского, на полпути между Ключёвской станицей и Троицком. Здесь, в кибитке наследник пил традиционный чай. Но больше всего понравилось наследнику, «как в Карагайской станице татары угощали будущего царя своим душистым и крепким чаем», — пишет Эспер Ухтомский [Там же. С. 200]. А возле Орловского посёлка (это соседний Орский уезд. — Р. Г.) были раскинуты три казахские юрты, украшенные снаружи и внутри, которые, как и сам чай, так глянулись наследнику, что он презентовал их владельцу Мунтаю Мусяеву золотой. В посёлке Ахуновском наследник после завтрака в доме казака Мусы Муслумова также отблагодарил его и его брата Шаймордана золотыми. И это была не демонстративная рисовка (не было тогда многочисленных журналистов с телекамерами и микрофонами), да и пиар

для будущего царя не требовался. Это было просто нормальное отношение молодого воспитанного человека — не снобистское, как у современной, якобы «аристократической» молодёжи, не кичливо-пренебрежительное, как у выходцев из недавно разбогатевших слоёв, а ровное отношение будущего государя, не брезгующего (и не боящегося отравиться) разделить со своими подданными трапезу, невзирая на их расу, национальность или религию, а после отблагодарить в соответствии со своими возможностями.

Кульминация встречи наследника на Троицкой земле началась вечером 21 июля (2 августа по н. ст.). Подъехав к городу со стороны посёлка Бобровка, первым делом он принял рапорт почётного казачьего караула, лишь затем повернул к Триумфальной арке и к встречающим. Эта арка, получившая в народе название «Царские ворота» (рис. 3), была сооружена по инициативе и на средства горожан, среди которых было много мусульман. Естественно, что и во встрече великого князя активное участие приняли мусульмане, представители которых были в составе, как писала губернская газета, «и депутатов от города, и Мещанского общества, и мусульманского



Рис. 3. Дореволюционное фото. Царские ворота

духовенства, а также башкиров, депутатов от города Перми и Пермского земства и города Челябинска...» [9], и просто в толпе. Присутствовал в ней и дед автора этих строк, когда-то подростком пришедший на заработки из Вятской губернии. Это было время разгара ярмарки, город был наполнен торгующими на ней местными и приезжими татарами, казахами, башкирами и представителями народов Средней Азии. Именно здесь челябинцы вручили цесаревичу изготовленные из уральской яшмы блюдо и солонку, а от Пермских заводов поднесли бронзовую группу «Джигитовка» (известное изделие каслинских мастеров). Судя по газетной статье, «народу столпилась такая масса, что пришлось сдерживать давку. Всё слилось в ликующий хаос. Люди были даже на крышах окрестных зданий» [Там же]. Пересев в городской экипаж, наследник поехал в Михайловскую церковь на Торговой площади (см. рис. 1). У ворот церкви был встречен духовенством; выслушав молебствие, наследник проследовал пешком к своей квартире в дом Зарубина (по мнению некоторых краеведов, это дом по ул. Климова, 16. — Р. Г.)¹, где был выставлен почётный караул из георгиевских кавалеров-казаков со знаменем. Вечером к высочайшему столу были приглашены на обед высшие начальствующие лица и командиры отдельных частей. Троицк был широко иллюминирован и утопал в огнях. Небольшой садик у Михайловской церкви был ярко освещён, рельефно выделялся бюст Александра II, деда наследника (рис. 4). Памятник был сооружён по инициативе и на средства Троицкого мещанского общества [Там же]. Согласно данным Всероссийской переписи 1897 г., в городе мещан обоёго пола (14 526 чел.) насчитывалось более 62 % от числа жителей — 23 299 чел. [10. С. 2]. Естественно, что мусульмане составляли весомую долю этого городского сословия. Надо сказать, что анализ этноконфессиональной структуры мещанства подтверждает вывод о том, что население Троицка состояло фактически из двух крупных общин — православной и мусульманской, или русской и татарской: мещан из «великороссов» — 9916 чел. обоёго пола, «малороссов» — 25, белорусов — 2; татар насчитывалось 4299 чел., башкир — 14,

мещеряков — 7, «киргизов» — 0, тептярей — 0 [Там же. С. 166]. При этом серьёзных конфликтов между представителями религиозных сообществ не было, даже противоречия, возникавшие внутри общины (между «старожилами» и «понаехавшими») мусульмане решали с помощью официальных властей. Так, в 1816 г. Халильулла Нигаметуллин писал в прошении Челябинской² городской думе: «Назат тому четвёртой год, как выстроил я в городе Троицке в удобном и безопасном от пожарного случая месте, на берегу реки Уя, собственным своим коштом харчевенную избу, для печения и прода-

² Троицк получил возможность формировать свою городскую думу только к 1834 г., но статус крепости сохранял до 1854 г.



Памятник Царю-Освободителю, в г. Троицке, Оренбургской губ.
Сооружен в 1886 г.

Рис. 4. Бюст Александра II в Троицке (1886—1924)

¹ Возможно, источником им служила телефонная книга Троицка с адресами за 1916 г.

жи бухарцам калачей¹. Каковый промысел хотя я и произвожу, но с великим помешательством от разных Казанской губернии татар, которые, будучи чужды, и по состоянию их в сословии крестьянском, не имеют никакого на то законного позволения, пользуются сим промыслом к стеснению присвоенного городским обывателям права. Того ради городскую думу покорно прошу, по сходствию Городового положения 142-й статьи, означенную харчевню для печения и продажи бухарцам калачей, содержать одному мне в течение трёх лет позволить, со взятием с меня каждогодно в городской доход по двенадцати рублей. И за то протчим, а особливо иногородним, таковой промысел и содержание харчевни воспретить».

Об относительно комфортной атмосфере Троицка в сфере этноконфессиональных отношений свидетельствует тот факт, что татары-мусульмане были традиционно широко представлены во многих сословных и городских органах управления. Когда в феврале 1824 г. троицкий городничий потребовал от Челябинской городской думы выплатить ему 224 рубля, потраченные «на починку богаделенного дома, в коем содержатся колодники», то она предписала городскому старосте, словесному судье и маркт-фогту, олицетворявшим тогда «муниципальные» власти Троицка, «по совести, со всей справедливостью удостоверить, действительно ли изъясненные цены за... материалы и за работу» [8]. А должность маркт-фогта (фогта) исполнял Фаткулла Альмухамметев, надзирателя же над запрещённой торговлей — Габдулхамит Салимов [7]. До сих пор на старом татарском кладбище города сохранились камни на могилах бывшего торгового муниципального чиновника (markt-vogt) Фатхуллы бине Альмухаммета (1779—1847) и его супруги Биби-Гафифы Галикызы. Как и памятник умершему двумя годами ранее «торговому надзирателю» Габдулхамиту бине Салиму, лапидарно именуемого в эпитафии «троичанином». В 1865 г. из семи гласных городской думы от купечества трое были татарами: С. Ижбаев, Ш. Гизетьуллин, М. Абдулсатаров [11]. У директора Троицкого

общественного банка Н. К. Ольшамовского было четыре товарища (заместителя), трое из них представляли мусульман: А. Х. Бакиров, М. И. Халитов и Х. Г. Яушев. У последнего, Хакимжана Яушева, ещё отец Гайса Мухаммед-Юсуфович занимал должность ратмана городской ратуши [1]. Правда, более успешную, чем у него, основателя знаменитой династии, карьеру, чуть не сделал представитель более ранней торговой генерации А. А. Абубакиров, отец которого построил в 1828 г. первую каменную мечеть в городе, а сам он в 1845 г. основал караванную торговлю чаем с Китаем [6]. 31 мая 1852 г. генерал-губернатор Василий Перовский, представляя троицкого купца 2-й гильдии Абдулвалия Абдулвагаповича Абубакирова к медали, писал, что «Абдулвалий ни в каких предосудительных поступках замечен не был, и образ жизни его служит примером для других, и, наконец, по одобрению общества, он, Абубакиров, избран кандидатом на пост Градского Главы на текущее трёхлетие». О скорости тогдашнего документооборота свидетельствует то, что к тому времени Абдулвали уже месяц как умер. Петербург же о смерти номинанта в апреле 1852 г. узнал лишь через год. Представительство иноверцев в органах местного самоуправления Троицка количественно особенно выросло после либеральных реформ Александра II; в 1884 г. они составляли четверть гласных городской думы [2. С. 161], а в следующем созыве из 44 депутатов 12 являлись татарами, 1 — евреем [3. С. 26]. Более успешную, чем А. Абубакиров, карьеру сделали члены управы Гариф Мустафич Учаров (1834—1909), «заступавший место городского головы» в 1883—1902 гг., и Зариф Хусаинович Рахманкулов — в 1912—1917 гг.

Возможно, бесконфликтности отношений между православными и мусульманами Троицка способствовало отсутствие рабочего вопроса и малоземелья в уезде. Ксенофобные настроения не имели места ещё и потому, что многие обыватели из числа русских владели разговорными казахским и татарским языками, что с удивлением отмечали во 2-й половине XVIII — XIX в. многие путешественники. Подтверждением являются заметки из дневника А. Топчибашева, который он вёл летом 1909 г. во время поездки по Уралу и Сибири. Адвокат Алимардан-бек Топчибашев (1863—1934) был председателем политической партии

¹ По мнению челябинского учёного кандидата исторических наук Г. Х. Самигулова, чьи материалы мы используем в данном случае, речь идёт об узбекских лепёшках «оби-нон» или просто «нан», как говорили троицкие татары.

«Иттифак аль муслимин» («Союз мусульман»), депутатом I Государственной Думы, примыкал к левому крылу фракции партии «кадетов» П. Н. Милюкова. Будучи в Троицке, он встречался с русскими и татарскими купцами и общественными деятелями, во время посещений дач «Лятифа Яушева» и «М. Валиева» беседовал с гостившими там городским головой Мельниковым и «коммерсантом» Кутузовым. Был в ответ приглашён на «обед у троницкого городского головы Мельникова с членами управы и г. Башкировым». Гость был тронут, отметив «радушный приём, добрые отношения между русскими и мусульманами». Особо отметил, что русские купцы «прекрасно произносят имена татарские и сами говорят даже по-киргизски» [12].

В конце XIX — начале XX вв. численность мусульманского населения Троицка продолжала неуклонно возрастать. В 1894 г. здесь проживали уже 8013 последователей ислама (42,7 % постоянного населения города). Данные всероссийской переписи 1897 г. позволяют уточнить национальный состав мусульманской общины: татар было 7344 чел. (87,1 %), в том числе казанских — 7283, миша-

рей («мещерских татар») — 52, тептярей — 19. Кроме того, в Троицке проживали: башкиры — 625 чел. (7,4 %), казахи — 410 (4,9 %), узбеки — 33 (0,4 %), черкесы — 6 (0,07 %), прочие — 12 чел. (0,13 %).

На другой день визита, после обедни в старом (Уйском) соборе, Николай Александрович проследовал на городскую (Гимназическую) площадь (рис. 5), на которой сейчас располагается ПККиО им. героя Гражданской войны Н. Д. Томина. Кстати, накануне, 20 июля, наследник останавливался в пос. Кочердыкском, в доме казака Николая Томина и вручил его дочери, подававшей чай, золотой полумпериал (5 руб. золотом).

На площади царевич принял парад льготного полка, конной батареи, сотни казачат и вручил войсковому старшине Шейх-иль-Исламу Кочурову свой фотографический портрет с собственноручной подписью. В этот день во всех мусульманских храмах (тогда было лишь пять мечетей) города опять прошли благодарственные молебны [13. С. 195]. Радужное отношение мусульманского населения края чувствовалось на всём протяжении поездки высоких гостей и по уезду и губернии: в Чернореченском



Рис. 5. Здание гимназии, примыкающее к площади с севера

посёлке их опять встречала депутация татар с башкирами, «киргизами», и не только чаем; в станице Степной участвовали «2 хора песенников: русский и инородческий. Песни пели по очереди». В соседнем Орске башкиры преподнесли мраморное блюдо, «самое изящное из подаренных — надпись, корона и украшения на ней были составлены из уральских самоцветов». На Тургайском конном заводе (пригород Орска) гостя встретило местное казахское население в виде нескольких сотен аксакалов. Они поднесли Николаю хлеб-соль с солонкой в виде торбы, на массивном серебряном блюде, украшенном сценами из степной жизни. Для гостей были раскинуты белые юрты, убранные коврами, «Его Высочество с большим интересом пешком осмотрел все кибитки и знакомился с образом жизни этого народа своей державы. Газета писала: «Утром 25 июля Его Высочество получил в знак признательности всего киргизского народа превосходного скакуна лет шести золотисто-гнедой масти, улучшенной киргизской породы. Лошадь была осёдлана дорогим киргизским седлом, обошедшимся киргизам в 1500 рублей. Затем были проведены скачки лошадей и, особенно интересные наследнику, верблюдов... После скачек Николай собственноручно вручал подарки киргизам; кому портреты с подписью, кому золотые медали разных степеней, кому бриллиантовые перстни, кому бриллиантовые запонки».

Думается, в том, что мусульманами Троицка, его обширного уезда и окрестностей Николай Александрович Романов был встречен с искренним радушием и гостеприимством, есть и заслуга двух мусульманских лидеров: неформального — ишана-хазрата Зайнуллы Расулева — и формального — назначенного два года назад ахуном Троицка и его уезда, суфийского шейха, имама 1-й мечети Ахмадхаджи Рахманкулова. Ахун, несомненно, возглавлял делегацию мусульманского духовенства на встрече возле Триумфальной арки. К слову, он несколько раз лично встречался с последними Романовыми. В 1894 г. Рахманкулов в сопровождении старейшего имама города Мулламухамета Бикматова и купца Абдували Яшуева побывал в столице и во время высочайшей аудиенции напомнил царю об их встрече три года назад. Воспоминания царя, видимо, были хорошими — посольство закончилось

успехом, троичане получили разрешение на издание популярного сборника хадисов Валиятдина аль-Хатиба ат-Табризи «Ниша светочей» («Мишкат аль-масабих»), который и был напечатан тиражом 1 тыс. экземпляров за 6 тыс. руб., пожертвованных А.-В. Яушевым. Вместе с последним А. Рахманкулов через год сопровождал уже оренбургского муфтия Мухаммедьяра Султанова в поездке в Петербург для поздравления Николая II по случаю его восшествия на престол. В Зимнем дворце был удостоен аудиенции и беседы с августейшей четой, особенно троичане и их подарки глянулись государыне. Рахманкулов, как глава мусульманской общины много сделал в развитии народного образования, его авторитет способствовал реформе троичских медресе и мектебов. Вместе с наиболее уважаемыми имамами и мударрисами авторитетных духовных училищ З. Х. Расулевым, М. М. Бикматовым и Г. М. Максудовым ахун-хазрат подписал фетву о допустимости использования звукового метода и преподавания светских дисциплин в мусульманских училищах. По воспоминаниям городских старожилов, Рахманкулов и Расулев в течение всей жизни поддерживали добрые, приязненные отношения. Дело не только в дружбе бывших «однокашников», зародившейся ещё в шакирдской юности или в совместной деятельности. Шейхи были родственниками (сватами): Бибиасма — дочь ахуна-хазрата была женой сына ишана-хазрата — Габдрахмана.

Российское государство высоко оценило труды троичского ахуна: 06.12.1905 император Николай II за многолетнюю и безупречную службу своим указом наградил А. Рахманкулова золотой медалью «За усердие» на Анненской ленте. Возвращаясь к теме статьи, скажем, что ещё ждёт серьёзного исследования участие троичского ахуна в 1913—1914 гг. в попытке создания Всероссийского мусульманского народного союза «Сират аль-Мустахим» («Правый путь»). Наряду с Ахмадхаджи Рахманкуловым учредителями этой правоконсервативной партии выступали такие известные лица, как ахун Санкт-Петербурга и имам Петербургского военного округа Мухаммадсафа Баязитов, проживавший в столице купец, кандидат коммерции Фатих Байрашев и купец 1-й гильдии Хабибулла Ялышев. В основу устава легли аналогичные документы «Союза Михаила Архангела» и «Союза русского народа». Согласно уставу,

организация имела целью «объединение всех русских мусульман для изучения мусульманства в его прошлом и настоящем, просвещения и всестороннего поднятия благосостояния единоверцев на почве строгой законности, верности монарху и единства, и целостности России». Вся деятельность ахуна — это пример сочетания борьбы за реформы в мусульманском образовании с право-монархическими взглядами, присущего высшему мусульманскому духовенству Южного Урала.

И ещё об особой связи Романовых с местными мусульманами: известно, что одной

из причин перевода царской семьи из Тобольска в Екатеринбург, были слухи о готовящемся побеге Романовых. Якобы у них было два пути: 1) уплыть по реке на север (приписывали подготовку этого варианта местному православному духовенству и 2) южный, который готовили офицеры-монархисты Оренбургского казачьего войска. Они должны были похитить императора, а троицкие мусульмане — помочь ему затеряться в дальних кочевьях Тургая, чтобы потом пробраться через Туркестан в Афганистан или Персию. До сих пор историками эта версия не опровергнута...

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Адрес-календарь Оренбургской губернии 1851 года. Уфа, б/г. С. 35.
2. Адрес-календарь личного состава служащих в Оренбургской губернии по всем ведомствам на 1884 год. Оренбург: Изд. Оренб. губерн. стат. к-та, 1884. С. 159—161.
3. Адрес-календарь и справочная книжка по Оренбургской губернии на 1888 год с приложением статистических сведений за предшествовавшие годы и карты губернии. Оренбург: Изд. Оренб. губерн. стат. к-та, 1888. С. 25—26.
4. ГАОО. Ф. 11. Оп. 9. Д. 29. Л. 23. Подлинник. Рукопись.
5. Кузнецов В. А. Иноверцы края в военной истории России в XVIII—XIX вв. // Расулевские чтения: ислам в истории и современной жизни России: материалы I Междунар. IX Всерос. науч.-практ. конф. Челябинск, 2020. С. 64—73.
6. Небольсин П. И. Рассказ троицкого 2 гильдии купца Абдул-Вали Абдул-Вагапова Абу-Бакирова о путешествии его с товарами из Троицка в Чугучак и о протчем // Географические известия РГО. СПб., 1859. С. 371—406.
7. ОГАЧО. Ф. И-1. Оп. 1. Д. 706. Л. 33 об.
8. ОГАЧО. Ф. И-1. Оп. 1. Д. 706. Л. 51 об.
9. Оренбургские епархиальные ведомости (Оренбург). 1891. № 17 (1 сент.).
10. Первая Всеобщая перепись населения Российской империи 1897 г. XXVIII Оренбургская губерния, 1904 / под ред. [и с предисл.] Н. А. Тройницкого. СПб.: Изд. Центр. стат. к-та МВД.
11. Справочная книжка Оренбургской губернии на 1869 год. Оренбург: Изд. Оренб. губерн. стат. к-та, 1869.
12. Документы из личных архивов А. М. Топчибаши. 1903—1934 гг. / сост., предисл. и примеч.: С. М. Исхаков. М.: Соц.-полит. мысль, 2012. С. 123—124.
13. Ухтомский Э. Э. Путешествие наследника цесаревича на Восток: [в 2 т.]. Т. 2: Путешествие государя императора Николая II на Дальний Восток и по Сибири: (в 1891 г.). СПб.; Лейпциг, [1897].

ИСТОРИЯ РАСПРОСТРАНЕНИЯ ИСЛАМА В КАЗАХСТАНЕ

Освещена история распространения ислама на территории Казахстана начиная со второй половины VIII до начала XX в. Затронут вопрос отношения царских властей к исламу в XVIII — начале XX в. в Казахстане.

Ключевые слова: мечеть, медресе, мулла, Жеті жарғы.

E. Zh. Bukenov

THE HISTORY OF THE SPREAD OF ISLAM IN KAZAKHSTAN

This article highlights the history of the spread of Islam on the territory of Kazakhstan, starting from the second half of the VIII century to the beginning of the XX century. The question of the attitude of the tsarist authorities to Islam in the XVIII — early XX century in Kazakhstan is also touched upon.

Keywords: mosque, madrasah, mullah.

Распространение исламской религии в Казахстане началось в период арабских вторжений. В 709 г. арабский полководец Кутейба ибн Муслим захватил Бухару, затем в 714 г. — Шаш (современный Ташкент), совершил поход на Испиджаб. Арабский полководец Насыр ибн Сейяр в 737—748 гг. завоевал ряд регионов Средней Азии и Южного Казахстана. В 751 г. в битве у города Атлах арабы при поддержке тюркшей и карлуков одержали победу над китайскими войсками. Именно победа арабов в Атлахской битве сыграла огромную роль в распространении исламской религии среди тюрков. Арабское господство коснулось лишь части территории Южного Казахстана, вошедшего в состав халифата. А на большей территории юга Казахстана и Семиречья заметные последствия арабского завоевания проявились только в X—XI вв. [1. С. 340].

В IX—X вв. в тюркском мире широкое распространение получает ислам суннитского толка. Основатель династии Караханидов Сатук Богра-хан принял ислам. А его сын Муса в 960 г. объявил ислам государственной религией. В начале X в. ислам распространялся в основном в среде городского населения [Там же. С. 398].

Арабский историк аль-Макдиси упоминает о мечетях в X в. в городах Южного Казахстана и Жетысу. Именно в X в. мечети и медресе ста-

ли обязательными городскими сооружениями. Слова аль-Макдиси подтверждаются археологическими раскопками в городах Куйрыктобе, Баласагун, Тараз и Отрар. Влияние ислама можно проследить и по захоронениям: умерших стали укладывать головой, обращённой в сторону Мекки, а также если ранее в могилу умершего укладывали предметы, которыми пользовался при жизни покойник, то теперь, с распространением ислама, подобных захоронений становится меньше. Наиболее ранние мусульманские некрополи открыты в Отрарском оазисе и датируются IX—X вв. [2. С. 207].

Во второй половине XII в. среди кыпчаков, кочевавших вблизи Хорезма, началось широкое распространение исламской религии. В столице кыпчаков были возведены мечети, медресе.

Хотя ислам начал распространяться в Казахстане в VIII в., даже в XII в. он ещё не был господствующей религией. Хотя Утемис Хаджи в своём труде «Шынгыснаме» (середина XIII в.) писал: «Когда вилайет Дешта подчинился Берке-хану, то большую часть неверных он обратил в ислам». В период правления золотоордынского хана Узбека (1312—1342) и могульского хана Тоглук-Тимура (1348—1363) ислам стал широко и повсеместно распространяться не только в кругу кочевой знати, но и среди рядовых кочевников. Таким образом, в XIV в.

ислам стал основной религией населения Казахстана [5. С. 141].

Следует отметить, что причиной быстрого распространения ислама среди кочевников Дешт и Кыпчака было то, что распространялся именно ислам ханифитского масхаба как наиболее мягкий и склонный к синкретизму. Именно поэтому в XIV—XV вв. многие элементы ислама и шаманизма существовали параллельно. Казахи продолжали почитать верховное божество Тенгри (Небо). Это не противоречило исламскому мировоззрению почитания единого Бога — Аллаха.

В XVI—XVII вв. ислам стал доминирующей религией в Казахском ханстве. Распространителями ислама среди казахов были туркестанские, бухарские и астраханские священнослужители. Хотя видный казахский учёный Шокан Уалиханов в своей статье «Исламская религия» утверждал, что ислам ещё не пустил глубоких корней в среду народных масс, в которых ещё сильны были тенгрианские верования. Особо широкое распространение исламская религия получила в Южном Казахстане и Жетысу [3. С. 116].

Как писал турецкий историк XVI в. Сейфи, 200 тыс. семейств казахов придерживаются исламской религии. Английский купец А. Дженкинсон, посетивший Центральную Азию в 1558—1560 гг., писал, что казахи являются народом «магометанской веры» [Там же. С. 319].

О значительном усилении роли ислама в казахском обществе можно судить на примере сводов обычного права казахов XVII—XVIII вв., известных как «Жеті жарғы» (Семь уложений Тауке-хана). В него вошли некоторые установления шариата, духовного мусульманского права, в частности предусматривающие меры защиты ислама и определяющие наказание за богохульство и переход в христианство.

Значительную роль в распространении исламской религии среди кочевников сыграл основоположник суфизма Ходжа Ахмед Йассауи, исламские идеи его учения были близки древним верованиям тюрков-кочевников [5. С. 115].

Политика царизма по отношению к исламу была неоднозначной, Екатерина II проводила политику поддержки ислама. Это объяснялось следующими обстоятельствами. Во-первых, желанием царских властей закрепить казахов прочными узами с Россией. При этом в качестве

мулл использовали исключительно российских татар. Во-вторых, подобный шаг должен был ограничить связи казахов со среднеазиатскими мусульманскими центрами. В-третьих, эти меры должны были смягчить воинственные нравы кочевников. По всей границе степи возводились за государственный счёт мечети. Как правило, они строились при укреплениях как по инициативе властей, так и по просьбе казахских ханов, султанов и старшин. Очень часто при мечетях функционировали небольшие медресе. Строились типографии для издания книг на арабском языке [4. С. 285].

Но во второй половине XIX и начале XX в. царские власти, правительство параллельно с насаждением христианства проводили политику ослабления ислама. Казахам запрещалось получать образование в странах Востока, например, в Турции. Деятельность мулл ставилась под строгий контроль царской администрации. По административным реформам 1867—1868 гг. религиозные дела казахов были подчинены министру внутренних дел. В каждой волости было разрешено иметь только одного муллу. Среди кочевников муллой мог быть только казах, подданный Российской империи. Муллы утверждались и увольнялись военным губернатором.

Следует отметить важную просветительскую роль ислама. Почти до середины XIX в. обучение казахских детей осуществлялось в *мектебах* и *медресе*, дававших мусульманское образование. Функции учителя выполнял преимущественно мулла. Обучение велось за счёт финансовых средств родителей. Мусульманские мектебы в основном посещали мальчики. В то время большой популярностью среди населения пользовались медресе. Они готовили мулл и преподавателей мектебов. Срок обучения составлял от трёх до четырёх лет. Кроме начальных знаний по исламу учащиеся медресе получали знания по философии, химии, математике, медицине, истории, географии, лингвистике и астрономии. Одна из главных функций религиозных учебных заведений состояла в том, чтобы заложить у молодёжи высокие нравственные начала и гуманизм [Там же. С. 288].

С 1870 г. по инициативе царского правительства в медресе в обязательном порядке преподавались основы русского языка. На должность учителя принимали человека

зрелого возраста, как правило, имеющего диплом об окончании медресе. После завершения учёбы в мектебах родители направляли своих детей в такие известные медресе, как «Галия» в Уфе, «Хусания» в Оренбурге, «Расулия» в Троицке [3. С. 245].

Уровень знаний, получаемый шакирдами в медресе, был очень высоким. Приведём лишь в пример видного деятеля М. Ж. Копеева. В 1861 г. во время зимней бескормицы-джута его семья лишилась всего скота. Тогда отец Машхур-Жусипа Копей решил: «*Не скот — опора человеку, а знания*» — и отдал сына в медресе учиться грамоте. С 1872 по 1874 г. Машхур-Жусип учился в Бухаре, в медресе Кокилташ, где овладел арабским, персидским и чагатайским языками. Машхур-Жусип изучал философию, медицину, астрономию, геологию,

географию, этнографию, фольклористику, лингвистику, педагогику и т. д.

Казахские правители также понимали важность получения образования и поэтому всячески способствовали открытию мектебов и медресе. Например, в 1835 г. по указанию Жангира была построена первая мусульманская мечеть в Букеевской Орде. Хан увеличил численность мулл в казахских аулах. Они выполняли функции письмоводителей и духовных наставников [4. С. 84].

Подводя итог, можно сказать, что распространение ислама на территории Казахстана — это длительный процесс. И для того, чтобы проникнуть в среду свободлюбивых кочевников, исламу пришлось смягчать некоторые положения, учитывать нормы обычного права кочевников.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. История Казахстана с древнейших времён и до наших дней: в 4 т. Т. 1. А. 1996.
2. Кляшторный С. Г., Султанов Т. И. Казахстан: Летопись трёх тысячелетий. Алматы, 1992.
3. Валиханов Ч. Ч. Избранные произведения. М., 1963.
4. Кабульдинов З. Е. История Казахстана. Алматы, 2008.
5. Жолдасбаев С. История Казахстана. Алматы, 2012.

СУФИЗМ В АСТРАХАНИ В НАЧАЛЕ XX В.

Изучение суфизма в России и сопредельных территориях — одна из важнейших задач отечественного востоковедения. К настоящему времени накоплен определённый опыт в изучении этого религиозного феномена, в основном на центральноазиатских и кавказских материалах. Данная работа посвящена истории суфизма и суфиев в Астрахани в начале XX в.

Ключевые слова: *Астрахань, ислам, мистицизм, суфии, суфизм, шейхи.*

A. V. Syzranov

SUFISM IN ASTRAKHAN AT THE BEGINNING OF THE XX CENTURY

The study of sufism in Russia and neighboring territories is one of the most important tasks of russian oriental studies. To date, some experience has been accumulated in the study of this religious phenomenon, mainly on Central Asian and Caucasian materials. This work is devoted to the history of sufism and sufis in Astrakhan at the beginning of the XX century.

Keywords: *Astrakhan, islam, mysticism, sufis, sufism, sheikhs.*

Мусульманский мистицизм — суфизм (араб. «ат-тававуф») сыграл значительную роль в распространении ислама в Нижнем Поволжье. Суфийские братства (араб. «турук», ед. ч. «тарика» — «[мистический] путь [богопознания]») йасавийа и кубравийа приняли самое активное участие в распространении ислама в Улусе Джучи, или Золотой Орде; столичным регионом, центром были низовья Волги [1; 10. С. 111—112; 12. С. 84—86]. После завоевания Астраханского ханства Россией в 1556 г., в новой, уже русской Астрахани и её окрестностях суфии продолжали свою религиозную деятельность среди тюрко-мусульманского населения региона.

Как представляется, в XVIII — начале XX в. Астрахань играла роль транзитного пункта в своеобразных «миграциях»-странствиях суфийских шейхов и дервишей, некоторые из них здесь оседали. Пути «миграций» шли либо из Центральной Азии (в Мекку, на Кавказ или в саму Астрахань и губернию), либо с Кавказа, хотя иногда в Астрахань заносило мусульманских мистиков из Ирана и даже из далёкой Индии.

Последние годы своей жизни в Астрахани провёл Махмуд-афанди ибн Мухаммад ибн Садик ибн Мустафа ал-Алмали ал-Ширвани ад-Дагистани (1810—1877) — шейх суфийского братства накшбандийа-халидийа и эпоним его

дагестанской ветви махмудийа (родом из мугальского селения Алмалы Джаро-Белоканской области). По сведениям, сообщённым нам отатарившимися астраханскими потомками святого, Махмуд-ишан был сподвижником Шамиля, одного из идеологов антиколониальной борьбы горцев Северного Кавказа против Российской империи [11]. За участие в этом движении он был арестован и отправлен в ссылку во внутренние области России, сначала в Сибирь, затем в Казань. На закате своей жизни Махмуд-афанди был вновь сослан, на сей раз в Астрахань. Здесь шейх прожил несколько лет, пользуясь почётом и уважением у местных мусульман, и продолжая собирать вокруг себя всё новых учеников-«муридов» вплоть до самой смерти в 1877 г. [9. С. 287—289]. Захоронение Махмуда-афанди расположено на мусульманском кладбище у посёлка Мошаик (Ленинский район Астрахани) и почитается как святое место.

В Астрахани неоднократно бывал также Сайпула-кади (шейх Халид Сайф Аллах ан-Нидубкри ал-Гази-Гумуки, он же Сайфуллах-кади Башларов, родом из лакского селения Ницовкра под Кумухом в Центральном Дагестане, 1853—1919) — известный в Дагестане «мударрис», «факих» и суфийский наставник-«муршид», от которого берёт начало северокавказская ветвь братства шазилийа. С 1861 по 1869 г. он учился в Астрахани: сначала три года в одном

из местных медресе, затем пять лет — в русской школе. После этого он вернулся в Дагестан, где начались его суфийские странствия и поиски наставников. В 1890-х гг. он во второй раз прибыл в Астрахань и какое-то время работал здесь врачом. И, наконец, Сайпула-кади отбывал в Астрахани ссылку после 1913 г., вероятно, из-за поддержки им так называемого «антиписарского восстания» — стихийного движения дагестанских мусульман против введения русского языка в делопроизводство в сельских и народных судах. По одним сведениям, именно тогда в Астрахани он познакомился с неким Мухаммад-Салихом ибн Абд ал-Халиком ал-Ханафи ан-Накшбанди, который передал Сайпула-кади разрешение (иджазу) на суфийское наставничество в качестве шейха братства шазилийа. В Дагестане у Сайпулы-кади появилось немало учеников, которым он передал иджазу сразу трёх братств — накшбандийи, шазилийи и кадирийи [9. С. 298—299; 13].

Кроме приезжих в Астрахани были и «свои», местные суфийские наставники, возможно, получившие иджазу и ставшие заместителями халифа какого-нибудь среднеазиатского или кавказского шейха. Современный американский исследователь А. Дж. Франк, опираясь на мусульманский исторический трактат астраханского муллы Криушинской мечети Джиганши Абдулджаббарова (Хафиз Джаханшах ибн Абд ал-Джаббара ан-Нижгарути ал-Хаджи-Тархани) «Тарих-и Астархан»¹ (араб. «История Астрахани»; Астрахань, 1907), указывает, что в Астрахани в начале XX в. насчитывалось 13 суфийских шейхов, главным из которых был Абд ал-Ваххаб ибн Али ал-Хаджи-Тархани (Абдулвагап Алиев; ум. в 1899 г.) — ученик шейха Махмуда-афанди ал-Алмали [14. Р. 311]. А. Алиев являлся имамом астраханской мечети № 9 Гилянского двора [3. Л. 87; 5. Л. 65; 6. Л. 6, 93]², при которой существовало крупное медресе «Ваххабийя» [8. С. 74]. Его суфийским учеником-«муридом» и был Д. Абдулджаббаров.

¹ Трактат «Тарих-и Астархан» посвящён прежде всего истории ислама и суфизма в Астрахани. Сочинение написано арабским шрифтом на языке тюрки. Эта малоизвестная работа объединяет историю Астрахани с местной историей суфизма и каталогом святых мест. В трактате представлены биографии имамов и суфийских шейхов Астрахани.

² Мечеть именовалась также Вагап, или Ваххаб-мечеть, Казанская мечеть; современные названия: мечеть № 1, Центральная, Соборная, Красная, или Кызыл-мечеть; расположена на ул. Спартаковская, 62.

Сегодня захоронение А. Алиева (на мошаикском кладбище) почитается как святая могила — «авлия».

Документы Астраханского городского жандармского управления за 1913 г. содержат уникальное описание суфийской общины, которую возглавлял астраханский мулла, мишарский татарин, уроженец Нижегородской губернии [14. Р. 310] Нурмухамед Асфандияров (или Нур Мухаммад ибн Исфандийар; 1863 г. р.). «Указной мулла № 14 соборной мечети в 5 участке по 2 Бакалдинской улице г. Астрахани Нурмухамед Асфандияров... выдавая себя за святого проповедника, в последние три года еженедельно по пятницам около двух часов дня собирает своих поклонников (муридов) и совершает с ними какую-то молитву³, собираются человек 40—50 и за это он получает с них деньги. Чтобы скрыть эти сборища от полиции, он проводил их в другом доме» [4. Л. 18]. «...Асфандияров — фанатик, принадлежит к какой-то татарской секте, напоминающей наше масонство, мнит себя святым и произносит восторженные речи и поучения религиозного свойства... противоправительственного содержания, выступает против обрусения татар и отдачи детей в русские школы. По другим сведениям, он всё это делает для того, чтобы получать от своих муридов деньги. Сами прихожане им недовольны, он пользуется у них плохой репутацией как расхититель общественных денег» [4. Л. 28].

Н. Асфандияров «противился преподаванию во всех мектебах русского языка (по его мнению, это делалось для того, чтобы обратить татарских детей в православие). Он открыл у себя приходскую школу, что наряду с агитацией и другими антиправительственными действиями (по мнению АГЖУ. — А. С.) явилось причиной его высылки из пределов Астраханской губернии» [2. Л. 22 об. — 23]. Ранее он был отстранён «от заведывания примечетной мектебе» [2. Л. 20]. 15 ноября 1930 г. Нурмухамед Асфандияров, видимо, вернувшийся в Астрахань после революционных событий, был арестован и «обвинён во вредительстве ПП ОГПУ (Полномочным представительством

³ Речь, скорее всего, идёт о «зикре» (араб. «поминание») — особом ритуале поминания Аллаха, проводимого в различных формах: от молчаливой медитации («зикр-и хафи») до громких криков и бурных телодвижений («зикр-и джахр»).

Объединённого государственного политического управления. — А. С.) Нижне-Волжского края. Выслан в Северный край на три года», где, судя по всему, и скончался (реабилитирован в 1989 г. [7. С. 34]).

Следует также отметить, что в окрестностях Астрахани в начале XX в. функционировал культ мусульманских святых и их могил, сформировавшийся ещё в эпоху Золотой Орды

и Астраханского ханства под мощным влиянием суфизма, прежде всего центральноазиатского. Захоронения святых обозначались у тюркских народов региона словом «авлия», «аулья», «эвлия», «аулие» (от араб. «аулийа», ед. ч. «вали» — «святые», «находящиеся под покровительством (Аллаха)», «близкие, друзья (Аллаха)») [11].

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Васильев Д. В. К вопросу о роли суфизма в исламизации Золотой Орды // Гуманитарные исследования: журн. фундамент. и приклад. исследований. 2003. № 6. С. 19—24.
2. Государственный архив Астраханской области (ГААО). Ф. 1. Оп. 2. Д. 1730.
3. ГААО. Ф. 286. Оп. 2. Д. 297.
4. ГААО. Ф. 286. Оп. 2. Д. 414.
5. ГААО. Ф. 290. Оп. 3. Д. 521.
6. ГААО. Ф. 3371. Оп. 1. Д. 2.
7. Из тьмы забвения: Книга памяти жертв политических репрессий. 1918—1954. Т. 1: РФ, Астраханская область / редкол. Э. М. Володин (предс.), В. Б. Дьяконов, В. А. Мыльников [и др.]. Астрахань: Волга, 2000. 480 с.
8. Ирмуратов Х. Октябрь в ауле. Волгоград: Ниж.-Волж. книж. изд-во, 1967. 190 с.
9. Кемпер М. К вопросу о суфийской основе джихада в Дагестане // Подвижники ислама: Культ святых и суфизм в Средней Азии и на Кавказе / сост. С. Н. Абашин, В. О. Бобровников. М.: Вост. лит., 2003. С. 278—305.
10. Малов Н. М., Малышев А. Б., Ракушин А. И. Религия в Золотой Орде: учеб. пособие. Саратов: Изд-во Саратов. ун-та, 1998. 128 с.
11. Полевые материалы автора.
12. Сибгатуллина А. Т. Суфийские тарика среди тюркских народов // Сборник тезисов региональной научной конференции «Проблемы взаимодействия национальных культур» (Межэтнические общения в полиэтническом регионе). Ч. 1. Астрахань: Изд-во Астрахан. пед. ин-та, 1995. С. 84—86.
13. Шихалиев Ш. Ш. Сайпула-кади // Ислам на территории бывшей Российской империи: энцикл. слов. Т. II / сост. и отв. ред. С. М. Прозоров. М., 2018. С. 330—332.
14. Frank A. J. Muslim Sacred History and the 1905 Revolution in a Sufi History of Astrakhan // Studies on Central Asian History in Honor of Yuri Bregel / ed. by D. DeWeese. Bloomington, 2001. 656 p.

ИСЛАМСКАЯ ФИЛОСОФСКАЯ ТРАДИЦИЯ И ЕЁ МЕСТО В СОВРЕМЕННОМ КИТАЙСКОМ ОБЩЕСТВЕ

Ислам является одной из трёх самых многочисленных религий в мире. Однако, несмотря на это, в Китайской Народной Республике мусульманская нация находится в меньшинстве. Попробуем разобраться, с чем же это связано.

Ключевые слова: *ислам, конфуцианство, Китай, хуэй, религия.*

I. N. Dolgodvorova

ISLAMIC PHILOSOPHICAL TRADITION AND ITS PLACE IN MODERN CHINESE SOCIETY

Islam is one of the three most numerous religions in the world. However, despite this, in the People's Republic of China, the Muslim nation is in the minority. Let's try to figure out what this is related to.

Keywords: *Islam, Confucianism, China, Hui, religion.*

Ислам является одной из самых распространённых религий в мире. Его возникновение относят к VII в. и связывают с деятельностью ранних представителей калама. Уже как философия ислам начинает свой расцвет в IX—X вв., который именуется Исламским ренессансом, именно тогда и формируются основные направления философии.

Развитие исламской философской идеи разделяют на три этапа:

- 1) классический, или средневековый (VIII—XV вв.);
- 2) позднее Средневековье (XVI—XIX вв.);
- 3) современность (вторая половина XIX—XXI вв.).

Нас интересует первый этап, ведь именно тогда мусульманство начинает свой путь в Китае.

Проникновение ислама в Китай началось примерно в VIII в., в эпоху Тан. Приблизительно в этот период Китай начинает борьбу за Великий шёлковый путь, параллельно конфликтуя с Кореей и Вьетнамом. Китай сумел выйти победителем в этих войнах, чем тут же и воспользовался: отвоевав значительную часть великого торгового пути и сделав его безопасным для торговцев, он стал налаживать отношения со странами Центральной и Юго-Восточной Азии. В результате их сотрудничества Китай перенял не только способы производства и но-

вые продукты от приобретённых партнёров, но и их вероисповедания, в числе которых был и ислам.

Однако сильного распространения среди китайцев мусульманство не получило. Так же и в эпоху Сун. Благодаря тому, что Китай начал осваивать морские способы торговли, сотрудничество с мусульманскими странами стало более тесным: в страну прибывало всё больше представителей исламского вероучения. Многие оставались на постоянное местожительство, строились мечети и кладбища, были оборудованы специальные «иностранские кварталы». Самые ранние известные мечети появились на юго-востоке Китая — это соборная мечеть в Чанъане, мечеть Хуайшэн и мечеть Феникс в Ханчжоу. Проживающие длительное время в Китае мусульмане имели право занять любую должность, даже государственного чиновника.

Но почему же несмотря на то, что ислам очень распространён в восточных странах, в Китае он считается «хуэй» (китайским национальным меньшинством)? С момента первого упоминания представителей мусульманства прошло достаточно много времени и для распространения этого вероучения не было видимых преград.

Скорее всего, это связано с менталитетом китайского народа и свойственной ему традиционностью, то есть приверженностью традициям

и прошлому. Китайцы соответствуют ей, сохраняя верность прошлым взглядам. Можно сказать, что основа мировоззрения китайцев устоялась и окрепла в период Чжань-го, эпоху воюющих царств.

Этот период связан с раздробленностью страны, разобщением её частей. Прошлые представления, мировоззрения оказались неспособными объединить страну. Появилась необходимость в новых идеях. Поэтому в этот период формируется большое количество различных философских школ и течений, которые в большинстве случаев были практико-ориентированными — делался упор на этико-социальные проблемы, отношения внутри общества и государства.

Эта эпоха характеризуется появлением таких философских школ, как конфуцианство, даосизм, моизм, легизм, мин-цзя, инь-ян-цзя.

Долгое время конфуцианство являлось официальной идеологией в Китае, поэтому оно имело возможность оказать значительное влияние на мировоззрение китайцев, перестроить его.

Основой конфуцианства является категория «ли» (ритуал, правило, закон). Сохранение традиционности и следование ритуалу — вот что необходимо для объединения общества и установления гармонии в государстве. Ещё одной важной категорией является категория «сяо» (сыновья почтительность) — уважение и почитание старших, по этой же схеме строились отношения и с государством.

Религиозное учение Конфуция оказало уникальное влияние на китайскую нацию. Конфуцианство — это не просто религия, а ещё и разные сферы в жизни китайского общества, такие как экономика, политика, социальные процессы, философия: всё то, что повлияло на развитие китайской цивилизации и сохранение консервативных традиций

на протяжении более двух тысяч лет.

Очевидно, что другому вероисповеданию было тяжело проникнуть в уже устоявшееся мировоззрение китайцев.

Поэтому неудивительно, что мусульманская нация сегодня в Китайской Народной Республике находится в национальном меньшинстве. Большинство мусульман являются таковыми в силу преемственности. В основном они проживают в провинции Юньнань, на Тибете, в Синьцзян-Уйгурском автономном районе, провинциях Ганьсу и Хэнань.

Одними из представителей мусульманского вероисповедания на территории Китая являются уйгуры, проживающие в Восточной и Центральной Азии. Сейчас ведётся очень много споров, поскольку по миру распространяются новости о притеснении этнического меньшинства со стороны правительства Китая, появляется информация о лагерях перевоспитания, где содержат уйгуров. Само правительство все эти слухи отрицает, поэтому нельзя говорить об истинности этой информации.

На территории Китая имеются около 40 тыс. мечетей, которые имеют свои школы, в конце XX в. были открыты институты, посвящённые Корану.

Можно сделать вывод, что мусульманская религия не оказала существенного влияния на развитие китайского общества: в стране имеются последователи, строятся мечети, однако в связи с террористической угрозой от ИГИЛ (организация, запрещённая в Российской Федерации) правительством Китая были приняты некоторые ограничивающие меры, запрещающие медресе некоторое время принимать учеников, также был введён запрет на некоторые имена.

Можно сделать вывод, что во многом ислам так и остался «чужеземцем» для большинства китайского общества.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Захарьин А. Б. Ислам в Китае. Религия и власть // История и археология: сайт. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/islam-v-kitae-religiya-i-vlast>, свободный (дата обращения 07.06.2021).

2. История Китая // Knigogid: сайт. URL: [https://knigogid.ru/books/45594-istoriya-](https://knigogid.ru/books/45594-istoriya-kitaya/toread)

[kitaya/toread](https://knigogid.ru/books/45594-istoriya-kitaya/toread), свободный (дата обращения 06.06.2021).

3. Мюллер Ф. А. История ислама // Mir-knig: сайт. URL: https://mir-knig.com/read_466939-1, свободный (дата обращения 06.06.2021).

УЧЕНИЕ В. С. СОЛОВЬЁВА О «ТРЁХ СИЛАХ», ВЗАИМООТНОШЕНИЯ ЗАПАДНОГО, ВОСТОЧНОГО И СЛАВЯНСКОГО МИРОВ

Взаимоотношения разных стран и диалоги культур всегда были интересной темой для исследования. Запад и Восток — это абсолютно разные по своим воззрениям, поведению и мироощущению страны. Поэтому очевидно, что они не понимают друг друга и часто конфликтуют между собой. В это же время, когда имеются крайности, имеется и середина, которую представляет Россия. Эта страна и географически и духовно находится как раз посередине между Западом и Востоком. Поэтому она впитала в себя традиции, обычаи и культурные особенности обеих сторон. Многие считают, что именно это свойство поможет России стать не только посредником в решении проблем Запада и Востока, но также и в некотором роде мессией для всего человечества. Одну из таких точек зрения мы и рассмотрим ниже.

Ключевые слова: «Три силы», Запад, Восток, Россия, славянофильство.

D. M. Postnikov

SOLOVYOV'S DOCTRINE OF THE "THREE FORCES", THE RELATIONSHIP OF THE WESTERN, EASTERN AND SLAVIC WORLDS

The relationships between different countries and the dialogue of cultures have always been an interesting topic for research. The West and the East are countries that are completely different in their views, behavior and attitude. Therefore, it is obvious that they do not understand each other and often conflict with each other. At the same time, when there are extremes, there is also the middle, which is represented by Russia. This country, both geographically and spiritually, is located exactly in the middle between the West and the East. Therefore, she absorbed the traditions, customs and cultural characteristics of both sides. Many believe that this very property will help Russia become not only a mediator in solving the problems of the West and the East, but also, in some way, a messiah for all mankind. We will consider one of these points of view below.

Keywords: "Three forces", West, East, Russia, Slavophilism.

За основу исследования возьмём учение Владимира Сергеевича Соловьёва, которое называется «Три силы». Прежде всего нужно сказать, что В. С. Соловьёв — русский религиозный философ, поэт и публицист. Он является центральной фигурой русской философии XIX в. Разработал собственное направление, которое называется христианской философией. Отстаивал идею о том, что представители разных христианских конфессий должны объединиться в одну организацию. Его идеи повлияли на многих религиозных философов, в числе которых Н. А. Бердяев, С. Н. Булгаков, братья Трубецкие и т. д.

«Три силы» — это речь В. С. Соловьёва, произнесённая им накануне Русско-турецкой войны 1877 г. перед немногочисленной публикой на заседании Общества любителей русской словесности. Владимир Сергеевич проявил себя как замечательный лектор, чем вызвал

интерес русского мыслящего общества. Также на восприятие слушателей повлияло и то, что назревала война с Османской империей, поэтому содержание речи имело соответствующий эффект. Именно в столкновении христианского и мусульманского миров люди видели смысл будущей войны. В. С. Соловьёв считал, что России будет уделена особая роль в этом конфликте, так как он не сомневался в том, что славянский мир и русский народ имеют особенное историческое призвание. То есть в этом выступлении философ дал свою оценку западного и восточного миров, выделяя особую роль России. Эта речь, а впоследствии и её публикация сделали имя В. С. Соловьёва популярным и широко известным.

Суть данной речи заключается в том, что в мире от самого его начала существуют три силы. Именно они управляют развитием человечества. Первая сила стремится подчинить

всё связанное с человеком единому началу, подавляя при этом многообразие, самостоятельность и свободу во всех проявлениях его жизни. В её апогее миром должен владеть один господин, которому подчиняется огромное количество рабов. Но если бы данная сила получила преимущество, то мир был бы однообразен и неподвижен. Это означает, что есть и другая сила, противоположная первой. Эта вторая сила, наоборот, стремится к тому, чтобы в мире было как можно больше разнообразия, самостоятельности и свободы в различных сферах человеческой жизни. Но, опять же, полная свобода деятельности приводит к тому, что каждый начинает действовать по-своему исходя из своих собственных соображений, жить исключительно для себя. Общая реальность начинает казаться пустой и отвлечённой, а в итоге просто теряет свой смысл. Её апогей — это крайняя форма эгоизма и кромешная анархия. Если бы эта сила получила преимущество, то человечество распалось бы на мельчайшие составные части, и мир превратился бы в войну всех против всех [2].

Владимир Сергеевич считал, что первую силу в нашем мире олицетворяют страны Востока, а вторую представляют страны Запада. Ведь, по его мнению, характерная черта восточной культуры — это обезличенное единство во всех его проявлениях, которое не даёт проявиться никакому индивидуальному разнообразию. В западной культуре всё совсем наоборот — слишком большое проявление индивидуализма, которое грозит стереть общественные нормы.

«И если мусульманский Восток, как мы видели, совершенно уничтожает человека и утверждает только *бесчеловечного бога*, то западная цивилизация стремится прежде всего к исключительному утверждению *безбожного человека*» [1. С. 38].

Если бы в мире существовали только эти две силы, то была бы нескончаемая война интересов и бесконечная борьба противоположностей. Существование не имело бы никакого положительного и продуктивного смысла. *Бесчеловечный бог* не смог бы наполнить жизнь позитивным смыслом, а *безбожный человек* не смог бы его найти.

Поэтому появляется третья сила, которая должна решить все проблемы и противоречия. Она выступает посредником между первыми

двумя, лишая их антагонизма. Эта сила должна примирить главенствующее авторитарное начало с частными формами существования. Таким образом должна сложиться целостная и мирная жизнь обеих сторон, что ведёт к спокойному существованию всего человечества. В. С. Соловьёв приписывает роль этой силы России. Именно России суждено стать посредником в данном конфликте, так как она синтезировала в себе культурные особенности Запада и Востока. И не только из-за этого. В. С. Соловьёв считает, что славянский народ одарён особым божественным откровением, благодаря которому данный народ сможет примирить и успокоить противоборствующие силы Запада и Востока. При этом не предлагается никакой конкретики, говорится лишь о том, что данный народ должен быть проводником между божественным миром и нашим. Он должен передать миру живую душу, дать целостность человечеству, соединив его с божественным началом. Данный народ должен быть свободен от всяких ограничений, он возвышается над обычными мелочными интересами, которые преследует большинство людей. Обладающие этой силой равнодушны к этой жизни вообще, потому что они верят в высшую божественную жизнь и котируют только её. А данные свойства, как считает В. С. Соловьёв, принадлежат именно славянскому народу, его национальному характеру. Для других народов характерно подчинение первой силе либо второй. Другого такого же народа, который подчинялся бы третьей силе, нет, только славяне. В. С. Соловьёв считает также, что первые две силы привели народы Востока и Запада к духовному разложению, поэтому единственное спасение мира видится ему только в третьей силе. Подчинение этой силе подтверждается ещё и тем, что славянский народ ведёт жалкое экономическое и социальное существование, что только больше говорит о том, что этому народу неважна жизнь в обычном её понимании. Ведь существует высшая цель, направленная в иной мир. И эту веру данный народ должен распространить по миру для того, чтобы спасти всё человечество.

Нетрудно заметить, что в «Трёх силах» преобладают славянофильские течения. Мысли В. С. Соловьёва пересекаются с идеями одного из основателей славянофильского учения — П. Киреевского. П. Киреевский считал, что

европейское общество дробится и распадается на атомы. Поэтому призвание России — восстановить целостность не только отдельных групп, но и всего человечества. Также пересечения наблюдаются с видным представителем этого течения — Хомяковым, который критиковал европейское общество за то, что оно слишком превозносит роль человека в мирских делах, утверждает, что разум и свобода являются главными и движущими факторами его существования. Таким образом, утрачивается единая вселенская связь, остаётся только механическое бессмысленное движение. И, наконец, последнее пересечение всё с тем же Хомяковым в том, что он также видел роль славянского народа в примирении божественного единого начала с разнообразием мирских частностей. Данный синтез был, скорее, предвосхищён славянофилами, В. С. Соловьёв просто развил и чётко оформил данную мысль, что неудивительно, ведь именно в данном синтезе божественного и человеческого В. С. Соловьёв видел смысл жизни [3].

«Три силы», как и многие славянофильские идеи отдают решающую роль практически

во всё одной лишь стране. Это в некотором смысле имеет свои основания, но полагаться на одну лишь страну в решении каких-либо проблем или же рассчитывать, что эта страна сможет наладить продуктивный диалог между остальным миром как минимум не совсем верно. Были различные примеры в мировой истории, но что-то по итогу к всеобщему благу данные решения всё равно не привели. Различия в культуре, в понимании мира и то, как себя вести в нём, у всех народов разные. Но это не отменяет того факта, что Россия действительно перемешала в себе множество западных и восточных порядков, поэтому она по праву считается славянофилами уникальной в своём роде страной. Стоит лишь надеяться на то, что так и будет продолжаться дальше, потому что получение уникального опыта из разных частей света ещё никому не вредило. Ведь перенимание данного опыта и грамотное его использование на благо своего народа хоть и не приведёт к идеальному миру, который рисовали себе славянофилы, но по крайней мере приблизит страну к такому идеалу.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Соловьёв В. С. Смысл любви: Избранные произведения. М.: Современник, 1991. 525 с. ISBN 5-270-01370-3.

2. Трубецкой Е. Н. Миросозерцание Вл. С. Соловьёва: в 2 т. Т. 1. М.: Путь, 1913. 643 с. ISBN 978-5-9989-3950-1.

3. Виноградов П. Г. Киреевский и начало московского славянофильства // Вопросы философии и психологии. 1892. Год III, кн. 11. С. 98—126.

К ВОПРОСУ О ПОЛИТИЧЕСКИХ РЕПРЕССИЯХ В ОТНОШЕНИИ СВЯЩЕННОСЛУЖИТЕЛЕЙ И ВЕРУЮЩИХ В БАШКИРСКИХ КАЗАЧЬИХ ДЕРЕВНЯХ ЮЖНОГО УРАЛА (НА ПРИМЕРЕ ЮРТА ТУКТУБАЙ И ДЕРЕВНИ КАЗБАЕВО)

Раскрыта практика политических репрессий в 1920—30-х гг. в отношении мусульманских священнослужителей и верующих в башкирских казачьих деревнях Южного Урала. Органы советской власти, понимая значение влияния мулл на население, готовясь к проведению коллективизации, в первоочередном порядке провели репрессии против этой категории. Автор делает вывод об общности политики репрессий в отношении как русского, так и башкирского населения. Власть воспринимала башкирских казаков как враждебный ей элемент.

Ключевые слова: казаки, Туктубай, Казбаево, мулла, арест, лишение избирательных прав, раскулачивание.

R. Sh. Khakimov

ON THE ISSUE OF POLITICAL REPRESSION AGAINST CLERGY AND BELIEVERS IN THE BASHKIR COSSACK VILLAGES OF THE SOUTHERN URALS (ON THE EXAMPLE OF THE YURTS OF TUKTUBAI AND THE VILLAGE OF KAZBAEVO)

The article reveals the practice of political repression in the 1920s and 1930s against Muslim clerics and believers in the Bashkir Cossack villages of the Southern Urals. The Soviet authorities, realizing the importance of the influence of the mullahs on the population, preparing for collectivization, carried out repressions against this category as a matter of priority. The author concludes that the policy of repression is common both in relation to the Russian and Bashkir population. The authorities perceived the Bashkir Cossacks as an element hostile to it.

Keywords: Cossacks, Tuktubai, Kazbaevo, mullah, arrest, disenfranchisement, dispossession.

История политических репрессий 1920—30-х гг. в отношении мусульманских священнослужителей продолжает привлекать внимание исследователей. Объектом нашего исследования являются башкирские казачьи деревни. Особенностью Оренбургского казачьего войска было наличие башкирских сотен, которые существовали до ликвидации кантонной системы в 1863 г., и башкирских казачьих посёлков. Ислам был в огромной степени укоренён в башкирском казачьем войске. В воинских подразделениях башкир были полковые муллы, они имели большое влияние. Недостаточная исследованность политических репрессий в башкирских казачьих деревнях Южного Урала заставила нас обратиться к данной теме на примере двух деревень: Туктубаево (ныне Архангельское) Медведевского района (ныне Сосновский район) и Казбаево Бишкильского района (ныне Чебаркульский

район) Челябинской, а до 1934 г. Уральской области. Современное село Архангельское было основано близ Туктубаевской ямы, или юрта Туктубай, первого места оседлого проживания башкир. И поэтому сейчас среди башкир в обиходе распространено второе название села — *Ям аулы* (деревня Ям) (*здесь и далее курсив автора*). В период кочевой жизни башкир здесь было место зимнего проживания. В 1833 г. образовался казачий посёлок Туктубай. Башкиры были включены в казацкое сословие и вошли в состав Травниковской станицы третьего военного отдела Оренбургского казачьего войска. Знаменательным событием в истории Туктубаевской ямы стал проезд через него 7 июня 1837 г. цесаревича Александра Николаевича, когда он посетил Пермь, Екатеринбург, Нижний Тагил. Цесаревич проследовал через Златоуст, Челябинск, «ям Токтубаевский», Травники, Миасский завод,

Верхнеуральск, Спасскую крепость, станцию Магнитную. Из дневника о путешествии: «На станции Туктубаевской мы нашли башкирцев, заходили в их юрту и в первый раз пили кумыс»¹.

В 1873 г. в казачьем посёлке Туктубаевский было 92 двора, проживало 523 жителя, а в 1926 г. — 430 жителей². Революция 1917 г., Гражданская война коренным образом изменили жизнь посёлка Туктубаевского и его жителей. Произошёл раскол на сторонников и противников новой власти. В годы Гражданской войны на территории посёлка проходили ожесточённые бои между красными и белыми. Часть башкирских казаков ушли с белой армией. Первым председателем Туктубаевского сельского Совета был избран батрак Абельнасыр Абдуллин. После окончания Гражданской войны произошло некоторое успокоение: ушедшие с белой армией казаки возвратились, жители, пользуясь послаблениями нэпа, продолжили свой крестьянский труд как хозяева-единоличники. И в тот период власть достаточно нейтрально относилась к религии и к служителям культа. Так, например, когда мулла мечети посёлка Тохтубаево Габдулла Валеевич Салыев осенью 1920 г. был призван для мобилизации в тыловое ополчение (а религиозные служители в Красную Армию не призывались), жители посёлка Тохтубаево станицы Медведевской возбудили ходатайство о предоставлении отсрочки служителю их мечети мулле Габдулле Салыеву от военной службы: «Просим оставить нашего муллу на месте, так как хотим просить его не только вести службу, но и взять на себя обязанность по обучению мальчиков в религиозных традициях». Ходатайство жителей власти удовлетворили³. Таким образом, можно утверждать, что при мечети шло и обучение детей исламу.

Однако со сворачиванием нэпа с 1928 г. власть начала политику насильственной коллективизации и притеснения религии. На территории русского села Архангельского был

образован колхоз «Коллективист», а в посёлке Тохтубай — колхоз имени Молотова. Была организована массированная пропагандистская компания против всех, кто имел своё, отличное от власти мнение, против тех, кто имел достаток. В обществе насаждалось противопоставление по примитивному делению: бедные — богатые, светлые безбожники и тёмные верующие. И, только обеспечив идеологическое обоснование, органы партийно-государственной власти запустили механизм репрессий.

Одним из методов исключения противников новой власти из общественной жизни было лишение избирательного права. Так, в 1927 г. был лишён права голоса Ибрагим Зарипов, мулла мечети посёлка Тохтубаево, вместе с женой Зариповой Зайнаб⁴. Начались репрессии по признакам социального происхождения. Это видно на примере Абдразака Усманова.

Он родился в мае 1869 г. в посёлке Тухтубай Медведевского района. Из казаков, татарин. С 1917 г. был атаманом посёлка. Был арестован в 1920 г., судим за отступление с белой армией, приговорён к 3 годам принудительных работ. Крестьянин-единоличник, занимался хлебопашеством. С 1926 г. был лишён права голоса как «бывший горно-полицейский стражник». С началом антирелигиозной кампании выступал против закрытия мечети. И 9 февраля 1929 г. следует повторный арест. А. Усманов был обвинён по ст. 58-10 УК РСФСР. Виновным себя он не признал. 13 января 1930 г. коллегией ОГПУ по ст. 58-8; 58-10 УК РСФСР был приговорён к 10 годам заключения в исправительно-трудовой лагерь (ИТЛ) с конфискацией имущества. Дальнейшая его судьба неизвестна.

Из материалов дела: «А. Усманов — из казаков, образование: сельская школа, беспартийный. Особые приметы: рост 2 аршина 3 вершка, нос прямой, глаза и волосы чёрные... В царской армии с 1911 г. служил полицейским урядником, с 1917 г. был атаманом своего села и окрестных деревень. В 1918 г. организовал из жителей пос. Казбаево и Туктубаево башкирскую казацкую дружину для поддержки генерала Дутова. Эвакуировался в Сибирь в 1919 г. В 1928 г., когда по инициативе местных советских работников села Туктубаево был поднят вопрос о закрытии мечети с использованием её под

¹ Император Александр II и Южный Урал: сб. док. и материалов / ред. Н. А. Антипин. Челябинск, 2019. С. 119, 124.

² Поздеев В. В. Архангельское // Челябинская область: энциклопедия: в 7 т. Т. 1. А — Г. Челябинск: Камен. пояс, 2008. С. 194.

³ Объединённый государственный архив Челябинской области (ОГАЧО). Ф. Р-138. Оп. 4. Д. 3.

⁴ Архив Златоустовского городского округа (ЗГО). Ф. Р-43. Оп. 7. Д. 7, 10.

клуб, Усманов с несколькими жителями активно вёл среди населения агитацию против этого мероприятия»¹.

Другим башкирским казачьим поселением была соседняя деревня Казбаево, она также относилась к Травниковской станице. Деревня была основана в XVIII в. башкирами Айлинской волости из команды сотника Туйгуна Кучукова. В 1873 г. было 46 дворов, а к 1926 г. деревня насчитывала 120 дворов², проживало 346 чел. (данные на 1900 г.)³. В 1929 г. здесь был организован колхоз «12 лет Октября». Раскулачивание имело как стратегическую цель (уничтожение класса сельских собственников, полное подчинение крестьянина советской власти, с тем чтобы за счёт деревни изыскать средства для начавшейся индустриализации), так и тактические задачи. Для достижения стратегической цели ставились тактические задачи: сломить сопротивление, прежде всего богатых и зажиточных крестьян, и одновременно за их счёт создать материальную базу создаваемых колхозов. И одновременно решалась задача уничтожения религии и её носителей: служителей культа и активных верующих.

Одним из первых в деревне Казбаево был арестован мулла Гумар Шафикович Бутасов. Органами ОГПУ он рассматривался как один из наиболее влиятельных людей в деревне и поэтому не случайно первый удар был направлен против него.

Г. Ш. Бутасов родился в декабре 1856 г. в деревне Казбаево Бишкильского района, из казаков, башкир. Образование: окончил медресе в городе Троицке. Служил муллой в мечети Казбаево. Как мулла был лишён права голоса в 1926 г. Г. Ш. Бутасов имел хозяйство (по состоянию на 1929 г.): два дома с надворными постройками, посев — 20 десятин, сенокос — 5 десятин, лошадей — 13, коров — 6, овец — 20, с/х машины, с/х налог — 502 руб.

¹ ОГАЧО. Ф. Р-467. Оп. 3. Д. 4204; Архив ЗГО. Ф. Р-43. Оп. 7. Д. 10.

² Поздеев В. В. Казбаево // Челябинская область: энциклопедия: в 7 т. Т. 3. К — Л. Челябинск: Камен. пояс, 2008. С. 31.

³ Бухарова Г. Ш., Старостин А. Н. Мечети и имамы г. Троицка и Троицкого уезда по материалам учётных ведомостей ОМДС в конце XIX — начале XX в.: предварительные результаты исследования // VIII Расулевские чтения: ислам в истории и современной жизни России: материалы Всерос. науч.-практ. конф. (с междунар. участием), Троицк, 4—5 июля 2019 г. / под ред. Э. З. Ягнаковой. Челябинск: Изд-во Челяб. гос. ун-та, 2019. С. 31.

9 февраля 1929 г. он был арестован и обвинён по ст. 58-10 УК РСФСР. Виновным себя не признал. 13 января 1930 г. был приговорён к 10 годам заключения в ИТЛ с конфискацией имущества. А 28 января 1930 г. решением общего собрания бедноты деревни как «эксплуатор и спекулянт» был раскулачен⁴. Дальнейшая судьба неизвестна. У Гумара Бутасова была большая семья: девять детей, большое количество родственников.

Из материалов дела: «Гумар Бутасов окончил башкирскую начальную школу, медресе в Троицке. По-русски говорит мало. Особые приметы: рост — 2 аршина 2 вершка, нос плоский, глаза карие, волосы русые с проседью... Во время Гражданской войны благодаря призывам муллы Бутасова в селе Казбаево была организована казачья дружина для помощи белой армии, которая уехала в Сибирь и возвратилась в 1920 г. В 1922 г. по инициативе муллы Бутасова из Казбаевской школы был уволен советский учитель, и вместо него был взят учитель-религиозник, который преподавал в школе Коран и мусульманское вероучение до 1924 г. Советская вывеска со школы была сброшена и на место неё поставлена своя, с надписью “Правда вверх, а неправда свалилась вниз”... В период хлебозаготовок 1928 г. Бутасов Гумар в мечети призывал верующих не сдавать хлеб государству. На предложение ему подписаться на заём индустриализации ответил: “Пусть лучше меня выведут и расстреляют, а подписываться не буду. Эти займы придуманы, чтобы вытянуть из крестьянства последние силы и соки. Я старик, и политическими вопросами для меня заниматься не под силу. Если на меня наложили 600 рублей налога и считают кулаком, муллой, так это ещё не значит, что меня нужно арестовать, а если и так, то это неверно, потому что я сочувствую советской власти, всегда помогаю хлебом, плачу налоги. Разве моя вина в том, что есть религиозные люди, желающие посещать мечеть, где я исполняю свои обязанности”»⁵. Поражает достаточно точный анализ внутренней политики государства и весьма аргументированная позиция

⁴ Архивный отдел администрации Чебаркульского городского округа (ЧГО). Ф. 1. Оп. 1. Д. 2. Л. 62, 64.

⁵ ОГАЧО. Ф. Р-467. Оп. 3. Д. 4204; Архив ЗГО. Ф. Р-43. Оп. 7. Д. 10; Архивный отдел администрации ЧГО. Ф. 1. Оп. 1. Д. 1.

Гумара Бутасова, как по веротерпимости, так и по отношению к советской власти.

Затем 16 февраля 1929 г. последовал арест, сводного брата муллы, муэдзина мечети Садыка Абдулловича Бутасова. Он родился в марте 1872 г. в деревне Казбаево Бишкильского района. Из казаков. Башкир. Имел хозяйство (по состоянию на 1929 г.): два дома, одну лошадь, две коровы. Был обвинён по ст. 58-8-10. Виновным себя не признал. Был приговорён к 3 годам заключения в ИТЛ. Дальнейшая судьба неизвестна.

Семья: жена 2-я — Бутасова Самсиямал (1892 г. р.); сын — Бутасов Гариф Садыкович (1902 г. р.); сын — Бутасов Сабур Садыкович (1905 г. р.); дочь — Бутасова Шакима Садыковна (1908 г. р.); сын — Бутасов Хуснулла Садыкович (1917 г. р.); дочь — Бутасова Мадина Садыковна (1927 г. р.).

Из материалов дела следует: «С. Бутасов — из казаков, неграмотный. Особые приметы: рост 2 аршина 6,5 вершков, нос прямой, глаза темно-серые, волосы чёрные, уши большие, под подбородком шрам... В доме Бутасова Садыка проводились по вечерам собрания жителей, со стороны населения этим собраниям дали название *Бутасовский съезд*». Из показаний Бутасова Садыка (1929): «Как меня могли арестовать и за что, я даже и придумать не могу. Да и какой из меня, неграмотного, может быть агитатор. Не считаю себя противником большевиков, а в партии не состою потому, что верующий. Да вот выхожу иногда покричать в мечети, кроме того, наблюдаю за чистотой здания мечети»¹. Здесь также проявляется аргументированная позиция человека, не чувствующего за собой никакой вины перед государством.

Последовали аресты и раскулачивание сыновей и родственников Гумара Бутасова. Под раскулачивание попали сыновья Гумара Бутасова: Жангир (Янгир), Ахматсадык. У них были семьи: соответственно четверо и трое детей. Основанием для их выселения послужило — «кулак, сын муллы»². Судьбы братьев неизвестны.

Большой интерес вызывает личность другого сына муллы, Габдулхая (Хая) Гумаровича

Бутасова. Он родился в 1902 г. в деревне Казбаево. Башкир. В 1919 г. эвакуировался с белыми частями в Сибирь. После возвращения окончил Свердловский железнодорожный техникум в 1927 г., затем Аргаяшский педтехникум, работал учителем 1927—1930 гг. В 1924 г. был лишён права голоса как сын муллы. В 1929 г. у него был изъят дом и продан за неуплату сельскохозяйственного налога, в 1930 г. всё имущество конфисковано. После ареста отца был уволен из Казбаевской школы, уехал в Башкирскую АССР, работал заведующим школой в Зилаирском кантоне. Семья: жена — Бутасова Сауда Валеевна, пятилетняя дочь Хайрия проживали в БАССР, город Учалы. 24 марта 1930 г. Г. Г. Бутасов был арестован и обвинён по ст. 58-10 УК РСФСР. В следственном деле записано: «...родственник заядлейших карателей и белогвардейцев в 1918 г.». Виновным себя не признал. Был приговорён к 5 годам заключения в ИТЛ. Дальнейшая судьба неизвестна.

Г. Г. Бутасов, будучи весьма образованным человеком, очень точно характеризовал ситуацию в стране и проводимую властями политику. Из материалов следственного дела — показания Г. Г. Бутасова: «Советская власть ничего хорошего нам не даст, она загубила религию, а без Бога мы жить всё равно не сможем. Видишь, какую свободу дала нам эта власть, что всех *как белок ободрали* да пересажали по изоляторам. Для каждого коммуниста человеческая жизнь дешевле копейки. Как они говорят “догнать и перегнать буржуазные страны”, так и догнали и в несколько раз перегнали, только в том, что насадили в тюрьмы невинных людей, а в остальных отношениях мы, то есть СССР, не были первыми и не будем с такими собачьими коммунистическими законами, закабальвающими человека»³. Обращают на себя внимание смелость и мужество Г. Г. Бутасова при характеристике положения в СССР, образность его сравнения положения крестьян: «*как белок ободрали*».

Органы власти применяли к своим противникам весь набор средств борьбы. Так, мулла Фаррах Зайнышев в 1930 г. проживал в деревне Казбаево, служил в мечети. Татарин. Был лишён права голоса. В 1930 г. собрание постановило: раскулачить и выселить. Мотивы выселения:

¹ ОГАЧО. Ф. Р-467. Оп. 3. Д. 4204; Архивный отдел администрации ЧГО. Ф. 1. Оп. 1. Д. 1.

² Архивный отдел администрации ЧГО. Ф. 1. Оп. 1. Д. 1.

³ ОГАЧО. Ф. Р-467. Оп. 3. Д. 4205.

«...кулак, внештатный мулла. До революции торговец, в 1921 г. подрядчик, применял наёмный труд»¹. Губий Валеевич Салыев родился в 1889 г. в деревне Казбаево Бишкильского района. Сын муллы, был лишён права голоса. Был учителем мусульманского языка (*правильнее — основ ислама*). В 1928 г. судим за не сдачу с/х налога. Решение общего собрания от 12 февраля 1930 г.: раскулачить и выселить. Причина выселения: «...сын муллы, кулак, применял наёмный труд»². Дальнейшая судьба неизвестна.

Репрессивная машина НКВД работала без перебоев. Лишь в одном случае дело было прекращено. Шаихмет Бутасов, 1864 г. р., башкир, партийность — б/п, образование — низшее, социальное происхождение — из крестьян, проживал — Уральская область, Златоустовский округ, Медведевский район, село Казбаево, работал — село Казбаево, крестьянин-единоличник, арестован 09.02.1929, осуждён 23.02.1929, мера наказания — дело прекращено³.

Очень болезненным было лишение избирательного права, человек сразу получал прозвище «лишенец». Лишению избирательных прав подверглись 15 человек в деревне Казбаево. Такая мера притеснения, как лишение права избирательного голоса, была тогда особенно распространена в СССР. Основопологающим документом, зафиксировавшим лишение избирательных прав, стала Конституция РСФСР, принятая 10 июля 1918 г. В ней были определены категории граждан, которым было отказано в пассивном и в активном избирательном праве. Так, в ст. 65 Конституции были перечислены основные категории граждан, не имевшие права избирать и быть избранными:

а) лица, прибегающие к наёмному труду с целью извлечения прибыли;

б) лица, живущие на нетрудовой доход, как то: проценты с капитала, доходы с предприятий, поступления с имущества и т. п.;

в) частные торговцы, торговые и коммерческие посредники;

г) монахи и духовные служители религиозных культов;

д) служащие и агенты бывшей полиции, особого корпуса жандармов и охранных отделений, а также члены царствовавшего в России дома;

е) лица, признанные в установленном порядке душевнобольными или умалишёнными, а равно лица, состоящие под опекой;

ж) лица, осуждённые за корыстные и порочащие преступления на срок, установленный законом или судебным приговором⁴.

Советские органы широко использовали данную репрессивную меру для неблагонадёжных граждан. По данным Урализбиркома, в избирательную кампанию 1924—1925 гг. общее число лишённых избирательных прав по Уральской области составило 39 630 чел. в 1925—1926 гг. — 19 622, в избирательную кампанию 1929 г. — 125 969 чел.⁵

Лишение избирательного права в советском обществе сразу ставило человека в разряд отверженных, он постоянно находился под подозрением властей. Лишённые избирательного права были обязаны регистрироваться в административном отделе местных органов власти, а проживающие в спецпоселениях не могли покидать их территорию, они не могли учиться в средних специальных и высших учебных заведениях, не могли служить в армии, они лишь призывались на службу в тыловое ополчение, могли участвовать в собраниях.

В качестве причины репрессий служили любые основания. Так, активно использовали наличие родственной связи — «сын муллы, кулака», а также службу в белой армии или в царское время на административных или общественных должностях (сельский «атаман»). Использовали часто просто надуманные основания; так, например, Абдулла Мананович Бузанов был определён как «*бывший помещик* и поставщик скота», а его сын Садык — «*сын помещика*», и оба были раскулачены⁶. Хотя никаких помещиков у башкир никогда не было. Организовав собрания бедноты, на которых решали вопрос о раскулачивании богатых крестьян, власть обеспечивала этим видимость общественного решения вопроса применения репрессий — «раскулачить и выселить». После этого начатое дело доводили органы ОГПУ. По датам проведения собраний в деревне Казбаево можно заметить черту ор-

⁴ Конституция РСФСР 1918 года // Декреты Советской власти. Т. 2. М., 1959.

⁵ Социальный портрет лишенца (на материалах Урала): сб. док. / сост. Е. В. Байда, В. М. Кириллов, Л. Н. Мазур [и др.]. Екатеринбург: УрГУ. 1996. С. 3—4.

⁶ Архивный отдел администрации ЧГО. Ф. 1. Оп. 1. Д. 2. Л. 63, 64.

¹ Архивный отдел администрации ЧГО. Ф. 1. Оп. 1. Д. 1.

² Архивный отдел администрации ЧГО. Ф. 1. Оп. 1. Д. 1. Л. 62, 65, 66.

³ ОГАЧО. Ф. Р-467. Оп. 3. Д. 4204.

ганизованной кампании. Так, первое собрание по выселению прошло 28 января 1930 г., второе — 12 февраля, третье — 21 февраля. Было раскулачено 16 семей из общего количества 120 дворов в деревне, это каждый седьмой двор.

Репрессии не закончились в тридцатые годы. Карательная система НКВД продолжала свою работу даже в годы Великой Отечественной войны. Это подтверждает история Ахматшарифа Гумаровича Бутасова. Он родился в 1888 г. в деревне Казбаево Чебаркульского района. Сын муллы. Башкир. Служил в белой армии в 1919—1920 гг. В 1941 г. работал конюхом в колхозе «12 лет Октября». 27 декабря 1941 г. был арестован и обвинён по ст. 58-10-11 УК РСФСР. Виновным себя не признал. 9 июля 1942 г. был приговорён к ВМН (*высшая мера наказания*), приговор был заменён на 10 лет заключения в ИТЛ. Умер 31 декабря 1942 г. в Карагандинском лагере.

Семья: жена — Бутасова Гайша Баймухаметовна (1889 г. р.), родом из деревни Айбатово Аргаяшского района; дочь — Бутасова Мабура Ахматшарифовна (1910 г. р.); дочь — Бутасова Масгуда Ахматшарифовна (15.01.1924 г. р.), проживала в Айбатово Аргаяшского района; на воспитании были два племянника: Бутасов Мугин Ярмухамедович (1922 г. р.); Бутасов Нагим Ярмухамедович (1924 г. р.).

Из материалов следственного дела: «Особые приметы арестованного: рост 170 см, худощавый, волосы чёрные, глаза серые, брови широкие... *страдает миокардитом и хроническим катаром желудка...*»

Из показаний А. Г. Бутасова: «Родился я в деревне Казбаево Чебаркульского района. Мой отец Гумар Шафикович Бутасов имел большое хозяйство: 8 рабочих лошадей, 15 разъездных, коров имел до 10 голов, пахотной земли было до 50 десятин. Держали двух работников. После 1917 г. хозяйство немного увеличилось, отец в 1929 г., как имевший большое хозяйство, был раскулачен и выселен в ссылку. В настоящее время он снова проживает в деревне Казбаево на иждивении дочери Раизы. Мать моя Гульсия Бутасова умерла в 1913 г. Брат Жангир Гумарович где находится в настоящее время не знаю, брат Хадей Гумарович проживает в деревне Мулдакаево Учалинского района, брат Габдулхай Гумарович проживает в деревне Малая Майнаково Учалинского района, сестра Хадиса Гумаровна замужем, а где прожива-

ет, не знаю, сестра неродная по матери Раиза Гумаровна проживает в Казбаево, работает в колхозе, брат Ярмухамед Гумарович умер в 1925 г., сестра Ханифа Гумаровна умерла в 1920 г. В белой армии я служил с июля 1919 г. по март 1920 г. в должности рядового, под командой военных офицеров армии Колчака. В 1929 г. у меня был изъят дом, который находился на Опытной станции, теперь там устроили амбулаторию. Из колхоза я был исключён как классово-чуждый элемент. Никакой контрреволюционной работы я не проводил, а потому виновным себя в предъявленном мне обвинении не признаю»¹. К 10-летнему заключению был осуждён 54-летний, по существу, больной человек, который через год умер в лагере.

Родственники, дети репрессированных пережили огромные трудности и лишения. Из заявления дочери Масгуды Шариповны Бутасовой в УВД по Челябинской области (1996): «Мой отец Ахмет-Шариф Гумарович Бутасов родился в деревне Казбаево в семье муллы. До революции жил с отцом, после построил маленький домик и жил самостоятельно. В хозяйстве имел одну лошадь, потому не раскулачивался. Поступил в колхоз, был активистом, председателем ревизионной комиссии. У отца были две дочери, а когда его родной брат Ярмухамед внезапно умер, и остались сиротами два сына Мугин и Нагим, то отец взял их на воспитание. В колхозе отец был передовым косильщиком, а Мугин — комбайнёром. В 1939 г. Мугина забрали в армию, а оттуда на фронт, там он и погиб, защищая Брестскую крепость. Нагим тоже воевал, вернулся тяжело раненным и вскоре умер от ран. Наш отец был малограмотным, но хотел, чтобы мы учились. Старшая дочь Мабура окончила в 1933 г. Уфимский медтехникум, проработала фельдшер-акушеркой более сорока лет, умерла в 1984 г., воспитала четверых детей. Сама я в 1940 г. поступила в Аргаяшское педучилище и, окончив его в 1943 г., работала в школе более сорока лет, воспитала пятерых детей. Наш отец всегда старался для нас, продал последнюю корову, лишь бы мы учились. Кто-то нашёл причины его посадить, и он в 1942 г. был репрессирован. Маму увезли к себе родные, а мы не могли возвратиться в родную деревню, жили в оскорблениях и унижении. Очень хочу перед смертью знать о судьбе моего отца,

¹ ОГАЧО. Ф. Р-467. Оп. 3. Д. 4203.

по слухам знаю, что он расстрелян. Могу ли я просить квартиру или хотя бы комнату в родном совхозе, хочу умереть в родном селе...»¹.

Все жители деревень Туктубаево и Казбаево, кто подвергся репрессиям по политическим основаниям, в 1990-х гг. были реабилитированы. Так, Ахметшариф Гумарович Бутасов был реабилитирован 15 июня 1992 г. постановлением прокуратуры Челябинской области¹.

Можно сделать некоторые выводы. Коллективизация и сопровождавшие её политические репрессии не происходили спонтанно, а представляли собой организованный и направляемый партийными органами процесс. Об этом говорит то, что была проведена идеологическая подготовка к проведению коллективизации: лишение избирательного права, увеличение налоговой нагрузки на зажиточных крестьян, разжигание к ним ненависти как к «эксплуататорам батрачества, чужого

труда», «ярый участник контрреволюции», «спекулянт, торговец». Это проявляется и на примере двух казачьих башкирских деревень: ям Туктубаевский и Казбаево. На примере Казбаево можно наблюдать, как была построена работа по насильственной коллективизации. В начале, в 1929 г., были проведены аресты наиболее активной части населения (муллы, самые авторитетные крестьяне), затем в 1930 г. началось раскулачивание и вовлечение крестьян в колхоз. Можно утверждать, что нахождение башкир этих деревень в казачьем сословии, активное участие в Гражданской войне на стороне белых значительно усугубило их положение и повлекло ужесточение мер со стороны власти. И в башкирских казачьих деревнях мы наблюдаем отношение советской власти к казачьему сословию как к целиком враждебному слою, и оно ни в коей мере не отличалось от негативного отношения к казакам бывшего Оренбургского казачьего войска.

¹ ОГАЧО. Ф. Р-467. Оп. 3. Д. 4203.

РАЗВИТИЕ МУСУЛЬМАНСКОЙ ОБЩИНЫ МАГНИТОГОРСКА

Для понимания многих проблем современной жизни мусульманского населения Магнитогорска изучение его истории, безусловно, имеет огромное значение. В этом ключе важным и интересным является опыт изучения процесса развития и трансформации мусульманской общины в Магнитогорске, тем более что подобного исследования развития религии в Магнитогорске специально историками не проводилось. Между тем духовность имеет важное значение для целостного понимания сущности и возможных последствий трансформационных процессов в современной России.

Ключевые слова: *спецпереселенцы, антирелигиозное давление, демографическая яма, национально-государственная идеология, советский патриотизм, новый этап в жизни мусульман Магнитогорска, религиозный ренессанс.*

I. R. Gilfanov

DEVELOPMENT OF THE MUSLIM COMMUNITY CITIES OF MAGNITOGORSK

To understand many problems of modern life of the Muslim population of Magnitogorsk, the study of their history, of course, is of great importance. In this context, of course, the experience of studying the process of development and transformation of the Muslim community in Magnitogorsk is important and interesting, especially since such a study of the development of religion in Magnitogorsk has not been conducted specifically by historians. Meanwhile, spirituality is important for a holistic understanding of the essence and possible consequences of transformational processes in modern Russia.

Keywords: *special settlers, anti-religious pressure, demographic pit, national-state ideology, Soviet patriotism, a new stage in the life of Muslims of Magnitogorsk, religious renaissance.*

История крупного южноуральского города связана с историей так называемых спецпоселенцев, среди которых было немало представителей мусульманских народов. Именно с ними и их потомками связана история мусульманской общины Магнитогорска. Трагическая история мусульман-первостроителей Магнитки практически не изучена. Для понимания многих проблем современной жизни мусульманского населения Магнитогорска изучение их истории, безусловно, имеет огромное значение. В свете сказанного, безусловно, важным и интересным является опыт изучения процесса развития и трансформации мусульманской общины в Магнитогорске, тем более что подобного исследования развития религии в Магнитогорске специально историками не проводилось. Между тем духовность имеет важное значение для целостного понимания сущности и возможных последствий трансформационных процессов в современной России.

Среди спецпереселенцев, изгнанных из родных краёв, лишившихся не только имений, но и крова, были сотни имамов почти из всех

районов и сёл Татарстана. Очень трудно, а практически невозможно было держать религию, придерживаться шариата. Религия была под запретом. Более того, людей, распространяющих её, преследовали и наказывали, ложно обвиняя религиозных людей во всевозможных заговорах против советской власти. Они были лишены не только гражданских прав, но и коллективного исполнения религиозных предписаний. Не было мечетей, молельных комнат, так как религия была объявлена вне закона. Но её даже признание вслух считалось нарушением социалистической законности с последующим наказанием. Но религия с её постулатами осталась в душах этих людей. Ничто не смогло её переломить. Она (вера) помогла им пережить эти тяжелейшие годы.

Основополагающие факты изложены в таких книгах, как книга Р. Ш. Хакимова «Красная звезда против полумесяца: противостояние десятилетий». Также была использована книга магнитогорского автора Р. М. Бакирова «Живые родники», посвящённая истории становления татарской культуры в Магнитогорске.

Важной работой по данной теме является книга С. Х. Ахметзянова «Спецпереселенцы — первостроители Магнитогорска», изданная в 2015 г. В ней он охватывает историю Южного Урала и строительство города Магнитогорска и описывает труд первостроителей, потомки которых составляют значительную часть сегодняшних магнитогорцев. Данная книга создана, чтобы восполнить некий пробел нашей исторической памяти.

Объектом исследования является мусульманская община Магнитогорска, состоявшая из татар, башкир, казахов и лиц других национальностей, проживавших в рассматриваемый период в регионе, и являвшихся как практикующими (выполняющими все предписания ислама), так и этническими (по рождению) мусульманами — представителями тех народов, которые исторически длительный период исповедовали ислам.

Религия в целом и ислам в частности в советском обществе, конечной целью которого были ликвидация всякой религии и установление всеобщего атеизма, становились объектом приложения всех сил в обществе ради одной цели: подчинить своему контролю с тем, чтобы последовательно сокращать данное пространство.

В начале 1930-х гг. мусульманам — татарам и башкирам разрешили поселиться в отдельном посёлке, открыть свои школы и классы. Несмотря на антирелигиозное давление, которому подвергались работавшие на стройке Магнитки мусульмане, они старались выполнять религиозные обряды. Обязанности имама для татарских поселенцев исполнял Габдулла Балталов (1872—1937), официально числившийся безработным. Уроженец деревни Кискутан ныне Краснослободского района Татарстана, он был первым муллой Магнитогорска. Проживал в Магнитогорске, где числился безработным, в то же время исполнял все религиозные обряды для членов мусульманской общины. Арестован 23.07.1937. Приговорён 20.09.1937 к высшей мере наказания. Расстрелян 29.09.1937. Реабилитирован 16 ноября 1937 г.

Такая же участь постигла многих мусульманских религиозных священнослужителей, репрессированных и отправленных на Магнитострой. Например, Фаткулгаян Нуретдинов (родился в 1885 г. в Альметьевске) был арестован в 1931 г., раскулачен и выслан в Магнитогорск, где также

среди верующих исполнял обязанности муллы, но по лживому доносу 16 февраля 1937 г. был арестован по обвинению: 58-10, 58-11 («участник филиала националистической повстанческой организации Атласова»). Осуждён 26 августа 1937 г. тройкой УНКВД Челябинской области. Приговорён к высшей мере наказания с конфискацией имущества. Был реабилитирован 22 февраля 1958 г.

Такая же судьба сложилась и у ещё одного из первых мулл города Магнитогорска, Минигалея Нурмухаметова. Он родился в 1892 г., Чистопольская область, Альметьевский район, село Бишмунча; был раскулачен и выслан в 1931 г. в Магнитогорск, где работал дворником в коммунально-бытовом управлении, в горно-рудниковом хозяйстве. Арестован по ложному доносу 16 февраля 1937 г. как «участник филиала националистической повстанческой организации Атласова» и в 1937 г. был приговорён к высшей мере наказания.

Трагична судьба ещё одного первого муллы города Магнитогорска — Мансура Халикова, известного имама Башкурдистана, вошедшего в историю как первый муфтий Духовного управления мусульман Башкирии.

К 1936 г. спецпереселенцам, возможно, начало казаться, что основные трудности остались позади и хоровод смерти (холод, голод, эпидемии и др.) наконец завершён. Но в 1937-м в связи с резким усилением политических репрессий возникают новые лики смерти — от пули отнюдь не милосердных сотрудников НКВД или возможность безвозвратно сгинуть в лагерях после огульного осуждения по пресловутой 58-й статье. В воздухе посёлков днём и ночью витает «чёрный ворон» тотального, леденящего страха. Осудить и расстрелять тогда могли любого независимо от пола, возраста, политических убеждений или профессионального статуса. По строящемуся городу неутомимо снует чёрный автомобиль — «воронок» с сотрудниками карательных органов, беспощадно собирая всё новые жертвы.

С логической, рациональной точки зрения совершенно непонятно, зачем столь массово и без серьёзных оснований уничтожалось народонаселение страны. Прямым следствием геноцида против собственного народа является тот факт, что в современной России возникла демографическая яма. Катастрофически не хватает людей для того, чтобы сохранить

и удержать нашу историческую территорию. Но, по видимому, у Кремля советских времён была своя, непостижимая нам логика — иррациональная рациональность или рациональная иррациональность. И явным диссонансом реальной жизни спецпереселенцев звучал лозунг Сталина: «Жить стало лучше, жить стало веселее!», впервые заявленный им в выступлении 17 ноября 1935 г. на Всесоюзном совещании работников и рабочих-стахановцев.

22 июня 1941 г. началась Великая Отечественная война, принёсшая новые лишения и страдания. Словно забыв «о кулацком прошлом», мужчин из спецпосёлков призывают на военную службу. На фронте они героически сражаются, и большинство погибает за Родину, которая именно для них по большей части оборачивалась злой мачехой.

Окончательное освобождение от «крепостной зависимости» режима спецпоселения бесправные ссыльные Магнитогорска получили только к марту 1948 г., когда было прожито целых два десятилетия запредельных испытаний до этого долгожданного срока.

Новая национально-государственная идеология, сформировавшись в основных чертах к середине 1950-х гг. в так называемый «советский патриотизм», по сути, базировалась на тех же элементах, что и великорусская имперская триада — «православие, самодержавие, народность». Первый компонент этой триады был механически заменён марксизмом-ленинизмом, второй уступил место сталинскому единовластию, а третий практически остался без изменений, постепенно дрейфуя от пролетарского интернационализма к мировой социалистической революции.

Новый этап в жизни мусульман Магнитогорска начался с конца 1980-х гг., когда в нашем государстве изменилось отношение к религии и верующему населению. Решающую роль в этом сыграл Закон «О свободе вероисповеданий» 1990 г., снявший ограничения на религиозную деятельность и запустивший процесс институционализации религиозных структур на территории Российской Федерации, и Федеральный закон «О свободе совести и о религиозных объединениях». Так, была введена упрощённая процедура регистрации религиозных объединений, получивших статус юридического лица. Результатом стал стремительный рост числа церквей и религиозных

организаций (с 6650 чел. в 1990 г. до 22 507 чел. в 2009 г.).

Эти изменения позволили верующим мусульманам Магнитогорска решить ряд важнейших вопросов, и прежде всего вопрос строительства мечети. В 1991 г. мусульманам выделили землеотвод в правобережной части Магнитогорска. 27 ноября 1991 г. состоялся обряд освящения — «фатиха кылу» — места строительства новой мечети на ул. Грязнова, 46.

Пока шло строительство, мусульмане продолжали собираться в молельном доме на Нерчинской, 3. Но в 1998 г. стена уже изрядно обветшавшего здания молельного дома из-за дождливой погоды дала трещину, требовался дорогостоящий ремонт. И в этот момент по городу распространился слух о том, что здание первого молельного дома на ул. Кузбасской, 1, отобранное в 1961 г. под магазин, выставлено заведующей располагавшегося в нём магазина на продажу. Община уполномочила Ульфата Шакирова разобраться в этом вопросе и попробовать вернуть здание мусульманам. Он нашёл в старых архивных бумагах отца документ, подтверждающий что здание в 1957 г. было приобретено на деньги мусульман, и с этим документом пошёл к главе администрации Магнитогорска Виктору Георгиевичу Аникушину. Тот вспомнил Ульфата Мухаметьяновича по совместной партийной работе и внимательно его выслушал. Вникнув в ситуацию, он отправил Ульфата Шакирова в сопровождении помощников в этот магазин, чтобы на месте разобраться в ситуации. Выяснилось, что здание действительно продаётся заведующей магазином частным лицам. Поэтому благодаря и формальному поводу, и желанию помочь старому товарищу В. Г. Аникушин употребил всё своё влияние для того, чтобы вернуть здание мусульманам, что и было сделано. Мусульманам крупно повезло, так как горкомторг, в чьём ведении находилось возвращённое здание, незадолго до того произвёл там строительный ремонт потолков, двора, увеличил площадь помещений, так что оно было в хорошем состоянии. Мусульмане продали помещение на ул. Нерчинской и часть вырученных средств вложили в дальнейшую реконструкцию возвращённого молельного дома. Здание было обложено кирпичом, настелена новая кровля, возведён минарет. Сегодня она носит название Левобережная мечеть. Другая

часть средств, естественно, пошла на строительство Соборной мечети на правом берегу реки Урал.

В июне 2006 г. состоялось ещё одно радостное событие — в помещении на первом этаже по улице Набережной, 16, была торжественно открыта Мусульманская библиотека Магнитогорска, которая была создана на средства благотворителей. В торжественном открытии приняли участие представители исламского духовенства Челябинской, Курганской, Свердловской, Самарской областей и Республики Башкортостан, деятели культуры, общественных объединений городов Челябинска и Магнитогорска, поэты, учёные, композиторы.

Сама библиотека включает в себя помещения с просторными современными залами: абонементный, читальный, информационный, оснащённые оргтехникой, Интернетом. В фонде библиотеки насчитывается несколько тысяч книг по исламу, имеется литература на татарском, башкирском, арабском, казахском, узбекском, русском, таджикском и других языках самой разнообразной тематики. Помимо библиотеки в культурно-просветительский комплекс входят залы для проведения различных культурно-просветительских мероприятий.

Ульфат-хазрат Шакиров приложил вместе с единоверцами немало усилий к тому, чтобы создать в Магнитогорске мусульманскую инфраструктуру, ведь мусульман в городе год от года становится всё больше. Их число превышает 10 % от 413 267 чел. в Магнитогорске. На сегодня, по данным статистики, в Магнитогорске проживает: татар — 21 531 чел., башкир — более 16 тыс., казахов — более 6,1 тыс., других национальностей (узбеков, таджиков, дагестанцев, чеченцев и мн. др.) — 3140 чел. Этнических мусульман — всего более 46 тыс. чел.

Молитвенных помещений не хватает во время праздничных мероприятий. По словам имама мухтасиба Ульфата-хазрата Шакирова, вместо 350 молящихся, на которых рассчитана Соборная мечеть, на пятничный намаз приходят более 1500 молящихся. Поэтому первоначальный проект пересмотрели: рядом с существующей мечетью строится ещё одно здание мечети, центром которой станет стоящий отдельно минарет, весь комплекс в законченном виде будет рассчитан на 5000 чел., и это дело недалёкого будущего.

Сейчас все усилия направлены на строительство медресе, которое образует вокруг мечети полумесяц. Ещё одним событием были образованы мусульмане Магнитогорска: в 2010 г. администрация города выделила мусульманам земельный участок на ул. Тевосяна, в южной части города, неподалёку от нового посёлка Звёздного. Сейчас мусульманская община приступила к земляным и бетонным работам по возведению мечети.

Таким образом, в жизни мусульманской общины Магнитогорска произошли значительные изменения, на сегодняшний день в городе Магнитогорске действуют две мечети — № 92 и 2200. Они юридически относятся к Духовному управлению мусульман города Челябинска, муфтием которого является Ринат-хазрат Раев. Мухтасибат, возглавляемый им, в свою очередь, входит в состав Центрального духовного управления мусульман РФ.

Мусульманское сообщество Магнитогорска является Магнитогорским мухтасибатом, и в его состав входят семь ближайших районов со своим мечетями и приходами. Его долгое время возглавлял Ульфат хазрет Шакиров (с 2004 по 2019 г.). Кроме Магнитогорска, он курировал работу ещё восьми мечетей — в Агаповском, Верхнеуральском, Нагайбакском, Кизильском, Брединском и Варненском районах Челябинской области. Это зона ответственности Магнитогорского мухтасибата Регионального ДУМ Челябинской области, имам-мухтасибом которого и являлся Ульфат-хазрат.

Зимой 2019 г. Ульфат-хазрат Шакиров ушёл из этой жизни. Мусульмане Магнитогорска выбрали на общем собрании имамом-мухтасибом Латыпова Рашида Талгатовича, который также оказал неоценимую помощь как при организации, так и при строительстве Соборной мечети города Магнитогорска, в которой сейчас идут отделочные работы, никак не мешающие её полноценному функционированию.

Таким образом, умма мусульман города Магнитогорска вступила в новый этап своего развития с конца 1980-х гг., когда в стране наступил так называемый период «религиозного ренессанса». В настоящее время умма имеет структурную организацию и ведёт активную деятельность.

Религия в целом и ислам в частности в советском обществе, конечной целью которого были ликвидация всякой религии и установ-

ление всеобщего атеизма, рассматривались властью как чужеродные элементы, и это всегда подчёркивалось, и религия становилась объектом приложения всех сил в обществе ради одной цели: подчинить своему контролю с тем, чтобы последовательно сокращать данное пространство инакомыслия и даже полностью его уничтожить.

Практически весь исследуемый период государственно-религиозная политика в СССР определялась правящей коммунистической партией, это всегда являлось её прерогативой. Государственные и местные советские органы региона, как и органы непосредственного контроля — Совет по делам религий и его уполномоченные на местах — занимали подчинённое положение по отношению к партийным органам. Принятое законодательство о религиозных культах со значительными ограничениями для религиозных объединений даже в этом виде очень часто приносилось в жертву партийной идеологии, что приводило к нарушению прав верующих.

Осуществление государственно-религиозной политики как в стране, так и в Магнитогорске отличалось противоречивостью и непоследовательностью. На протяжении многих десятилетий политика в отношении духовенства несколько раз менялась в методах осуществления, менялась тактически, но всегда сохранялась стратегическая цель — вытеснение и полная ликвидация религии из сознания людей.

Притеснения, которым подвергались все религии в Магнитогорске, были общими для всех существовавших здесь конфессий: православия, иудаизма, евангельских христиан-баптистов и других религиозных объединений и групп.

Ислам в атеистическом государстве был вынужден приспособляться к условиям этого государства, в определённой мере видоизменяться, идти по пути упрощения, отхода от канонических требований. В Магнитогорске исламская жизнь большей частью ввиду крайней ограниченности официально разрешённых мечетей протекала в сфере неофициального ислама: в семье и в незарегистрированных мусульманских общинах.

Несмотря на все преследования государственно-партийной власти, ислам в Магнитогорске смог сохраниться в условиях атеистического государства с тем, чтобы в постсоветском обществе начать процесс восстановления своих позиций. Однако ислам потерпел значительную деформацию: произошло обеднение его богатого внутреннего содержания, он стал более примитивным, лишился многих функций коммуникативности.

Таким образом, религию, как и форму любого сознания, нельзя уничтожить насильственными методами, её можно только преодолеть. Силовое репрессивное воздействие атеистического Советского государства на религию в целом и на ислам в частности в конечном счёте, оказалось не только безрезультативным, но и вредным. Оно, как показывает исторический опыт Магнитогорска, приводило лишь к негативным последствиям, загоняя верующих и общины в полуподпольное или полностью подпольное существование, что вело к значительной деформации исламского вероучения, приходу к руководству общинами малограмотных, по-своему трактующих цельное и единое учение ислама.

ПРЕДУПРЕЖДЕНИЕ РЕЛИГИОЗНОГО РАДИКАЛИЗМА В СРЕДЕ МОЛОДЁЖИ

Статья посвящена проблемам предупреждения и профилактики религиозно-политического экстремизма в молодёжной среде. Дается определение понятию «экстремизм», приводятся законодательные акты, регламентирующие борьбу с этим явлением, указаны государственные органы, отвечающие за работу с экстремизмом и терроризмом. Представлены источники, которые содержат списки мусульманских организаций, признанных на территории РФ экстремистскими.

Ключевые слова: радикализм, терроризм, молодёжь, государственная политика, профилактика.

M. M. Khasanov

PREVENTION OF RELIGIOUS RADICALISM AMONG YOUNG PEOPLE

The article is devoted to the problems of prevention and prevention of religious and political extremism among the youth. The definition of the concept of extremism is given, legislative acts regulating the fight against this phenomenon are given, the state bodies responsible for work with extremism and terrorism are given. The sources that contain lists of Muslim organizations recognized as extremist in the territory of the Russian Federation are presented.

Keywords: radicalism, terrorism, youth, state policy, prevention.

В современном мире растёт необходимость межрелигиозного и межкультурного диалога. Растёт вместе с этим и угроза терроризма, экстремизма, а в последнее время ещё и религиозного, или, точнее, религиозно-политического экстремизма.

Религиозный экстремизм стал одной из самых обсуждаемых тем на конференциях, встречах, саммитах на уровне глав государств, политических деятелей и религиозных лидеров.

Как известно, экстремизм в самом общем виде характеризуется как приверженность к крайним взглядам и действиям, радикально отрицающим существующие в обществе нормы и правила.

С полной уверенностью можно сказать, что в настоящее время наибольшую угрозу для общества представляет не просто экстремизм, а религиозный экстремизм. Его отличительная черта в том, что он направлен на насильственное изменение государственного строя и захват власти, нарушение суверенитета и территориальной целостности государства; использует религиозное учение и символы как важный фактор привлечения людей, мобилизуя их на бескомпромиссную борьбу.

Религиозный экстремизм — это обратная сторона любой религии, её тёмная, опасная сторона, действующая под видом влечения к религии, зарождающая и развивая безнравственные взгляды и принципы, влекущие вред интересам лиц или целого общества, что заключается в разрушении общепризнанных норм морали и права, препятствует становлению и развитию институтов демократии и гражданского общества.

Эксперты данного направления полагают, что основными причинами возникновения религиозного экстремизма могут быть идеологические, социальные, экономические, политические, психологические, интеллектуальные факторы.

Ни для кого не секрет, что лидеры экстремистских организаций заинтересованы в привлечении людей, особенно молодёжи, к деструктивной деятельности религиозно-политических экстремистских организаций. В этой связи для всех государств, в частности России, актуальной проблемой, которая требует решения в целях обеспечения дальнейшего прогрессивного развития государства и общества, является создание стойкого иммунитета у молодёжи к воздействию пропаганды

религиозно-политических экстремистских организаций¹.

В России вопросы противодействия экстремизму относятся к компетенции Главного управления по противодействию экстремизму МВД России (ГУПЭ МВД РФ), созданного в 2008 году и возглавляемого генерал-лейтенантом полиции О. В. Ильиных.

Главным законом страны, посвящённым вопросам экстремизма, является Федеральный закон от 25 июля 2002 г. № 114-ФЗ «О противодействии экстремистской деятельности». Кроме того, есть ряд законов, где косвенно затрагивается данный вопрос.

Принимая во внимание серьёзность и актуальность проблемы экстремизма в России, глава государства В. В. Путин в разные годы издаёт указы в сфере противодействия экстремизму: Стратегия противодействия экстремизму в Российской Федерации до 2025 г. (утв. Президентом Российской Федерации 28 ноября 2014 г. № Пр-2753), Указ Президента Российской Федерации от 31 декабря 2015 г. № 683 «О Стратегии национальной безопасности Российской Федерации» и т. д.

Также МВД разработало стратегию противодействия экстремизму в РФ до 2025 г. А президент России В. Путин на заседании Совета по развитию гражданского общества и правам человека, прошедшего в Кремле, особо подчеркнул, что *«государство и граждане должны единым фронтом выступить против всех форм и проявлений радикализма, экстремизма и терроризма»*².

Основной целью политики государства в этой сфере является обеспечение безопасности гражданина, общества и государства посредством предупреждения проявлений религиозного экстремизма и предотвращения угроз терроризма.

В начале второго десятилетия XXI в. профилактика религиозного экстремизма и терроризма в молодёжной среде стала одним из приоритетных направлений нашей государственной политики в обеспечении национальной и духовной безопасности России.

После фактов проявлений экстремизма и терроризма в стране в 2006 г. был создан

Национальный антитеррористический комитет России (НАК РФ), главой которого по настоящее время является генерал армии А. В. Бортников (экс-глава ФСБ РФ).

В целях противодействия экстремизму и терроризму были внесены изменения и дополнения в некоторые законодательные акты. В частности, пересмотрены основные направления противодействия терроризму. Помимо силовых составляющих, минимизации и ликвидации последствий терроризма, самым главным приоритетом определена профилактика терроризма. При этом особое внимание уделяется вопросам активного подключения политико-экономических, правовых, социальных, воспитательных, пропагандистских и иных мер, осуществляемых государственными органами³.

Как известно, Интернет сегодня стал неотъемлемой частью повседневной жизни молодёжи. Большинство молодых людей черпают информацию о религии в Интернете и, не осознавая, становятся жертвами радикальных религиозных течений.

В целях профилактики религиозного экстремизма и терроризма Минюст России проводит религиозно-экспертную экспертизу информационных материалов — религиозной литературы, интернет-ресурсов и видеоаудиопроизведений религиозного содержания³ (см., напр.: Федеральный список экстремистских материалов, Список экстремистских организаций, публикуемый Министерством юстиции России и федеральный список организаций, в том числе иностранных и международных организаций, признанных в соответствии с законодательством Российской Федерации террористическим).

Традиционный ислам в России представляют четыре крупных муфтията: ЦДУМ России (Уфа, Т. Таджуддин), СМР (Москва, Р. Гайнуддин), ДУМ РТ (Казань, К. Самигуллин) и КЦМСК (Черкесск, И. Бердыев), а также более мелкие региональные муфтияты.

Старейшим и авторитетнейшим среди них по праву считается Центральное духовное управление мусульман России, основанное ещё императрицей Екатериной II в 1788 г. Сегодня ЦДУМ активно участвует в восстановлении

¹ https://i-news.kz/news/2014/07/02/7612819-profilaktika_religioznogo_ekstremizma_sr.html

² https://xn-b1aew.xn-plai/mvd/structure1/Glavnie_upravlenija/Glavnoe_upravlenie_po_protivodejstvu_j

³ https://i-news.kz/news/2014/07/02/7612819-profilaktika_religioznogo_ekstremizma_sr.html

духовных основ нашего общества, обеспечивая развитие отечественной мусульманской общины. В свою очередь муфтияты также на постоянной основе организуют научные конференции и семинары по вопросам межрелигиозного диалога¹.

Муфтияты ведут большую просветительскую и воспитательную деятельность, выпускают газеты и журналы (например, журнал «Маглюмат аль-Булгар»). В Интернете функционирует

веб-сайт ЦДУМ (<http://www.cdum.ru>), а также собственные сайты и печатные СМИ имеют региональные муфтияты в составе ЦДУМ (на сегодняшний день их 25).

В последние годы всё больше внимания уделяется безопасности, профилактике экстремизма и терроризма, но стоит отметить, что это явление не исчезает на корню. Поэтому, учитывая все аспекты, плюсы и минусы, нашей целью в будущем является искоренить радикальные явления в обществе, создать в нашем государстве мир и согласие.

¹ <http://cdum.ru/>

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. https://i-news.kz/news/2014/07/02/7612819-profilaktika_religioznogo_ekstremizma_sr.html
2. https://xn-blaew.xn-plai/mvd/structure1/Glavnie_upravlenija/Glavnoe_upravlenie_po_protivodejstvu_j
3. <http://cdum.ru/>
4. https://ru.wikipedia.org/wiki/Религиозно-политический_экстремизм.

РЕАЛИЗАЦИЯ ГОСУДАРСТВЕННОЙ МИГРАЦИОННОЙ ПОЛИТИКИ НА МУНИЦИПАЛЬНОМ УРОВНЕ НА ПРИМЕРЕ ТРОИЦКОГО ГОРОДСКОГО ОКРУГА

По определению Международной организации по миграции, любое лицо, которое покинуло место своего обычного жительства, является мигрантом. Несмотря на то что в современном мире перемещение людей происходит в больших масштабах и огромное число людей живёт не там, где они родились, переезд на новое место, особенно в другую страну, остаётся сложным процессом. Поэтому одной из наиболее значимых проблем для большинства стран мира является адаптация мигрантов, их интеграция в местное сообщество, предотвращение неприязни и конфликтов между приезжими и коренным населением.

Ключевые слова: миграционная политика, мигранты, трудовые мигранты.

E. G. Vasilyauskene

IMPLEMENTATION OF THE STATE MIGRATION POLICY AT THE MUNICIPAL LEVEL ON THE EXAMPLE OF THE TROITSK CITY DISTRICT

According to the definition of the International Organization for Migration, any person who has left his place of habitual residence is a migrant. Despite the fact that in the modern world the movement of people takes place on a large scale, and a huge number of people live not where they were born, moving to a new place, especially to another country, remains a difficult process. Therefore, one of the most significant problems for most countries of the world is the adaptation of migrants, their integration into the local community, the prevention of hostility and conflicts between newcomers and the indigenous population.

Keywords: migration policy, migrants, labor migrants.

Работа с мигрантами является важнейшим направлением общегосударственной политики и в нашей стране. «Со своей стороны Россия стремится и будет стремиться максимально улучшить условия для прибывающих к нам на работу граждан зарубежных стран и, конечно, в первую очередь из государств — членов ЕвразЭС», — заявил президент России Владимир Путин на заседании Высшего Евразийского экономического совета, состоявшегося 21 мая 2021 г.

Задача органов местного самоуправления — выстроить миграционную политику на муниципальном уровне в соответствии с Концепцией государственной миграционной политики.

Троицк расположен на границе с Республикой Казахстан. Именно граждане этой страны составляют половину достаточно плотного миграционного потока, проходящего через город. Другую его часть составляют выходцы из ряда стран ближнего зарубежья — Таджикистана, Армении, Азербайджана, Узбекистана, Киргизии,

Украины, Республики Беларусь. В 2018 г. государственную границу пересекли в обе стороны более 1 млн чел., в 2019 г. — более 980 тыс. В последние два года в связи с введением ограничений поток мигрантов значительно снизился (до 303 тыс. чел. в 2020 г.), однако к лету 2021 г. фиксируется устойчивый восстановительный рост.

Несмотря на то что большинство мигрантов следуют через Троицк транзитом, граница является одним из основных факторов миграционного прироста населения. В 2021 г. на миграционный учёт был поставлен 771 иностранный гражданин, это около 1 % от численности населения города Троицка.

Говоря о структуре миграционного сообщества, можно обратиться к официальной статистике, которая выделяет три основные категории мигрантов по цели их приезда: образование, работа, различные частные цели.

Среди трудовых мигрантов можно выделить две неравные группы. Меньшая представлена квалифицированными работниками, среди

которых врачи, юристы, преподаватели вузов, муниципальные служащие, представители творческой интеллигенции. Благодаря развитым коммуникационным навыкам, широкому кругозору, культурной гибкости эти мигранты быстро находят точки соприкосновения с местным населением и не испытывают больших затруднений в процессе интеграции.

В то же время подавляющее большинство мигрантов заняты низкоквалифицированным трудом в сфере торговли, дорожного строительства, грузовых и пассажирских перевозок, бытовых услуг (от 70 до 90 % членов диаспоры). Именно эта категория иностранных граждан лишена базовых средств коммуникации с носителями другой культуры. Языковой барьер, недостаточный уровень образования, отсутствие представления о ценностях современного российского общества серьёзно затрудняют процесс адаптации. Накопленный опыт работы с мигрантами показывает, что без инициативы принимающей стороны эти люди не выходят не только за рамки диаспоры, но зачастую не покидают узкий круг своих коллег-земляков. Такое обособленное существование изолированной группы внутри городского сообщества может стать источником социального напряжения. Люди, не имеющие возможности решать возникающие проблемы социально приемлемыми способами, вызывают беспокойство у горожан.

На основе собранной из множества источников картины, отражающей характерные черты миграционного сообщества, администрацией города Троицка определены приоритетные направления работы: создание условий для адаптации мигрантов и их последующей интеграции в местное сообщество.

В муниципальных программах Троицкого городского округа «Укрепление межнационального и межконфессионального согласия, профилактика экстремизма и терроризма» и «Профилактика преступлений и иных правонарушений» отражена система мероприятий, реализующих миграционную политику в городе Троицке. На постоянной основе осуществляется взаимодействие всех участников данного направления работы.

Одним из инструментов реализации миграционной политики в муниципалитете являются средства информирования населения: официальный сайт администрации города, городские СМИ — Троицкая телерадиокомпания и газета «Вперёд», ведомственные сайты и страницы в соцсетях, сайты и страницы муниципальных учреждений и управлений администрации, информационные стенды миграционного отдела полиции и Многофункционального центра. Созданная сеть используется как средство доведения удобным для мигрантов способом контактных данных. В частности, Управлением информации и общественных связей был раз-



работан электронный «Справочник полезных номеров», размещённый в разделе «Помощь мигранту» на официальном сайте администрации города Троицка.

Процесс миграции неизбежно влечёт за собой серьёзные материальные и финансовые издержки, которые происходят на фоне разрыва или ослабления всех имеющихся у человека социальных связей. Поэтому ещё одним инструментом работы администрации города с мигрантами является *социально-экономическая поддержка* в виде услуг по содействию в получении временного жилья, экстренной психологической помощи, обеспечению бесплатным продуктовым набором, оказанию бесплатной юридической помощи, выдаче единовременного социального пособия и т. д. Данные меры социальной поддержки (защиты) оказывают Управление социальной защиты населения, а также подведомственное ему учреждение — МКУ «Комплексный центр».

Переезд в другую страну связан не только с материальными трудностями. Это ещё и серьёзный культурный стресс, вызванный сменой ценностей, представлений, установок. Мигрант неизбежно оказывается на какое-то время в культурной изоляции от местного населения. Ему необходимо как можно быстрее погрузиться в чужую культуру и научиться в ней полноценно жить — трудоустроиться, наладить социальные связи. Для преодоления этой ситуации важно привлечь мигрантов к *культурной жизни* городского сообщества, к реализации социальных проектов. При этом основная задача администрации состоит в создании условий для такого участия.

Реализовать себя в творчестве и занять достойное место в городском сообществе позволяют многочисленные культурные мероприятия и праздники, которые организует Управление по культуре и подведомственные ему учреждения: Троицкий краеведческий музей, Центр досуга Троицка, библиотеки, школы искусств и др. Областной Сабантуй, который ежегодно проводится на территории Троицка, Масленица, Троица, Сретенский бал, конкурс национального костюма, фестиваль танца «Весь мир танцует», гастрономический фестиваль — вот далеко не полный перечень мероприятий с участием национальных творческих коллективов, в которых занимаются мигранты и их дети.

Городской форум «Я — доброволец» нацелен на вовлечение молодёжи, в том числе иностранных студентов, в волонёрскую деятельность. Благоприятной средой для самореализации мигрантов становятся спортивные мероприятия: военно-спортивные состязания «Зарница — во славу Отечества», городской военно-спортивный слёт допризывной молодёжи «Школа мужества» и др.

Централизованная библиотечная система города ведёт большую работу по адаптации более 300 иностранных студентов, обучающихся в семи учебных заведениях высшего и среднего специального профессионального образования. Проект «Содружество. Социализация иностранных студентов» занял второе место в областном конкурсе «Территория согласия» (ЧОМБ) в 2018 г. В рамках проекта во время экскурсий, круглых столов, краеведческих часов, игровых программ студенты знакомятся с историей многонационального Троицка. Огромный интерес вызвало заседание Литературной гостиной «Пушкинский день в России», во время которого произведения Пушкина на родном языке читали студенты из Таджикистана, Узбекистана, Казахстана.

На адаптацию студентов посредством образования нацелены городской молодёжный форум «СтартапОК», форум молодёжных избирательных комиссий юго-восточных территорий Челябинской области и т. д.

Большинство иностранных студентов учатся в Институте ветеринарной медицины, где создано специальное «Объединение иностранных обучающихся». При его посредничестве студенты из других государств получают возможность участвовать в городском волонёрском движении, во внеучебной жизни (например, оператор в пресс-центре ИВМ — студент из Таджикистана). Силами участников объединения проводятся национальный праздник «Наурыз» и ставший традиционным День национальных культур, где студенты из Таджикистана, Узбекистана, Казахстана, Киргизии представляют свои страны и национальную культуру.

Одним из самых ярких событий, направленных на гармонизацию межнациональных отношений и культурную интеграцию мигрантов, стало праздничное открытие осенней ярмарки, во время которой живая цепочка из 4477 горожан разных национальностей

и вероисповеданий охватила весь исторический центр Троицка. Подобные мероприятия являются площадкой активного культурного обмена: у мигрантов и местных жителей появляется возможность в неформальной обстановке, в атмосфере праздника продемонстрировать свои национальные традиции (кухню, национальные костюмы, обычаи и т. д.), показать культурные особенности. Это способствует взаимному культурному обогащению всех участников события, более глубокому пониманию и принятию друг друга.

Ещё одно важное направление работы — адаптация и интеграция мигрантов разного возраста посредством *образования*. В первую очередь это касается детей мигрантов. Их особые образовательные потребности хорошо понимают в Управлении образования и четырёх школах города, где в 2020/21 учебном году обучалось 19 таких детей. В течение года для них проводились дополнительные занятия по русскому языку и другим предметам. Было организовано социально-педагогическое и психолого-педагогическое сопровождение школьников и их семей: в течение учебного года родители получали методическую, диагностическую и консультативную помощь. Например, в Центральной библиотеке состоялось общегородское консультационное мероприятие «Ты нам нужен: социальная адаптация и межкультурное образование детей-мигрантов».

Отдельным направлением работы является создание условий для *коммуникации* внутри диаспор, поскольку при поддержке носителей знакомой культуры процесс адаптации иностранных граждан проходит значительно легче. В Троицке функционирует девять диаспор, наиболее многочисленными из которых являются армянская, казахская, таджикская и узбекская. Они оказывают заметное влияние на политическую, социальную, культурную жизнь города, а также играют важную роль в сохранении национальной культуры и формировании национального самосознания. Основной моделью работы диаспор является создание национальных центров, которые объединены в Дом дружбы народов Троицка. С целью содействия сохранению сложившегося в муниципалитете многонационального сообщества, его духовно-нравственного потенциала, традиций и обычаев, формированию толерантного сознания и поведения, укреплению связей между

представителями различных национальностей, обеспечения условий для социальной и культурной адаптации и интеграции иностранных граждан в городе создан *Координационный совет* по взаимодействию с общественными объединениями, представляющими интересы этнических общностей, и религиозными объединениями. В состав Координационного совета входят представители русского, татарского, казачьего, украинского, еврейского, узбекского, таджикского, азербайджанского, армянского, цыганского сообществ.

Продолжительное время деятельность национальных центров сводилась к вовлечению мигрантов в культурную жизнь города посредством участия в национальных творческих коллективах, обмена культурными достижениями с представителями других диаспор и местного сообщества.

Однако в ходе длительной работы пришло понимание, что национальные центры, координируемые и организуемые администрацией как часть единой общегородской системы работы с мигрантами, могут выполнять более сложные функции. Поэтому сегодня национальные центры принимают активное участие в обеспечении доступа приехавшим соотечественникам к легальному статусу, способствуют их доступу на рынок труда, доступу к жилью, здравоохранению, образованию и т. д.

Работники администрации города и её структурных подразделений, муниципальных учреждений на постоянной основе *повышают квалификацию в данном направлении*. В 2020 г. 9 чел. обучились на семинарах, организованных Федеральным агентством по делам национальностей совместно с Московским государственным университетом им. М. В. Ломоносова.

Представителями муниципалитета на регулярной основе ведётся мониторинг социальных сетей, проводится опрос местного населения и мигрантов с целью выявления точек напряжения и предотвращения возможных конфликтов. Совместно с миграционной службой проводятся рейды для контроля за исполнением иностранными гражданами правил пребывания мигрантов на территории Российской Федерации. Результаты мониторинга и другие вопросы миграционной политики регулярно обсуждаются на совместных совещаниях и в ходе работы межведомственных комиссий.

Опыт работы муниципалитета с мигрантами был обобщён в ходе подготовки к Всероссийскому конкурсу «Лучшая муниципальная практика по реализации государственной национальной политики Российской Федерации в городском округе», в котором Троицк занял второе место в номинации «Укрепление межнационального мира и согласия...».

Подводя итог, можно отметить, что в Троицке создан благоприятный миграционный кли-

мат, при котором соблюдается баланс интересов коренного населения и мигрантов. С одной стороны, это объясняется историческим опытом мирного проживания на Троицкой земле людей разных национальностей и религиозных убеждений, с другой — это результат слаженной целенаправленной работы многих организаций и учреждений, включённых в систему работы с мигрантами и горожанами, а также постоянный мониторинг миграционной ситуации.

ВОСПРИЯТИЕ МИГРАЦИИ И МИГРАНТОВ ЖИТЕЛЯМИ СРЕДНЕГО УРАЛА ПО РЕЗУЛЬТАТАМ СОЦИОЛОГИЧЕСКИХ ОПРОСОВ 2020 Г.¹

Представлены результаты социологического опроса жителей Свердловской области, проведённого в октябре 2020 г., о восприятии внутренней и внешней миграции, миграционных настроениях и миграционном потенциале населения Свердловской области. Сделаны выводы о значимости миграционной тематики для жителей региона, сформулированы рекомендации по совершенствованию демографической и миграционной политики.

Ключевые слова: миграция, ксенофобия, экономика, занятость, демография.

A. N. Starostin

PERCEPTION OF MIGRATION AND MIGRANTS BY RESIDENTS OF THE MIDDLE URALS ACCORDING TO THE RESULTS OF 2020 SOCIOLOGICAL SURVEYS

The article presents the results of a sociological survey of residents of the Sverdlovsk region, conducted in October 2020 on the perception of internal and external migration, migration sentiment and migration potential of the population of the Sverdlovsk region. Conclusions were drawn on the importance of migration topics for residents of the region, recommendations were made to improve demographic and migration policies.

Keywords: migration, xenophobia, economy, employment, demography.

В октябре 2020 г. в Екатеринбурге и Свердловской области был проведён опрос жителей с целью изучения общественного мнения о проблемах внутренних и международных миграций в регионах Азиатской России. Всего было опрошено 200 респондентов, 24 % которых в возрастной группе 18—29 лет, 53,5 % — 30—59 лет, 22,5 % — 60 лет и старше; 46 % респондентов — мужчины, 54 % — женщины. Помимо жителей Екатеринбурга были также опрошены жители средних и малых городов региона (Нижний Тагил, Каменск-Уральский, Красноуфимск, Невьянск, Алапаевск, Красноуральск, Новая Ляля, Верхняя Салда).

Говоря о текущей социально-экономической ситуации в регионе, большинство опрошенных (57,5 %) считают её средней, 18 % — хорошей, а 21,5 % — неблагоприятной. В целом, несмотря на пандемию, наши респонденты выражают сдержанный социальный оптимизм: для значительной части опрошенных (38,5 %) ничего за год не изменилось, для 16 % ситуация изме-

нилась в лучшую сторону, хотя больше трети (36,5 %) отметили ухудшение положения дел в регионе. В ответе на вопросы о социальных, экономических и культурных перспективах региона около 40 % респондентов с оптимизмом смотрят в будущее, четверть полагают, что ничего не изменится, и около трети прогнозируют ухудшение ситуации.

Причины выявленного социального оптимизма становятся понятными, когда мы обратимся к данным о доходах респондентов. Среди опрошенных 65 % в целом довольны уровнем своей жизни и жизни своей семьи при 32,5 % недовольных текущим положением своих финансов; 53 % имеют средние доходы и выше среднего (в то время как 18,5 % собственного дохода не хватает и приходится прибегать к помощи родных или кредитам); 51 % полагают, что для нормальной жизни в Свердловской области нужно иметь доход в диапазоне от 26 тыс. до 50 тыс. руб. на 1 чел., 17 % — в диапазоне от 51 тыс. до 76 тыс., 20,5 % — от 76 тыс. руб.

Приведённые цифры свидетельствуют о довольно устойчивом материальном положении большей части опрошенных. В то же время значительная часть респондентов (треть и больше трети) отметили значительное повышение цен

¹ Исследование выполнено в рамках Программы фундаментальных и прикладных научных исследований «Этнокультурное многообразие российского общества и укрепление общероссийской идентичности» 2020—2022 гг. при поддержке Минобрнауки России.

на продукты питания и ухудшение состояния медицинского обслуживания. Очень остро, по мнению респондентов, стоят в регионе вопросы доступности жилья (45 %) и проблемы экологии (62 %).

Тему внутренней и внешней миграции для Свердловской области считают важной большая часть опрошенных — 57 %. Лишь 9 % полагают, что она не является актуальной для региона. Актуальными вопросами считают: 82 % — «утечку мозгов», то есть отъезд высококвалифицированных специалистов и выпускников вузов; 78,5 % — приезд иностранной рабочей силы; 72 % — наплыв неквалифицированной рабочей силы; 68 % — создание районов компактного проживания мигрантов; 61 % — нелегальную миграцию; 62 % — отъезд местного населения; 56 % — распространение вахты из-за невозможности трудоустроиться на месте; 56,5 % — рост преступности и криминальных группировок, связанных с присутствием мигрантов; 56 % — захват мигрантами определённых экономических сфер; 52,5 % — коррупцию в миграционной сфере. Отсюда запрос определённой части респондентов на изменение миграционной политики: 42,5 % опрошенных полагают, что надо ограничивать приезд иностранных граждан в Россию, при этом треть — 29,5 % — полагают, что делать этого не нужно, а 28 % затруднились с ответом.

Отвечая на вопрос об отношениях между местными жителями и мигрантами, 81,5 % опрошенных отметили, что отношения остались такими же, 15 % — что они стали лучше, и лишь 3,5 % — что данные отношения ухудшились.

Наиболее симпатизируют респонденты мигрантам из Германии (35,5 %) и Белоруссии (34). Наиболее отрицательно относятся к мигрантам из Таджикистана (27,5 %), Кыргызстана (23,5) Узбекистана (21,5), то есть из стран, формирующих основной миграционный поток в регион. Эти же три государства Средней Азии страны чаще всего упоминаются респондентами как место, откуда приезжают мигранты, значительно опережая Китай и Азербайджан. В целом же к мигрантам из разных стран большинство респондентов относится нейтрально (от 50 до 70 %).

Наиболее положительно, по мнению респондентов, иностранные мигранты влияют на демографию (50 %) и экономику (44), а наиболее отрицательно на состояние преступности (66),

безработицы (63) и экологии (47). В остальных сферах, предложенных для оценки (социальная инфраструктура, цены, образование, политика и пр.), преобладают нейтральные оценки (свыше 40 %).

Отвечая на вопрос о странах, из которых приезжает больше всего мигрантов в регион, 85 % респондентов указали наименования стран, лишь 15 % затруднились ответить. Из ответивших 84 % упомянули страны Средней Азии (Таджикистан, Узбекистан, Киргизия), 18 % — Казахстан, 12 % — Китай, 8 % — Азербайджан, 5 % — Украину.

Таким образом, можно отметить, что, основные миграционные потоки в Свердловской области формируют граждане Таджикистана, Узбекистана, Кыргызстана. После Москвы и Московской области в приоритете таджикских граждан город Екатеринбург.

Объяснить данный феномен можно рядом обстоятельств. Во-первых, географическим положением Таджикистана, обеспечивающим транзитный коридор через Казахстан и Южный Урал в Свердловскую область. Во-вторых, наличием сильной таджикской диаспоры в Екатеринбурге, регулирующей иммиграционные потоки из Таджикистана и частично контролирующей занятость своих граждан [6].

По словам начальника Управления по вопросам миграции ГУ МВД России в Свердловской области Ольги Петровой, согласно данным Управления, в Свердловскую область в первом квартале 2020 г. въехало 37,5 тыс. иностранных граждан. Среди них 88 % приезжих их стран безвизового въезда. Лидерами остаются граждане Таджикистана, Киргизии, Узбекистана. По визам въехало 4470 чел. Здесь наблюдается снижение на 50 %, так как обычно это были жители Китая [9].

Если рассматривать межрегиональную миграцию, то есть миграцию из других регионов России в Свердловскую область, то 60 % респондентов утвердительно отвечают на вопрос о её наличии, 35 % затруднились ответить, 5 % считают, что в Свердловскую область почти никто не приезжает из других регионов России. Из ответивших 75 % указали те или иные регионы УрФО (21 % — Челябинская область, 17 — Курганская область, 15 — ХМАО-Югра, 11 — Тюменская область, 7 — северные регионы, 4 % — ЯНАО), 16 % — Пермский край,

9 — регионы Сибири, 5 — регионы Северного Кавказа.

В Свердловской области, по мнению респондентов, существует проблема миграционного оттока населения из села в город (83 % утвердительно ответили на этот вопрос). При этом 17 % считают эту проблему острой, 8 % считают, что этот вопрос не актуален для нашего региона, 9 % затруднились ответить.

Высказывания респондентов лишь подтверждают проблему постепенного угасания сельских территорий Свердловской области, характерной и для страны в целом. В 2018 г. российское правительство утвердило Стратегию пространственного развития, которая призывает обратить внимание на небольшие населённые пункты, деревни и сёла. В данном документе, в частности, говорится: «Значительная часть малых и средних городов, сельских территорий характеризуется узкоспециализированной структурой экономики и недостаточно развитым рынком труда, низким уровнем инвестиций в инфраструктуру, недостаточной транспортной связанностью с крупными городскими агломерациями или административными центрами. Ограничения социально-экономического развития малых и средних городов становятся основной причиной оттока населения. Так, за последнее десятилетие снижение численности населения малых и средних городов составило четыре процента» [12].

16 ноября 2020 г. на расширенном заседании Комитета Совета Федерации по федеративному устройству, региональной политике, местному самоуправлению и делам Севера обсудили проблему депопуляции российских регионов в контексте пространственного развития РФ. В дискуссии приняли участие сенаторы, представители Минэкономразвития, Министерства по развитию Дальнего Востока и Арктики, Росстата, учёные-эксперты. «Вопросы сокращения численности населения во многих субъектах РФ, в том числе связанной с переселением людей в крупные городские агломерации, были рассмотрены во исполнение поручения председателя Совета Федерации Валентины Матвиенко», — отметил сенатор РФ от Воронежской области Сергей Лукин.

По информации Минэкономразвития России, за последние три года наиболее значительные показатели миграционного оттока на-

блюдались в Омской области (–34,1 тыс. чел.), Республике Дагестан (–30 тыс.), Республике Коми (–26,5 тыс.) и Саратовской области (–22,2 тыс.). Также сохраняется устойчивое снижение количества проживающих в малых городах и на селе, за исключением большей части южных районов европейской части РФ и территорий, входящих в состав агломераций [5].

В Свердловской области утверждена программа развития агропромышленного комплекса (АПК) и сельских территорий «Уральская деревня», рассчитанная на период до 2025 г. На мероприятия, зафиксированные в документе, власти региона планируют потратить почти 33 млрд руб. [7].

Что касается миграционных намерений самих респондентов, то больше трети вообще не хотят и не задумываются о переезде в другой регион России или в другую страну (35,5 % опрошенных). Соответственно, остальные хотели бы или думают о переезде. Ответы распределились следующим образом: 26 % иногда думают о переезде, 19,5 % хотели бы переехать, но пока ничего не предпринимают, 9,5 % точно решили уехать и предпринимают активные действия, 9 % хотели бы выехать на время.

В последнее время люди стали активнее переезжать внутри страны, и Урал покидают те, кто перебирается в другие части России: в частности, стабильный прирост населения фиксируется в Краснодарском крае и, разумеется, в Москве. По данным, опубликованным Свердловскстатом, в Свердловской области миграционная убыль за счёт тех, кто уехал в другие регионы, в 2019 г. составила 1322 чел. [10].

Причины, по которым хотят переехать респонденты: 18 % ответивших назвали плохую экологию, 13,5 — неблагоприятный климат, 11 — низкую заработную плату, 9 — низкий уровень жизни в целом. Среди иных причин указывают плохое здравоохранение (6 %), не устраивает местная власть и управление регионом (6), отсутствие перспектив карьерного роста (5), возможностей для развития (5), отсутствие доступного жилья (4), культурная жизнь не отвечает запросам респондентов (4).

Это является общероссийской тенденцией, когда среди причин переезда называли плохую экологию и некомфортный климат, а также

низкие зарплаты. Схожие результаты были получены интернет-рекрутинговой компанией HeadHunter в рамках исследования, проведённого в сентябре — октябре 2020 г. [1].

Среди опрошенных 26 % называют основной целью своего переезда поиск постоянного места жительства. При этом 15 % привлекает отдых и путешествия, 14 % хотят посмотреть мир. Также 11 % респондентов желают заработать больше денег; по 9 % — найти более привлекательную работу и добиться карьерного роста; 5 % респондентов готовы переехать с целью получения образования, 2 % — для развития бизнеса, 1 % опрошиваемых утверждают, что для них причиной основной целью переезда является удачное замужество/женитьба.

На вопрос: «Как часто Вы бываете в том регионе, в который хотите уехать?» — большинство (67 %) ответили, что были один или несколько раз, 17 % — никогда не были, 16 % — часто бывали.

Среди источников сведений об условиях жизни региона, куда хотят переехать, указывают друзей или знакомых, которые уже уехали и живут в этом регионе (37 %), личный опыт (27,5), Интернет и социальные сети (20), родственники (6).

При ответе на вопрос: «При каких условиях Вы бы остались жить и работать в районе Вашего проживания?» — мнения респондентов распределились следующим образом. При обеспечении достойной заработной платы, увеличение доходов — 24 %, при решении вопроса занятости, обеспечения карьерного роста — 13,5, решение жилищной проблемы — 12,5, социальная и финансовая поддержка со стороны власти — 11,5, развитие социальной инфраструктуры — 11 %.

Большинство респондентов — 59 % — ещё не определились со сроками переезда, 27 % планируют переезд в течение 3—5 лет, 14 % — в ближайший год-два.

В другой регион России хотят переехать более половины ответивших респондентов (52 %), около трети (27 %) — в другую страну; для 2 % не имеет значения, куда переезжать; 18 % затруднились с ответом.

Самыми популярными регионами для миграции, по мнению опрошенных, являются: 28 % — Краснодар, 21,5 — Москва, 16 — Санкт-Петербург. А среди стран, привлекательных для миграции, отмечают Испанию (12 %), по 10 % —

Канада, Финляндия, Чехия, Израиль, 7 % — Германия, по 5 % — США и Франция.

Отвечая на вопрос: «Что нужно изменить в регионе, какие меры необходимо предпринять, чтобы люди, в первую очередь молодёжь, перестали уезжать?» — среди первоочередных мер респонденты назвали: создание новых рабочих мест — 73,5 %, развитие социальной инфраструктуры — 59,5 %, развитие культуры, спорта, сферы развлечений — 48,5 %, развитие инновационных отраслей экономики — 47 %, развитие промышленности и сельского хозяйства — 33 %. Молодые люди после учёбы в вузе или сузе должны иметь возможность найти хорошую перспективную работу, достойную зарплату, приобрести жильё. Немаловажную роль играют возможности для отдыха и развлечений: наличие театров, клубов, стадионов, молодёжных кафе.

По официальным данным, в Свердловской области продолжается стабильно снижаться численность молодёжи — с 2012 г. больше 250 тыс. молодых людей покинули регион. Такие данные предоставил директор Департамента молодёжной политики Министерства образования и молодёжной политики Свердловской области Олег Гуцин. По словам Гуцина, в 2020 г. в Свердловской области проживают 706 207 молодых людей в возрасте от 14 до 30 лет [3].

Как говорится в одном из недавних исследований, посвящённых причинам отъезда молодёжи из Екатеринбурга, именно эта группа населения более всего чувствительна к возможностям для профессионального и личностного развития, к повышению качества собственной жизни. Молодой специалист, окончивший вуз, не должен ходить в поисках работы. Сейчас работодатели, которым нужны квалифицированные кадры, могут заключать целевые договоры на подготовку студентов, и не только в своих регионах [13].

Екатеринбург находится на втором месте среди городов России по оттоку жителей в Москву и лидер рейтинга по количеству жителей, желающих уехать [2].

Главная проблема городов, из которых молодые россияне хотят уехать, — это противоречие между высокими стандартами качества жизни и нехваткой квалифицированных высокооплачиваемых рабочих мест, на которых этот стандарт качества жизни можно реализовать. Соответственно, люди готовы переезжать

в Москву, Санкт-Петербург и другие места, где они могут найти высокооплачиваемую работу, навыки для которой они освоили в родном городе [4].

Отвечая на вопрос: «Какие меры надо предпринять, чтобы в регион приезжали молодые и квалифицированные мигранты?», респонденты указали следующее: предлагать рабочие места — 76,5 %; предлагать социальное жильё — 66; выделять квоты для студентов — 41,5; улучшить работу по программе поддержки соотечественников — 41,5; упростить процедуру получения гражданства — 20,5 %.

Важной частью исследования являются социально-демографические характеристики респондентов, опрошенных в ходе настоящего исследования.

Распределение респондентов по занятиям (%): 59,5 — работающие, 26 — совмещают работу и учёбу, 7 — учатся, 7 — пенсионеры, 0,5 — безработные.

Количество респондентов, работающих в сфере образования, составляет 27 %, в сфере здравоохранения — 14,5, среднего и мелкого бизнеса — 13, государственного и муниципального управления — 8, торговли — 7, финансов — 4,5, энергетики — 1,5, транспорта — 1,5, добывающей промышленности — 1,5, сельского хозяйства — 0,5 %.

По служебному положению более половины (57 %) респондентов являются специалистами, 15 % — руководителями подразделений, 14 % — руководителями, заместителями руководителей организаций, 6 % — служащими и техническими исполнителями, 3 % — рабочими, в том числе в сельском хозяйстве.

Семейный статус респондентов представлен следующим образом. Около половины опрошенных (46,5 %) — не женаты / не замужем, есть ребёнок (дети); 18,5 % — не женаты / не замужем, живут одни; 13,5 % — не женаты / не замужем, живут с родителями; 7,5 % — не женаты / не замужем, но живут с девушкой / молодым человеком; 7 % — женаты/замужем, детей нет; 1 % — женаты/замужем, есть дети.

На вопрос о своей национальности 99,5 % дали ответ, 0,5 % затруднились с ответом, 12,5 % указали вторую национальность. Большинство респондентов по национальности русские (69 %), среди иных национальностей встречаются татары, киргизы, башкиры, белорусы, украинцы, евреи и др. Некоторые респонденты

указали на своё смешанное происхождение, что в России является весьма распространённым явлением. В анкетах встречаются следующие сочетания: русские и татары, русские и украинцы, русские и манси, татары и башкиры, а также иные сочетания.

Среди языков, включая русский язык, языки народов России и иностранные языки, которыми владеют респонденты, были указаны следующие. Русский язык упомянули 71,5 % ответивших. Нужно отметить хороший уровень владения русским языком в качестве родного языка. Лишь небольшая часть ответивших отмечают удовлетворительный уровень по письму. Татарский язык в качестве родного языка указали 8 % респондентов, из них 37 % оценили знание татарского языка как удовлетворительное или неудовлетворительное. Кроме родного языка респонденты владеют дополнительно одним или двумя языками. Около половины респондентов (44,5 %) владеют английским языком на удовлетворительном уровне. Также упоминаются татарский, башкирский, немецкий, иврит, турецкий и другие языки.

Таким образом, по мнению жителей Свердловской области, миграция является довольно актуальным вопросом для региона. Среди основных причин трудовой миграции в Свердловскую область можно выделить такие факторы, как: 1) относительная привлекательность региона с точки зрения более высокого уровня жизни и возможности получения более высоких заработков по сравнению с другими странами и регионами; 2) постоянный спрос на иностранную рабочую силу, гарантированная возможность занятости для иностранцев в формальном и неформальном секторах экономики. Свердловская область продолжает оставаться одним из основных регионов — потребителей иностранной рабочей силы в Российской Федерации [11].

Наиболее зримо для респондентов мигранты из Средней Азии. Отношение респондентов к мигрантам в целом нейтральное (от 50 до 70 %), хотя устойчивые мифы о миграции присутствуют в сознании респондентов (создание этнических анклавов, рост преступности, занятие мигрантами рабочих мест местного населения и пр.). Чуть более 40 % выражают запрос на изменение миграционного законодательства в сторону ужесточения.

Актуальной для региона проблемой является отток населения, что подтверждают не только данные опроса, но и официальная статистика. Количество коренных жителей Свердловской области продолжает сокращаться, и в 2017 г. естественная убыль населения составила 4093 чел., несмотря на сокращение смертности (95,1 % к уровню 2016 г.). Коренное население Свердловской области постепенно заменяется на приезжих.

Миграционный прирост населения за январь — ноябрь 2017 г. составил 3,5 тыс. чел. Из стран СНГ в Свердловскую область прибыло 7636 чел., всего из-за рубежа — 8005. Выбыло в 2 раза меньше — 4488 чел. И это только официальные данные, неофициальные цифры могут быть значительно выше. Общий миграционный прирост составил 570 чел. При этом за пределы Свердловской области в другие регионы России выбыли 106 556 чел., в страны СНГ — 3820, в другие страны — 668. И, судя по результатам опроса, данная тенденция будет только усиливаться, поскольку до 70 % респондентов так или иначе задумываются о переезде.

Трудовая миграция становится одним из самых важных факторов формирования численности трудоспособного населения в Свердловской области, поскольку оказывает решающее воздействие на предложение рабочей силы на рынке труда [11].

Однако из-за карантинных мер и закрытия границ миграционный прирост в Свердловскую область в первой половине 2020 г. по сравнению с предыдущим годом снизился в 2 раза. Данные о миграции за январь — июнь 2020 г. опубликовал Свердловскстат. Так, если в первом полугодии 2019 г. миграционный прирост из-за рубежа составил 6964 чел., то в 2020 г.

он снизился до 3197 чел. Как заявляют эксперты, это связано с массовым отъездом мигрантов из стран СНГ. В первом полугодии текущего года Свердловскую область покинули 4683 мигранта из стран ближнего зарубежья. В предыдущем году этот показатель составлял всего 2239 чел. Прибыло в Свердловскую область в 2020 г. 8500 мигрантов из-за границы, а в первом полугодии 2019 г. — 9461 чел. Что касается внутренней миграции в пределах России, то здесь Свердловская область потеряла 512 чел.: регион покинуло больше жителей, чем приехало сюда [8]. Проведение политики в данной сфере без учёта специфики миграционных процессов региона ведёт к росту неблагоприятных последствий. Поэтому очень важно выявить миграционные установки населения в современных социально-экономических условиях с целью разработки модели управления миграционными процессами в регионе, в целях чего и было проведено данное исследование, результаты которого мы только что изложили.

В результате проведения массового социологического опроса в Свердловской области установлено следующее:

— Миграция является довольно актуальным вопросом для региона; основные причины трудовой миграции в Свердловскую область — относительная привлекательность региона с точки зрения уровня жизни и возможности заработка, а также постоянный спрос на иностранную рабочую силу.

— Актуальной для региона проблемой является и отток населения вследствие противоречия между высокими стандартами качества жизни и нехваткой квалифицированных высокооплачиваемых рабочих мест, на которых этот стандарт качества жизни можно реализовать.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Белова И. Эксперты назвали причины переезда россиян в другой регион. URL: <https://rg.ru/2020/10/26/reg-ufo/eksperty-nazvali-prichiny-pereezda-rossiian-v-drugoj-region.html> (дата обращения 10.06.2021).
2. Екатеринбург: причины уехать или остаться: эксперты обсудили плюсы и минусы столицы Урала. URL: <https://eburg.mk.ru/social/2019/09/05/ekaterinburg-prichiny-uekhat-ili-ostatsya.html> (дата обращения 10.06.2021).

3. Зыков К. Куда уезжает молодёжь из Екатеринбурга? URL: https://ural.aif.ru/society/molodezh_s_kazhdym_godom_vse_chashche_uezzhaet_iz_sverdlovskoy_oblasti (дата обращения 10.06.2021).
4. Игнатова О. Поиск лучшей жизни: из каких городов России чаще всего уезжает молодёжь. URL: <https://rg.ru/2019/09/17/reg-sibfo/nazvany-goroda-v-kotorye-stremitsia-pereehat-molodezh.html> (дата обращения 10.06.2021).

5. Лукин С. Проблему оттока населения в крупные городские агломерации обсудили в Совете Федерации. URL: <https://moe-online.ru/news/first-person/1079529> (дата обращения 10.06.2021).

6. Неклюдова Н. П., Илинбаева Е. А. Оценка миграционной привлекательности территории Свердловской области // Динамика и инерционность воспроизводства населения и замещения поколений в России и СНГ: сб. ст. VII Урал. демографич. форума с междунар. участием / отв. ред. А. И. Татаркин, А. И. Кузьмин. Екатеринбург: УрО РАН, 2016. С. 386—394.

7. Порозова И. Свердловские власти утвердили программу развития сельских территорий. URL: <https://yandex.ru/turbo/oblgazeta.ru/s/economics/agroindustry/116543/> (дата обращения 10.06.2021).

8. Сдвижкова Е. Приток мигрантов в Свердловскую область обрушился вдвое. URL: <http://migrantocenter.ru/2020/09/09/приток-мигрантов-в-свердловскую-обла/> (дата обращения 10.06.2021).

9. Сталина Ю. «У них появился шанс выйти из тени»: всем мигрантам в Свердловской области разрешили остаться в стране из-

за коронавируса. URL: <https://www.ural.kp.ru/daily/27114/4192982/> (дата обращения 10.06.2021).

10. Уральцы стали меньше переезжать за границу, но чаще переселяться в другие регионы России. Приток мигрантов в регион в 2019 году вырос вдвое. URL: https://www.e1.ru/news/spool/news_id-66121981.html (дата обращения 10.06.2021).

11. Черных Н. В. Современный взгляд на трудовую миграцию в Свердловской области. URL: https://alley-science.ru/domains_data/files/12September2018/SOVREMENNNYY%20VZGLYaD%20NA%20TRUDOVUYu%20MIGRACIYu%20V%20SVERDLOVSKOY%20OBLASTI.pdf (дата обращения 10.06.2021).

12. Штейн О. Завлекают на периферию. На Урале придумали, как удержать жителей в малых городах. URL: <https://rg.ru/2019/11/27/reg-urfo/na-urale-pridumali-kak-uderzhat-zhitelej-v-malyh-gorodah.html> (дата обращения 10.06.2021).

13. Эксперты выяснили, почему молодёжь уезжает из Екатеринбурга. URL: <https://agenda-u.org/news/eksperty-vyyasnili-pochemu-molodezh-uezzhaet-iz-ekaterinburga-foto> (дата обращения 10.06.2021).

ВКЛАД НАРОДНОГО ПОЭТА МАЖИТА ГАФУРИ, УЧЕНИКА ШЕЙХА З. РАСУЛЕВА, В РАЗВИТИЕ СОВРЕМЕННОЙ БАШКИРО-ТАТАРСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Говорится о роли Мажита Гафури в становлении и развитии татарской и башкирской литературы, её различных жанров: прозы, поэзии, детской литературы, публицистики, драмы; о значении творчества Мажита Гафури в развитии различных жанров сценического искусства: оперы, балета, драмы, увековечивании памяти Мажита Гафури.

Ключевые слова: *Мажит Гафури, шакирд, медресе «Расулия», литература, публицистика, опера, балет.*

L. M. Kamaeva

CONTRIBUTION OF THE NATIONAL POET MAZHIT GAFURI, A DISCIPLE OF SHEIKH Z. RASULEV, IN THE DEVELOPMENT OF MODERN BASHKIR-TATAR LITERATURE

The article talks about the role of Mazhit Gafuri in the formation and development of Tatar and Bashkir literature, its various genres: prose, poetry, children's literature, journalism, drama. The importance of Mazhit Gafuri's creativity in the development of various genres of stage art: opera, ballet, drama. Perpetuating the memory of Mazhit Gafuri.

Keywords: Mazhit Gafuri, shakird, madrasah "Rasulia". literature, journalism, opera, ballet.

Мажит Гафури (Гафуров Габдельмажит Нурганиевич) — первый народный поэт Башкортостана, классик башкирской и татарской литературы родился 1 августа 1880 г. в деревне Зилим-Караново Стерлитамакского уезда Уфимской губернии (ныне Гафурийский район Башкортостана, Россия) в семье учителя. Похоронен в Центральном парке культуры и отдыха им. А. Матросова. Мажит Гафури — поэт, прозаик, публицист, драматург, общественный деятель, просветитель, автор стихов и поэм, рассказов и повестей, басен, либретто. Мажит Гафури является основоположником, символом башкирской литературы.

Начальное образование получил у отца, затем учился в медресе села Большое Утяшево. Рано осиротел. В 1898 г. поступил учиться в медресе знаменитого Зайнуллы-ишана в Троицке. В свободное от учёбы время работал на золотых приисках братьев Рамиевых, где познакомился с жизнью старателей. Этот жизненный опыт впоследствии будет отражён в его художественных произведениях. Позже М. Гафури учительствует в казахских степях, занимается сбором образцов народного твор-

чества, проявляет в эти годы интерес и к русской литературе. С 1904 г. М. Гафури учится в казанском медресе «Мухаммадия». В конце 1906 г. возвращается в Уфу и продолжает учёбу в знаменитом на весь Восток медресе «Галия».

С приездом Мажита Гафури в Уфу Уфа наряду с Оренбургом, Казанью, Астраханью становится литературным центром в Урало-Поволжском регионе.

Первые произведения М. Гафури появились накануне русской революции 1905 г. и были созданы на принципах просветительского реализма. Однако вскоре появляются у М. Гафури остро социальные, политические стихи, бичующие колониальную политику царя. Если в первой книге стихов Гафури «Сибирская железная дорога, или Положение нации» (1904) противопоставляются прогрессивные веяния времени и отсталости родного народа в духе просветительского реализма, то в рассказе «Жизнь, прошедшая в нищете» отчётливо выражена классовая позиция автора, критика старого мира. Этот рассказ знаменателен и введением в мир литературы неизвестного до этого времени героя — деревенской бедноты.

В 1905 г. Гафури участвует в студенческих волнениях в Казани. Его творчество принимает революционно-демократический характер. В годы реакции сборники стихов Гафури «Моя молодая жизнь» (1906) и «Любовь к нации» (1907) были конфискованы, над поэтом с 1911 г. установлен полицейский надзор.

Первая русская революция и её последствия меняют мировоззрение М. Гафури. В стихах «Наши дни», «Две птицы», «Богач» (1905—1907) отражается резкое столкновение социальных классов. Глубокие перемены в мировоззрении поэта отчётливо проявляются особенно в стихах «Завещание 1906 года 1907 году» и «Ответ 1907 года». Поэт создаёт произведения, раскрывающие острые противоречия времени, беспощадно критикующие классовое неравенство, всякое угнетение («Я вышел на базар»). Причём в произведениях поэта этих лет имеют место не только дидактические наставления (как, например, в первых стихах), но и реалистические картины жизни, правдивые характеры, живой пейзаж, аллегория, острая сатира.

Критикой классового неравенства, социальной несправедливости проникнуты и рассказы М. Гафури «Голодные год, или Проданная девушка» (1906), «Дети-сироты» (1907). Правдивостью реалистического изображения характеризуется повесть «Бедняки» (1907). Узловые противоречия времени высвечиваются и в повести М. Гафури «Жизнь Хамита, или Лейла и моя жизнь» (1911), написанной в разгул реакции после поражения революции 1905 г.

Горе народа, вызванное империалистической войной, отчаяние масс нашли отражение в реалистических образах рассказа «Солдатка Хамида» (1915), в стихотворении «Знать, нет тебя, Аллах!» и др.

После революции 1917 г. Гафури все свои силы отдал становлению и развитию башкирской литературы и её жанров. Создал повести, стихи и поэмы, пьесы «Красное знамя» (1917), «Горячее сердце» (1918), «Красные гроздья» (1925). О широте изобразительных средств свидетельствуют и его лирические произведения, воспевающие природу («Вышел я в поле»), оды, прославляющие любовь, красоту, жизненную гармонию («Увядший цветок», «Странно ли?», «Я пьян»).

В двадцатые годы определилось основное направление в творчестве Гафури — реализм.

Программными произведениями, утверждавшими реалистические принципы поэта, стали стихи «Вывертанные страницы» (1923), «Песни неба».

В середине 1920-х гг. в творчестве Гафури усилились гражданские мотивы, большое место заняла политическая лирика.

Во второй половине 1920-х — начале 1930-х гг. Гафури создал ряд повестей: «Черноликие» (1927), «Ступени жизни» (1928), «На золотых приисках поэта» (1930), — заложив основы башкирской прозы советского периода. Драма М. Гафури «Красная звезда» (1925) была первым в башкирской драматургии произведением на социальную тему, показавшим образы крестьян в годы Гражданской войны.

В 1928—1929 гг. М. Гафури пишет либретто оперы «Эшсе» («Труженик»), став одним из основоположников башкирской и татарской оперы. Опера «Эшсе» с успехом прошла в Казани и Москве. В основу либретто оперы легли события 1905 г. в Златоусте, на металлургическом заводе булатной стали, где жестоко была подавлена забастовка рабочих. В энциклопедии Златоуста есть две статьи по творчеству и биографии Мажита Гафури: «Мажит Гафури» и «Опера Эшсе».

Творчество Мажита Гафури оказало большое влияние на развитие сценического искусства в Башкортостане и Татарстане. По мотивам его повести «Черноликие», которую литературовед Амир Чанышев назвал «энциклопедией жизни башкирского народа», поставлены спектакли на подмостках драматических театров. Первая постановка в инсценировке Г. Амири и В. Галимова состоялась 5 мая 1938 г. в Башкирском драматическом театре, и более 50 лет этот спектакль был визитной карточкой театра. В 1965 г. Уфе было создано выдающееся произведение — балет «Черноликие» (постановка Х. Мустаева, музыка Х. Заимова, А. Чугаева), в нём танцевали звёзды башкирского балета: Г. Сулейманова, Ф. Саттаров. В Казани в 1981 г. поставлена опера «Кара за любовь» (музыка Б. Мулюкова). За это произведение в 1984 г. автор и постановочная группа спектакля были удостоены Государственной премии РТ имени Г. Тукая.

А М. Грибанова и В. Штейн впустили высокую трагедию в стены кукольного театра. В 1980 г., когда над подмостками Уфимского

театра кукол в спектакле «Галима» вознеслись и по-шагаловски поплыли в воздухе влюблённые герои поэтической трагедии М. Гафури «Черноликие», это стало истинным театральным откровением, писали театральные критики. Спектакль «Галима» в постановке Уфимского кукольного театра получил Гран-при на международном фестивале кукольных спектаклей для взрослых в городе Печ (Венгрия).

По мотивам повести Мажита Гафури «На золотых приисках поэта» драматург С. Мифтахов написал пьесу «Зимагоры». Она с большим успехом шла на подмостках ведущих театров республики. При активной поддержке Мажита Гафури был создан Башкирский передвижной драматический театр, который сыграл большую роль в культурно-просветительской работе с массами. Мажит Гафури для Башкирского передвижного театра написал пьесу «Красная звезда». Эта пьеса заняла 1-е место на республиканском конкурсе.

В 2014 г. БГАТД имени Мажита Гафури осуществил новую постановку спектакля «Черноликие» в интерактивном формате. «Черноликие» признаны лучшим спектаклем театрального сезона 2014/15 г., и впервые в истории театра спектакль удостоен российской премии «Золотая маска».

Мажит Гафури является также основоположником башкирской детской литературы. Его рассказы для детей «Дикий гусь», «Потерявшийся Актырнак», «На берегу Агидели», «Как продавали наши вещи» и другие воспитывают гуманизм, любовь к родному краю, «братьям нашим меньшим», уважение к родителям, труду.

Гафури — основоположник жанра сатиры и юмора в башкирской литературе, басенного творчества, один из создателей журнала «Хэнэк». Именно он придумал название республиканскому сатирическому журналу.

Гафури выступал и как пламенный публицист. После революции он много усилий прилагал для организации периодической печати автономной Башкирской Республики — газет «Наш путь», «Свобода», «Борьба», «Красный путь», «Бедняки Востока», «Урал», «Башкортостан», «Новая деревня».

Творческая и общественная деятельность Гафури сыграла большую роль в развитии башкирской и татарской литературы 1920—30-х гг., сценического искусства. Он стоял у истоков Союза писателей Башкортостана. Пройдя сложный творческий путь, Мажит Гафури стал по-настоящему народным поэтом.

Имя Мажита Гафури увековечено в благодарной памяти народа. Его имя носят улицы в Башкортостане, Татарстане, других регионах России и за её пределами, парки, скверы, сёла, железнодорожные станции. Его имя присвоено одному из районов республики, в котором поэт родился и провёл детские годы, селу в Буздякском районе Башкортостана, Башкирскому академическому театру драмы (1978). В Уфе, в доме, где жил Мажит Гафури с семьёй, по улице Гоголя, 28, в 1948 г. был открыт мемориальный дом-музей. На родине народного поэта, в Зилим-Караново, построен музейный комплекс, выращен парк. А в районном центре села Красноусольского открыта площадь его имени и установлен бюст. Бюсты Мажиту Гафури установлены в городах: Ишимбай, Кумертау, Сибай. В столице Башкирии имя Гафури носит самый большой городской парк. Неотъемлемой частью столицы стал памятник Мажиту Гафури перед зданием Башкирского государственного академического театра драмы, который носит его имя. Пятиметровая скульптура создана народным художником СССР, лауреатом Ленинской премии Львом Кербелем и архитектором Львом Хихлухой.

Произведения Мажита Гафури переведены на многие языки народов бывшего СССР и зарубежья.

Активно работает региональная общественная организация «Фонд культуры “Мажит Гафури — XXI век”» РБ, целью которой является популяризация творческого наследия Мажита Гафури. Фонд имеет филиал в Екатеринбурге — Общество культуры башкир и татар Свердловской области имени Мажита Гафури. В Интернете открыты сайт gafuri.ucoz.ru, страницы: «Фонд Гафури» в «Фейсбуке», «Мажит Гафури» во «ВКонтакте».

ВЛИЯНИЕ АВИЦЕННЫ НА РАЗВИТИЕ ИСЛАМСКОГО МИРА

Ибн Сина (Авиценна) — самый влиятельный и известный философ-учёный средневекового исламского мира. В каждой стране, религии всегда есть тот, кем можно гордиться, тот, кого будут помнить все следующие века. Существуют очень одарённые люди, которые используют свои способности во благо человечества. Ислам — самая молодая религия, и тем не менее в её последователях уже есть те, кто повлиял на историю и сделал многое для мира. Эта история о человеке, который уже в 10 лет выучил весь Коран, и вся его жизнь — большой труд, который он проделал ради людей.

Ключевые слова: *ислам, религия, учёный, философия.*

A. S. Korkin

AVICENNA'S INFLUENCE ON THE DEVELOPMENT OF THE ISLAMIC WORLD

Ibn Sina (Avicenna) — the most influential and famous philosopher-scientist of the medieval Islamic world. In every country, religion, there is always someone to be proud of, someone who will be remembered for all the next centuries. There are very gifted people who use their abilities for the benefit of humanity. Islam is the youngest religion, and yet there are already those among its followers who have influenced history and done a lot for the world. This story is about a man who has already learned the entire Koran at the age of 10, and his whole life is a great work that he has done for people.

Keywords: *Islam, religion, scientist, philosophy.*

Абу Али Хусейн ибн Абдуллах ибн аль-Хасан ибн Али ибн Сина или Авиценна, живший в Средневековье (980—1037), прославился своей одарённостью: уже в 10 лет он практически полностью выучил Коран, а в 12 лет самые взрослые из слушателей его школы сами приходили к нему за советом. Все восхищались им и оценивали по достоинству его способности. И делали они это не зря. После того как он прекрасно закончил школу, начал изучать философию, астрономию и геометрию, и это не всё, в чём он преуспел и достиг высот. Его руководителем был приехавший в Бухару учёный Абу Абдуллах Натили.

Позже, а именно с 14 лет, молодой Авиценна решил заниматься полностью самостоятельно. Геометрия, астрономия, музыка — то, что давалось ему очень легко. Казалось бы, нет ничего, чего бы он не понимал, но это не так. Однажды он прочитал «Метафизику» Аристотеля и в своей биографии писал, что сколько бы он ни читал этот труд, понять его был не в силах. Но после долгих раздумий он нашёл книгу аль-Фараби, в которой были расписаны комментарии к «Метафизике», и с помощью неё он наконец-то понял то, что хотел понять.

В свои 16 лет Авиценна начал заниматься медициной, подход к этому был старательный, он достиг своих знаний, в основном только наблюдая за больными, и говорил, что не получил бы таких успехов, просто читая книги. И уже в 16 лет его пригласили лечить самого эмира Бухары. Позже он переехал из Бухары в Хорезм, где прожил 15 лет.

В 1012 г. он покинул Хорезм и направился в Хамадан, где успешно занимался наукой, при этом ещё и участвуя в политической сфере.

После того как он вылечил Шамс ад-Давла, он нажил себе врагов в военных кругах. Эмир отклонил требование предать Авиценну казни, но решил выставить его за пределы своего эмирата. Позже он снова вернулся и был назначен министром, ибо у эмира случился очередной приступ и поддержать его жизнедеятельность мог только Авиценна.

Последние 14 лет своей жизни он прожил в благоприятных условиях для научной деятельности. К сожалению, во время очередного похода у Авиценны открылась тяжёлая желудочковая болезнь, и он не смог с ней справиться. Умер он в июне 1037 г. Его слова перед смертью, переданные потомкам были такими: «Мы умираем в полном сознании и с собой

уносим лишь одно: сознание того, что мы ничего не узнали».

За свою жизнь он написал больше 450 книг, из них 29 — о науке, остальные же — о философии и медицине. Как философ он отличался феноменальной памятью и остротой мысли. А до наших же дней дошли только 274 его работы. Несколько его лучших работ: «Канон врачебной науки», «Книга спасения», «Книга знания», «Книга указаний и примечаний». «Канон врачебной науки» состоял из пяти томов с жизненно важным содержанием и быстро стал энциклопедией всемирного значения, которую использовали все, в том числе и Древняя Русь. На этом его медицинские заслуги не кончаются; он стал самым первым врачом, который дал определение таким серьёзным заболеваниям, как желтуха, чума, холера и др. Ещё он внёс значительный вклад в психологию и создал собственное учение в вопросах темперамента

человека (холодный/горячий/сухой/влажный характер). И даже это ещё не конец, его знания о пульсе впечатляют, он записал все его виды и состояния.

Авиценна также был поэтом, он предпочитал рассуждать на серьёзные темы необычным способом, а именно стихами. Написаны такие произведения, как «Трактат о любви», «Хай ибн Якзан» и др.

Авиценна был очень целеустремлённый и хотел изучить как можно больше сфер, он понимал, что для этого родился, и посвятил этому жизнь. О нём написаны тома, учёные и сейчас пользуются его мыслями, а обычные люди учатся у него мудрости. И это далеко не всё, чего он достиг, но уже можно сказать точно: этот человек повлиял на историю, на весь мир. И мир ему будет благодарен всегда. Он заслужил след в истории.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Васильев Л. С. История религий Востока. Ростов на/Д: Феникс, 2002.
2. Религиоведение: учеб. пособие / под ред. М. М. Шахнович. СПб.: Питер, 2006. 432 с.
3. Рукайя Максуд Ислам. М.: Гранд, 2002.
4. Яковлев Е. Г. Эстетика: учеб. пособие. М.: Гардарики, 2003. 464 с.
5. Климович Л. Книга Корана. М., 1985.
6. Мировые религии, энциклопедии и др. М.: Аванта +, 1995.
7. Ислам на Ближнем и Среднем Востоке. М., 1985.
8. Ислам: крат. справ. М.: Наука, 1984.
9. Лобазова П. К. Религиоведение. Харьков: Одиссея, 2005.

ХАСАН АЛЬ-БАННА — ЕГИПЕТСКИЙ РЕФОРМАТОР

Хасан Ахмед Абд-Рахман Мухаммад аль-Банна появился на свет 14 октября 1906 г. в Египте, в городе Махмудийя, неподалёку от Каира. Его отец, шейх Ахмад Абд ар-Рахман ас-Саати, выполнял обязанности имама и трудился часовщиком. Он числился одним из профессиональных знатоков в данной правовой школе ислама. В 1928 г. создал и прославил братство «Братья-мусульмане», которое выступало за поэтапную реформу морали и не планировало кровавого захвата власти.

Ключевые слова: партия, братья-мусульмане, ислам, реформатор, шейх.

S. I. Kopnin

HASSAN AL-BANNA — EGYPTIAN REFORMER

Hassan Ahmed Abd-Rahman Muhammad al-Banna was born on October 14, 1906 in Egypt in the city of Mahmudiya near Cairo. His father, Sheikh Ahmad Abd al-Rahman al-Saati, performed the mediocre duties of an imam and worked as a watchmaker. He was listed as one of the professional experts in this legal school of Islam. 1928-created and glorified the brotherhood "Muslim Brothers", who advocated a step-by-step reform of morality and did not plan a bloody seizure of power.

Keywords: party, Muslim brotherhood, Islam, reformer, sheikh

В каждой стране, у каждой религии есть уникальные люди, которые оказали масштабное влияние на своё государство. Одним из таких людей стал Хасан аль-Банна (14 октября 1906 г. — 12 февраля 1949 г.) — реформатор Египта, основатель партии «Братья-мусульмане». Он всё время воспринимал свою религию как всеобъемлющую систему — от духовной работы и политики до экономики и развлечений.

Настоящее имя данного деятеля: Хасан ибн Ахмад ибн Абдуррахман аль-Банна. Хасан аль-Банна был так заинтересован суфийским обучением аль-Газали, что во время последнего года изучения в школе педагогики в Даманхуре он буквально отошёл от учёбы (хотя он безумно любил учиться) и был готов упустить завершающий период собственного формального изучения в Каире. В 1928 г. вместе с шестью рабочими общества Суэцкого канала основал мусульманский союз «Братья-мусульмане» для разглашения исламских представлений морали и помощи многих благотворительных промоакций, а ещё для соперничества против капиталистической эксплуатации и западного декаданса.

Шейх в сложнейших условиях сумел сделать невероятную вещь. Он воспроизвёл работающую модель исламского активизма,

что гораздо шире исламской жизнедеятельности. Иными словами, он заложил почву прогрессивной модели использования и быта ислама.

Почти все желали забыть мусульманство за бортом веселья жизни XX в., и, надо принять, всерьёз в данном преуспели. Аль-Банна же достиг такого, что мусульманство сохранилось. Вследствие этого его имя на определённом счету, для нас, живущих сохранилось сквозь века.

Хасан аль-Банна был безусловно уверен в корректности и надобности собственной миссии. В 1936 г. Хасан аль-Банна произнёс: «Аллах — наша общая цель. Пророк — наш общий вождь. Коран — наша общая конституция». Эти слова почти дословно были сказаны Мухаммедом Мурси, нынешнем президентом Египта, перед выборами летом 2012 г. В 1927 г. приступил к работе учителя в народной школе города Исмаилия на египетском побережье Средиземного моря в Суэцком канале. Профессию шейх осваивал вплоть до 1946 г.

Аль-Банна был убит огнестрельным оружием в автомобиле 12 февраля 1949 г. в Каире, убийца реформатора, к сожалению, так и не был пойман. Этому предшествовала серия терактов против правительственных чиновников, совершённых единомышленниками основания партии.

Партия оказалась сильной политической мощью Египта, она сумела произвести огромный патриотический союз, выступавший за вывод английских войск и благополучно ведущие боевые действия против израильских колонистов в Палестине. Дворец был напуган эскалацией антимонархических настроений в стране и параллельным подъёмом политической силы партии «Братьев-мусульман».

Подводя итоги, необходимо сказать о том, что аль-Банна пропитал и пропустил через себя весь предыдущий опыт развития исламской активности, это школьный учитель, который изменил мир и мировоззрение верующих на весь ислам в целом!

ИСЛАМ В ВООРУЖЁННЫХ СИЛАХ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ

Предпринята попытка рассмотреть состояние ислама в Вооружённых силах России.

Ключевые слова: *ислам, пророк, армия, исламофобия, имам.*

I. V. Ernezaks

ISLAM IN THE ARMED FORCES OF THE RUSSIAN FEDERATION

An attempt is made to consider the state of Islam in the Russian Armed Forces.

Keywords: *Islam, prophet, army, Islamophobia, imam.*

В 1990 г. религия ислам начала широко распространяться на территории РФ, исключением не стали и Вооружённые силы. Религия ислам довольно положительно относится к военной службе и никак не противоречит шариату и исламу, но всё же есть ряд проблем, которые испытывают солдаты и офицеры во время служения Родине.

Мусульмане являются составной частью постсоветского общества, а ислам — одной из наиболее распространённых религий. Из-за того, что в составе Российской Федерации имеются субъекты, в которых основной религией является ислам, произошло увеличение исламского контингента, в том числе в Вооружённых силах РФ.

В российских кругах, политических сферах, а также средствах массовой информации существует тенденция трактовать ислам как фактор возможной угрозы. Исламофобия присутствует и в Российской армии. Она усугубляется тем, что часть политических деятелей считают основной религией именно христианство.

Попытки противопоставить православие и ислам полностью противоречат историческому опыту Российского государства, в том числе и в области военного строительства.

В Российской армии огромная связь с прошлым, военные традиции в них изменяются очень редко. Одна из таких традиций как раз в том, что представители мусульманских наро-

дов наравне с представителями других религий защищали свою Родину стоя в одном строю. Прошедшие 15 лет показали, что разногласия остаются, а историческое прошлое даёт о себе знать.

Солдаты и офицеры, которые относят себя к числу верующих, распределяются по разным конфессиональным группам следующим образом: 75 % — православные; 12 % — мусульмане; по 1,5 % приходится на буддистов, католиков и баптистов. Сравнительно незначительное количество военнослужащих придерживались других вероучений, в том числе «нетрадиционных».

В связи с этим социологи Министерства обороны отмечали: «Что касается представителей мусульманского вероисповедания, то их понимание религии базируется преимущественно на национальной традиции, тесном проникновении религиозных норм в быт и жизнь народов».

Согласно выводам современной демографии, через 10—20 лет Вооружённые силы наполовину будут состоять из мусульман, и этот процесс — естественный, так как рождаемость в европейских регионах упала, а в Башкирии, Татарстане и на Северном Кавказе этот показатель стремительно растёт. Высшему командному составу небезразлична судьба верующих военнослужащих. Государство старается развивать в них достойных защитников Родины. В данный

момент практически во всех соединениях воздвигаются храмы и мечети, обустраиваются комнаты для молитв, а также создаётся возможность соблюдать посты и остальные обязанности исламской религии.

В заключение хотелось бы отметить, что на данный момент темпы создания инфраструктуры для мусульман довольно низкие, и в ос-

новном это инициатива отдельных командиров. Необходимы комплексные решения, к которым, к сожалению, Вооружённые силы на данный момент не готовы, но очень стремятся к этому. Думаю, мусульмане России, не одно поколение проливавшие кровь за свою страну, достойны этого.

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРАХ

Абрамовский Александр Андреевич — доктор исторических наук, профессор, заведующий кафедрой «Теория права и уголовно-правовых дисциплин» заведующий кафедрой теории права и уголовно-правовых дисциплин Челябинского филиала Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ. Челябинск, Россия. Lmain@yandex.ru.

Алехин Егор Игоревич — студент факультета Евразии и Востока Челябинского государственного университета. Челябинск, Россия.

Бойко Владимир Максимович — студент факультета Евразии и Востока Челябинского государственного университета. Челябинск, Россия.

Брынов Александр Сергеевич — курсант Военного учебно-научного центра Военно-воздушных сил «Военно-воздушная академия имени профессора Н. Е. Жуковского и Ю. А. Гагарина» в Челябинске. Миасс, Россия. brynov.95@mail.ru.

Букенов Ерлан Жумабекович — учитель истории КГУ «Саумалкольская средняя школа № 1» Айыртауского района Северо-Казахстанской области. Казахстан. erlan.bukenov@mail.ru.

Василяускене Елена Геннадьевна — Администрация города Троицка, Троицк, Россия, vega0954@mail.ru.

Видякова Мария Игоревна — студентка факультета Евразии и Востока Челябинского государственного университета. Челябинск, Россия.

Вильданов Урал Салимович — доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой социальной работы Башкирского государственного университета. Уфа, Россия. sal_ural@mail.ru.

Вильданова Гюзель Булатовна — доктор философских наук, доцент, профессор кафедры социальной работы Башкирского государственного университета. Уфа, Россия. guzbulat75@mail.ru.

Гизатуллин Рауф Назипович — исследователь Южно-Уральского государственного аграрного университета. Троицк, Россия. rauf-gizatullin@mail.ru.

Гильфанов Ильфат Рашитович — представитель общественной организации, Уральский государственный горный университет. Магнитогорск, Россия. gilfanovilfat62@gmail.com.

Долгодворова Ирина Николаевна — магистрантка кафедры философии факультета Евразии и Востока Челябинского государственного университета. Челябинск, Россия. irina.dolgodvorova.98@mail.ru.

Камаева Люция Музакировна — кандидат психологических наук, руководитель Фонда культуры имени Мажита Гафури. Уфа, Россия.

Карлова Светлана Сергеевна — магистрантка кафедры философии факультета Евразии и Востока Челябинского государственного университета. Еманжелинск, Россия. giyomdenogare@mail.ru.

Копнин Сергей Иванович — курсант Военного учебно-научного центра Военно-воздушных сил «Военно-воздушная академия имени профессора Н. Е. Жуковского и Ю. А. Гагарина» в Челябинске. Челябинск, Россия. nastya.taranova.03@inbox.ru.

Коркин Александр Сергеевич — курсант Военного учебно-научного центра Военно-воздушных сил «Военно-воздушная академия имени профессора Н. Е. Жуковского и Ю. А. Гагарина» в Челябинске. Челябинск, Россия. sasha.korkin2014@mail.ru.

Кузнецов Владимир Александрович — доктор исторических наук, доцент, профессор кафедры философии Челябинского государственного университета. Челябинск, Россия. vladkuz@mail.ru.

Лавелин Вадим Дмитриевич — студент факультета Евразии и Востока Челябинского государственного университета. Челябинск, Россия. lavelin85@mail.ru.

Постников Дмитрий Михайлович — магистрант кафедры философии факультета Евразии и Востока Челябинского государственного университета. Челябинск, Россия. dmitriypostnikov11@gmail.com.

Ручушкин Данила Денисович — курсант Военного учебно-научного центра Военно-воздушных сил «Военно-воздушная академия имени профессора Н. Е. Жуковского и Ю. А. Гагарина» в Челябинске. Челябинск, Россия.

Сафаргалеев Ильдар Фаатович — заведующий отделом исламских исследований Института стран СНГ. Москва, Россия. safaraly@bk.ru.

Сергеева Татьяна Сергеевна — магистрантка кафедры философии факультета Евразии и Востока Челябинского государственного университета. Тюмень, Россия. tata.sts.sergeeva98@mail.ru.

Старостин Алексей Николаевич — кандидат исторических наук, доцент кафедры теологии Уральского государственного горного университета. Екатеринбург, Россия. alisheria@mail.ru.

Сызранов Андрей Вячеславович — кандидат исторических наук, заведующий кафедрой философии, социологии и лингвистики Астраханского государственного архитектурно-строительного университета. Астрахань, Россия. a_sizranov@mail.ru.

Фазлетдинов Салават Айбулатович — курсант Военного учебно-научного центра Военно-воздушных сил «Военно-воздушная академия имени профессора Н. Е. Жуковского и Ю. А. Гагарина» в Челябинске. Челябинск, Россия. agaliyanova@yandex.ru.

Хабилов А. А. — курсант Военного учебно-научного центра Военно-воздушных сил «Военно-воздушная академия имени профессора Н. Е. Жуковского и Ю. А. Гагарина» в Челябинске. Челябинск, Россия.

Хакимов Рашид Шавкатович — кандидат исторических наук, доцент кафедры экономики отраслей и рынков Челябинского государственного университета. Челябинск, Россия. hakra51@mail.ru.

Хасанов Марат Маликович — местная мусульманская религиозная организация «аль-Амин», Москва, Россия. m.khasanov@bk.ru.

Четверня Никита Андреевич — магистрант кафедры философии факультета Евразии и Востока Челябинского государственного университета. Челябинск, Россия. chetvernaya.nikita@gmail.com.

Шадманов Курбан Бадриддинович — доктор философских наук, профессор Бухарского государственного медицинского институт имени Абу Али Ибн Сина. Бухара, Узбекистан. qurbonjonsh@gmail.com.

Швецова Дарья Андреевна — магистрантка кафедры философии факультета Евразии и Востока Челябинского государственного университета. Челябинск, Россия.

Южаков Владимир Алексеевич — кандидат экономических наук, старший преподаватель Военного учебно-научного центра Военно-воздушных сил «Военно-воздушная академия имени профессора Н. Е. Жуковского и Ю. А. Гагарина» в Челябинске. Челябинск, Россия.

Научное издание

**РАСУЛЕВСКИЕ ЧТЕНИЯ:
ИСЛАМ В ИСТОРИИ И СОВРЕМЕННОЙ ЖИЗНИ РОССИИ**

*Материалы
II Международной, X Всероссийской научно-практической конференции
Челябинск, Троицк
8–9 июля 2021 года*

Под редакцией *А. Я. Камалетдиновой*

Корректura и вёрстка *О. Е. Шишмаренковой*
Дизайн обложки *Ольги Харитоновой*

Издано/Напечатано из средств субсидии Правительства Челябинской области,
в рамках Соглашения о предоставлении из областного бюджета субсидии
некоммерческой организации № 55 от 05.05.2021 г.

Подписано в печать 05.07.21.
Формат 60×84 1/8.
Бумага офсетная. Гарнитура Adobe Text Pro.
Усл. печ. л. 16,3. Уч.-изд. л. 21,0.
Тираж 150 экз. Заказ 330.
Цена договорная

Челябинский государственный университет
454001, Челябинск, ул. Братьев Кашириных, 129

Отпечатано в издательстве Челябинского государственного университета
454021, Челябинск, ул. Молодогвардейцев, 57б