

Правительство Челябинской области  
Федеральное агентство по делам национальностей  
Центральное духовное управление мусульман России  
Региональное духовное управление мусульман Челябинской области  
Институт этнологических исследований им. Р. Г. Кузеева  
Уфимского научного центра Российской академии наук  
Челябинский государственный университет

**VII РАСУЛЕВСКИЕ ЧТЕНИЯ:  
ИСЛАМ В ИСТОРИИ  
И СОВРЕМЕННОЙ ЖИЗНИ РОССИИ**

*Материалы  
Всероссийской научно-практической конференции  
(с международным участием)*

*Троицк, 6 июля 2018 года*

Челябинск  
Издательство Челябинского государственного университета  
2018

УДК 29  
ББК Э380.9(2)я431  
P245

**VII Расулевские чтения:** ислам в истории и современной жизни  
P245 России : материалы Всерос. науч.-практ. конф. (с междунар. участием), Троицк, 6 июля 2018 года / под ред. И. И. Аносова ; сост. Н. Е. Гавриш, А. Б. Юнусова, Э. З. Ягнакова. Челябинск : Изд-во Челябинб. гос. ун-та, 2018. 279 с.

ISBN 978-5-7271-1520-6

В сборник включены доклады участников Всероссийской научно-практической конференции (с международным участием) «VII Расулевские чтения: ислам в истории и современной жизни России», состоявшейся 6 июля 2018 г. в г. Троицке Челябинской области.

УДК 29  
ББК Э380.9(2)я431

*Публикуется в авторской редакции*

ISBN 978-5-7271-1520-6

© Челябинский государственный  
университет, 2018

Аносов И. И.

## **Челябинская область как модель социального партнерства государства и религиозных организаций**

В статье рассматривается практика социального партнерства государственных органов и религиозных организаций в Челябинской области, осуществляемая в рамках «Концепции реализации государственной национальной политики в Челябинской области на 2011—2015 годы».

**Ключевые слова:** *Челябинская область, религиозные организации, социальное партнерство.*

Anosov I. I.

## **Social partnership state and religious organizations in the Chelyabinsk region**

The article deals with the practice of social partnership of state bodies and religious organizations in the Chelyabinsk region, carried out within the framework of the «Concept of implementation of the state-term national policy in the Chelyabinsk region in 2011—2015».

**Keywords:** *Chelyabinsk region, religious organizations, social partnership.*

Социальное партнерство государства и религиозных организаций — важнейшее условие обеспечения духовной безопасности и подлинной свободы совести [1]. В Челябинской области в рамках «Концепции реализации государственной национальной политики в Челябинской области на 2011—2015 годы» [21], а также во исполнение поручения Президента Российской Федерации по итогам заседания президиума Государственного Совета Российской Федерации от 27 февраля Пр-488 о поддержке религиозных объединений традиционных конфессий России в сфере гармонизации межнациональных отношений проведена и проводится большая работа. Еще в 2010 году во время визита в Челябинскую область Верховного Муфтия России, председателя Центрального духовного управления мусульман России

Талгата Таджуддина подписаны Соглашения о социальном партнерстве между Правительством Челябинской области, а также Центральным духовным управлением мусульман России (Талгат Таджуддин) и Региональным духовным управлением мусульман (Ринат Раев) — единственное соглашение такого плана в России. В 2011 году организован и проведен Круглый стол «Перспективные направления углубления социального партнерства органов власти с религиозными объединениями традиционных конфессий России» с участием Верховного Муфтия России Талгата Таджуддина, было подписано Соглашение о социальном партнерстве между Челябинской епархией Русской православной церкви и Челябинским региональным духовным управлением мусульман при Центральном духовном управлении мусульман. 16 декабря 2011 года на базе Челябинского филиала Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации организована и проведена всероссийская научно-практическая конференция «Духовные аспекты национальной безопасности России с участием представителей органов исполнительной власти, местного самоуправления, территориальных органов федеральных органов исполнительной власти и научного сообщества, а также религиозных объединений традиционных конфессий России. В рамках конференции состоялась семинар-совещание со специалистами городских округов и муниципальных районов Челябинской области, ответственных за взаимодействие с общественными, религиозными и национально-культурными объединениями. В целях усиления взаимодействия органов власти с общественными, религиозными, национально-культурными объединениями в сфере совместного решения социально значимых задач, в первую очередь, на уровне муниципальных образований Челябинской области подготовлен проект типового Соглашения о социальном партнерстве между Администрациями муниципальных образований и Челябинским региональным духовным управлением мусульман при Центральном духовном управлении мусульман России.

Организованы и проведены международные полевые сборы на базе летних сборов военно-патриотического молодежного объ-

единения «Воин» имени героя России майора ФСБ Александра Перова, в рамках которых проведен семинар-совещание «Военно-патриотическое воспитание как фактор профилактики проявлений экстремизма в молодежной среде» с участием делегации Международной ассоциации ветеранов подразделения антитеррора «Альфа», представителей муниципальных образований, Архиепископа Челябинского и Златоустовского Феофана и имам-мухтасиба Копейского городского округа Ф. Тажетдинова. «Воин» — единственное военно-патриотическое объединение такого уровня в России.

Особо следует отметить проведение ежегодных Расулевских чтений. Начиная с 2012 г. в г. Троицке, где Зайнуллой Расулевым было открыто первое на Урале новометодное медресе «Расулия», проведено уже шесть всероссийских научно-практических конференций «Расулевские чтения: ислам в истории и современной жизни России» [3]. Расулевские чтения стали всероссийской площадкой для обсуждения проблем современного ислама в целях совершенствования научно-методической базы органов исполнительной власти и местного самоуправления в сфере взаимодействия с исламскими религиозными объединениями и профилактики экстремизма на почве ислама.

В области разрабатывается проект Концепции взаимодействия органов исполнительной власти Челябинской области с религиозными объединениями традиционных конфессий России. В рамках Соглашения о социальном партнерстве между Правительством Челябинской области и Челябинской и Златоустовской епархией Русской православной церкви в ноябре 2013 г. по благословению епископа Магнитогорского и Верхнеуральского Иннокентия, священнослужители епархии приняли участие в VI Съезде народов Южного Урала. Сегодня в регионе проживают представители 130 народностей. На съезд они приезжают из разных уголков области. Такое национальное разнообразие и мирное соседство позволяет быть примером для других регионов — отмечает главный муфтий Ринат Раев: «Те события, которые происходят в Сирии, в других государствах арабских, мусульманских — именно разделяют по этим принципам. По национальным признакам. Это недопустимо ни в одной конфессии, ни в одной религии».



*Рис. 1. VI Расулевские чтения. Троицк, 7 июля 2017 г.*

В настоящее время готовятся предложения по обеспечению политики национального равенства с учетом миграционных процессов. По словам Александра Журавлёва, заместителя председателя Законодательного Собрания Челябинской области, депутатский корпус Челябинской области всегда уделял большое внимание национальной политике. Пример, заявил Александр Журавлев, — это создание ассамблеи народов Южного Урала, это создание и разработка концепции развития национальной политики Челябинской области. Это на сегодня совет по вопросам национальной политики при Законодательном Собрании».

3 ноября 2017 года в Челябинске состоялся Шестой съезд народов Южного Урала. В нем принял участие митрополит Челябинский и Златоустовский Никодим, представители национальных, ветеранских, патриотических организаций. В своем выступлении на форуме митрополит Никодим подчеркнул, что жители Южного Урала не раз доказывали свою верность Отечеству. Офи-



*Рис. 2. Шестой съезд народов Южного Урала.  
Челябинск, 3 ноября 2017 г.*

циальный представитель Республики Башкортостан в Челябинской области Амур Хабибуллин поблагодарил губернатора Челябинской области Бориса Дубровского за сложившиеся добрососедские межрегиональные взаимоотношения между Республикой Башкортостан и Челябинской областью. Он особо отметил, что подобные мероприятия играют важную роль в воспитании чувства патриотизма и дружбы народов у молодежи [4].

### **Список литературы**

1. Социальное партнерство государства и религиозных организаций / В. И. Якунин, С. С. Сулакшин, В. В. Симонов и др. М. : Научный эксперт, 2009.
2. О принятии Концепции реализации государственной национальной политики в Челябинской области на 2011—2015 годы : постановление Законодат. Собр. Челяб. обл. от 25 авг. 2011 г. № 537.

3. Расулевские чтения: ислам в истории и современной жизни России : материалы Всерос. науч.-практ. конф. (г. Троицк, 28 марта 2012 г.). Челябинск ; Уфа, 2013. 274 с.

4. Пятый съезд народов Урала прошел в Челябинске. URL: <http://cheltoday.ru/articles/sobytiya/pyatyy-sezd-narodov-yuzhnogo-urala-proshel-v-chelyabinske-128447>.

**Абдрахимов Р. Г., Кудабай А. А., Муканова Г. К.**  
**Архетипы Запада и Востока,**  
**синергия светского и духовного образования**  
**в интернационализации межкультурных контактов.**  
**Зайнулла Расулев и учение аль-Фараби**

Авторы статьи на основе мультидисциплинарного подхода и данных по истории и географии маргинальной территории апробировали новые подходы к раскрытию роли ислама в прошлом Евразии и современных трендов. Компаративный анализ источников и зарубежного дискурса темы проведен через призму межкультурных коммуникаций и альянса цивилизаций. Сопоставление духовной миссии Зайнуллы-хазрета Расулева и содержания его социально полезной деятельности с учением аль-Фараби о «добродетельном городе» весьма продуктивно.

**Ключевые слова:** *география, аль-Фараби, Расулев, Алтынсарин, медресе, Троицк, Синьцзян, ноосфера, ислам, турки, архетипы, образование, синергия, коммуникации.*

**Abdrachimov R.G., Kudabaj A.A., Mukanova G.K.**  
**The archetypes of the West and the East,**  
**the synergy of secular and spiritual education**  
**in the internationalization of intercultural contacts.**  
**Zainulla Rasulev and the teachings of al-Farabi**

The authors of the article, based on the multidisciplinary approach and given sources on the history and geography of the marginal territory, tested new approaches to uncovering the role of Islam in the past of Eurasia and modern trends. A comparative analysis of the sources and foreign discourse of the topic was conducted through the prism of intercultural communications and the alliance of civilizations. Comparison of the spiritual mission of Zainulla Khazret Rasulev and the content of his socially useful activity, with the teaching of al-Farabi about the «virtuous city» is very productive.

**Keywords:** *geography; history; al-Farabi; Rasulev; Altynsarin; madrasah; Troitsk; Xinjiang; noosphere; Islam; Turks; archetypes; education; synergy; communications.*

Заявленная тема и организационные поводы конференции: 230-летие Оренбургского магометанского духовного собрания, 185-летие Зайнуллы Расулева, на наш взгляд, предполагает ее международный статус, поскольку указанные моменты сыграли известную роль в истории ряда народов, в том числе казахов. Историография темы только складывается, так, в Справочнике «Ислам» 1999 года если упоминается фамилия Расулев, то лишь бегло, речь идет о муфтии ЦДУМ Г. Расулеве, его сыне.

Ряд казахских пограничных городов, в хронологических рамках империи Романовых, соблюдали непосредственное подчинение ОМДС, в плане функционирования и подотчетности мечетей и медресе. Об этом факте можно смело утверждать, на основе архивных источников, ведь метрические книги мечетей в большом географическом ареале — от Петропавловска Казахского до Якутска, имеют оттиск Оренбургских типографий с грифом ОМДС.

С высоты современного знания, это может трактоваться лишь как реконструкция логики продвижения мусульманской церкви, под патронатом режима, что немаловажно, в направлении с севера на юг и юго-восток, не более. Что до собственно казахов, то влияние ислама в XVIII—XIX веках (и ранее) заметно ощущалось и в направлении юг — север, из ведущих центров духовного знания (Бухара, Самарканд, Ташкент и проч). Оговорим сразу, что было бы неуместным здесь проводить сравнения этих векторов, либо искать в мазхаах единство и противоречия, это не входит в нашу задачу. Мы бы рассматривали позитивные уроки прошлого и роли личностей в контексте всемирной истории, как харизматически одаренных индивидов, умевших уловить момент истины в конкретных природно-географических, как принято говорить, условиях. Конгруэнтность российской и казахской истории известна, потому идейное родство и общность взглядов таких личностей, как З. Расулев, И. Алтынсарин, А. Кунанбаев, М. Сералин, Ш. Кудайбердыев и многих других во многом складывались под воздействием сходных факторов.

Тема обязывает к более глубокому ее прочтению, чем вызвана мультидисциплинарность нашего исследования. Ландшафтные и климатические особенности отдельных регионов составляют, безусловно, немаловажный фон социальных преобразований, в контексте

истории человечества. Об этом, на основе многолетних наблюдений, сообщал академик В. И. Вернадский: «В гуще, в интенсивности и в сложности современной жизни человек практически забывает, что он сам и все человечество, от которого он не может быть отделен, неразрывно связаны с биосферой — с определенной частью планеты, на которой они живут. Они геологически закономерно связаны с ее материально-энергетической структурой... До сих пор историки, вообще ученые гуманитарных наук, а в известной мере и биологи, сознательно не считаются с законами природы биосферы — той земной оболочкой, где может только существовать жизнь. Наличие гидроресурсов или, напротив, — аридность, орографические особенности: гористость или, наоборот, — лесостепь и т. п. компоненты биогеохимической оболочки земной поверхности несомненно влияли на хозяйственно-культурный тип и духовные ценности этносов».

Ученые-географы Казахского национального университета им. аль-Фараби, совместно с отечественными зарубежными коллегами, систематизируют данные о гидро- и метеоресурсах республики и смежных регионов. База данных, при сопоставлении со сведениями исторических источников, оказывается вполне волатильна для мультидисциплинарных обобщений. Так, русла рек Урал, Тобол, Увелька, Уй и открытые пространства: Тургайское плато, сопредельные с нынешней Челябинской областью РФ, являлись заметными «маячками» при прокладывании караванных троп в прошлом; изучаемый регион находился в зоне маршрутов Великого шелкового пути в средневековье. Традиции рыночной торговли и обмена товарной продукцией здесь складывались именно как прообраз альянса цивилизаций, в процессе складывания деловых отношений так или иначе участвовали разные социальные слои, от казахских, башкирских, татарских, русских, финно-угорских самостоятельных предпринимателей до уполномоченных лиц, генерал-губернаторов и правителей ханств. Если речь идет о Южном Урале, Оренбурге и Троицке, то к середине XVIII века традиции межкультурных коммуникаций Запад — Восток упрочились присутствием торговцев из Синьцзяна, в лице уйгурских (таранчи) купцов. В частности, поставки чая, пряностей, тканей из шелка и проч. из Китая (Чугучак,

Восточный Туркестан) на Троицкую ярмарку были организованы не без участия казахского хана Абылая, о чем сохранились архивные документы.

Безусловно, в рекламе товаров и визуализации бизнес-коммуникаций вокруг Троицка проявлялись разные способы манипуляции сознанием потребителей, заимствования из иных культур. В Поднебесной XIX — начала XX века сервис бизнес-услуг был развит, причем учитывались конфессиональные предпочтения, для мусульман открывались отдельные чайханы, а на вывесках их изображался полумесяц.

Остановимся на тех видах коммуникации, которые определяют человеческое общение, невзирая на то, что по истечении веков, даже после «затухания» трасс Великого шелкового пути, произошли определенного рода перемены в ландшафтно-климатической карте края (менялись русла рек, возводились мосты, появлялись пашни и города). Как установили французские ученые XX века, модуляция форм человеческой речи (мыслеформ) имеет место в самых различных формах: через речь, жестикуляцию и письмо. Отражение общности ноосферы для оседлых и кочевых насельников, в случае с Троицком и Тургаем, к примеру, проявилось в условной общности образовательных программ, предназначенных для подготовки и воспитания детей и подростков. Любопытно, что оба направления: светское в лице казах-просветителя И. Алтынсарина (так наз. русско-киргизские школы) и духовное (З. Расулев, медресе) выработали сходные контенты. То есть, и там и там преподавались: история (мира и учений), литература (арабо-персидская, тюркская, русская и т. д.), основы философии и естествознания, письмо, счет и т. д. Категорических расхождений в принципах обучения (условно назовем так) школах у Расулева и Алтынсарина, как выясняется, не было. Они были современниками и единомышленниками и, как утверждают исследователи России и Казахстана, США, оказывали друг другу действенную поддержку.

В источниках указывается, что Алтынсарин своим авторитетом привлек немало казахских юношей в медресе «Расулия», в строительство которого сам он инвестировал немалую по тем временам сумму. Алтынсарин, как выяснилось, к концу жизни проявил расположение к исламу.

Эта вполне реальная жизненная ситуация встречи двух и нескольких культур и конфессий, соответственно, фиксируется и в более поздних источниках — периода установления власти Советов в регионе. Например, авторам этих строк приходилось читать документы ЦИК Казавтономии 1920-х годов, где сообщалось о праздновании Пасхи и Наурыза служащими наркоматов, кои достаивались выходных дней в этой связи и т. п.

Регион, который ныне притягателен не только для краеведов, но и зарубежных паломников, ученых, всегда населяли этносы, прагматично осваивавшие край с непростыми климатическими условиями, требовавшими адаптации и к нраву природы, и к соседям, если угодно. Совместный труд во благо большинства выработал привычку уважать партнера, пусть иной веры и устоев, и убеждать в целесообразности коллаборации. Секрет большого почитания людей прошлого кроется в их простоте и доступности, скромности и великодушии. Они не были отшельниками и жили в миру и мире.

В частности, Зайнулла-ишан уважительно относился к такому действенному инструменту коммуникации с общественностью, как печатные СМИ. К примеру, в 1909 году, когда имели место попытки манипуляции общественным мнением через журналы и газеты, в частности, неверные осуждения звукового метода преподавания в начальной школе. Тогда с благословения хазрета было опубликовано весьма доходчивое опровержение на страницах популярной тюркоязычной газеты «Вакт», имевшей хождение в обширном регионе: Крым — Поволжье — Зауралье — Северный и Восточный Казахстан, Синьцзян, др. В обращении было сказано:

«...В последнее время получили распространение слухи о том, что улемы Троицка осудили звуковой метод и признали его не соответствующим шариату, и в частности даже написали в газетах, что уважаемый шейх Зайнулл ан-Накышбанди, да приветствует его Аллах, не признает новый метод. В связи с этим хазрат и его последователи — все уважаемые ученые Троицка, посчитав недопустимым навязывание им подобных вещей, составили письмо и с помощью газеты “Вакт” обратились в наше правление для доведения их мнения до читателей».

Любопытно, что в обращении, подписанном «Имам Троицка Зайнулла бин Хабибулла ан-Накышбанди, ахун мулла Ахмадхаджи бин Абдулзахир Рахманкули, имам 2-й мечети дамулла Мухаммад-зариф сын муллы Мухаммад Бикматов», сказано: «...предметы, преподаваемые в школах со звуковым методом обучения, способствуют <...> формированию доброго нрава и правильной жизни». Иными словами, сторонники джадидизма, в их числе Зейнулла-имам, четко обозначили высокую миссию образования сограждан. Шейх сумел разглядеть в педагоге Алтынсарине, купцах Бакирове и Иксанове меценатов и их коллаборация послужила благом многим ученикам, в обретении здания общежития.

Просветительская деятельность З. Расулева созвучна содержанию трактата великого мыслителя аль-Фараби «О жителях добродетельного города». Преемственность общечеловеческой, в данном случае общетюркской, традиции воздействия через обучение на нравственность и воспитание индивида как члена сообщества, полезного окружающим и добродетельного, прослеживается в облике самого Зайнуллы-хазрета, его реагировании на поступки людей, умение смириться или, напротив, взять на себя ответственность и начать действовать.

**Выводы.** Таким образом, в обозначенном регионе, географически идентифицируемом в прошлом в качестве одного из немаловажных сегментов Великого шелкового пути, как исторический факт, во второй половине XIX столетия имела место синергия светского и духовного образования. При том, что просвещенный духовный лидер регионального тюркоязычного сообщества (уммы составляли башкиры, татары, казахи, сарты-узбеки, таранчи-уйгуры из Синьцзяна и др.) Зайнулла Расулев вполне активно приближал к формированию фундамента (и в буквальном смысле) будущего медресе состоятельных лиц, тем самым был деловым человеком, не отрешенным от мирской жизни. Примеры его гражданской активности (создание школы единомышленников, публикаторская деятельность, человеческие и деловые контакты с просветителями) позволяют зачислить его в ряд достойных продолжателей учения аль-Фараби, величайшего мыслителя, развившего арабскую традицию античной философии, тюркского происхождения.

Архетипно-поведенческая составляющая межкультурных контактов, в переложении на кочевые и оседлые по хозяйственному типу, славянские, финно-угорские и тюркские по языковой семье, народы рассматриваемого региона, вне сомнений, имела место. Тягу к образованию, совместной созидательной работе, воспитанию молодого поколения лидеры конфессий (Зайнулла хазрет Расулев) и организаторы светского образования (Ибрай Алтынсарин и др.) сумели направить в креативное русло, обозначив Троицк на карте Евразии как притягательное добродетельное место, куда стремились попасть и учиться прогрессивные молодые люди.

Абдрахманов Д. М.

## **Развитие исламского образования и профилактика экстремизма: опыт Башкортостана**

В статье рассмотрены подходы к обеспечению духовной безопасности и профилактике экстремизма на примере БГПУ им. М. Акмуллы. Концептуализированы подходы к религиозному образованию в Республике Башкортостан. Представлены результаты авторского социологического исследования. Подробно описан опыт вуза в комплексной профилактике экстремизма.

**Ключевые слова:** *духовная безопасность, профилактика экстремизма, вуз, федеральный проект, религиозное образование, социологическое исследование.*

Abdrakhmanov D.M.

## **Spiritual safety of modern society and problems of development of islamic education**

Approaches to ensuring spiritual safety and prophylaxis of extremism on the example of BGPU of M. Akmulla are surveyed in article. Approaches to religious education in the Republic of Bashkortostan are conceptualized. Results of an author's sociological research are presented. Experience of higher education institution in complex prophylaxis of extremism is described in detail.

**Keywords:** *spiritual safety, prophylaxis of extremism, higher education institution, federal project, religious education, sociological research.*

Рост геополитического противостояния, кризисные явления в социально-экономической и культурной жизни оказывают сильнейшее воздействие на личность современного человека, окуная его в идеологический вакуум и порождая, зачастую, массу деструктивных последствий.

Потребность в идеологическом наполнении личной сферы и социальной жизни приводит часть населения к религии, на поле которой все чаще действуют нечистоплотные, аморальные и радикально настроенные дельцы. В данном контексте до сих пор

своевременно звучит призыв Президента нашей страны В. Путина, воссоздать отечественную богословскую школу, как христианскую, так и исламскую. А сделать это можно лишь при условии развития соответствующих образовательных структур.

По мнению ряда исследователей, «религиозное образование сегодня активно противостоит “размыванию” традиционных духовных ценностей (в том числе и духовных “смыслов” традиционных для России конфессий, оказавшихся в зоне наступления агрессивной идеологии новых религиозных движений), распространению безнравственности, эстетизации безобразного, социальной инертности. Религия и светская философия, система отечественного образования и конфессиональное образование на этом пути выступают как естественные союзники, их взаимодействие обусловлено и многовековыми традициями совместного существования (поскольку первые образовательные учреждения в большинстве культур были связаны с государственной религией), и близостью сфер влияния в современном обществе. Культивирование морали, духовно-нравственное просвещение и воспитание, как подрастающего поколения, так и взрослых членов общества, их социализация и «врастание» в подлинную, настоящую культуру, трансляция ценностей и норм традиционной отечественной культуры — ведущие функции и религиозного, и светского образования как социальных институтов» [3, с. 174]. В то же самое время «отечественное религиозное образование любой конфессии не представляет собой стройной системы, отличающейся преемственностью ступеней и четкой формулировкой целей и задач» [3, с. 44].

Образовательный уровень духовенства характеризуется как невысокий, что обусловлено объективной причиной, — считает З. Хабибуллина, — ликвидацией системы традиционного мусульманского образования в годы атеизма. Арабским языком большинство имамов не владеют. Однако прослеживается устойчивая тенденция повышения образовательного уровня мусульманского духовенства республики, что обусловлено активной государственной поддержкой исламского образования в стране и конкретными мерами по усовершенствованию его системы со стороны религиозных учебных заведений и духовных управлений. Для повышения

конкурентоспособности и признания элитарной роли мусульманского духовенства имамам республики, выпускникам медресе необходимо постоянное повышение уровня религиозного образования и продолжение обучения в светских вузах, — пишет З. Хабибуллина [14, с. 177, 180].

Схожего мнения, с которым сложно не согласиться, придерживается еще один башкирский ученый Т. З. Уразметов, отмечающий, что «все разговоры и реальные меры, направленные на повышение религиозной грамотности населения, не будут иметь желаемого эффекта без повышения общего уровня гуманитарной образованности. Ибо религиозная грамотность, не соединенная с общегуманитарной, сделает человека сведущим в религиозных вопросах, но не сделает его толерантным и избавленным от опасности впадения в заблуждение относительно целей меркантильных религиозных лидеров» [11, с. 148].

Надо понимать также, что зачастую «протестную молодежь мало привлекает деятельность официальных муфтиятов, мечетей, тяжелая для восприятия идеология тарикатов. Именно поэтому весьма привлекательной для молодых людей является идеология салафизма, ХТИ, ИГИЛ и других группировок, чья идеология в умелых руках вербовщиков превращается в доступное и понятное учение, жизненный принцип и кредо, следуя которому молодые люди уверены в своей правоте» [10, с. 61].

Опыт же работы старейших богословских университетов мира, показывает, что «внутренняя эволюция — это своего рода борьба двух начал — религиозного и светского, сочетание которых формировало довольно сложный, порой противоречивый дискурс, определявшийся приоритетами текущего момента на конкретных этапах роста как самого этого научного и культурно-просветительского центра, так и создавшего его государства» [7, с. 67].

Как бы то ни было, сложные процессы, идущие фактически в каждом регионе и имеющие свою особую специфику [1; 2], требуют продуманных научных решений, ориентированных на долгосрочную перспективу.

Большая работа по означенному направлению ведется в Республике Башкортостан, в которой уже 10 лет Башкирским государ-

ственным педагогическим университетом им. М. Акмуллы (одним из 5 вузов в России) реализуется федеральный план мероприятий подготовки специалистов с углублённым знанием истории и культуры ислама.

Достижения по выполнению данной работы весьма весомы. По результатам многолетней совместной работы можно с уверенностью утверждать, что Российский исламский университет ЦДУМ России состоялся как полноценная образовательная организация, авторитетная в исламском мире, он возвращает себе имя крупного образовательного и культурного центра. Не вызывает сомнения влияние РИУ ЦДУМ России на общественное сознание евразийского региона.

Самым главным достижением проекта в Уфе стало появление когорты учёных-богословов, теологов и их объединение вокруг проекта в БГПУ им. М. Акмуллы. В настоящий момент в вузе создан Научно-исследовательский институт духовной безопасности и развития религиозного образования. Кроме задач проекта эта структура решает широкий круг задач по проведению междисциплинарных исследований, связью с мировыми духовными центрами, работой со всем населением республики.

Научно-исследовательская и научно-образовательная деятельность в сфере отечественного исламского образования и богословия предполагает создание модели исламского образования с учетом потребности духовных управлений мусульман. Нами ведется обучение педагогических работников духовных образовательных организаций высшего образования и среднего профессионального образования по основным образовательным программам. Также осуществляется повышение квалификации и профессиональная переподготовка религиозных деятелей, сотрудников духовных управлений мусульман, педагогических работников светских и духовных образовательных организаций, специалистов государственных и муниципальных органов власти по программам, связанным с развитием исламского образования и конфессиональных отношений.

Значимым достижением реализации проекта является разработка и поддержка нормативно-правового обеспечения образовательного

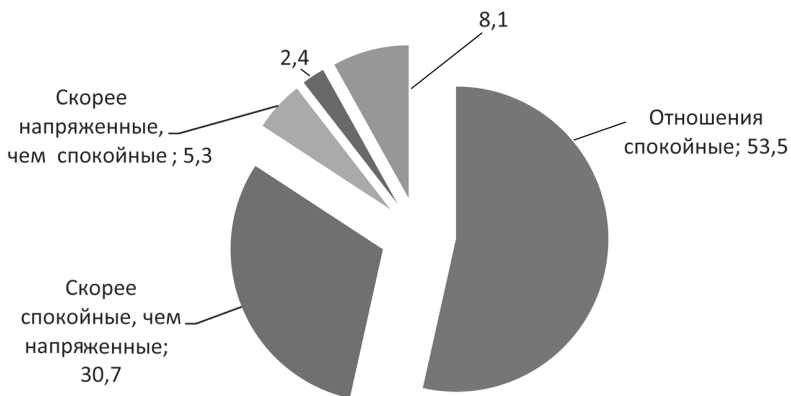
процесса в духовных образовательных организациях, разработка и внедрение локальных нормативных правовых актов. Большая совместная работа в этом году проведена нами по контролю качества образовательных программ РИУ ЦДУМ России.

Безусловно, рост уровня образования невозможен без постоянного повышения качества и эффективности проводимых мероприятий, которые основываются на научной рефлексии и эмпирических исследованиях.

В июле — октябре 2016 г. Межведомственным научно-исследовательским центром развития мусульманского образования БГПУ им. М. Акмуллы (в июле 2017 г. переименован в научно-исследовательский институт духовной безопасности и развития религиозного образования) было проведено комплексное социологическое исследование (социологический опрос, фокус-группы, экспертные интервью) «Конфессиональные отношения и религиозное образование в Республике Башкортостан» [9]. В ходе социологического исследования было опрошено 900 респондентов (тип выборки — квотная, многоступенчатая; выборка репрезентирует население Республики Башкортостан в возрасте 16 лет и старше по полу, возрасту, образованию, типу населенного пункта; метод опроса — личные формализованные интервью по месту жительства респондента).

По результатам исследования, текущее состояние межнациональных отношений в Башкортостане можно охарактеризовать как в целом доброжелательные (78,7 %), что является нормой для многонациональной республики, где взаимоотношения между представителями разных этносов выстраивались в течение многих столетий. Многонациональный состав населения республики оказывает позитивное влияние на межконфессиональные отношения, которые характеризуются респондентами, как спокойные и скорее спокойные (80 %).

В религиозном срезе фиксируются определенные отличия в оценке межконфессиональных отношений. Спокойными и скорее спокойными отношениями между представителями различных конфессий считают 89,3 % мусульман и 76,3 % православных христиан. Также среди христиан больше респондентов (10,7 %), счита-



*Оценка состояния отношений между представителями различных религий, %*

ющих, что межконфессиональные отношения в республике носят напряженный характер, чем среди мусульман (8,1 %).

Заметим, что по результатам опросов наших коллег из Республики Башкортостан [6, с. 14] более 80 % респондентов считают, что между представителями различных конфессий в республике сложились спокойные отношения. Причем прослеживается следующая корреляция: те граждане, которые положительно оценивают состояние межнациональных отношений, также оценивают и отношения между представителями различных религий.

По результатам нашего опроса, мусульмане более оптимистичны в оценках межнациональных отношений: 43,8 % мусульман считают, что отношения в республике доброжелательные. Среди христиан доля «позитивистов» несколько меньше — 28,1 %.

Обращает внимание, что среди представителей двух основных конфессий Башкортостана незначительно число алармистов, склонных негативно оценивать состояние межнациональных и межконфессиональных отношений в республике.

Анализ данных проведенного исследования позволяет говорить об устойчивом характере доброжелательных отношений в республике. По мнению 35,6 % респондентов предпосылки для распространения экстремизма отсутствуют, порядка 32,9 % опрошенных отмечают

их наличие, но считают, это маловероятно. Лишь 8,3 % участников опроса считают, что проблема экстремизма в республике стоит очень остро.

Обращает на себя внимание, что фиксируется связь между трудовой миграцией и угрозой экстремизма в представлениях респондентов. 63,3 % участников исследования, считающих, что проблема экстремизма в республике стоит очень остро, отрицательно оценили влияние трудовой миграции на состояние межнациональных и межконфессиональных отношений в Республике Башкортостан.

Таким образом, по мнению значительной части участников исследования, трудовая миграция представляет один из каналов распространения экстремизма в Республике Башкортостан.

Что касается религиозного образования, то почти треть опрошенных среди всего населения республики (28,1 %) полагают, что в нем нет необходимости, 29,7 % респондентов считают, что религиозное образование могут получить в духовном учреждении. Лишь 5,9 % участников исследования допускают возможность получения религиозного образования в светском учебном заведении. Почти для четверти опрошенных (24,2 %) религиозное образование тождественно самообразованию. Незначительная доля респондентов, считающих, что духовное образование можно получить в светском образовательном учреждении, свидетельствует о том, что в обществе сохраняется доминирующее представление о светском характере образования в целом.

Стоит отметить, что лишь 2,4 % респондентов готовы учиться, чтобы получить какие-либо знания о религии. Аналогичный показатель тех, кто уже имеет (или получает) религиозное образование. Порядка 40,6 % опрошенных считают, что источниками религиозных знаний служат общение с верующими (21,8 %) и религиозная литература (18,8 %).

Обращает внимание, что более 10 % мусульман, получающих знания об исламе посредством общения с верующими и чтения религиозной литературы, это люди моложе 30 лет. Тенденцией последних лет стала растущая религиозность, особенно среди молодежи республики, и, как следствие, повышенный запрос на информацию об исламе. Среди тех, кто общается с верующими с целью

получения знаний о религии, 41,7 % — башкир, 31,3 % — татар и 25 % — русских.

У мусульман, в отличие от православных христиан, более артикулирован запрос на религиозные знания. В то же время основными источниками информации остаются общение с верующими и чтение литературы. Несмотря на то, что среди мусульман больше верующих, имеющих религиозное образование (12,1 %, у христиан — 5,5 %) и планирующих его получить (13,5 %, у христиан — 3,5 %), само религиозное образование остается непопулярным в числе других способов получения знаний о религии.

Опрос позволил выявить, что почти половина опрошенных (49 %) не знают о каких-либо религиозных образовательных учреждениях в республике. Необходимо отметить, что среди религиозных образовательных учреждений, о которых респонденты имеют какое-либо представление, лидирует БГПУ им. М. Акмуллы (22,3 %). Безусловно, это свидетельствует об огромном объеме проведенной работы, но отчасти это может быть связано с неверной трактовкой вопроса респондентами, которые знают о БГПУ как об образовательном учреждении, а не о наличии у вуза дополнительных программ религиозного образования.

По мнению опрошенных экспертов, актуальным вопросом является совершенствование исламского религиозного образования. Один из экспертов подчеркнул, что исламское образование находится в процессе своего становления, поэтому качественных результатов можно ожидать не ранее, чем через 7—10 лет. Большинство экспертов (38 %) отметили необходимость развития всех уровней религиозного образования. 16 % респондентов считают, что особое внимание должно быть уделено развитию начального уровня (мектебов), поскольку именно на этом этапе закладываются основы религиозного образования, 10 % экспертов, напротив, уверены, что, прежде всего, следует развивать высшую ступень — исламский университет.

Несмотря на то, что большинство экспертов выступают за равномерное развитие всех уровней религиозного образования, дополнительные вопросы позволили зафиксировать тот факт, что к наиболее важным направлениям деятельности респонденты отнесли

обучение педагогических работников духовных учреждений (88 %), проведение просветительских лекций-выездных семинаров по районам республики (84 %). Таким образом, совершенствование многоуровневой системы исламского образования выступает основной стратегической задачей.

Экспертный опрос позволил определить, что наиболее известными религиозными образовательными учреждениями в республике являются Российский исламский университет ЦДУМ России (82 %), дополнительные программы БГПУ им. М. Акмуллы (70 %), и исламский колледж имени М. Султановой (64 %). Также следует отметить, что эксперты в целом положительно отнеслись к открытию Булгарской исламской академии. 54 % респондентов всецело поддержали этот проект, а 36 % — считают, что существование исламской академии вполне допустимо.

События последних лет показали необходимость работы со всем населением, в том числе нерелигиозным. Уже седьмой год нами реализуется проект выездных лекторских групп по городам и районам Республики Башкортостан по профилактике религиозного экстремизма и радикализма.

Основополагающей в деятельности БГПУ им. М. Акмуллы по реализации проекта развития мусульманского образования стала работа с молодым поколением. Основной целью является системная реализация инновационных проектов по развитию молодежных инициатив и противодействию экстремистскому влиянию. Совместно с Аппаратом Правительства республики и муфтиятами усилена работа с молодёжью, в которой акцент делается на просвещение, образование, работу с неформальными лидерами. В республике ежегодно проводятся образовательные, спортивные и культурные мероприятия для мусульманской молодежи. При нашем непосредственном участии создан Совет молодых ученых Духовного управления мусульман республики.

Важная работа с 2016 г. организована с чиновниками муниципального и регионального уровня. Проведены курсы повышения квалификации председателей и секретарей комиссий по государственно-конфессиональным отношениям при главах муниципальных образований по 72-часовой программе дополнительного про-

фессионального образования. Такие курсы, на наш взгляд, должны быть организованы не только в Республике Башкортостан, но и во всех регионах России.

В конце марта 2017 г. завершился очный этап разработанной нашим институтом 72-часовой дополнительной профессиональной программы повышения квалификации «Гражданское население в противодействии распространению идеологии терроризма», проводимой в соответствии с Протоколом совместного заседания Анти-террористической комиссии Башкортостана и оперативного штаба в РБ. Перед учителями и преподавателями гуманитарных дисциплин вузов и ссузов республики выступили председатель Совета по государственно-конфессиональным отношениям при Главе РБ, секретарь антитеррористической комиссии РБ, представители ФСБ, МВД, специалисты по межнациональным и конфессиональным отношениям, психологи, педагоги, социологи, юристы, превентологи и конфликтологи. Обучение прошли более 100 слушателей.

Научно-исследовательским институтом духовной безопасности и развития религиозного образования БГПУ им. М. Акмуллы ведется активная работа по подготовке учебных пособий и хрестоматий для духовных и светских образовательных учреждений, для удовлетворения потребности в образовательной и просветительской литературе, начаты разработки пособий на языках народов республики. За период реализации проекта подготовки специалистов с углубленным знанием истории и культуры ислама было разработано более 160 УМК и 200 учебных пособий и хрестоматий. Разработанные учебные пособия передаются в медресе и РИУ ЦДУМ России, используются в учебном процессе. В 2016 г. преподавателями исламского университета в рамках проекта проведена большая работа по написанию учебных пособий, которые активно используются в учебном процессе.

Значительным эффектом реализации проекта в Уфе стало то, что его признанный высокий уровень явился источником трансляции ценностей ислама, традиционного для народов России, на Евразийское пространство. Так, муфтий Республики Кыргызстан выступил с инициативой открытия в Бишкеке филиала РИУ ЦДУМ России. В 2018 г. БГПУ им. М. Акмуллы запланировано открытие Цен-

тра исламского образования на базе Кыргызского национального университета. Реализация данного проекта позволит осуществлять распространение идей и ценностей российского ислама, культуры и языка далеко за пределы России, снимет потенциальные риски и угрозы. В данном ключе, учитывая невысокое знание населением современного Кыргызстана русского языка, на базе БГПУ им. М. Акмуллы, как Университета ШОС и опорного вуза России по продвижению русского языка за рубежом реализуются русскоязычные программы по истории и культуре ислама, развитию языковых компетенций. Принципиально важным, по нашему мнению, является трансляция ценностей ислама, традиционного для народов России на Дальний Восток и евразийское пространство с целью превентивного воздействия на потенциальные угрозы.

Важной составляющей по выполнению данной федеральной программы является работа со СМИ, она была сосредоточена не просто на акцентировании внимания журналистов на освещении религиозных праздников и обрядов, а на их обучении с помощью дискуссионных площадок, круглых столов, семинаров, мастер-классов грамотному бережному подходу к религиозной тематике. Также БГПУ им. М. Акмуллы активно развивает собственные информационные ресурсы, обеспечено функционирование информационно-образовательного портала, идет развитие образовательной деятельности по основным и дополнительным образовательным программам с применением дистанционных образовательных технологий. С 2017 г. нами издается научный журнал «Образование и духовная безопасность».

Башкирский государственный педагогический университет им. М. Акмуллы ведет большую работу по профилактике экстремизма, мы понимаем, что в самом пространстве религии есть так называемая «черная религия» и есть «светлая религия» [12, с. 6], проводятся научные исследования, разрабатываются учебные пособия, методические материалы, проводятся семинары, круглые столы и научно-практические конференции, совместно с Антитеррористической комиссией Республики Башкортостан проводится обучение педагогов по специальным образовательным программам. На повестке дня также стоит важная практическая работа по вторичной профилактике экстремизма с лицами из групп риска [8]. Семь лет

совместно с Советом по государственно-конфессиональным отношениям при Главе Республики Башкортостан действует выездной лекторий по профилактике религиозного экстремизма, работают информационные просветительские ресурсы, ориентированные на все население республики. Наш вуз становится региональным центром по системной профилактике экстремизма.

Важно, чтобы накопленный аналитический материал позволял переходить к проектным и прогнозным разработкам [4; 13].

Важна и работа по обмену опытом и популяризации проводимых направлений работы. Конкретные практические мероприятия оказываются тесно вплетенными в ткань социальной жизни, при этом резко повышается необходимость научной рефлексии динамичных социальных процессов. У нас ежегодно проходят десятки конференций, круглых столов, семинаров. Сейчас мы проводим уже 10-ю международную научно-практическую конференцию «Идеалы и ценности ислама в образовательном пространстве XXI века», которая собрала несколько сотен специалистов из десятков стран мира.

В настоящее время целью Научно-исследовательского института духовной безопасности и развития религиозного образования является решение ключевых проблем в количественном и качественном выражении посредством создания республиканской ресурсной площадки по содействию развитию исламского образования и обеспечению духовной безопасности Республики Башкортостан. Решаются следующие основные задачи:

1. Синтез теоретических и практических разработок по духовно-нравственному благополучию, региональной идеологии и общероссийской идентичности.
2. Создание эффективного идеологического противодействия идеологии экстремизма.
3. Создание системы исламского образовательного пространства для отечественных богословов.
4. Сопровождение и контроль качества основных и дополнительных образовательных программ по исламскому образованию и просвещению.

Стратегическими эффектами создания и деятельности НИИ для Республики Башкортостан и Российской Федерации станут:

1. Рост качества исламского и исламоведческого образования в России (в т. ч. ПФО, Дальний Восток и др.);
2. Содействие институционализации системы отечественного исламского богословия, распространение идей традиционного ислама на зарубежные страны.
3. Снижение уровня религиозного экстремизма, числа выехавших в места боевых действий, заслон идеологии терроризма в информационном пространстве.
4. Снижение конфликтности внутри мусульманской уммы.
5. Содействие появлению экспертов по этноконфессиональным отношениям, росту профессионального уровня государственных служащих, сотрудников общественных организаций, граждан.
6. Разработка четкой, понятной системы идеалов, норм, ценностей, целей и установок населения Башкортостана.
7. Снижение социально значимых заболеваний, отклонений, рост социальной активности населения.
8. Появление ресурсного центра по духовной безопасности Республики Башкортостан.

Республика Башкортостан как один из самых многонациональных и поликонфессиональных регионов характеризуется дружным и мирным сосуществованием всех религиозных и этнических групп. Во многом это заслуга и БГПУ им. М. Акмуллы, реализующего важный государственный проект по развитию исламского образования, наличие которого свидетельствует о «...признании важной роли российской уммы, на протяжении многих веков воплощающей живую связь мира ислама с народом России, наиболее близким к Востоку посредником между Европой и Азией» [5, с. 300].

### **Список литературы**

1. Абдрахманов, Д. М. Архаизация российских регионов как социальная проблема / Д. М. Абдрахманов, А. М. Буранчин, И. В. Демичев. Уфа : Мир печати, 2016.
2. Аминев, З. Г. Региональные особенности ислама у башкир / З. Г. Аминев, Л. А. Ямаева. Уфа : ДизайнПолиграфСервис, 2009. 184 с.

3. Бигнова, М. Р. Религиозное образование в современной России: социально-философский очерк (на примере ислама и православия) / М. Р. Бигнова, З. Г. Рахматуллина. Уфа : РИЦ БашГУ, 2017.

4. Биктагирова, А. Р. Инновационная деятельность религиозной организации / А. Р. Биктагирова, Р. М. Шакиров // Вестн. Башкир. гос. пед. ун-та им. М. Акмуллы. 2016. № 1 (37). С. 95—100.

5. Ланда, Р. Г. Россия и ислам: путь к взаимодействию / Р. Г. Ланда. М. : Медина, 2016.

6. Марданов, М. Х. Межнациональные и межконфессиональные отношения в Республике Башкортостан в зеркале социологии / М. Х. Марданов // Межнациональные и межконфессиональные отношения в Республике Башкортостан : информац.-аналит. бюл. № 1. Уфа : Мир печати, 2016. С. 14.

7. Москалец, О. В. Основные этапы реформирования университета ал-Азхар (XIX — нач. XX в.) / О. В. Москалец // Ислам в современном мире. 2017. Т. 13. № 3. С. 67.

8. Мухаметзарипов, И. А. Европейские программы дерадикализации сторонников экстремистских и террористических организаций : учеб. пособие / И. А. Мухаметзарипов. Казань : Изд-во АН РТ, 2017.

9. Отчет по исследованию «Конфессиональные отношения и религиозное образование в Республике Башкортостан». Уфа, 2016. 103 с.

10. Старостин, А. Н. Ислам в современном Башкортостане / А. Н. Старостин // Ислам в мультикультурном мире: 5-й Казанский международный научный форум : материалы ситуац. анализа «Современное состояние российской уммы». Казань : Изд-во Казан. ун-та, 2016. С. 61.

11. Уразметов, Т. З. Религиозный мир: глобализация, конфликты, экстремизм / Т. З. Уразметов. Уфа : Изд-во БГПУ, 2017. С. 148.

12. Фарах, С. Н. Религия и возрождение цивилизационных ценностей / С. Н. Фарах, Ю. В. Яковец. М. : Проспект, 2017. С. 6.

13. Социально-психологическое прогнозирование риска возникновения межнациональных и межконфессиональных конфликтов (на примере Республики Татарстан) / Р. Р. Фахрутдинов, В. В. Васина, Е. А. Чевекина, Р. Г. Халитов. Казань, 2014.

14. Абибуллина, З. Р. Мусульманское духовенство в республике Башкортостан на рубеже XX—XXI веков / З. Р. Абибуллина. Уфа : Мир печати, 2015. С. 177.

Ажуев М. В.

## **Актуальность суфийских практик шейха Зайнуллы Расулева в условиях глобализации и кризиса идентичности**

В статье рассматриваются духовно-нравственные традиции ислама как методы социализации мусульманской молодежи.

**Ключевые слова:** *суфизм, Зайнулла Расулев, молодежь, духовные ценности.*

Azhuev M.V.

## **The relevance of Sufi practices sheikh Zaynulla Rasulev in the conditions globalization and identity crisis**

The article considers the spiritual and moral traditions of Islam as methods of socialization of the Muslim youth.

**Keywords:** *Sufism, Zainulla Rasulev, youth, spiritual values.*

Суфизм оказал большое влияние на духовную культуру мусульманского мира, на развитие исламской научной, философской, творческой мысли. «Суфизм — это путь к Истине, единственное средство передвижения на котором — Любовь. Метод суфизма состоит в том, чтобы смотреть только в одном определённом направлении, а его единственная цель — Бог», — говорил шейх Джавад Нурбахш. Суфизм — это глубочайшее проживание индивидуальной жизни в ихсне. Именно индивидуальность, собственное Я, эго, нафс, проявление себя в социуме являются краеугольным камнем возрастного периода тех, кого мы называем молодежью. Поиск себя, идентификация с референтной группой, признание — потребности и запросы возраста. Суфизм не просто дает ответы, он дает возможность человеку прожить духовные ценности ислама, понять их истинность земную и глубокий божественный смысл.

Как отметил два года назад на маджлисе алимов, приуроченном к открытию мечети Зайнуллы ишана Расулева, муфтий Дагестана, шейх накшбандийского и шазалийского тарикатов Ахмад-хаджи

Абдулаев, «суфизм — это сердце Ислама, которое существует для того, что облагораживать нрав верующих, но в нем нет принуждения, и это необходимо помнить тем, кто считает себя последователями тасаввуфа и мюридами. Тех, кто не желает становиться на путь суфизма, не нужно заставлять. Наш принцип заключается в следующем — не отталкивать того, кто пришел, и не звать в суфизм даже собственного сына, если он не проявляет желания».

Когда мы говорим о величии фигуры суфийского шейха Зайнуллы Расулева мы не можем пройти мимо тех исторических обстоятельств, в которых он жил и трудился. О, как они близки нашим сегодняшним дням. Дням, насыщенным техническим прогрессом, динамикой событий международной, внутривосточной повестки, пронзенной процессами глобализации. Еще пару, тройку десятков лет назад мы не могли и представить такой информационной свободы и вседоступности. Мы стояли в очередях за книгами, выбирали бумажные газеты, спешили на мероприятия, опасаясь не услышать озвучиваемой там информации. Сейчас — книги сами приходят к нам в дом, любая информация в обилии, с фактами и комментариями, на любой вкус и цвет, и в мире ислама — тоже.

Как и тогда, цивилизация и человечество обретают новый опыт, но теперь уже это процесс мировой, глобальный. И, как и во времена Расулева, мы стараемся осмыслить себя, понять, найти «истинного мусульманина», выразить мудрость ислама в современных реалиях.

После вхождения этнически исламских земель в состав российской митрополии, и в дореволюционный период, суфизм продолжал быть очень важной частью духовного багажа большинства мусульман страны. Этот процесс ассимиляции шел давно и был естественным продолжением расширения российской империи. Для каких-то земель это было мирным вхождением в единство огромной державы, для других серьезным испытанием национальной и религиозной идентичности. Как и тогда, вопрос идентичности как никогда актуален. Мусульмане — часть народов России, но процессы соприкосновения и влияния российских земель, традиций, религий неотъемлемы, к ним также добавились и глобализационные процессы. Да, язык Корана — арабский, в хадж мы ездим

в Саудовскую Аравию, но люди этих стран такие же люди, как и всех других стран, со своими национальными и религиозными особенностями. И также с желанием и расширением своего идеологического, политического и экономического влияния. И, для того, чтобы почувствовать это на себе, далеко ходить не надо, все есть в интернете, все есть в сети и современный молодой человек уже не видит себя в рамках каких-либо ограничителей, как географических, так и внутриконфессиональных. Но в стремлении познать истину, соприкоснуться с духовностью всегда есть риск попасть в иллюзию, а сейчас этот риск как никогда высок. И сейчас поле поиска себя стало как никогда бескрайним, а искушения — изощреннее.

Возросли требования и к духовным лидерам. Между собой их всегда сравнивают с предшественниками, внимательно присматриваются к независимости и неангажированности их позиции, в том числе и государством. Время Зайнуллы Расулева — это и время активного развития «джадидистов». К «джадидизму» обычные люди относились по-разному. С одной стороны, как и сейчас, все за развитие общества, науки, просвещения, с другой стороны, новаторов обвиняли в излишней увлеченности западными парадигмами. Все это говорило о кризисе общества, который был в наших краях тогда, который сотрясает наш социум и сейчас. Вопросы вполне земные — кому доверять? что делать с противоречиями? Это не значит, что крупнейшие авторитеты ислама подвергаются сомнению, нет. Но не на все актуальные вопросы мусульманин ищет ответ у авторитетных духовных наставников и ученых религии. Иногда ему приходится искать их в бескрайних просторах всего информационного пространства, и перед ним встает вопрос верификации того, что ему говорят, в лучшем случае, в худшем — иллюзия и окончательная потеря себя, в самом печальном смысле этого выражения.

Шейх Зейнулла Расулев в свое время для многих стал настоящим лекарем душ, и его задачей было спасение современного мусульманина через опору на традиционный, классический ислам, возможность осмысления новых индивидуальных обстоятельств, социальных тенденций вне отрыва от мусульманского и национального дискурса.

Есть люди, которые в моменты кризиса стремятся опереться на вчерашний день, победы прошлого, возвращаясь в состояние

ребенка, когда родители, их слово, их спины защищали от всего. Они не готовы идти вперед проживая проблемы современности, овладевать новыми знаниями и навыками. В такой модели поведения скрываются слабые и не способные к переменам люди. И их часто используют в своих корыстных целях различные экстремистские идеологи, взывая к так называемым корням и истокам религий. И здесь кроме неспособности к позитивным переменам налицо и проблемы каждой отдельной личности, не признающих авторитет выдающихся ученых ислама, общепризнанных методологий богословско-правовых школ, не видящих ничего кроме собственного эго (нафса). С другой стороны, этот кризис общества в целом, обусловленный как экономикой так и политикой. Так рождаются вахабиты, стремящиеся «очистить» ислам от позднейших «вредных нововведений», якобы приведших к деградации мусульман. Они не задумываются о том, что общество развивается, вместе с ним растет и глубина понимания писаний. Я напомним, что следуя учению Мухаммада ибн Абд аль-Ваххаба, они последовательно разрушили все могилы сподвижников пророка Мухаммада, гробницы «святых» суфиев (аулия). А в 1801 году во время захвата Кербелы, разрушили и могилу Хусейна, внука пророка Мухаммада и сына Али Абу Талиба, да благословит их Всевышний. Они вели себя как подростки, выбрасывающие свои школьные книги и портфели за окно, не задумываясь о том, что их ровесники завтра пойдут в университеты, получат хорошую работу, а они, дебоширы, не смогут принести ту пользу обществу, которую могли бы дать им знания. И они лукавят, утверждая, что они в своих рассуждениях исходят из «самого Корана», в отличии от представителей других направлений. Если бы Коран необходимо было воспринимать буквально и он был бы однозначен, не было бы этих различных направлений, как не было бы и духовного роста, работы над собой, познания ихсана. И сейчас «ваххабиты» проповедуют «возвращение», но не смущаются при этом использовать новые технологии. Возвращение, истоки — это, конечно, неплохо, это база, это святое. Каждый день своими молитвами мы еще и еще раз соприкасаемся с текстами древнейшей и наиважнейшей нашей книги Корана. Но исток — суть, и важно видеть происходящее вокруг нас в сегодняшнем дне через эту суть.

Именно это умел и проповедовал шейх Зайнулла-афанди Расулев. Именно в этом нуждается современный мир, современная Россия. Понимание сути ислама сегодня востребовано в любом и каждом регионе, тем более сейчас, когда социально-экономическую ситуацию можно назвать ухудшающейся, а общество — углубляющимся в кризис. В кризис человеку очень сложно опираться на то, чему он верил прежде, в более спокойные времена. Недаром раскол в идеологиях, религиях происходит в большей части под влиянием социально-экономических и политических обстоятельств, потому что каждому ближе становится своя, персональная боль. И только для людей действительно высокого духа, каким, несомненно был Зайнулла Расулев, близко состояние каждого.

К XIX веку на этнически мусульманских территориях России, среди которых были Северный Кавказ, Крым, Поволжье, Урал, Западная Сибирь и Средняя Азия, доминирующую роль играли суфийские братства, хотя, как я уже отмечал, кому-то это не нравилось. Но, как и сейчас, в прежние времена ислам, хотели этого мусульмане или нет, соприкасался с политической стороной жизни общества. Для кого-то суфизм был традиционным, для кого-то — нетрадиционным направлением в исламе. Знакомая ситуация, не так ли? Сейчас очень часто суфизм выступает как традиционный ислам и не отказывается от новых цифровых технологий. Так, может нам стоит отказаться от манипулирования термином «традиционный», чтобы форма не спорила с содержанием, с сутью? И делать акцент на благонравии, на том, каким образом проявляются лучшие качества в человеке, очищается душа от прихотей нафса. Тогда время не будет поводом для спекуляций. Суфизм — это про качество души, жизни, это ихсан, который не нуждается в оправдании, потому что сам есть дух оживляющий религию. И, если мы обратим внимание, то результативность пути суфизма реализуется в первую очередь не в создании многочисленных книг и письменных трудов, что тоже само по себе важно, но в процессе подготовки учеников-муридов, что гораздо сложнее. Потому что в этом важен и индивидуальный подход и умение работать с актуальнейшими запросами сегодняшнего дня, и умение все это провести через столпы имана и ислама, глубину познаний религии, Корана, Бога.

Шейх Зейнулла Расулев, как и все суфийские шейхи, огромное внимание уделял просвещению. Напомню, что на первом этаже его дома была библиотека. Для людей своего времени духовные наставники-тарикатские шейхи, являются «Полюсами времени» («Кутб заман»), находиться рядом с которыми есть великое благо и честь. Их образ жизни, отношение к проблемам современности, к людям, есть образец понимания сути ислама что всегда актуально, особенно в наше время. Актуальна как суть их работы, так и суть характера их работы. Именно работа с ростом духовным, интеллектуальным и должна быть связана деятельность как рядового мусульманина так и мусульманского проповедника, да и просто верующего человека. С вниманием к тому, чтобы не было метаний в поисках иных берегов, но было возвращение и облагораживания собственного внутреннего богатства, ихсана, как благодарность Аллаху, Господу Миров.

Что же сегодня дает суфизм молодежи, которая проходит свой возрастной кризис идентичности и формирования собственной взрослой индивидуальности? Суфизм существует в рамках парадигмы «Наставник — Ученик». Путь духовного совершенства суфия лежит только через полное подчинение учителю (муршид). Социальной структурой суфизма является братство — тарикат. Таким образом, суфизм институализируясь в социальной структуре интегрирует молодого человека в социум, интегрирует исключительно на добровольных началах, через предложение ему возможности высокого духовного пути; предлагает определенную социальную роль, а также ценности, механизмы выстраивания отношений с обществом, с миром. Предлагая суфийские религиозные практики, методом воспроизведения образца в рамках парадигмы «Учитель — Ученик» закрепляются духовно-нравственные, канонические основы ислама. Предлагая ответы на актуальные для молодежи вопросы, суфизм помогает сформировать у молодого человека или девушки здоровую духовную картину мира, позволяющую этот мир понять, принять, адаптироваться в нем и быть полезным для этого мира, во имя Аллаха.

Ислам всегда нес с собой и развитие наук: знание языков, обязательно арабского, развитие математики, каллиграфии, астрономии,

истории и других, а также осмысление событий сегодняшнего дня через призму религии. «Наука, прикладная наука, философия и идеология, а также религиозные убеждения обязательно связаны друг с другом и в каком-то отношении всегда друг с другом перекрещиваются», — отмечал американский социолог-теоретик Толкотт Парсонс. Встреча с учителем для молодежи крайне важна. Если до момента возрастной сепарации он естественным образом смотрит на себя глазами родителей, рода, окружающих, то позже он задается вопросом: «Где среди всего этого Я?» И ответ он ищет вне своей семьи, а в кругу себе подобных, других значимых для него людей. Здесь все во многом зависит от семьи, были ли в него вложены соответствующие духовные ориентиры, или не совсем. Если мы говорим про Россию, с ее изломанной советским периодом идентичностью, то и для многих мусульманских регионов потеря цепочки духовного наследия религиозности предшествующих поколений сказалась весьма трагично. Нынешнее взрослое поколение помнит предшествующих мусульман скорее через тихо молящихся стариков. Такое было время.

Молодежь жаждет большего, большего проявления своей религиозной идентичности, более яркого её проявления. Предыдущие поколения сами нуждаются в восстановлении внутри себя собственной души, последовательности духовной работы над собой, которую проходит человек, родившийся в религиозной среде. Помощью в этой ситуации будут конечно учителя суфизма, духовные наставники. Человеку в молодости сложно самому придать смысл своей жизни. В силу отсутствия опыта и динамично меняющегося мира.

Период взросления — кризисный период переосмысления, переосмотра взгляда на жизнь, попытка испытать на собственной шкуре те или иные парадигмы, что дома преподносились как аксиомы, но не всегда реализовывались родителями в их современном поведении, или не всегда реализуются в обыденной жизни в повседневном мире. Получение одобрения от высших сил через причастность к суфийскому братству придает сил, уверенности, задает верное направление развития мусульманина. В кризисных ситуациях, когда молодой человек, западая в инфантилизм, не стремясь в самостоятельность, ищет опору, на которую можно переложить ответственность за принимаемые решения, религия также помогает ему пре-

возмочь эти тревожные начала в себе и выйти в более взрослое состояние заботы о других, о мире, подчиняя молодого человека или девушку определенным правилам, регламентирующим поведение и выполнение особых ритуальных практик.

У любого человека есть стремление к божественному, сакральному. В советское время власть также скарализовала себя, подменяя веру в Бога идеей коммунизма, придавая человеку и уверенность в завтрашнем дне и мотивируя его на приложение усилий и призывая к терпению. Однако при этом в жизни человека был акцент на образование и просвещение. Падение СССР, падение Колосса, оставило людей высокого образования без необходимого идеологического, духовного наполнения. Следствием стало динамичное развитие в постсоветском пространстве философии, эзотерики, религии и других вариантов поиска сути. Не сразу, а иногда и параллельно состоянию потребительства.

В наше время, когда социально-экономическая ситуация в стране остается напряженной, к чему прибавляется и непростая международная обстановка, человек в своем бытовом проживании теряет ощущение безопасности. Новости о росте цен, военных конфликтах, социальных волнениях заставляют россиянина задуматься о завтрашнем дне и благополучии своей семьи с тревогой, это лишает его уверенности в будущем и нарушает привычный уклад жизни. Ислам предлагает человеку ценности более высокого порядка, когда трудности жизни являются естественным уроком на пути к лучшему в жизни человека, в самом человеке. Это растит индивидуума, вынимает его из тоннельного состояния тревоги. Дисциплина ритуалов ислама рождает дисциплину души, эмоций, бытия. Принципы суфизма, соприкасаясь с реальной жизнью, помогают прожить ее в категориях доброты, принятия, братства, духовного роста, который закладывают и рост интеллектуальный, и рост социальной, гражданской ответственности. Методология суфизма встраивает личность в божественный миропорядок посредством очищения индивидуума от привязанностей нафса, исполнением соответствующих религиозных ритуалов, следованием за Учителем. Это и привело к высокому росту интереса немусульман к исламу через практики суфизма.

Одна из проблем современного российского ислама — национализм и политизация религии. Эта проблема родилась не сегодня, и не россияне первые ею болеют. Другая сторона современных тенденций в религии — глобализация.

В преодолении сложностей современности нам помогает память о великих духовных наставниках, учителях-суфиях, в контексте единства российской уммы — исторические связи мусульман Урала, Поволжья и Северного Кавказа, которые прослеживаются еще с XVIII века. Как известно, татаро-башкирский религиозный деятель и ученый Таджетдин Ялчыгол в конце 1770-х годов учился в Дагестане, а у татарских шейхов Мухаммада-Закира Камалова Чистави и Зайнуллы Расулева из Троицка был ученик лакец из Дагестана Сайфулла-кади Башларов, который Расулевым в мае 1908 года был возведен в ранг шейха (муршида) и получил от него иджазу. Свой след в историческом мусульманском пространстве Дагестана оставили в XX веке шейх Баязид Хайруллин и его мюриды. В 2016 году в Махачкале и поселке Тарки были открыты две мечети, названные соответственно в честь Зайнуллы Расулева и Баязида Хайруллина. В настоящее время дагестанские алимы возрождают былые традиции теологического образования, дополняя их необходимыми современными светскими предметами, продолжая практику наставничества и привлечения молодежи к более глубокому пониманию пути мусульманина.

### **Список литературы**

1. Абдулаев, А. М. Суфизм — это сердце ислама / А. М. Абдулаев // Возрождение традиционного духовного наследия российских мусульман: вызовы, проблемы и перспективы : материалы Междунар. науч.-практ. богослов. конф. 2 авг. 2016 г., г. Махачкала. Махачкала, 2016. С. 10.

2. Парсонс, Т. О социальных системах / Т. Парсонс. М. : Академ. проект, 2002.

Амирхамзин А. К.

## **О городе Троицке и его роли в истории казахского народа**

Статья о городе Троицке, который находится в нескольких километрах от казахстанской границы и о его роли в истории тюркских народов, в том числе казахского народа.

**Ключевые слова:** *казахи, Троицк, журнал «Айкан».*

Amirhamzin A.K.

## **About Troitsk and its role in the history of the Kazakh people**

Article about Troitsk, which is located a few kilometers from the Kazakhstan border and its role in the history of the Turkic peoples, including the Kazakh people.

**Keywords:** *Kazakhs, Troitsk, «Haykap» magazine.*

300-летнее противостояние между самыми крупными кочевыми народами Центральной Азии казахов-мусульман и джунгар-буддистов завершился победой номадов-тюрков. Но ценою победы стала потеря одной третьей численности казахов, нарушение торгово-экономических отношений городов Средней Азии и казахской степи. Эти последствия оказались губительными не только для казахов, но и для народов Средней Азии. Хронисты того времени описывают, что некогда цветущие города Средней Азии — главный рынок казахских товаров — не смог долгое время восстановиться, вследствие чего казахам нужен был новый рынок для сбыта и приобретения товаров.

А в это время, после продвижения Российской империи на юг, встал вопрос об открытии Азии, конечно, для этого они должны были «присоединить» казахскую степь.

Сам Петр I рассматривал Казахскую степь в качестве «Ключа и ворот» в Азию.

После «добровольного присоединения» в 1731 году Младшего и Среднего жузов к России казахские ханы и российские власти вели переговоры об открытии пунктов торговли на приграничных районах.

Торгово-экономические отношения быстро развивались. На месте русских крепостей, построенных на казахских землях, появились новые города, такие как Жаманкала (Орск), Орынбор (Оренбург), Мұнанай (Троицк), Омбы (Омск) и т. д.

В взаимовыгодной торговле были заинтересованы и Казахское ханство, и Российская империя.

Один из таких торговых городов появился на земле племени карабалык-кыпшаков Среднего жуза казахов.

В 1743 году на левом берегу реки Уй был основан город Троицк как крепость Уйской укрепленной пограничной линии. Крепость находилась на главном караванном пути, который проходил из Азии в Европу.

В «Топографии Оренбургской губернии» П. И. Рычкова читаем о Троицке: «Торг и мена с Киргиз-Кайсаками (то есть, казахами) Средней орды (то есть, Среднего Жуза) и с Азиатскими купцами с 1750 г. происходит там во всем на таком же основании, как и в Оренбурге... Чего ради учреждена там пограничная таможня, при которой особливый директор и таможенные служители, так как и в Оренбурге находятся...»

Через два года (как только было завершено основное строительство) губернатор края И. И. Неплюев с русской стороны и казахский хан Абылай открыли в Троицкой крепости меновой торг «для казахов Среднего Жуза». Русско-казахской торговле содействовал и первый казахский тархан Шакшак Жанибек, один из сподвижников Абылай хана, который правил в Тургайской степи.

Интересно, что казахское название города «Мұнанай» скорее всего произошло от слова Меновой, то есть Меновой двор!

В дальнейшем Троицк стал не только торговым городом, но и имел много общего с Казахстаном. Что интересно, Троицк в свое время даже был центром Костанайского уезда Казахстана.

Здесь же родился знаменитый российский адвокат, имеющий казахские корни, Ф. Плевако.

Также при непосредственном участии казахского просветителя Ибрая Алтынсарина в Троицке в свое время была открыта казахская школа, а в 1861 году и училище для казахских детей.

А в знаменитом медресе «Расулия» получали образование не только казахи, но и татары и башкиры и представители других

тюркских народов. Приезжали также со всех концов Российской империи.

Примечательно, что в финансировании строительства одной из семи мечетей (второй по очереди) Троицка участвовал и казах Ескендир Бабажанов.

В этом городе Мухамеджан Сералин в 1911 году открыл первый казахский журнал «Айкап».

Многие представители казахской интеллигенции, такие как Тайыр Жомартбаев, Сұлтанмахмұт Торайғыров, Мұхамеджан Сералин, Бейімбет Майлин, Спандияр Көбеев, Бекет Өтетілеуов, Сәбит Дөнентаев и Сәкен Сейфуллин, обучались также в Троицке.

Несмотря на большое расстояние (около 700 км) многие интеллигенты моей малой Родины — Торгайского края также получили образование в Троицке, например, Сатыпалды Оспанулы, Алмухамед Оспанулы, Файзолла Сатыпалдыулы и другие обучались в Троицке, как и многие другие казахские интеллигенты не только Тургайского края, как выше отмечал, но и со всех концов степи.

В какой-то мере Троицк стал «Российской Меккой», здесь происходил симбиоз восточной и казахской, русской культуры.

Что интересно, тюркское койне стала языком торговли, сейчас, конечно, только старожилы помнят казахско-татарско-башкирский (тюркский) язык некогда третьего по значимости торгового центра России.

Здесь постоянно проживало более полутора тысяч казахов, при этом половину населения города составляли различные тюркские этносы. Город был многонациональным и многоконфессиональным, например, в Троицке имелись 8 храмов, 7 мечетей и 1 синагога.

В Троицке открылись первые мусульманские «новометодные», то есть «джадидские» школы, они для того времени были современными.

Город Троицк стал крупным торговым центром дореволюционной России, куда прибывали торговцы со всех концов Российской империи. Большую территорию занимала Базарная площадь. Вот как описывает современник того времени Базарную площадь: «Троицк насчитывал порядка 30 тысяч жителей, половина из которых были тюрки. Взглянув на улицы Троицка, на огромную базарную

площадь и на людей, складывалось ощущение, что это вполне азиатский город. Базар был заставлен многочисленными лотками, переполненными разнообразным товаром. За прилавками виднелись лица татар, в их тени сидели старые киргизки (то есть, казашки) и сучили нитки, от нечего делать. В остроконечных шапках киргизы прогуливались вдоль рядов. Стоял дикий гул, ревели верблюды, нагруженные различным крамом.

На окраинах базара располагалась конная площадь. Для того что бы покупатель лучше оценил лошадей и выбрал более подходящий себе экземпляр, лошадей гоняли из одного края в другой. Вокруг табуна летал бесстрашный наездник, в руках у него была длинная плеть, взмахом которой он направлял табун. Когда покупатель выбирал лошадь, наездник на скаку ловким движением рук накидывал на ее шею петлю, от этого весь табун разбежался в стороны, лошадь была поймана. Киргизская лошадь была особенной, оно обладала огромной выносливостью, силой и быстрым бегом. Это была степная порода темно коричневого окраса. На границе с конной площадью располагался верблюжий рынок. Здесь были представлены верблюды на любой вкус и цвет, а также размер кошелька. Старые, молодые, двугорбые, все, что только душа пожелает».

Крупнейшие торговцы города Троицка братья Яушевы открыли торговые дома в Костанае, Петропавловске, Тургае и в других городах Казахстана.

Еще один из богатых людей Троицка Г. Башкиров имел дело с Тургайским регионом, разбогатев благодаря торговым отношениям с казахской степью, становится одним из богатых людей России. Он становится не только одним из влиятельнейших коммерческих воротил, но и крупным домовладельцем, членом ряда акционерных обществ, владельцем крупных вкладов в солидных банках Российской империи, в западноевропейских банках.

«Отвергнув советы доброжелателей и материнские уговоры открыть собственную мелочную лавочку, Башкиров разрабатывает план коммерческих действий. Приобретя пару выносливых коней и вместительную кошеву, закупив несколько пудов черного плиточного и кирпичного чая и несколько сот женских головных платков поцветастее, отправляется он в путь дорогу к далёким зимним

стойбищам под Тургай. Остановившись в центре зимовий богатых скотоводческих племен, Башкиров заявил о цели своего приезда, о том, что он намерен оптом скупать отары овец. Весть о русском купце из Троицка, куда обычно по весне приходилось казахам гнать скот для продажи, приехавшем прямо к ним и покупающем овец на месте, быстро разнеслась по заснеженной степи. Покупая очередную отару овец за наличные деньги, Башкиров как бы в знак благодарности одаривал его хозяина несколькими плитками чая, а то и платком в придачу. Желающих продать своих овец щедрому купцу оказалось много. Здесь же из молодых казахских парней подобрал он пастухов, возчиков с конными подводами и несколько гуртоправов из аксакалов. С наступлением первых февральских теплых «окон», после праздника Сретенья Господня, многотысячная лавина баранты, в сопровождении верховых пастухов взяла путь на север. Поскольку зима в тот год была малоснежной, овцы и лошади, привыкшие к тебеневке, без труда добывали себе корм из-под ноги. Медленно, но верно, как бы развернутым фронтом, день ото дня приближалась живая лавина к Троицку. Последний привал в завершение многодневного пути сделали тогда, когда на горизонте четко обрисовались позлащенные кресты церковей и стройные минареты мечетей с отливающими позолотой полумесяцами. Отсюда, от Черной речки, и от небольшого поселения Бугристое до Троицка рукой подать, до Менowego двора — совсем близко.

Судя по всему, в Бугристом не только знали, но и готовились к встрече Г. Башкирова, так как буквально к вечеру в селение приехали из города десятка два мужчин и женщин и сразу же приступили к делу. Одни из них, ловко орудуя ножницами, стригли овец, другие резали их, грузили огромные мешки с шерстью и стопы шкур и туши мяса на подводы, отправляя все это в город. В общем, все шло день за днем, как по конвейеру, дружно, быстро, в темпе.

В городе подводы, груженные шерстью, мясом и шкурами, разгружались также без особых задержек, потому что все было согласовано заранее и в деталях оговорено Башкировым с приемщиками и хозяевами шерстомоек, шерстобиток, с теми, кто держал кожевенные и овчинно-шубные заводишки, кто занимался производством копченых колбас, заготавливаемых впрок до предстоящей ярмарки.

Оказывается, Г. Башкиров, прежде чем отправиться в Тургайские степи, заручился честным словом скупщиков шерсти, шкур, мяса, которые увидели в предложении молодого купца полный резон, поскольку за полтора месяца до открытия ярмарки, то есть до той поры, когда казахи пригоняют скот для мена и продажи, они смогут пустить в переработку сырье и в день открытия ярмарки уже начать торговлю вымытой и упакованной в тюки шерстью, выделанными овчинами, всевозможными копченостями. Сделав такой маневр, обставив на много ходов вперед своих конкурентов — оптовых скупщиков скота, Г. А. Башкиров оказался монополистом. Но главный его расчет — продавать овец не живьем, как это делалось обычно, а реализовать сырье, полуфабрикат — обернется многократной выгодой».

Хочу отметить, что казахско-российские отношения никогда не прекращались, ведь у нас много общего в культурном и экономическом планах. И хотя сегодня Троицк является провинциальным городком Челябинской области, он оставил заметный след в истории не только казахского народа, но и многих тюркских народов!

Бессонова А. А.

## Трансгуманизм как духовно-нравственная проблема современности

В статье представлен философский анализ феномена трансгуманизма, осуществлена попытка осмысления его культурно-духовного и нравственного содержания. Автор приходит к выводу, что точка зрения философии несовместима с намерениями сторонников трансгуманизма осуществить радикальное преобразование естества человека. Этот философский вывод совпадает с тем взглядом на эту проблему, которого придерживаются представители христианской и мусульманской религии, а также носители традиционных ценностей.

**Ключевые слова:** *трансгуманизм, философия, религия, человек, биологическая модификация, будущее, жизнь, смысл жизни.*

Bessonova A.A.

## Transhumanism as a spiritual and moral problem of modernity

The article presents a philosophical analysis of the phenomenon of transhumanism, an attempt is made to understand its cultural, spiritual and moral content. The author comes to the conclusion that the point of view of philosophy is incompatible with the intentions of the transhumana supporters to carry out a radical transformation of the human natures. This philosophical conclusion coincides with that view on this problem, which adheres to the representatives of the Christian and Muslim religion, as well as the bearers of rituals.

**Keywords:** *transhumanism, philosophy, religion, man, biological modification, future, life, meaning of life.*

В современном обществе существует множество проблем — от экологических до экономических и военных. Одной из самых острых является проблема человека, точнее, проблема «антропологической границы». Современная техническая цивилизация вплотную подошла к возможности радикально изменять биологический организм человека посредством новейших биомедицинских технологий. Это создает новые возможности, но одновременно возникает

угроза изменения того образа человека, который существует сегодня. В свете этой угрозы вопрос о том, как был создан человек (или в результате природной эволюции, или в результате божественного творения) отходит на второй план: сейчас главное — сохранить самого человека.

С точки зрения и христианства, и ислама человек — существо совершенное, создан по образу и подобию Бога, и потому его нельзя модифицировать, он идеален. Классическая философия (которая, как принято считать, достигает пика в учении Гегеля и заканчивается учением Маркса), также некоторые направления неклассической философии (экзистенциализм, Франкфуртская школа и др.) тоже придерживаются взгляда о необходимости удерживать «антропологическую границу», но они подходят к этому выводу путем рациональных рассуждений. Вариант подобного рационального обоснования и представлен в данной работе.

Сначала о феномене трансгуманизма. Это теоретическая концепция и социальный проект, сторонники которого призывают к активному использованию достижений науки и новейших медицинских технологий для биологического изменения человека с целью совершенствования его естественных, природных качеств.

Для этого в культуре современности имеются серьезные предпосылки. В развитых странах в основном решены проблемы физического выживания людей, вопрос о достижении элементарных жизненных благ уже не стоит так остро, как прежде, люди все больше сосредотачиваются на совершенствовании таких качеств своей жизни, как удлинение ее продолжительности, здоровье, развитие своих способностей. Они все чаще экспериментируют со своим телом: пирсинг, боди-арт, тату и т. д. Современные биотехнологии создают невиданные прежде возможности в этом направлении: трансплантация органов и тканей, изменение пола, искусственное оплодотворение, воссоздание целых систем человеческого организма на базе компьютерного моделирования и т. д. Трансгуманисты выступают за дальнейшее развитие этих тенденций, утверждая, что это приведет к ликвидации болезней, старения и даже смерти человека. Более того, их целью является создание сверхчеловека, обладающего бессмертием, а некоторые из них

убеждены, что нынешний «естественный» человек является примитивным природным видом, который уже отжил свое и должен уступить место людям-роботам.

Однако, если еще в конце XX века подобные достижения науки, техники и медицины вызывали в основном положительное отношение, то сегодня они все больше подвергаются критике. Никто не знает, к чему могут привести эксперименты с телом и организмом человека, поскольку люди модифицируют себя лишь внешне, но не совершенствуются при этом духовно. В дальнейшем нельзя исключить, что человечество разделится на биологически модифицированных сверхлюдей и всех прочих, что неизбежно породит острые социальные конфликты, угрожающие крушением общечеловеческой культуры.

Конечно, это крайние выводы, но надо признать, что никто из критиков трансгуманизма не может противопоставить его сторонникам достаточно убедительных контраргументов. Представители религии выдвигают собственные аргументы, но они способны воздействовать только на верующих людей. Но даже и они так или иначе признают, что биологическая модификация человека будет неизбежно набирать силу, что сложившиеся представления о человеке будут отступать под давлением новых технологий, что ценности уступят знаниям. Но если дело обстоит подобным образом, то необходим какой-то новый подход к проблеме, требуется выработать новые рациональные аргументы против трансгуманизма.

Мы считаем, что из данной ситуации открывается выход, если рассмотреть проблему трансгуманизма с точки зрения философии, как часть вопроса о свободе человека. Например, согласно взглядам представителей такого философского направления, как экзистенциализм, свобода реализуется человеком через «его проект бытия» [1, с. 323] — через выбор им смысла своей жизни и способа своего существования. Рассмотрим, каким образом этот смысл понимают сторонники трансгуманизма, и на этой основе попытаемся обосновать позицию их противников.

И те, и другие признают уникальность человеческого существования в мире, вслед за Карлом Марксом усматривая ее в наличии

у человека культуры, прежде всего в виде техники, которая как искусственное «неорганическое тело» [2, с. 92] надстраивается над его естественным, органическим телом. Но при этом трансгуманисты за точку отсчета берут отдельного индивида, а этого индивида сводят к природному, биологическому организму, который и намереваются путем искусственной замены старых органов или дотраивания новых, как это и происходит у животных в ходе эволюции, но естественным путем. Смысл существования человека тогда сводится просто к продлению жизни, которая расценивается тем выше, чем больше удовольствий приносит использование этих органов, а также (но совсем не обязательно) к продлению своего рода, подобно тому, как размножение животных поддерживает выживание их вида. По модели трансгуманистов человек ограничен этими функциями, в его сознании нет никаких более высоких смыслов.

Таким образом, за модель культуры трансгуманисты берут природу, совершенствуя ее чисто технически. Но когда эту модель пытаются реализовать на практике, то удается лишь замедлить процесс старения человека, отодвинуть его смерть ценой последовательных и постоянных вмешательств в человеческий организм, причем, весьма болезненных и серьезных, например, путем постоянной пересадки органов или клеток. Недавно умерший в возрасте 101 года американский миллионер Дэвид Рокфеллер старший перенес две пересадки почек и семь пересадок сердца, последняя была сделана в конце 2016 года, но новое сердце не прижилось [3]. Вторая половина его жизни почти целиком прошла в больнице. А это значит, что полноценную жизнь по модели трансгуманистов создать не удается.

Теперь рассмотрим эту же проблему с противоположной позиции, которая предполагает, что у человека помимо природного существования есть другая, надприродная цель. Для этого есть все основания: человек, будучи живым существом, все же не является животным, так как он обладает мышлением и является универсальным существом, а создаваемая им культура — это не просто продолжение природы, а явление более высокого порядка. Подобной сверхцелью, то есть сверхсмыслом человека, например, могло бы стать установление гармонии во Вселенной.

Если предположить подобную возможность, то надо признать, что ее реализация требует более совершенной, высокой культуры, чем нынешняя. Особенность современной культуры в том, что она существует за счет стремительного потребления, загрязнения и уничтожения «естественной» природы (биосферы) со стороны человека, живущего природными смыслами, но вооруженного сверхмощной техникой. При этом природные смыслы просто обращаются в потребительские. В результате происходящего сверхпотребления биосфера утратила свое главное свойство — способность обновляться. Что привело к нынешнему экологическому кризису и породило стремление приспособить человека к жизни в «нестественной» среде, изменив его биологическую природу, то есть трансгуманизм.

Более высокая культура не должна отрицать природу, как это происходит сейчас, или подменять ее, как в дальнейшем предлагают трансгуманисты, напротив, она должна выстроиться с ней равноправные, гармоничные отношения. Если биосфера уже не способна быть источником обновления, если им не может стать нынешняя культура, стремительно потребляющая биосферу, то надо найти новый источник обновления. Им может стать только человек, но только такой человек, который обладает новым пониманием смысла своей жизни. Этот смысл должен выходить за пределы простого физического выживания и потребления. Лишь в этом случае человек будет не преобразовываться в новый вид, как вытекает из предложения трансгуманистов, а будет продолжать развиваться, причем не так, как они предлагают, то есть путем изменения его тела и его биологии, а совсем иначе — духовно, при этом сознательно поддерживая в процессе развития неизменность своего организма, каким он сложился в предшествующей эволюции. Природа и культура станут служить этому развитию и обновлению человека. А раз он будет обновляться, как когда-то обновлялась биосфера, то он должен долго оставаться молодым. В этом случае усилия науки будут направляться на поиски способов продления молодости, а не продления старости, как это выходит по модели трансгуманизма. В общем, у человечества есть иные варианты развития, чем предлагаемая его сторонниками физическая модификация человека.

Так оценивается феномен трансгуманизма, если проанализировать его с точки зрения философии, в частности вопроса о смысле человеческого существования.

В заключение хотелось бы сказать, мы — продолжение природы, ее внутреннее воплощение. Современная промышленность, экология, выедает природу внешнюю, окружающую среду, и внутреннюю, то есть нас. Мы должны заботиться о том, чтобы, преобразовывая окружающую среду вокруг нас, это негативно не влияло на внутреннюю и внешнюю природу. Только мы сами можем позаботиться о нашем будущем.

### **Список литературы**

1. Сартр, Ж.-П. Экзистенциализм — это гуманизм / Ж.-П. Сартр // Сумерки богов. М. : Политиздат, 1989. С. 319—344.
2. Маркс, К. Экономическо-философские рукописи 1844 года // К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч. 2-е изд. Т. 42. М. : Политиздат, 1976. С. 41—174.
3. Дунчик, О. Дэвид Рокфеллер / О. Дунчик. URL: [http://www.peoples.ru/undertake/finans/david\\_rockefeller\\_sr](http://www.peoples.ru/undertake/finans/david_rockefeller_sr).

Васильева С. А., Ягнакова Э. З.

**Исламистское руководство  
в светском государстве: планы и реальность  
(на примере Турецкой Республики)**

В статье речь идёт об особенностях деятельности турецкой Партии справедливости и развития, представляющей в Турции умеренно исламистские силы. Автор анализирует основные программные положения партии, а также проведённые в стране реформы с точки зрения их исламистской основы. Исследование позволяет сделать вывод об условиях эффективности исламистского руководства в Турции.

**Ключевые слова:** *Турция, исламизм, политический ислам, Партия справедливости и развития, ПСР, Эрдоган.*

Vasilieva S.A., Yagnakova E.Z.

**The Islamist leadership in a secular state:  
plans and reality  
(based on the example of the Republic of Turkey)**

The article deals with the peculiarities of the activity of the Turkish Justice and Development Party, which represents moderate Islamist forces in Turkey. The author analyzes the main program provisions of the party, as well as the reforms carried out in the country in terms of their Islamic background. The study allows us to conclude on the conditions for the effectiveness of the Islamist leadership in Turkey.

**Keywords:** *Turkey, Islamism, political Islam, Justice and Development Party, AKP, Erdogan.*

В последние десятилетия роль ислама в политической жизни ряда стран и регионов неизменно возрастает. Несмотря на разнообразие исламистских движений и форм их организации, все они опираются на принципы и ценности ислама, который является не просто религией, но основой образа жизни и мировоззрения миллионов человек. Исламизм, или политический ислам, оказывает воздействие на все сферы общественной жизни через общественные и политические организации, активно участвующие в борьбе

за власть и зачастую эту власть получающие. В таком случае, речь идёт преимущественно об умеренном, а не радикальном исламизме: «Умеренный исламизм, к которому принадлежит большинство сторонников данной идеологии и который отвергает практику политического террора, существует практически во всех арабских и многих других мусульманских странах в форме легально действующих политических партий либо общественно-просветительских, благотворительных, правозащитных организаций, выступающих за сохранение и распространение мусульманской культуры»<sup>1</sup>.

Ярким примером демократического пути прихода к власти исламистской партии является история турецкой Партии справедливости и развития (Adalet ve Kalkınma Partisi), возглавляемой Реджепом Тайипом Эрдоганом. Пришедшая к власти в 2002 г. ПСР, безусловно, является умеренно исламистской партией, однако произошедшие за время её руководства изменения в общественно-политической жизни Турции приобретают всё более серьёзные масштабы.

Однако сразу следует оговориться, что роль ислама в политической жизни Турции исторически (особенно в период существования Османской империи) была очень велика. Но реформы Кемаля Ататюрка привели к секуляризации турецкой верхушки и сохранению исламских взглядов среди низших слоёв населения. В результате «исламизм в Турции возрождался снизу, питал антиправительственные настроения социально обездоленных низов»<sup>2</sup>. Также С. Ф. Орешкова отмечает, что хотя современный турецкий исламизм (особенно в рамках теории «тюрко-исламского синтеза») — явление новое, он должен учитывать в своей деятельности исторический опыт влияния ислама на политическую жизнь как в Османской империи, так и в других странах.

Особое место в становлении и деятельности ПСР занимает личность одного из её основателей и нынешнего лидера Реджепа Эрдо-

---

<sup>1</sup> Долгов Б. В. Политический ислам в современном мусульманском мире // Перспективы. Фонд исторической перспективы. URL: <http://www.perspektivy.info/print.php?ID=35970> (дата обращения: 05.06.2018).

<sup>2</sup> Орешкова С. Ф. Исламизм в Турции: восстановление былого или новое явление? // Турция в период правления партии справедливости и развития : сб. ст. М., 2012. С. 17.

гана. Один из известных отечественных тюркологов В. А. Надеин-Раевский, анализируя роль Эрдогана в общественной жизни Турции, отмечает: «...уже в молодые годы Эрдоган проявил такие качества, как безусловная и искренняя религиозность, верность суфийским традициям, которые в будущем станут важной чертой всей новой власти при строительстве новой Турции»<sup>1</sup>. Р. Т. Эрдоган, воспитанный в религиозной семье, на протяжении всей своей политической карьеры не просто декларировал исламистские взгляды и стремился реализовать их на практике. Например, занимая пост мэра Стамбула, он ограничил продажу спиртных напитков в ресторанах города. Также большое значение для политической деятельности Эрдогана имеет его активное сотрудничество с одним из самых известных в мире мусульманских проповедников Фетхуллахом Гюленом. Эрдоган лично встречался с Гюленом и длительное время получал от него идейную и реальную поддержку, но к 2016 г. их пути разошлись настолько далеко, что Эрдоган обвинил Гюлена в организации попытки государственного переворота в Турции в июле 2016 г. и потребовал его выдачи у властей США, где проповедник проживает с 2001 г.

Характеризуя идеологическую базу Партии справедливости и развития, следует отметить тот факт, что лидеры партии с самого момента её основания категорически отказывались от причисления её к числу исламистских политических сил. Официально провозглашая себя сторонниками так называемого «демократического консерватизма», как в содержании предвыборных программ, так и в реальной деятельности, они были более показательны. Исследуя политическую идентичность ПСР, Н. И. Черниченкина выделяет три уровня консерватизма, отражённых в программе и деятельности партии: семья, история и религиозность<sup>2</sup>, каждый из которых имеет серьёзное религиозное наполнение.

---

<sup>1</sup> Надеин-Раевский В. А. Р. Т. Эрдоган как пример политика-харизматика // Контуры глобальных трансформаций: политика, экономика, право. 2017. Т. 10. № 6. С. 141.

<sup>2</sup> Черниченкина Н. И. Политическая идентичность ПСР как фактор её успеха в качестве партии власти // Турция в период правления партии справедливости и развития : сб. ст. М., 2012. С. 93.

ПСР активно отстаивает сохранение традиционной патриархальной семьи (в т. ч. профессионального гендерного неравенства), что отражается в незначительном количестве женщин, участвующих в политической деятельности, особенно в структуре ПСР, так как политика — это исключительно мужское дело. Обращаясь к истории Турции, руководство партии активно манипулирует историческими фактами, особенно подчёркивая исторические достижения Турции в период существования Османской империи. На такой базе была разработана внешнеполитическая концепция «неоосманизма», предполагающая расширение турецкого влияния в масштабах бывшей Османской империи. Наконец, религиозность выступает одним из важнейших факторов формирования полноценной личности. Партия уделяет большое внимание совместным молитвам и проведению публичных религиозных обрядов. Кроме того, ислам воспринимается как основа формирования самосознания и морали населения, а также общей национальной идеи.

Во внутренней политике Турции ПСР смогла эффективно избавиться от самых грозных противников исламистской власти — военных. Поводом для массовых чисток стали обвинения в попытках организации государственных переворотов в рамках дел «Эргенекон» и «Балйоз» («Кувалда»). В результате предъявленных обвинений длительные сроки тюремного заключения получили сотни высших военных чинов, профессоров вузов, журналистов, являвшихся сторонниками самых различных политических сил. В 2012 г. на всенародном референдуме были приняты поправки к Конституции, которые резко ограничивали возможности вмешательства военных в политическую жизнь страны. В результате, ПСР обезопасила себя (как тогда казалось) от попыток отстранения от власти и смогла более активно заняться реформами.

Ещё один референдум в 2017 г. позволил Эрдогану превратить Турцию из парламентской в президентскую республику с максимально широким объёмом полномочий президента. Его влияние на парламент значительно возросло, а контроль Великого национального собрания Турции за деятельностью президента и правительства был практически исключен. Таким образом, за годы своего правления ПСР успешно трансформировала политическую систему

Турции, внеся в неё такие яркие авторитарные характеристики как единоначалие, централизация власти, преследование оппозиции и т. д. Однако, как показали результаты досрочных парламентских и президентских выборов, состоявшихся 24 июня 2018 г., поддержки населения ни партия, ни Эрдоган не потеряли: Эрдоган с 52,5 % голосов в первом туре стал президентом, а ПСР с 42,4% голосов — получила парламентское большинство (в коалиции с Партией националистического движения)<sup>1</sup>.

Пожалуй, важнейшим достижением правления ПСР стала эффективная экономическая программа партии, позволившая Турции не только преодолеть внутренние экономические кризисы, но и с минимальными потерями пережить мировой финансовый кризис 2008 г. Однако с 2016 г. в турецкой экономике стали отчётливо наблюдаться признаки приближающегося кризиса (снижение роста ВВП, девальвация лиры и т. д.). Это связано с тем, что турецкая экономика оказалась очень зависима от иностранных инвестиций, в то время как прошедшие после попытки переворота конфискации имущества и предприятий, причастных, по мнению турецких властей, к гюленовской организации «Хизмет», резко подорвали доверие инвесторов к Анкаре<sup>2</sup>.

Одним из основных положений предвыборной программы ПСР является активная социальная политика власти, направленная на поддержку малоимущих слоёв населения (которые, к слову, и являются основной электоральной базой ПСР на протяжении 16 лет). Например, на сегодняшний день важную роль в сфере социального обеспечения играет Фонд социальной поддержки и солидарности, для управления которым в 2004 г. была создана дирекция при аппарате премьер-министра. Фонд занимается оказанием медицинской помощи, помощи инвалидам, организацией образовательных программ для повышения занятости населения, продовольственной по-

---

<sup>1</sup> Избирком Турции объявил о победе Эрдогана на выборах. URL: <https://www.discred.ru/2018/06/25/izbirkom-turtsii-obyavil-o-pobede-erdogana-na-vyborah/> (дата обращения: 26.06.2018).

<sup>2</sup> Бонзон А. Турция: сложная экономическая ситуация и её влияние на политику // Slate. 2017. 13 апр. URL: <https://inosmi.ru/politic/20170413/239121925.html> (дата обращения: 13.06.2018).

мощи, помощи во время чрезвычайных ситуаций и т. д. По мнению специалистов, «особое отношение правительства к Фонду... связано с целями и особенностями его функционирования, которые исключительно близки исламской риторике взаимопомощи и взаимной ответственности членов уммы... В ходе парламентских дискуссий о создании Фонда его пытались представить как воплощение современной версии османской традиции благотворительности»<sup>1</sup>.

Подводя итоги, можно утверждать, что за 16 лет своего правления Партия справедливости и развития сумела эффективно реализовать свои программы в экономической, политической и социальной сферах, значительно преобразовав при этом всю политическую систему страны. В процессе реализации поставленных задач турецкое руководство не гнушалось применять фальсификации, конфискации, аресты и др. методы, угрожающие миру и демократии в государстве. Однако эффективная экономическая и социальная политика, а также поддержка религиозных кругов обеспечила ПСР стабильную поддержку своего электората и победу на очередных досрочных выборах. Каковы будут последствия этих действий для Турции, покажет время, но неоспоримым является тот факт, что период руководства исламистской партии в Турции является одним из переломных в истории страны.

---

<sup>1</sup> Ульченко Н. Ю. Социально-экономическое развитие Турции в период правления Партии справедливости и развития // Турция в период правления партии справедливости и развития : сб. ст. М., 2012. С. 67.

Гизатуллин Р. Н.

## Из истории медресе при мечети № 4 г. Троицка (1877—1919)

В статье делается попытка раскрыть предысторию джадидских медресе г. Троицка Оренбургской губернии, показать на примере медресе Джамаледдина Субханкулова (при мечети № 4), что их преобразования в «новометодные» были не случайностью, а во многом продолжили дело этого выдающегося мусульманского педагога и школьного организатора.

**Ключевые слова:** «новометодные» медресе, *мударрис*, З. Расулев, А. Рахманкулов, Дж. Субханкулов, джадидизм.

Gizatullin R.N.

## From the history of medres at the mosque No. 4 of Troitsk (1877—1919)

In the article an attempt is made to disclose the prehistory of the Jadid madrasahs of Troitsk, Orenburg province, to illustrate the example of the madrasah of Jamaleddin Subkhankulov (under the mosque No. 4) that their transformation into “new methods” was not accidental, but largely continued the work of this outstanding Muslim teacher and school organizer.

**Keywords:** “new-method” *madrassas*, *mudarris*, Z. Rasulev, A. Rakhmankulov, J. Subkhankulov, *Jadidism*.

Истоки феномена ишан-хазрата Зайнуллы бин Хабибулла бин Расул — знаменитого мусульманского богослова, башкирского просветителя и общественного деятеля, надо искать в его предках, трудившихся муллами и народными учителями, в истории его семьи, ставшей ярким примером того, как «количественные» изменения, постепенно копившиеся несколькими поколениями, вдруг порождают качественно новое, яркое и сильное явление.

Говоря же о роли уездного Троицка в становлении личности реформатора просвещения у российских мусульман, «одного из руководителей джадидизма»<sup>1</sup>, исследователи биографии З. Х. Ра-

<sup>1</sup> Насыров Р. Х. Расулев Зайнулла // Башкирская энциклопедия : в 7 т. Т. 5. П — Советы / гл. ред. М. А. Ильгамов. Уфа : Башкир. энцикл., 2000. С. 263.

сулева, упоминают только «медресе “Мухаммадия”, которое будущий шейх окончил в 1858 г.»<sup>1</sup>. Думается, однако, что это учебное заведение получить такое название могло лишь лет через десять, т. к. только 8 февраля 1867 г. на должности мударриса медресе был утверждён Мухаммад Зарифов(ич) Бикматов<sup>2</sup> происходивший, по преданию, из мишар (служилых мещеряков) дер. Аджитарово Челябинского уезда<sup>3</sup>. Как пишет один из его потомков: «Бикматовы своей фамилией обязаны некоему Бикмухаммеду<sup>4</sup>, жившему на рубеже XVIII—XIX вв.», чей правнук Мухаммадзариф Абдулджамилевич Бикматов стал первым имамом Троицкой (каменной) Соборной мечети № 1. По имени его сына, ставшего имам-хатыбом II мечети (*она же «Верхняя» или «Яушевская» — Р. Г.*), что была построена в 1835—1838 гг. в начале Татарского переулка (*совр. ул. 30-летия ВЛКСМ*), и медресе при этом храме стало называться «Мухаммадия». В 1896 г., судя по жандармским донесениям, оно было «преобразовано в новометодное»<sup>5</sup>. Само же «магометанское училище» при Второй мечети было открыто полувеком раньше — в 1846 г., когда имамом последней стал Ахмед Халитов (1810—1870). В 1832—1845 гг. троичанин Ахмед бин Халид бин Габид бин Габдулла аль-Менгери<sup>6</sup> учился в Бухаре, а затем вернулся в Троицк на должность 2-го муллы II мечети... Его называли «первым человеком, организовавшим при этой мечети медресе, открывшим двери в мир учёбы», хотя известно, что до него имамом мечети и руководителем школы<sup>7</sup> при ней был Мухаммедшах Мирасов, скончавшийся во время хаджа<sup>8</sup> в Медине в 1850 г.<sup>9</sup>

<sup>1</sup> Насыров Р. Х. Расулев Зайнулла...

<sup>2</sup> ЦГИА РБ. Ф. И-6. Оп. 1. Д. 251.

<sup>3</sup> Совр. с. Аджитарово Сафакулевского района Курганской области.

<sup>4</sup> Беляев А. Б. Начав выявлять свою родню, со всем народом породнишься // Татарский мир (Москва). 2005. № 21—22 (50—51). Янв. С. 4.

<sup>5</sup> ГАОО. Ф. 21. Оп. 2. Д. 618. Л. 332.

<sup>6</sup> Его предки были выходцами из дер. Б. Менгер Казанского уезда одноимённой губернии (совр. Атнинский район РТ).

<sup>7</sup> Видимо, это было не медресе, а «мектеб» — начальная школа.

<sup>8</sup> От араб. «хадж» — паломничество.

<sup>9</sup> Фахруллин Р. Асар. Т. 2. Казань : Рухият, 2006. С. 286.

Медресе, открытое А. Халитовым, размещалось в каменном здании, специально построенном для него на средства троцкого купца Мунасыпа Уразаева, и, соответственно, должно было называться «Ахмадия» или «Халидия». В своё время оно было немаленьким — известно, что в 1869 г. здесь учились 25 мальчиков, а в 1881 — 35 шакирдов. Многие ученики Халитова, выпускники его медресе «Ахмадия», во 2-й половине века стали крупными религиозными деятелями, достаточно назвать имена двух суфийских шейхов — З. Х. Расулева и А. А. Рахманкулова. Говорят — «строгий учитель требовал от своих учеников исполнения обязательных ежедневных пяти молитв вместе с ним и стоя за ним». З. Расулев учился у Халитова в 1851 — 1858 гг., т. е. на 10 лет раньше появления медресе «Мухаммадия» М. Бикматова, но для нас не это главное...

Интересно другое — подвижнический труд Расулева и Рахманкулова по преобразованиям в сфере просвещения исламских народов России. Они, став мударрисами<sup>1</sup>, одновременно — в 1893 г., начинают нововведения в своих медресе. А через 15 лет сделали ещё более значительный шаг — З. Х. Расулев и А. А. Рахманкулов, вместе с авторитетными М. М. Бикматовым и Г. М. Максудовым (имам мечети 6-й махали, мударрис медресе «Максудия»), подписали фетву о допустимости использования звукового метода и преподавания светских дисциплин в мусульманских училищах, которая в 1908 г. была опубликована на страницах газеты «Вақыт» (Оренбург). Тем самым они дали зелёный свет джадидизму в сфере народного образования. Получается, что именно троичане благословили эти, очень серьёзные преобразования, так как мнения троицких галимов уважали, к их голосу прислушивались правоверные всей огромной империи. Понятно, что это произошло в общем русле, нараставшей в конце XIX — начале XX в., реформаторской, культурного-просветительской и общественно-политической деятельности тюрко-мусульманских народов страны<sup>2</sup>, являлось следствием мощной просветительской деятельности, развернувшейся в российском исламе. Конечно, синхронные шаги ахун-хазрата и ишан-хазрата

<sup>1</sup> Мударрис (перс.) — старший среди преподавателей медресе, его заведующий.

<sup>2</sup> Ямаева Л. А. Джадидизм // Башкирская энциклопедия : 7 т. Т. 2: В—Ж / гл. ред. М. А. Ильгамов. Уфа : Башкир. энцикл., 2006. С. 468—469.

в сторону обновлений можно объяснить старым приятельством «однокашников», которые, несомненно, согласовывали свои действия. Трудно сказать — когда зародилась их дружба — как известно, А. Рахманкулов был младше З. Расулева на 4 года (в юности это немало)<sup>1</sup>, но то, что они были знакомы со времён своей учёбы — несомненно. Об этом свидетельствует и постоянное содействие А. Рахманкулова своему старшему товарищу, будь то годы Вологодской ссылки или назначение его указным муллой в V мечеть Троицка. А то, что они породнились<sup>2</sup> (по данным троницкой исследовательницы Ф. Р. Рафиковой — 11.11.1899 г.) говорит не только о взаимной эмпатии, душевной близости двух великих людей, сколько о единстве их мировоззренческих взглядов, в т. ч. на будущее единоверцев. Некоторые современные авторы, основываясь на фразе местного корреспондента в дореволюционной статье «Мусульмане города Троицка» о том, что «старые мударрисы и хазреты совершенно не вмешиваются в дела медресэ»<sup>3</sup> (*учебных заведений — Р. Г.*), заявляют о некоей самоустранимости, пассивности духовных вождей троницкой общины перед вызовами современной им жизни. О том, что это не так, можно прочесть у дореволюционного этнографа и фольклориста, позже служащего Департамента Духовных Дел иностранных исповеданий (ДДДИИ) МВД, С. Г. Рыбакова (1867—1921). Он, в своё время выросший в Троицке, указывал: «Деятельный пункт свило себе мусульманство на Урале также (*т. е. наряду с Уфой, где располагались резиденции ОМДС и муфтия — Р. Г.*) в Троицке Оренбургской губернии, наполовину населённом татарами; до последних лет в городе мечетей было больше, чем христианских церквей, и их в настоящее время насчитывается до 6<sup>4</sup>... Вообще обрядовая сторона мусульманства в Троицке проявляется ярче, чем даже в Уфе. В Троицке же сосредотачиваются носители мусульманской премудрости и

<sup>1</sup> Есть какой-то символ в том, что года их кончин имеют такую же разницу — 4 года.

<sup>2</sup> Дочь А. Рахманкулова — Биби-Асма вышла замуж за Габдрахмана Расулева, старшего сына ишан-хазрата.

<sup>3</sup> Обзор мусульманской жизни // Мир ислама : изд. Император. О-ва Востоковедения / под ред. Д. Позднеева. Т. II, вып. IX. СПб., 1913. С. 631.

<sup>4</sup> К 1917 г. в городе имелось 7 мечетей и 12 православных церквей и часовен..

бдительные стражи её интересов в лице местных мулл. Троицк является центром, откуда зорко следят за неприкосновенностью религии правоверных в окружающих странах, и где сосредотачиваются все вести о положении дел мусульманства. Местные муллы постоянно первыми поднимаются по малейшему поводу в защиту своей веры или в отстаивание погранных интересов её, и берут на себя роль ходатаев за весь мусульманский мир Приуралья и прилежащих стран даже пред высшими государственными властями...»<sup>1</sup>. Серебряный медалист троницкой гимназии (1885 г.)<sup>2</sup>, говоря о «местных муллах», имел в виду упомянутых выше А. Рахманкулова, М. Бикматова, Г. Максудова и З. Расулева; примечательно, что все они были не только имамами мечетей, но и заведовали состоящими при них медресе (соответственно — «Ахмадией», «Мухаммадией», «Максудией» и «Расулией»). Говоря о З. Расулеве, мы не можем не вспомнить высказывание профессора Калифорнийского университета (Berkeley), Хамида Альгара, который отмечал, что, наряду с «Алимжаном Баруди» (*Г. Галеевым*)<sup>3</sup>. «к замечательным приверженцам» Расулева относится и «Сабир Джан Хасани, многие годы служивший муфтием в Уфе. Он пользовался уважением за широкую деятельность по религиозному обучению российских мусульман. Дата его смерти неизвестна» — пишет американский профессор<sup>4</sup>. Это не совсем так — Мухаммедсабир Мухаммеджанович Хасанов, действительно, умер в Уфе — 20 апреля 1920 г. (по др. данным — в 1924 г.)<sup>5</sup>. Здесь он с 1903 г. служил имам-хатыбом III Соборной мечети и мударрисом ме-

<sup>1</sup> Рыбаков С. Г. Музыка и песни уральских мусульман с очерком их быта. СПб., 1897. С. 11.

<sup>2</sup> Двадцатипятилетие Троицкой гимназии (1873—1898 гг.): историческая записка. Составлена по поручению педагогического Совета преподавателями А. К. Зеленецким и О. И. Пушновым и законоучителем протоиереем В. А. Лавровским. Троицк, 1900. С. 93.

<sup>3</sup> Баруди часто бывал в Троицке, а в 1874 г. прожил здесь несколько месяцев.

<sup>4</sup> Хамид Альгар. Последний накшбандийский шейх Волго-Уральского региона // Татарстан. 1995. № 7, 8. С. 102.

<sup>5</sup> Ямаева Л. А. Хасанов Мухаметсабир Мухаметжанович // Башкирская энциклопедия : в 7 т. Т. 7. Ф—Я / гл. ред. М. А. Ильгамов. Уфа : Башк. энцикл., 2011. С. 129.

дресе «Хасания» при ней, но никак не муфтием, тем более многолетним, как считает Х. Альгар. Сабиржан-хазрат состоял в Уфимском мусульманском благотворительном обществе. С мая 1906 г. он участвовал в издании в Уфе религиозной газеты «Аль галами-ислами» («Мусульманский мир»). 6 февраля 1907 г. М.-С. М. Хасанов был избран в Государственную думу II созыва (1907—1912), входил в состав Мусульманской фракции. Будучи депутатом, писал статьи для журнала «Дин ва магыйшат» с новостями о деятельности мусульманских депутатов и фракции в целом. С 21 января 1908 г. работал редактором журнала «Маглюмате махкамаи шаргыяи Ырынбургия» («Известия Оренбургского магометанского духовного собрания»); в ноябре 1908 г. был, по «предложению» министра внутренних дел П. А. Столыпина, отстранен от должности. С. Хасани почитался как «знарок арабской письменности, языка и киргизского (*казахско-го — сказался, видимо, опыт жизни в степном Троицке — Р. Г.*) и вообще магометанского быта». Пользовался большим авторитетом в мусульманской среде России за знания в религиозных науках. По преданию, в 1910 г. Исмаил Гаспринский получил вопрос от некой австрийской баронессы, обратившейся в ислам, но колебавшейся из-за стереотипа об обязательности ношения мусульманками паранджи<sup>1</sup>. Гаспринский переадресовал ее вопрос Сабиржану Хасани, который ответил, что женская накидка, в смысле одежды, полностью скрывающей фигуру и исключающая мусульманку из всех видов общественной деятельности, не имеет основания в Шариате и что чадра даже неизвестна во многих (*мусульманских*) регионах России<sup>2</sup>. В 1917 г. Мухаммед-Сабир Мухаммеджанович был членом «Комитета по распространению идей гражданственности среди мусульман России», во главе с Г. Х. Терегуловым. Комитет существовал с 3 марта по 17 апреля 1917 г., выступал за созыв Учредительного собрания, демократическую республику, единство тюрко-татар, национально-культурную автономию для мусульман России. Он имел правление в

<sup>1</sup> От араб. «фараджийя» — верхняя женская одежда: накидка в виде широкого халата.

<sup>2</sup> Это к тому, что насколько полезно современным неофитам от ислама перечитывать работы авторитетов прошлого, хотя бы мусульманских богословов старого Троицка.

Уфе (15 чел.) и отделения в уездных центрах Южного Урала, в т. ч. и в Троицке. На 3-м Всебашкирском курултае М.-С. М. Хасанов был избран в состав Духовного управления мусульман Башкурдистана, вышел из него в апреле 1918 г. Известна и дата его рождения — 1, по-новому 15 февраля, 1866 г., и место — в татарской крестьянской семье дер. Бакаево Старо-Соснинской волости Бугурусланского уезда Самарской губернии. Начальное образование Сабир получил в медресе дер. Куруч соседнего Белебеевского уезда Уфимской губернии. Знаем и то, что значительную часть жизни он провёл в Троицке Оренбургской губернии. Сюда он приехал юношей, чтобы поступить в училище Джамалетдина Субханкулова при мечети № 4, которое имело всероссийскую известность. После смерти наставника Сабиржан перевёлся в медресе при V мечети, а после окончания медресе «Расулия» преподавал там же<sup>1</sup>. Чтобы понять эти шаги М.-С. М. Хасанова, почему он предпочёл учиться не в одном из многочисленных медресе Уфимской или Казанской губерний, а в отдалённом уездном Троицке, надо немного сказать о медресе Дж. Субханкулова...

IV соборная мечеть («Базарная», «Нижнебазарная» или «Валеевская») «во 2-й части города по Нижегородской улице была построена в 1878 г.» на Нижнем базаре (угол современных улиц Советская и бр. Малышевых). Мысль о её строительстве возникла у троичан ещё в начале 1870-х гг., однако она встретила сопротивление со стороны губернских властей, отказавших просителям под надуманным предлогом. Лишь обращение в Правительствующий Сенат, указавший Оренбургу на нарушение закона и предписавший «губернскому правлению войти вновь в рассмотрение ходатайства магометанского общества г. Троицка...» позволило устранить это препятствие<sup>2</sup>. Новый храм представлял типичный для города тип каменной мечети с наземным минаретом. Входили в храм через его нижний ярус, служивший одновременно холодной прихожей. Здесь верующие оставляли обувь — пол в молебном зале был покрыт ковром 8×3½ кв. аршина (ок. 14,2 аршин<sup>2</sup>) и кошмами обшитыми сукном. 1-этажное здание имело 18 окон, стрельчатые проёмы которых имели килевидное об-

<sup>1</sup> Ямаева Л. А. Джадидизм...

<sup>2</sup> РГИА. Ф. 821 (ДДДИИ). Оп. 133. Ед. хр. 467. Л. 58 об.

рамление, а естественное освещение дополнялось (с самого нач. XX в.) электрическим — большой люстрой<sup>1</sup>. Мечеть была украшена железным куполом и стройным 1-ярусным минаретом с высоким шпилем и традиционными позолоченными яблоками и полумесяцами. Пожалуй, именно они, наряду с формой оконных проёмов и ворот ограды двора (площадью 400 сажень<sup>2</sup>), являли попытку соединения принципов европейской архитектуры и отдельных элементов стиля «oriental». Небольшая мечеть органично входила в комплекс ансамбля Пассажей Торгового дома А. А. Бакирова и ТД «Бр. Яушевы» (и других крупных магазинов в этой части Зарубинского переулка), но с утратой изящного, стройного минарета (имевшего для муэдзина круговой балкон с кованой оградой) потеряла композиционное значение. Соседством с Пассажем Яушевых и их покровительством объясняют роскошь интерьеров храма, но это заблуждение. Яушевы построили свой магазин через 30 лет после мечети, а ей попечительствовали известные купцы Валеевы. Фазылжан Валеев вместе с семьёй перебрался в Троицк из-под Казани (дер. Иске Изюм) в сер. 2-й пол. XIX в. Занявшись успешно бакалейной торговлей, вырос до купца I гильдии, с сер. 1880-х гг. и до самой смерти состоял гласным городской думы. Валеев же и открыл при опекаемой мечети в качестве вакуфа 9 торговых лавок. Кроме того, мечеть владела 3 зданиями по адресу — ул. Нижегородская, № 79. Близость Нижнего базара — центра деловой жизни Троицка на рубеже XIX—XX вв., сказывалась не только на количестве прихожан (перед Первой мировой войной их насчитывалось более 1 тыс. чел. — 500 душ мужского, 515 женского пола), но и на их состоятельности.

При мечети в 1877 г.<sup>2</sup> были открыты мектеб, затем медресе. В 1878 г. старшим имамом мечети и мударрисом был утверждён троицкий мещанин Дж. Субханкулов. Как пишет Д. Н. Денисов, Джамалетдин бин Субханкул бин Иманкул бин Махмуд родился в дер. Ургагары Марасинской волости Спасского уезда Казанской губернии в 1830 г.<sup>3</sup> На его могильном камне, что на старом троиц-

<sup>1</sup> Архивный отдел администрации Троицкого муниципального района. Ф. 161. Оп. 2. Д. 47. Л. 79.

<sup>2</sup> По другим данным ещё в 1878 г.

<sup>3</sup> Ныне село Старые Ургагары Алькеевского района РТ.

ком кладбище<sup>1</sup>, написано «Мелла Жамаледдин бине мелла Собханкол, 75 яшендэ вафат» (*дата рождения соответствует 1817 году рождения от Р. Х.*), на другой стороне плиты — «Дамелла Жамалетдин Собханкол углы, нижра елы 1309, мэсжид эр-рабиг», т. е., согласно эпитафии, он 1817/18 года рождения. Это совпадает с данными троицкой исследовательницы, Фидалии Рафиковой: «в метрической книге 4-й мечети от 22.01.1892 г. есть запись “мулла Жамаледдин бин Субханкул бин Иманкул умер от менингита в возрасте 74 года”». Текст на могильном камне ценен тем, что из него можно узнать: «Джамаледдин сын Субханкула, из Мамадыша, учившийся в Бухаре, имам в 4-й и 6-й мечетях, дамулла<sup>2</sup> “медресе Джамаледдина Субханкулова”». Здесь имеется в виду, что до получения высшего богословского образования, Дж. Субхакулов учился в духовных училищах дер. Маскара Малмыжского уезда Вятской и дер. Сатышевой Мамадышского уезда Казанской губерний. Полученное в Поволжье образование он почти 20 лет совершенствовал в Бухаре, сначала учился у кази-колона — верховного шариатского судьи эмирата, дамеллы Абдушшукура бин Абдуррасула, у Хасана бин Халя, других известных богословов, сам вошёл в число признанных учёных<sup>3</sup>. При этом именно Субханкулов, несмотря на своё классическое «бухарское образование», в своём медресе первым в городе начал проводить преобразования, направленные на преодоление схоластики, слепого следования авторитетам, на привитие учащимся способностей к самостоятельному мышлению, критической работе с богословской литературой. Для этого он использовал вполне традиционный метод диспута (моназара). Достаточно будет упомянуть, что у него (в Бухаре и в Троицке) обучались многие известные в будущем троицкие и уфимские имамы, мударрисы и хальфы (Ахмат хаджи и Мухаммеджан Абдузагировичи Рахманкуловы, Хужаджан Яруллин, хальфа Халил Зайни, Мухамматгариф Рамеев,

<sup>1</sup> Усманов В. М, Шамсутдинов И. М. Эпиграфические памятники г. Троицка. Троицк : Типография, 2012. С. 66.

<sup>2</sup> Дамулла (дамелла) — в XVIII—XIX вв. мулла, преподающий в собственном медресе.

<sup>3</sup> Денисов Д. Н. Очерки истории мусульманских общин Челябинского края (XVII — начало XX в.). М. : Марджани, 2011. С. 44.

упомянутый Мухаммад-Сабир Хасанов и др.). Сама личность наставника, список учеников, в числе которых не только знатоки исламских наук, но и известные педагоги, внедрявшие в своих заведениях «усул-и джадид», дают нам право высказать предположение о том, что училище Дж. Субханкулова являлось первопроходцем среди медресе (*как минимум, края*), в деле подготовки, пусть и косвенно, из шакирдов будущих педагогов (*чем в дальнейшем и прославятся мусульманские школы города*). Конечно, мы не можем назвать «медресе Жамалитдин-хазрата» новометодным, джадидистским, но, оно уже порвало с догматизмом, средневековой мертвечиной в деле обучения грамоте...

Вскоре на помощь Дж. Субханкулову указом № 1982 от 11 июня 1879 г. назначили «муазином» и мугаллимом Мухамматлатифа Хисаметдинова (1833—1915)<sup>1</sup>. 23 февраля 1887 г. указом № 886 имамом и мугаллимом был назначен троицкий мещанин Мухаммедшариф Субханкулов (скончался в 1918 г.). Добавим, что его биография ждёт подробного исследования, т. к. в эпитафии он назван мурзой и шейхом «эн-нэкышьбэнди». После кончины Дж. Субханкулова, на знаниях и авторитете которого (*как мы предполагаем*) собственно и держался высокий статус медресе, основанное им учебное заведение продолжало существовать в ранге «рушдия», а его прежнее название постепенно стёрлось в народной памяти. Ведь 30 лет, прошедших после кончины имама и до начала советского времени, страна пережила три войны, три революции, массу других социальных катаклизмов...

С 25 января 1894 г. имамом мечети и мударрисом медресе стал служить Хужаджан Яруллин (1844—1900) — уроженец дер. Сатышево Мамадышского уезда Казанской губернии. Дж. Субханкулов в юности учился у его отца — Джаруллы бин Бикмухаммата ат-Сатыши. Теперь сам Хужажан получил образование, сначала у Дж. Субханкулова, потом в медресе З. Расулева и стал его мюридом...

Думается, что этот краткий рассказ о медресе при IV троицкой мечети, о его преподавателях и шакирдах, убедительно доказывает, что преобразования, начавшиеся в ставших позже знаменитыми духовных училищах («Ахмадия», «Мухаммадия» и «Расулия»), воз-

---

<sup>1</sup> ГАОО. Ф. 11. Оп. 2. Д. 3577.

никли не спонтанно, в силу субъективных обстоятельств, а имели предтечу. Они во многом были детерминированы содержанием учебной и духовно-богословской жизни «медресе Джамаледдина Субханкулова». Думается, что историкам ислама, учёным, специализирующимся на проблемах генезиса джадидизма стоит обратить внимание на это медресе, начавшее раньше других — более чем на десятилетие, рвать с устаревшими, схоластическими методами обучения шакирдов... Инерция деятельности Субханкулова сказалась и на его приемниках в руководстве учебным заведением. Хужажан-хазрат реформировал систему преподавания в своём медресе на основе внедрения современных учебно-методических подходов, благодаря чему оно приобрело широкую известность. После того, как «Эш-шейх нэкышьбэнди дамулла Хужажан ибн дамулла Жарулла эс-Казани эс-Сатыши» покинул этот мир, на должность 1-го муллы мечети 10 января 1901 г. был избран его сын Габдулахад Хужаджанович (1880 — не ранее 1938), а указом от 10 июля 1903 г. он был утверждён в званиях имам-хатыба и мугаллима. Ахат-хазрат возглавив медресе, превратил его в одно из лучших мусульманских учебных заведений города. Он лично преподавал Коран, основы шариата, логику и татарское чтение<sup>1</sup>. В 1913—14 уч. г. здесь училось 165 чел. (130 приходящих и 35 пансионеров). Под руководством 7 педагогов они изучали Коран, основы шариата, богословие, Священную историю, татарский язык, грамматику, правописание, изложение и чтение, арабский язык, синтаксис, чтение и литературу, арифметику, географию, татарскую историю, логику и педологию (педагогику). В жандармском донесении 1913 года перечислялись «...преподаватели: Валеев Агаметдин, крестьянин (*сословие указывали только у татар — Р. Г.*), учился в медресе 4-й мечети, преподаёт шариат, арабский и татарский языки; Гайфуллин Самигулла, башкир, учился в медресе 4-й мечети, преподаёт Аль-Коран, арифметику, географию, историю; Мансуров Абдул-Зелим, крестьянин, учился в медресе при 4-й мечети; Усман Габдушев, учился в медресе, преподаёт татарское чтение и историю;

<sup>1</sup> Старостин А. Н., Боже В. С., Гизатуллин Р. Н., Денисов Д. Н. Репрессированные имамы Челябинской области // Ислам на Урале : энцикл. слов. / сост. А. Н. Старостин ; отв. ред. Д. З. Хайретдинов. М. : Медина, 2009. С. 316—317.

Гимадетдин Шайхульислам, учился в медресе, преподаёт арифметику и шариат; Султанов Галей, крестьянин, учился в медресе, преподаёт шариат и географию... Программ (*учебных — Р. Г.*) нет...»<sup>1</sup>.

Однако через год ни жандармам, ни начальству учебного округа стало не до этого — начавшаяся I Мировая война принесла массу других более важных проблем. Для медресе при IV-й мечети, как и для других школ города, встала проблема с помещениями. По телеграфному распоряжению губернатора от 13 августа 1914 г., сформированный в Троицке 131-й запасной батальон (до 3 тыс. чел.) был расквартирован в зданиях всех шести городских приходских училищ, церковно-приходской школы на Амуре, двух русско-татарских школ, в зимнем клубе (*совр. ГДК*), а также во всех медресе соборных мечетей. Это создало серьёзные трудности для образовательного процесса, тем более что войсками были заняты не только учебные корпуса, но и общежития для учащихся, что лишило приезжих воспитанников крова. Чтобы выйти из ситуации, попечителями учебных заведений были арендованы для медресе: при 1-й соборной мечети — дом Искандарова за 50 руб. в месяц, при 2-й соборной мечети — дом Абдуллы Яушева за 100 руб., при 6-й — дом Тулпанова за 15 руб., а для «магометанской школы в при 4-й мечети» — дом Пастухина за 30 руб. в месяц<sup>2</sup>. Затем страну потрясли две революции и многочисленные военные конфликты, называемые Гражданской войной. Репрессии новой власти коснулись и прихожан и служителей мечети. Одним из первых был арестован младший сын содержателя мечети Фазылжана Валеева — Файзрахман, брат известного в Троицке и в Челябинске купца М. Ф. Валеева. Файзрахман (1888—?), продолжал дело отца, был членом попечительского совета по управлению вакуфным имуществом IV («Базарной») мечети. 2 августа 1920 г. он был арестован ОО ВЧК (военная контрразведка) «за участие в контрреволюционной организации» и приговорён в 5 годам заключения. После победы в Гражданской войне и в предвкушении мировой революции власть была ещё милостива — в 1923 г. Файзрахман был жив, уже свободен и, согласно архивным документам, арендовал торговые лавки

<sup>1</sup> ГАОО. Ф. 21. Оп. 2. Д. 625.

<sup>2</sup> ГАОО. Ф. 15. Оп. 1. Д. 218. Л. 393—394 об.

«под мечетью» (IV), правда две из них (самые большие) занимали «кавалерийские курсы»<sup>1</sup>. После закрытия медресе при мечети делались попытки продолжать образовательную деятельность, учителем с 27 октября 1925 г. работал Ахмед Усманович Бикматов (1868—1936), бывший муэдзин Первой («Главной») мечети, служивший имамом и мугаллимом (с 1894 г.) в медресе «Ахмадия». В 1920-х гг. он писался уже «сторожем мечети № 1». Ему удалось умереть в своей постели, лишь оставив духовную службу и уехав к сыну в Подмоскowie.<sup>2</sup> После ужесточения обязательных требований власти к ученикам — «не менее 14-летнего возраста и окончание советской школы I ступени», в мечети 14 января 1927 г. начал преподавание «мусульманского вероучения по желанию» Абдулахат Яруллин, «из мещан, живущий по ул. Советской, № 74»<sup>3</sup>. Правда, рискнули отдать детей учиться только 9 семей из бывшего прихода. Через год А. Яруллин был лишен избирательных прав, мечеть закрыта, а бывший её имам был изгнан из дома. С многочисленной семьей он ютился у родственников жены в приспособленной бане, нанимаясь на случайные работы в поисках пропитания. В 1938 г. был арестован, репрессирован, дальнейшая его судьба неизвестна<sup>4</sup>.

С началом Великой Отечественной войны в бывших мечети, медресе, как и соседнем «Пассаже» бр. Яушевых, разместился эвакуированный из Москвы завод № 34. Его преемник — Троицкий электромеханический завод освободил эти здания в 2015 году. Такова краткая история Троицкой мечети № 4 и её медресе, ставшей почти полтора века назад провозвестником славы мусульманских учебных заведений города.

<sup>1</sup> Архивный отдел администрации Троицкого муницип. района. Ф. 161. Оп. 2. Д. 47.

<sup>2</sup> Беляев А. Б. Начав выявлять свою родню...

<sup>3</sup> Архивный отдел администрации Троицкого муниципального района. Ф. 161. Оп. 2. Д. 47. Л. 75, 78.

<sup>4</sup> Абубакирова М., Шамсутдинов И., Хасанжанова Р. Историю оставить народу своему. Троицк : Тип. им. Сыромолотова, 2002. С. 23—24.

Гизатуллина Д. Р.

## **«Расулевская» мечеть: историко-архитектурное исследование**

Автор представляет результаты историко-культурного исследования и анализа архитектурных особенностей мечети пятого прихода г. Троицка — «Расулевской «мечети».

**Ключевые слова:** *Троицк, Зайнулла Расулев, мечеть, медресе.*

Gizatullina D.R.

## **Rasulov's mosque: historical-architectural study**

The author presents the results of historical and cultural research and analysis of the architectural features of the mosque of the fifth parish of the city of Troitsk — the “Rasulyevskaya” mosque.

**Keywords:** *Troitsk, Zainulla Rasulev, mosque, madrasah.*

Личность мусульманского богослова и башкирского просветителя — шейха Зайнуллы Хабибулловича Расулева (1833—1917) уже несколько лет привлекает внимание участников проходящих в Троицке (городе, где он учился, жил и работал более 30 лет) научных чтений. Как правило, исследователи обращаются к его духовному наследию (особенно актуализировавшемуся в начале XXI в.), творческому багажу просветителя и педагога. Объектами изучения становятся его сподвижники, ученики, члены семьи — т. е. социальный ландшафт, в котором протекала жизнь нашего великого земляка. Но почти никогда предметом разговора не становилась материальная среда, окружавшая З. Х. Расулева. А ведь не только она влияла во многом на повседневность ишана-хазрата, но и он сам. Став в конце 1884 г. вторым указным муллой троицкой мечети № 5, а после отставки в 1891 г. её старшего имама И. М. Киреева, возглавив приход, Расулев (одновременно, он заведовал медресе при мечети)<sup>1</sup>, по воспоминаниям старожилов, приложил немало сил, чтобы бла-

---

<sup>1</sup> Денисов Д. Н., Валеев Г. К., Гизатуллин Р. Н. Расулев Зайнулла Хабибуллович // Ислам на Урале : энцикл. слов. / сост. А. Н. Старостин ; отв. ред. Д. З. Хайретдинов. М. : Медина, 2009. С. 299.

гоустроить территорию, прилегающую к храму и училищу. Была перестроена мечеть, возведена каменная ограда вокруг неё, разбит сад и цветник, построены жилые дома для преподавателей и облагорожена территория всего квартала. Свидетельством этого явилось новое название у Заречной слободы, в которой стояли мечеть и медресе — «Магмурия» или просто «Магмур» (отсюда и русское «Амур») — от арабского слова «ма`амур» — обустроенный, обновленный, окультуренный, автором которого считают шейха Зайнуллу. Предание же о том, что название предместья связано с прозвищем, полученным казаками-башкирами от французов во время войны 1812 года — «северные амурь» и которые якобы поселились здесь, не более чем красивая и очень поздняя легенда. В народе построенный здесь храм назывался «Амурская» или «Расулевская мечеть». В документах ОМДС (Оренбургское магометанское духовное собрание) мечеть № 5 (мечеть пятой махалли) именовалась «Соборная мечеть на слободке Амур во 2-ой части города».

Если взглянуть на «План окрестностей города Троицка, снятый инструментально в 1835-м году», фотокопия которого хранится в Троицком краеведческом музее<sup>1</sup>, становится понятно, что первые дома Заречной слободы были поставлены на относительно ровном участке левого берега р. Увелька (чуть ниже по течению она впадает в р. Уй), вдоль дороги, ведущей от «Сибирского брода» (примерно, напротив совр. церкви А. Невского) к редуту Ключёвскому (позже преобразованному в отряд, а потом в станицу Оренбургского казачьего войска). В конце XIX в. пригород был уже немаленький: «Заречная слобода “Амур” насчитывает 2859 чел. обоего пола»<sup>2</sup>. Её возникновение связано с трагедией, о которой писали в своё время все российские газеты. Летом 1842 г. в Троицке случится грандиозный пожар, в котором сгорело полгорода — 293 жилых дома, не считая других зданий. Это, а также начавшийся в середине века рост численности населения, привели к утверждению в 1855 г. нового плана обустройства Троицка. Он предусматривал развитие городской территории до р. Увелька

<sup>1</sup> Троицкий краеведческий музей. Ф. 1356.

<sup>2</sup> Первая Всеобщая перепись населения Российской империи 1897 г. Оренбургская губерния / под ред. [и с предисл.] Н. А. Тройницкого. Т. XXVIII. СПб., 1904. С. 5.

и переход на ее восточный берег — на нём сейчас поселки Амур и Слободка. О том, что заселение этой части Троицка в сер. 70-х гг. XIX в. происходило не стихийно, а организовано, свидетельствуют материалы переписки губернских и столичных учреждений, по поводу открытия в «Заречной Слободе магометанского молельного дома». Из них следует, что большая группа городских татар, «в числе 40 домов, по распоряжению начальства переселились на другую сторону реки Увелька, в расстоянии от прежнего жительства около 3-х верст для образования новой татарской слободки, но так как на новом месте нет мечети, ходить в оставшуюся на старом месте далеко, а в весеннее время мост через реку снимается, то означенные жители постановили ходатайствовать о разрешении им отправлять богомоления в частном доме...»<sup>1</sup>. Разрешение было получено, а с 1872 г. при молельном доме<sup>2</sup>, который стоял у дороги, ведущей в Ключёвку, открылась школа. Занятия в мектебе, стал проводить избранный муллой крестьянин дер. Мансуровой Карасевской волости Челябинского уезда Исенгали Мухамметшич Киреев<sup>3</sup>. Вскоре стало ясно, что помещение малó и 3 июля 1880 г. на этом месте, по инициативе и на средства торговцев Сайфуллы и Хабибуллы Габбасовых, была построена мечеть, с этого же года в ней стали вести метрические книги.

Окончательно мечеть была достроена в 1883 г.<sup>4</sup> Она стояла на главной улице нового предместья, идущей с северо-запада на юго-восток; в советское время она называлась улицей Крахмалёва (*Крахмалёв Пётр Фёдорович (1882—1918 гг.) — участник гражданской войны, командир Троицкой артбатарей, погиб в бою с белочехами 13 июня 1918 г.*). Троицкий краевед Е. И. Скобелкин писал: «Ул. им. П. Крахмалёва (пос. Амур) — преж[нее] название Большая Александровская, пр[отяжённость] 1718 п[огонных] м[етров]»<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> ГАОО. Ф. Р-6. Оп. 6. Д. 14635/х9. Л. 1—7.

<sup>2</sup> Абубакирова М., Шамсутдинов И., Хасанжанова Р. Историю оставить народу своему. Троицк : Тип. им. Сыромолотова, 2002.

<sup>3</sup> ГАОО. Ф. 21. Оп. 2. Д. 618. Л. 333.

<sup>4</sup> Архивный отдел администрации Троицкого муниципального района Челябинской области. Ф. 161. Оп. 2. Д. 4. Л. 4.

<sup>5</sup> Скобелкин Е. И. По улицам и площадям Троицка : справ.-путеводитель (составлен по состоянию на 1 янв. 1998 г.). Троицк : Вперёд, 1998. С. 12.

Своё изначальное название она получила после строительства за мостом через р. Увелька, в 1884—1889 годах<sup>1</sup>, церкви во имя святого благоверного князя Александра Невского. По «Выкопировке из плана, вновь утверждённого в 1875 г. на г. Троицк Оренбургской губернии, с показанием места в слободке под № 129-м, на котором предполагается построить деревянную мечеть» — она приложена к документу «Проект постройки мечети... в 1879-м году»<sup>2</sup>, в эти годы XIX в. улица была ещё безымянной. В проекте она обозначена как «улица, ведущая на площадь к р. Увельке». В дореволюционном издании удалось найти упоминание об этой площади: «За рекой, перейдя мост, начинается башкирская площадь. Толпа здесь колышется и горит ярко-красными восточными красками. Башкир везде одинаков, и, приехав сюда на базар, первым делом устраивает, себе хоть маленькую палатку — кош, иногда просто юлалейку под телегой. Под навесом палатки нагромождается всякий скраб, но впереди ее стоит кипящий самовар, иногда разводится костерок, над которым, висит походный котелок. Тут жива еще Азия с ее нравами и обычаями»<sup>3</sup>. Теперь после возведения приходской церкви, ставшей доминантой пригорода, и получения улицей официального имени, стало считаться, что она берёт начало от площади, нумерация домов<sup>4</sup>, стоящих на ней, тоже пошла от площади. О размерах площади можно судить по воспоминаниям старожилов — её северную часть занимает здание старого автовокзала, а торговые ларьки в южной части в середине прошлого века поглотили здания ГПТУ № 51 (Крахмалёва, 14).

Улица, параллельная «ведущей на площадь» (т. е. ограничивающая квартал с противоположной стороны) — будущая Петропав-

<sup>1</sup> Королёва Е. Д. Александро-Невская церковь (в просторечии «Амурская», возле автовокзала) // Православные храмы Троицка : сб. ст. и материалов. Троицк, 2005. С. 54.

<sup>2</sup> ГАОО. Ф. 11. Оп. 9а. Д. 291. Л. 111. — копия предоставлена Г. Х. Самигуловым.

<sup>3</sup> Доброхотов Ф. П. Троицк // Урал Северный, Средний и Южный. П., 1917. С. 561.

<sup>4</sup> В краеведческой литературе считается, что распоряжением Городской думы жилые дома получили нумерацию в 1910 г., накануне телефонизации города.

ловская улица (после революции — 2-я Трудовая, сейчас — им. Чапаева), в схеме обозначена, как «улица к северу», боковые же названы просто переулками. Это, видимо, будущие Семёновский и Мещанский переулки. И тут возникает вопрос — по «выкопировке из плана ... на г. Троицк...», приложенном к упомянутому документу «Проект на постройку деревянной приходской самостоятельной мечети при городе Троицке Оренбургской губернии, в слободке за рекою Увелькою. Составлен в 1879-м году» дворовое место №129 (на котором должна стоять будущая мечеть) указано в юго-западном углу квартала № 93. А через треть века, на плане города от 28 октября 1912 г.<sup>1</sup>, подписанном городским техником П. П. Ворониным, Городским головой и членами Управы, «Амурская» мечеть изображена в уже квартале № 94 (между улицами Б-Александровской и Петропавловской и переулками — Татарским и Мещанским). Дело в том, что, на наш взгляд, после воздвижения мечети его юго-западный торец (где располагался михраб) выходил на будущую Б-Александровскую, а вдоль его правой стены (северо-западной) пролёг новый проулок. Городские власти назвали его без затей — «Татарский», вернее «2-й Татарский переулок» (совр. им. С. Цвиллинга) по аналогии с прежней улицей, где раньше жили переселенцы. Так возник новый квартал и сменился его номер.

До своего сноса, в конце 80-х гг. XX в., мечеть в комплексе с 2-этажными зданиями бывшего учебного корпуса и кирпичного общежития имела адрес — Крахмалёва, № 27. В дореволюционной структуре пригорода этот своеобразный кампус занимал рядовое положение, располагаясь по красной линии улицы.

Интересно посмотреть, какова специфика мечети, которую через 10 лет стали называть «Расулевской», её место в ряду других мусульманских культовых сооружений города. Общее с ними, конечно, то, что она была не только местом молитвы (от араб. «масджид» — место поклонения), но и общественным зданием, где проводились маджлисы (собрания), уроки учеников мектеба и т. п. В Троицке перед революцией 1917 г. было 7 мечетей, причем, только две из них — № 7 («Слободская») и № 5 («Амурская» или

---

<sup>1</sup> Королёва Е. Д. Александро-Невская часовня // Православные храмы Троицка : сб. ст. и материалов. Троицк, 2005. С. 61.

«Расулевская») располагались в бывшей Заречной слободе (сейчас поселки Амур и Слободка). Остальные (№ 1 — «Главная» или мечеть Ахуна-хазрата», № 2 — «Верхняя» или «Яушевская», № 3 — «Гайсы Яушева», ныне мечеть «им. З. Расулева», № 4 — «Валеева» или «Базарная», № 6 — «Гатауллы-муллы») были построены из камня в центральной части города<sup>1</sup>. Все они были построены из кирпича по казённым проектам, авторы которых, конечно, пытались соединить принципы европейской архитектуры и некоторые элементы «восточного», в их понимании, стиля. Это был типичный для Троицка тип каменной мечети с наземным минаретом, вход в храм располагался в его нижнем ярусе, служившем одновременно холодной прихожей. Ещё православный священник о. Н. Шмотин, современник строительства мечети № 3, подчёркивал: «Мечеть, состоящая на восточной части города, замечательна тем, что стиль ее необыкновенно сходствен с православною церковью»<sup>2</sup>. Этнограф С. Рыбаков писал через 30 лет о городских мечетях: «Все они построены из камня в красивом стиле, приближающемся к стилю русских церквей — с куполами, шпицами, что вводит в обман вновь приезжающего, который издали любителю многочисленностью храмов, украшающих город, принимая их за христианские. Красота и благоустройство мечетей говорит о силе мусульманского элемента в городе, а частые призывы молитв с высоты многочисленных минаретов значительно придают городу восточно мусульманский отпечаток...»<sup>3</sup>. Большую роль татарского населения в социально-экономической жизни города подметил и чиновник особых поручений при Переселенческом управлении в Тобольске В. Л. Кигн (Дедлов), родившийся в семье немецких переселенцев: «По общей молве, татарские купцы в Троицке богаче русских. Судя по отличным мечетям в стиле уездных церквей, белых, с зеленым куполом

<sup>1</sup> Ислам на Урале : энцикл. слов. / сост. А. Н. Старостин ; отв. ред. Д. З. Хайретдинов. М. : Медина, 2009. С. 15—19.

<sup>2</sup> Шмотин Н. Очерк уездного города Троицка (посвящается гражданам) // Оренбург. губ. вед. (Оренбург). 1867. № 32. 12 авг.

<sup>3</sup> Рыбаков С. Музыка и песни уральских мусульман с очерком их быта // Зап. Император. Акад. наук. VIII сер. По историко-филологическому отделению. Т. II. № 2. СПб., 1897. С. 10.

и золоченым шпилем, на котором за рожок укреплен золотой полумесяц, судя по упитанным татарам-купцам, то и дело разъезжающим на отличных лошадях, но на простых дрогах, даже без кузова, а просто прикрытых войлоком, судя по множеству простой татарвы, торговцев, рабочих и извозчиков — Троицк больше татарский город, чем русский...». Конечно, в похожести Троицких мечетей на православные храмы не было никакого умысла — архитекторы руководствовались своим образованием и представлениями о красоте, губернские чиновники, часто отвергавшие их проекты, как «безобразные и не приличествующие уездному городу» — своими эстетическими пристрастиями.

Поэтому хранителями национальной архитектурной традиции (в функциях, планировке, композиции, художественном стиле оформления здания и т. д.) оказались деревянные мечети. Финансировавшие строительство мечети 5-й махаллы Сайфулла и Хабибулла Габбасовы были уроженцами вятской деревни Верхняя Сосна Малмыжского уезда (совр. Балтасинский р-н РТ). Кажется, дело не только в традиции жителей соснового края<sup>1</sup> (есть такой термин — лесоизбыточный район) ставить деревянные мечети, а в примере их земляка (ровесника Хабибуллы) — Х. М. Якупова. Ставший богатым купцом, Хасан Мусич, в 1859 г. построил в г. Чистополь Казанской губернии «по образцовому проекту 1844 г.» первую соборную (деревянную) мечеть, которая до сих пор украшает городок, своей дореволюционной архитектурой сильно напоминающий старый Троицк.

Другая деревянная мечеть в городе — № 7 — была построена Латифом Яушевым в 1912 г. в Кузнецовской слободке («Янга аул»), примыкавшей к Амуру с юга, по завещанию своего отца — Мухаммедшарифа Ахмеджановича Яушева. Это было 1-этажное здание с одноярусным минаретом. После 1919 г. там размещались татарская начальная школа № 20 и татарская библиотека, в годы войны подразделение автоколонны № 42. В 1960 г. школа была закрыта, здание снесено и на его месте построена школа № 7.

---

<sup>1</sup> Великий пейзажист, передвижник И. И. Шишкин — уроженец соседней Елабуги, многие знаменитые картины («Лесная глушь», «Лесные дали», «Рожь», «Сосновый бор» и др.) писал на своей малой родине.

Но в истории Троицка, кроме Пятой («Расулевской») и Седьмой («Слободской») была ещё одна деревянная мечеть. Последнее упоминание о ней встречается в архивном документе «Экономическое описание Оренбургской губернии» за 1837 г., в котором о Троицке сообщается, что «в нем... мечетей каменных — 1, деревянных — 1. Кладбищ магометанских — 1»<sup>1</sup>. Упомянутая каменная мечеть — это Первая соборная или Главная (мечеть «ахун-хазрата») — вторая каменная мечеть в 1837 г. только строилась. Что касается деревянной, то речь идёт, видимо, о «Гостинодворской», стоявшей в самом начале будущего Соборного переулка. Предположительно её здание было срублено около 1783 г. по указу императрицы Екатерина II. Возведение магометанской храмины в центре крепости, в 30 с лишним саженьях (67 м) от православного Святотроицкого собора, интерес к ней самой императрицы, объясняются тем, что это был важный правительственный проект, демонстрирующий веротерпимость, равное отношение православного государства к представителям других конфессий. Возможно, мечеть была временная, т. к. её здание предполагалось каменным, просто губернское начальство торопилось доложить в Петербург о выполнении указа государыни — а она продолжала интересоваться делами её строительства до конца 1790-х гг. Но первоначальная смета всего комплекса (царица велела построить вместе с мечетью «каравансарай» и «татарскую школу», для привлечения окрестных и прибывающих к торгу азиатских народов) оказалась непосильной для местных властей<sup>2</sup>. Как бы то ни было, на «Плане Оренбургской губернии города Троицка»<sup>3</sup>, составленном в конце 10-х гг. XIX в., мечеть (в «Описании» к плану она указана под № 20) изображена деревянной. Подтверждением этому служит другой, более ранний план Троицка, относящийся к концу XVIII — началу XIX в. Челябинский исследователь Г. Х. Самигулов обратил внимание

<sup>1</sup> ГАОО. Ф. 123. Оренбургская губернская чертежная. Оп. 2. 1787—1804, 1810—1919 гг. Д. 225. Сведения о(б) экономическом состоянии Оренбургской губернии. Л. 14. (1837 г.).

<sup>2</sup> Денисов Д. Н. Очерки по истории мусульманских общин Челябинского края (XVIII — начало XX в.)... М. : Марджани, 2011. С. 11.

<sup>3</sup> РГВИА. Ф. 418. Оп. 1. Д. 844. Л. 1.

на т. н. «Вид города Троицка <...> с полуденной стороны»<sup>1</sup> (т. е. с юга, со стороны Менового двора), изображённый под этим планом. На нём, слева от Святотроицкого собора, очень схематично обозначена искомая мечеть с минаретом. Причём она явно деревянная, т. к. каменные здания на планах того времени обозначались красным цветом. Сейчас трудно судить о её внешнем облике, но он, несомненно, диктовался свойствами строительного материала. Судя по всему, здание храма мало отличалось от обычных — широко распространённых в XVIII—XIX вв. в татарских деревнях Поволжья, деревянных мечетей с минаретами на крышах. В Троицке, если судить по указанному «Виду...», минарет тоже был центрично расположенным на крыше, а не отдельно стоящим. Это можно объяснить стремлением повысить устойчивость к ветровой нагрузке, особенно значительной в наших степных краях. Несмотря на свои небольшие высоты (минарет не мог быть выше купола соседнего собора) и вес, башенка минарета обладала определённой парусностью, поэтому стропила кровли использовались в качестве дополнительных крепящих конструкций. Как правило, сечение стержня минарета имело форму восьмигранника. Имелась и крытая площадка для муэдзина<sup>2</sup> (в минарете нарисованы окошечки), значит, имелся и классический для Поволжья двухъярусный карниз над нею, образованный карнизом над площадкой и карнизом меньшего по диаметру внутреннего стержня, расположенным чуть выше площадки для азанчи (муэдзина). По силуэту «Гостинодворская» мечеть, видимо, напоминала поставленную через век деревянную мечеть пятой махалли в Заречной слободе. Используя вышеуказанный «Проект постройки мечети... в 1879-м году», можно попытаться реконструировать не только внешний облик этой — «Амурской» или «Расулевской», но более ранней — «Гостинодворской» и поздней — «Слободской» мечетей, т. к. их основным строительным материалом служило дерево. Как известно, оно диктует иные средства, нежели в каменном зодчестве. В основе всех трёх культовых сооружений древнейшая и самая простая конструктивная форма — прямоугольный в пла-

<sup>1</sup> РГВИА. Ф. ВУА. Оп. 1. Д. 22688 (чертёж).

<sup>2</sup> Муэдзин (татарское — азанчи), служитель мечети, помощник муллы, призывающий верующих к молитве, читающий азан.

не сруб из бревен и скатная кровля (в «Гостинодворской» мечети она была из древесины). Из «Проекта...» видно, что, здание состояло из прихожей (с двумя входами) и лестницей, ведущей на чердак (откуда, видимо, муэдзин поднимался на свою площадку в минарете), главного молельного зала (почти квадратного) и малого (между ними), где были установлены 2 отопительные печи. Над малым залом возвышался классический восьмигранный минарет, с кованной оградой балкона для провозглашения азана. Развитие технологии (с кон. XVII в. начали механически распиливать бревно на брусья и доски), привело в тому, что экономичные и легкие сечения древесины позволили создавать эффективные стержневые системы. Ярким и известным примером использования древесины в качестве стропильных конструкций является конструкция шпиля Адмиралтейства в Санкт-Петербурге (1711) или почти аналогичный шпиль колокольни (1725) Уйского собора в Троицке. Что касается «Расулевской» мечети, то типологически она относится к одноминаретным, с расположением последнего в центре крыши. Физико-механические свойства древесины и её избыток в Волго-Уральском регионе привели к тому, что такой тип мусульманского культового сооружения, сложившийся ещё в Волжской Булгарии, без существенных изменений воспроизводился потом в XVIII и XIX вв.<sup>1</sup> А вот ответить, венчал ли шатёр минарета ранней, «Гостинодворской» мечети столь привычный сейчас полумесяц, очень трудно, т. к. на рисунке «Вид города Троицка...» это никак не отражено. Вообще, использование полумесяца как символа ислама (зародившееся, предположительно, в Сиятельной Порте) у татар распространилось относительно поздно — в XVIII в. Дошла ли эта мода сразу до Троицка, сказать определённо нельзя. Отметим, что на поздней фотографии «Расулевской» мечети видно, что ширина главного молельного зала несколько ширины остальной части здания. Известно, что летом 1898 г., уже при имаме З. Расулеве и по его инициативе, на средства купцов Габбасова и Яушевых была возведена каменная ограда вокруг храма и проведена перестройка мечети, тогда, видимо, и расширили молельное помещение. Тогда

<sup>1</sup> Халитов Н. Х. Татарская мечеть и её архитектура. Казань : Татар. кн. изд-во, 2012. С. 53.

же, наверное, изначально 2-скатную крышу сделали 4-скатной, более сглаженной и ветроустойчивой.

Построенный из дерева, в стиле традиционном для татарской культовой архитектуры II пол. XVIII — I пол. XIX в., с минаретом на крыше, этот храм заметно выделялся на фоне других троицких мечетей, возведенных по казенным проектам. Еще до появления электростанции Г. А. Башкирова она стала освещаться электричеством — ток вырабатывали дизельные генераторы, закупленные в Германии; на фото, виден столб с колбой дуговой электролампы. Внучка ишан-хазрата, С. Г. Рахманкулова, пишет в своей книге: «Один (движок) был установлен в доме наших родителей, второй — в имении, а третий поставили в медресе». Имение сказано громко, по-современному это дача, купленная в весьма запущенном виде, она находилась в восьми верстах от города; Расулевы благоустроили её и даже установили в аллеях электроосвещение. Автор продолжает: «Отец очень хотел, чтобы в имении был телефон, и Ишан Хазрат согласился на этот расход» (*телефоны были и в квартире Г. Расулева, сменившего своего отца на посту имама и мударриса и в медресе*). При училище была устроена учебная мастерская, оснащённая станками. Согласно программе медресе цель его деятельности включала в себя подготовку молодых людей в муллы и выпуск мугаллимов для начальных мусульманских училищ, но шакирды осваивали и престижные рабочие специальности».

Теснота проявлялась в жилых и учебных помещениях медресе. С весны 1903 по осень 1905 г., на деньги меценатов, в т. ч. и самого З. Расулева, внесшего 19 тыс. рублей, в городке медресе шло строительство нового двухэтажного общежития (с тех пор дата «1905» и имя строителя украшают фронтоны здания), а также хозяйственных построек и служб. На первом этаже пансионата в правом крыле располагались столовая и кухня (*за ними — вишнёвый сад*), на втором этаже — жилые комнаты холостых преподавателей.

Проблемой оставались неудобства и в учебном корпусе. В 1912 г., за 5 лет до ухода в иной мир, шейх З. Расулев выступил с прошением — разрешить ему построить новые здания для 2-х училищ (для юношей и девушек!). Он даже изъявил желание пожертвовать для этого проекта три дворовых участка, стоящих

рядом — № 138 (купленный им в 1894 г.), № 139 (в 1896) и № 127 (приобретённый во 2-м Татарском пер. в 1896 г.), однако власти не дали согласия<sup>1</sup>. Было в планах Расулевых и строительство новой мечети, однако кончина ишан-хазрата и дальнейшие социальные потрясения не дали им реализоваться. В сер. 1920-х гг. при «Расулевской» мечети ещё работала религиозная школа для девочек (17 учениц), в которой преподавала Тайфа-абыстай (Тайфа Садриевна Абдрахимова). После избрания на должность муфтия и отъезда в 1936 г. сына покойного ишана — А. З. Расулева в Уфу, мечеть, по распоряжению властей, была закрыта, а её здание было отдано под жильё.

Несомненно, что, несмотря на «деревенский» вид, на свои сугубо «земные» проблемы, благодаря подвижнической деятельности её руководителя и его сподвижников, эта окраинная троицкая мечеть получила известность среди мусульман всей России.

---

<sup>1</sup> Фархшатов М. Н. «Дело» шейха Зайнуллы Расулева (1872—1917) // Власть и суфизм в пореформенной Башкирии : сб. док. / сост. М. Н. Фархшатов. Уфа : ИИЯЛ УНЦ РАН, 2009. С. 217—219.

Ишкуватова Л. М.

## **Включение мусульманских народов в состав российского государства**

В статье рассматривается процесс присоединения к Российскому государству мусульманских народов Поволжья, Урала и Средней Азии. Исследуются особенности национальной политики в отношении малых мусульманских народов после включения их в состав Российского государства.

**Ключевые слова:** *мусульманские народы, ислам, национальная политика России, полиэтничность, межэтническое взаимодействие, межконфессиональное взаимодействие, толерантность.*

Ishkuvatova L.V.

## **Inclusion of Muslim peoples into the Russian state**

This article considers the process of joining the Russian state of the muslim nations of the Volga region, Ural and Middle Asia. The features of national policy in point of small muslim nations after including them in the composition of Russian state are also explored there.

**Keywords:** *muslim nations, islam, national policy of Russia, polyethnicity, interethnic interaction, interfaith interaction, tolerance.*

Процесс расширения границ Московского государства во многом совпадает с периодом формирования мировых колониальных империй. Россия, начиная с середины XVI века, начинает вбирать в себя неславянские этносы. Во второй половине XIX века происходит завершение формирования империи, границы которой простирались от Польши и Финляндии на западе, до берегов Тихого океана на востоке.

Народы, вошедшие в состав России, являлись носителями различных культурных кодов, говорили на разных языках, имели различный опыт государственности или не имели его вовсе, а также осуществляли разнообразный тип хозяйствования на своей территории. Всё это подсказывает нам, что опыт России по своему масштабу во многом сопоставим с опытом таких крупных колониальных государств, как Великобритания. Российская государственность,

так же как и британская, выработала различные модели взаимодействия для построения устойчивых, долговременных отношений с коренным населением.

В то же время между британской и русской колонизацией существует значимое отличие, которое оказало решающее влияние на характер колонизации обеих стран. Русская колонизация была теллуροкратической (материковой, континентальной) по своему типу, в отличие от британской, которая была талласократической (морской). Три столетия Россия раздвигала свои границы, осваивая огромные евразийские пространства, на которых народы веками контактировали между собой, а Великобритания (и другие европейские державы) распространяла свое влияние на заморские территории, расположенные зачастую на другом конце света. На наш взгляд, эта важная особенность определила характерные черты русской колонизации. Представители титульной нации (привилегированных, непривилегированных и зависимых сословий) находились в естественном постоянном контакте с представителями других народов, делили с ними быт и общие тяготы налогового бремени, вместе преодолевали погодно-климатические трудности.

На наш взгляд, по этой причине исследователи русского колониализма отмечают, что Российская империя не являлась колониальной империей традиционного, западного типа. В отличие от империй Западной Европы, в России никогда не наблюдалась тенденция к геноциду по отношению к покоренным народам. Налоговый пресс всегда соотносился с реальной платежеспособностью аборигенов и почти никогда не превышал (а чаще наоборот) подати, лежавшие на русском крепостном.

Безусловно, на огромных территориях Сибири, Дальнего Востока, Средней Азии, Кавказа и северных окраинах возникали межнациональные противоречия, земельные споры, конфликты местного населения с русскими чиновниками, осуществлялись попытки христианизации. Однако общая тенденция показывает, что колонизация была миролюбивой, в основном носила промысловый и земледельческий характер.

Действительно, русская история не знает крупных национальных выступлений против власти, а также масштабных конфликтов

русских поселенцев с иноверцами и инородцами. Исследователи обращают внимание на удивительную пластичность восточных славян, их комплементарность, которая помогает мирно уживаться с представителями других национальных культур.<sup>1</sup>

Известный специалист по истории межэтнических отношений В. В. Трепавлов пришел к выводу, что каждый регион, пребывая в составе России, преодолел три этапа: *«присоединение»* (иногда в виде завоевания), т. е. установление российского подданства; постепенная *инкорпорация* в структуру государства; наконец, *ассимиляция*, которая со временем все более активизировалась и порой трактовалась как конечная цель и результат инкорпорации<sup>2</sup>. Ассимиляция часто сопровождалась русификацией, но автор неоднократно подчеркивает, что не следует понимать ее как часть «зловещего умысла», а, скорее, как следствие объективных процессов — доминирование русских в регионе, а также необходимость установления единых стандартов, юридических и управленческих, на всей территории<sup>3</sup>.

Как уже отмечалось, этносы, входившие в состав Российского государства, находились на разных уровнях политического, экономического и социального развития. Поэтому за три века российская государственность выработала различные модели взаимодействия с местным населением с учетом конкретно-исторических условий.

Приведем некоторые примеры. Вплоть до середины XVI века Московское царство восстанавливало границы традиционного проживания восточных славян, и лишь с середины XVI века Москва выходит за пределы славянско-христианского мира, присоединяя мусульманские народы. Всё началось с присоединения Казанского ханства. Известно, что еще в 1551 г., во время строительства русскими крепости Свияжск — опорного пункта в Среднем Поволжье,

---

<sup>1</sup> Никитин Н. И. Историческое значение территориального роста России // Российская Империя от истоков до начала XIX века: очерки социально-политической и экономической истории. М. : Рус. панорама, 2011. С. 284—326.

<sup>2</sup> Трепавлов В. В. «Национальная политика» в многонациональной России XVI—XIX веков // Истор. психология и социология истории. 2009. Т. 2, № 1. С. 65.

<sup>3</sup> Там же. С. 66.

местные национальные элиты (татарские, чувашские, черемисские, мордовские) обратились с просьбой к русским воеводам не воевать с ними и выразили готовность подчиниться наместникам из Московии. В благодарность за поддержку в войне с Казанью местные жители получили земли, временное освобождение от податей, а также запрет на распространение крепостного права. По этой причине правление Ивана IV некоторыми поволжскими народами рассматривается едва ли не самое лучшее время, что находит отражение в местном народном фольклоре<sup>1</sup>.

После взятия Казани в 1552 г. ханская власть в Среднем Поволжье была ликвидирована, прежний административный аппарат перестал существовать, а местные феодалы утратили власть. Во второй половине XVI века Казанское ханство было преобразовано в Казанское царство, которое вошло в состав Московского царства. Специально для управления этой территорией был создан приказ Казанского дворца, который занимался административными назначениями (воеводы, дьяки, служилые люди), судебные дела, финансовым контролем. В дальнейшем казанская практика стала общепринятой, то есть после присоединения новых земель создавался специальный (территориальный) орган центрального управления.

Поволжские татары-иноверцы активно привлекались на государственную службу и делились на три разряда: 1) царевичи; 2) князья и мурзы; 3) тарханы (феодал)<sup>2</sup>. Те, кто в дальнейшем принимал православие, получал дополнительные привилегии от царя и практически полностью растворился в русском дворянстве с конца XVII века. Таким образом, именно религиозный фактор стал определяющим в процессе ассимиляции татарской элиты в русской среде.

Дальнейшее ослабление Ногайской Орды в регионе между Волгой и Уралом привело к присоединению территорий, населенных башкирскими племенами. Различные источники (официальные,

---

<sup>1</sup> Трепавлов В. В. «Белый царь». Образ монарха и представления о подданстве у народов России XV—XVIII вв. М. : Восточ. лит., 2007. С. 141.

<sup>2</sup> Мустафина Д. А. Историографические аспекты истории служилых татар // Ученые зап. Казан. гос. ун-та. Сер. Гуманитарные науки. 2009. Т. 151, кн. 2, ч. 2. С. 10.

фольклорные) указывают на добровольный характер присоединения. Русский царь закреплял за башкирской элитой право на вотчинные земли, раздавал статусные привилегии (утверждал назначение биев и тарханов). Взамен башкиры обеспечивали уплату натурального ясака, а также исполнение воинской повинности в случае необходимости. В решении вопросов внутривосточной жизни башкиры считали себя «вольным народом». Изменения в отношениях с центральной властью происходят с середины XVII века, и особенно в первой четверти XVIII века, с началом Северной войны, когда нормы налогообложения постепенно возрастают, а казенные повинности увеличиваются. В сочетании с религиозным давлением это приводит к росту недовольства среди башкир, которое выливается в национальные восстания. Однако важно понимать, что в случае чрезмерного давления со стороны русских властей, у башкир, которые по-прежнему сохраняли кочевой быт, всегда была возможность «откочёвки» на юг или на восток. Разумеется, откочёвка подразумевала смену подданства. Однако историческая практика показывает, что дальше заявленных намерений дело никогда не шло<sup>1</sup>. Во-первых, это говорит о том, что властям удавалось достичь компромисса с башкирской элитой и отрегулировать размер повинностей. А, во-вторых, важно понимать, что башкиры жили не изолировано, постоянно общались с соседями-казахами, и, вероятно, понимали, что смена подданства не приведет к облегчению налогового пресса.

В XVI веке установилось деление казахского народа на жузы: Старший, Средний и Младший. К границам Российского государства примыкали Средний и Малый жузы. В XVII—XVIII вв. воинственное Джунгарское ханство вытесняет казахов на север, многочисленные кочевые общины, вынужденные покинуть территорию Старшего жуза, хлынули в Младший и Средний жузы. Осваивая приуральские степные кочевья, казахи вступали в конфликты с башкирами, калмыками, русскими. К началу XVIII века стало ясно, что перед казахскими правителями стоит задача налаживания отношения с Россией. К 1740 г. был завершён процесс

---

<sup>1</sup> Акманов И. Г. Башкирские восстания XVII — начала XVIII вв. Уфа : Китап, 1993. С. 117.

вхождения Среднего и Младшего жузов в состав империи. Восприятие русского подданства у казахов во многом было схоже с башкирами. Добровольное присоединение к России скреплялось правом свободного кочевья в казахских степях взамен на уплату натурального ясака. Однако абсолютное подчинение российской короне растянулось на долгие десятилетия. Во-первых, удаленность от центра, слабый интерес и контроль (спокойно и ладно) со стороны имперских властей длительное время позволяли местным правителям, в состав которых входили и царские чиновники, самостоятельно налаживать торговые и дипломатические отношения с соседними монархами<sup>1</sup>. В результате сразу три крупных государства рассматривали казахские жузы как объекты своего влияния — Джунгария на юге, Цинская империя на юго-востоке и Российская империя на севере, которой, в конечном счете, и выпала историческая роль распространения своей администрации на территории жузов. Во-вторых, выражено номадическое сознание казахов привязывало понимание подданства не с территории проживания (как у оседлых народов), а к социальной связи с правителем, которая в те времена носила сиюминутный характер, пока племя находилось в зоне влияния конкретного правителя. В этой связи полное подчинение либо могло осуществиться быстро и сопровождаться применением военной силы, либо растянуться на десятилетия, предоставив жузам (людям) время адаптироваться к новой власти и осознать себя частью не только жуза, но и Российской империи.

Имперская власть год за годом нащупывала баланс между политикой унификации, распространении единых стандартов и индивидуальным подходом к отдельно взятому региону. В этой связи в огромном перечне правил всегда было много исключений: в церковной политике, языковой, налоговой, политике просвещения, в сфере поземельных отношений и т. д. Без дифференцированного подхода невозможно было бы удержать столь громоздкую конструкцию.

Как уже отмечалось, местные национальные элиты получали возможность инкорпорироваться в русскую элиту. Перепись насе-

---

<sup>1</sup> Ерофеева И. В. Хан Абулхаир: полководец, правитель и политик. Алматы : Санат, 1999. С. 248.

ления 1897 г. показывает, что лишь 53 % потомственных дворян считала русский родным языком. Это означает, что почти половина элиты Российской империи принадлежала к потомкам польской шляхты, грузинских князей, мусульманских беков, остзейскому дворянству.

Дворянское сословие в России было элитой многонациональной и открытой для пополнения его из числа элит нерусских народов. В. Трепавлов справедливо утверждает, что «одним из важных принципов российской государственности была надэтничность, предполагавшая верность престолу вне зависимости от языка и вероисповедания»<sup>1</sup> [5, с. 204].

Таким образом, еще со времен XVI века мировые центры политической силы выработали несколько моделей построения взаимоотношений с завоеванными территориями. Для народов Северной Америки, Австралии, Южной и Юго-Восточной Азии странами Западной Европы были выработаны модели жесткого подчинения — от прямого истребления населения до попыток установить насильственный экономический контроль. Для мусульманских народов Средней Азии, Урала и Поволжья, вошедших в состав Российского государства, были выработаны модели мягкого подчинения.

Надэтничность стала ключевым принципом в формировании Российского государства. Практика показала, что у русских правителей это была оптимальная форма для удержания власти на территориях. На этом пути было немало трудностей, противоречий и конфликтов. Но в решении национального вопроса в самом широком смысле этого слова, включающего, помимо культурно-религиозных аспектов, финансово-бюджетные отношения, хозяйственные, просветительские, охранительные, Российская империя искала и чаще всего находила оптимальный баланс между собственными интересами и национальными интересами присоединенных народов.

### **Список литературы**

1. Акманов, И. Г. Башкирские восстания XVII — начала XVIII в. / И. Г. Акманов. Уфа : Китап, 1993. 224 с.

<sup>1</sup> Трепавлов В. В. «Белый царь»... С. 204.

2. Ерофеева, И. В. Хан Абулхаир: полководец, правитель и политик / И. В. Ерофеева. Алматы : Санат, 1999. 334 с.

3. Мустафина, Д. А. Историографические аспекты истории служилых татар / Д. А. Мустафина // Ученые зап. Казан. гос. ун-та. Сер. Гуманитар. науки. 2009. Т. 151, кн. 2, ч. 2. С. 7—18.

4. Никитин Н. И. Историческое значение территориального роста России / Н. И. Никитин // Российская империя от истоков до начала XIX века: очерки социально-политической и экономической истории. М. : Русская панорама, 2011. С. 284—326.

5. Трепавлов, В. В. «Белый царь». Образ монарха и представления о подданстве у народов России XV—XVIII вв. / В. В. Трепавлов. М. : Восточ. лит., 2007. 255 с.

6. Трепавлов, В. В. «Национальная политика» в многонациональной России XVI—XIX веков / В. В. Трепавлов // Ист. психология и социология истории. 2009. Т. 2, № 1. С. 60—73.

Камалетдинова А. Я.

### **Сознание гражданина: взаимодействие идеала и реальности**

Обостренная идеологическая борьба погружает человека в смятение и неприкаянность. Как гражданин он нормативно ограничен в мыслях и поведении, как индивид отличается нестабильностью и энергичной неопределенностью. Анализируя различные течения суфизма, пытаемся определить точки взаимодействия идеального и реального, предполагая, что это возможно только в сопряжении.

**Ключевые слова:** *научное сознание, религиозное сознание, гражданин, идеальное, реальное, суфизм, предметно-энергичный анализ.*

Kamaletdinova A.Ya.

### **Consciousness of the citizen: the interaction of the ideal and reality**

The aggravated ideological struggle plunges the person into confusion and restlessness. As a citizen, he is legally limited in thought and behavior, as an individual is characterized by instability and energy uncertainty. By analyzing the various currents of Sufism, we try to determine the point of interaction between the ideal and the real, assuming that this is possible only in the conjugation.

**Keywords:** *scientific consciousness, religious consciousness, citizen, ideal, real, Sufism, subject-energy analysis.*

В современном мире в условиях обострения идеологической борьбы наиболее востребованной становится проблема формирования мировоззрения подрастающего поколения. Средства массовой информации много времени уделяют перспективам цифровизации тех или иных сфер человеческого бытия, возможностям искусственного интеллекта, становлению ценностного мира современного человека, снижению уровня духовности общества. Сегодняшний день характеризуется текучестью человеческого сознания, размытостью нравственных установок. Пожалуй, относительно стабильными началами выступают религиозное сознание и материальная реализация индивида. Рассмотрим в сравнении научное и религиозное сознание.

Относительная самостоятельность сознания человека представляет собой сопряжение реального, порожденного материальным уровнем бытия, задающим границы действительного выражения, с одной стороны, и идеального (идеальной формой восприятия мира), с другой. Сознание человека существует в постоянном соотношении идеального и реального. Индивид как гражданин существует в строго заданных границах правовых, экономических, политических и других норм, которыми задается устойчивость и определенность общественного и индивидуального сознания. Если ограничиться только таким пониманием «реального» в сознании, то, закладывая параметры стабильности, мы тем самым описываем статику, отказ от диалектики развития. Этим параметрам отвечает научное сознание, гарантирующее фундаментальность и объективность наших представлений о мире.

Любой социальный институт (в данном случае — научное знание) изначально дается в динамике. Следовательно, при всей стабильности научное сознание предполагает и постоянное качественное изменение. Научное сознание принципиально предметно, иначе и быть не может. В сравнении какова структура религиозного сознания? Непрерывное возвышение (движение) к божественному в религиозном сознании приоритетно. Если в научном сознании была зафиксирована предметная захваченность (через понятия, законы, принципы материального мира), то религиозное сознание отличается энергичной захваченностью. В любом религиозном учении сфокусированность на энергии духа и максимальное отрешение от реального материального мира — цель верующего человека. Можно ли говорить об ограничениях в религиозном сознании? Да, и такими нормами выступают религиозные каноны, обеспечивающие стабильность конфессии.

Применяя метод предметно-энергичного анализа<sup>1</sup>, рассмотрим сознание гражданина в диалектике идеального и реального

---

<sup>1</sup> Невелев А. Б. Предметность и энергичность бытия // Бытие человека: проблема единства во многообразии современного мира : материалы междунар. науч. конф. Челябинск : Цицеро, 2012; Невелев А. Б., Камалетдинова А. Я. Предметно-энергичный метод философского исследования как герменевтический круг // Мировоззренческие основания культуры современной России : сб. материалов Междунар. науч. конф. Магнитогорск : Изд-во Магнитогор. гос. техн. ун-та им. Г. И. Носова, 2014. Вып. 5. С. 111—114.

на примере суфизма. Почему суфизм? Потому что всеми исследователями этого религиозно-мистического направления признавалось, что в основе суфизма — философия Платона, Плотина, Прокла и неоплатоников. Для нас это интересно, т. к. мы разделяем мнение, что предназначение философии на сегодняшнем этапе социально-общественного развития — выполнить миссию мостика между наукой и религией.

В начале своего становления суфизм, опираясь на античную философию, провозгласил, что мир конкретных вещей, «мир возможный» — это эманация бога. Суфизм с учением Прокла объединяет идея непрерывного возвышения к сверхчувственному, наисовершеннейшему, а также экстатического состояния духа.

В отличие от исламистского разделения бытия на идеальный (божественный) мир и мир конкретных вещей, суфизм утверждал наличие одной субстанции — безличное, вечное и неизмеримое божество. Человек лишь эманация, тень бога. Отличия реального и идеального — феноменальные. Необычайно емким является образ бога — вечного моря, из которого проистекли и вновь в него влились капли — предметы (индивиды). В отлучении от вечного моря заключается временность бытия отдельного предмета и человека. В суфизме мы находим схожие моменты с неоплатониками, рассматривающими диалектику особенного и всеобщего: предметы, теряя индивидуальные качества, приобретают свойства всеобщего (единство, совершенство, вечность). Каждое ничто превращается во всё — это и есть *таваххуд, фена*. «Небесный трон и шатер, земля и небо, всё, что в них вмещается, — ангелы, духи, евангелие, коран, идол, кааба, добро, рай, гурии и т. д. — всё это я»<sup>1</sup>.

Бытийная составляющая, по-разному понимаемая в суфизме, для философствующего мировоззрения представляет наибольший интерес. Представители ортодоксального суфизма (Джаляледдин Руми) видят предназначение человека в освобождении от забот реального мира и приближении к богу, становясь беспредельным, не имеющим ограничений предельного. О «пребывании в боге»

---

<sup>1</sup> Захидов В. Мир идей и образов Алишера Навои. Ташкент : Гос. изд-во. худож. лит. УзССР, 1961. С. 225.

человека (индийская традиция) очень ёмко написал представитель суфизма XIV века Имамеддин Насими:

«В меня вместятся оба мира, но я в них не вмещусь,  
Я суть, я не имею места, и в бытие я не вмещусь.

Всё то, что было, есть и будет, всё воплощается во мне...»<sup>1</sup>.

Последователь суфизма не может быть привязан к реальностям бренного мира, он безграничнее и необъятнее.

«Я — сотворение вселенной, но в сотворенье не вмещусь.

Все времена и все века — я. Душа и мир — всё это я.

Но разве никому не странно, что в них я тоже не вмещусь.

Я — небоклон, я — все планеты и ангел откровенья — я. <...>

Я — атом всех вещей, я — солнце, я — шесть сторон твоей земли»<sup>2</sup>.

Представители классической немецкой философии (Г. В. Ф. Гегель) обратили внимание на уникальную «имманентность божественного его расширенному, таким образом, и освобожденному внутреннему миру». «...В особенности отмечается единство души с единым, причем это единое обозначается как любовь, то это духовное единство является возвышением над конечным и неизменным, преобразованием непосредственного природного, как и эмпирического, мирского, духовного, выделяется и поглощается»<sup>3</sup>.

Наиболее яркий представитель эклектического суфизма Зайниддин бинни-Мухаммед Газзали (XI—XII вв., получивший за свою преданность звание «Худжат ал ислам» — «доказательство ислама») вводит понимание материального бытия как «мира возможного», своими временными соблазнами, вводящими человека в заблуждение, приводящими его путем греха прямо в ад. Пожалуй, это самое строгое (реакционное) течение суфизма. Строгость этого течения суфизма объясняется неукоснительным требованием уединения, пренебрежением мирским радостям, аскетическим укладом жизни. Ни философские размышления, никакая духовная деятельность не могут привести подлинного суфия к богу, к которому может

<sup>1</sup> Захидов В. Мир идей и образов Алишера Навои... С. 225.

<sup>2</sup> Там же. С. 226.

<sup>3</sup> Гегель Г. В. Ф. Философия духа // Энциклопедия философских наук. Т. 3. / отв. ред. Е. П. Ситковский. М. : Мысль, 1977. С. 323.

привести только экстатическое состояние и мистическое созерцание. Унижения и страдания даны человеку во благо. Такое обоснование эклектического суфизма объяснялось социально-экономическими условиями феодального уклада. Несмотря на официальный статус исламской религии, борьбу против инакомыслящих мыслителей, реакционность взглядов, наиболее ярко представленных в книге «Опровержение философов» (Зайниддин бинни-Мухаммед Газзали), развитие светских идей продолжалось. К середине XV века в Азии особенно бурно развиваются естественные науки (математика, астрономия, медицина и др.) и гуманитарные знания (живопись, музыка, история, литература), повернувшие общественное сознание к действительности к миру реальных явлений и вещей.

В суфизме формируется новое течение, отходящее от аскезы, экстаза, но признающее идею духовного единства мира, красоту бесконечного единого «бога». Рассмотрим идеалистически-мистическую пантеистическую позицию отдельных суфиев средних веков, наиболее ярко выраженную в произведениях А. Навои. Бог для мыслителя есть единое бытие, всеобъемлющая субстанция. Если в начале времен бог был «бытием в себе», то долго в этом свернутом состоянии не мог пребывать. А. Навои объясняет это «свернутое» состояние бытия как невозможность проявления совершенства. Потенциал и бесконечность его возможностей не проявлялась во внешнем мире. Проявля своё совершенство, бог переходил в свое инобытие, являясь конкретизацией его в природе и человеке. Совершеннейшее бытие — это реальная действительность.

А. Навои вступает в противоречие с мистическим течением в суфизме, для которого природа — «дом горя», ничто, а абстрактный бог — есть всё. Возможности для счастья заключены в самой сути природы и человека. «Не ищи, человек, сокровищ вне действительности, вне себя, они — в действительности, они сокрыты в самом тебе»<sup>1</sup>. Смысл жизни суфия быть счастливым. Человек подобен зеркалу, в котором бог проявляется во всем совершенстве.

«Красота твоя проявляется во вселенной все время  
Во всех атрибутах.

---

<sup>1</sup> Навои А. Искандерова стена // А. Навои. Стихотворения и поэмы. Л. : Сов. писатель, 1983. Гл. 44.

Твоей красоте — всегда другое зеркало,  
И повторения, обновления зеркал — необходимость, неизбежность»<sup>1</sup>.

Зеркало есть отражение бога, вернее, сам бог. Зеркала (предметы, существа) постоянно обновляются, потому что бог перестал в них отражаться. Бог не знает покоя, поэтому смена зеркал (его отражений) бесконечна, а это и есть состояние бога-природы. Это метафорическое обоснование единства человеческой жизни. Бог (природа) постоянно совершенствуется от простого к сложному, от менее совершенного — к более совершенному. В этом процессе прослеживается идея постоянного развития, изменения, возникновения нового, т. е. эманирование океана возможного в могущее место в будущем, т. е. действительность. «Существуешь только ты, кроме тебя нет ничего. Если что-нибудь есть, то оно — только ты. <...> Ты всегда проявляешься в новых, различных формах»<sup>2</sup>.

В рамках гуманистического направления в суфизме А. Навои пытался обосновать системно и целостно: единство мира; единство жизни; совершенство природы и жизни; самодвижение всеобъемлющей субстанции и природы. С одной стороны, бог есть мир потенциальных возможностей, с другой стороны, — бог, реализованный в действительности и достигший совершенства. Возможности и действительность, идеальное и реальное, что лучше. На этот вопрос А. Навои отвечал однозначно: лучше действительность, потому что она понимается мыслителем как возможность, достигшая совершенства.

По этому алгоритму логических рассуждений А. Навои оценивает человеческое существование. Человек (проявление бога) существует, что свидетельствует о реализации возможности в действительность. Поиски иного бытия тождественны поискам самого себя. Риторический вопрос мудреца, что лучше жизнь в возможности или действительности бытия, получает однозначный ответ — реальное бытие. «Признавай и считай действительной

---

<sup>1</sup> Навои А. Семь странников // А. Навои. Стихотворения и поэмы. Л. : Сов. писатель, 1983. С. 213—287.

<sup>2</sup> Навои, А. Чар-диван // А. Навои. Стихотворения и поэмы. Л. : Сов. писатель, 1983.

только наличную жизнь, а другую — небытием. <...> Бог сотворил человека живущим только в действительности. Он (человек) может достигнуть всего не иначе, как живя здесь. Его цель — жить в этой действительности»<sup>1</sup>. Вне конкретного бытия (реального) — нет бога (идеального). Тогда процесс развития, реализации возможностей в действительность есть свидетельство имманентной силы бога.

Таким образом, гуманистическое направление в суфизме вступило в противоречие с эклектическим. У А. Навои прослеживается идея совпадения противоположностей (Н. Кузанский, Дж. Бруно), единой божественной субстанции: бесконечно большое — в бесконечно малом. В некоторых его работах он разделяет положения ортодоксальных суфиев о возможности растворения индивидуального я в космическом Я, при смене зеркал, верил в бессмертие души. Можно говорить о противоречивости высказываний А. Навои. Великий мудрец XV века дал нам подход к пониманию взаимодействия реального и идеального в бытии и сознании человека, который мы можем использовать при анализе современного мира.

---

<sup>1</sup> Навои А. Фархад и Ширин // А. Навои Стихотворения и поэмы. Л. : Сов. писатель, 1983. Гл. 25.

Караваяева С. А.

## **Становление социогуманитарной культуры студентов вуза**

В статье обосновывается актуальность формирования социогуманитарной культуры у студентов вуза, рассматривается сущность данного понятия, его структура, уровни, особенности становления социогуманитарной культуры в пространстве образования.

**Ключевые слова:** *культура, гуманитарная культура, социальная культура, социогуманитарная культура, становление социогуманитарной культуры.*

Karavaeva S.A.

## **Formation of socio-humanitarian culture of students of the higher education**

The article substantiates the relevance of the formation of socio-humanitarian culture among students of the University, examines the essence of this concept, its structure, levels, features of the formation of socio-humanitarian culture in the space of education.

**Keywords:** *culture, humanitarian culture, social culture, social humanitarian culture, formation of social humanitarian culture.*

Квалификационная характеристика специалиста любого профиля предполагает наличие у выпускника вуза не только высокого уровня общепредметной теоретической и практической подготовки, но, в равной степени, духовного и культурного потенциала личности, проявляющей высокую степень профессиональной культуры в процессе самостоятельной деятельности.

Важной составляющей профессиональной культуры специалиста является социогуманитарная культура. Актуализация понятия «социогуманитарная культура» связана со стремлением педагогической науки выделить те базовые личностные образования, которые бы способствовали интериоризации ценностей общечеловеческой культуры и их реализации в практической жизнедеятельности. По мнению ряда ученых, именно социогуманитарная культура является тем образованием, которое обуславливает эффективность процесса личностного развития.

Изучение литературы показало, что социогуманитарная подготовка специалиста в области образования исследовалась многоаспектно. Разработаны методологические подходы и принципы гуманитаризации образования (Н. Г. Багдасарян, В. И. Беляева, Л. Г. Викторова, В. И. Горбунов, Л. В. Хазова и др.); проанализированы функции гуманитарной подготовки в целом и конкретных гуманитарных дисциплин (Л. Г. Викторова, В. И. Горовая, С. И. Уляев, В. В. Грабарь, Б. Б. Косов, А. Н. Кузнецов, М. И. Надеева и др.); разработаны отдельные аспекты проблемы формирования социогуманитарной культуры специалиста (Л. Г. Викторова, М. Ю. Горбухова, А. С. Запесоцкий, В. Л. Кургузов, М. И. Надеева, А. Н. Ременцов, С. М. Серегин и др.);

Тем не менее, в современной педагогической теории практически отсутствуют исследования, посвященные системному рассмотрению проблемы становления социогуманитарной культуры студентов вуза. Такая постановка вопроса требует исследования следующих основных аспектов проблемы:

- выявление специфики социогуманитарной подготовки студентов вуза, результатом которой является формирование социогуманитарной культуры будущих специалистов;
- определение методологических и концептуальных оснований формирования и развития социогуманитарной культуры будущих специалистов;
- выявление педагогических условий формирования социогуманитарной культуры.

В качестве обобщенной стратегии решения проблемы формирования данного личностного образования нами были использованы культурологический, технологический и антропологический подходы, что позволило выделить различные уровни функционирования социогуманитарной культуры как социального, технологического и личностного явления.

Выбор данных научных подходов был обусловлен тем, что:

- культурологический позволяет выявить сущностные характеристики социогуманитарной культуры, уровни ее функционирования, выделить структуру, определить содержание, построить теоретическую модель формирования социогуманитарной культуры будущего специалиста;

- технологический подход способствует разработке методико-инструментального обеспечения процесса формирования социогуманитарной культуры;
- антропологический позволяет установить взаимосвязи, закономерности и особенности функционирования социогуманитарной культуры.

В данном случае мы опирались на положения, разработанные В. И. Слободчиковым и Е. И. Исаевым, которые рассматривали типы отношения человека с миром как три парадигмальные установки: «человек — природа» — естественнонаучная парадигма; «человек — общество» — практическая парадигма; «человек — культура» — гуманитарная парадигма. Первая трактует мир как неизменную реальность фактов и явлений, подлежащих объективному изучению. Вторая — допускает субъективное истолкование реальности с позиций эксперта-практика; третья — обращена к духовному миру человека, его личностным ценностям и смыслам жизни.

Исходя из этого социогуманитарную культуру можно понимать в разноуровневом контексте. В первом случае данное образование является подсистемой культуры сообщества и предполагает сохранение интеллектуального потенциала нации. Во втором — мирное сосуществование всех со всеми при сохранении разнообразия и уникальности культур. В третьем — личностное образование, позволяющее человеку сохранить как свою целостность, так и целостность другого человека, опираясь на общечеловеческие ценности, познание себя и других через понимание, сопереживание, соучастие.

При этом структурными компонентами социогуманитарной культуры являются следующие компоненты:

- мотивационный (увлеченность процессом познания себя и окружающего мира, направленность на саморазвитие, самообразование, самоактуализацию);
- когнитивный (объем знаний об определенных терминах и понятиях, связанных с культурой);
- рефлексивный (анализ, систематизация, оценивание, интерпретация фактов культуры (обсуждаемого учебного материала, текста, высказывания, сообщения) с точки зрения

- их общественной и личной значимости; анализ и переоценка собственного мнения, противоречий, точки зрения, позиции);
- деятельностный (формулирование, обоснование цели деятельности, обозначение собственного смысла деятельности; умение определять содержание самообразовательной деятельности, сознательно управлять ею, осуществлять самоконтроль);
- аксиологический (система гуманистических ценностей; потребность в самопознании, самореализации; коммуникативные способности; установка на «альтруизм»).

Становление социогуманитарной культуры студента мы рассматриваем как процесс поиска личностью культурных смыслов, содержащихся в основных видах деятельности, свойственных образовательной среде вуза, и приобретения субъективного культурного опыта, направленного на достижение высокого уровня готовности к успешной жизненной и профессиональной самореализации.

Мы выделили три уровня сформированности социогуманитарной культуры:

- низкий — преобладают внешние мотивы в познавательной деятельности, не стремится познавать себя, низкий уровень направленности на саморазвитие и самосовершенствование; объем знаний об определенных терминах и понятиях, связанных с культурой, незначительный; низкий уровень рефлексии, не способен оценивать факты культуры с точки зрения их общественной и личностной значимости; в деятельности преобладает фрагментарное, репродуктивное мышление, не осознает смысл деятельности, низкий уровень самоуправления, самоконтроля; система гуманистических ценностей не сформирована, низкий уровень коммуникативных способностей;
- средний — проявляется широкий круг разнородных мотивов в познавательной деятельности; стремление познавать себя есть, но не способен к самоизменению, направленность на саморазвитие и самосовершенствование полностью не сформирована; средний объем знаний об определенных терминах и понятиях, связанных с культурой; средний уровень реф-

- лекции, способен оценивать факты культуры с точки зрения их общественной и личностной значимости, но не может их интерпретировать; в деятельности преобладает комплексное, логическое мышление, осознает смысл своей деятельности, средний уровень самоуправления, самоконтроля; система гуманистических ценностей сформирована не полностью, средний уровень коммуникативных способностей;
- высокий — преобладает познавательный мотив; есть стремление познавать и изменять себя, сформирована направленность на саморазвитие и самосовершенствование; имеет широкий объем знаний об определенных терминах и понятиях, связанных с культурой; высокий уровень рефлексии, способен оценивать факты культуры с точки зрения их общественной и личностной значимости, может их интерпретировать; в деятельности преобладает креативное мышление, осознает смысл своей деятельности, обладает высоким уровнем самоуправления, самоконтроля; система гуманистических ценностей сформирована полностью, высокий уровень коммуникативных способностей.

Мы выделили следующие педагогические условия успешного формирования социогуманитарной культуры студентов университета на основе культурологического, технологического и антропологического подходов:

- формирование мотивации к развитию социогуманитарной культуры происходит на основе ценностных установок к познавательной деятельности и самопознанию;
- интеграция компонентов социогуманитарной культуры осуществляется в процессе использования инновационных образовательных технологий: проблемно-диалоговой, игровой, кейс-стадии и др.
- развитию методологических умений студентов способствует разработка дидактического обеспечения процесса формирования социогуманитарной культуры.

Результаты экспериментальной работы подтвердили эффективность выявленных педагогических условий.

Кутейникова И. Х.

## **К вопросу о проблемах и перспективах взаимодействия образования и религии в современном российском обществе**

В статье анализируется современное состояние религии и образования как важнейших социальных институтов, отражены их функции и дисфункции. Актуализируется необходимость поиска новых форм взаимодействия религии и образования в условиях современной образовательной ситуации, называются основные проблемы этого взаимодействия.

**Ключевые слова:** *религия, образование, социальный институт, функции социального института, взаимодействие религии и образования.*

Kutejnikova I.H.

## **To the question of problems and perspectives of interaction of education and religion in the modern russian society**

The article analyzes the current state of religion and education as the most important social institutions, reflects their functions and dysfunctions. The need to find new forms of interaction between religion and education in the context of the current educational situation is being actualized, and the main problems of this interaction are called.

**Keywords:** *religion, education, social institution, functions of social institution, interaction of religion and education.*

Религия и образование являются важнейшими социальными институтами, которые выполняют свои функции и обеспечивают таким образом, стабильность общества, передачу культурных ценностей и освоение социальных норм посредством определенных функций.

Стабильная и очевидная реализация данных функций обеспечивает жизнеспособность конкретного социального института. В частности, религия, являясь самым древним социальным институтом, выполняет такие важнейшие социальные функции, как

мировоззренческая, компенсаторная, экзистенциальная, коммуникативная, функция самоидентификации и др.<sup>1</sup>

Как и в античную эпоху, так и в условиях современности, функции религии стабильно реализуются. Очевидным является и факт возрастания влияния религии в современном российском обществе. В социологических и философских исследованиях современности этот факт связывают с различными причинами. В частности, в исследовании Т. А. Чемикосовой указывается, что религия как социальный институт взяла на себя новые функции, которые на предыдущем этапе развития были ей несвойственны или выражались иначе (адаптационная, социально-критическая, охранительная), а также ряд дисфункций, порождающих религиозный фанатизм и нетерпимость<sup>2</sup>. Как социальный институт религия становится все более политизированной и вовлекаемой в политические процессы.

В условиях глобализации и стремительного распространения информационных технологий все большее место в государственной политике и стратегиях индивидуального выбора занимают приоритеты образования. Образование — одновременно цель и условие развития общества, хотя сегодня под образованием чаще понимается формальный процесс, на основе которого общество передает ценности, навыки и знания от одного человека или группы другим. Процесс передачи знаний и навыков технологизирован, организационно оформлен в виде многоступенчатой системы учебных заведений. Одновременно это и воспитательный процесс. Возможности самого образования неразрывно связаны с целостно понимаемым процессом социально-экономического и культурного развития конкретной страны.

Образование в современном обществе является исходным социальным звеном, реализующим функцию передачи знаний, умений, опыта, воспитания (подготовки гражданина, полноценного члена

---

<sup>1</sup> Акулич М. М., Капалин А. М. Религия как социальный институт // Вестн. Челяб. гос. ун-та. 2008. № 32. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/>(дата обращения: 05.06.2018).

<sup>2</sup> Чемикосова Т. А. Трансформация религии как социального института в постсоветской России : автореф. дис. ... канд. социол. наук. Казань, 2007. URL: [http://dspace.kpfu.ru/xmlui/bitstream/handle/net/91864/071001\\_4.pdf](http://dspace.kpfu.ru/xmlui/bitstream/handle/net/91864/071001_4.pdf) (дата обращения: 23.05.2018).

социума) и познания, воспроизводящего неуклонную тягу к знаниям и самосовершенствованию.

Известно, что кризисы социальных институтов общества проявляются в невыполнении ими (социальными институтами) своих важнейших функций. Еще в 2013 г. в Государственной Думе РФ на круглом столе по проблеме образования обсуждался вопрос о «дорожных картах» в образовании и почти все участники выступили шире и фактически констатировали, вольно или невольно, системный кризис российского образования. В последние годы исследователи — теоретики и практики единодушны в том, что образование как социальный институт не выполняет своей миссии, другими словами, налицо дисфункция данного социального института.

В современных общественно-политических исследованиях возрастает интерес к проблеме взаимодействия таких социальных институтов как религия и образование<sup>1</sup>.

Трудно переоценить решение вопроса о направлениях и формах взаимодействия между религией и образованием в условиях современного российского поликонфессионального общества.

В последние годы появилось достаточно много исследований, в которых излагаются различные модели взаимодействия религии и государственных институтов. Учеными и священнослужителями религия рассматривается как фактор, в том числе призванный придать ценностный смысл и образованию, укрепить его в условиях кризиса. А. Морозов и К. Воденко рассматривают взаимодействие между религией и образованием как условие духовной безопасности современного российского общества. Спор о месте религии в государственной системе вообще и в образовании в частности продолжается и по сей день<sup>2</sup>.

В то же время педагоги-практики сталкиваются с необходимостью самостоятельного определения оптимальных форм взаимодействия между религиозным компонентом образования и светским

---

<sup>1</sup> Н. А. Баранов, Н. В. Левкина, А. Г. Нестерова, А. Н. Талапин.

<sup>2</sup> Морозов А. В. Взаимодействие образования и религии как фактор формирования духовной безопасности в современном российском обществе // Гуманитарий Юга России. 2015. № 1.

содержанием в условиях возрастающего влияния религии на все стороны российского общества.

На системное взаимодействие с традиционными российскими религиозными организациями как институтами общественного участия в обучении и воспитании детей совместно с семьей ориентируют современную школу и новые Федеральные государственные стандарты. В частности, с 2012 года частью федерального компонента учебного плана стал курс «Основы религиозной культуры и светской этики», изучающийся на уровне начального общего образования.

В соответствии с новым осмыслением роли религии в обществе пересмотрены образовательные программы в части изучения истории России, обществознания, литературы. В системе высшего образования также имеется компонент, направленный на религиозно-ведческие знания. Однако говорить об окончательно сложившейся, эффективной системе взаимодействия между религией и образованием пока не приходится. Перед системой образования еще стоит задача теоретико-педагогического определения содержания новой социально-педагогической реальности, обусловленной изменением места и статуса религии в общественном сознании, ростом доверия общества к религиозным организациям различных конфессий (РПЦ, РЦДУМ, ФЕОР и др.).

Очевидно, что религию и образование объединяет ценностно-нормативная основа, обусловленная особенностями цивилизационного развития: издавна российская цивилизация развивалась в русле традиционных православных ценностей. Следовательно, тесное сотрудничество между религией и образованием будет особенно эффективным и необходимым именно в сфере духовно-нравственного воспитания.

Однако по мнению ряда исследователей развитие конструктивного взаимодействия государственной системы образования и религиозными организациями затруднено рядом противоречий:

- между потребностью современного российского общества в духовно-нравственном самоопределении личности и неопределенностью мировоззренческих основ российского образования;

- между теоретическим осмыслением понятия светскости образования и обоснованием культуuroобразующей роли православной традиции;
- между сформулированными в государственной образовательной политике задачами восстановления исторической преемственности поколений и сохраняющейся в теории и практике образования недооценкой христианских, мусульманских религиозных организаций и религиозных организаций других конфессий как источника и носителя культуuroобразующих традиций;
- между востребованностью сегодняшней системой образования религиозного опыта по духовно-нравственному становлению человека и недостаточным уровнем разработанности методологических и методических основ использования этого опыта.<sup>1</sup>

Современная ситуация вызывает необходимость инвариативного рассмотрения данной проблемы.

Например, А. Магомедов считает, что решить проблему оптимального и эффективного взаимодействия религиозных и образовательных институтов можно при условии, если представители обеих сторон пойдут на усложнение привычных для них картин мира, то есть на принятие некоей метаструктуры, внутри которой бесконфликтно будут уживаться и светская, и религиозная картины мира<sup>2</sup>.

Базовым понятием в ней является «гуманитарная картина мира», которая включает в себя как равноценные составляющие светскую и религиозную картины мира. Принятие новой, метаструктурной модели сделает человека внутренне богаче, а в социальном, политическом поведении гибче, что существенно ослабит дестабилизирующий климат в обществе.

---

<sup>1</sup> Королькова И. В. Взаимодействие государственной системы образования и Русской Православной Церкви в сфере духовно-нравственного воспитания подрастающего поколения : дис. ... канд. пед. наук. URL: <http://www.disscat.com> (дата обращения: 25.05.2018).

<sup>2</sup> Магомедов А. Образование и религия: социальный и гуманитарный аспект // Медиaproфиль. 2011. № 3. URL: <http://odnoselchane.ru/?sect=3626> (дата обращения: 30.05.2018).

Именно диалог становится тем гуманитарным «ненасильственным» принципом, который нужно вводить в образовательные технологии, в программы развития молодежной культуры. При этом надо иметь в виду, что знание и нравственность представляют собой принципиально разные измерения бытия культуры. Знание может созидать, знание может и разрушать, а нравственность — вечная ценность (положительная значимость какого-либо объекта, явления, процесса).

Таким образом, взаимодействие государственной системы образования и религии в лице основных религиозных организаций в духовно-нравственном воспитании подрастающего поколения будет эффективным при учете культурно-исторических традиций взаимодействия религии и государственной системы образования в России; достижении взаимопонимания в определении смысла, целей, ценностных основ и содержания духовно-нравственного развития и воспитания подрастающего поколения России в условиях поликультурного, демократического общества; обеспечении нормативно-правового оформления совместной деятельности в форме договоров и соглашений и реализации ее на основе диалога и партнёрского сотрудничества. Только в этом случае общество избежит угрозы обострения экстремизма, в том числе и религиозного, и клерикализма.

Мацына А. И.

## Культура преодоления в раннем суфизме

В статье рассматривается культура преодоления как трансцендирования человеческого бытия, сформировавшаяся в раннем суфизме в его прагматическом и интеллектуальном направлениях. Оба направления характеризуются мистичностью и противопоставлением как фальсафе, так и официальному исламу, а также несут огромный творческий потенциал в зажигании «внутреннего солнца» личности, устремленной к абсолютному началу бытия.

**Ключевые слова:** *культура преодоления, ислам, суфизм, тарики, интеллектуальный суфизм, прагматический суфизм, мистика.*

Matsyna A.I.

## The culture of overcoming in early Sufism

The article deals with the culture of overcoming as a transcending of human existence, formed in the early Sufism in its pragmatic and intellectual directions. Both areas are characterized by mysticism and protivopostavlyal as falsafa and the official Islam, as well as have an enormous creative potential in the ignition “inner sun” of the person, aspiring to an absolute beginning of existence.

**Keywords:** *culture of overcoming, Islam, Sufism, tariqa, intellectual Sufism, pragmatic Sufism, mysticism.*

В рамках тариката появляется принцип таввакуль — «упование на Бога» — одна из ключевых концепций суфизма. Суфии в раннем исламе — одиночки, которых называли дервишами, факирами. Они должны были активно осуществлять принцип упования на бога. Считалось, например, что суфий не может запасаться продуктами впрок. Он должен был жить сегодняшним днем, не запасаясь на черный день, просить милостыню на сегодняшний день и питаться тем, что ему дадут сейчас, дабы оставить любую привязанность к этому миру. Однако в развитии суфизма в этот период можно выделить две основные школы суфизма. Поздние течения суфизма, когда братства сформировались в XII в., и в разной степени придерживаются этих двух основных линий прагматического суфизма. К этому

времени появился прагматический (практический) и теоретический (интеллектуальный) суфизм.

Две основные школы прагматического суфизма теоретически, философски обосновывали и на практике отработывали психотехнические приемы возможности интуитивного общения с божеством. Первый, с чьим именем связано это направление, — Баязид аль Бистами, для учения которого был характерен экстатический восторг и опьянение любовью к Богу, приводящее к слиянию с ним. Ключевым считалось, что при глубоком и полном погружении в размышление о Божестве должно возникнуть некое внутреннее состояние слияния с Богом. Это достигается за счет молитвы, медитации и приводит к состоянию «фана» — «растворения в Боге». Баязид аль Бистами был основоположником концепции фана как глубокого размышления о божестве, сопровождаемого психотехниками. Это состояние характеризовалось сменой ролей. Считалось, что личность становится божеством, а божество становится личностью. Учение аль Бистами — это крайний суфизм, когда считается, что личность полностью растворяется в Божестве. Этот принцип выразился в концепции «Я есть ты, ты есть я». Поэтому данная школа получает название «школа опьянения» или «школа экстатического восторга», которую обвиняют в вероотступничестве, в тождестве с Богом в силу этой смены ролей. В качестве примера можно обозначить ситуацию с самим аль Бистами, который, когда стучались в двери его дома, отвечал, что «в этом доме нет никого, кроме Бога». Это и есть крайний суфизм, с которым связаны более поздние интеллектуальные перипатетические направления аль-Газали и Ибн аль-Араби.

Вторая прагматическая школа, основанная Джунайд аль Багдади, связана с первой, но может рассматриваться рассматриваться в ином ключе. Эта школа признавала положения школы опьянения, в частности, растворения в Боге, однако, после частичной утери характеристик личности, после состояния фана, с точки зрения аль Багдади должно было наступить иное состояние — состояние трезвости. Отсюда название — «школа трезвости» — в противопоставление названию «школа опьянения». С позиции «школы трезвости» человек, испытавший состояние фана, должен прийти вновь

к состоянию самообладания, контроля над своими состояниями, и это состояние проанализировать. То есть из состояния слияния с Божеством он выносит новое знание, которое он в состоянии проанализировать и донести его до людей, служа во благо человеческого общества. Другой вопрос — насколько это удавалось, но такое в стремлениях было. Трезвость основывалась на контроле над эмоциями и состояниями. В то же время «зажигание внутреннего солнца» и удержание в памяти этого состояния экстаза как высшего. То есть попытка включить это состояние в контролируемые рамки, для использования состояния фана «во благо».

Еще одно, так называемое «Учение об озарении» (ишрак), было сопряжено с концепцией фана, потому что было связано с обоснованием такого состояния как «выход из своего Я», но там бытовала несколько иная терминология. Основоположителем «школы озарения» был Ас Сохраварди, который сформировал собственную школу философии, главной особенностью которой было толкование начала не как Бога, а как «Света Светов» и далее — последовательное изложение теории эманации. Когда получалось, что чем дальше онтологическое положение по эманационным ступеням от «света светов», то на человеческих ступенях свет светов совсем уже очень тусклый. Такая эманационная концепция основана на восприятии образа света.

В целом суфизм складывался как отдельное философское направление и нашел себя в противопоставлении фальсафе и официальному исламу. В итоге была рождена отдельная система, и наиболее яркими представителями суфийской метафизики являются аль-Газали, который занимался опровержением философов, и Ибн аль-Араби.

В рамках интеллектуального суфизма мы тоже находим несколько школ, одна из которых связана с именем Ибн аль Араби. Являясь основоположником суфийской метафизики, он выступает еще и как основоположник одной из школ интеллектуального суфизма. Школа интеллектуального суфизма была основана на концепции Единства Бытия — «Вахдат аль вуджут».

Этой концепцией Ибн аль-Араби пытался объяснить единство с одной стороны и с другой — множественность существования.

Получается, что Бог в толковании Ибн аль-Араби был Высшей единственной реальностью, которая трактуется у него в двух аспектах. Во-первых, — неявный, скрытый, неосязаемый и непознаваемый аспект. И этот аспект не допускает множественности. Во-вторых, — явная видимая форма. И в этой форме реальность проявляется в многообразии и разнообразии существ. Многообразие прослеживалось в этой концепции двойственного подхода к восприятию Бога. В силу того, что есть внутренняя и внешняя форма, которая проявляется во всей своей множественности. В итоге Божественная сущность проявляется во множестве сменяющихся образов материального мира, который проявляется в термине аль Араби «зеркало Абсолюта», отражающего бесконечно меняющиеся сущности материального мира. В итоге сам Абсолют оказывался неким зеркалом, в который эти сущности смотрятся. Предполагается такое самоотражение, когда и сам Абсолют закрыт своими отражениями. И сложность постижения Абсолюта состоит именно в этом. Примерно так выглядит концепция аль Араби «вахдат аль вуджуд».

Еще одной школой интеллектуального суфизма, противостоящей школе «Единства Бытия» Ибн аль-Араби, является школа персидского мистика, которого звали ас-Симнани. В противоположность концепции Ибн аль-Араби эта концепция называется «Единство Свидетельства».

По сути, концепция ас-Симнани являлась реакцией на концепцию Ибн аль-Араби. Согласно этой концепции, считалось что Бог абсолютно трансцендентен и непознаваем никоим образом. Мистик не может в этой жизни получить доказательство Божественного бытия. Согласно данной концепции получалось, что бытие это не столько сущность Бога, сколько действие, создающее существование. То есть, само Бытие является атрибутом, абсолютно свойственным Богу, но отделенным от его сущности. Так представлялось согласно этому учению. И цель мистика заключается не столько в соединении с божеством, сколько в понимании того, что является истинным в служении Богу. Здесь мы видим очень умеренное учение, которое во многом могло бы быть принято традиционным исламом, потому что акцент делается именно на соблюдении божественного законоустановления. Истинное знание согласно

концепции этой школы достигается неукоснительным и строгим соблюдением закона на основе Откровения. Это можно рассматривать как реакцию на учение «вахдат аль вуджуд».

То есть, у Ибн аль-Араби нет реальности кроме Бога — все достаточно иллюзорное, все представляет Единство, и всякая часть мира есть мир. И вместе с тем эмпирическое бытие прозрачно, оно настолько нереально, и все вещи в мире, включая людей, являются эманацией Божественного первоисточника. Божественная сила разлита во Вселенной. Эта концепция может быть обозначена как атеистическая.

Аль-Араби считал, что все души, поскольку исходят из одного источника, — все к этому источнику возвращаются. И смерть для человеческой души есть не что иное, как новое рождение в Боге. А истинные души, которые уже в этой жизни освободились от эмпирического бытия, могут вернуться к Богу еще при жизни. Придя к осознанию субстанциального единства Творца и творения. Что и достигается в состоянии фана. С этих позиций получается, что то, что бессмертная душа достигает после смерти, возможно еще при жизни благодаря состоянию фана.

В концепции аль-Араби истинной и свободной воли у человека нет, это абсолютная иллюзия, потому что всеми душами руководит Бог. Душа не обладает свободой волей. Поэтому концепция искупления и воздаяния у Ибн аль-Араби полностью отсутствует. То, что человек принимал за зло, Ибн аль-Араби считал иллюзорным и не имеет отношения к эмпирическому бытию. Это то, от чего человек в итоге должен отказаться. В результате концепция Добра и Зла и ответственности человека за свои поступки теряет у аль-Араби смысл. И в этом он полностью расходится с основателем суфийской метафизики аль-Газали.

Аль-Газали был достаточно умеренным суфием, стоял на пути правоверия, у него все было достаточно традиционно. Ему удалось соединить суфизм с традиционным исламом и у него была концепция, в которой стержнем был мистический Путь тарикат, в котором он выделял девять стоянок. И конечной целью Пути было состояние фана. Предвестниками же фана были такие состояния экстаза настолько сильные, что могут приводить к состоянию по-

тери воли субъектом, когда он впадает в состояние, внешне похожее на опьянение и оцепенение. В этом случае считалось, что все действия человек осуществляет механически без участия воли (утрачивание воли). Вместе с тем пантеизм и теорию эманаций он отрицал, и полное растворение души в Боге он не допускал. Полагая, что полностью человеческая душа раствориться в Боге не может, и общение заключается лишь в том, что душа, полностью утратив способность воспринимать чувственный мир, становится подобна гладко отполированному зеркалу, в котором отражаются лучи света.

Идеи Ибн аль-Араби получили гораздо большее распространение, нежели взгляды аль-Газали. Аль-Газали признавал реальность зла в отличие от Ибн аль-Араби, который считал, что все это иллюзорно, признавал реальность греха, его губительность для души и признавал свободу воли человека. В целом ранний суфизм формирует особенную культуру преодоления, трансцендирования бытийных границ человеческого бытия, которая характеризуется мистичностью и нацеленностью на абсолютный онтологический полюс бытия.

Мацына Л. А.

## Мир как идеал религиозных отношений

В статье рассматривается мир как недостижимый идеал религиозных помыслов. Автор отмечает, что в условиях наступающей Четвертой научной революции состояние мирного развития становится крайне актуальным и во многом зависит от религиозных отношений, которые должны быть, прежде всего, отношениями сотрудничества. Россия обладает бесценным культурно-историческим опытом в этом отношении.

**Ключевые слова:** мир, война, религиозные отношения, глобальный риск, общество.

Matsyna L.A.

## The world as an ideal of religious relations

The article considers the world as an unattainable ideal of religious thoughts. The author notes that under the conditions of the forthcoming Fourth Scientific Revolution, the state of peaceful development becomes extremely topical and largely depends on religious relations, which must first of all be relations of cooperation. Russia has an invaluable cultural and historical experience in this regard.

**Keywords:** peace, war, religious relations, global risk, society.

*...Да воздадутся в мире мир и рай,  
Когда наши державные народы  
Соединятся не на поле брани —  
На поле благодати и любви,  
Наградой всеобщей будет нам  
Мир, наций, благодарствие потомков,  
Вовеки станет Тихим океан...*

**А. Вознесенский, «Прибытие в Америку».  
Либретто рок-оперы «Юнона и Авось»**

Мир и война представляют собой основные состояния общества, многие тысячелетия мирные отношения в государствах и между ними сотрясались пронесившимися войнами. Их было немало. Ученые полагают, что за последние пять с половиной тысяч лет на Земле произошло более 14 тысяч войн, в которых погибло свыше

4 миллиардов человек. В XXI веке на разных континентах планеты продолжают полыхать войны, а разные общественные силы и государства прибегают к вооруженному насилию для достижения своих целей. Этими и многими другими обстоятельствами обуславливается внимание людей к решению вопросов мира и войны: их генезису, содержанию, взаимовлиянию, воздействию на мировое общественное развитие, перспективам укрепления мира и предотвращения возможных войн.<sup>1</sup>

Обществам, представляющим различные культурные традиции, присущи различные образцы восприятия и понимания мира, формируемые архетипами. Так, на протяжении уже более чем тысячелетия европейское общественное сознание поделено этими культурными «пазлами» на два мира — западный и восточный. Раскол христианства и последующее противостояние римской и греческой церквей можно рассматривать как древний прообраз диссонанса и противостояния западной и восточной европейских культур, в которую, одна за другой были вовлечены крупнейшие на тот момент державы. Поправление гуманизма на международном уровне и двойные стандарты — вот черты этого разрушительного цивилизационного диссонанса в европейской культуре и в мире. Данная ситуация является отражением общего парадигмального кризиса современности, инициирующего дисгармоничность политического мышления, а в конечном счете — нестабильности в международных отношениях. Такая тенденция в общественном сознании в условиях технологического развития цивилизации грозит неустойчивостью развития человечества. Одним из глобальных рисков Четвертой технологической революции является разбалансировка политических систем, усиление милитаризма и глобальной неопределенности в мире. В этих условиях к мировой войне может привести вооруженное противоборство любых государств, разрушение любой разновидности мира. В условиях военно-политической напряженности даже пограничный конфликт либо территориальные споры между государствами способны привести к широкомасштабной вооруженной борьбе между ними, следствием чего выступает война с участием групп (коалиций) стран. Характерным примером является

---

<sup>1</sup> Философия / под общ. ред. Б. И. Каверина. М. : Воен. ун-т, 2003. С. 227.

арабо-израильская война в 70-е гг. XX в. Сначала ее участниками были Египет и Израиль, а затем в нее втянулись такие страны, как Сирия, Иордания, Палестина<sup>1</sup>. И вновь, как две тысячи лет назад, во времена хрупкого и короткого перемирия Балдуина IV и Саладина, можно сказать что нет покоя в Святой Земле, и хрупкий мир всегда находится под угрозой войны, разжигаемой алчностью и тщеславием человека. В случае религиозной мотивации, неправильно выстроенных религиозных отношений войны принимают затяжной и непримиримый характер. Религиозные отношения — это социальные связи поведения и деятельности, которые формируются в соответствии с религиозным сознанием в процессе религиозной активности и охватывают собой разнообразные формы взаимодействия между верующими людьми, отношение верующих людей к окружающей их природе и обществу, отношение верующих людей к Богу и ко всему миру.

По характеру религиозные отношения могут быть отношениями солидарности, отношениями нейтралитета и отношениями конкуренции (борьбы). К сожалению, специалисты констатируют, что преобладающим видом отношений все же являются отношения третьей группы<sup>2</sup>.

В этом смысле сосуществование и творческое взаимодействие христианской и исламской цивилизации на наших евразийских территориях можно считать прекрасным примером строительства нашего общечеловеческого дома. Однако, говоря об отечественном опыте сосуществования разных религий, его, по словам А. В. Смирнова, описывают в терминах мультикультурализма — языка, который создан в западном мире и описывает другую реальность. «Сосуществование мусульман и христиан, а также буддистов... безусловно знало кризисы, но тем не менее Россия была, она стоялась, не развалилась, несмотря на катастрофические события, которые она пережила. Значит, что-то держало народы вместе... Мы хорошо видим то, что далеко, но почему-то невнимательны к тому, что у нас “под рукой”... У нас уникальный опыт — и горький опыт бесчеловечности, и опыт мудрого сосуществования в рамках еди-

---

<sup>1</sup> Философия / под общ. ред. Б. И. Каверина. С. 227.

<sup>2</sup> Там же. С. 220.

ной, хотя безумно разнообразной культуры, не унифицированной под единый “общероссийский” шаблон (это очень поучительно)»<sup>1</sup>.

Консенсусный сценарий наступающей Четвертой технической революции предполагает реструктуризацию экономических, социальных и политических систем для более полного использования преимуществами технологического прорыва. При этом отмечается, что в нарождающемся «мире, где больше нет ничего постоянного, одной из важнейших ценностей является доверие»<sup>2</sup>. И вновь вспоминаются полные жизненной мудрости слова имама Али: «Отбрось от себя приходящие тревоги решимостью, что дается терпением, а также доброй надеждой. Кто отступил от меры, совершил несправедное. Пусть спутник соответствует пути. Друг — тот, чья дружба отсутствием проверена. Огорчения сопутствуют неразумию. Порой и близкий более далек, чем дальний. Порой и дальний ближе ближнего. Чужак — тот, кто никого не любит. Себе пути закрыл всяк, право преступивший. Кто на себя надеется, ступает тверже, а накрепчайшая та связь, что меж тобой и Аллахом. Кому ты безразличен, тот твой враг. Бывает разочарование достижением, коли к гибели вела мечта. .... Вручи Аллаху веру и жизнь свою. И у Него спроси судьбу благую в делах твоих и близких далеких, в сей жизни и иной. И мир тебе!»<sup>3</sup> [1].

---

<sup>1</sup> Чумаков А. Н., Королев А. Д., Пырин А. Д. Интервью с директором Института философии РАН, академиком РАН А. В. Смирновым для журнала «Вестник РФО» // Вестн. Рос. Филос. о-ва. 2016. № 4 (80). С. 15.

<sup>2</sup> Шваб К. Четвертая промышленная революция. М.: Эксмо, 2016. С. 88.

<sup>3</sup> Имам Али Ибн-Абу-Талиб. Завет Имама Али его сыну Аль Хасану / пер. с араб. А. Игнатенко. URL: <http://aurarus.ru/?id=296> (дата обращения: 26.06.2018).

Мацына Р. А.

## **Межрелигиозный диалог: исключение рисков социальных трагедий**

В статье рассматривается необходимость предохранения общества от рисков социальных трагедий на основе религиозных столкновений. Обосновывается мысль о том, что единственным путем исключения таких рисков является путь межрелигиозного диалога. Межрелигиозный диалог должен быть выстроен на основе понимания иных смыслов, а не их стандартизации, ведущей к ослаблению религиозных и культурных смыслов и их традиционных основ.

**Ключевые слова:** *межрелигиозный диалог, национальная безопасность, социальные риски, депопуляция населения, геноцид, уроки истории, социальная защищенность населения.*

Matsyna R.A.

## **Interreligious dialogue: exclusion of risks of social tragedies**

The article discusses the need to protect society against the risks of social tragedies on the basis of religious clashes. The idea that the only way to exclude such risks is the way of interreligious dialogue is substantiated. Interreligious dialogue should be built on the understanding of other meanings, rather than their standardization, leading to a weakening of religious and cultural meanings and their traditional foundations.

**Keywords:** *interreligious dialogue, national security, social risks, population depopulation, genocide, history lessons, social security of the population.*

Общество и государство в своем развитии вынуждено преодолевать определенные трудности в различных сферах деятельности. Вероятность появления таких трудностей в развитии общества и государственной системы можно расценивать как социальные риски. Принятие своевременных и эффективных мер по преодолению социальных рисков возлагается в первую очередь на государство, формулируется в концепции национальной безопасности, и целенаправленно реализуется в рамках этой концепции. Упущения в

концепциях национальной безопасности приводят к конфликтам на различных уровнях и в сферах общества. К сожалению, избыточен печальный опыт человечества в этом отношении. Очень часто можно видеть, как социальная незащищенность населения и низкий уровень жизни провоцируют ужасное социальное явление геноцида. История свидетельствует о том, что внутренние социальные факторы, ведущие к дисбалансу социальных отношений, иногда представляют более серьезную угрозу любой государственности, нежели внешнеполитические. Об этой стороне общества постистории писал Ф. Фукуяма: «Сохранится высокий и даже все возрастающий уровень насилия на этнической и националистической почве, поскольку эти импульсы не исчерпают себя и в постисторическом мире. Палестинцы и курды, сикхи и тамилы, ирландские католики и валлийцы, армяне и азербайджанцы будут копить и лелеять свои обиды. Из этого следует, что на повестке дня останутся и терроризм, и национально-освободительные войны»<sup>1</sup>. Исходя из этого, необходимым для развития любого многонационального пространства является предупреждение социальных рисков геноцида, ведущих к этническим противоречиям и конфликтам. О постоянном наличии опасности «на начало 1993 года по всему миру велось около 48 этнических войн, а на территории бывшего Советского Союза имели место 164 «территориально-этнических притязания, связанных с «границами», из них 30 привели к той или иной форме вооруженных конфликтов 14»<sup>2</sup>. Опасной моделью развития рисков вооруженного насилия, ведущих к социальным трагедиям является развитие конфликтов на религиозной почве, развитие ситуации религиозного противостояния по модели «свой — чужой». С. Хантингтон отмечает, что «В то время как ожидания возникновения единого мира возникают в конце крупных конфликтов, тенденция мыслить в рамках двух миров постоянно встречается в истории человечества. Люди всегда подвергались соблазну поделить других на “нас” и “их”, членов группы и остальных, нашу цивилизацию и варваров. <...> У мусульман традиционно существует деление

---

<sup>1</sup> Фукуяма Ф. Конец истории // С. Хантингтон. Столкновение цивилизаций. URL: <http://gtmarket.ru/laboratory/expertize/2007/2498> (дата обращения: 25.06.2018).

<sup>2</sup> Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. М. : АСТ, 2003. С. 48.

на дар ал-ислам и дар ал-гарб, обитель мира и обитель войны. Это разграничение было отражено и в каком-то смысле перевернуто после “холодной войны” американскими учеными, которые поделили мир на “зоны мира” и “зоны беспорядка”. Первые включают в себя Запад и Японию — около 15 % мирового населения, последние — все остальное»<sup>1</sup>.

Это означает, что модель «свой — чужой» является механизмом потенциальной тотальной депопуляции населения, который может быть запущен в режиме самоуничтожения человечества на почве в том числе и межрелигиозных конфликтов. По мнению В. Миронова, «Своё» (внутрикультурное) рассматривается как более ценное, чем «чужое», отрицание моего, а значит, в определённой ситуации, чуждое или даже враждебное. В культуре вырабатывается некий «иммунитет» для восприятия некоторых смыслов иной культуры. Уже это ограничивает абсолютную идентичность представителей разных культур... Адаптация здесь может происходить в условиях большого смыслового несовпадения, и область тождества является предпосылкой для проникновения в область нетождественного, неизвестного, а потому нетривиального и интересного»<sup>2</sup>. Пожалуй, единственным способом устранения дихотомии «свой — чужой» является диалог. Однако в настоящее время, отмечает В. Миронов, под лозунгом диалога культур совершается деформация, когда диалог подменяется стандартизацией. В связи с этим очевидно, что современному обществу необходима система общих ценностей, которая не ущемляет ценности национальных культур и религий.<sup>3</sup>

Межрелигиозный диалог в связи с этим должен вестись не на основе толерантности, ослабляющей самобытность и внутренние социальные механизмы защищённости религии, а на основе равноправного понимания смыслов «непересекающихся частей» (Ю. Лотман) различных религиозных традиций, уберігающего от ослабления культурного и религиозного разнообразия и его традиционных основ.

---

<sup>1</sup> Хантингтон С. Столкновение цивилизаций... С. 38.

<sup>2</sup> Миронов В. В., Миронова Д. В. Г. Мультикультурализм: толерантность или признание? // Вопр. философии. URL: [http://vphil.ru/index.php?option=com\\_content&task](http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task) (дата обращения: 25.06.2018).

<sup>3</sup> Там же.

Надыршин Т. М.

**Конфессиональная идентичность  
и трансмиссия культуры в условиях курса  
«Основы религиозных культур  
и светской этики» в России**

В статье, основанной на полевых материалах автора, рассмотрено, как курс «Основы религиозных культур и светской этики» дает возможности для научной интерпретации религиозной, этнической и культурной идентичности. В работе представлены причины выбора конфессиональных модулей, а также формы трансмиссии культуры в условиях его преподавания.

**Ключевые слова:** *религия, школа, религиозная идентичность, трансмиссия культуры, этнография образования.*

Nadyrshin T.M.

**Confessional identity and the transmission  
of culture under the conditions of the course  
“The Basics of Religious Cultures  
and secular ethics” in Russia**

The article, based on the author's field materials, is considered as the course “The Basics of Religious Cultures and Secular Ethics” provides opportunities for scientific interpretation of religious, ethnic and cultural identity. The paper presents the reasons for choosing the confessional modules, as well as the forms of the cultural transmission in the conditions of teaching it.

**Keywords:** *religion, school, religious identity, transmission of culture, ethnography of education.*

Введение комплексного учебного курса «Основы религиозных культур и светской этики» (ОРКСЭ) обозначило ряд проблем в области культурной антропологии. Цель учебного курса ОРКСЭ — формирование у младшего подростка мотиваций к осознанному нравственному поведению, основанному на знании и уважении культурных и религиозных традиций многонационального народа

России, а также к диалогу с представителями других культур и мировоззрений<sup>1</sup>. Шестимодульный курс дает интересные данные для интерпретации места религии в современной России, так как выбор модулей, наполнение предмета, поведение субъектов образования в зависимости от содержания модуля — маркер религиозной, этнической и культурной идентичности. Одним из аспектов существующего явления является соотношение этнической и конфессиональной идентичности субъектов образования с трансмиссией религиозной культуры. Данная проблема имеет значение в виду неухаживающих споров по поводу места религии в современном образовании.

В 2012—2017 гг. в Республике Башкортостан автором проводились исследования, посвященные опыту введения курса ОРКСЭ. Значительная часть данных была получена на основе полевых исследований. Для изучения были опрошены базовые субъекты образования и в первую очередь ученики, обучающиеся по курсу и учителя ОРКСЭ в большинстве муниципальных образованиях Республики Башкортостан. Интервьюирование и анкетирование касалось следующих аспектов позволяющих выявить этническую и религиозную идентичность субъектов курса: религиозная и этническая идентичность, отношение к курсу, предпочитаемые модули, оценка собственного влияния на выбор модулей курса. Фиксирование трансмиссии культуры касалось других аспектов: структура урока, форма внеклассных занятий, используемая литература, речь учителя, речь учащихся, содержание творческих работ учащихся.

Открытые данные о выборе модулей курса ОРКСЭ в России демонстрируют, что в большинстве регионов не существует корреляции между этническим составом и выбором религиозных модулей. Это можно увидеть и на субнациональном уровне. В Республике Башкортостан совокупный выбор религиозных модулей весьма низок. Это связано с тем, что на выбор модулей родителями оказывают влияние факторы внеэтнического и внерелигиозного характера: влияние школы, отношение чиновников и т. д. Данное утверждение проверено на основе полевых исследований.

---

<sup>1</sup> Об учебном курсе. Комплексный курс «Основы религиозных культур и светской этики. URL: [http://old.prosv.ru/umk/ork/info.aspx?ob\\_no=20402](http://old.prosv.ru/umk/ork/info.aspx?ob_no=20402) (дата обращения: 02.06.2018).

Так, например, в 28 % случаев опрошенные учителя отмечали, что их личные предпочтения оказывали влияние на выбор родителей. С другой стороны, представители детей также пытались обеспечить компромисс при выборе модулей ввиду чего соотношение выбора «корректировалось». Во многих муниципальных образованиях дети вообще не изучали религиозные модули. Влияние на выбор нерелигиозных и этнических факторов подтверждают и опрошенные представители религиозных организаций. Таким образом, конфессиональная идентичность в условиях выбора модулей проявляется в меньшей степени. С другой стороны, можно увидеть, что в регионах с полиэтничным составом, показатель выбора религиозных модулей в среднем ниже. В регионах со смешанным этническим населением очень низкая доля выбора религиозных модулей. В 2017—2018 гг. учебном году в 17 регионах с наиболее низким выбором религиозных модулей — 1 автономный округ и 10 национальных республик<sup>1</sup>. Таким образом, в этнически смешанных регионах желание родителей найти компромисс проявляется очень сильно. Компромиссным вариантом для родителей представляются нерелигиозные модули: «Основы светской этики» и «Основы мировых религиозных культур».

Мотивация родителей не выбирать религиозные модули связана с тем, что религия в жизни большей части семей не занимает важного места. Тем не менее, иногда в некоторых школах родители выбирают конфессиональные модули. Этому есть несколько причин.

**1. Конфессиональные модули выбирают в школах в тех населенных пунктах, где компактно проживают представители одной национальности.** Согласно нашим полевым исследованиям, а также данным Министерства образования Республики Башкортостан выбор модуля «Основы исламской культуры» в Башкортостане характерен для восточной и юго-восточной части региона в муниципальных образованиях, где компактно проживают башкиры.

---

<sup>1</sup> Отчет о выборе модуля по ОРКСЭ в субъектах РФ в 2017—2018 учебном году // Академия повышения квалификации и профессиональной переподготовки работников образования. URL: <http://orkce.apkpro.ru/359.html> (дата обращения: 30.05.2018).

**2. Конфессиональные модули выбирают в школах, в тех населенных пунктах, где местный представитель духовенства активно участвует в общественной жизни учебного заведения.** В данном случае взаимодействие духовенства со школой происходит на регулярной основе и не обязательно связано с курсом ОРКСЭ.

**3. Выбор конфессиональных модулей может произойти по инициативе образовательного учреждения.** В данном случае учитель и чиновник школы в силу своего этнической и религиозной самоидентификации заинтересован в изучении конфессионального модуля. По итогам наших полевых исследований чаще всего обнаруживалась обратная тенденция. Администрация школы заинтересована в изучении неконфессиональных модулей курса.

Образование является инструментом трансмиссии культуры. Процесс трансмиссии культуры — это процесс передачи навыков, знаний, устремлений, ценностей и дискретных элементов поведения<sup>1</sup>. Трансмиссия культуры происходит на ОРКСЭ через двух основных субъектов образования. Транслятором обычно выступает учитель или близкий родственник ученика.

Взаимосвязь конфессиональной идентичности и трансмиссии культуры происходит не всегда по какому-то конкретному шаблону. Определяющее влияние на курс по нашему мнению оказывает содержание урока и через призму учительского опыта передается школьникам. При исследовании опыта введения курса нами были выделены три формы трансмиссии культуры.

**1. Трансмиссия культуры с применением внерелигиозного подхода.** В данном случае происходит нарушение цели курса. Такой формат встречается на модуле «Основы светской этики». Происходит избегание преподавателем преподнесения школьникам информации о религии. Акцент касается норм культуры слабо связанных с религией.

**2. Трансмиссия культуры с применением культурологического подхода.** Такой формат изучения характерен преимуще-

---

<sup>1</sup> Spindler G.D. Anthropology and Education: an Overview (1955) // Fifty years of anthropology and education, 1950—2000. Mahwah ; New York : Lawrence Erlbaum Associates, 2000. P. 56.

ственно для неконфессиональных модулей курса ОРКСЭ. Религия в рамках указанного подхода воспринимается как часть культуры народов страны. Школьникам разъясняется понятие «традиционная религия». Информация о религии преподносится с позиций академического религиоведения. Для данного подхода характерно сравнение с другими религиозными учениями. Обрядность рассматривается поверхностно. Сильнее акцент делается на таких явлениях культуры, как архитектура, этикет, одежда, праздники. Индоктринационный эффект не является целью учителя.

**3. Трансмиссия культуры с применением миссионерского подхода.** Несмотря на декларативность культурологической формы урока на ОРКСЭ учителями может применяться и миссионерский подход. Чаще всего применение подхода может происходить трансляторами культуры неосознанно. Согласно типологизации религиозного образования, которую разработал Ф. Н. Козырев, при применении первого подхода религия рассматривается на уроке как «дар», то в условиях миссионерского подхода религия воспринимается как «закон»<sup>1</sup>. В данных условиях можно обнаружить индоктринационный эффект, и соответственно цели и задачи урока преследуют проявление определенного религиозного поведения. Такой подход характерен для моноэтничных школ и распространен на религиозных модулях курса.

Таким образом, ряд факторов образовательной среды и в их числе культура доминирующего дискурса, светская по своему содержанию, искажает понимание субъектами образования цели курса. Институционализация курса будет способствовать тому, что этническая и религиозная идентичность субъектов школьных отношений будет в меньшей степени влиять на трансмиссию культуры.

### Список литературы

1. Spindler, G.D. Anthropology and Education: an Overview (1955) / G.D. Spindler// Fifty years of anthropology and education, 1950—2000. Mahwah ; New York : Lawrence Erlbaum Associates, 2000. P. 56.

---

<sup>1</sup> Андросенко С. Религия как дар // Свято-Филаретовский православно-христианский институт. URL: <https://sfi.ru/sfi-today/news/religiya-kak-dar.html> (дата обращения: 27.05.2018).

2. Андросенко, С. Религия как дар / С. Андросенко // Свято-Филаретовский православно-христианский институт. URL: <https://sfi.ru/sfi-today/news/religiya-kak-dar.html>.

3. Об учебном курсе. Комплексный курс «Основы религиозных культур и светской этики». URL: [http://old.prosv.ru/umk/ork/info.aspx?ob\\_no=20402](http://old.prosv.ru/umk/ork/info.aspx?ob_no=20402).

4. Отчет о выборе модуля по ОРКСЭ в субъектах РФ в 2017—2018 учебном году // Академия повышения квалификации и профессиональной переподготовки работников образования. URL: <http://orkse.apkpro.ru/359.html>.

Невелев А. Б.

## Наука и религия: философия как посредник

Анализируя развитие отношений науки и религии в истории человечества, на основе предметно-энергийного понимания бытия человека, предлагаем концептуальное обоснование миссии философии.

**Ключевые слова:** *предметно-энергийная сторона бытия, религия, наука, предмет.*

Nevelev A.B.

## Science and religion: philosophy as a mediator

Analyzing the development of relations between science and religion in the history of mankind, on the basis of the subject-energy understanding of human existence, we offer a conceptual justification of the mission of philosophy.

**Keywords:** *subject-energy side of existence, religion, science, subject.*

К Аристотелю<sup>1</sup> восходит онтологическое структурирование бытия на материю и форму, а последнюю на движущую и целевую причину. Это бытие подавалось мыслителем как бытие любой вещи, но, думается, речь идет преимущественно о бытии человека. Следовательно, уже Аристотель осуществлял демаркацию элементов бытия, которую можно назвать разделением на предметную (материально-формальную) сторону бытия и энергийную (движущую) сторону бытия человека. Целевой элемент (причина) бытия играл интегрирующую роль. Нас, в контексте темы статьи, будет интересовать именно предметная и энергийная стороны бытия человека, поскольку тезисом, который мы попытаемся обосновать, является утверждение, что предметная сторона бытия — это сфера ответственности науки, а энергийная сторона бытия — сфера ответственности религии. Это не значит, что в науке отсутствует энергийный компонент, а в религии отсутствует предметный компонент. Но, в конечном счете, главная доказательная база науки коренится в предметной сфере бытия, а главная доказательная база религии

<sup>1</sup> Древнегреческая философия: от Платона до Аристотеля : пер. с лат. и древнегреч. М. : АСТ ; [Харьков] : Фолио, 2003. 829 с.

коренится в энергийной, силовой составляющей человеческого бытия. Философия стремится учесть как необходимые обе обсуждаемые стороны, поэтому невольно выступает посредником в, зачастую непримиримом, споре науки и религии.

Согласие с наукой присутствует в философском утверждении что мир, с которым имеет дело человек, предметен, это мир «для нас», феномен, как говорил И. Кант. Предметная демаркация, осуществленная им, на «вещь в себе» и «феномен» остается в границах предметного поля. Разница только в качестве тех средств, которые задают субъекту предметное отношение к миру. В случае с «вещью в себе» это средство «исчезающее» предметно, а в случае с феноменом это средство вполне определено. Отличие науки от философии тут только в том, что науке не интересен чистый категориальный анализ, она имеет дело с миром в его более «грубой и зримой» форме. Она акцентирует внимание на «размечаемом» и оставляет в тени «размечающее».

Философия же не может упустить культуру как средство организации отношения к «размечаемому». Она входит в тонкости возникновения «оптики» субъекта, культурных оснований его предметного видения мира. Можно попытаться выразить ту же мысль, обращаясь к этимологии слова «предмет». Эта логика напрашивается сама собой. Отделим «пред» в слове «предмет» от «мет»: пред-мет. «Пред» — это то, что предстоит перед «мет», некоторый объект, вещь в себе. Объект этот поставляет субъекту знание, сопротивляется преобразующим целевым воздействиям субъекта и «кажет» самое объективную действительность, закономерности мира.

Наука находится в погоне за этим миром самим по себе, потому что овладение знанием о его устройстве и есть ее главная цель. Наука — «езда в незнание», которое единственно интересно для нее по большому счету. Наука детерминирована упомянутым здесь «пред», стоящим перед человеком познаваемым им миром, объектом. Как бы субъект не был полон энергийностью, деловой заряженностью, настроенностью на преобразование, он, в конечном счете, детерминирован этим нашим «пред». Его фантазия, его «мет» (мета, разметка мира) строго ограничена этим «пред», объектом. Например, приборная составляющая научного эксперимента

организована строго «по контуру» изучаемой действительности и сама экспериментальная деятельность объектно детерминирована.

Полет научной фантазии объективно низок и не может выходить за определенный интервал абстракции. Энергичность субъекта научного познания жестко предметно детерминирована. Это ни хорошо и ни плохо, это просто данность научного бытия субъекта научного познания. Самое оскорбительное для него — это услышать в свой адрес слова об отсутствии объективно предметного коррелята его теории. Ученый в свое профессиональной деятельности предметно «заточен», находится в силовых полях своей предметной сферы.

Такая редукция личности к жесткой определенности предметного бытия имеет как позитивные, так и негативные результаты. Позитивность в том, что ученый, специалист «одалживает свой язык» самой объективной действительности, она говорит его языком. Она повествует о своем строении, о своих особенностях, о перспективах пользования открытий. Но, с другой стороны, «специалист подобен флюсу», он односторонен и предметно приземлен. Его энергичность излишне нагружена предметной зависимостью и не знакома с самодетерминацией. Обосновываемая точка зрения не лишена тенденциозности и понятно, что найдутся аргументы в оправдание вязкой предметной погруженности ученого, как и любого другого специалиста, в мир. Но наш концептуальный интерес заключается в предварительном наброске этой тенденциозной позиции, обостренно противопоставляющей две стороны человеческого бытия — предметную и энергичную — с целью поиска их единства и взаимовосполнения. Выражением этого единства и было бы, по нашему замыслу, взаимодействие науки и религии.

Время обратиться к опосредующему переходу от предметности к энергичности, вновь вспомнив элементы демаркации бытия у Аристотеля. Движущая причина осуществляется, как мы помним, в рамках формальной причины, в границах предметной формы. Это дает полные основания говорить о предметности движущей, энергичной причины. Действие, как единица движущей причины, предметно насыщено, потому, что осуществляется по контуру предмета. Эта ситуация передачи предметной формы основательно

проанализирована Э. В. Ильенковым в его «Диалектической логике»<sup>1</sup>, в очерке, посвященном Б. Спинозе. Встраивая предметное действие между вещью и мыслью, Спиноза нашел сам механизм перехода от предметности бытия к предметности мысли и тем самым решил проблему дуализма в Декартовой философии, в учении о не пересекающихся материальной и духовной субстанциях. Действие, деятельность забирает предметную форму у вещи и передает ее мышлению, которое предстает как свернутое с помощью слова (языка) действие человека с вещью.

В последующем развитии философии этот перевод предметной формы из вещного бытия в мыслительное, идеальное бытие получил название распредмечивания, и наоборот, обратное движение формы из мыслительного, идеального плана в вещный, предметный план получил название опредмечивания. Заметим, что гениальная догадка о роли деятельности человека, его энергичности во взаимодействии материального и идеального аспектов бытия акцентирует только предметную сторону бытия, а с энергичной стороной как бы ничего не случается, она нейтральна и подчинена путешествиям самой предметной формы. Э. В. Ильенков, как представляется, поглощенный известной дискуссией о природе идеального бытия, сосредоточил внимание на, условно говоря, «горизонтальном» переносе предметной формы.

Между тем, есть и «вертикальный» перенос предметной формы. Он присутствует в представлениях Аристотеля<sup>2</sup> о мире, как иерархии форм. Эту иерархию венчает «форма всех форм» — Бог, как «actus purus», как чистая энергичность, чистый акт, избавленный от всякой предметности, удерживающий в себе только «ничто-предметность». Чтобы быть формой *всех* форм, надо обладать пластичностью «безотносительного не» (Гегель)<sup>3</sup>, «нетости» (Хайдеггер)<sup>4</sup>. Апофатическое определение Бога выводит на первый план его

---

<sup>1</sup> Ильенков Э. В. Диалектика идеального // Логос. 2009. № 1. С. 8—62.

<sup>2</sup> Древнегреческая философия...

<sup>3</sup> Гегель Г. В. Ф. Философия духа // Энциклопедия философских наук. Т. 3. / отв. ред. Е. П. Ситковский. М. : Мысль, 1977. 471 с.; Гегель Г. В. Ф. Философия религии : в 2 т. / под общ. ред. А. В. Гулыги. М. : Мысль, 1977.

<sup>4</sup> Хайдеггер М. Бытие и время / пер. с нем. В. В. Библихина. 3-е изд., испр. СПб. : Наука, 2006. 451 с.

предметную неопределимость. Точнее, его *не*-определимость. Избавиться от этого «не» не удастся. На излете любой предметности всегда остается только оно. Думается, что известное учение Эпикура о свободном отклонении атома от определенной траектории, на которой настаивал Демокрит<sup>1</sup>, содержит методологический ход мысли о возможности действия, передающего предметную форму, когда она уже «забрана» от вещи, когда предметный контур получает, наподобие пантомимы, свободное от вещи бытие. Уже в этой пантомимической «свободе от» содержится возможность деятельного отклонения от предметной формы вещи.

Деятельное бытие предметной формы является пространством той свободы, которая в перспективе может обернуться самодовлением энергичности, которая в Эпикуровском отклонении атома только намечается. В этом, кстати, коренится творчество, как «созидание из ничего» (Платон)<sup>2</sup>. Отклонение от предметной формы у Эпикура — шаг к непредметной форме Единого у неоплатоников. Не случайно непредметное Единое неоплатоников предельно энергично. Итак, выстраивая иерархию предметного бытия, мы в пределе имеем перенос основного детерминирующего воздействия на бытие человека с бытия предметной формы в вещи на непредметную энергичность в самом человеке. Детерминация вещью сменяется детерминацией энергичностью, силовым компонентом бытия. Не случайно Бог — центр мировой силы. Когда мы замыкаемся в анализе на взаимодействие материального и идеального бытия, на что настраивает нас логика «основного вопроса философии», мы останавливаемся на полпути к главному — пониманию деятельно культурной природы энергичности.

Восхождение к *не*-предметности бытия это восхождение к предельной чистоте идеальности, которая играет роль «линзы» предметно фокусирующей энергичность, идеализированную деятельную способность человеческого бытия. Существует закономерность

---

<sup>1</sup> Материалисты древней Греции: собрание текстов Гераклита, Демокрита и Эпикура / общ. ред. и вступ. ст. М. А. Дынника. М. : Госполитиздат, 1955. 239 с.

<sup>2</sup> Антология мировой философии : в 4 т. Т. 1. Философия древности и средневековья. Ч. 1. М. : Мысль, 1969. 576 с.

обратной зависимости предметной и энергийной сторон этого бытия: чем меньше его предметная определенность, тем больше его энергийная насыщенность. Человек испытывает две детерминации: со стороны предметности и со стороны энергийности. Энергийность в ее чистом виде, то есть сбросившая с себя любую предметную определенность, кроме запрещающего и регулирующего «не», становится мощной детерминантой, конкурирующей по силе воздействия с предметной детерминантой. Более того, энергийность — это сфера деятельно выраженных влечений человека, его любви. Поэтому так важна демаркация предметности и энергийности.

Предметно очищенное «свято место» — энергийность любви должно, хоть на миг, предстать в своей чистоте. Предстать как ценностно образующее основание. Л. Фейербах<sup>1</sup> в свое время предлагал поставить на место мировых религий одну-единственную: религию любви. Это результат именно философского осмысления природы религии, значимости энергийной составляющей в жизни людей. Философское осмысление предметности имеет принципиально систематизированную форму. Это отличает философскую трактовку предметности от абстрактной предметности науки. Наука и религия предстают в философском осмыслении как радикальное акцентирование либо предметной стороны бытия, либо энергийной стороны бытия. Философское посредничество в диалоге науки и религии требует продолжения и развития.

---

<sup>1</sup> Фейербах Л. Сущность христианства. М. : Директ-Медиа, 2012. 764 с. URL: <http://biblioclub.ru/index.php?page=book&id=7099>.

Сафаргалеев И. Ф.

## Традиционный ислам в России и возрождение тасаввуфа

В статье рассматривается понятие традиционный ислам и проблемы, связанные с возрождением такой его неотъемлемой части как тасаввуф. По мнению автора, память о его великих духовных наставниках, таких как Зейнулла Расулев, и использование уникальной методики совмещения преподавания традиционных мусульманских наук с обучением тасаввуфу в его знаменитом медресе «Расулия» вместе с возможностями, которые дает Интернет, могли бы реально ускорить процесс полноценного возвращения этой традиции не только в Урало-Поволжье, но и на все постсоветское пространство в целом.

**Ключевые слова:** *традиционный ислам, ахлю ас-сунна ва аль-джамаа, акида, мазхаб, тасаввуф, «Грозненская фетва», тариқаты, муришид, интернет, Зейнулла Расулев, медресе «Расулия».*

Safargaleev I.F.

## Traditional Islam and the revival of tasawwuf

The author describes traditional Islam expression and problems related to the revival in Russia of its such inalienable part as Tasawwuf. On his opinion the memory about its great spiritual leaders of the past such as Zaynullah Rasuli and using of his unique method of mixing teaching traditional Islamic sciences with tasawwuf in his Rasulia Madrasah and the Internet opportunities could strongly accelerate the returning process of this tradition not only in Russia but in the CIS countries in the whole.

**Keywords:** *traditional Islam, Ahlu As-sunna wa Al-jamaa, Akidah, Mazhab, Tasawwuf, Grozny Fatwa, tariqats, murshid, Internet, Zeynullah Rasuli, Rasulia Madrasah.*

Несколько лет назад в статье «Коннотации альтернатив религиозному экстремизму»<sup>1</sup> рассматривался термин «традиционный

---

<sup>1</sup> Сафаргалеев И. Ф. Коннотации альтернатив религиозному экстремизму на постсоветском пространстве // Политические процессы на постсоветском пространстве : материалы междунар. конф. (Москва, 23 апр. 2014 г.) / отв. ред и сост. В. Г. Егоров, А. В. Абрамов. М. : ИИУ МГОУ, 2014. 416 с.

ислам». Он присутствует в названии конференции вместе с именем великого духовного наставника тасаввуфа Зейнуллы Расулева, и в связи с этим возможно в качестве вступления имеет смысл повторить некоторые положения той публикации.

В мусульманской религиозной среде впервые термин «традиционный ислам» был предложен Верховным муфтием Талгатом Таджутдином в начале 1990-х годов в ответ на новые реалии, несущие угрозу стабильности России и постсоветского пространства в целом.

Появление его вызвало неоднозначную реакцию как среди религиозных радикалов, так и части экспертного сообщества и было связано с возникшей в обществе потребностью противодействия привнесенным в Россию из-за рубежа в результате падения «железного занавеса» политизированным формам ислама.

Вместе с тем, в ответ на внешне кажущийся убедительным довод оппонентов, что ислам как истина един и не делим, на мой взгляд, было бы, наверное, корректнее употреблять расширенный термин «традиционное понимание ислама», «истинный ислам» или «пророческий ислам», как это предложил в свое время покойный Валиулла Якупов.

«Истинным исламом во всем мире принято считать ортодоксию суннитского большинства. В аутентичной мусульманской литературе данная ортодоксия обозначается как «ахлю ас-сунна ва аль-джамаа», что для большинства постсоветских россиян звучит как непроговариваемая абракадабра. Это стало второй причиной рождения нового термина. Российскому обществу нужно было предложить нечто удобоваримое, понятное, чем можно было бы оперировать в рамках возникшей дискуссии с импортированными трактовками ислама<sup>1</sup>. Другими словами, «традиционный ислам» — это вынужденный термин, ориентированный, прежде всего, на аудиторию постсоветских государств.

«Данное словосочетание в какой-то момент пустилось в свободное плавание и стало осмысляться уже без оглядки на свое начальное антисектанское значение. Его стали воспринимать не как

---

<sup>1</sup> Батров Р. Традиционный Ислам в России — это Ахлю сунна валь-джамаа // ГолосИслама.RU. URL: <http://golosislama.ru/news.php?id=20054> (дата обращения: 26.10.2013).

условный аналог того самого непроговариваемого «ахлю ас-сунна ва аль-джамаа», а как полностью самодостаточный термин, семантика которого определяется его составляющими. Постепенно весь фокус внимания в словосочетании «традиционный ислам» сместился с понятия «ислам» на понятие «традиционный». Именно здесь и разворачивались основные интеллектуальные баталии. Участники дискуссии ломали голову над тем, какая же традиция имеется ввиду, что является критерием традиционности, оправдано ли деление религии на традиционную и нетрадиционную и так далее.

В результате этой возникшей фактически на пустом месте дискуссии на свет родилось несколько интерпретаций традиционного ислама. Неологизм, который был призван облегчить понимание исламских реалий, стал, напротив, поначалу только лишь запутывать.

Семантический анализ текстов касательно данной проблематики показывает, что «традиционный ислам» используется в четырех основных значениях. Отчасти эти значения пересекаются между собой, словно сферы накладываются друг на друга и, в принципе, при желании их можно рассматривать как грани или пазлы одного общего явления. Однако сами участники дискуссии, порой, не склонны были так считать»<sup>1</sup>.

Первое понимание традиционного ислама можно обозначить как российский ислам, или ислам со спецификой той или иной постсоветской страны. Часто в таком смысле словосочетание употребляют государственные и общественные деятели. Им прежде всего важно, чтобы мусульмане поддерживали государственность своей родины и жили в мире и согласии с представителями других конфессий. Именно это они и понимают под традиционным исламом.

«Второе понимание традиционного ислама можно обозначить как народный ислам. Как правило, о нем говорят номинальные, этнические мусульмане, в жизни которых ислам — не более, чем воспоминание о своей верующей бабушке. Другими словами, речь идет не о доктринальном исламе, не о том, как должно быть согласно канонам, а о реальной религиозной практике мусульман, остатки которой уцелели, отчасти деформировавшись, после эпохи воинствующего атеизма. Народный ислам является предметом

---

<sup>1</sup> Батров Р. Традиционный Ислам в России...

живейшего интереса этнографов и объектом яростных нападок противников традиционного ислама, прежде всего сторонников политизированного ислама, почему-то пренебрежительно именующих его «бабайским», будто в этом слове есть нечто негативное.

В третьем понимании традиционный ислам — это национальный (например, татарский) ислам. Он рассматривается как достояние нации, которое, с одной стороны, является частью исторического наследия конкретного народа, с другой, залогом его выживания. При этом, например, татарские националисты по-разному расставляют акценты в «татарском» исламе. Для одних (прежде всего светских) — это джадидизм, т. е. модернизация, для других (прежде всего религиозных) — это кадимизм, т. е. консервативность.

И, наконец, четвертое понимание традиционного ислама — то, которого придерживаются сами практикующие мусульмане. Это ортодоксальный суннитский ислам, каким он был испокон веков во всем мусульманском мире. Другими словами, это ислам, представленный тремя религиозными науками, восходящими к самому Пророку (Да благославит его Всевышний Аллах и да приветствует): каноническим правом, догматическим вероучением и духовной этикой. В них и заключен смысл и суть исламской ортодоксии, той самой «ахлю ас-сунна ва аль-джамаа».

Здесь уместно отметить, что сторонников политизированного ислама, которые являются главными противниками традиционного понимания ислама, считают сектантами именно потому, что они стремятся уничтожить эту самую ортодоксальность ислама. Во-первых, они не признают канонических школ (мазхабов) в исламском праве, хотя по конъюнктурным соображениям, т. е. в целях маскировки, и могут внешне придерживаться того или иного, например ханафитского толка. Во-вторых, они категорически отрицают догматические школы ислама, во всей полноте раскрывающие послание Корана и учение Пророка, в том числе и матуридитскую, которую отличает особая веротерпимость и которую всегда исповедовали многие народы, в т. ч. башкиры и татары. И, наконец, в-третьих, они ведут ожесточенную войну с духовной этикой ислама, традиционно представленной суфизмом. Итак, политизирован-

ный ислам — это не чистый ислам, как любят говорить о нем его последователи, а секта в чистом виде, хотя подобная терминология и не всем по душе»<sup>1</sup>.

Это было подтверждено и «Грозненской фетвой», принятой большинством российских муфтиев в ходе прошедшей с 25 по 27 августа 2016 года в Чеченской Республике Всемирной конференции мусульманских ученых на тему: «Кто они — люди Сунны и согласия? Разъяснение и описание пути Ахлю-Сунна валь-Джама'а с позиции вероубеждения, мусульманского права и суфизма, и последствия отклонения от этого пути»<sup>2</sup>.

«Грозненская фетва» четко определила в рамках нашего государства понятие суннитского традиционного ислама, который заключается в следовании матуридитской либо ашаритской акиде (вероубеждению) и одному из четырех четырех мазхабов (богословско-правовых школ): ханафитскому, маликитскому, шафиитскому и ханбалитскому, а в плане такой основы Ислама как Ихсан (Искренность) пути тасаввуфа.

И если относительно акиды и мазхабов, в плане следования им вопросов как среди большинства российских мусульман так и экспертного сообщества вопросов уже не возникает, то приверженность тасаввуфу до сих пор неоднозначно воспринимается и трактуется по той простой причине, что эту бесценную исламскую традицию за долгие годы атеистического безвременья удалось почти полностью уничтожить. А процесс её возрождения протекает весьма непросто.

Это связано с рядом причин. Одна из них — то, что основные центры тасаввуфа и его лидеры-муршиды, как правило, находятся за пределами России и стран СНГ.

Другая — это, на мой взгляд самое немаловажное, наряду с истинным тасаввуфом немало псевдообразований, прикрывающихся его добрым именем, как вывеской для привлечения в корыстных целях в свои ряды как можно большего числа адептов. Указанное

---

<sup>1</sup> Батров Р. Традиционный Ислам в России...

<sup>2</sup> «Кто они, последователи сунны?» — фетва Всемирной исламской конференции в Грозном // ИА IslamNews. URL: <https://www.islamnews.ru/news-materialy-vsemirnoj-islamskoj-konferencii-v-groznom/> (дата обращения: 02.09.2017).

обстоятельство обоснованно вызывает настороженность властей, официального духовенства и простых мусульман.

К этому примешивается и еще одна особенность, присущая не только тарикатам, но и в целом естественному делению в исламе на различные направления и течения (мазхабы, например), которая вызывает при определенных обстоятельствах абсолютно ненужную конкуренцию и непонимание. Наиболее яркий исторический пример этого — ложные доносы на Зейнуллу ишана Расулева со стороны сторонников другого шейха одного и того же Накшбандийского направления тасаввуфа, которые стали причиной его тюремного заключения и последующей длительной ссылки<sup>1</sup>.

Еще одно препятствие — нашему постсоветскому мусульманину непросто попасть в тарикат тасаввуфа ввиду традиционной и естественной закрытости этой структуры.

И последнее, даже если направление этой духовной традиции вполне соответствует нормам шариата, вступление в тот или иной тарикат может оговариваться определенной процедурой, например обязательным личным присутствием шейха и будущего последователя-мурида во время обряда инициации или баяда, а также регулярным участием (тоже вживую) в еженедельных суфийских радениях (т. н. хатмах), либо оговаривается предварительным условием выполнения обязательных мусульманских предписаний (пятикратного намаза, поста в месяц Рамадан, выплаты закята).

Есть и еще один немаловажный момент: в случае, если даже и направление тасаввуфа, что называется верное и шейх-муршид высококлассный, его заместитель-халифа, коих может быть немало число в зависимости от распространенности тариката, может не всегда оказаться тем самым подходящим для конкретного верующего духовным наставником. Порой, как показывает практика, он со временем может, что называется, сбиться с пути и повести своих подопечных мусульман не в том направлении, либо просто не подойти по психологическим и иным параметрам. Примером этого могут служить девиантные действия либо публичные за-

---

<sup>1</sup> Фархшатов М. Н. «Дело» шейха Зейнуллы Расулева (1872—1917) // Власть и суфизм в пореформенной Башкирии : сб. док. / сост. М. Н. Фархшатов. Уфа : ИИЯЛ УНЦ РАН, 2009. 356 с.

явления некоторых шейхов тасаввуфа, которые могут, как показывает практика в некоторых российских регионах, привести к серьезным конфликтам и даже дестабилизации ситуации. Но это никоим образом не может служить поводом или основанием для причисления того или иного тариката к т. н. «псевдосуфийским сектам», как это осмеливаются совершенно необдуманно делать некоторые «эксперты».

В этом плане, как показывает практика, светским властям, отвечающим за меж- и внутриконфессиональную гармонию в обществе, следует ориентироваться не только и не столько на принадлежность мусульманина к тому или иному течению, а на «личные и деловые качества» лидера, который является его духовным наставником. Это кстати касается не только тасаввуфа, но и в целом пестрой палитры большинства исламских течений, в т. ч. и далеко небезобидных.

Вместе с тем, несмотря на все вышеперечисленные моменты, процессы, происходящие в Урало-Поволжье, а также развитие интернет-коммуникаций внушают определенный оптимизм.

Прежде всего это деятельность экспертного сообщества по популяризации тасаввуфа через средства массовой коммуникации, а также проведение конференций, круглых столов, научно-практических семинаров, выставок и т. д.

Отрадным обстоятельством является и то, что в Российском Исламском Университете в Казани недавно введено преподавание знаний об этой духовной традиции студентам старших курсов.

Оптимизму способствует и ситуация в многомиллионной Москве, превратившейся в огромный «плавильный котел», где проживает по некоторым данным порядка трети мусульман, среди которых немало практикующих приверженцев тасаввуфа, в том числе и шейхов, о чем свидетельствуют например регулярно проводимые в столичной Татарской (Исторической) Мечети хатмы (радения) накшбандийским, шазилийским и кадирийским тарикатами.

Широкие возможности, которые предоставляет в плане инициации (вступления) и обучения тасаввуфу интернет, для которого почти не существует никаких границ и преград, также формируют позитивный настрой в отношении динамики развития этой духовной традиции в России и на постсоветском пространстве в целом.

Об этом, в частности, я говорил<sup>1</sup> на прошедшей в апреле 2017 года в Казани Всероссийской научно-практической конференции «Вторые чтения имени Ахмадзаки хазрата Сафиуллина» по теме «Традиции тасаввуфа в Волго-Уральском регионе»<sup>2</sup>.

Внушает надежду на то, что в недалеком будущем у башкир и татар появится еще больше достойных духовных наставников — шейхов-муршидов различных тарикатов тасаввуфа и прежде всего Накшбандийского, исторически наиболее распространенного в Урало-Поволжье и то, что в июле 2018 года в г. Троицке Челябинской области возобновит свою работу знаменитое медресе «Расулия». Основанное в 1883 году оно благодаря деятельности Зайнуллы Расулева стало важным центром обучения для мусульман Российской империи и базой для дальнейшего распространения суфийского братства Накшбандия-Халидия<sup>3</sup>.

Оплотом тасаввуфа в России, на мой взгляд, является сегодня память о великих его наставниках таких как Зайнулла ишан Расулев, который был наиболее значимым последним тарикатским шейхом дореволюционного прошлого<sup>4</sup>. И возрождение уникальной поистине джадидской методики совмещения преподавания традиционных мусульманских наук с обучением тасаввуфу в его знаменитом медресе «Расулия», а также использование при этом возможностей, которые дает интернет, я полагаю, могло бы реально ускорить процесс полноценного возвращения этой великой духовной традиции не только в Урало-Поволжье, но и на все постсоветское пространство.

---

<sup>1</sup> Сафаргалеев И. Ф. О возрождении тасаввуфа в Урало-Поволжье // Материк. URL: <http://www.materik.ru/rubric/detail.php?ID=27301> (дата обращения: 06.04.2017).

<sup>2</sup> Традиции тасаввуфа в Волго-Уральском регионе обсудили на конференции в Казани // Материк. URL: [http://www.materik.ru/rubric/detail.php?ID=27306&phrase\\_id=2317412](http://www.materik.ru/rubric/detail.php?ID=27306&phrase_id=2317412) (дата обращения: 06.04.2017).

<sup>3</sup> Ислам на Урале : энцикл. слов. / сост. и отв. ред. Д. З. Хайретдинов. М. ; Н. Новгород : Медина. 2009. 404 с.

<sup>4</sup> Хамид Алгар. Последний Великий Шейх // Хроно. URL: [http://www.hrono.info/text/2008/akgar05\\_08.html](http://www.hrono.info/text/2008/akgar05_08.html).

Сергеева Т. С.

## **Развитие исламской мысли в вопросе соотношения веры и разума**

В статье изучено становление современной исламской мысли по вопросу соотношения веры и разума. Рассмотрение этого вопроса в трудах реформаторов XIX века Мухаммада Абдо и Аль Афгани. Определены причины в необходимости изменения сознания мусульман. По результатам исследования определен их весомый вклад в развитие исламской мысли и становления либерального ислама.

**Ключевые слова:** *ислам, разум, вера, реформы, традиции, современность, демократия, религия, образование.*

Sergeeva T.S.

## **The development of Islamic thought in the relationship of faith and reason**

In this article presented analysis the formation of modern Islamic thought on the relationship of faith and reason. The consideration of this question in the writings of the reformers of the nineteenth century, Muhammad Abdo and al-Afghani. The reasons for the need to change the consciousness of Muslims. According to the results of the study, their significant contribution to the development of Islamic thought and the formation of liberal Islam was determined.

**Keywords:** *Islam, mind, faith, reforms, traditions, modernity, democracy, religion, education.*

Ислам, являясь молодой религией и второй по числу последователей, имеет на сегодняшний день большое влияние в различных сферах общества, в первую очередь в духовной. Несмотря на стереотипное представление о Востоке, как закостенелом мире с изжившим себя традиционным укладом, его представители доказывают обратное. У истоков становления ислама стояла идея объединения племен для формирования надежной государственности, уклада жизни этносов и пути дальнейшего развития. Однако в XIX веке эта необходимость переродилась в реформаторстве духовного облика человека. Современный ислам многолик, но в нем можно

проследить существенные прогрессивные изменения, сочетающие в себе традиционность и модернизм. Представителей ислама волнуют такие фундаментальные проблемы как познание возможностей человеческого разума, применение разума в понимании Священного писания, а также осознание индивидом своих созидательных возможностей. Отныне мусульмане признают важность рационального постижения мира, осознавая пагубное влияние на ислам слепой веры, фатализма, которые приводят к нежизнеспособности религии и ее последователей.

«Человечество нуждается сегодня в трех вещах: в духовной интерпретации мира, в духовном освобождении индивидуума и в базовых принципах универсальной значимости, которые направляли бы эволюцию человеческого общества на духовной основе». Слова Мухаммада Икбала иллюстрируют направление мысли современного ислама, которые берут начало с трудов реформаторов XIX в., таких как Саид Ахмад-Хан, Абд ар-Рахман аль-Кавакиби, Саид Джамаль ад-Дин аль-Афгани, Мухаммад Абдо. Это была своего рода реакция на всестороннюю экспансию Запада. Движущей силой в развитии мысли послужило застойное положение исламского мира и вытекающие из этого ряд проблем. Просветителей отныне волнуют причины этого упадка, неспособности ислама отвечать на внешнее воздействие. Вследствие чего последовал пересмотр положений Священного писания, обращение к традиционному Корану и его адаптация к современным условиям.

Реформаторы главной целью видели не изменения или полную отмену предписаний и положений исламской догматики, они считали важным реформировать систему традиционного образования и науки и других сфер жизни посредством синтеза западной культуры. Для достижения поставленных целей необходимым считалось произвести изменения в умах верующих, сопровождающиеся необходимым переходом от пассивного восприятия действительности к активной созидательной деятельности. Здесь Мухаммад Икбал четко подметил, что приговор истории состоит в том, что устаревшие идеи никогда не поднимали силы в народе, который ее утратил. Исходя из этого мусульманский реформатор, идеолог панисламизма Саид Джамаль ад-Дин Аль-Афгани считал необходимым

просвещение масс, и призывал авторитетных духовных лиц вести пропаганду, направленную на духовное пробуждение мусульман. Обязанностью улемов он считал «просвещение неосведомленных» и пробуждение «сонных сердец». Согласно Аль-Афгани «Никакая реформа в мусульманских странах не может быть осуществлена, пока религиозные лидеры не попытаются реформировать свой собственный ум, пока не поймут пользы науки и культуры».

Свои идеи Аль-Афгани представлял в газете «ал-Урва ал-вукса» или «Наикрепчайшая связь», выпускаемой тайным обществом, образованным совместно с его сподвижником Мухаммадом Абдо. Газета имела большой интерес в кругах мусульманской интеллигенции, ведь именно интеллигенции отведена роль просветительницы общественных масс. Для реализации реформ, согласно Аль-Афгани, необходимо было произвести объединение мусульман, сплотить разрозненные страны.

Исходя из того, что ислам обращается к разуму, Аль-Афгани находит единственное спасение Востока в примирении его с наукой. Лишь знание способно освободить разум. Знание является источником духовной силы общества. Именно поэтому важнейшим делом определяет просвещение масс не через деятелей культа, а образованной интеллигенции.

Сподвижник Аль-Афгани Мухаммад Абдо, основываясь на учении суфиев, провозглашал нравственное самосовершенствование, веру в себя и свой разум, а также критическое отношение к сложившимся догмам. На дальнейшие труды Абдо повлияло обучение в общемусульманском центре традиционного образования и наук. Отныне он признает ценность светских дисциплин, которые впоследствии вводит в программу обучения. Признавая ведущую роль Запада в образовании, считал необходимым для исламского мира перенять общезначимые достижения в науке, в области права и государственной организации. Наряду с почитанием основ ислама, Абдо указывает на его слабые стороны, определяя ислам как застывший и не приспособленный к реформам в рамках изменяющейся социокультурной действительности. Модернизация ислама, считал Абдо, возможна только при признании неизбежности Корана как «священной опоры» мусульманского общества. Следовательно,

то мусульманское общество, к которому стремился Абдо, основывается на морально-нравственных устоях религии, которые в свою очередь не искажают научную картину мира и принимает все достижения научно-технического и общекультурного развития человечества.

Вопрос соотношения веры и разума занимает особое место в трудах Мухаммада Абдо, и глядя на процессы, происходящие в мусульманских странах, сегодня данная проблема особенно актуальна и в наши дни. По мнению автора, вера и современное мусульманское общество возможно построить только с опорой на человеческий разум. Этого можно достичь только на осмыслении и правильной трактовке Откровений. В труде «Комментарии к Корану», Абдо делает попытки рационалистически оценить писание, и адаптировать его к современному обществу. «Коран запрещает нам слепую веру», пишет М. Абдо. Именно это основание является первостепенным в понимании религиозных догм, а слепое их принятие не только бессмысленным, но даже губительным для мусульманского общества. Вследствие чего Абдо считал единственным верным решением, освобождающим людей от предрассудков, является открытие сути вещей через разъяснение религиозных писаний. «Вера без дел мертва» — именно этого правила придерживался автор, считая, что только практическая деятельность необходима для правильного восприятия. «Гордость за великое прошлое должна перерасти в строительство своего настоящего и будущего». Абдо был убежден, что единый ислам возможен только при условиях демократических реформ в обществе, просвещения народа в культурной и религиозной сферах. М. Абдо считал, что для нормального развития общества необходима постоянная адаптация Корана к конкретному историческому периоду.

Реформаторы признавали приоритет веры, широкие возможности человеческого разума, который необходимо освободить от предрассудков, порождающие неверие мусульман в силу собственного разума.

Соотношение веры и разума приводит исламских мыслителей к иджитхаду, согласно которому посредством интеллектуальной деятельности производится соискание ответов на вопросы, которые не обозначены в Коране или сунне. Исламские реформаторы отстаивали способность индивида постичь Священное писание

силой собственного разума. Это считается весомым прорывом в развитии ислама. Ранее положения Откровения не подвергались критическому анализу и осмыслению, так как авторитет средневековых теологов, устанавливающих положения, затруднял движение мысли. Этим объясняется застой исламского мира в экономической, социальной и интеллектуальной сферах.

Реформаторы также считали, что в пробуждении умов мусульман необходимо вернуться к истокам веры и очистить доктрины от искажений, возникших из-за неправильного понимания Откровения. Вследствие чего они отвергали исключительное право богословов на интерпретацию Корана, даруя такую возможность мыслящим мусульманам.

Стоит отметить, что именно глобализация оказала значительное влияние на исламский мир. Данный процесс внес коррективы в сознание верующих, в результате чего произошел пересмотр базовых принципов ислама. Эта тенденция ярко проявилась в странах, где поддерживаются демократические ценности. В связи с этим реформаторы подготовили почву для становления современного либерального ислама, в котором проявляется компромисс между традиционными религиозными канонами и нормами демократии.

### **Список литературы**

1. Али-заде, А. А. Абдо Мухаммад / А. А. Али-заде // Исламский энциклопедический словарь. М. : Ансар, 2007.
2. Степанянц, М. Т. О религиозных взглядах Мухаммада Абдо / М. Т. Степанянц // Религия и общественная мысль стран Востока. М., 1974.
3. Полонская, Л. Р. Влияние религии на общественную мысль народов Востока / Л. Р. Полонская, А. Д. Литман // Народы Азии и Африки. М., 1966.
4. Степанянц, М. Т. Афгани Мухаммад б. Сафдар Джамал ад-Дин / М. Т. Степанянц // Новая философская энциклопедия. 2-е изд., испр. и доп. М. : Мысль, 2010.
5. Хакимов, И. М. Антиколониализм Джемаль ад-Дина аль-Афгани на страницах «аль-Урва аль-вуска» / И. М. Хакимов // Арабские страны. М. : Эпоха, 1970.

Силантьев Р. А.

## **Современные технологии на службе террористов и контртеррористов**

Silantjyev R.A.

### **Modern technologies at the service of terrorists and counter-terrorists**

Современные деструктивные организации, особенно экстремистские и террористические, активно используют в своих интересах все возможности сети Интернет. Основными направлениями их работы в этой сфере являются вербовка новых членов, привлечение средств, в том числе мошенническими способами, а также разного рода диверсии — например, атаки на сайты и телефонный терроризм. Так, известно, что хакеры запрещенной в России организации ИГИЛ стоят за серией атак на слабозащищенные российские ресурсы в 2015 году (сайты больниц, местных госучреждения и даже тепличных хозяйств), а также именно они смогли организовать серию звонков с предупреждением о якобы заложенных бомбах по всей стране осенью 2017 года<sup>1</sup>.

Об особенностях вербовки в сети Интернет в своих трудах подробно пишет кемеровский исследователь в области информационных технологий В. В. Шиллер. «Интернет-вербовки отличаются тем, что две трети всего затрачиваемого эмиссаром времени при реализации вербовочных мероприятий осуществляется в удаленно-анонимном режиме. В поле зрения эмиссаров попадают в первую очередь лица, склонные к восприятию экстремистских идей и вовлечению в экстремистские организации. Если объект представляет интерес и с ним рассчитывают работать в долгосрочном режиме, то реализуется приведённый ниже комплекс вербовочных мероприятий. Конечной целью в этом случае является окончательное перепрограммирование сознания с формированием целостной системы стереотипов экстремистской направленности — упрощённых, эмо-

---

<sup>1</sup> Хакеры ИГИЛ атакуют российские сайты. URL: <http://planet-today.ru/novosti/tekhnologii/item/23763-khakery-igil-atakuyut-rossijskie-sajty%20>. Российские города заминировал игиловец Абрамов. URL: <https://www.islamnews.ru/news-537960.html>.

ционально окрашенных схем, объясняющих сложные социально-политические процессы и явления через призму виновности как отдельных этноконфессиональных и социальных групп, так и государства с персональной ответственностью отдельных крупных политиков. Если потенциальный объект не заслуживает внимания или в процессе реализации одного из этапов выяснится, что он не соответствует предъявляемым критериям, то работа с ним прекращается. Теоретически универсальный алгоритм виртуальной вербовки включает следующие основные этапы:

1. Поиск потенциальных объектов вербовки. Осуществляется рядом способов, в круг которых входят: а) изучение тематических форумов, где в поле зрения попадают наиболее активные ретрансляторы идей, тождественных либо наиболее близких идеологии экстремистской организации, агент которой ищет новых адептов; б) просмотр аккаунтов лиц, оставивших «лайк» или сделавших репост записи околоэкстремистского или экстремистского содержания; в) поиск видео и аудиозаписей экстремистского содержания с анализом страниц, на которых они размещены.

2. Анализ аккаунтов объектов вербовки. Изучается круг социальных и кровнородственных связей, количество друзей и подписчиков, текстовый, аудио-, видео- и фотоконтент, список групп, в которых он состоит, и страниц, на которые подписан владелец аккаунта. Кроме этого анализируются записи на стене, как написанные объектом, так и взятые через репост с другого аккаунта, группы, тематического паблика или внешнего ресурса. На основе вышеприведённых данных, а также открытости или закрытости страницы, составляется психологический портрет объекта и разрабатывается стратегия осуществления вербовочных мероприятий, с учётом всех его сильных и слабых сторон.

3. Установление виртуального контакта. Осуществляется разными способами, исходя из особенностей психологического портрета объекта вербовки. С интровертами, имеющими малое количество информации на странице и, что довольно часто встречается, закрытые личные сообщения, первый контакт может произойти через поддержание его в дискуссиях во время обсуждения либо комментирование его текстовых, видео или фотозаписей, если имеется

такая возможность. С экстравертированными объектами контакт может происходить через приглашения в тематические группы или мероприятия, «лайки» и репосты фотографий, видео или записей со стены либо через личные сообщения, написанные под каким-либо предложением. Если контакт выстраивается, то дальше следует его закрепление.

4. Закрепление виртуального контакта. Осуществляется через вступление в предлагаемые эмиссаром тематические группы или паблики, размещение на своей стене или включение в список аудио, видеозаписей и фотоальбомы контента околоэкстремистского/откровенно экстремистского содержания. Если объект умеет писать тексты, то в качестве просьбы-задания может быть написание текста, в котором через призму идеологии анализируется и описывается какая-нибудь резонансная ситуация, связанная с политическим, социальным или этноконфессиональным конфликтом. Кроме этого вербуемому пересылается литература, видео, аудио и символика для формирования системы стереотипных представлений в рамках экстремистской картины мира и её закрепления. Вариантом может быть участие в организации и проведении тематических флэшмобов на территории населённого пункта, где проживает объект.

5. Непосредственный контакт. После того как объект готов к непосредственной встрече и выполнению реальных заданий, что хорошо видно из изменения контента странички, характера ответов на контрольные вопросы, однозначно-стереотипной реакции и оценки происходящих событий, происходит физическое знакомство, хотя оно может и не являться обязательным. Если на предыдущих этапах объект выполняет задания эмиссара, то можно считать, что акт вербовки состоялся. На этом этапе формулируются вполне конкретные задачи, нацеленные на организацию и осуществление массовых беспорядков, уничтожение имущества, проведение акций насилия в отношении представителей иных конфессий, национальностей, социальных или гендерных групп и проч. После решения конкретной практической задачи вербуемый становится полноценным членом экстремистской группировки.

Приведённые этапы являются универсальными, но в практической деятельности мало кем применяются в полном объеме.

Обусловлено это ситуацией, в которой находится конкретное экстремистское сообщество, его численностью и сформулированной программой действий. Полная вербовочная схема используется малочисленными региональными группировками, решающими задачи формирования круга сторонников, которые составят физическое ядро движения. Неполная схема применяется крупными экстремистскими объединениями, преследующими цель сформировать массовую армию сторонников, решающих задачи по распространению идей и проведению массовых акций на территории постоянного проживания. Во втором случае используются активно вирусные технологии, надёжно зарекомендовавшие себя в рекламе продуктов, товаров и услуг. Суть этих технологий, являющихся виртуальным аналогом технологии «сарафанного радио», состоит в том, что их основными агентами выступают сами получатели и потребители информации.

Для запуска вирусных технологий могут использоваться флэш-мобы как наиболее удобная форма сетевой организации мероприятия в режиме удалённого доступа<sup>1</sup>.

Московский специалист в сфере вербовочной деятельности в сети Интернет А. А. Воат показывает процесс вербовки на примере террористической организации «АУМ Синрикэ» («Алеф»), часто успешно мимикрирующей под мирную буддийскую организацию.

«На первом этапе потенциальной жертве робот-рассылка отправлял слово «привет» с вербовочного аккаунта. Если жертва отвечает на это сообщение, то робот-рассылка переадресовывал переписку к реальному адепту организации, который затем продолжал переписку с потенциальной жертвой. На языке секты вербовка определялась как «бхакти», или «пожертвование собой и своим временем ради распространения вероучения организации». Или возможен был второй вариант начального этапа вербовки, когда потенциальную жертву приглашали вступить в одну из социальных групп секты через спам-рассылку и вирусный маркетинг, который заключался в распространении рекламных вербовочных роликов.

---

<sup>1</sup> Шиллер В. В. Интернет и виртуальные социальные сети как инструмент вербовки адептов в экстремистские организации: основные алгоритмы и технологии // Полит. ин-ты и процессы. 2016. № 4. С. 57—64.

На втором этапе потенциальную жертву приглашали прослушать курс бесплатных лекций на тему «Буддизм» на одном из прикрывающихся сайтов организации. Для этого потенциальный адепт подробно изучал видеоинструкцию работы на сайте.

На третьем этапе жертва проходила бесплатные вербовочные видеосеминары и лекции секты в режиме онлайн в течение 10 дней.

Продолжительность лекции составляла 1 час. Занятия проходили в 22 часа по московскому времени. Таким образом, в течение 10 дней слушатель постепенно индоктринировался в вероучение организации.

На четвертом этапе жертве предлагали продолжить изучение лекций, но уже за деньги, сделав пожертвование в размере 100 рублей для жителей г. Москвы, 50 рублей для жителей регионов, через систему электронных денег, например, Webmoney.

На пятом этапе жертва изучала видеолекции о гуру организации — Сёко Асахаре, и продолжала индоктринироваться в вероучение секты.

На шестом этапе прикрепленный к жертве лектор собирал персональную информацию о новообращенном адепте и его контакты, а также начинал ежедневное личное общение через IP-телефонию. При этом за каждым лектором было закреплено определенное количество учеников.

На седьмом этапе новый член организации начинал выполнение религиозных практик секты, например, жертвоприношения для гуру, асаны, цигун, вечернее поклонение, воскресное поклонение гуру, всё это происходило в режиме он-лайн через IP-телефонию. Параллельно жертва подробно изучала литературу организации, труды Сёко Асахары и отчисляла деньги в секту через электронные платежные системы. Ориентировочное пожертвование на данном этапе составляло 5000 рублей в месяц. На восьмом этапе, примерно через 2 месяца индоктринации, новому адепту террористической организации предлагались заняться практикой «бхагги», то есть вербовкой новых членов в секту через переписку с потенциальными жертвами в социальных сетях и почтовую спам-рассылку.

На девятом этапе, примерно через 4 месяца после первой лекции, нового члена секты приглашали на закрытый семинар в одну из штаб-квартир террористической организации. Данный семинар

стоил уже 30 000 тыс. рублей. На десятом этапе, примерно через 6—8 месяцев, адепт организации А приглашался на выездные мероприятия террористической секты в другие страны, данные поездки стоили около 60 000 рублей, а также дополнительно оплачивались проживание. На этом же этапе адепту могли предложить читать вербовочные он-лайн лекции или стать инструктором проведения асан и цигун через IP-телефонию. Кроме этого данная террористическая организация использовала следующие вербовочные инструменты: основной сайт деструктивного культа; видеоканал секты он-лайн-трансляции собраний (в режиме реального времени было возможно участие в молитвенных собраниях деструктивного культа), баннерная реклама, вербовочные ролики»<sup>1</sup>.

Вернемся к ИГИЛ, в котором социальные сети и программы-мессенджеры эффективно использовались для пропаганды и сбора средств.

«Данные разведки свидетельствуют о том, что некоторые лица, связанные с ИГИЛ, привлекали пожертвования через Twitter и просили доноров связаться с ними по Skype. Доноров просили приобрести международную предоплатную карту (например, с кредитом по линии сотовой связи или приобрести приложение или другую программу для хранения кредитных средств) и сообщить номер предоплатной карты по Skype. Затем лицо, занимающееся сбором средств, отправляет номер одному из своих фолловеров в стране, граничащей с Сирией, и продает номер карты за меньшую цену, оставляя себе разницу в наличных, которую затем передает ИГИЛ.

ИГИЛ манипулирует социальными сетевыми сервисами, физическими и виртуальными социальными сетями, привлекает пожертвования и проводит маркетинговые кампании в соответствии с отраслевыми стандартами, которые установлены крупными краудфандинговыми компаниями. Краудфандинг — способ привлечения пожертвований от больших групп населения с использованием комбинации технологий и маркетинга. Ведущие краудфандинговые платформы используют статистический анализ для оптимизации

---

<sup>1</sup> Воат А. А. Современные технологии вербовки в секты и террористические организации. URL: <http://stavroskrest.ru/content/sovremennyye-tehnologii-verbovki-v-sekty-i-terroristicheskie-organizacii>.

онлайн-краудфандинговых кампаний, стимулируя развитие так называемых «бонусов» или «уровней пожертвований». Благодаря «уровням пожертвований» потенциальный донор сможет лучше почувствовать связь с объектом финансирования и непосредственную целенаправленность своего вклада, что обеспечивает увеличение и стимулирование больших взносов. Такие компании также рекомендуют принятие специфичных маркетинговых мер в отношении кампаний, в которых задействованы различные формы социального взаимодействия, с целью увеличить поддержку, поддержать движущую силу кампании и максимально повысить прибыль.

Весьма показательным стал арест 31 мая 2014 года в США сторонника ИГИЛ. Арестованному лицу были предъявлены обвинения в совершении преступления по двум эпизодам получения и владения незарегистрированным глушителем для огнестрельного оружия. 16 сентября 2014 года федеральная расширенная коллегия присяжных в Рочестере (Нью-Йорк) вынесла состоящий из семи пунктов обвинительный акт, в котором он, помимо прочих обвинений, по трем пунктам обвинялся в попытках оказания материальной поддержки и предоставления ресурсов ИГИЛ.

Согласно уголовному обвинению, обвиняемый размещал в своем аккаунте и делал репосты твитов, в которых выражал поддержку различных террористических группировок и насильственного экстремизма, а также занимался сбором средств для оказания поддержки боевикам-террористам в Сирии.

Официальное обвинение ссылалось на его заявления о том, что деньги — самый большой ресурс поддержки экстремистов, и люди должны сражаться своими деньгами, а не только физически или на словах. Он призывал людей жертвовать деньги, иногда до трети их заработка, называя это разновидностью джихада. В твитах периодически приводились перечни оружия и суммы, необходимые для приобретения такого оружия. Один из примеров: конкретные просьбы о пожертвованиях наличными в размере 5000 долларов США от каждой семьи. Предусмотренные обвинительным актом и/или вердиктом присяжных обвинения не имеют доказательств, а в соответствии с законодательством США все ответчики невиновны, пока судом не будет доказана их вина.

Использование краудфандинга группами повстанцев наблюдался на ранних этапах гражданской войны в Сирии. По сообщениям в прессе, средства, полученные через социальные сети сирийскими повстанцами, как правило, переводились с одного личного банковского счета на другой и перемещались через границы курьерами. Доноры принимали на себя различные виды обязательств: от покупки одной единицы оружия до финансирования операции или оплаты поездки, обучения и вооружения добровольного боевика.

В обмен на пожертвования определенного уровня, донор получал визуальное подтверждение того, каким образом был использован его вклад.

Примером стратегии развития указанных выше «бонусов» или «уровней пожертвования» является Twitter-аккаунт Jahd\_bmalk, принадлежащий служащему ИГИЛ и АК, который занимался сбором средств на вооружение. В своем сообщении клирик обещал, что каждый, пожертвовавший 50 динаров, эквивалент 50 снайперских припасов, получит «серебряный статус».

По аналогии, при пожертвовании 100 динаров, стоимости восьми минометных выстрелов, жертвователю получает статус «золотого донора».

Попытки привлечь средства через Интернет характерны не только для ключевых организаций уровня ИГИЛ, но и для их сторонников, которые хотят оказать поддержку кампаниям ИГИЛ», — говорится в докладе Группы разработки финансовых мер по борьбе с отмыванием денег — Financial Action Task Force за февраль 2015 года<sup>1</sup>.

Для защиты от злоупотребления Интернетом создан целый кластер программ, которые при грамотном использовании как максимально укрепляют оборону, так и позволяют контратаковать, деанонимизируя злоумышленников и нейтрализуя их сетевые ресурсы. Простейшими из них являются программы родительского контроля, которые нередко оказываются достаточно полезными, особенно с учетом того факта, что интерес для деструктивных организаций уже представляют и 12-летние подростки.

---

<sup>1</sup> Отчет ФАТФ. Финансирование террористической организации Исламское государство Ирака и Леванта (ИГИЛ). Февраль 2015.

Кроме того, широкое распространение социальных сетей часто позволяет выявить жертву вербовки на раннем этапе — так, наполнение страничек информацией об игре «Синий кит» и ее аналогах, способах приготовления наркотических веществ или фашистской символикой должно максимально насторожить родных и близких. Своевременно проявленное беспокойство может оградить человека от вербовки путем обычной разъяснительной беседы, в то время как на поздних этапах вовлечения в деструктивную организацию уже требуется помощь специалистов и даже правоохранителей.

Следует помнить, что анонимности в современном Интернете не существует и большое количество безнаказанных вербовщиков является следствием не отсутствия соответствующего программного обеспечения, а недостаточным количеством сотрудников правоохранительных органов и недостаточной оперативностью следственных процедур. Впрочем, ситуация быстро меняется и уже известны случаи привлечения к уголовной ответственности за «лайки» и перепосты экстремистских материалов. Так, российские спецслужбы активно используют программы контроля информационных потоков СОПМ, СОПМ-2 и СОПМ-3 (сокращение от «Система технических средств для обеспечения функций оперативно-розыскных мероприятий»), чьими аналогом в Европе является программа Lawful Interception (LI), а в США — CALEA (Communications Assistance for Law Enforcement Act)<sup>1</sup>. для контроля над мобильными средствами связи (извлечение, декодирование и аналитика данных) широко применяются криминалистические программы фирмы «Cellebrite» UFED Touch Ultimate, UFED Cloud Analyzer и UFED Classic<sup>2</sup>.

Программа «Демон Лапласа», разработанная весной 2015 года, ведет круглосуточный мониторинг социальных сетей «ВКонтакте», Facebook, Twitter, «Живой Журнал», выводя на распространителей контента и самых влиятельных пользователей.

Как сообщил журналистам разработчик программы Евгений Венедиктов, «есть пользователи, которые скрывают свое отношение

---

<sup>1</sup> СОПМ-1, СОПМ-2, СОПМ-3: особенности и отличия. URL: <https://vasexperts.ru/blog/osobennosti-i-otlichiya-sorm>.

<sup>2</sup> См.: <http://lang.cellebrite.com/ru/mobile-forensics/products/standalone/ufed-touch-ultimate>.

к запрещенной в РФ террористической организации «Исламское государство», но на самом деле являются распространителями их идей и, например, создателями групп, в которых распространяется информация.

Несколько месяцев подряд нам приходится наблюдать за той битвой, которую ведет Роскомнадзор и сеть вербовщиков. Нужно просчитать самые влиятельные узлы и заблокировать их всем вместе, потому что как только ликвидируется одна группа, тут же появляется другая. В планах программистов — разработать алгоритм поиска ключевых звеньев в цепи распространения контента вербовщиками на базе европейской программы NodeXL. «Это классический сетевой анализ, который позволяет визуализировать процесс распространения информации», — сказал Венедиктов о программе.

Таким образом, современные технологии полезны скорее контр-террористам, нежели террористам. Это обстоятельство следует обязательно учитывать и уметь использовать в своих целях.

Смирнов М. Г.

## **Религиозное сознание в условиях современности**

Статья посвящена пониманию и проблемам религиозного сознания. Раскрываются вопросы его адаптивности современным условиям в контексте понимания религиозности. Отмечаются преобладающие тенденции современности, стимулирующие трансформационные процессы в современном религиозном сознании, приводящие к его радикализации.

**Ключевые слова:** *религиозное сознание, современное общество, условия современности, общество постмодерна.*

Smirnov M.G.

## **Religious consciousness in the modern world**

The article is devoted to understanding and problems of religious consciousness. The questions of its adaptability to modern conditions in the context of understanding religiosity are revealed. The prevailing radicalization tendencies, stimulating transformational processes of modern religious consciousness are noted.

**Keywords:** *religious consciousness, modern society, modern conditions, postmodern society.*

Проблема понимания сознания является одной из вечных тем в русле философского поиска. В целом, сознание как своего рода перманентная способность человека подразумевает наличие трех необходимых аспектов своего существования: это восприятие реальности человеком, фиксация этой отраженной реальности внутри себя в форме устойчивых образов, и способность воспроизводить реальность, ориентируясь на упомянутые образы и внешние раздражители.

Религия же, представляемая этимологически как «высшая связь» или связь человека и Бога предполагает восприятие и отражение в человеке ни одной реальности, а двух: обыденной и трансцендентной [1]. Последняя предстает в идеальных символических образах и является недостижимым эталоном, и ориентиром для первой.

Таким образом, человек религиозный, четко осознавая и фиксируя внутри себя две реальности, воспроизводит единый продукт реальности исходя не из двух источников: внутренние образы и внешние раздражители, а из трех. Третьим источником индивидуального и социального воспроизводства выступают трансцендентные идеалы, познаваемые в символической форме. Они формируют некий безусловный гарант устойчивости социального воспроизводства и конституируются в сакральных ценностях. Эта тройственная основа религиозного сознания является залогом его стабильности и культурной преемственности, когда меняются представления об обыденности и вызовы-раздражители современности, но религиозно-нравственные ориентиры, относящиеся к миру трансцендентного, остаются неизменными.

Современное общество постмодерна претерпевает значительные сущностные изменения. С появлением новых связей и отношений в социуме, расширением информационного пространства и форм включенности в него, перманентными процессами переоценки устоявшихся ценностей и освоения новых, происходят весомые перемены в сознании индивидов в него входящих. Происходит инфляция сакральных ценностей и распространение ценностей натурализованных и не носящих перманентный характер.

С точки зрения религиозного сознания это характеризует процессы разрыва символических связей между двумя мирами внутри человека: миром обыденным и трансцендентным. Оба мира с их символизмом, будучи отраженными в сознании претерпевают значительные внутренние изменения.

Потеря внутренней символической связи с миром трансцендентного приводит к тому, что он всё более становится выражен через символизм обыденного. Поскольку данный процесс цикличен, это является как причиной, так и следствием обесценивания, утраты и номинализации сакральных ценностей как у индивида, так и в рамках общества в целом. Можно сказать, что данный процесс форсирует сам себя.

Религиозное сознание, находясь на грани утраты священного и его обмирщения, ее не переступает, но находится в состоянии регулярного воспроизводства процесса утраты священного

и подмены его мирским, обыденным. К примеру, современный вопрос о религиозной толерантности, с одной стороны раскрывает социально значимое явление, с другой приводит к определенным формам тривиализации и ревизионизму в религиозной практике верующего, граничащей с утерей внутренней духовной связи с религиозной догматикой и фундаментальными символами. При этом традиционная позиция верующего может рассматриваться как форма радикализма. Другим примером этого же процесса может служить процесс политизации религий.

В этих условиях обыденная составляющая религиозного сознания также несет в себе признаки измененного состояния. Когда сознание современного верующего использует символизм обыденного для выражения и понимания сакрально-духовных ориентиров, происходит смешение духовного и социально-обыденного опыта. Примером подобной утраты границ между духовным и обыденным могут служить современные формы переживания духовного опыта: такие как волонтерство, выступающее одновременно и как форма альтруистической взаимопомощи, и как форма предоставления услуг; современные формы «религиозных конфликтов», когда ядром противостояния выступает экономическая и политическая составляющие, выраженные в культурно-религиозных формах, и др.

Еще одним аспектом, характеризующим современную измененную форму обыденного сознания, зафиксированную внутри человека, выступает его высокая динамика, вызванная устойчивой конкуренцией и сменяемостью ценностей натурализованных, продуцируемых коммерческими структурами. Это приводит к тому, что сакральные трансцендентные формы-ориентиры не просто выражены в обыденных образах в сознании современного верующего, но и сами эти обыденные формы и символы обладают высокой сменяемостью и неустойчивостью. Интересно, что такое положение вещей в сознании представителя традиционного общества или даже общества модерна вызвало бы культурный диссонанс и духовный кризис, в сегодняшней социальной среде является нормой.

С социальной точки зрения имеет место двойственный процесс: с одной стороны, происходит обесценивание религиозно-духовного опыта в социуме, с другой — происходит его обмирщение, опре-

деление религиозности через натуральные формы предметности. В современном обществе, несмотря на его многоукладность, происходит слом самих основ религиозности и религиозного сознания.

Дело в том, что если за объективность реальности в сформированном религиозном сознании отвечают аксимического рода представления, воспринимаемые его носителями (сообществом в целом), как осознанно — через осмысление религиозного опыта, так и неосознанно — через культурологемы и поведенческие механизмы, то на сегодняшний день, эти аксиомические представления приобретают перманентное свойство к изменчивости в силу их обмирщения. Это в целом приводит к инфляции религиозного сознания, сохранения его культурно принятых форм, но утрате содержания.

Георг Вильгельм Фридрих Гегель выделял две формы религиозного сознания: условно «сложную», связанную с наличием самосознания и саморефлексии в вере и условно «простую», как он говорил, «наивную веру», где человек не утруждает себя какой-либо «сложной рефлексией» [2].

В современных условиях происходит тотальная утрата первой формы в пользу трансформированной второй.

Это в определенной степени стимулируется сокращением возможностей рефлексии и саморефлексии индивида в современном информационном пространстве, обладающим высокой плотностью потоков информации и широкой диверсификацией ее источников и известной степенью их обезличенности. Рефлексивные компоненты религиозного сознания традиционной связаны с: рациональным самопониманием; пониманием своей веры; саморефлексией в своей религиозности; отождествлением себя с определенной общностью; рефлексией над своим положением [3].

В современных же условиях человеческое сознание не в состоянии освоить всю ту информацию, которая ему предлагается. У человека не остается жизненного времени и пространства не только на рефлексии, но и на выбор получаемой информации. Современный «человек — многоликий», через огромное количество ролевых ипостасей, спокойно несет в себе символы и образы, отвечающие за совершенно разный, зачастую противоположный,

духовный опыт и не видит в этом противоречий, но испытывает специфическую «усталость» и «перегруженность» сознания.

Подобные процессы приводят к тому, что индивид формирует внутренние требования к материализации и упрощению веры, возможно большему ее выражению в мире вещей, что значительно упрощает освоение веры в условиях современности, дает возможность ее клиповой актуализации относительно объективно существующих вещей и явлений с ними связанных. Такая объективация веры характерна для современного, столь популярного, неоязычества и для новых форм сектантства. Не избежали ее и основные мировые конфессии.

Исходя из этого, мы уже видим упрощенную форму саморефлексии верующего человека, его понимание веры, отождествление с определенной общностью уже не через призму сложной системы постулатов традиционной религии, а через призму новой религиозной реальности, в которой есть либо «Хтонический Архивраг», либо один простой символ веры, вокруг которого строится материально-религиозный опыт современного верующего. Причем сам подобный опыт уже кодифицирован в информационных предложениях и, зачастую, коммерциализирован в духе сформировавшихся натурализованных ценностей-брендов.

Подводя итог можно отметить, что современные условия общества постмодерна, характеризующиеся: уплотнением и ростом информационного пространства; увеличивающимися темпами потребления информации, не оставляющими шанса на ее рефлексию; глобальным взаимопроникновением национальных культур и ценностей; высокой динамикой ценностных трансформаций и диверсификаций в малых группах и у отдельных индивидов; инфляцией сакральных ценностей и преобладанием и торжеством ценностей натуральных — источником которых выступает не государство или религиозные институты, а экономика. Это не позволяет религиозному сознанию в сложившемся виде выполнять данную ему роль гаранта устойчивости социального воспроизводства. Здесь важным аспектом понимания современного религиозного сознания выступает осмысление степени его включенности в социально-политические процессы современного мира. И мы видим, что, несмотря на сложившееся мнение, эта степень не велика.

**Список литературы**

1. Пивоваров, Д. В. Философия религии : учеб. пособие / Д. В. Пивоваров. М. : Акад. проект ; Екатеринбург : Деловая кн., 2006. 640 с.
2. Гегель Г. В. Ф. Лекции по философии религии / Г. В. Ф. Гегель // Философия религии : в 2 т. Т. 1. М., 1975.
3. Коллинз, Р. Социологическая интуиция: введение в неочевидную социологию / Р. Коллинз ; пер. с англ. В. Ф. Анурина // Личностно-ориентированная социология. М., 2004.

Старостин А. Н., Холикова Ш. А.

**Религиозные практики мигрантов  
из Центральной Азии и Азербайджана  
в Свердловской области**

**(по материалам социологического исследования)**

Статья содержит результаты социологического исследования по изучению социального облика мигрантов и их взаимоотношений с местным населением в Свердловской области. На основе анализа региональных аспектов социального облика мигрантов, их взаимоотношений с местным населением выявлены факторы культурной адаптации и уровня религиозности приезжих, связанные с этим риски потенциальных конфликтов, возможные механизмы их предотвращения и разрешения, профилактики экстремизма, совершенствования миграционной политики.

**Ключевые слова:** *исследования, профилактика экстремизма, мигранты, социальный облик мигранта, религиозные практики, культурная адаптация, миграционная политика, Свердловская область, Средний Урал.*

Starostin A.N., Holikova Sh.A.

**Religious practices of migrants  
from Central Asia and Azerbaijan  
in the Sverdlovsk region  
(based on sociological research)**

The article contains the results of a sociological study on the social appearance of migrants and their relationship with the local population in the Sverdlovsk region. Based on the analysis of the regional aspects of the social appearance of migrants, their relationship with the local population, the factors of cultural adaptation and the level of religiosity of visitors, the potential risks of potential conflicts, possible mechanisms for their prevention and resolution, prevention of extremism, and improvement of migration policy have been revealed.

**Keywords:** *research, prevention of extremism, migrants, social image of a migrant, religious practices, cultural adaptation, migration policy, Sverdlovsk Region, Middle Urals.*

Миграция для России — процесс естественный. Уже никого не удивишь гражданами другой национальности, которые выполняют ремонтные работы, трудятся в сфере услуг или просто торгуют на рынке. Объяснить это просто: даже, несмотря на кризис в мире и санкционные заслоны, наносящие огромный урон экономики, Россия входит в пятерку государств, которые больше всего привлекают мигрантов.

Проблема использования иностранной рабочей силы в современной России является одним из наиболее сложных вопросов. С одной стороны, российская экономика нуждается в иностранных работниках, но в то же время иностранная трудовая миграция способна не только деформировать структуру занятости, но и вызывать дисбаланс в социальной сфере, провоцировать межнациональные конфликты и обострять криминогенную обстановку в стране. Кроме того, нахождение в нашей стране многочисленных групп иностранных граждан (в среднем от 8 до 9 миллионов)<sup>1</sup>, пользующихся правом безвизового въезда, создает реальную угрозу возникновения незаконной миграции. Переходя в категорию нелегалов, трудовые мигранты осуществляют незаконную трудовую деятельность, образуют замкнутые сообщества, внутри которых царят криминальные порядки, нередко становятся на путь совершения преступлений.

Особую группу риска составляет молодежь, почти не владеющая русским языком и не готовая гармонично вписаться в социально-культурное пространство современного российского общества. Данная категория иностранных граждан, находясь за рамками правового поля, лишается легитимной защиты в отношениях с работодателями и посредниками при трудоустройстве. Именно такие мигранты рискуют стать жертвами современной работоторговли.

Таким образом, сегодня Россия столкнулась с массовой миграцией иностранцев, не владеющих в должной мере русским языком и принесящих с собой традиции, непривычные для регионов с преимущественно моноэтническим населением. Многочисленная категория иностранцев, являющихся носителями иной культуры и языка, нередко вызывает негативную реакцию коренного населения

---

<sup>1</sup> Россия вошла в лидеры по числу мигрантов. URL: <https://lenta.ru/news/2017/12/19/migranti/> (дата обращения: 18.05.2018).

и оказывает существенное влияние на состояние межнациональных отношений. Наблюдается не редко проявления нетерпимости, ксенофобии и мигрантофобии, что зачастую используется разного рода националистами, готовыми перевести любой бытовой конфликт в разряд межэтнических противоречий и сделать поводом для уличных беспорядков.

Правозащитные организации и правоохранительные органы фиксируют значительное число правонарушений, начиная от отказа приема на работу по этническому признаку и заканчивая нападениями, на лиц «неславянской наружности»<sup>1</sup>.

События на Ближнем Востоке, рост религиозного экстремизма и террористическая угроза являются дополнительными факторами риска, которые усложняют проблему неуправляемой миграции. Не секрет что в рядах террористических группировок воевало большое количество выходцев из России и стран СНГ. Теперь, когда многие из этих группировок уничтожены, есть реальная угроза проникновения экстремистских элементов в Россию, инфильтрации потенциальных террористов через ряды трудовых мигрантов. И ситуация будет усугубляться, если не принимать никаких мер. Проблема социальной и культурной адаптации к российским условиям трудовых мигрантов, особенно граждан южных стран СНГ, приезжающих в страну, стоит в настоящее время как нельзя остро.

Сложившаяся в Российской Федерации миграционная ситуация требует от государства и общества серьезных усилий в области адаптации и интеграции иностранных граждан. Адаптация на основе знания русского языка, уважения к истории и культуре, традициям и жизненному укладу россиян, является эффективным средством гармонизации межнациональных взаимоотношений коренного населения и мигрантов

Поэтому ставя задачу привлечения в страну мигрантов для восполнения населения, рабочей силы и развития экономического потенциала, Российской Федерации необходимо, не ослабляя режим антитеррористической защищенности и безопасности, создавать условия для социокультурной адаптации и интеграции мигрантов

---

<sup>1</sup> Чхутиашвили Л. В. Проблемы трудовой миграции в современной России. URL: <http://отрасли-права.pdf/article/14935> (дата обращения: 18.05.2018).

в российское общество, защиты их прав и свобод, обеспечения их социальной защищенности; совершенствовать процедуру получения статуса постоянно проживающего в Российской Федерации, а также урегулировать правовое положение иностранных граждан.

Для лучшего понимания проблем, с которыми сталкиваются иностранные граждане и анализа эффективности имеющихся механизмов социокультурной адаптации и интеграции мигрантов в российское общество, выявления их религиозных практик и характера взаимоотношений с коренным населением, одним из лучших механизмов является социологический инструментарий.

В связи с этим, преподаватели и студенты кафедры теологии ФГБОУ ВО «Уральский государственный горный университет», используя метод квотной случайной выборки, в период марта — апреля 2018 г. (традиционное начало трудового сезона), привели социологический опрос мигрантов из Центральной Азии и Азербайджана<sup>1</sup> в г. Екатеринбурге. Общее количество опрошенных составило 200 человек. Опрос проводился на территории г. Екатеринбурга и носил анонимный характер. Все респонденты участвовали в опросе на добровольной основе. Главной целью данного исследования было выявление социальных характеристик мигрантов, степени влияния религиозных норм на поведение мигрантов и проблем, возникающих в связи с их адаптацией в отдельно взятом регионе России, для выработки рекомендаций по совершенствованию миграционной политики на уровне субъекта федерации и вовлечения в данный процесс различных институтов гражданского общества.

Подробно не затрагивая социальные характеристики опрошенных мигрантов, поскольку это не является основной проблематикой данной статьи, тем не менее, отметим, что среди опрошенных 43% составили узбеки, 40 % таджики, 11 % киргизы, 4 % азербайджанцы и 3 % русские, являющиеся гражданами соответствующих

---

<sup>1</sup> Мигранты из этих стран, во-первых, составляют до 70 % от всего миграционного потока (см. Шмурыгина М. Поток мигрантов в Свердловскую область вырос на 20 процентов. URL: <http://ekaterinburg.bezformata.ru/listnews/sverdlovskuyu-oblast-viros-na-20-protcentov/60358814> (дата обращения: 18.05.2018)), а во-вторых, происходят из стран с традиционной мусульманской культурой, что обуславливает некоторые особенности их социально-бытового поведения.

государств. 83 % опрошенных составили мужчины, 17 % — женщины. Больше половины (51 %) — лица от 18 до 29 лет, 41 % — люди среднего возраста (30—49 лет), а 8% старше 50 лет. 51 % опрошенных закончили среднюю школу, 9% имеют образование не более 9 классов, 25 % имеют средне-специальное и 15% высшее или незаконченное высшее образование. Большинство — 71 % владеют русским и родным языком, 11 % знают 3 и более языка, а 18 % говорят только на родном языке. Для последних языковой барьер является не только преградой к быстрой адаптации мигрантов, но и становится фактором беспомощности в случаях нарушения прав самих мигрантов, как со стороны работодателей, так и со стороны правоохранительных органов.

Екатеринбург, как крупный мегаполис и промышленная столица области, конечно же, дает больше возможностей трудовым мигрантам в поиске жилья и трудоустройства, поэтому 65 % мигрантов выбрали этот полуторамиллионный город в качестве места своего проживания. Большинство живущих здесь мигрантов работают в предприятиях торговли, общественного питания, на производственных предприятиях, в сфере ЖКХ и транспортных организациях. Из других городов региона с большим количеством мигрантов можно отметить города Нижний Тагил (7 %) и Березовский (16 %). 9 % мигрантов проживают в сельской местности.

На выбор мигрантов также влияет и уровень оплаты труда. В Екатеринбурге доходы мигрантов, конечно же, выше чем в других городах области. В Уральской столице год за годом строиться больше жилых домов, торговых центров, строительных объектов и других инфраструктурных объектов, создание которых не обходиться без привлечения труда мигрантов. В других городах и районах области мигранты работают в основном в производственных и промышленных предприятиях. Также высока доля тех, кто работают в строительстве частного жилья.

Большинство приезжающих в Россию мигрантов — люди семейные (67 %). Этому не мешает их молодой возраст. По восточным традициям, они очень рано вступают в семейные отношения. Среди мужчин с 23—25 лет, а женщин вообще с 18—20 лет. Как следствие молодые люди слишком рано оказываются в пучине жизненных

проблем. Такое положение дел во многом и становится преградой их личному росту. Многие молодые мужчины после женитьбы приезжают в Россию на заработки, чтобы содержать свою семью или заработать на строительство или покупку жилья. Не благоприятные условия жизни в миграции не позволяют многим брать с собой супругов (хотя больше половины семейных мигрантов проживают на Урале с мужем / женой, а некоторые и с детьми). Долгое расставание часто становится причиной разводов. Во многих республиках Центральной Азии наблюдается тенденция увеличения разводов по этой причине. Основную массу разведённых мигрантов составляют женщины. Как известно разведенным мужчинам легче создать новую семью, чем женщинам. Разведённые женщины приезжают с целью заработка для содержания своих осиротевших детей, покупки своего жилья или нахождения своего семейного счастья. Они в основном приезжают со своими родственниками (отцом, братом и др.). Среди опрошенных нами мигрантов 8 % разведенных. Среди холостых мигрантов (25 %) в основном молодые люди мужского пола, которые только-только вступают на путь трудовой миграции. Во многом главной целью от миграции для них является заработок ради учёбы или создание семьи.

Основная часть трудовых мигрантов, опрошенных нами, около 65 % — это все же сезонные рабочие. Их трудовой сезон начинается с весны, а заканчивается с наступлением холодов. Более четверти опрошенных (26 %) проживают в Свердловской области постоянно. Опрос показывает, что большинство мигрантов уже много лет приезжают на территорию региона (43 % — более 5 лет, 28 % — от 3 до 5 лет, 19 % — от 1 до 3 лет), что позволило им обзавестись неформальными связями, позволяющими решать различные вопросы, прежде всего, с трудоустройством, поиском жилья и оформлением необходимых документов. Хотя большинство опрошенных (66 %) находятся в Свердловской области на основании временной регистрации и лишь четверть — на основании РВП или вида на жительство. Доля нелегально находящихся на Среднем Урале мигрантов незначительна — 3 % опрошенных.

Рассмотрев основные социальные характеристики респондентов, обратимся к их религиозным практикам. Говорить о том, что

большинство мигрантов глубоко религиозные люди, конечно же, не правильно. Хотя все опрошенные заявили о том, что они являются верующими людьми, но всех обрядов придерживаются лишь 21 %. Все страны постсоветского пространства являются светскими. Больше 79 % хотя и считают себя верующими, но либо соблюдают не все обряды (44 %), либо не соблюдают их вовсе (35 %). Степень соблюдения обрядов или их несоблюдения зависит от многих факторов. Конечно, важным из них является те условия, в которых прибывают мигранты. Если многие на родине и придерживались всех канонов ислама, то, попадая в Россию, они вынужденно или по собственной воле выбирают светский образ жизни. 96 % являются мусульманами, 4 % (русские) являются христианами. И это соответствует действительности, ведь более 90 % население стран Центральной Азии и Азербайджана являются этническими мусульманами. Из мусульман, 94 % являются суннитами, 6 % шиитами. Шиитами же считают себя мигранты из Азербайджана и таджики, живущие в Горно-Бадахшанской области Таджикистана. Все мигранты сунниты придерживаются ханафитской школы этой ветви ислама, как и большинство коренных мусульман Урала.

Ежедневный пятикратный намаз является одним из столпов ислама. Его совершение обязательно для каждого мусульманина, а неисполнение является большим грехом. Однако только 24 % от общего числа опрошенных нами трудовых мигрантов, строго соблюдают пятикратное совершение намаза. Чуть больше мигрантов около 30 % заявили, что совершают намаз не постоянно, а только во время месяца Рамазан. 43 % респондентов ответили, что не совершают ежедневный намаз вообще.

Среди опрошенных нами мигрантов лишь 40 %, находясь у себя на родине, посещают пятничную молитву. Еще 27 % посещают мечети лишь только во время крупных религиозных праздников. 9 % мигрантов заявили что, даже находясь у себя на родине, редко посещают мечети. Чуть больше 20 % заявили, что вообще не посещают мечети. Никого не должно ввести в заблуждение большой процент тех, кто вообще не посещают мечети. В странах Центральной Азии женщины вообще не ходят для совершения молитвы в мечети, а среди наших респондентов они составляют 17 %. Боль-

шинство из тех, кто совершают молитву в мечетях, около 65 % являются гражданами Таджикистана, 19 % граждан Узбекистана. 70 % данной категории граждан, это люди среднего и старшего поколения.

Многие трудовые мигранты, которые посещали мечети с целью совершения ежедневного намаза у себя на родине, в России прекращают данную практику. Если в странах Центральной Азии мечети есть в каждом селе и городе, то на Урале по понятным причинам их намного меньше. Всего лишь 5 % опрошенных нами мигрантов посещают мечети больше одного раза в неделю. Еще 17 % посещают мечети только во время пятничного намаза. Это в основном мигранты, живущие в городах и имеющие время и возможности для совершения этой важной проповеди. Но это не значит что, остальные после приезда в Россию прекращают свою религиозную практику. Это далеко не так. Мигранты, которым не хватает времени или они живут и работают в далеких от ближайших мечетях районах области, совершают намаз дома или на рабочем месте. 37 % опрошенных ответили, что посещают мечеть только во время крупных праздников, и 38 % вообще не посещают или очень делают это очень редко.

К официальным имамам мечетей обращаются 28 % мигрантов. Процент мигрантов, которые обращаются к имамам своей национальности, составляет 16 %. Причины могут быть, как и в плохом знании русского языка мигрантами, так и в уровне образованности самых имамов. С одной стороны, плохо знающему русский язык мигранту легче обращаться по разным религиозным вопросам к имамам своей национальности, а, с другой стороны, часто сами мигранты владеют арабским языком, учились в медресе, в то время как многие пожилые татарские имамы не имеют такого багажа знаний, умея лишь совершать обряды и выучив молитвы путем зубрежки без понимания содержания. И это не отвечает уровням запроса знающих исламские науки мигрантов. 19 % обращаются и к тем, и к другим. Треть опрошенных нами мигрантов (31 %) затруднились ответить на данный вопрос в силу того, что в их практике еще не было еще такого случая.

Месяц Рамадан считается священным для мусульман. В этом месяце мусульманам не позволительно совершать дурные поступки,

сквернословить и обижать других людей. Пост месяца Рамадан, как и совершение намаза, является одним из столпов ислама. Характерно то, что многие мусульмане Центральной Азии, которые в обычные дни не совершают намаз, в этот священный месяц держат пост и практикуют совершение намаза. Поэтому доля тех, кто держат пост в этот месяц, среди мигрантов очень высока. Среди наших респондентов их около 55 %. Чуть больше 40 % ответили, что не держали пост во время последнего месяца Рамадан. На Среднем Урале летные дни очень длинные и у многих мигрантов тяжелая физическая работа, что, вероятно, влияет на не соблюдение ими данной практики.

Лишь 11 % уральских мигрантов ежегодно уплачивают закят, 19 % делают это не каждый год, а 67 % вообще не делают этого. Согласно шариату, выплата закята означает, что полученные доходы и нажитое богатство не являются греховными. Закят выплачивается ежегодно со всех денежных единиц (валют), золота и серебра. Если все это в совокупности равно стоимости 84,8 г золота и данная сумма, уменьшаясь или увеличиваясь, хранилась в течение года и по истечении года является равноценной указанной стоимости (84,8 г золота) или превышает ее, то в этом случае с общей суммы выплачивается 2,5 % закята. К примеру, по состоянию на 7 ноября 2017 года, по данным Центрального Банка Российской Федерации, учетная стоимость одного грамма аффинированного золота составила 2395,72 рубля и это умноженное на 84,8 г золота равняется 203 157 рублей (на 7 ноября 2017 г). Как видим, сумма получается для мигрантов не маленькая. Поэтому, возможно, около 70 % мигрантов не выполняют данный столп ислама.

Среди опрошенных нами трудовых мигрантов только 4 % ответили, что уже совершили хадж. Совершить хадж мечтает и планирует любой мусульманин, поэтому 76 % респондентов ответили, что планируют посетить исламские святыни, но не имеют пока возможности сделать это. А 14 % ответили, что планируют в ближайшее время совершить хадж и имеют для этого все возможности.

Как известно, мусульманам запрещено употребление алкоголя. Жители Центральной Азии в 80 % случаях люди не пьющие. Но приезжая в Россию вдалеке от глаз близких и строгих наставлений

родителей они начинают употреблять алкоголь. Наблюдается такая тенденция, что молодежь в мигрантской среде на много меньше употребляет алкоголь, чем мигранты старшего поколения. Абсолютное большинство — 85 % опрошенных нами трудовых мигрантов — ответили, что не употребляют алкоголь. 79 % опрошенных не употребляют алкоголь по религиозным, а 5 % по другим причинам. 13 % ответили, что употребляют спиртные напитки и 3 % респондентов решили отказаться от ответа. Трудовые мигранты в большинстве своем люди зависимые и беззащитные от прихоти и желаний работодателей. Любое нарушение дисциплины может стоить потери места работы. А, как известно употребление алкоголя не способствует дисциплинированности. Они знают, что потеряв работу, они оставляют свои семьи на родине без средств к существованию. Не редки и случаи, когда употребление алкоголя становится причиной совершения мигрантами тяжких преступлений. К сожалению, такие случаи не единичны. Среди тех, кто ответили, что употребляют алкоголь, большинство граждане Узбекистана, а в среде непьющих, большинство составляют мигранты из Таджикистана.

Почти 90 % опрошенных нами трудовых мигрантов ответили, что не употребляют свинину в пищу. Свинья для мусульман ассоциируется с грязным животным, употребление мяса которого строго запрещено. Вообще проблемы халяльной продукции, в том числе и халяльного мяса, особенно в г. Екатеринбург не стоит. Все больше и больше открываются магазинов с халяльной продукции. Много кафе и столовых с халяльной едой. В то же время 31 % опрошенных ответили, что употребляют свинину.

Известно, что признак религиозной мусульманской женщины — сокрытие своего тела под одеждой. 66 % опрошенных нами трудовых мигрантов считают обязательным ношение хиджаба для мусульманок. Против этой практики высказались чуть более 30 % респондентов.

100 % опрошенных мусульман заявили о том, что одобряют празднование Мавлида ан-Наби. Почти такое же единодушие наблюдается в одобрении практики чтения Корана по умершим: 88 % считают это правильным, только 3 % возражают против этой

практики. А вот к распространенной исторически в странах Центральной Азии и на Кавказе практике посещения могил «аулийа» и обращения к ним с молитвой отношение неоднозначное: 48 % опрошенных не одобряют эту традицию, 38 % считают ее правильной, прочие же затруднились ответить на данный вопрос.

По данным нашего опроса 52 % опрошенных трудовых мигрантов ответили, что не интересуются политикой и тем, что происходит в исламском мире. Многие мигранты отмечают, что больше думают о работе и улучшении жизни своей семьи. Политикой многие не интересуются. Для них больше важны события, происходящие у них на родине и в России. Именно от мира и благополучия в России и на их родине, завесить жизнь и благосостояния близких им людей. Важно отметить, что играет роль и уровень образованности и мировоззрения мигрантов. В то же время 45 % ответили, что стараются быть осведомленными о событиях, происходящих в исламском мире.

Половина опрошенных получают информацию об интересующих их вопросах из интернета, а 37 % из телевизионных новостей, 12 % узнают новости от родственников. Интересно, что из тех, кто активно пользуется интернетом, более половины получают информацию в социальных сетях, пятая часть — на официальных сайтах своих государств, а исламские сми читает лишь 3 % интернет-пользователей. Таким образом, всемирная паутина все больше становится заменой альтернативным видам источников информации. Неограниченная доступность, приемлемые тарифы и огромная масса разносторонней информации делают интернет самым главным местом времяпровождения огромного количества людей. Там можно общаться с друзьями и родственниками, узнать о последних событиях на своей родине, слушать родную музыку, искать работу и многое другое необходимое для повседневной жизни и отдыха. Но социальные сети кроме огромной пользы несут в себе и не малую угрозу, нельзя забывать о том, что большая часть уехавших из стран СНГ в ИГИЛ (запрещена в Российской Федерации) были вовлечены туда посредством социальных сетей.

Подводя итоги нашего исследования, можно констатировать, что ислам является значимой частью жизни для трудовых мигрантов.

Во-первых, 100 % опрошенных считают себя верующими и признают значимость для себя религиозной традиции. От 20 до 30 % опрошенных стараются придерживаться религиозных обрядов, предписываемых исламом. Их количество увеличивается примерно в два раза во время месяца Рамадан. Даже не полностью придерживаясь религиозных обрядов, большинство по религиозным соображениям не употребляет алкоголь, хотели бы совершить хадж, поддерживает ношение хиджаба женщинами, празднование Маулида ан-Наби и др. традиций. В то же время от 10 до 20 % мигрантов выбирают светский образ жизни, который является характерным для принимающего общества (не соблюдают религиозных обрядов, употребляют алкоголь и свинину), но при этом не порывают с исламской традицией, считая ее частью своего «я». Данное исследование показывает, что органам государственной власти необходимо учитывать религиозный фактор при разработке программ и мероприятий, направленных на социокультурную адаптацию мигрантов и их интеграцию в российское общество, а также привлекать к этому процессу официальные мечети и мусульманское духовенство.

Сулейманов Р. Р.

## **Исламистские радикальные джамааты на территории Челябинской области**

Распространение радикальных форм ислам на территории Челябинской области происходило на фоне общероссийских тенденций этого явления в постсоветский период. Челябинская область не избежала раскола мусульманской уммы, появления арабских проповедников, образование исламистских джамаатов террористических и экстремистских организаций, пришедших из стран Арабского Востока и Турции. В итоге это привело к тому, что некоторые мусульмане Южного Урала стали отправляться воевать в Афганистан и Сирию, где присоединялись к террористическому интернационалу.

**Ключевые слова:** *Ислам, исламизм, джамааты, экстремизм, терроризм, ваххабизм, Хизб-ут-Тахрир аль-Ислами, Нурджулар, ИГИЛ, Талибан, Челябинская область.*

Suleymanov R.R.

## **Islamist radical jamaats on the territory of the Chelyabinsk region**

The spread of radical forms of Islam in the territory of the Chelyabinsk region occurred against the backdrop of all-Russian trends of this phenomenon in the post-Soviet period. Chelyabinsk region did not escape the split of the Muslim Ummah, the appearance of Arab preachers, the formation of Islamist jamaats of terrorist and extremist organizations that came from the countries of the Arab East and Turkey. As a result, this led to the fact that some Muslims of the South Urals began to go to war in Afghanistan and Syria, where they joined the terrorist international.

**Keywords:** *Islam, Islamism, Jamaat, extremism, terrorism, Wahhabism, Hizb ut-Tahrir al-Islami, Nurdjular, IGIL, Taliban, Chelyabinsk region.*

Экспансия нетрадиционных для мусульманских народов России течений ислама радикального толка из стран Ближнего Востока началась с началом распада Советского Союза. Происходившее с начала 1990-х годов религиозное возрождение, охватившее все постсоветское пространство, привело к проникновению на его тер-

риторию новых религиозных движений. Этот процесс не оставил в стороне и территорию Южного Урала, которая стала привлекательной для зарубежных религиозных деноминаций, развернувших активно свою миссионерскую деятельность. Мусульмане Челябинской области в постсоветский период оказались также подвержены влиянию радикальных форм ислама, последователи которых создавали устойчивые джамааты (общины), стараясь распространить свою идеологию среди остальной части верующих.

Следует выделить несколько причин распространения исламистского радикализма на территории Южного Урала. Отметим, что данные причины не были какими-то особенными исключительно для этого региона, поскольку абсолютно схожие причины были характерны для всех территорий компактного проживания мусульман в России.

Во-первых, религиозный ренессанс 1990-х годов, охвативший всю страну, не позволял разобраться в сути в привносимых из-за рубежа новых религиозных движений. Как правило, не было специалистов на тот период времени, которые могли бы разобраться в особенностях их учений, отсутствовало понимание того, что иностранные проповедники «помогают» возродить ислам не просто так, а стремясь привнести свое понимание мусульманского вероучения. Доверчивость, желание видеть в зарубежном религиозном влиянии с Ближнего Востока помощь со стороны единоверцев в ренессансе религии, а не их стремление использовать местных мусульман в своих интересах, кое-где политическая близорукость и определенная наивность самих верующих способствовали успеху идеологической экспансии ваххабизма на Урале. Так, историк Рашид Хакимов отмечает, что «в значительной степени появление исламского радикализма было следствием реализовавшейся с 1917 по 1991 гг. в Советской стране антирелигиозной политики»<sup>1</sup>. По его

---

<sup>1</sup> Хакимов Р. Ш. Взаимосвязь между подавлением ислама в советский период и появлением радикализма в постсоветский период (на примере мусульманских общин Урала) // Россия и исламский мир: направления взаимодействия и поиски ответа на вызовы современности : материалы Междунар. науч. практ. конф. Казань, 21—22 сентября 2017 г. / отв. ред. Р. Ф. Патеев. Казань : Фолиант, 2017. С. 174.

словам, «отсутствие политического опыта в условиях сосуществования разнообразных мировоззренческих доктрин и свободного существования без преследования верующих и священнослужителей в этот период привело к обратному явлению в условиях постсоветского общества — безоглядной массовой религиозности населения, появление широкого спектра групп, позиционирующих себя как религиозные, и в том числе нетрадиционных или же экстремистских, к трагическим последствиям для страны и общества»<sup>1</sup>.

Во-вторых, это потеря контроля со стороны государства за религиозной сферой в 1990-е годы. На это указывает историк ислама на Урале Рашид Хакимов: «Не менее значимой причиной появления и усиления исламского радикализма явилось ослабление, а то и полное отсутствие государственного влияния на религиозную ситуацию в стране в конце 1980-х и в 1990-е годы»<sup>2</sup>. По его словам, «с началом Постановления Верховного Совета СССР от 1 октября 1990 года, затем Постановления Совета Министров СССР № 209 от 26 апреля 1991 года “Об упразднении института уполномоченных Совета по делам религий при Совмине СССР” были ликвидированы аппараты уполномоченных в областях Урала», в результате чего «органы власти потеряли контрольные и надзорные функции над общинами»<sup>3</sup>. Пользуясь тем, что государство во многом снизило свой контроль в религиозную сферу, исламская сфера осталась не защищенной от распространения ваххабизма на Южном Урале. К тому же интерес миссионеров с Ближнего Востока к мусульманам региона не воспринимался в конце XX века чиновниками как потенциальная угроза религиозного радикализма. В итоге самоустранение государства в 1990-е годы от присутствия и надзора за религиозной сферой привело к тому, что традиционное мусульманское духовенство в одиночку не смогло противостоять экспансии ваххабизма, идеология которого находила себе сторонников среди местного населения.

В-третьих, произошедший организационный раскол мусульманской уммы регионов Южного Урала был благодатной почвой для

---

<sup>1</sup> Хакимов Р. Ш. Взаимосвязь между подавлением ислама в советский период... С. 174—175.

<sup>2</sup> Там же. С. 175.

<sup>3</sup> Там же.

распространения религиозного фундаментализма. Эта особенность позволяла радикалам, которых вытесняли из общин, где доминировал традиционный ислам, перебегать или концентрироваться в тех приходах и мечетях, которые находились в юрисдикции других централизованных религиозных организаций. Последние могли относиться к радикалам не только терпимо, но даже где-то в чем-то их и поддерживать.

В-четвертых, распространению радикального исламизма способствовала массовая миграция из стран Центральной Азии, в результате которой в потоке трудовых мигрантов нередко прибывали и фундаменталисты.

В-пятых, отдельной проблемой, влияющей на укрепление позиций радикальных исламистов в регионе, остаются русские неофиты. Безусловно, не во всех случаях принятие ислама этнически русскими ведет к тому, что они становятся радикалами, но именно из среды русских мусульман вербовщикам проще пополнять ряды фундаменталистов. Ведь на практике нередко бывает так, что русские, не разбираясь в разных течениях ислама, становятся легкой мишенью для радикалов и принимают под их влиянием именно нетрадиционные для России формы мусульманской религии.

В-шестых, умелая пропагандистская работа исламистов в тюремной среде пополняет их ряды. Оказываясь в местах лишения свободы, осужденные фундаменталисты начинают вести «дагват» (пропаганду) среди спецконтингента, расширяя число своих сторонников. Вот почему все чаще и чаще ведутся разговоры о том, что есть необходимость в изоляции осужденных исламистов от остальных заключенных (наиболее вероятный вариант — создание специальных для них колоний).

Наконец, в-шестых, сам факт вовлечения в ряды радикалов заметной массы мусульман свидетельствуют о плохой контрпропагандистской работе со стороны традиционного мусульманского духовенства. Здесь есть проблема необходимости подготовки профессиональных имамов, способных вести грамотную просветительскую и профилактическую работу среди прихожан, чтобы им разъяснять ошибочность и ложность учений радикалов, их пагубность и опасность для самих мусульман.

Как отмечают исследователи, в Челябинской области проживает 425 тысяч этнических мусульман (12 % от общего числа населения)<sup>1</sup>. Этнический состав мусульманской уммы представлен преимущественно коренным татарским, башкирским и казахским населением, но за постсоветский период времени заметно стало присутствие выходцев из Средней Азии и Кавказа, в особенности в городах. В Региональное духовное управление мусульман Челябинской и Курганской областей (муфтий **Ринат Раев**) в составе Центрального духовного управления мусульман входит 150 общин. Другой организационной структурой является Челябинский муфтият Духовного управления мусульман Азиатской части России, который официально не зарегистрирован (муфтием является **Вугар Аликперов**): в него входит 7 приходов (в ДУМАЧР вошли общины существовавшего в 2000-е годы ДУМ «Ассоциация мечетей России»). Есть также две общины, входящие в состав Духовного управления мусульман Европейской части России (в деревне Акбашево Аргаяшского района и в г. Озерске, объединенных в незарегистрированный Совет имамов Челябинской области — председатель **Габдулла Шаймарданов**).

Как отмечает исследователь постсоветского ислама в Челябинской области Марина Гуляева, «для экспертов в области этнорелигиозных исследований давно является очевидным тот факт, что создаваемые в регионах Российской Федерации альтернативные, “параллельные” муфтияты имеют своей целью, прежде всего, раскол мусульманского сообщества и привлечение на свою сторону как можно большего числа общин, а также поддержки и внимания муниципальных и региональных властей. Более того, как приходится констатировать ситуацию в исламских сообществах российских регионов, зачастую появление «параллельных» муфтиятов связано с проникновением нетрадиционных для коренных мусульманских народов России течений зарубежного ислама фундаменталистского толка»<sup>2</sup>. Поэтому светские власти в Челябинской области предпочи-

---

<sup>1</sup> Силантьев Р. А. Современная география исламского сообщества России. М. : РИСИ : ФИВ, 2016. С. 213—216

<sup>2</sup> Гуляева М. В. Ислам на Южном Урале: «традиционалисты» vs. «параллельщики» // Мусульман. мир. 2014. № 1. С. 122.

тают ориентироваться именно на РДУМ Челябинской и Курганской областей, всячески поддерживая этот муфтият.

История появления исламистских радикальных джамаатов в Челябинской области начинается с 1990-х годов и достаточно типична для других регионов России: проводниками исламизма были иностранные проповедники. В конце 1990-х годов в Челябинской области заметной фигурой в местной мусульманской умме был уроженец Сирии **Салех Абдель Рахман Гази**, который стал казыем (шариатским судьей) в общинах, входящих в ДУМАЧР. В энциклопедии «Ислам на Урале» прямо указывают, что «благодаря ему ряд имамов и прихожан южноуральских мечетей смогли пройти обучение в медресе в странах Ближнего Востока, а также Бугуруслане и Тюмени»<sup>1</sup>. Имеется в виду печально известное бугурусланское медресе «Аль-Фуркан», выпускники которого участвовали в терактах в Москве, Назрани и захвате заложников в Беслане в 2004 году. Именно с этим арабским проповедником связана целая кампания по распространению ваххабизма и конфликты с теми мусульманами, которые противостояли ваххабизму. Его активность заставила забеспокоиться местные власти. Тогдашний губернатор Петр Сумин лично обратился к председателю Комитета по делам национальностей, религиозных и общественных организаций Администрации Челябинской области Асие Хамзиной с требованием разобраться в сути проблемы. Та опубликовала в начале 2000 года в газете «Возрождение Урала» статью «Ваххабизм пришел на Урал?», в которой проанализировала деятельность арабского проповедника, которого считали причиной межнациональной и межрелигиозной розни<sup>2</sup>. Тот, впрочем, решил судиться с чиновницей, выступив против разоблачений его деятельности. Как пишет Марина Гуляева, «впервые на судебном заседании, состоявшемся 11.07.2001, рассматривались такие проблемы, как экспорт в Россию ваххабизма, миссионерская деятельность новообразованных управлений мусульман, провоци-

---

<sup>1</sup> Ислам на Урале : энцикл. слов. / сост. А. Н. Старостин ; отв. ред. Д. З. Хайретдинов. М. : Медина, 2009. С. 83.

<sup>2</sup> Хамзина А. Ваххабизм пришел на Урал? // Возрождение Урала. 2000. № 4 (126).

рующая расколы в традиционных исламских общинах»<sup>1</sup>. Суд отклонил иск арабского миссионера, признав все обвинения в его адрес в газете справедливыми. После этого Салех Абдель Рахман Гази стал окончательно восприниматься местными властями как проводник исламского экстремизма, а в местной прессе периодически появлялись статьи о распространении ваххабизма в Челябинске, Магнитогорске и Златоусте<sup>2</sup>.

Отдельно стоит выделить историю функционирования джамаатов запрещенной в России террористической организации «Хизб-ут-Тахрир аль-Ислами» на территории Челябинской области, поскольку, как показывает новейшая история, эта группа более устойчивая по времени существования в регионе. Весьма заметной особенностью деятельности членов этой организации является то, что для них характерен рецидив и готовность продолжать свою вербовочно-пропагандистскую деятельность, даже если эти люди уже были осуждены, отбыли наказание в местах лишения свободы.

Первый зафиксированный случай появления «Хизб-ут-Тахрир аль-Ислами» на территории Челябинска произошел в 2004 году. 12 декабря 2004 года один из «хизб-ут-тахрировцев» **Ринат Галиулин** изготовил листовки экстремистского содержания, принялся их раздавать прямо на территории торгового комплекса «Каравансарай» в Курчатовском районе города. Он был арестован и осужден по ст. 282.2 Уголовного кодекса РФ (участие в деятельности религиозной организации, в отношении которой судом принято решение о запрете деятельности в связи с осуществлением экстремистской деятельности). Распространение листовок «хизбами» не прекратилось. Видимо, на тот период времени экстремисты считали это успешной формой пропаганды. 23 мая 2006 года задержали еще

---

<sup>1</sup> Гуляева М. В. Государственная поддержка традиционного ислама как важный фактор профилактики экстремизма и терроризма в исламской среде (на примере Челябинской области) // Ислам в России и за ее пределами: история, общество, культура : сб. материалов междунар. науч. конф., посвящ. 100-летию со дня кончины выдающегося религиоз. деятеля шейха Батал-хаджи Белхароева. СПб. : Магас, 2011. С. 640.

<sup>2</sup> Силантьев Р. А. Ислам в современной России : энциклопедия. М. : Алгоритм, 2008. С. 443.

одного члена «Хизб-ут-Тахрир аль-Ислами» за распространение листовок. На квартире у него обнаружено было 80 листовок с призывами к насилию.

Если в 2004—2006 гг. в основном силовики обезвреживали по сути одиночек, занимавшихся распространением экстремистских листовок, то затем им на смену приходят уже более организованные группы «Хизб-ут-Тахрир аль-Ислами», функционирующие по системе ячеек («халакаты»), состоящей от 3 до 6 человек<sup>1</sup>.

В конце декабря 2006 года в Магнитогорске была обезврежена ячейка «Хизб-ут-Тахрир аль-Ислами», в которую входило трое человек, двое из которых были жителями города, а один — мигрант из Киргизии. Собиралась ячейка на частной квартире, где в ходе задержания силовики обнаружили еще троих людей, среди которых проводилась вербовка. Кроме религиозной литературы экстремистской направленности, были найдены тетради для изучения чеченского языка, а также видеозаписи совершения диверсионно-террористических актов на территории Чечни, выполненных участниками незаконных вооруженных формирований. Как отмечала тогда пресс-служба УФСБ по Челябинской области, «на жестких дисках его компьютера хранились фотографии разрушенных в результате террористических актов зданий и участников этих действий, а также схемы самодельных взрывных устройств. Фотографии боевиков хранились в папке с надписью: “Наши”»<sup>2</sup>.

В 2006 году в Челябинске четверо членов ячейки «Хизб-ут-Тахрир аль-Ислами» **Вадим Хабиров, Айрат Лукманов, Руслан Абдрашитов и Ринат Галиулин** распространяли брошюры и газету своей организации по мечетям города (газету «Сакаафат» (Просвещение), журнал «Аль-Ваий», книги «Система ислама», «Исламская личность», брошюры, признанные агитационной литературой «Хизб-ут-Тахрир»). В отношении них было возбуждено уголовное дело по ст. 282.2 Уголовного кодекса РФ (участие в деятельности экстремистской организации), 19 декабря 2007 года прошел суд, приговоривший

<sup>1</sup> Сулейманов Р. Р. Исламский радикализм на территории Челябинской области // Мусульман. мир. 2016. № 3. С. 31

<sup>2</sup> Старостин А. Влияние миграции из Центральной Азии и Кавказа на мусульманское сообщество Среднего Урала // Ислам в СНГ. 2010. № 1 (1). С. 27—40.

троих к условному сроку, а одного члена ячейки Рината Галиулина к 1 году и 3 месяцам отбывания наказания в колонии-поселении. Впоследствии Центральный районный суд Челябинска признал экстремистскими материалы, опубликованные в газете «Сакаафат»<sup>1</sup>.

Третья ячейка организации в Челябинской области была выявлена в июле 2008 года силами правоохранительных органов, когда удалось задержать членов группы «Хизб-ут-Тахрир аль-Ислами» в Челябинске, двое из которых ранее были уже осуждены и получили тогда условное наказание в виде года лишения свободы. Уголовный процесс длился почти два года, и в итоге 4 июня 2010 года были осуждены **Анзор Акиев** (1979 г. р.), **Айрат Лукманов** (1974 г. р.), братья **Вадим** и **Салават Хабировы** (1978 и 1982 г. р.), а также **Вадим Насыров** (1981 г. р.) как ее члены. Соблюдая конспирацию, участники организации собирали на квартирах молодежь, среди которой вели агитацию, распространяли экстремистскую литературу, вели лекции и проповеди по созданию халифата. В результате такой деятельности «хизб-ут-тахрировцам» удалось вовлечь в свою группу 8 человек. В ходе обысков на квартирах у них было изъяты не только агитационная литература, но и девять корпусов боевых ручных гранат РГД-5, пособия по взрывному делу, фотографии зданий областных правоохранительных структур (ФСБ и МВД), а также таких крупных инфраструктурных объектов как Челябинский аэропорт и плотина Шершневского водохранилища. В итоге суд приговорила членов ячейки к разным срокам от 1,5 до 4 лет лишения свободы в колонии-поселении по статьям 282 (участие в деятельности запрещенного религиозного объединения) и 222 (незаконном приобретении и хранении боеприпасов)<sup>2</sup>.

В 2011—2012 гг. житель города Аша (Челябинская область) **Рустам Синакаев** организовал на собственной квартире ячейку

---

<sup>1</sup> Попов Д., Старостин А. Ислам и мусульмане Уральского федерального округа: риски и угрозообразующие факторы : аналит. докл. Екатеринбург : РИСИ, 2014. С. 70.

<sup>2</sup> Пинкус М. Без взрыва: члены челябинской ячейки «Хизб ут-Тахрир аль-Ислами» оправданы по обвинению в подготовке теракта // Рос. газ. 2006. 7 июня. URL: <http://www.rg.ru/2010/06/07/reg-ural/hizb.html> (дата обращения: 01.06.2018).

«Хизб-ут-Тахрир аль-Ислами»: там хранилась экстремистская литература, проводились занятия по ее изучению, собирался местный халакат организации. Также он передавал деньги для печатания литературы организации, вербовал жителей города. Все это продолжалось вплоть до 2014 года, пока силовикам не удалось его арестовать. В итоге в июле 2015 года Московский окружной военный суд на выездном заседании в Челябинске вынес ему приговор в 5 лет лишения свободы в колонии общего режима и штрафа в 20 тысяч рублей<sup>1</sup>.

Четвертая ячейка «Хизб-ут-Тахрир аль-Ислами» на территории Челябинской области была выявлена в 2012 году, и этот случай является самым сложным по процессуальным моментам и по поведению самих исламистов. Тогда в июле того года были арестованы пятеро «хизбов» **Ринат Галиуллин, Марат Базарбаев, Рушат Валиев, Ринат Идельбаев и Вадим Насыров**, которые с 2009 по 2011 годы активно собирали своих сторонников, и как сообщают СМИ, «умело “промывая мозги” людям без устоявшихся убеждений в ходе еженедельных религиозных занятий (“халакатов”), методические материалы для которых брали в Интернете на сайтах запрещенной организации»<sup>2</sup>. Судили их по более «жесткой» статье 278 (приготовление к действиям, направленным на насильственный захват власти и изменение конституционного строя в РФ), поскольку они не скрывали своих намерений по устранению неисламских правительств и установления «халифата» на территории России. В ходе судебных процессов «хизбы», их родственники и единомышленники на свободе вели себя крайне вызывающе и агрессивно: угрожали свидетелям, опубликовали в Интернете личный сотовый телефон следователя, к которому тут же с разных уголков страны принялись названивать и посылать SMS-сообщения с обвинениями

<sup>1</sup> Комаров Д. Участник Хизб ут-Тахрир в Челябинске приговорен к пяти годам лишения свободы // Коммерсантъ. 2015. 28 июля. URL: <https://www.kommersant.ru/doc/2777229> (дата обращения: 01.06.2018).

<sup>2</sup> Пятеро членов международной террористической организации «Хизб ут-Тахрир аль-Ислами» отправились в колонию строгого режима прямо из здания Челябинского областного суда // Ведомости-Урал. 2013. 21 нояб. URL: [http://vedomosti-ural.ru/news/35453/?ya\\_rss=1](http://vedomosti-ural.ru/news/35453/?ya_rss=1) (дата обращения: 01.06.2018).

в гонениях на мусульман<sup>1</sup>. Здесь «хизбы» охотно принялись использовать правозащитную демагогию, обвиняя правоохранительные органы в сознательной исламофобии и «репрессиях против мусульман». Кстати, этот метод — спекуляция на защите прав человека — опробован неоднократно исламистами и дает определенный эффект: это позволяет получать симпатии со стороны международных и общероссийских правозащитных организаций, а также находить сочувствие у оппозиционно настроенных общественно-политических движений, видящих в исламских радикалах «жертв политического режима». Здесь, кстати, стоит обратить внимание на такой факт, что **Ринат Галиуллин** и **Вадим Насыров** ранее уже были осуждены как члены «Хизб-ут-Тахрир аль-Ислами»<sup>2</sup>, однако после освобождения продолжали свою экстремистскую деятельность, принявшись вербовать новых сторонников, создавать новую ячейку. Более того, после освобождения из тюрьмы такие исламисты становятся «героями», «мучениками за веру», «узниками совести», в глазах мусульманской молодежи, их авторитет начинает расти<sup>3</sup>.

4 февраля 2016 года были осуждены на длительные сроки члены уже пятой ячейки «Хизб-ут-Тахрир аль-Ислами» в Челябинске: Московский окружной военный суд приговорил **Салавата Хабирова** — к 17 годам колонии строгого режима и 1,5 года ограничения свободы, **Альфреда Шаимова** — к 16 годам колонии строгого режима и 1,5 года ограничения свободы, **Радика Кабирова** — к 6 годам колонии строгого режима, **Рината Шамсутдинова** и **Орифджана Мирова** — по 5,5 лет колонии строгого режима. В этой группе исламистов примечательна фигура Салавата Хабирова, который уже состоял в третьей по счету ячейки «Хизб-ут-Тахрир аль-Ислами» в конце 2000-х годов. В 2010 году Хабиров был осужден на 3 года и

---

<sup>1</sup> Странники находящихся под следствием в Челябинске исламистов угрожают следователю и свидетелям // Интерфакс-Религия. 2012. 21 нояб. URL: <http://www.interfax-religion.ru/?act=news&div=48966> (дата обращения: 01.06.2018).

<sup>2</sup> Русланников И. Листовки подшили к делу: в Челябинске задержаны распространители материалов «Хизб ут Тахрир аль-Ислами» // Коммерсантъ. 2014. 2 окт. URL: <http://www.kommersant.ru/doc/2580568> (дата обращения: 01.06.2018).

<sup>3</sup> Малашенко А., Старостин А. Ислам на современном Урале // «Рабочие материалы» Московского центра Карнеги, 2015, апрель. М., 2015. С. 20.

6 месяцев в колонии-поселении. Однако выйдя на свободу, тот не только не прекратил своей экстремистской деятельности, но даже выбился в лидеры, создав в 2013 году новую ячейку организации. До октября 2014 года новый «халакат» стал вести вербовку новых членов, пока деятельность ячейки не была пресечена чекистами. В итоге Хабиров как лидер ячейки и имевший за плечами рецидив преступлений за данную экстремистскую деятельность в итоге и получил наибольший срок наказания<sup>1</sup>.

Шестая по времени возникновения ячейка «Хизб-ут-Тахрир аль-Ислами» на территории Челябинской области была выявлена летом 2015 года. В нее входили четверо человек (**Денис Загитдинов, Ришат Гирфанов, Данила Кунакбаев и Василий Ткачев**), которым тогда вынесли предостережения о недопустимости действий, создающих условия для совершения преступлений террористической направленности. Впрочем, это не подействовало на них: в результате осенью 2015 года троих силовикам пришлось арестовать, а четвертый попытался скрыться в Турции. Впрочем, долго он там не мог пробыть, и в январе 2016 года решил возвращаться домой в Россию через Смоленскую область. Там он был арестован российскими спецслужбами. В августе 2016 года коллегия Московского окружного военного суда вынесла приговор исламистам: все были приговорены к 8 годам лишения свободы в колонии общего режима<sup>2</sup>.

Проблема распространения ваххабизма продолжает оставаться актуальной для Челябинской области. Так, в Магнитогорске в одном из детских садов (в 1990-е годы из-за крайне неблагоприятной демографической ситуации многие из дошкольных заведений закрывались, и их передавали в пользование другим организациям, так и было в этом случае) действовала мусульманская община во главе с имамом **Ринатом Теревгуловым**. Даже когда в Магнитогорске

---

<sup>1</sup> Котляр А. Организаторы челябинской ячейки «Хизб ут-Тахрир» приговорены к длительным срокам // Моск. комсомолец (Челябинск). 2016. 4 февр. URL: <http://chel.mk.ru/articles/2016/02/04/organizatory-chelyabinskoy-yacheyki-khizb-uttakhrir-prigovoreny-k-dlitelnym-srokam.html> (дата обращения: 01.06.2018).

<sup>2</sup> По восемь лет получили в Челябинске четыре экстремиста «Хизб ут-Тахрир» // Интерфакс-Религия. 2016. 4 авг. URL: <http://interfax-religion.ru/islam/?act=news&div=63991> дата обращения: 01.06.2018).

открылась новая мечеть, эта группа мусульман отказалась перебраться туда, предпочитая остаться в здании детсада. Естественно, это вызывало определенные вопросы недоумения у городских властей: понятно, когда в городе не было мечети, и местным мусульманам негде было молиться, и им позволили использовать под молельное помещение здание пустующего детсада, но теперь-то мечеть в городе построена и функционирует. Власти обратились за советом к главе ЦДУМ Талгату Таджуддину. Тот объяснил, что в общине Теревгулова распространяется ваххабизм. Сам Таджуддин поддержал выселение этой общины из детсада, считая, что таким образом, удастся решить место дислокации ваххабитов. И 19 августа 2005 года общину выселили. Теревгулов продолжал насыщать проклятия в адрес обидчиков<sup>1</sup>. Кстати, это первый случай, когда светские власти посчитали нужным и полезным проконсультироваться с традиционным мусульманским духовенством по такому щепетильному вопросу.

Традиционное мусульманское духовенство признавало проблему распространения нетрадиционных течений ислама. Этим оно отличается от разного рода радикалов, которые стараются всячески отрицать ее наличие в корне, а в случае явного обнаружения экстремизма стремиться найти этому смягчающие обстоятельства. Муфтий Челябинской и Курганской областей Ринат Раев (в юрисдикции ЦДУМ) сообщал, что есть факты, когда молодые радикалы выгоняли из мечетей стариков только за то, что те высказывали свое несогласие с пропагандируемыми нетрадиционными для татар течениями зарубежного ислама радикального толка. Такие факты в 2007 году зафиксированы в Усть-Катаве и Аше. Решить проблему нередко удавалось за счет кадровой ротации, когда меняли имама в приходе<sup>2</sup>.

В марте 2010 г. прихожанин мусульманской общины деревни Акбашево Аргаяшского района Челябинской области (в юрисдик-

---

<sup>1</sup> Раскол под... полумесяцем: многолетний религиозный конфликт достиг апогея // Магнитогор. металл. 2005. 28 июля.

<sup>2</sup> В мечетях Челябинской области борются с радикальными проповедниками // Интерфакс-Религия. 2007. 31 авг. URL: <http://www.interfax-religion.ru/?act=news&div=20095> (дата обращения: 01.06.2018).

ции — ДУМЕР) **Вильдар Якупов**, выпускник одного из саудовских медресе, в мечети деревни Аязгулово на организованных им курсах по изучению основ ислама и арабского языка распространял печатные издания, которые ранее судом были внесены в Федеральный список экстремистских материалов, а также демонстрировал лекции Саида Бурятского<sup>1</sup>.

Турецкая экстремистская организация «Нурджулар» на Южном Урале также стремилась укрепить свои позиции. Причем нурсисты охотно работают и в женской среде. В 2009—2011 гг. две жительницы Челябинска **Фарида Ульмаскулова** и **Венера Юлдашева** вместе с их единомышленницей из Набережных Челнов (Татарстан) **Гульназ Валеевой** основали две школы в Челябинске и медресе в деревне Азналино Курганской области. Туда они вовлекали девочек-подростков 11—17 лет, где обучали их по книгам турецкого радикального богослова Саида Нурси. В ходе обыска были изъяты 525 книг и брошюр и 218 магнитных носителей информации, содержащих материалы об учении «Нурджулар». Здесь важно отметить, что методика вербовки у «Нурджулар» схожа с «Хизб-ут-Тахрир»: на частных квартирах или коттеджах приглашают разного возраста людей, на которых знакомят с книгами Саида Нурси<sup>2</sup>.

Теперь рассмотрим те случаи, когда мусульмане из Челябинской области оказывались вовлеченными в террористические организации «Исламское государство Ирака и Леванта» (ИГИЛ) и «Талибан» для отправки воевать в Сирию или Афганистан.

Первый зафиксированный случай участия жителя Челябинской области в рядах «Талибана» в Афганистане приходится на 2001 год. Речь идет о **Рустаме Ахмярове**, который в числе других российских исламистов, отправившихся на «джихад» в эту страну, попал в плен к американцам после их вторжения в Афганистан. Он, как

<sup>1</sup> Антонова И. В уральской глубинке проповедуют ваххабиты // Сегодня.ру. 2010. 23 апр. URL: <http://www.segodnia.ru/content/15022> (дата обращения: 01.06.2018).

<sup>2</sup> Сулейманов Р. Р. Религиозное влияние Турции на мусульман Урало-Поволжья в постсоветский период // Стоп ИГИЛ! Урал против экстремизма и терроризма : сб. ст. и материалов / сост. А. Н. Старостин ; отв. ред. А. Ашарин. Екатеринбург, 2016. С. 16.

и еще 7 россиян, оказались в числе узников печально знаменитой американской тюрьмы в Гуантанамо на Кубе. В марте 2004 года они были доставлены в Россию. Как отмечает исламовед Роман Силантьев, «вполне предсказуемо интерес к семерым «талибам» проявили и российские правоохранительные органы, которые инкриминировали им участие в преступном сообществе, незаконный переход границы и наемничество. Начавшийся судебный процесс быстро завершился оправданием сторонников «Талибана», которые были отпущены по домам»<sup>1</sup>.

Вербовка мусульман Урала ведется не только в Интернете, но и традиционным способом: путем личного общения, когда мусульмане собираются на частных квартирах. В этой связи показательна история молодого выпускника Челябинского государственного университета, юриста по образованию **Темрхана Тлеугабилова**, который в 2013—2014 гг. собирал на частных квартирах мусульман, агитируя их поехать воевать в Сирию на стороне боевиков. Попытка в ноябре 2014 года осудить молодого вербовщика не дала результата: судебные заседания он превращал в пропагандистское шоу, из-за чего его даже удаляли из зала суда. Впрочем, после приговора его история не закончилась. Отбывать наказание его отправили в колонию №3 общего режима в селе Пановка Пестречинского района Республики Татарстан, где он регулярно нарушал дисциплину, за что попадал в штрафной изолятор. Оказавшись там, он напал на надзирателя, ударив его по лицу и телу. В итоге Тлеугабилову добавили наказания, приговорив к 7,5 годам лишения свободы уже в колонии строго режима.

Случай, когда мигранты из Центральной Азии приезжают в Россию, в том числе и на территорию Урала, откуда затем уезжают на «джихад» в Сирию, имели место быть и в Челябинской области. В этой связи весьма примечательна история **Дильшода Курбонова**, уроженца одного из кишлаков под Кулябом (Таджикистан). Как и многие его односельчане, Курбонов ездил на заработки в Россию: в Челябинске он завел себе русскую жену, с которой состоял в религиозном браке, она родила ему двоих детей. Периодически он

---

<sup>1</sup> Силантьев Р. А. Новейшая история ислама в России. М. : Алгоритм, 2007. С. 191—192.

приезжал на родину в Таджикистан, навещал родителей и своего младшего брата, который тоже с 14 лет ездит на заработки в Россию. И вот неожиданно Курбонов пропадает, и где-то через месяц выходит на связь со своей женой по скайпу, которой сообщил, что он уже в Сирии на «джихаде». После этого на связь не выходил, по мнению правоохранительных органов Таджикистана, он уже погиб, хотя родные не верят в это. Что заставило взрослого человека, у которого есть жена и двое малолетних детей, оставить их, чтобы отправиться на Ближний Восток, непонятно. Но ведь кто-то сумел его убедить в необходимости такого поступка, и мужчина откликнулся.

Известно достаточно много случаев, когда в «халифат» уезжают не только воевать, но и жить, едут в поисках семейного счастья. Обещания со стороны вербовщиков романтических отношений и будущей семейной идиллии толкают к тому, что в ИГИЛ отправляются девушки из России. История с неудавшейся поездкой в Сирию 19-летней московской студентки Варвары Карауловой, которая намеревалась в «халифате» воссоединиться со своим виртуальным женихом Айратом Саматовым, бурно обсуждалась в СМИ и на телевидении. Но Караулова — не единственный такой пример. Так, жительница Златоуста (Челябинская область) обнаружила изменения в поведении своей 14-летней дочери в марте 2016 года: подросток стала замкнутой, с кем-то переписывалась в социальных сетях, стараясь это скрывать от родителей. Дотошная мама решила все же узнать и посмотрела переписку дочери: ее вербовал 19-летний житель другого региона, склоняя принять ислам и поехать в Сирию. Родитель, не на шутку перепугавшись, забила тревогу. И в данном случае бдительность матери позволила оградить ребенка от вербовщиков и повторения судьбы Варвары Карауловой.

Одним из последних случаев, зафиксированных в стремлении исламистов из Челябинской области отправиться на «джихад» на Восток, стала история с 28-летним «русским мусульманином» **Семеном Михайловичем Нагибиным** («Салим»), который выехал из Челябинска в Таджикистан, чтобы оттуда перебраться в Афганистан. На милицейском блокпосту в Пянджском районе Таджикистана он показался подозрительным для сотрудников правоохранительных органов, те решили уточнить кто он такой, а Нагибин

посчитал, что его сейчас арестуют, поэтому сам напал на одного из милиционеров с ножом. Силовики открыли огонь, ранив в ногу Нагибина, после чего его доставили в местную больницу. Там при допросе Нагибин и рассказал о своих планах. Впрочем, неудавшемуся джихадисту удалось сбежать из больницы, предварительно сняв с себя наручники и завладев пистолетом охранявшего его милиционера. Вскоре его окружили, он попытался оказать вооруженное сопротивление, но был убит при задержании<sup>1</sup>.

Одним из направлений деятельности исламских экстремистов является компрометация официального мусульманского духовенства в глазах верующих. Делается это специально, чтобы посеять в умах мусульманской молодежи недоверие и враждебность к официальным служителям культа. Специалисты полагают, что таким способом происходит передел исламского пространства: «Первый этап этого процесса — противостояние традиционному исламу во всех его проявлениях — организационном, социокультурном, ментальном. При этом избран один из самых эффективных методов поражения конкурента — его яростная дискредитация, массированная атака на носителей традиционного ислама», — пишут исламоведы Денис Вояковский и Айслу Юнусова<sup>2</sup>. В Челябинской области эта кампания по дискредитации была направлена против муфтия Рината Раева. Заказные статьи на исламских сайтах в Интернете, направленные против главы РДУМ Челябинской и Курганской областей, писались сознательно с целью опорочить мусульманского лидера в глазах паствы, особенно молодежи.

Подводя итог, хочется отметить, что деятельность исламистских радикальных джамаатов на территории Челябинской области похожа на то, что происходит в других субъектах страны. Поэтому эта проблема не сугубо региональная, а общероссийская. Решаться она должна в комплексе. Поэтому, когда говорят **мерах противодействия** исламистскому радикализму, здесь важно сочетать силовые

---

<sup>1</sup> Сулейманов Р. Р. Мусульмане Урала в рядах боевиков в Афганистане и Сирии: причины, масштаб, меры противодействия // Мусульман. мир. 2016. № 2. Апр. — июнь. С. 32—46.

<sup>2</sup> Вояковский Д. С., Юнусова А. Б. Интервенция радикальных идеологий в российское исламское пространство. Уфа : БГПУ ; ИЭИ УНЦ РАН, 2011. С. 30.

и профилактические методы. Порой вольготность функционирования исламистских радикалов — это свидетельство плохой работы официального традиционного духовенства, которое либо неповоротливо, либо объективно не знает, как вести просветительскую работу в сфере противодействия экстремизму. Что уж скрывать, если многие из имамов (а это преимущественно сельские жители) — это зачастую самоучки, не имеющие профессионального религиозного образования, и ставшие духовенством по выходу на пенсию. Ехать им учиться в Уфу или Казань, где имеются исламские вузы, трудно. Поэтому вопрос о создании собственного учебного мусульманского религиозного заведения на территории Челябинской области стоит давно. Если получится возродить знаменитое медресе «Расулия» в Троицке, то в какой-то степени удастся решить эту проблему. Появятся имамы, способные оградить паству от тех, кто, пользуясь незнанием или наивностью рядовых мусульман, вербует ее в ряды экстремистов.

Однако не стоит быть наивными и полагаться исключительно только на духовенство, которое способно спорить с исламистами, развенчивая их идеологические установки. Важно сочетать работу как правоохранительных и контролирующих органов (т. е. действия силовиков против экстремистов), так и общества, куда входит и духовенство, и интеллигенция, и гражданские институты. Обществу отводится важная роль в профилактической работе, которая должна вестись через издание религиозной литературы, которая была опиралась бы на традиционное понимание ислама и разоблачало его радикальные трактовки, через просветительскую работу в Интернете, социальную работу с заключенными-мусульманами, широкую форму пропаганды межконфессионального согласия.

Сухейль Фарах

## **Роль религий в становлении цивилизационных ценностей**

В статье рассматривается место религии в структуре и динамике цивилизаций, функции религии в XXI веке.

**Ключевые слова:** *цивилизация, религия, цивилизационные ценности, кризис религий, геополитика.*

Suheil Farah

## **Role of religions in the formation of civilizational values**

The article examines the place of religion in the structure and dynamics of civilizations, the functions of religion in the 21st century.

**Keywords:** *civilization, religion, civilization values, crisis of religions, geopolitics.*

В начале XXI века глобальная и все локальные цивилизации вступили в период кризисов и глубоких трансформаций, хаотических движений, из которых во второй четверти века начнется период становления постиндустриальной, интегральной цивилизации. Меняется общество — меняются и религии как важнейшая составная часть системы цивилизационных ценностей. Задача ученых — исследовать предпосылки, суть и направления этих перемен, раскрыть роль религий в становлении цивилизационных ценности, направления применения их деятельности и взаимодействия, как между собой, так и с другими элементами «Пирамиды цивилизации» и социокультурного строя — наукой, образованием, культурой, этикой.

Как должны реагировать религии на происходящие перемены — быть среди их противников, активных сторонников или бесстрастных наблюдателей? Какова роль и ответственность религии в укреплении моральных устоев общества и семьи, в предотвращении экономической катастрофы, в осуществлении радикальных инноваций, в изменении экономического строя и геополитического

устройства? Как изменятся отношения между религиями — сохранится ли их противостояние и враждебность или будет проложен путь к взаимно увещательному диалогу, а затем и партнерству конфессий в ответ на новые вызовы XXI века? Какие институты для этого потребуются?

Роль и функции религий в обществе и системе цивилизационных ценностей Религии занимают одно из центральных мест в структуре цивилизации и в системе цивилизационных ценностей. Они заполняют науку, образование и культуру в восприятии и понимании окружающего человека мира и происходящих в нем перемен, в передаче этого многомерного восприятия следующим поколениям. Религии занимают центральное место в нравственных устоях общества, в оценке поведения и действий не только отдельных людей, но и коллективов, этносов, государств, цивилизаций; в их взаимодействии. Они освящают и закрепляют нравственные устои семьи как первичной ячейки общества, его основной молекулы. Вместе с тем религии играют важную роль в мотивации разнообразной деятельности людей, в том числе в сферах экономики, экологии, технологии, политики и войны.

Религии играют противоречивую роль в периодическом революционном преобразовании различных сторон общества. С одной стороны, догматы религий с их служителями играют консервативную роль, выступают за сохранение устоев сложившегося порядка жизни. Это здоровые консерваторы, охраняющие от преждевременных, авантюрных преобразований. Но нередко этот консерватизм перерастает в реакционное противостояние назревающим переменам и радикальным трансформациям, а то и к стремлениям вернуться к давно прошедшим временам (реализованный утопизм). С другой стороны, религиозные течения выступают инициаторами и активными участниками трансформаций. Протестантская религия в Англии, лютеранство и кальвинизм в континентальной Европе немало способствовали подготовке усилий для промышленной революции и ее распространения на континенте и по миру. Поддержка пап стала одним из факторов Ренессанса в искусстве Италии. В храмах, возводимых в различных цивилизациях в разные эпохи, начиная с Древнего Египта до наших дней, находили отражение

высшие достижения искусства разных эпох. Достаточно вспомнить дворцы в Лусхоре, храмы Древних Греции и Рима, средневековые готические церкви в Западной Европе, величие Софийских соборов в Константинополе, Киеве и Новгороде, Тадж Махал в Индии, искусные украшения мечетей в Самарканде и в столицах мусульманских государств.

### **Кризисы цивилизаций и кризисы религий**

Кризисная фаза в циклической динамике цивилизации находит свое выражение и в кризисах религий. Закат сопровождается кризисом религий. Так кризис средневековой цивилизации в Западной Европе в XVII—XVIII вв. сопровождался кризисом религии, особенно католической, а кризис Российской империи — кризисом православной религий. В результате Великой французской и Октябрьской революций религия потеряла значительную часть своего имущества и своего влияния, оказалась гонимой. XX век прошел под знаком секуляризации общества.

Однако кризис индустриальной цивилизации с конца XX в. породил тенденцию ренессанса религий и политического положения, особенно в зонах влияния ислама и православия. Институты мировых религий оказались малоподготовленными к такому перелому тенденций, и можно говорить о современном глобальном кризисе религии. Он находит свое выражение в следующем.

Во-первых, не вполне уяснив суть и вектор происходящих в мире перемен, многие религиозные лидеры возмечтали о возвращении в Средневековье, в период господства религии не только в духовной, но и в политической жизни, и в экономике возродилась концепция религиозных государств (мусульманских, православных и т. д.), где духовенство занимает господствующие позиции и задает тон во всех сферах жизни общества (о клириате как основе судебной системы, о главенствующей роли религиозного образования). Такая концепция была реализована на практике в исламской Республике Иран, однако она все более приходила в противоречие с реалиями XXI в., что показали события лета 2004. В том же Иране религия должна занимать свою нишу в структуре функционирования современной цивилизации, в партнерстве с другими ее институтами, не

стремясь подчинить их себе, а завоевать господствующее положение. Стремление возврата к всемогуществу и господству религии в обществе, к религиозной цивилизации — одна из реакционных утопий, антиинноваций. Это устремление противопоставляет религию другим институтам общества и тем самым ослабляет ее позиции.

Во-вторых, сохранились и даже усилились религиозные противостояния и борьба — как между основными мировыми религиями, так и внутри их — например, между шиитами, суннитами и вакхабитами в исламе, во множестве стали возникать и распространяться разнообразные секты, в том числе изуверские, антигуманные. Мировые религии разобщены и борются между собой, что ослабляет их влияние.

В-третьих, охваченные взаимной борьбой и расширением сфер влияния, религии недостаточно выполняют свои функции укрепления морали и устоев семьи, не могут эффективно противостоять преобладающим здесь тенденциям, ослаблению разнообразия цивилизационных ценностей. Особенно в странах с преобладанием чувственного социокультурного строя, который в последней четверти XX в. из западноевропейской и североамериканской цивилизаций распространился на евразийскую цивилизацию, где с помощью интернета и обучения иностранных студентов стал охватывать молодое поколение других цивилизаций. Религии здесь наполняют Интернет, телевидение и кино. Это угрожает многообразию цивилизаций и культур, все более значительная часть цивилизационных ценностей теряется со сменой поколений. Религии не сумели вовремя разгадать опасность нарастающей угрозы и противостоять ей.

### **Роль религии в становлении интегральной цивилизации**

Интегральная цивилизация идет на смену индустриальной. Первая половина XXI в. — это период смены преобладавшей в течение более двух столетий индустриальной мировой цивилизации с глобальным доминированием цивилизации Запада цивилизацией постиндустриальной, по содержанию своему интегральной, время преобладания которой охватит, вероятно, около двух столетий при явно обнаружившейся намеченной еще Питиримом Сорокиным и Арнольдом Тойнби тенденции перемещения творческой активности цивилизации с Запада на восток. Это означает не только глубокую

трансформацию локальных, мировой и глобальной цивилизаций, своего рода великую цивилизационную революцию, но и инновационное становление генотипа цивилизации, всех его шести составляющих (социо-демографической, природно-экологической, технологической, экономической, государственно-политической и социокультурной) и соотношения между ними. В период технических цивилизационных сдвигов на последний план выходит социокультурная составляющая (наука, образование, культура, этика, религия), возвышается религия и повышается ее роль и ответственность за содержание и результаты цивилизационных трансформаций. Рассмотрим эти новые требования эпохи применительно к каждой составляющей генотипа цивилизации в период становления интегральной мировой цивилизации.

### **Религии против войн и насилия в геополитике**

Важнейшей заповедью всех мировых религий является заповедь «Не убий». Однако она распространяется только на соплеменников и единомышленников. Многие религии поддерживают убийства и насилие иноверцев, чужестранцев, распространение вражды, насилия. Однако интегральная цивилизация несовместима с войнами, насилием, ненавистью. Религии активно участвовали в движениях сторонников мира, в ограничении производства и сокращении оружия массового уничтожения. Теперь им предстоит активизировать свою деятельность в этом направлении, осуждая войну и убийства в любых их проявлениях, поддерживая, веротерпимость культуры диалога между разными культурами и конфессиями .

Особенно важно возвысить роль религий в направлении международного терроризма, такой противоестественной его формы, как шахидство, молодые сознательно идут на смерть ради убийства десятка ни в чем не повинных людей ради того, чтобы прямоком попасть в рай — нарушив главную заповедь. Все религии мира должны возвысить голос против этого уродливого явления, считая терроризм и особенно шахидство самым тяжким грехом, открывающим неизбежный путь в ад.

Религии должны поддержать тенденцию становления многополярного мироустройства, базирующегося на партнерстве цивили-

лизаций, — одной из основ интегральной мировой цивилизации, поддержать движение за демилитаризацию экономики и общества, отнимающих ресурсы у детей, бедных, бросающих эти ресурсы в ненасытную толпу Молоха милитаризма и войны. Но особенно важна и ответственна роль религий в возрождении общих человеческих и божественных ценности как основы постиндустриальной мировой цивилизации.

Тузбеков А. И., Бахшиев И. И.

**Ислам в формировании  
сакральных пространств  
вокруг археологических памятников  
на Южном Урале**

В статье представлены результаты новейших исследований ученых ИЭИ УФИЦ РАН, которые позволили выявить на Южном Урале более сотни археологических памятников, имеющих признаки сакрализации. Выражается это в виде проведения всевозможных ритуалов, повязывании ленточек, платков, подношении монет и иных символов. Проведенный по результатам изучения сакрализованных памятников анализ показывает, что объект первоначально связанный с некими традиционными представлениями населения (например, культ воина у башкир) в последующем становится объектом поклонения мусульман и может перейти в разряд «могилы святого».

**Ключевые слова:** *ислам, Южный Урал, сакрализация, археологические памятники.*

Tuzbekov A.I., Bakhshiev I.I.

**Islam in forming sacral spaces  
around archaeological monuments  
in the Southern Urals**

The article presents the results of the latest research by the scientists of the Institute of Physics and Technology of the Russian Academy of Sciences, which made it possible to reveal in the Southern Urals more than a hundred archeological monuments with signs of sacralization. It is expressed in the form of holding all kinds of ri-tulas, bandaging ribbons, scarves, offering coins and other symbols. Based on the results of the study of sacred monuments, the analysis shows that the object initially associated with certain traditional representations of the population (for example, the cult of a woman among the Bashkirs) later becomes an object of mussulman worship and can become a “grave of a saint”.

**Keywords:** *Islam, Southern Urals, sacralization, archaeological monuments.*

Начиная с XIII в. на территории Южного Урала начал распространяться ислам, во всяком случае, в погребениях XII в. материал, указывающий на принятие местным населением ислама, не фиксируется, а с конца XIII в. выявлены захоронения как с признаками мусульманского, так и языческого обрядов. В XIV в. элементы язычества встречаются уже как пережитки, а большинство погребений совершено по мусульманскому обычаю<sup>1</sup>. Ввиду существовавших традиционных торгово-экономических и культурных связей народов Южного Урала с населением Центральной Азии, распространение ислама шло из региона бывшего ареалом распространения самобытной мусульманской культуры, которую можно охарактеризовать как синтез суннитского ислама ханафитского толка и суфийской формы его бытования. С другой стороны, мирное проникновение ислама на территорию Южного Урала стало возможным благодаря индивидуальной миссионерской деятельности суфиев. Среди башкир активную миссионерскую деятельность проводили шейхи братства Иасавийа (XIV—XV вв.) и братства Накшбандийа-Муджаддийа (XVIII—XIX вв.)<sup>2</sup>. Начиная с XIV в. для башкир-мусульман характерной особенностью стал культ ишанов (руководителей суфийских тарикатов) — почитание их в качестве святых, а могил ишанов — в качестве святых мест, где совершаются поклонения и жертвоприношения. Культ ишанов был обусловлен приписываемой им способностью творить чудеса (караматы), исцелять, предвидеть будущее<sup>3</sup>.

В настоящее время объекты почитания и паломничества связанные с культом святых (аулия) широко распространены по всей территории Южного Урала. При этом часть элементов почитания или

<sup>1</sup> Гарустович Г. Н. Раннемусульманские погребальные памятники и вопрос о распространении ислама в Южно-Уральском регионе (к постановке проблемы) // Источники по истории и культуре Башкирии. Уфа, 1986. С. 77—81; Гарустович Г. Н. Распространение ислама в Южноуральском регионе // Проблемы духовной культуры тюркских народов СССР. Уфа, 1991. С. 26—27.

<sup>2</sup> Аминев З. Г., Ямаева Л. А. Региональные особенности ислама у башкир. Уфа : Дизайн-ПолиграфСервис, 2009. С.108.

<sup>3</sup> Юнусова А. Б. Мобилизованный архаизм: новые тенденции в традиционной религиозной практике поклонения башкирских мусульман // Изв. Уфим. науч. центра РАН. 2015. № 3. С. 106.

целые комплексы связаны с памятниками археологии. В настоящей статье приведем сведения об одном могильнике — Ильчигуловский IV курганный могильник и одиночный курган Сураманово-1 и двух мавзолеях. На обоих курганных некрополях зафиксированы идентичные процессы стихийной сакрализации, характеризующие динамику формирования новых сакральных пространств на Южном Урале в последнее десятилетие.

*Ильчигуловский IV могильник* расположен на площадке возвышенного сырта горы Нарыстау Миякинского района РБ, восточнее «святого ключа» протекающего у подножья горы. Памятник исследовался в XIX в. антропологом Н. М. Малиевым и в 1986 г. Г. Н. Гарустовичем. Последними раскопками вскрыто две выкладки, одна из которых оказалась пустой, а под второй обнаружено погребение кочевника, датируемое XIV—XV вв.<sup>1</sup> По сведениям местных жителей, до 1960 годов здесь наблюдались лишь немногочисленные паломники, приходившие к выкладкам и «святому ключу». В последующем объект теряет свою значимость и уже в отчете Г. Н. Гарустовича указывается на использование территории «святого источника» для охлаждения молока. Сведения о захоронении на горе мусульманских святых и тем более сахабов — сподвижников пророка Мухаммеда отсутствовали.

Активный поиск могил сподвижников пророка в Волго-Уралье на рубеже XX—XXI вв. связан с популярностью спорных идей Хисам ад-Дина бин Шарафа ад-Дина аль-Булгари и Тадж ад-Дина Ялсыгула аль-Башкурди, работы которых резко критиковались как нетрадиционалистами Ш. Марджани и Р. Фахретдиновым, так и М. А. Усмановым<sup>2</sup>. В 2010 г. шейхом из суфийского ордена Накшибандия Мухаммадом Назимом Хаккани (Турецкая республика, Северный Кипр) гора Нарыс-тау определена местом захоронения сподвижников пророка. При всей необоснованности этих заявлений в региональных СМИ появляется информация об обнаружении места захоронения

---

<sup>1</sup> Гарустович Г. Н. Особенности распространения ислама среди башкир в эпоху средневековья // Уфим. археол. вестн. 2013. Вып. 13. С. 141—142.

<sup>2</sup> Усманов М. А. Татарские исторические источники XVII—XVIII вв.: «Сборник летописей», «Дафтар-и Чингиз-наме», «Таварих-и Булгария». Татарские шаджара. Казань, 1972. С. 134—166.

сахабов и на территории могильника начинается активное строительство. В 2011 г. над «пустой» выкладкой № 1 сооружается памятник с указанием имен двух сподвижников пророка — Зубейр ибн Зейд и Абдуррахман ибн Зубейра и куполообразное сооружение, а над выкладкой № 2 — только куполообразное сооружение. В 2012 г. у подножья горы строится мечеть, приуроченная к памятникам.

*Одиночный курган Сураманово-1* находится севернее дер. Сураманово (Учалинский район РБ). В XIX—XX вв. курган использовался местными жителями как место исцеления заболеваний мочеполовой системы домашних животных. Хозяева животных, в основном лошадей, водили их кругами вокруг насыпи, руководствуясь представлением о том, что благодаря духам происходил процесс выздоровления. Уже в 90-х гг. XX в. население близлежащих деревень (Сураманово, Малоказаккулово) начало называть курган «аулия кабере» ассоциируя его с могилой мусульманского святого, якобы захороненного в древности на этом месте. Место было облагорожено, установлена деревянная оградка вокруг кургана. Люди, оказавшись в тяжелой жизненной ситуации, веря в сакральность захоронения, идут к кургану и обращаются с мольбами к Аллаху стоя спиной к Каабе.

*Мавзолей Хусейн-бека* расположен на восточной окраине п. Чишмы, на относительно ровной площадке террасы оз. Акзиарат на территории мусульманского кладбища «Акзиарат» Чишминском районе Республики Башкортостан. Памятник датируется XIV—XV вв. Первое упоминание о памятнике относится к XVIII в., подробные сведения о мавзолее опубликованы В. Юматовым в 1848 г., а затем в 1956 г. Б. Г. Калимуллиним. В 1985 г. в мавзолее проведены раскопки Г. Н. Гарустовичем<sup>1</sup>. Судя по сохранившейся надмогильной надписи, мавзолеем сооружен над могилой некоего Хусейн-бека, вероятно, одного из активных проповедников мусульманской религии среди башкир. В 1911 г. мавзолеем был перестроен по распоряжению уфимского муфтия на месте развалин<sup>2</sup>. Восстановление мавзолея

<sup>1</sup> Гарустович Г. Н. Погребения в каменных мавзолеех Башкирского Приуралья // Наследие веков. Охрана и изучение памятников археологии в Башкортостане. 1995. Вып. 1. С. 166—185.

<sup>2</sup> Археологические памятники Башкортостана. / отв. ред. С. А. Халфин. Уфа, 1996. С. 146—147

дает основание предполагать, что вплоть до XX в. объект являлся одним из наиболее почитаемых мест мусульман Южного Урала. Так, в одном из сюжетов, описанных в башкирском историческом эпосе «Последний из Сартаева рода» (конец XIV в.), главный герой Джалык молится святому Хусаин-беку с просьбой победе в битве<sup>1</sup>. В сведениях докладной Уполномоченного Совета по делам религиозных культов при Совете Министров СССР по БАССР в Совет по делам религиозных культов СССР в 1958 г. сообщалось, что «в дореволюционный период паломничество «зиарата» Хусаин-бека принимало массовый характер, а за последние годы приток паломников в «зиараты» Хусаин-бека и «Батыра» значительно сократился, верующие мусульмане окрестных деревень посещают их группами и в одиночку в дни больших мусульманских религиозных праздников. В эти дни паломникам никто не препятствует, в среднем на каждом таком празднике бывает до 30 человек»<sup>2</sup>. В 2004 г. ЦДУМ России и ДУМ РБ у мавзоля Хусейн-бека организовали первый сход мусульман Республики Башкортостан в память ученого и просветителя Хусейн-бека. В последующем сход стал ежегодным, собирая верующих не только Башкортостана, но и соседних регионов. В июле 2013 г. на юбилейном X съезде мусульман Башкирии у мавзоля собралось более 2 тыс. человек, а коллективное моление провел Верховный муфтий России Талгат Таджуддин<sup>3</sup>. В 2016 г. в мавзолее произведено перезахоронение останков Хусейн-бека. Кроме ежегодных официальных мероприятий по сведениям местных жителей на объекте в течение года фиксируются паломники, оставляющие монеты и по несколько раз обходящие археологический памятник.

*Мавзолей Тура-хана* расположен северо-восточнее деревни Нижние Термы Чишминского района Республики Башкортостан.

<sup>1</sup> Надршина Ф. А. Башкирское народное творчество. Т. 2. Предания и легенды Уфа : Башкир. кн. изд-во. 1987. С. 176.

<sup>2</sup> Хабибуллина З. Р. Паломничество мусульман к могилам «святых» в поле деятельности уполномоченного Совета по делам религиозных культов в БАССР // Этнос. Общество. Цивилизация: IV Кузеевские чтения : материалы междунар. науч.-практ. конф. Уфа. 2015. С. 201—204.

<sup>3</sup> Юнусова А. Б. 33 года служению истине и Отечеству. Уфа, 2013. С. 93—95.

Памятник впервые описан в 1772 г. П. И. Рычковым в XIX в. осматривался В. С. Юматовым, Н. А. Шаленковым, описан Р. Г. Игнатьевым, П. Юдиным, в 1956—1957 гг. обследован А. П. Смирновым, Б. Г. Калимуллиним. В 1975—1976 гг. мавзолеем под руководством Е. Л. Хворостовой был реставрирован, в 1985 г. осмотрен Г. Н. Гарустовичем. Усыпальница имеет портално-купольную форму, основание которой представляет квадрат 6,6×6,6 м толщиной 1,1 м. В 1976 г., во время реставрации Е. Л. Хворостовой, внутри мавзолея было заложено несколько шурфов, в одном из которых расчищены остатки захоронения в деревянном гробовище. Костяк лежал вытянуто на спине, головой на запад. У ног обнаружены остатки ткани, видимо, от одежды, окаймленной тканью с орнаментом в виде кружков. По стилю это архитектурное сооружение датируется XIV в.<sup>1</sup> Памятник до середины XX в. наряду с мавзолеем Хусейн-бека, был одним из объектов паломничества мусульман. В последующем он утратил свою значимость. Между тем с начала 2000-х гг. по сведениям местных жителей на объекте снова появились паломники. Памятник практически ежедневно посещают люди, а в выходные и праздничные дни количество посетителей доходит до нескольких десятков. Во время обследования объекта в сентябре 2015 г., сотрудники ИЭИ УФИЦ РАН зафиксировали в течение одного часа на памятнике 8 человек, 3 из которых совершили многократный обход памятника, положили монеты в нише стены и помолились. Одна семья приехала с больным ребенком и молилась о его выздоровлении.

Подводя итоги, отметим следующее:

- археологические памятники, являясь органическими элементами историко-культурных и природных ландшафтов, до настоящего времени продолжают занимать важное место в обрядовой практике населения Южного Урала;
- сакральные объекты и пространства сохраняли свою преемственность и каждая новая этническая группа, осваивающая территорию, включала их в собственные религиозные представления, продолжала их почитать, сооружала на них

<sup>1</sup> Археологические памятники Башкортостана / отв. ред. С. А. Халфин. Уфа, 1996. С. 146—147.

собственные храмово-ритуальные комплексы<sup>1</sup>, интерпретируя их уже в рамках своих духовных воззрений, наслаивая свой культурный текст поверх предыдущего, не разрушая, а дополняя его;

- нередко в одном объекте могут сочетаться признаки нескольких видов сакрализации — памятник может быть объектом поклонения «святому» (аулия), географическим и астрономическим маркером (караскы), местом исцеления (лечебная магия), местом коллективных молений вызова дождя (метеорологическая магия), поклонения духам предков в соответствии с древнейшими пластами религиозных верований народов Южного Урала.

---

<sup>1</sup> Жерносенко И. А., Батурина М. М. Комплексные исследования священных объектов Каракольской долины // Karadeniz — Black Sea — Черное море. 2013. № 20. С. 128—148.

Туйганов М. С.

## **К вопросу о моделях политизации ислама в Казахстане**

Рассматриваются предложенные автором модели политизации ислама в Казахстане, их характеристики и основные тенденции. Представлено понятие политизации ислама и его классификация в контексте развития государственно-конфессиональных отношений в Республике Казахстан.

**Ключевые слова:** *религия, политизация, ислам, радикализм.*

Tujganov M.S.

## **On the issue of models of politicization of Islam in Kazakhstan**

The author considers the models of Islam politicization in Kazakhstan, their characteristics and the main trends. The concept of Islam politicization and its classification in the context of the development of state-confessional relations in the Republic of Kazakhstan is presented.

**Keyword:** *religion, the politicization of Islam, radicalism.*

Религия и политика находятся в тесной взаимосвязи, обслуживая друг друга и выполняя дополняющие роли в зависимости от ситуации. Применительно к современному Казахстану, надо помнить, что государство обладает преимуществом, даже несмотря на динамику религиозности населения. К примеру, по итогам соцопроса среди молодежи в 2016 году на вопрос «Считаете ли Вы себя верующим?» 71 % респондентов ответили положительно, среди них 73,5 % были казахи. На вопрос «Что привело Вас к вере?» 57,9 % ответили: «Воспитание в семье». Таким образом, 14 % опрошенной молодежи пришли в религию осознанно, самостоятельно и их религиозная социализация прошла независимо от семейного воспитания<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Бектурганова Б. Этнорелигиозные идентификации региональной молодежи. Отчет по результатам опроса молодежи 23.04 — 06.05.2016 г. Ассоциацией социологов и политологов Казахстана (АСиП) в рамках исследовательского проекта «Как живешь, молодежь?» при финансовой поддержке Фонда «Сорос — Казахстан». С. 19.

Конечно же, неправомерно было бы с нашей стороны говорить о религиозности граждан только исходя из одного вопроса, но, тем не менее, высокий процент положительных ответов уже показывает отношение, симпатии общества, в частности молодежи, к религии в целом.

Политизация предполагает перемещение политического поля, или политических смыслов в другие сферы социальной действительности, актуализирующиеся на определенном историческом этапе... Кроме того, политизация есть еще и технология управления общественными отношениями<sup>1</sup>.

Рассмотрим модели политизации ислама в Республике Казахстан. Предложенные модели являются условными и не исчерпывают всего многообразия развития ислама в современном Казахстане.

#### **1. Светская модель, включающая в себя две подмодели:**

1. *Симбиоз*. С одной стороны, политическое поведение нередко определяется религиозными ценностями, с другой, всё более популярным становится использование механизма манипулирования общественным мнением с помощью религиозного концепта, происходит эксплуатация религии в интересах правящих элит, в частности в области повышения собственной легитимации<sup>2</sup>.

Этот процесс можно охарактеризовать следующим образом. Религия, не претендуя, по крайней мере, открыто, на участие в политических интеракциях, становится втянутой в них по «предложению» политэлит. Тон этого «предложения» может быть совершенно разным — от доброжелательно-учтливой до бескомпромиссно-приказной. Хотя первый вариант реализуется чаще, так как всякая религия или религиозный деятель не упустит возможности, «распространить свое влияние на сферу политических отношений, культуру и образование». При этом политическая власть выстраивает отношения так, чтобы не допустить усиления религиозной власти на массы, сохраняя ее положение в разумных границах. Под «разумными границами» мы подразумеваем такое состояние

---

<sup>1</sup> Данилов М. В. Модели политизации общественных отношений // Изв. Саратов. ун-та. Нов. сер. Сер. Социология. Политология. 2014. Т. 14, вып. 1. С. 80.

<sup>2</sup> Павловнин М. С. Взаимовлияние религии и политики в современном политическом пространстве // Вестн. Том. гос. ун-та. 2012. № 359. С. 45.

государственно-конфессиональных отношений, которые отвечают ожиданиям государственной политической власти.

По мнению А. Султангалиевой, сегодня структуры организованного ислама неофициально поддерживаются властями, и эта модель отношений между государством и исламом распространена во многих постсоветских странах. Муфтий, как правило, сопровождает высшее руководство страны на официальных мероприятиях, государство финансирует ряд проектов, связанных с деятельностью ДУМК, например, выделяет гранты на религиозное обучение. Местные государственные органы рассматривают помощь муфтияту как одну из своих обязанностей. В их нынешнем виде институты организованного ислама фактически стали «департаментами» государственной власти по работе в религиозной сфере<sup>1</sup>.

Как видим, государство, взяв на себя обязанность опекать религию, уже не смотрит на нее как на элемент частной жизни, а вводит ее в сферу политики. Здесь используются различные методы воздействия, и религия активно участвует в реализации «дел земных».

Происходит некоторое перераспределение отдельных функций государства, к примеру, часть функции интеграции общества перемещается в религиозную сферу, и как следствие оформление ислама как негласного элемента политической системы. Интеграция, как было отмечено выше, есть конститутивное свойство самой религии. Однако, в контексте государственно-конфессиональных отношений, она обретает новые оттенки, среди которых, к примеру, интеграция, с целью противостояния деструктивным культам внутри ислама. Это очень сложная задача, где религия должна совмещать в себе интеграцию религиозную (с целью спасения душ) и интеграцию мирскую, с целью спасения всего общества и государства.

2. *Конфликтная подмодель.* Мы считаем, что здесь следует акцентировать внимание на развитии государственно-конфессиональных отношений в контексте того или иного политического режима. В частности, этот вариант актуализируется в условиях политического транзита в странах постсоветского пространства, вставших на путь демократизации.

---

<sup>1</sup> Султангалиева А. К. «Возвращение ислама» в Казахстане. Алматы : Алтынбека Сарсенбайулы, 2012. С 126—127.

Одним из важных политических событий, вызвавших большой резонанс, стало принятие Мажилисом Казахстана 22 сентября 2011 года Закона «О религиозной деятельности и религиозных объединениях», статья 7 которого «вызвала сопротивление даже у представителей традиционных конфессий»<sup>1</sup>. Требование пересмотра и прямое игнорирование положений законодательства в сфере религии несет в себе определенную степень конфликтогенного потенциала, а «любое неподчинение религии власти уже придаёт ей какой-то политический оттенок»<sup>2</sup>. Анализируя отношение официального ислама к новому закону, можно сделать вывод о том, что в некоторых ситуациях позиции мусульманских деятелей принимают дисфункциональный характер по отношению к государственной политике в сфере религии. Подобная ситуация оказывает отрицательное влияние, прежде всего на имидж государства и его взаимоотношения с ДУМК.

## **II. Модель религиозно-политического радикализма, камуфлированного исламом.**

Эксперты считают, что экстремистская метаморфоза в Казахстане произошла с появлением салафизма в нашей стране. Это направление пропагандирует альтернативную по отношению к традиционному исламу идеологию, стремится разъединить, разобщить верующих по конфессиональному принципу, подвергает критике существующие социальные порядки и нравственные нормы. При этом салафизм по своей сути не однороден, и имеет множество как схожих друг с другом, так и кардинально отличающиеся взгляды<sup>3</sup>. Следовательно, отношение к политике и проявление политического в салафизме также неоднородны.

---

<sup>1</sup> Туйганов М. С. Тенденции возрождения ислама в Казахстане в контексте демократических преобразований // Судьбы национальных культур в условиях глобализации : сб. материалов III Междунар. науч. конф. Челябинск, 2015. — С. 273—277.

<sup>2</sup> Актаулова Б., Сапанова С. О политизации ислама в Центральной Азии: сущность, причины, последствия // Вестн. Казан. нац. ун-та. Сер. востоковедения. 2012. № 1 (58). С. 4.

<sup>3</sup> Противодействие религиозному экстремизму и террористической деятельности в Казахстане : метод. пособие. Костанай, 2015. 80 с.

В данной модели мы предлагаем выделить следующие подмодели:

1. *Фундаменталистская подмодель.*

Р. Ланда определяет фундаментализм в исламе, прежде всего как «инвариант религиозной идеологии, а не практики, тем более политической. Его «можно определить как идеологическую утопию и в то же время как попытку выразить неповторимость исламской цивилизации», а также — как форму «самоутверждения ислама как социокультурной системы»<sup>1</sup>.

То есть, фундаментализм — это та грань, переступив которую религия превращается в разновидность политической идеологии. Многие ученые, как отечественные так и зарубежные, считают, что ислам по своей сути представляет собой идеологию. Мы не совсем согласны с этим мнением. Вопрос о соотношении религии и идеологии — обширная тема, и чтобы вкратце показать свою позицию считаем целесообразным обратиться к мнению А. Косиченко, который утверждает следующее: «Отношения человека с Богом как центральное содержание и сущность религии выводят ее из ряда идеологий и ставят над ними. Все идеологии выстраивают горизонтальные связи между ее субъектами, даже в тоталитарных идеологиях, а религия, по определению, есть вертикаль «Бог — человек», и наличие Бога в этой вертикали делает религию процессом духовного роста человека к Богу, что намного больше всякой идеологии»<sup>2</sup>.

К данной подмодели мы относим тех представителей ислама, которых называют «сочувствующими». «Сочувствующие» — граждане, которые состояли (или состоят — *авт.*) в жамагате (радикального толка — *авт.*), материально и интеллектуально помогая другим ее членам, однако преступных намерений не имеют<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Ланда Р. Г. Политический ислам: предварительные итоги. М. : Ин-т Ближ. Востока, 2005. С. 42

<sup>2</sup> Косиченко А. Г. Религиозное сознание казахстанцев и проблемы совершенствования религиозной политики в Республике Казахстан // Состоявшийся Казахстан, устремленный в будущее : материалы науч.-практ. конф. (г. Алматы, 10 дек. 2013) / отв. ред. Б. К. Султанов. Алматы : КИСИ при Президенте РК, 2013. С. 82.

<sup>3</sup> Эволюция исламиста в Казахстане — от обычного верующего до террориста : аналит. докл. по результатам социол. исслед. Алматы, 2013. С. 10.

В свою очередь эти люди являются главными проводниками радикальной идеологии, добровольными миссионерами, оказывающими серьезное влияние на политическую культуру населения, в самом широком смысле. Фундаментализм — это основа для возникновения религиозно-политического экстремизма и терроризма, которые представляют собой следующую подмодель.

## *2. Религиозно-политический экстремизм и терроризм.*

Подобная (крайняя, радикальная) форма политизации религии связана, прежде всего, с умышленным характером использования политического насилия и направленностью на дестабилизацию или разрушение основных политических структур конкретного общества, свержение конституционного строя<sup>1</sup>. Выработанная фундаменталистами идеология здесь не просто распространяется и популяризируется, а реализуется на практике.

По словам Е. Карина, если в начале 2000-х годов террористическая угроза в Центральной Азии была во многом связана с деятельностью таких крупных объединений, как ИДУ (Исламское движение Узбекистана — *авт.*) и СИД (Союз исламского джихада — *авт.*), то в период 2010—2013 гг. начали появляться небольшие этнические террористические группировки, привязанные к какой-то конкретной стране. Появление этих групп дало повод некоторым экспертам говорить об институционализации угрозы терроризма в республиках<sup>2</sup>. Религиозные экстремисты быстро осваивают методы конспирации и инкорпорированы в разветвленную сеть, основанную на иерархических ступенях и мелких ячейках рядовых членов на нижнем уровне.

«Мозаичность» религиозной палитры усложняет духовную жизнь страны, рождает тревожные симптомы, обусловленные ростом восприимчивости населения к религиозному воздействию, расширением социальных функций религиозных объединений, усилением миссионерской и идеологической деятельности в Ка-

---

<sup>1</sup> Противодействие религиозному экстремизму и террористической деятельности в Казахстане... С. 31.

<sup>2</sup> Карин Е. «Солдаты Халифата»: мифы и реальность. Алматы, 2014. С. 163.

захстане благотворительных организаций<sup>1</sup>. Меж- и внутриконфессиональная конкуренция не просто аффицирует, задевает общество, но становится неотъемлемой частью социально-политического процесса, оказывает влияние на политическую культуру.

Таким образом, политизация ислама — это явление, характеризующееся встречными процессами, детерминированными с одной стороны — деятельностью институтов государственной политической власти, с другой стороны — исламскими организациями, основным результатом которого, является актуализация политических смыслов в исламской теории и практике, и как следствие распространение исламского влияния на все сферы общества.

---

<sup>1</sup> Вильковски Д. Арабо-исламские организации в современном Казахстане: внешнее влияние на исламское возрождение : монография. Астана ; Алматы: ИМЭП при Фонде Первого Президента, 2014. С. 75.

Халилова С. А.

## Возрождение ислама на Южном Урале

Статья посвящена памяти ишана Зайнуллы Расулева, его ученикам, вопросам возрождения ислама на Южном Урале на примере Аргаяшского района Челябинской области.

**Ключевые слова:** *Аллаһу, «Көрһән», тәкдир, ишан, суфый, тәрикәт, иджәз, зикер, Мәүлид, «Рәсүлиә», З. Расулев, А. Курбангалиев, мөхтәсибәт.*

Khalilova S.A.

## Revival of Islam in the Southern Urals

The article is dedicated to the memory of Ishan Zaynulla Rasulev, his students, questions of the revival of Islam in the Southern Urals by the example of the Argayash district of the Chelyabinsk region.

**Keywords:** *Аллаһу, «Көрһән», тәкдир, ишан, суфый, тәрикәт, иджәз, зикер, Мәүлид, «Рәсүлиә», Z. Rasulev, A. Kurbangaliev, мөхтәсибәт.*

*Твои молитвы — это твой Свет,  
Что жизнь дает тебе.  
В твоей верности — твоя Сила,  
Если ты не помнишь об этом,  
Сон — враг обоих.  
Она ускользает меж пальцев...  
Жизнь твоя — единственный шанс  
Всё, что остаётся, — лишь пыль...  
Чарльз Аптон, «Стихи Рабии».  
«Страж сердца»*

*Бисмилләһи-рахманир-рахим.  
Ас-салямү алейкум уа рахматуллаһи  
уа баракату.*

Поклоняясь Аллаху, встала на путь изучения жизнедеятельности теологов, богословов, ишанов, просто светлых людей. Такдир мне помог. Первый из них на моём пути — ишан Зайнулла Расулев.

Я свою статью посвящаю Зайнулле Расулеву, жившему в 1833—1917 годах, великому российскому религиозному деятелю, просветителю, ишану, теологу, шейху. Духовное образование он получил в медресе города Троицка (ныне в Челябинской области). Будучи шакирдом, стал интересоваться суфизмом (тасаввуф), который возник в VIII—IX веках нашей эры и проповедовал аскетизм, нравственное очищение, стремление к познанию единства Вселенной через Аллаха.

У суфизма никогда не было родоначальника или исторического происхождения. Он существовал с самого начала, потому в человеке всегда был свет, который является его второй природой; а свет в своем высшем аспекте может быть назван знанием Бога, божественной мудростью — то есть Суфизмом. Всегда были люди, которые практиковали Суфизм. Его посланниками всегда были люди сердца, поэтому он принадлежит как реализованным мастерам, так и просто всем людям.

Одна из важнейших задач суфиев — стремиться к любви и служению другим.

Богу служат не чётками,

Не молитвенным ковриком или рубищем.

Служение богу — это служение людям.

В Бхагавадгите и Новом Завете понятие «Любовь» имеет те же акценты, о которых говорят суфии. В 1869—1870 годах в городе Стамбуле, где Зайнулла учился у шейха Ахмеда Зияуддина Гюмюшханеви, совершенствовал познание тариката (истины), получил иджазу (разрешение) преподавать учение суфия Накшбандия. Совершил хадж<sup>1</sup>. По возвращении на родину Зайнулла Расулев среди местных мусульман вводит элементы суфизма: многократное упоминание имени Аллаха (громкий зикр), празднование дня рождения пророка Мухаммада (Маулид ан-Наби), ношение чёток. Преследовался властями за распространение идей суфизма. Восемь лет отбывал политическую ссылку (1873—1881 гг.). С 1884 года — имам мечети в городе Троицке, при которой основал медресе «Расулия» и преподавал. Стал одним из самых влиятельных мусульманских

---

<sup>1</sup> Лира Әхмәт Якшыбаева. Зайнулла ишан. Хәкикәт баскысына үрлэгәндә. (Беренсе бүлек).

деятелей в России. Тело ишана Зайнуллы покоится на старинном мусульманском кладбище г. Троицка Челябинской области.

Самое лучшее вознаграждение — это добрая людская память. В родной деревне Шарипово ему установлен памятник. В Юлдашевской средней школе Учалинского района открыт музей Расулева. В городе Уфа есть улица имени Зайнуллы Расулева. В городах Учалы, Троицк, Махачкала (Дагестан) есть мечети, носящие имя ишана Зайнуллы Расулева.

Основой традиционного Ислама является высокая нравственность и гармоничное развитие человека и общества, миролюбие, духовность, толерантность... Все эти принципы, оставленные ишаном Расулевым, влияют на современное развитие Ислама. Он смог приемлемыми путями реформировать тогдашнее исламское учение для российских мусульман, отрицая замкнутость и кастовость ислама. Имел печатные труды, которые сыграли положительную роль в религиозном и национальном пробуждении тюркских народов России. Бережно и с уважением относился башкирскому поэту-просветителю Мифтахетдину Акмулле, поддерживал его морально и материально.

На Айбатовском кладбище Аргаяшского района захоронен Абдулхаким-чардаклы (сарзаклы) Курбангалиев. Сарзаклы — старое название деревни Айбатово. Он — родоначальник ишанского рода Курбангалиевых. Волею судьбы (такдир) Зайнулла Расулев был связан с ишанским родом. Зайнулла получал уроки тасауфа у Абдулхакима-чардаклы (сарзаклы). Потом уже сын самого Абдулхакима Мухамет-Фабдулхай учился у Зайнуллы ишана-хазрата. Расулевский ученик Мухамет-Фабдулхай Курбангалиев — уроженец деревни Медиак Аргаяшского района Челябинской области. В Медиаке была мечеть, которая в начале XX века была известна, гремела на всю мусульманскую Россию. Мухамет-Фабдулхай хазрат Курбангалиев прошёл огненное горнило гражданской войны, репрессии, экспансии, но до конца был верен мусульманской религии. В Японии в городе Токио смог построить мечеть. Его не пугали десять лет заключения в Советской тюрьме. После освобождения жил в Челябинске и до самой смерти исполнял обязанности имам-хатыба центральной мечети. Среди мусульман Челябинской области он был

известен как «Япон-мулла». Похоронен ученик Зайнуллы Расулева на мусульманском кладбище при мечети Исмагила<sup>1</sup>.

Те люди, о которых я рассказала, когда-то ходили по Аргаяшской земле, общались с нашими дедушками, бабушками, решали какие-то важные вопросы. Они жили, думали о будущих поколениях, и это очень важно. К сожалению, жизнь общества пошла не по той дороге (такдир). Мы свидетели постсоветского периода.

Моя малая родина находится в Аргаяшском районе Челябинской области. Это деревня Бажикаева на берегу благословленного Аллахом озера Аргаяш. Я из своего детства помню здание мечети с покосившим минаретом, заколоченными окнами и на удивление блестящим полумесяцем. Осенью сюда с колхозных полей привозили урожай пшеницы на лошадях, но после постройки колхозного склада оно некоторое время пустовало, потом показывали привозное кино, и наконец после табуна прибывались козы на ночлег.

В конце концов разобрали и из добротных брёвен скатали здание под магазин. Осталась одно память — место мечети. Это было самое солнечное место на пригорке: на севере — зеркальная гладь озера, на западе районный центр «Аргаяш», на юге гордость деревни — колхозный сад, на востоке утренняя заря доставала лучами осиротевшее место мечети и воображаемый минаретный полумесяц, и по-особому улыбалась колхозным полям<sup>2</sup>.

Такова была участь мечетей, церквей, храмов после установления Советской власти.

На колени была поставлена Челябинская Соборная мечеть, которую объявили собственностью государства и передали на временное пользование общине верующих, которая была зарегистрирована. Мусульманская община Соборной мечети прилагала большие усилия толерантного отношения с новой властью.

Осенью 1917 года был организован комитет по мусульманскому образованию при Челябинской Городской думе и выделял средства на содержание мусульманских учебных и просветительных

---

<sup>1</sup> Жизнь и деятельность Курбангалиевых. Древний ишанский род : науч.-религиоз. конф. г. Челябинск, 22 августа 2016 / сост. Г. И. Хафизова, А. Анисимов, В. Габов. Челябинск, 2016.

<sup>2</sup> Халилова С. А. Это было недавно, это было давно. Челябинск, 2016. С. 94.

учреждений. В свирепом голодном 1922 году зародилась мусульманская Челябинская губернская комиссия помощи голодающим. Умирали семьями, вымирили деревнями. По призыву имама-ахуна Салимзяна Урманова была собрана значительная сумма денег в пользу голодающих.

В начале 1930 года Соборную мечеть распустили. На собрании общины присутствовали 181 человек, которые были вынуждены соглашаться под давлением губернской власти. Окружной исполком утвердил закрытие мечети.

В годы Великой Отечественной войны в здании Соборной мечети разместили фонды областного краеведческого музея и татаро-башкирской библиотеки. Учитывая лояльность и патриотическую позицию мусульман страны, правительство возвращает верующим здание Соборной мечети Челябинска. Но это решение осталось не выполненным из-за нехватки помещений для размещения ценностей, которые хранились в мечети. И время было военное, 1942 год. До середины 1980-х годов здание мечети находилась в руках областного краеведческого музея. При них была отремонтирована часть минарета и купол, которые были утеряны в результате надлежащего ухода.

Весной 1989 года здание Соборной мечети города Челябинска было возвращено верующим. Годом раньше была зарегистрирована мусульманская община. После возвращения мечети первым имамом был Бирдауи Загретдинов. С 2005 года главным имам-хатибом мечети является Ринат-хазрат Раев. Сегодня его статус — председатель Регионального Духовного управления мусульман Челябинской и Курганской областей. При Соборной мечети города Челябинска работают воскресные курсы для желающих получить начальные знания по основам Ислама и чтению Корана.

Несмотря на сложную судьбу (такдир), предопределённой Всевышним, смогли вернуть мечеть и восстановить все службы. Альхамдулилляхи.

Для верующих сельской местности такой возможности не было. Им удалось начать возрождение исламского движения только к концу 90-ых годов<sup>1</sup>. В селе Аргаяш впервые после закрытых мече-

---

<sup>1</sup> Халилова С. А. Жизнь — скала. Челябинск, 2017. С. 4.

тей организуется мутавалиат во главе с председателем Мурзиным Нигаматжаном Нуриясовичем. Активную общественную деятельность вели уже пожилые муллы Баюмов Юсуп, Биктимиров Гибадулла, Шагеев Мухарам, абыстай Шарипова Ханифа. Первым азам религии они учили на дому. Пока искали помещение для мечети в деревне Бажикаева открыли молельный дом в доме ветеранов. В 1997 году дали помещение по улице Гагарина около железнодорожной станции. Первым имам-хатибом был Шарипов Мухаррам Гайфуллович, а с 2008 года по сей день Саитгалин Фаизган Абдрахманович. Сегодня мечеть находится по улице Дружбы, 19.

На сегодня успешно действует Аргаяшский мухтасибат, где официально зарегистрированы 17 мечетей: ММРО № 641 с. Аргаяш, ММРО № 922 д. Илембетова, ММРО № 955 д. Яраткулово, ММРО № 2078 д. Алтырово, ММРО № 897 с. Ишалино, ММРО № 667 с. Байрамгулово, ММРО № 934, д. Метелево, ММРО № 933 д. Курманова, ММРО № 2296 д. Н. Соболева, ММРО № 1582 д. Абдырова, ММРО № 910 с. Байгазино, ММРО № 917 с. ст. Соболево, ММРО № 2080 д. Кузяшева, ММРО № 818 с. Дербишево, ММРО № 125 с. Кулуево, ММРО № 954 с. Б. Усманово, ММРО № 1594, д. Мавлютова.

И мы, жители деревни Бажикаева, силами односельчан построили мечеть. Она пока официально не открыта. Председатель мутавалиата светский человек, по образованию педагог Зайнуллин Камиль Талихович, а наиб имам-хазрат по всем религиозным вопросам Бадретдинов Мунир Зиннурович. Прихожане второй год ходят в мечеть, проводят аяты, хайер, фитр — садака тоже несут в мечеть<sup>1</sup>.

Пусть спокойно и достойно, чистой душой и добрыми помыслами, зная свою историю, предков, великих людей, живёт наша многонациональная Родина. Это актуально.

---

<sup>1</sup> Халилова С. А. Однажды родившись. Челябинск, 2016. С. 77; Уралым (Мой Урал). 2015. № 8 (9). Окт.; Восход. 2015. № 74 (9623). 13 окт.

Ханафеева А. М., Ильясова Р. Р.

### **Семантическое поле арабской религиозной лексики в русскоязычном исламском тексте**

Лексика арабского языка — это словарный состав арабского языка. Естественно, что наблюдения над религиозной лексикой касаются только самостоятельных слов. Среди предметных классов имеются и слова, выражающие религиозные понятия. Эти понятия не существуют раздельно. Они находятся в системных соотношениях друг с другом, и вместе взятые образуют то, что можно назвать религиозным мировоззрением.

**Ключевые слова:** *религия, арабский язык, лексика, религиозная коммуникация.*

Hanafeeva A.M., Ilyasova R.R.

### **The semantic field of Arab religious lexicon in the Russian-language Islamic text**

The vocabulary of the Arabic language is the vocabulary of the Arabic language. Naturally, observations on religious vocabulary relate only to independent words. Among the subject classes there are words expressing religious concepts. These concepts do not exist separately. They are in systemic relationships with each other, and together they form what can be called a religious worldview.

**Keywords:** *religion, Arabic, vocabulary, religious communication.*

Религиозное сознание существует, функционирует и воспроизводится посредством религиозной лексики, а также других производных от естественного языка, знаковых систем — предметов культа, символических действий и прочее. Религиозная лексика — это та часть словарного состава языка, с помощью которой выражаются религиозные значения и смыслы. Семантическое поле представляет одну из форм систематизации языкового материала (значений) в системе языка: это множество лексических единиц, объединенных общим инвариантным значением.

Языковой реализации религиозного сознания свойственна определенная синтагматика (греч. — вместе построенное, соеди-

ненное), представляющая собой совокупность синтаксических интонационно-смысловых единиц. В таких единицах соединяются в некоторую семантическую целостность слова, сочетания слов, предложения и фонация, аллитерация с использованием приемов звуковой выразительности (артикуляций, модуляций, рецитаций, рефренов, речений). В религиозном языке слова часто употребляются в переносном значении, которое создается посредством:

الاستعارة [al-istiaaratun] метафоры — это иносказание, в котором слово использовано в переносном значении с целью сравнения. Например: فتولى بركنه وقال ساحر او مجنون — Он (Фараон) отвернулся со своим окружением и сказал: «Колдун или одержимый!» «Сура «Рассеивающие», 39) ;

تشبيه [tashbiih] аллегории — иносказание, изображение отвлеченной идеи (понятия) посредством образа;

مماثلة [mumaasalatun] аналогиями — сходство в каком-н. отношении между явлениями, предметами, понятиями;

حوشى من اللفظ [hushiun min al-lafaz] архаизмами — слова и выражения, а также синтаксические конструкции и грамматические формы, вышедшие из активного употребления;

عكس [a'ks] антонимами — слово противоположное по значению другому слову. Например: إيمان [iman] (вера) антоним слова كُفر [qufr] (неверие).

Мы проанализируем такие религиозные слова, которые укрепились в русскоязычной исламской литературе для обозначения конкретных терминов. Эти слова в полной мере не отражают смысл шариатской терминологии или ассоциируются у русскоязычного читателя с другими понятиями. Например,

1. Единобожие (Tauvkhid / توحيد).
2. Многобожие (Shirk / شرك).
3. Божество (ilah / اله).
4. Вера (iman / ايمان).
5. Неверие (qufr / كفر).
6. Поклонение (I'bada / عبادة).
7. Испытание, испытание (fitna / فتنة).
8. Усердие на пути Аллаха (djihad / جهاد).

1. Словом «единобожие» принято обозначать шариатский термин توحيد [Tauvkhid] «таухид». Значение слова توحيد [Tauvkhid] «таухид» происходит от корня «V + H + D» (و + ح + د) и образуется из глагола II породы وحد, что означает «делать что-то одним», «уединять», «унифицировать», «объединять». Следовательно, слово Тавхид означает «делание чего-то одним», «уединение чего-либо», «унификация», «объединение».

Другие слова арабского языка, образованные от корня «V + H + D» (و + ح + د):

Сущ. Вахийд «وحيد» (с ударением на второй слог) — единственный, одинокий.

Сущ. «واحد» (с ударением на первый слог) — один, единица, целое.

Сущ. «وحدة» — единство, единица, одиночество.

Сущ. «موحد» — тот, кто что-то объединяет, или тот, кто делает что-то один. Переводится как «единобожник» или «монотеист».

توحيد [Tauvkhid] (единобожие) как термин Шариата — это утверждение за Аллахом тех прав и качеств, которые присущи только ему, и отказ от присвоения этих прав и качеств кому-то помимо Него.

2. Многобожие شرك [shirk] — это полная противоположность توحيد [Tauvkhid] Единобожия.

Слово شرك [shirk] происходит от корня «Sh + R + K» (ش + ر + ك) и образуется от глагола شرك [sharika], что означает «быть соучастником / компаньоном / партнером (в деле)». Поэтому, само слово شرك [ShiRK] означает «соучастие, компаньонство, партнерство», также этим словом в арабском языке обозначается какое-либо «общее имущество», «общее добро», у которого больше одного хозяина.

Другие слова арабского языка, образованные от корня «Sh + R + K» (ش + ر + ك):

Глаг. اشرك [Ashraka] — ввести в компанию, сделать кого-то соучастником (в доле), сделать партнером, привлекать к участию, присоединять, прикомандировывать. Выражение اشرك بالله [ashraka bi-llah] означает «сделать кого-то компаньоном (соучастником, партнером) для Аллаха». Данное выражение переводится на русский как «придал Аллаху сотоварища».

Сущ. مشرك [mushrik] указывает на действующее лицо и образовано от глагола اشرك [Ashraka] и означает «тот, кто привлекает к участию», делает кого-либо соучастником». Сейчас это слово применимо только в отношении человека, совершающего ширк. Иными словами, «многобожник», «политеист», «идолопоклонник» — это человек совершающий действия, подпадающие под определение слова «ширк» (многобожие).

3. Словом «вера» в русскоязычной исламской литературе принято обозначать такое понятие как «ایمان».

Слово ایمان / iman происходит от корня «А + М + N» (ن + م + ا) и образуется от глагола امن (AaMaNa) взаимодействует с другим словом самостоятельно, без употребления частицы, то значит: обеспечил безопасность, дал мир и спокойствие. Такой смысл слова «AaMaNa» امن передан в следующем аяте:

واامنهم من خوف [va AaMaNAhum min Kharfin] — «и избавил (обезопасил) их от страха» (Коран 106:4).

Когда глагол امن (AaMaNa) взаимодействует с другим словом посредством частицы «ли» (...ل), тогда смысл его будет следующим: доверять (чьим-то словам), поверить (кому-то), считать правдой.

Такой смысл слова «امن (AaMaNa)» находим в следующих аятах: [va ma anta bimu'min lana va lau kunna sadiqina] وما انت بمؤمن لنا ولو كنا صادقين

А. «Ты все равно не поверишь нам, хотя мы говорим правду». (Коран 12:17).

[lil mu'minina va y'minu biallahi y'minu] للمؤمنين و يؤمن بالله يؤمن

Б. «Он верует в Аллаха и доверяет (верит) верующим». (Коран 9:61).

Когда глагол امن (AaMaNa) взаимодействует с другим словом посредством частицы «би» (..ب), смысл его будет следующим: подтверждать правдивость (тасдик), уверовать в (кого-то), считать истиной, утверждать (истинность чего-то — икрап), смириться (перед кем-то), покориться.

Всевышний Аллах сказал: [qaluv amna billahi] قلوا امنا بالله — «Скажите: «Мы уверовали в Аллаха» (Коран 2: 136).

Другие слова арабского языка, образованные от корня «А + М + N»:

- глаг. أمن [AMuNa] — быть верным, надёжным.
- сущ. أمانة [AMaNaT] образовано от предыдущего глагола и означает: 1) надёжность, верность, преданность, честность; 2) вещь, отдаваемая на хранение, заклад, депозит; 3) дар, наследие.
- глаг. أمن [AMiNa] — быть безопасным, благополучным, 2) быть уверенным, 3) доверять.
- сущ. أمن [AmNuN] образовано от предыдущего глагола и означает «безопасность, спокойствие, порядок, мир».
- сущ. أمين [AMiN] — 1) верный, надёжный, честный, добросовестный, 2) безопасный, благополучный, 3) доверенный, хранитель.
- сущ. مأمون [MaMuN] — заслуживающий доверия, тот, кому доверяют, верный, надёжный.
- сущ. تأمين [Tamin] — 1) гарантия, 2) тваклад, доверие кому-то чеголибо, 3) страхование 4) обеспечение безопасности.
- сущ. مؤمن [MumiN] — 1) страхующий, 2) страховой агент.
- сущ. مؤمن [MumiN] 1) человек имеющий страховку, 2) застрахованное имущество.
- глаг. اتمن [itaMaNa] — 1) доверять кому-либо (тайны, секреты), 2) вверять, вручать, 3) заслуживать доверия, быть ВСРНЫМ, лояльным, быть добросовестным, 4) открывать кредит.
- сущ. أمان [AMaN] — 1) безопасность, спокойствие, 2) пощада, 3) гарантии безопасности (аналог современной визы в прошлом).
- сущ. مأمن [MaamaN] — безопасное место, укромное место.
- сущ. أمن [AMaN] — самый безопасный.
- сущ. أمن [AaMiN] — 1) находящийся в безопасности, 2) мирный (напр. мирное население, мирный город).
- сущ. مؤمن [Mu'miN] — это слово два СМЫСЛJa 1) верующий, 2) дающий мир, безопасность.

Иман (إيمان / Вера) как термин Шариата включает в себя три элемента: убеждения, слова, дела.

Таким образом, религиозные термины активно вступают в лексико-семантические отношения. В них широко представлены все общезыковые связи: родо-видовые отношения, синонимия, антонимия, полисемия. Отметим полисемию в религиозной лексике как наиболее яркое проявление логико-познавательных процессов, в результате которых выделяются в предметах, явлениях, понятиях

религиозного культа и общественной жизни сходные, однородные или противоположные свойства, качества, связи (причинные и следственные) и на основе «общих элементов» обозначается новое уже имеющимся в употреблении словом.

### Список литературы

1. Алефиренко, Н. Ф. Современные проблемы науки о языке / Н. Ф. Алефиренко. М. : Флинта : Наука, 2005. 412 с.
2. Алефиренко, Н. Ф. Спорные проблемы семантики / Н. Ф. Алефиренко. М., 2005. 236 с.
3. Андреева, Т. Л. Выражение религиозной составляющей национального самосознания (сравнительно-сопоставительный анализ лексической семантики на материале английского языка) : автореф. дис. ... канд. филол. наук / Т. Л. Андреева. Томск, 2007. 22 с.
4. Антропова, В. В. Фразеологизмы с теологическими, демонологическими компонентами и их дериватами в современном русском языке: семантический и лингвокультурологический аспекты / В. В. Антропова. Челябинск, 2004
5. Балабушевич, В. Ю. Религиозный текст: диалектика содержания и интерпретация : автореф. дис. ... канд. философ. наук / В. Ю. Балабушевич. Новосибирск, 1997. 19 с.
6. Бобырева, Е. В. Религиозный дискурс: ценности, жанры, стратегии (на материале православного вероучения) : автореф. дис. ... д-ра филол. наук / Е. В. Бобырева. Волгоград, 2007.
7. Джумаев, М. О. Лексико-семантические особенности Нафохотул-унса Абдурахмана Джами : автореф. дис. ... канд. филол. наук / М. О. Джумаев. Душанбе, 2007.
8. Карасик, В. И. Религиозный дискурс // Языковая личность: проблемы лингвокультурологии и функциональной семантики : сб. науч. тр. / В. И. Карасик. Волгоград : Перемена, 1999. С. 5—9.
9. Кобозева, И. М. Лингвистическая семантика : учебник / И. М. Кобозева. М. : Эдиториал УРСС, 2000. 352 с.
10. Кругликова, Л. Е. Структура лексического и фразеологического значения : учеб. пособие / Л. Е. Кругликова. М. : МГПИ, 1988. 86 с.

11. Маслова, В. А. Введение в когнитивную лингвистику / В. А. Маслова. М., 2007.

12. Прилуцкий, А. М. Семиотическое пространство религиозного дискурса как предмет религиоведческого исследования : автореф. дис. ... канд. филол. наук / А. М. Прилуцкий. СПб., 2008.

13. Солодухо, Э. М. Вопросы сопоставительного изучения заимствованной фразеологии. Казань : Изд-во Казан. ун-та, 1977. 160 с.

### Словари

1. Баранов, Х. К. Большой арабско-русский словарь / Х. К. Баранов ; под ред. В. А. Костина. М. : Издатель Валерий Костин, 2006.

2. Борисов, В. М. Русско-арабский словарь / В. М. Борисов ; под ред. В. М. Белкина. М. : Издатель Валерий Костин, 2008.

3. Гиргас, В. Ф. Арабско-русский словарь к Корану и Хадисам / В. Ф. Гиргас. Казань : Тип. Император. ун-та, 1881.

4. Юшманов, А. С. Большой арабско-русский словарь / А. С. Юшманов. М. : Славян. дом кн., 2010.

Ханафеева А. М., Халилов Ф. З.

## **Роль религии Ислама в жизни общества**

Ислам — это великая религия, которая призывает людей к миру и добрососедству, ее цель — создать и воспитать в человеке доброту и толерантное отношение ко всем религиям.

Hanafeeva A.M., Halilov F.Z.

## **The role of the religion of Islam in the life of society**

Islam is a great religion that encourages people to peace and good-neighborliness. Its goal is to create and educate kindness and tolerant attitude to all religions.

Религия является неотъемлемой частью современного мира и выполняет три блока социальных функций. Во-первых, религиозные институты осуществляют духовное оформление верующих, что проявляется в организации связи «человек — Бог», в воспитании религиозности. Во-вторых, религиозные организации занимаются религиозным и специальным светским образованием, милосердием и благотворительностью. В-третьих, представители религии активно участвуют в общественной деятельности.

Сегодня получило широкое распространение мнение, что ислам проповедует нетерпимость и насилие. Пророк Мухаммед учил своей вере, держа меч в одной руке и Коран в другой. Ислам как религия любви и терпимости призывает верить во всех пророков мира и с большим уважением относиться к любой вере.

**Ислам** — самая молодая мировая религия. Она возникла в эпоху раннего Средневековья на Аравийском полуострове. Слово «ислам» в переводе с арабского означает «покорность», предание себя Богу. Появление ислама явилось закономерным результатом развития аравийского общества и эволюции религиозного сознания народов Аравии. Доисламские арабы — один из многих семитских народов, проживавших в этом районе Ближнего Востока.

Ислам — это великая религия, которая призывает людей к миру и добрососедству, ее цель — создать и воспитать в человеке добро-ту и толерантное отношение ко всем религиям.

В религии находят отражение взгляды людей на окружающую природу, человека, общество. В свою очередь, в языке формируются определенные лексические средства для выражения соответствующих понятий и категорий, относящихся к религии. Арабская религиозная терминология, на наш взгляд, является достаточно многочисленной. Арабский язык как составляющая исламской веры, обладает следующими особенностями: это не язык «вообще», включающий неопределенную совокупность текстов, а только язык Корана (писания) и Сунны пророка (предания); это семантические, лексические, синтаксические и даже морфологические единицы и явления, свойственные эти двум источникам исламской веры; это специальные нормы устной реализации текста писания, отличные как от норм озвучивания всех других арабских текстов, так и звучания спонтанной арабской речи; это и определенные структурные черты, характерные для любых текстов фидеистических жанров и проявляющие себя в формально смысловой организованности, методической упорядоченности, семантическом параллелизме, образности, принципиальном наличии неясных выражений, смысловой неисчерпаемости и т. д. С распространением и укреплением ислама, арабский язык стал неотъемлемой частью мусульманского вероучения. Этому способствовали культурные и торгово-экономические связи со странами Ближнего Востока, где знание арабского языка было просто необходимо. Знание арабского языка и письменности диктовалось не только религиозными потребностями, но и жизненными интересами. Одна из причин изучения арабского языка состоит в том, что он является средством религиозной коммуникации для всех, исповедующих ислам, включая некоторые автохтонные народы России. В настоящее время ислам воспринимается в мире как фактор нестабильности, постоянная угроза миру и спокойствию людей. Причиной этого является распространение террористической угрозы, которая исходит от последователей ислама. Однако, ислам проповедует терпимость и готовность к компромиссам. Это религия золотой середины, которой чужды крайности, экстремизм и

сепаратизм. Одно из основных достоинств мусульманина — умение сдерживать гнев. Пророк Мухаммад (Да благословит его Аллах и приветствует) сказал: «Если гнев подступает к твоему сердцу, а ты стоишь — сядь; если сидишь — то ложись; если и это тебя не успокаивает, соверши омовение холодной водой и помолись Господу, тогда гнев не прокрадется в твое сердце». Ислам не является причиной сегодняшних проблем и жестоких столкновений во многих мусульманских регионах. Это результат агрессии, максимализма и политических провокаций со стороны некоторых западных держав. На самом деле, Ислам является религией сострадания, мира и созидания. Он несет в себе только терпимость и понимание. При этом он не делит людей на белых и черных, богатых и бедных. Все равны перед Господом.

По словам праведного халифа Али ибн Абу Талиба, «нет большего богатства, чем мудрость, и большей нищеты, чем невежество».

Ученые в Исламе играют важную роль и занимают почетное место. Их мудрость, знания и опыт помогают праведным мусульманам понять основы религии и Священного писания. Истинные ученые — наследники Пророка (Да благословит его Аллах и приветствует) призывают к богобоязненности, покорности и поклонению нашему единственному Господу. Священный Коран выступает за развитие научного знания, призывая людей задуматься о природных явлениях и заниматься их изучением. Для верующих мусульман научная деятельность — это действие религиозного порядка и обязанность во благо мусульманской общины. Ислам дарит миру блестящих государственных деятелей, музыкантов, поэтов, философов и архитекторов, достижения которых вносят большой вклад в науку и культуру.

### **Список литературы**

1. Беляев, Е. А. Арабы, ислам и арабский халифат в раннее средневековье / Е. А. Беляев. М. : Наука, 1966. 239 с.
2. Карабулатова, И. С. Религиозная коммуникация и этническое самосознание // Лингвистические аспекты речевой культуры / И. С. Карабулатова. М., 2000. С. 89—96.

3. Татар, Б. Функционирование религиозной фразеологии в художественной литературе современного русского языка / Б. Татар // Слово и фразеологизм в русском литературном языке и народных говорах. М., 2000. С. 159—164.

4. Тер-Минасова, С. Г. Язык и межкультурная коммуникация : учеб. пособие / С. Г. Тер-Минасова. М. : Слово, 2000. 624 с.

5. Токарев, С. А. Религия в истории народов мира / С. А. Токарев. М., 1964.

Хисамитдинов С. Р.

## **Духовные поиски Зайнуллы Расулева на пути к суфизму**

Данная статья посвящена духовным поискам З. Расулева на пути к суфизму, также в статье рассматриваются нововведения, которые З. Расулев ввел в исламский мир.

**Ключевые слова:** *мусульмане, духовный поиск, Накишбандия, духовный наставник, суфизм.*

Hisamitdinov S.R.

## **The spiritual quest of Zainulla Rasuleva on the road to Sufism**

This article is devoted to the spiritual search of Z. Rasulev on the way to Sufism, the article also discusses the innovations that Z. Rasulev introduced by the Islamic world.

**Keywords:** *muslims, the spiritual search, the Naqshbandi, the spiritual master of Sufism.*

Зайнулла Расулев — выдающийся башкирский мыслитель, теолог и педагог-просветитель мусульманского мира. Деятельность шейха Зайнуллы Расулева оказала глубочайшее воздействие на духовное развитие мусульманских народов России на рубеже XIX—XX веков, а шире, опосредованным образом, и на развитие исторических событий в России начала XX века. Именно с таким понятием, как суфизм связана жизнь уникального человека Зайнуллы Расулева.

Суфизм (араб.: тасаввуф, тарикат, у европейцев иногда обозначается и как дервишизм) представляет собой особую мистико-аскетическую теорию или религиозно-философско-правовое учение, а также хорошо разработанную и отточенную практику в рамках ислама, цель которых дать избранному кругу правоверных мусульман возможность «познания и прямого общения с Аллахом». Ему в известной степени свойственен аскетизм, то есть суровое упражнение воли на пути духовного самосовершенствования для «очистки сердца от зла». Но главная характерная черта суфизма — это мистицизм,

который вместе с аскетизмом имеет целью мысленное «единение» с Создателем, «погружение» в Него и уничтожение личности путем полного подчинения собственного «Я» воле наставника.

Приверженцы суфизма — суфии, мюриды, или дервиши — ведут особый, скрытый от посторонних глаз образ жизни, основанный преимущественно на весьма неясных и неопределенных чувствах и ощущениях. По их мнению, человек сотворен для служения Богу, который ценит в человеке лишь одно чувство, а именно любовь. Совершеннейшая же часть этого служения, считают суфии, есть искание «вечной Истины». Центральным элементом на этом пути является тандем ученик — наставник. Последний именуется шейх, или ишан, а реже муршид. Шейхи, ишаны, муршиды или ходжи являлись также руководителями, главами местных отделений того или иного суфийского ордена или братства (араб.: тарика). В XVIII — начале XX в. среди башкир и татар шейхи/ишаны считались обладателями божественной благодати (араб.: барака) и пользовались громадным влиянием, а некоторые из них почитались как святые (араб.: аулийа), обладающие даром прозорливости.

З. Расулев родился 25 (или 20) марта 1833 г. в д. Шарипова Учалинского района. Его отец был муллой, мать была родственницей известного в этих краях дервиша-суфия Вав Вахита. Именно он был первым духовным наставником З. Расулева.

В 1859 г. после получения традиционного мусульманского образования в медресе д. Ахуново Верхнеуральского уезда Оренбургской губернии и при Второй соборной мечети г. Троицка Зайнулла Расулев занял должность имама соборной мечети д. Аккужа (другое название — Юлдашево) Тептярско-Учалинской волости Верхнеуральского уезда Оренбургской губернии. Исполняя обязанности имама д. Аккужино Учалинского района республики Башкортостан, он поехал в д. Сардаклы (ныне д. Айбатово Аргаяшского района Челябинской области), где жил Габдулхаким Курбангалиев, который был членом ордена Накшбандия.

З. Расулев получил от своего религиозного наставника особый документ на право самостоятельно набирать и наставлять своих учеников.

Зайнулла Расулев стал распространять новые религиозные взгляды в крае после знакомства со стамбульским шейхом Ахмедом Зиятдином Гюмюшханави (1813—1893), приверженцем халидийской ветви суфийского братства Накшбандийа-Муджаддидийа, во время совершения им в 1869—1870 гг. хаджа.

Первым и, пожалуй, центральным из них была пропаганда и применение коллективного и публичного зикра (араб, соответственно: зикр ал-хидра и зикр-и 'алёнийя), причем громкого (араб.: зикр-и джахри, или зикр-и джали, или зикр ал-лисан), а также рецитации формул зикра на открытом воздухе в определенных священных местах (например, на горе близ д. Аккужа), то есть вне мечети, при стечении многотысячного населения.

Вторым новшеством Зайнуллы Расулева было введение им обычая совместного празднования башкирами и татарами маулида.

Третьим новшеством Зайнуллы Расулева в местной религиозной практике было введение среди башкир и татар обычая ношения и употребления четок (араб.: тасбих; тюрк.: тисбе/дисбе). Четки представляли собой нанизанные на нить 99, по числу эпитетов Аллаха, и сделанные из дерева или драгоценных камней бусинки для подсчета произносимых в честь Создателя хвалебных слов, прочитанных молитв, совершенных поклонов и т. п. ритуальных действий.

Четвертый обычай, введенный Зайнуллой-ишаном, состоял в вывешивании внутри мечетей и домов местных мусульман «красивых грамот», то есть шамаилов «для изгнания нечистого духа». Шамаилы — это обычно написанные каллиграфическим почерком на бумаге и стекле, а также вышитые на ткани айаты или суры из Корана, определенные молитвы, имена-эпитеты Аллаха, пророка Мухаммада, некоторых «святых» и т. д. На фоне святых мест и мечетей они оформлялись в форме настенного панно интерьерного назначения.

И, наконец, пятым пунктом в списке нововведений шейха Зайнуллы значилось использование им и его последователями «целительных» и благоухающих масел в быту, а также, видимо, во время моления и коллективного зикра для ускорения впадения в состояние транса.

Шейх Зайнулла прожил долгую, полную значимыми для всех российских мусульман событиями жизнь. Таким образом, пройдя путь суфия, он обрел духовное совершенство.

Зайнулла Расулев был Великим шейхом суфийского братства Накшбандийа-Халидийа Урала и Поволжья, а также одним из ведущих мусульманских учёных своего времени. Он осуществлял масштабную духовную и культурно-просветительскую деятельность в Волго-Уральском регионе вплоть до падения царского режима в России в 1917 году. Отличался широтой кругозора и обострённым пониманием необходимости перемен в мусульманской общине России и шире — во всём исламском мире.

### **Список литературы**

1. Кемпер, М. История суфизма в Поволжье и Приуралье / М. Кемпер // Мир ислама. 2005. № 1 (3). С. 5.
2. Фархшатов, М. Н. «Дело» шейха Зайнуллы Расулева / М. Н. Фархшатов. Уфа, 2009. С. 15—22, 54—61.
3. Бабаджанов, Б. М. О видах зикра джахр у братств Центральной Азии / Б. М. Бабаджанов. Алматы, 2008.

Хисамитдинова Г. Т.

## **Духовные поиски современной молодежи**

Статья посвящена роли родного языка, культуры и традиций в формировании личности. Автор обосновывает взаимосвязь традиций и ислама в современном обществе, ошибочность отказа от своих собственных национальных ценностей, что может привести к духовной деградации и нищете.

**Ключевые слова:** *Ислам, родной язык, традиции, постоянство, национальное достоинство, духовные ценности, родина, обычаи, самобытность, просвещение, воспитание ребенка.*

Khisamitdinova G.T.

## **Spiritual quest for modern youth**

The article is devoted to the role of the native language, culture and traditions in the formation of personality. The author substantiates the relationship between tradition and Islam in modern society.

**Keywords:** *Islam, mother tongue, traditions, constancy, national dignity, spiritual values, homeland, customs, constancy, identity, education, upbringing of a child.*

В силу известных политических и идеологических факторов ислам до 90-х годов XX века был неизученным спектром в истории России. К сожалению, в советский период не было издано ни одной монографии по данной теме. После распада СССР, после принятия в России закона «О свободе совести» вдруг стало очевидно, что за долгие годы господства тоталитарной системы люди сильно оторвались от истоков религии. Образовалось своеобразное духовное пространство, прежние ценности рухнули, а иные не обрели должного воздействия. В таких условиях резко возросло число миссионеров самого разного толка из разных стран мира.

С этого времени возросла необходимость просветительской, разъяснительной работы религиозного плана. В условиях всеобщей глобализации большая часть молодежи XXI века не знает родного языка, теряет традиции, и, конечно же, не знает к какой вере примкнуть. Недаром в народе говорят «Знание родного языка открывает

путь к сердцу». Не обучая детей родному языку, мы обделяем их, обрекаем на духовную ущербность, неполноценность.

Духовные принципы жизни любого народа складываются из трех основных составляющих. Это его национальность, религия и родина. Именно это триединство является нашим фундаментом. Где бы вы ни оказались, на вопрос: «Кто вы?» вы ответите: «Моя национальность — башкир, религия — Ислам, моя Родина — Башкортостан». Вы это говорите с гордостью. Потому что вы являетесь представителем достойного башкирского народа, с его сложившимися общечеловеческими ценностями и богатой историей.

Наш путь к Исламу складывался в тесном переплетении с нашими национальными традициями. Если говорить о традициях и обычаях нашего народа, то можно увидеть, что они корнями уходят в ислам. Жизнь человека начинается с чтения азана, когда ему присваивается имя, и заканчивается с чтения йаназа, за упокой души умершего, когда его тело предают земле. Вся жизнь человека проходит по традициям и обычаям, берущим свое начало в Исламе. Поэтому трудно отделить башкирские традиции от исламских настолько они переплетены.

В советское время, например, активно пропагандировалось употребление спиртных напитков, свинины, запрещенных шариатом. Тогда как традиционные башкирские напитки кумыс и буза не противоречат шариату. Ислам учит человека любить родителей, жену, детей, окружающих. Поэтому можно ли назвать мусульманами молодых людей, которые проявляют неуважение к родителям, традициям?

Кто-то запрещал невесте отдавать поклоны родителям жениха, считая это нарушением предписаний религии. Все это является глубоким заблуждением. Ислам и традиции ни в коем случае нельзя противопоставлять друг другу. Мы понимаем, что все это происходит из-за элементарного невежества, неумения правильно применять религиозные требования в повседневной жизни. Появились даже считающие традицию поклона невесты родителям мужа «ширком». Следует понимать, что это просто традиционная церемония башкир, дань уважения старшим. Но ни в коем случае, не поклонение божеству. Здесь больше нечего сказать людям, не понимающим элементарные вещи.

В таких ситуациях нужно вести просветительскую, разъяснительную деятельность среди молодежи. Родной язык, традиции и национальное искусство являются вечными ценностями народа. Дополняя друг друга, они составляют образ жизни национальности. В воспитании подрастающего поколения роль религиозных и национальных традиций башкир огромна.

Ученые считают, что воспитание детей должно начинаться еще в утробе матери. Ребенок еще не родился, а уже проводится воспитание. Каждое мероприятие несет свою функцию в воспитании ребенка. Сейчас, когда во всем мире говорят о плодотворном влиянии культуры кочевников на развитие мировой цивилизации, мы все больше убеждаемся в том, насколько мудро жили наши предки. Мировоззрение, быт и традиции нашего народа были полны глубокого смысла. И здесь не было мелочей.

Обычаи и традиции соблюдались не только в воспитании детей, они беспрекословно выполнялись во всех сферах жизни. Например, значимость проведения таких мероприятий, как «етеһе», «қырқы», «йылы» не в том, что необходимо зарезать скот от имени умершего, а в том, что все родственники усопшего собираются для того, чтобы высказать соболезнование, проявить чуткость к семье, где произошло горе. Кто еще может чувствовать себя виноватым, если не исполнил этот долг? Только мы — башкиры. Даже само ожидание добра после горя является символом единства и благополучия, совести и чести. Поэтому, если мы думаем о своем будущем, то должны сделать все, чтобы сохранить наши ценности, обеспечивающие целостность всего народа и родной земли!

Одна из особенностей традиций — это их постоянство. По чьей-то прихоти нельзя что-то изменить или отменить в них. Еще одно преимущество традиций в их жизнеспособности, каждое из них занимает свое место в повседневной жизни.

Ислам не запрещает традиции, не противоречащие шариату. Это проявляется даже в том, что приезжие из-за границы должны читать намаз так как принято читать среди местных жителей. Поэтому прибывшие из-за рубежа не имеют права пропагандировать здесь свои правила. В своем же государстве они вольны читать намаз как им вздумается. Но в мечети, в общественном месте они обязаны

считаться с традициями местных жителей. Поэтому необходимо повышать религиозную грамотность среди населения, особенно среди молодежи, обеспечивая неразрывную связь религии и традиций.

Наша национальная одежда также всегда была связана с культурой Ислама. Разве одевали наши девушки и женщины платья с оголенными плечами или с длиной выше колен? Конечно, нет. Это говорит о том, что башкирская одежда всегда соответствовала законам шариата. Традиционно башкирская девушка носила платье светлого цвета, камзол, платок или головной убор, расшитый монистами. Белый платок повязывала девушка, лишь становясь невестой. Таким образом, могли различить девушку и невестку. Замужние женщины восточного Зауралья наряжались в башкейем (он же кэлэпуш). Этот головной убор представлял собой высокую округлую шапочку, к которой прикреплялась накидка, закрывающая затылок, уши и плечи. Башкейем, как и кашмау, украшался монетами и кораллами, впереди у него была сеточка, спадающая на глаза.

В северных деревнях можно было встретить такыя — полусферические шапочки, расшитые монетами и бляхами, с бахромой из бисера.

Башкирские девушки до вступления в брачный возраст (до 10—11 лет) ходили с непокрытой головой. Затем они надевали платки или шапочки наподобие тубетейки.

В северной Башкирии взрослые девушки и молодые женщины носили так называемые колпачки, или бэлэкэй калпак. Изготавливали их из бересты, луба, картона или кожи, затем обтягивали тканью, расшивали бисером, жемчугом, металлической нитью, а также монетками и подвесками. У висков пришивали кисточки. Колпачок закреплялся на темени с помощью шнурков, его носили чуть сдвинутым набок и покрывали платком.

Одним из таких платков был кушъяулык — головной убор молодых жен северо-восточных и зауральских башкир. Он отличался большими размерами и украшался монетами по краю около лица. На лоб под кушъяулык повязывался баш бэйзэмэс — маленький ситцевый платок.

Основу национального костюма составляло платье кулдэк с оборками, украшенное вышивкой. В начале XX века на кулдэке по-

являются манжеты и защипы на груди. Особенностью таких платьев были широкие проймы, большие квадратные ластовицы и отложной воротник. Вырез на груди стягивался шнурком.

Поверх выреза женщины носили нагрудники (селтэр, яра), служившие защитой от проникновения злых духов. В зависимости от местности форма нагрудника могла быть разной: треугольной или округлой, короткой или длинной.

Под платье надевали шаровары (ыштан), а сверху — расшитый позументом и серебряными монетами приталенный камзол. Отделявали его по-разному, в зависимости от региона.

Черный же цвет всегда ассоциировался с горем, поэтому башкирские девушки избегали этого цвета в одежде. Во многих местах эти традиции сохраняются и сейчас. Поэтому не стоит пропагандировать ношение хиджаба. Правильнее развивать свои собственные традиции в одежде, которые достались нам от наших предков.

В Средние века башкирский народ не остался в стороне от одной традиции, которая сложилась в исламском мире. Будь то писатель, поэт, каждый мастер пера начинал свое произведение с именем Аллаха и посвящал его изучению, разъяснению Ислама. В этом заключалась их миссия — донести до других знания, которые им открылись, делаясь с другими, они совершенствовали изученное. Свидетельством тому служат, например, труды Р. Фахретдина, У. Уметбаева, З. Расулева, М. Акмуллы, Г. Саиди. Эти просветители в границах своих возможностей стремились донести правду. Они делились своими мыслями, расширяя и совершенствуя свои знания. Но ведь познать вечную истину дано не каждому смертному. Поэтому наш долг не только с уважением относиться к трудам великих предков, но изучать их, анализировать их труды, а также при необходимости, рассматривать критически, дополняя их исследования.

Образы великих неотделимы от образа народа. Национальное сознание не может формироваться без религиозных принципов. Наши предки никогда не отделяли национальные интересы от религиозных. Да и теперь нет никаких оснований, никакой необходимости разделять их. Каждый из 7 млрд людей на планете является представителем какого-либо народа. У каждой национальности есть

своя история, своя культура, свой прогресс, основанные на традициях данного народа.

В Коране говорится: **«Мы сделали вас народами и племенами, чтобы вы узнавали друг друга»** (сура «Аль-Худжурат»).

Каждый человек, читающий Священный Коран, старающийся вникнуть в смысл многих загадок о появлении языков, понимает, что огромное разнообразие языков, религий, национальностей является свидетельством мудрости Всевышнего.

Только народ, состоящий из духовно сильных личностей, сформировавших прочное единство трех составляющих: языка, религии и традиций, может противостоять различным течениям в эпоху глобализации. И наш долг воспитывать молодое поколение на идеалах М. Акмуллы, З. Расулева, Р. Фахретдина, Г. Саиди, которые всем сердцем любили и понимали свой народ, самоотверженно служили своей Родине.

Наши национальные традиции, пришедшие из глубины веков, давно стали образом жизни народа. И усматривать в них нарушение религиозных предписаний является очернением, недопустимым противопоставлением национальной культуры и религии. Все это может привести к тяжелым последствиям.

Нельзя наносить урон национальным традициям, которые формировались нашими предками в соответствии с шариатом. Выполняя требования восклицаящих по любому поводу «Этого не было в мусульманской религии», отказываясь от национальных обрядов, мы рискуем потерять свою национальную самобытность, свою богатую историю и превратиться в ничем не примечательную серую массу. А ведь история народа — это великое достояние, которое необходимо беречь и изучать, для того, чтобы строить успешное будущее.

Да, действительно, в мусульманской религии, а именно у арабов не принято празднование Наурыза, нет запрета на женитьбу среди родственников до седьмого поколения, посещения могил предков с целью чтения дуа за умерших. Но ведь мы не можем отказаться от этого только потому, что этого нет у арабов? Здесь следует отметить, что могилы предков мы посещаем не для того, чтобы поклоняться им, мы молимся Аллаху, прося прощения за грехи

усопших, совершенные ими в неведении и осознанно. Неужели мы должны отказаться от запрета на сватовство среди тех, у кого есть родственники в седьмом поколении, и разрешить сыновьям жениться на своих двоюродных сестрах, как это принято у арабов?! Это доказывает то, что все наши обычаи формировались издревле, не отклоняясь от мусульманской религии. По всему видно, что они развивались в строгом соответствии с требованиями шариата и под воздействием чтения Корана!

В Коране Всевышний никогда никакому народу не запрещал жить в соответствии со своими обычаями, но лишь требовал оставаться человеком, не забывать об Аллахе и служении Всевышнему.

Потому что Аллах оценивает лишь духовную чистоту и намерения, с которыми человек совершает действия.

Башкиры всегда проявляют уважение к духам своих предков. Кто же они? Это люди, которые жили среди нас. Вряд ли человек, не уважающий умерших предков, не умеющий проявлять доброту к окружающим, сможет поклоняться Всевышнему. При этом уважение к покойным — не поклонение им, ведь мы не буддисты.

Столкновение с вековыми традициями народа исходит не от самих представителей религии, а от всевозможных сект и течений. Появилось огромное количество сект, прикрывающихся именем Ислама! Представители различных течений и сект своей жестокостью дискредитируют в глазах людей Ислам, вызывая в их сердцах страх, разжигая вражду как внутри мусульманского мира, так и за его пределами. Чуть ли не с видом Пророка, они искаженно толкуют положения шариата, касающиеся национальных обычаев, личного выбора людей, их жизненного пути.

Они на свой лад цитируют хадисы, вырванные из контекста. Причем хадисы не могут полностью заменить Коран, так как они являются лишь толкованием Священного Корана и сказаны были в определенное время и при соответствующих обстоятельствах. Поэтому нельзя руководствоваться ими как конечной истиной.

Чтобы быть мусульманином не достаточно религиозной грамотности. Необходимо еще иметь национальное достоинство. Мы соблюдаем религиозные требования, при этом сохраняем свои национальные традиции.

Отказываться в этой жизни от своих собственных национальных ценностей, очернять их и признавать правильными только чужие традиции в корне неправильно. Все это может привести к духовной деградации и нищете. Так мы можем, словно дерево без корней остаться ни с чем, превратиться в народ, лишенный своей истории.

### **Список литературы**

1. Валеев, Д. Ж. Судьба Аргаяшских башкир / Д. Ж. Валеев. Уфа, 2002. С. 113—114.
2. Ярмуллина, А. З. Роль языка в становлении личности / А. З. Ярмуллина. Уфа : РИЦ БашГУ, 2010. С. 206—209.
3. Хакимов, Р. Ш. Земля Аргаяшская: история и современность / Р. Ш. Хакимов. Челябинск, 2005. С. 243.
4. Камалиева, А. С. Башкирский костюм. Технология. Конструкция. Декор / А. С. Камалиева. Уфа : Китап, 2012. С. 212.
5. Руденко, С. И. Башкиры / С. И. Руденко. Уфа : Китап, 2006. С. 376.
6. Шитова, С. Н. Башкирская народная одежда / С. Н. Шитова. Уфа : Китап, 1995. С. 248.

Хусаинова Г. Р.

## **Зайнулла Расулев живет в народной памяти (по материалам энциклопедий XXI века)**

Статья написана на основе материалов собранных автором в Учалинском (2008, 2018), Хайбуллинском (2010) и Баймакском (2012) районах Республики Башкортостан. Целенаправленный сбор материалов на родине Зайнуллы-ишана оказался по объему больше, по содержанию богаче, чем в остальных районах, где информация сводится к знакомству дедов информантов с Зайнуллой ишаном и о наличии у них его посоха.

**Ключевые слова:** *Зайнулла Расулев, ишан, материал, фольклорный, информант, посох, святой источник.*

Husainova G.R.

## **Zainulla Rasulev lives in the people's memory (based on encyclopedias of the XXI century)**

The article is based on the materials collected by the author in Uchalinsk (2008, 2018), Khaibullin (2010) and Baimak (2012) districts of the Republic of Bashkortostan. The purposeful collection of materials in the homeland of Zainulla Isan was more in volume, in content richer than in other areas, where information is reduced to acquaintance of grandfathers of informants with Zainulla Ishan and the presence of his staff.

**Keywords:** *Zainulla Rasulev, material, folklore, the informant, a staff, a sacred source.*

Из биографии Зайнуллы-ишана известно, что в 1859—1872 гг. он жил и работал в деревне Аккужино Учалинской волости. В 2008 г. нами был осуществлен командировочный выезд в названный населенный пункт с целью сбора материала о нем. Опрос населения показал, что, несмотря на давность событий, отсутствия живых свидетелей, в памяти народа сохранились отдельные сведения.

Первая беседа состоялась с заведующим музеем Юлдашевской общеобразовательной школы им. Зайнуллы-ишана Расулева Нуретдиновой Мунирой Кабировной. По ее рассказу, 19 февраля

1998 года постановлением администрации Учалинского района и г. Учалы школе было присвоено имя легендарной личности. В школьном музее по интересующей нас теме оказались только статьи известного журналиста Рауфа Насырова в двух номерах районной газеты «Яик» и доктора филологических наук Р. З. Шакурова в его книге «Известные личности», другой информации не было. Однако, в тот день, когда я посетила школу, Мунира Нуретдинова делала стенд из фотографий, связанных с местами пребывания Зайнуллы-ишана в г. Троицке, а директор школы старательно вводил имевшиеся в школе материалы о Зайнулле-ишане в электронные носители.

От Муниры Нуретдиновой были записаны сведения о том, что из деревни Аккужино у Зайнуллы-ишана учились три человека: Садыков Ахметьян, Магасумов Багаутдин, Имашев Мухамет. Наша информантка также поделилась своими знаниями о незаурядных способностях ишана. Например, якобы, будучи в гостях у губернатора, Зайнулла-ишан повел себя очень странно: две чашки чая, которые ему налили, он вылил через окно, что сильно возмутило первого. Ишан объяснил свой поступок тем, что помог потушить огромный пожар в городе Самаре. Мунира-ханум владела еще информацией о том, что замки камеры тюрьмы, где сидел З. Расулев, сами по себе открывались; что надгробный камень Зайнуллы-ишана в г. Троицке со всех сторон отколот, потому что бесплодные женщины откалывали камешек, разбавляли в воде, пили и якобы беременели. Потом она через окно показала «Аулия тауы» и сказала: «Много народу с округи приходило слушать его, а мечеть была маленькая — все не умещались, поэтому вот на той горе Зайнулла-ишан и собирал народ, поэтому и называли ее «Аулия тауы». А еще говорят, продолжала она, что «на деревенском кладбище похоронен отец Зайнуллы-ишана, приехавший к сыну в гости и скоропостижно скончавшийся». Пусть этот и последующие информаторы в чем-то ошибались, может и путались, возможно, что-то они слышали, что-то читали, но то, что они это рассказывали, было очень важно. Мунира-ханум с теплом и нежностью вспомнила ученика Зайнуллы-ишана Мухамета Имашева (в народе его называли «Магзум-бабай», что означало «исполняющий обязанности муллы

в самое трудное для исламской религии время». Даже немножко я помню его. Он был маленького роста, немножко сутулый, с маленькой аккуратной беленькой бородой, ходил очень быстро и что самое интересное — на ногах у него калоши всегда были новые, блестящие. — Г. Х.). Мунира-ханум сказала, что в народе говорили, будто Магзум-бабай обладал способностью летать и он никогда ни на какой транспорт не садился. Всем отвечал, мол, сильно тороплюсь, некогда мне садиться на ваш транспорт. Со слов одной женщины, Мунира Нуретдинова рассказала, как однажды они на машине «Запорожец» поехали в соседнюю деревню Калканово и по пути встретили Магзума-бабая. На приглашение сесть в машину и поехать с ними, как всегда, он отказался. Но каково было удивление женщины, когда, доехав в деревню, она увидела, что Магзум-бабай открывает ворота дочери и заходит к ней во двор. Она никак не могла понять, как Магзум-бабай, идя пешком, оказался в деревне одновременно с ними — ведь за все время ни одна машина их не обогнала. Получается, умел он летать, сделала вывод мой информатор.

Шарапова Тагира Ахтямовна (1933 года рождения) тоже поделилась воспоминаниями о Магзуме-бабае. Жили они по соседству, часто общались. «Такой сдержанный, скромный бабай он был. Однажды Магзум-бабай попросил нескольких мужчин поехать с ним за сеном. Когда приехали, оказалось, воры грузили его сено. Он, не доехав до своего стога, остановился и сказал: «Давайте переждем, пусть они уедут, стыдно же им будет, неудобно». Он привел помощников к стогу после того, как уехали воры, так и не осмелившись выйти из укрытия. Такой он вот и был»). Дальше она продолжила: «Без муллы в деревне мы ничего не делали. Мы тайком приглашали муллу и давали имя новорожденным детям, читали никах молодоженам, проводили аяты. Магзум бабай был нашим муллой без мечети»; «когда я проводила аят, он открывал нашу дверь и спрашивал: “Шарапов дома? Он же партия”»). Из учеников Зайнуллы-ишана упомянутый Магзум-бабай был очень уважаемым в народе.

Очередной информатор Шарапов Гильмитдин Фасхитдинович (1930 года рождения) утверждал, что одна из жен Зайнуллы-

ишана была дочерью Ахтяма-муллы и, что его мама Нагима и Салиха-енгэ, жена Шарафутдинова Шамсетдина, дружили. На наш взгляд, информатор ошибается. В статье Рауфа Насырова в перечне «Дочери Зайнуллы-ишана» даны их имена, а в скобках — имена их мужей. Ахтям-мулла фигурирует рядом с именем Рабига. Получается, Ахтям-мулла приходится не тестем, а зятем Зайнулле-ишану. Хусаинова Фанжия Габдуллажановна (в 1939 году родилась в д. Аккужа), внучка Ахтям-муллы, сказала: «Мою бабушку, жену Ахтяма-муллы, звали Хабиба. Она рассказывала, что жизнь у нее была трудная, так как мужа женили, согласно обычаю, на жене покойного брата, чтобы не отпустить ее из семьи, хотя она была намного старше Ахтяма-муллы. Пришла она к нему второй женой, т. е. молодой бикой. А бабушке это объяснили тем, что у нее детей стало много, она не успевает, поэтому ее мужу нужна вторая жена. Но я не могу утверждать, что она была дочерью Зайнуллы-ишана. У бабушки об этом не спрашивала». Если предположить, что дочь Зайнуллы-ишана Рабига была замужем за Ахтямом-муллою, о котором шла речь, следовательно, по обычаю, она вышла замуж за младшего брата покойного мужа.

Г. Ф. Шарاپов также подтвердил сведения первого информанта о том, что с именем Зайнуллы-ишана связано название горы «Аулия тауы», где он собирал народ и читал молитвы. «Муллы ненавидели друг друга. Они донесли на Зайнуллу-ишана, что якобы он предпочтение отдает не религиозному учению, а мирским урокам, за что его арестовали и отправили в ссылку в Кострому. Когда вернулся оттуда, открыл школу недалеко от Челябинска и учил мусульман».

Во время той командировки удалось побеседовать с дочерью по имени Сафия (1935 года рождения) еще одного ученика Зайнуллы-ишана — Ахматьяна Садыкова. Она рассказала историю о том, как ее отец поехал учиться в г. Троицк к Зайнулле-ишану: «Мой отец в пять лет остался сиротой. У него было сильное желание учиться. Когда он достиг определенного возраста, отрезал из камзола матери серебряные монеты и поехал в Троицк, где проживали его родственники — сестра была замужем за казаком. Поехал он туда с парнем по имени Ахметхан из соседней деревни Кудей.

Он рассказывал, что учил их Зайнулла-ишан, что особенно ему нравилось, как ишан преподавал математику (скорее всего — арифметику. Сафия-ханум сама была учительницей, и в ее время предмет уже назывался математикой. — Г. Х.). Отец доучился в Троицке, потом стал военным человеком...» «Моя бабушка Гульюзум работала прачкой в мечети Зайнуллы-ишана в г. Троицке. У нее были четки длиной в два метра, она говорила, что их дал ей Зайнулла-ишан. Ночи напролет она сидела с этими четками и читала молитвы. Она еще рассказывала, что ишану привозили мыло с душистым запахом и что оно было прозрачным. Она недоумевала, откуда могли привезти такое мыло... Зайнуллу-ишана ненавидели, и один мулла написал на него донос, рассказывал папа... Из нашей деревни у Зайнуллы-ишана учился также Магзум-бабай. Правда, он там учился недолго... Зайнулла-ишан все время ходил в чалме...» Отец Сафии-ханум умер в 1973 году, в возрасте 88 лет. Ее отец «был очень грамотным, имел хорошую память. Когда вышел на пенсию, ездил в Троицк, в казахские степи пофилософствовать, так как там были его единомышленники, верующие и проповедующие ислам». Когда их отец умер, дочь Минсылу велела положить книги отца с ним в могилу).

Последним нашим информантом в ту поездку был Шарапов Камиль, сын Шамсетдина (1932 года рождения) — в те годы деревенский мулла. Он с удовольствием поделился своими сведениями о Зайнулле-ишане. По его утверждению, ишан служил в мечети деревни Аккужа четырнадцать лет, планировал расширить мечеть и организовать обучение. С этой целью якобы он организовал йыйын, в котором участвовали и два шейха из Учалов. Но не успел осуществить свой замысел: на него написали донос и... отправили в Вологодскую тюрьму... Камил-мулла много рассказывал об ишане. Мое внимание привлекла одна его информация. Как известно общественности, в 2007 году в газете «Иэшлек» появилась информация о том, что на кладбище деревни Аккужа растет сосна, которой 800 лет. Сафия-апай, ссылаясь на рассказ родителей, сказала, будто под сосной похоронен очень образованный человек, поэтому это место топтать нельзя, и что там [ранее] была могила, аккуратно обложенная камнями, которые перетаскали в пруд мельницы. А Камил-мулла

утверждал, что там же находится могила жены Зайнуллы-ишана, о чем ему поведал Магзум-бабай. Во время командировки в 1986 году от Юнусовой Уммужамал (1913 года рождения) нами были записаны такие сведения: «в деревне Юлдашево похоронен авлия, поэтому народ здесь дисциплинированный, место благодатное»<sup>1</sup>. На мой взгляд, Сафия-апай и Уммужамал-эбей имеют в виду одного и того же человека.

Отметим в заключение, что приводимые сведения записаны в марте 2008 г. со слов жителей деревни Аккужа, представителей старшего поколения, которым было на тот момент более 70 лет. За исключением заведующей музеем<sup>2</sup> [2].

Все сведения записаны фольклористом так, как рассказали информанты, и мы не утверждаем, что они соответствуют действительности. Они, на наш взгляд, представляют ценность как материал из уст современных людей, как доказательство того, что личности и память о них хранится в народе вечно. Прошло десять лет и сегодня уже нет в живых ни одного информанта, которые поделились своими знаниями о Зайнулле Расулеве.

В 2010 году во время экспедиции в Хайбуллинский район мне выпала удача встретиться и побеседовать в деревне Исянгильдино с Галиной (Исянгильдиной) Буркутбикой Гиниятовной (1929 года рождения). Когда она рассказывала про своего отца, случайно выдала информацию о Зайнулле-ишане: «Мой отец был первым учителем деревни. Он учился у Зайнуллы ишана. Они учились у него вместе с Мужавир хазратом. Мой отец был помощником Зайнуллы ишана по дому, мыл посуду. Зайнулла ишан отдал посох, который привез из хажы, моему отцу. Во время репрессий они построили из камня сарай, где отец спрятал его. На отцовском фундаменте мой сын построил дом. Когда они разбирали каменный сарай, я нашла посох и принесла домой. Теперь он хранится у меня<sup>3</sup>». Буркутбика иная показала посох. Она все время гладила его, когда рассказывала. Видно было, что она очень дорожит им.

---

<sup>1</sup> НА УФИЦ РАН. Ф. 3. Оп. 2. Ед. хр. 945. С. 285.

<sup>2</sup> Полевые записи автора — 2008.

<sup>3</sup> Полевые записи автора — 2010.

В 2012 г. в дер. Ишбердино Баймакского района мы вновь обнаружили материал о посохе Зайнуллы-ишана: «В 1930-е годы у дедушки неделю гостил Зайнулла ишан. Уезжая, ишан оставил им свой посох. Над дверью очень долго лежал этот посох. Когда дом сломали, посох стоял на улице и нижняя его часть сгнила. В Темясево муллы, увидев посох, подтвердили, что он принадлежал Зайнулле ишану... Моя свекровь, когда дети заболели, посохом ишана лечила их. Посох и сейчас хранится у нас<sup>1</sup>». Информация была записана от Каекбердиной Сарбиямал Динисламовны (1945 г р.), уроженки деревни Гумерово. Самое интересное — посох имел практическое применение — им лечили заболевших детей.

Таким образом, во время трех экспедиций, состоявшихся в Учалинском (2008), Хайбуллинском (2010) и Баймакском (2012) районах Республики Башкортостан, автором статьи был собран богатый материал о Зайнулле ишане. Если в Учалинском районе народная память, помимо сведений о жизни, деятельности, способностях, учениках ишана, сохранила его имя в названии горы «Аулия тауы», то в других двух районах информанты больше века хранят посох, когда-то принадлежавший Зайнулле ишану.

---

<sup>1</sup> Полевые записи автора — 2012.

Шрейбер В. К.

## Об образовательном потенциале религиозного мировоззрения

В статье рассматриваются образовательные возможности религиозного мировоззрения. После обсуждения понятий обучения, воспитания и образования я предлагаю общее определение мировоззрения, выделяю три его компонента: картину мира, ценности и программы поведения и поясняю разницу объяснения и обоснования. Затем я исследую три способа обоснования ценностей: прецедентное, авторитарное и рациональное и показываю, почему авторитарный способ нуждается в идеях Бога и личного бессмертия. Поэтому они принимаются независимо от научного образования.

**Ключевые слова:** образование, структура мировоззрения, объяснение и обоснование, ценности, ислам, авторитет, личное бессмертие.

Shreiber V.K.

## On educational potential of religious worldview

The paper addresses to educational aptitude of the religious worldview. After short discussion of concepts “education”, “upbringing” and “formation” I provide a general definition of a worldview, identifying three components of the phenomenon: picture of a world, values and programmes of behavior, and clarify the difference between explanation and justification. Then I survey three modes of justification of value: precedential, authoritative and rational, and show why an authoritative mode needs ideas of God and immortal soul. I conclude that these ideas should be adopted regardless of scientific education.

**Keywords:** education; the structure of a worldview; explanation and justification; values; Islam; authority; immortality.

Начнем с уточнения того, что будет пониматься под «образовательным потенциалом». В этой процедуре я вопреки привычному ожиданиям обращусь не к строгим формальным дефинициям, а, скорее, к популярной в святоотеческой словесности метафоре: «И рече бог: сотворим человека по образу нашему и подобию нашему» [1; Бытие 1:26]. Как это понимать? Какие характеристики

человека проводить по ведомству образа, а что относить к подобию? Попробуем соотнести эту метафору с тремя фундаментальными понятиями педагогической науки: обучением, образованием и воспитанием.

### **Соотношение обучения, воспитания и образования**

Обучение — процесс передачи и усвоения человеком знаний, умений и навыков, необходимых для выполнения им определенных профессиональных (производственных) функций, будь то летчик, учитель или кондитер. Учат умениям, знаниям и навыкам. Ядром этой подготовки является трансляция человеку научных знаний, того, что иногда называют научной картиной мира. В англоязычной специальной литературе этот аспект социализации называют *scientific teaching* или *teaching science*. Слово *воспитание* этимологически и морфологически близко *пропитанию* и оба происходят от одного корня *пита* (древний корень *pi* — *жировать, изобилловать*). *Питать* это кормить, наделять средствами существования. Обычно питают тело, но если у души есть потребности, они тоже нуждаются в питании. Воспитание есть нечто иное.

*Воспитывать* значит *приподнимать* человека над уровнем его частного повседневного — сугубо телесного — существования. В понятии воспитания акцент ставится на формировании морального облика человека. Воспитывать это прежде всего формировать дух! Правда, тело, бывает, тоже «воспитывают». В этом случае речь идет о действиях, которые приближают его к некоему образцу, толкают в направлении к идеалу, подобию с ним. Таким образом, воспитание трактуется как систематическое воздействие на духовное и физическое развитие личности в целях привития навыков поведения в обществе и формирования характера.

Очевидно, что понятие образования имеет сильные смысловые связи со словом *образ*. Образ характеризуется целостностью; образ это более или менее полное, наглядное и живое воспроизведение какого-то конкретного предмета, процесса или события. Принципиальные моменты здесь — целостность и конкретность. Отсюда получается, что образование можно рассматривать как двуединый процесс воспитания и обучения. Из этого и будем исходить.

Соответственно под образовательным потенциалом религиозного сознания будет подразумеваться тот спектр возможностей, который содержится в религии для формирования социально полезной личности и достижения ею полноты своего существования.

Тут-то и возникает поле для споров. Одни считают, что в наш век рассуждать об образовательном потенциале религии бессмысленно. Ибо религия в принципе не совместима с наукой и, кроме того, сегодня последняя может заменить религию в её исконной сфере духовной жизни. Другие склонны признавать воспитательную значимость религии. Но уточняют, что этим потенциалом обладает не религия как таковая, а отдельные конфессии (христианство, ислам и тип.). Изучение же религии как таковой (религиоведение) ведёт лишь к усвоению набора весьма плоских бессодержательных истин, а в худшем случае к скептицизму. Третьи (обычно это верующие) указывают, что религия является очень индивидуальным делом и потому религиозное образование немислимо без религиозной практики. И это ещё не вся песня. Чтобы навести здесь хотя бы относительный порядок необходимо отыскать в рамках религиозного сознания базисную структуру и попытаться соотнести с ней означенные точки зрения. Примем, что этой структурой является мировоззрение.

### **Структура мировоззрения**

Мировоззрение часто определяют как совокупность наиболее общих представлений о мире и месте человека в нем. Такое понимание по существу сближает мировоззрение с наукой. По-видимому, оно утвердилось как побочная линия развития просветительского рационализма. Личностные основания мировоззрения, его человеческая жизненная значимость при таком понимании выпадают из исследовательского поля. Как следствие, «наивный» вопрос о том, зачем нужно мировоззрение, получает не менее наивный ответ: «А как же можно жить без мировоззрения?» С другой стороны, в литературе отмечается, что в принципе любой фрагмент знания может приобрести мировоззренческое значение. Это верное замечание ставит под вопрос идею обобщенного характера мировоззрения. Таким образом, похоже, что для аналитических целей

вышеприведенное определение недостаточно. Оно не позволяет структурировать мировоззрение и дифференцировать его функции. Как следствие исследования по мировоззренческой тематике сводятся к отдельным интуициям и метким замечаниям.

Для превращения понятия мировоззрения в работающий познавательный инструмент следует принять, по крайней мере, двухаспектность его структуры. В одном аспекте структура мировоззрения задается объектом отражения, в другом — субъективными формами данности этого объекта в нашем сознании, формами его репрезентации. Первый аспект назовем гносеологическим, а второй — онтологическим. Тогда можно сказать, что в онтологическом плане мировоззрение есть совокупность более или менее связанных между собой убеждений и сомнений. В зависимости от своих гносеологических характеристик они существуют в виде знаний, гипотез, предрассудков и т. д. В обоих случаях структура мировоззрения и степень его внутренней связности определяют его роль в процессах принятия решений.

В самом общем своем содержании такая ситуация состоит из трех компонентов: набора альтернатив, между которыми надо делать выбор; условий их реализации и критерия (или их совокупности), определяющих желательность того или иного варианта. При этом альтернативы существуют как возможности, а потому условия их воплощения в жизнь всегда в той или иной мере недостаточны (что, собственно, и превращает эти условия в самостоятельный компонент всей ситуации). Соответственно, в гносеологическом плане мировоззрение включает в себе три подсистемы: картину мира, ценности и программы поведения. То, что жизнь, по крайней мере, иногда заставляет нас принимать решения, думаю, обсуждению не подлежит. Ведь даже отказ от принятия решений тоже является решением.

Картина мира есть некая обобщенная модель, которая представляет окружающую нас реальность, наш «жизненный мир» в его значимых для практической деятельности чертах. Содержание картины мира поддается истинностной оценке или, по-другому, знания, ошибки и заблуждения проникают в мировоззрение не иначе как через картину мира.

Картина мир помогает наметить возможные варианты развития жизненной ситуации, отделить то, что возможно, от невозможного. Так мусульманский образ мира подсказывает, что имамом может быть только последователь Мухаммеда. Но знания альтернатив мало. Чтобы выбрать тот или иной вариант, нужны критерии. Эти критерии вырабатываются поколениями и являются ценностями, в которых выражено самосознание общества. Усвоенные ценности образуют часть нашего внутреннего опыта. В личном плане они существуют в виде предпочтений, вкусов, идеалов и т.п. В аксиологии принято различать инструментальные и внутренние ценности. Последние значимы сами по себе. Первые же нужны для чего-то другого и с этой точки они ближе к программам поведения. В таких случаях границу между ценностями и программами поведения провести трудно. К примеру, так обстоит дело с традициями. Тем не менее, граница существует. В юриспруденции смешение ценностей и норм превращает последние в декларации и обычно отрицательно сказывается на работе правоохранительных органов.

Хотя то, чем человек руководствуется в жизни, проходит через его сознание, формы осознания и степень осознанности различаются. Это обстоятельство позволяет, во-первых, представить картины мира и ценности исторически, а во-вторых, поставить вопрос о базисных гносеологических процедурах в рамках картины мира и ценностного сознания. Если в картине мира такой базисной процедурой является объяснение, то для ценностного сознания самое важное — это обоснование.

Объяснение позволяет определить, какие варианты развития ситуации возможны и при каких именно условиях. Объяснить — значит показать причины явления, описать механизм, посредством которого оно имело место быть. В зависимости от своих гносеологических характеристик объяснения могут плохими или хорошими, частичными или полными. Важно! Все объяснения ведут нас к истине и потому могут быть помещены на одной прямой между пониманием и непониманием.

Обосновать — это убедить человека в значимости чего-либо, заставить принять его нечто в качестве значимого, правильного или истинного. Отсюда объяснение может быть частным случаем обо-

снования. Но в мировоззренческом отношении объяснение и понимание — разные процедуры. Гносеологическая асимметричность объяснения и обоснования обнаруживается, когда речь заходит о личностном принятии ценностей. То, что быть добрым — это хорошо, а злым — плохо, знают все. Но действительно ли деньги — это только инструментальная ценность? А если возникает противоречие между любовью к семье и родиной, почему патриотизм важнее? Почему в случае адюльтера ислам — да и массовое светское сознание — относятся к мужчинам много мягче, чем к женщинам, хотя, понятно, женщины с женщинами не изменяют? Почему одни должны работать с утра и до вечера и считать каждую копейку, а другие коллекционировать яхты, дворцы и любовниц?

Культура выработала три способа ответов на подобные вопросы. Один из них можно свести к формуле «это так потому, что так было всегда». Эта модель обоснования господствовала в бесписьменной культуре, и ее можно назвать прецедентной. Она приемлема для простого, застойного общества, где жизненные ситуации повторялись из века в век и способы их решения были найдены в ходе чуть ли не естественного отбора. Другой способ я назову рациональным, он историчен и теснейшим образом связан с формированием философского образа мысли. Задача философа — вписать обосновываемую ценность или образец поведения в существующий порядок вещей, представить их как самые разумные и эффективные. Но наряду с этими двумя способами обоснования ценностей есть ещё один. Он предложен в рамках религиозного типа мировоззрения, и его точнее всего назвать авторитарным: «это так, потому что так сказал Бог». В качестве авторитета могут функционировать Иегова, Будда, Мухаммед, начальник или ФСБ — все это уже частности, важные для межконфессиональных и прочих частных споров. Важно лишь, чтобы данное лицо или структура обладала мощью и властвовала над сознанием и жизнью человека. Мировоззренческая формула во всех этих случаях остается одной и той же!

После того как человек определился с самым интересным вариантом, избранная альтернатива преобразуется в цель. Цель фиксирует не реальное, а желательное положение дел; для её реализации нужны усилия; они доводят ситуацию «до ума», помогают создать

недостаточные условия. Соответствующие действия, фиксируясь при своих повторениях в опыте, дают нам программы поведения. Эти программы могут быть выражены в виде обычаев, норм или принципов. Норма — ситуационное правило, напротив, принцип в роли правила обладает максимальной степенью обобщенности. Отсюда типы мировоззрений различаются степенью самостоятельности индивида при реализации поведенческих программ. Она минимальна, когда человек руководствуется обычаем, и максимальна в случае принципа.

### **Религия и социальная солидарность**

В плане поведенческих программ и обеспечения социальной кооперации религия занимает среднюю позицию между мифом и рациональным типом мировоззрения. Религия не отменяет обычаев, но основание их обязательности меняется. Им становится вера в Бога. Как утверждает один из аятов, «О вы, которые уверовали! Предписан вам пост. Подобно тому, как он был предписан тем, кто жил до вас, быть может, вы станете богобоязненными» [Коран, сура 2; 183]. Религия тяготеет к традиционализму. Но в истоках религиозной традиции место предков и прецедента занимает авторитет. Нередко эта замена протекает как бы естественно, но бывает и иначе. Подтверждения последнему можно найти в истории как раннего христианства, так и ислама.

Религия легко ассимилирует древние обычаи. Новая же регулятивная форма создается в ней заповедями. По логической форме заповеди являются нормами и как таковые они включают гипотезу и диспозицию. Считается, что заповеди сформулированы самим Богом и переданы людям через пророков. Поскольку нормы суть правила, они апеллируют к индивиду и предполагают индивидуализацию сознания.

Относительно ислама существует широкое согласие, что он является социализированной версией религии, то есть, ориентирован на регуляцию внутрigrупповых (правовых и нравственных) коллизий. И это верно! Здесь разница между исламом, с одной стороны, и православием и буддизмом, с другой. Однако, как поясняет сура «Создатель», «не понесет никто ноши [грехов] другого. И если воз-

зовет [о помощи] душа [грехами] обремененная, никто не возьмет на себя хоть что-то из ноши её, будь он даже близкий её. <...> А тот, кто очищается [молитвой от грехов], очищается ради себя, и все возвращается к Аллаху [в Судный день]» [2, сура 35:14] Иными словами, каждый сам за себя один бог за всех. Но это, пожалуй, преувеличение. Ислам как раз нацелен на обеспечение социальной целостности: дозволил торговлю Аллах, а лихву запретил [2, сура 2:275]. Однако средством достижения социальной справедливости становится индивидуальная ответственность.

Авторитарное начало в исламе просматривается прямо и непосредственно: бог для мусульманина есть выражение силы и кары. Согласно сурам, Аллах един (посему в каламе отсутствует головоломка троицы), «далек» и «жесток»; он — источник добра, а равно и зла; ему все ведомо и им все предопределено. Как пишет современный православный автор, любить такого бога трудно. Хотя исламские мистики много писали о любви к богу, трактовалась она суфиями специфически: «любить Бога — значит любить покорность Богу», «истинная любовь — это повиновение Возлюбленному» [3, с. 74, 85].

Православный *mainstream* настаивает на личном характере отношений между человеком и богом. Человек по природе двойственен: он принадлежит «тварному миру» и одновременно сопричастен богу, стоит над миром в силу сообразности своей с создателем. И потому Господь послал своего сына на землю и одарил его образом человеческим. Отсюда вытекало, что бог есть любовь. Но из песни слова не выкинешь. Христианская любовь также остается по духу своему авторитарной. В евангелии от Луки Христос так поясняет статус своего ученика: «всякий из вас, кто не отрешится от всего, что имеет, не может быть Моим учеником» [1, Лука 14:33.]. Иначе он сказать и не мог. Суть парадокса, возникающего при отказе от авторитаризма, выразил еще Платон: если добро есть то, что угодно богам, то является ли оно добром, потому что угодно богам, или же наоборот — оно угодно богам по причине своей благодати. В одном случае исчезала самостоятельность морали, в другом — ненужными оказывались боги. В свое время Лейбниц, человек в общем религиозный и в области логики весьма преуспев-

ший, после посещения Спинозы с удивлением отметил, что этот иудей отличается удивительной честностью и какой-то внутренней порядочностью, хотя он, похоже, не верит в бога.

Люди могут сотрудничать с незнакомыми — и даже с большей готовностью, чем с теми, кого хорошо знают, с теми, кто не связан с ними генетически, с теми, кого никогда не встретят и потому безо всякой надежды на прибавку к репутации. Иногда ключ к объяснению этого феномена усматривают в религиозных представлениях. И подтверждения есть. В израильских кибуцах, к примеру, группы с более строгими религиозными ритуалами демонстрируют более высокий уровень сплоченности, нежели секуляризированные коллективы и группы с ослабленными обрядовыми требованиями [4, р. 221]. Есть и другие факты. Интригу образует объясняющий механизм.

Думается, что специфический момент религиозного обоснования ценностей (в данном случае ценности сотрудничества) состоит в акценте на сверхъестественных наказаниях.

Представление, что первые люди, обитатели «золотого века», были исключительными альтруистами, выглядит наивным. Ибо как только в коллективе возникает положительный системный эффект от взаимного сотрудничества, роль одного из его членов ограничивается и складывается предпосылка для того, чтобы «словчить», «проехать зайцем». Можно, конечно, апеллировать к общественному мнению. Но его предпосылками являются развитый язык и визуализация поведения данного отступника, «ловчильи». Но первое — продукт истории, а второе не всегда возможно. Средством удержать индивидов от «свободных скачек» становится боязнь сверхъестественной кары как следствия своих неправильных действий.

Эти зафиксированные в табу, мифах и фольклоре требования претворялись в жизнь угрозой сверхъестественного наказания, либо в настоящем, либо/и в посмертной жизни (что подтверждалось несчастиями других индивидов или целых групп). Если идея сверхъестественного наказания принимается как убеждение, то угроза превращается в реальный сдерживающий фактор и начинает работать независимо от реальности самой угрозы.

Кооперация, проводившаяся в жизнь угрозой сверхъестественного наказания, имеет три достоинства. Во-первых, снимается проблема «ловчил» и дармоедов. (Считается, что наказание выносится сверхъестественными агентами). Второе: другие члены группы не рискуют подвергнуться мести, которая могла бы подорвать будущее сотрудничество. Третье: можно надеяться, что отступления от должного будут фиксироваться потенциальным нарушителем на стадии искушения (идея инкапсулирована в евангелии: «всякий, кто смотрит на женщину с вожделением, уже прелюбодействует с нею в сердце своем») [1, Мтф. 5:28].

Этнографические данные свидетельствуют, что идея сверхъестественного наказания может опираться на любую смесь богов, предков, ведьм и колдунов. Она явственно просматривается в обществах охотников и собирателей, и часто приписываются действию судьбы. Умершим предкам обычно предлагаются подарки и внимание, чтобы избежать их мести. В пережиточной форме эти представления дошли до наших дней.

Обращение к наказаниям объясняется асимметрией «кнута и пряника» в сфере кооперации: иногда наказание эффективнее. Приманки недостаточны. Даже если награды за правильное поведение будут большими и очевидными для каждого участника — мошенника не удержать, если нарушения норм обещают гораздо больше. Вспомним знаменитую «дилемму заключенного». Даже если каждый участник игры знает о солидных наградах, получаемых в случае единства позиции всех «заключенных», самым его рациональным действием будет сделка со следователями, потому что это единственный способ избежать обмана со стороны сообщника — и другого надежного способа предотвратить этот шаг не существует. Эти соображения в соединении с рядом экспериментов привели к конвергенции мнений экономистов, эволюционных биологов и специалистов по теории игр, что — где бы конфликт между личным и групповым интересом не зародился — кооперация сохраняется, только если мошенников наказывают.

### **Эпистемическая цена религиозного обоснования ценностей**

Сказанное позволяет увидеть специфические особенности религиозной картины мира. Современные защитники религии продолжают линию Фомы Аквинского на гармонию веры и знания и доказывают, что наука это лишь окольный путь постижения мудрости бога. Основания для этой точки зрения есть. Бог монистических религий по замыслу и логике исканий их создателей трансцендентен. Эта установка позволяет расширить толкования взаимоотношений между миром и богом до деизма. И в принципе Господь мог создать тот мир, за пропаганду реальности которого поплатился Галилей. Деизм открыл перспективу широкого согласования религиозной догматики с научными теориями. Известную поддержку этому предприятию оказывает литературная форма священных книг. Образ многозначен и поддается различным толкованиям. Напомним, практика толкования одно из оснований решения дел в шариате.

Но даже сциентизированный образ мира должен содержать в себе три идеи: бога, личного бессмертия и посмертного суда. Все они поддерживают друг друга и взятые вместе образуют каркас религиозной картины мира. Набор описывающих их взаимоотношения догматов составляет нетленное ядро вероучения, абсолютную истину, которая никогда и нигде не может подлежать сомнению. Необходимый характер их связи для авторитарного обоснования ценностей очевиден. «Тем, кто не уверовал в Аллаха, уготовлено наказание жестокое. Тем, кто уверовал в Него и творил деяния добрые, уготованы прощение и вознаграждение великое» [сура 35: 7]. И другого не дано!

Чем же обеспечивается жизнестойкость религиозного сознания? В функциональном плане, в плане сохранения существующей социальной структуры главным является то, что какой бы способ обоснования ценностей не был избран, любой из них годится, если человек принял требуемую линию поведения или нравственную установку в качестве своей собственной. Этим обстоятельством частично объясняется нынешняя активизация контактов между светской властью и церковью. С точки зрения получения желаемого результата в процедурах обоснования ценностей господствует

фейерабендовская анархия: «everything goes». Потому в аспекте обоснования ценностей типы мировоззрений нельзя представить в виде последовательного ряда точек, приближающихся к все более совершенному человеческому идеалу. Вполне возможно, что по содержанию нормативов эти мировоззрения обнаруживают тенденцию, скажем, к гуманизации человеческих отношений. Но проверка этого предположения требует специального исследования.

### **Список литературы**

1. Библия. Книги Священного писания Ветхого и Нового Завета. М. : АСТ, 2017.
2. Коран / пер. с араб. и ком. М.-Н. О. Османова. СПб. : Диля, 2021.
3. Максимов, Ю. Религия креста и религия полумесяца / Ю. Максимов. М. : Изд-во Москов. Подворья Св.-Троиц. Сергиев. лавры, 2008.
4. Johnson, D. Hand of God, Mind of Man: Punishment and Cognition in the Evolution of Cooperation / D. Johnson, J. Bering // *Evolutionary Psychology*. 2006. Vol. 4. P. 219—233.

Ярков А. П.

## **Исламские сообщества от Урала до Камчатки на современном этапе**

Современная история ислама в любом регионе земного шара, в т. ч. в Северной Азии, свидетельствует о невозможности «простого» решения сложных вопросов бытия. Иные случаи из местной практики государственно-конфессиональных отношений имеют и международный резонанс.

**Ключевые слова:** *ислам в Азиатской части России, власть и социум на современном этапе.*

Yarkov A.P.

## **Islamic community from Ural to Kamchatka at the present stage**

Modern history of Islam in any region of the globe, including in North Asia, demonstrates the impossibility of «simple» solutions to complex issues of existence. Other cases of local practices of Church-State relations have international repercussions.

**Keywords:** *Islam in the Asian part of Russia, power and society at the present stage.*

Общесознаваемая опасность XXI века — рост радикализма, особенно среди тех, кто неправомерно использует религию для достижения своих целей. Акции 2017 года, проведенные сторонниками «Христианского государства» в Екатеринбурге или в Мьянме — радикалами от буддизма, показали, что экстремизм «произрастает» не от одного исламского радикализма. Но на примере последнего можно четко проследить «возможные сценарии» развития, если все вместе — ученые и верующие, политики и активные участники социальных сетей не начнут противодействовать очередному «вызову» времени и ситуации.

В Сибири и на Дальнем Востоке есть мощный внешний фактор изменения ситуации — миграция. Если в первом случае это традиционно сильный татаро-башкирский компонент, то на Дальнем Востоке сложился иной этнический баланс —

в сторону уроженцев Кавказа и Центральной Азии, иногда проявляясь и на уровне руководства общинами. Сокращение татаро-башкирской общины наблюдается повсеместно: самая большая убыль — в Магаданской области (на 83 %), в Амурской области (на 64 %), на Камчатке (на 60 %), в Хабаровском крае (на 55 %), на Сахалине (на 54 %), в Якутии (на 54 %) в Приморском крае (на 47 %). Наименьшая убыль татаро-башкирского населения отмечается в Еврейской АО (на 28 %) и на Чукотке (на 11 %). При этом удельный вес татар и башкир в Сибири (особенно в Западной) в составе населения значительнее.

Вне этой региональной специфики среди некоторых общин в различных азиатских субъектах РФ отмечены призывы к внедрению шариата. Это вызвало настороженное отношение других групп, свидетельствуя: умма вошла в очередной поворот извилистого пути трансформации, пытаясь найти «ответ» на «вызов» времени. Понятия традиционный ислам и ваххабизм вошли в оборот у верующих, хотя не всегда его верно классифицируя, тем самым ещё более (нежели в административном плане) раскалывая умму. Отсутствие диалога и полилога (где, в отличие от диалога, есть ещё третьи, четвёртые и иные участники) — одна из причин её затяжного кризиса. Между тем это основополагающий признак современного культурного пространства.

Чем объяснить рост религиозного сознания? Часть верующих (особенно из неофитов) привлекает в исламе патриархальность устоев как альтернатива «современной бездуховной цивилизации». Иным напомнило об утраченном их предками (социокультурная травма). Как следствие, усилились опасные тенденции в призывах, например, к архаизации этнокультур, сакрализации прошлого, становясь для иных аргументом в политических дискуссиях о будущем страны и региона.

Остро это связано с нерегулируемой миграцией. Так, Тюменская область по привлекательности для мигрантов занимает четвертое место после Москвы, Московской области и Петербурга. Сейчас в ряде населенных пунктов (особенно в северных округах) рождаются этнические «гетто», поскольку идет воссоединение мигрантских семей. Это дети, жены, другая родня мигрантов из предшествовав-

ших волн, которые, в отличие от нынешней, были профессионально подготовленными, морально замотивированными для работы в иной природно-климатической и социально-культурной среде. Не утрачивая конфессионального и этнического своеобразия, они интегрировались в социум, который сам был мигрантским.

В ряде районов состав населения изменился качественно, завися от: общего и личного опыта толерантности в местах исхода; уровня общего и религиозного образования (иногда лишь опыта) служителей культа и паствы; соотношения коренных и приезжих в конкретном населённом пункте; взаимоотношений власти и местного социума и т. д. Показательна статистика по г. Ноябрьску, где 18,3 % зарегистрированных предпринимателей — выходцы из Средней Азии и Кавказа (больше 40 % — азербайджанцы). Не все из них, заметим, мусульмане по убеждению, но они изменили отношение к мусульманской культуре, поскольку являлись её носителями.

Анализ переписей показывает, что численность традиционно исповедующих или культурно ориентированных (по происхождению, воспитанию, в т. ч. неофитов) на ислам, только на Ямале за 20 лет возросла в 1,6 раза (со 155 567 в 1989 году до 247 552 в 2010 году) и их доля составила 13,35 % от общего числа населения. При этом количество татар и башкир, активно участвовавших в освоении северных богатств в советский период, увеличилось незначительно. Например, в 1989 году: татары — 97 689, башкиры — 31 151; в 2010 году: татары — 108 899, башкиры — 35 428). Количество выходцев из Средней Азии и Кавказа показывает значительную динамику: от 2,4 до 9,4 раз (напр., число выходцев из Средней Азии в 1989 году — 3 126, в 2010 году — 29 630). Но сколько из них активно практикующих мусульман — неизвестно.

Сложная ситуация складывается с теми, кого отправляют для отбытия наказания в исправительные колонии. Особенно в Восточной Сибири некоторые из них прославились тюремными джамаатами. Основная часть осужденных исламистов отбывает наказание в колониях Западной и Восточной Сибири. Бунт в ИК-35 в Хакасии, где местный джамаат потребовал от начальства соблюдения законов шариата, привел к жертвам.

Что делать с тюремными джамаатами и бунтами исламистов в колониях и СИЗО, мы теперь более-менее знаем, а руководство УФСИН имеет опыт оперативного реагирования.

На Дальнем Востоке появилось пока неизученное, но опасное явление — корабельные, или трюмные, джамааты. Дело в том, что в дальневосточной акватории зачастую ходят рыболовецкие суда без портов приписки. Они появляются там от путины к путине, на очень короткий период времени, поэтому на них надзорные органы не обращают особого внимания. В экипажах этих судов на неквалифицированных судовых ролях есть мигранты. Никаких документов на них не оформляют, за ними никто не следит. Эта «черная рабочая сила» создает на борту трюмные джамааты, вовлекая туда остальных рыбаков. Долгое время «заточенные» на выявление «экстремистки заряженных гостей», органы власти (как и ученые), как представляется, мало обращали внимание на то, что происходит с «приплывающими» из Юго-Восточной Азии. А там, как свидетельствуют СМИ, возникают свои «горячие точки».

Важно также обратить внимание, что по дальневосточному периметру Транссибирской магистрали в городах и поселках функционируют в больших количествах салафитские общины, возглавляемые трудовыми мигрантами.

Актуально, что Совет по правам человека при главе Чечни опубликовал список жительниц Урала и Сибири — жен боевиков ИГ / ДАИШ (организация запрещена в РФ), находящихся в местах лишения свободы на территории Ирака. Жительница Екатеринбурга Валерия Кокорина арестована иракскими властями во время зачистки лагеря ИГ в районе Мосула. Кокорина проникла к террористам из Турции, куда накануне отправилась как туристка. В Турции она заключила мусульманский брак с боевиком ИГ, который ее и вывез в лагерь террористов. Своим родителям молодая женщина сообщала из лагеря ИГ, что работает в Турции, замужем за турком. Аналогично оказались в рядах террористов жительница Нижневартовска Анастасия Трулева, жительница Тюмени Инесса Тиракова и другие молодые гражданки России. Все эти женщины в сожительстве с террористами стали многодетными матерями. У 27-летней Тираковой пятеро детей, у 18-летней Кокориной —

двое, у 36-летней Трулевой — трое. Они составили процент из 512 россиянок, приготовленных к экстрадиции на родину из лагерей ИГ на Ближнем Востоке.

В Чечне и Дагестане налажена работа по возвращенцам из террористических групп. А что эти жительницы Урала и Сибири будут делать в своих родных городах, где комплексной антитеррористической работы не ведется? На Урал и в Сибирь возвращаются если не сами боевики, то их жены и дети. Исследования психологов на эту тему свидетельствуют: если даже человек порывает с ИГ или «Братьями-мусульманами» (запрещены в России), то его сознание на очень долгое время остается запрограммированным террористической идеологией.

Говоря о профилактике терроризма со стороны религиозных организаций, важно заметить: благое с виду намерение чиновников в этом направлении приводит нередко к конфликтной ситуации в мусульманской общине Дальнего Востока. Так, чиновники пригласили для антиэкстремистской работы среди мусульман выпускников дагестанских исламских вузов. Однако богословско-правовая школа, мазхаб, которого придерживаются дагестанцы, — шафиитский. А основная часть мусульман Дальнего Востока — татары, узбеки, таджики — исповедуют ханафитский мазхаб. В богословии ханафитов и шафиитов целые пласты разногласий. Кроме того, представители одного мазхаба очень не любят, когда другой мазхаб лезет в их дела, да еще с подачи чиновников. То же самое с работой имамов в колониях. Когда чиновники из ФСИН приглашают для работы с осужденными имама, это не всегда плодотворно и продуктивно заканчивается.

Забвение основных нравственных постулатов характерно для тех мусульман (особенно из неофитов), которые избрали путь экстремизма, за что несут заслуженное наказание. Исходя из установок ислама, что даже к подобным маргиналам нужно проявлять милосердие. Некоторые единоверцы пытаются направить их на исправление, но не всегда этот опыт позитивен — имеются случаи обращения в радикализм через «обратные проповеди».

Оценивая усилия радикальных сил, важно определить направления противодействия: это не только идеи (иными лишь прикрывались),

но и методы вербовки, контроля сознания, действия (в т. ч. противоправные), к «которым побуждаются адепты». На иных, как обладателей интеллекта и харизмы, рассчитывали салафиты, направляя шахидами.

Напротив, ценна жизнь единоверцев для приверженцев адатного ислама. Традиционно в региональной умме авторитетно мнение пожилых, у которых велико неприятие радикализма. Их отношение к исламу как к внутреннему духовному состоянию, личному отношению с Аллахом, а не жесткому соблюдению норм («шариат — в сердце») признан улемами правомерным.

Нет цели утверждать, что региональный вариант исповедания «миролюбивее» традиций, которых придерживаются мусульмане в других регионах мира. Но в противодействии радикализму мусульмане от Урала до Камчатки нашли «лекарство» — местные обычаи (как части общероссийских), которые необходимо уважать приезжим и знать молодым.

Что же касается политики властей в противодействии экстремизму, так важен переход от многих показных мероприятий (фестивалей, выставок, концертов) к многообразным формам профилактики в молодежной среде и среди взрослых, поддержке инициативных «кибер-патрулей», переподготовке имамов и актива, внедрение новых методов в учреждениях ФСИН и т. п.

В Кызыле — столице Республики Тыва установлен знак «Центр Азии», хотя населяющие эту часть света люди имеют антропологические, религиозные, этнические, языковые отличия. В равной степени важно осознать: в мировой умме есть общие ценности, но в районах его распространения — местные особенности. Поэтому в Азиатской части России ислам — не ответвление от ствола, пусть и могучей, но ближневосточной пальмы, а стройная берёзка в смешанном лесу мирового ислама. Внимание к этой берёзке, помощь в освобождении от «сорняков» поможет обеспечить духовную безопасность на этой части российского пространства.

## Сведения об авторах

**Аносов Илья Иванович** — Правительство Челябинской области, начальник отдела реализации национальной политики Управления общественных связей, заместитель начальника Управления (Российская Федерация, г. Челябинск).

**Абдрахимов Рустам Гарифович** – Казахский национальный университет имени аль-Фараби, заведующий кафедрой метеорологии и гидрологии, кандидат технических наук (Республика Казахстан, г. Алматы).

**Абдрахманов Данияр Мавляирович** — Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего образования «Башкирский государственный педагогический университет им. М. Акмуллы», директор Научно-исследовательского института духовной безопасности и развития религиозного образования, кандидат философских наук, доцент (Российская Федерация, г. Уфа).

**Ажуев Магомед Владимирович** — Постоянное Представительство Республики Дагестан при Президенте Российской Федерации, Председатель комиссии по межнациональным и межконфессиональным вопросам, помощник представителя Правительства Дагестана по Челябинской области по делам религии, заместитель руководителя Хадж-миссии Российской Федерации, кандидат экономических наук (Российская Федерация, г. Москва).

**Амирхамзин Амандык Корганович** — информационный портал «tobyl-torgai.kz», управляющий директор (Республика Казахстан).

**Бахшиев Ильшат Интизам оглы** — Институт этнологических исследований им. Р. Г. Кузеева Уфимского федерального исследовательского центра РАН, заведующий отделом археологического наследия Южного Урала, кандидат исторических наук (Российская Федерация, г. Уфа).

**Бессонова Алина Александровна** — Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего образо-

вания «Челябинский государственный университет», студентка факультета Евразии и Востока (Российская Федерация, г. Челябинск)

**Васильева Светлана Анатольевна** — Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего образования «Челябинский государственный университет», доцент кафедры зарубежного регионоведения, политологии и восточной философии, научный сотрудник Регионального научно-образовательного центра изучения проблем национальной безопасности факультета Евразии и Востока ФГБОУ ВО «ЧелГУ», кандидат политических наук (Российская Федерация, г. Челябинск).

**Гизатуллин Рауф Назипович** — член правления Общества краеведов Челябинской области (Российская Федерация, г. Челябинск).

**Гизатуллина Дария Рауфовна** — Федеральное государственное автономное образовательное учреждение высшего образования «Южно-Уральский государственный университет (национальный исследовательский университет)», студентка Архитектурно-строительного института (Российская Федерация, г. Челябинск).

**Ильясова Рузиля Рауфовна** — Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего образования «Челябинский государственный университет», студентка факультета Евразии и Востока (Российская Федерация, г. Челябинск).

**Ишкватова Лилия Маратовна** — Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего образования «Челябинский государственный университет», доцент кафедры зарубежного регионоведения, политологии и восточной философии факультета Евразии и Востока, кандидат исторических наук (Российская Федерация, г. Челябинск).

**Камалетдинова Альфия Янаховна** — Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего образования «Челябинский государственный университет», заведующая кафедрой философии факультета Евразии и Востока, кандидат педагогических наук, доцент (Российская Федерация, г. Челябинск).

**Караваева Светлана Анатольевна** — Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего об-

разования «Челябинский государственный университет», доцент кафедры педагогики и психологии Троицкого филиала, кандидат педагогических наук, доцент (Российская Федерация, г. Троицк).

**Кудабай Арман Алтаевич** — Казахский национальный университет им. аль-Фараби, магистр, докторант PhD 1 курса (Республика Казахстан, г. Алматы).

**Кутейникова Ирина Хамзовна** — МАОУ «Гимназия № 23», директор, кандидат педагогических наук (Российская Федерация, г. Троицк).

**Мацына Андрей Иванович** — Федеральное государственное казённое военное образовательное учреждение высшего образования «Военный учебно-научный центр Военно-воздушных сил «Военно-воздушная академия им. профессора Н. Е. Жуковского и Ю. А. Гагарина», доцент кафедры гуманитарных и социально-экономических дисциплин филиала в г. Челябинске, кандидат философских наук (Российская Федерация, г. Челябинск).

**Мацына Леонид Андреевич** — Федеральное государственное казённое военное образовательное учреждение высшего образования «Военный учебно-научный центр Военно-воздушных сил «Военно-воздушная академия им. профессора Н. Е. Жуковского и Ю. А. Гагарина», курсант 221 у. г. филиала в г. Челябинске (Российская Федерация, г. Челябинск).

**Мацына Роман Андреевич** — Федеральное государственное казённое военное образовательное учреждение высшего образования «Военный учебно-научный центр Военно-воздушных сил «Военно-воздушная академия им. профессора Н. Е. Жуковского и Ю. А. Гагарина», курсант филиала в г. Челябинске (Российская Федерация, г. Челябинск).

**Муканова Гюльнар Кайроллиновна** — Казахский национальный университет им. аль-Фараби, ответственный редактор журнала «Айкап», кандидат исторических наук, доцент (Республика Казахстан, г. Алматы).

**Надыршин Тимур Маратович** — Институт истории, языка и литературы Уфимского научного центра РАН, младший научный сотрудник (Российская Федерация, г. Уфа).

**Невелев Анатолий Борисович** — Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего образования «Челябинский государственный университет», профессор кафедры философии факультета Евразии и Востока, доктор философских наук, профессор (Российская Федерация, г. Челябинск).

**Сафаргалеев Ильдар Фаатович** — Институт стран СНГ, заведующий отделом исламских исследований (Российская Федерация, г. Москва).

**Сергеева Татьяна Сергеевна** — Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего образования «Челябинский государственный университет», студентка факультета Евразии и Востока (Российская Федерация, г. Челябинск).

**Силантьев Роман Анатольевич** — Московский государственный лингвистический университет, профессор (Российская Федерация, г. Москва).

**Смирнов Максим Георгиевич** — Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего образования «Челябинский государственный университет», заведующий кафедрой зарубежного регионоведения, политологии и восточной философии факультета Евразии и Востока, кандидат философских наук, доцент (Российская Федерация, г. Челябинск).

**Старостин Алексей Николаевич** — Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего образования «Уральский государственный горный университет», доцент кафедры теологии, кандидат исторических наук (Российская Федерация, г. Екатеринбург).

**Холикова Шарофиддина Адулвохидовна** — Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего образования «Уральский государственный горный университет», бакалавр теологии (Российская Федерация, г. Екатеринбург).

**Сулейманов Раис Рафкатович** — эксперт Института национальной стратегии, главный редактор журнала «Мусульманский мир» (Российская Федерация, г. Казань).

**Сухейль Фарах** — президент Ливано-Российского дома, академик РАО, доктор философских наук (Ливанская Республика, г. Бейрут).

**Тузбеков Айнура Ильфатович** — Институт этнологических исследований им. Р.Г. Кузеева Уфимского федерального исследовательского центра РАН, научный сотрудник, кандидат исторических наук (Российская Федерация, г. Уфа).

**Туйганов Мырзабек Сардарбекович** — Костанайская академия МВД Республики Казахстан имени Ш. Кабылбаева, старший преподаватель кафедры социально-гуманитарных дисциплин, капитан полиции (Республика Казахстан, г. Костанай).

**Халилов Фуркатжон Зокиржон угли** — Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего образования «Челябинский государственный университет», студент факультета Евразии и Востока (Российская Федерация, г. Челябинск, Республика Узбекистан).

**Халилова Сажидас Аскатовна** — краевед (Российская Федерация, Челябинская область, Аргаяшский район).

**Ханафеева Альфия Мухарамовна** — Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего образования «Челябинский государственный университет», старший преподаватель кафедры восточных и романо-германских языков факультета Евразии и Востока (Российская Федерация, г. Челябинск).

**Хисамитдинов Салават Рашитович** — краевед (Российская Федерация, Челябинская область, Аргаяшский район).

**Хисамитдинова Гафура Тагировна** — учитель школы № 2 (Российская Федерация, Челябинская область, Аргаяшский район).

**Холикова Шарофиддина Адулвохидовна** — Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего

образования «Уральский государственный горный университет», бакалавр теологии (Российская Федерация, г. Екатеринбург)

**Хусаинова Гульнур Равиловна** — Институт истории, языка и литературы Уфимского научного центра РАН, заведующая отделением, доктор филологических наук (Российская Федерация, г. Уфа).

**Шрейбер Виктор Константинович** — Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего образования «Челябинский государственный университет», доцент кафедры философии факультета Евразии и Востока, кандидат филологических наук, доцент (Российская Федерация, г. Челябинск).

**Ягнакова Эльвина Зуфаровна** – Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего образования «Челябинский государственный университет», декан факультета Евразии и Востока, советник Председателя Общественной палаты Челябинской области, член Российской коммуникативной ассоциации, член Челябинского представительства Международной Ассоциации исламского бизнеса, кандидат педагогических наук (Российская Федерация, г. Челябинск).

**Ярков Александр Павлович** — Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего образования Тюменский государственный университет, ведущий эксперт Экспертного научного центра по противодействию идеологии экстремизма и терроризма, доктор исторических наук (Российская Федерация, г. Тюмень).

## Содержание

### **Аносов И. И.**

Челябинская область как модель социального партнерства  
государства и религиозных организаций.....3

### **Абдрахимов Р. Г., Кудабай А. А., Муканова Г. К.**

Архетипы Запада и Востока, синергия светского и духовного  
образования в интернационализации межкультурных контактов.  
Зайнулла Расулев и учение аль-Фараби.....9

### **Абдрахманов Д. М.**

Развитие исламского образования и профилактика  
экстремизма: опыт Башкортостана..... 16

### **Ажув М. В.**

Актуальность суфийских практик шейха Зайнуллы Расулев  
в условиях глобализации и кризиса идентичности.....30

### **Амирхамзин А. К.**

О городе Троицке и его роли в истории казахского народа.....39

### **Бессонова А. А.**

Трансгуманизм как духовно-нравственная проблема  
современности .....45

### **Васильева С. А., Ягнакова Э. З.**

Исламистское руководство в светском государстве:  
планы и реальность (на примере Турецкой Республики).....51

### **Гизатуллин Р. Н.**

Из истории медресе при мечети № 4 г. Троицка (1877—1919)....57

### **Гизатуллина Д. Р.**

«Расулевская» мечеть: историко-архитектурное  
исследование..... 70

**Ишкуватова Л. М.**

Включение мусульманских народов в состав  
российского государства .....82

**Камалетдинова А. Я.**

Сознание гражданина: взаимодействие идеала  
и реальности .....90

**Караваева С. А.**

Становление социогуманитарной культуры студентов вуза.....97

**Кутейникова И. Х.**

К вопросу о проблемах и перспективах взаимодействия  
образования и религии в современном российском обществе... 102

**Мацына А. И.**

Культура преодоления в раннем суфизме ..... 108

**Мацына Л. А.**

Мир как идеал религиозных отношений ..... 114

**Мацына Р. А.**

Межрелигиозный диалог: исключение рисков  
социальных трагедий..... 118

**Надыршин Т. М.**

Конфессиональная идентичность и трансмиссия культуры  
в условиях курса «Основы религиозных культур  
и светской этики» в России ..... 121

**Невелев А. Б.**

Наука и религия: философия как посредник ..... 127

**Сафаргалеев И. Ф.**

Традиционный ислам в России и возрождение тасаввуфа ..... 133

<b>Сергеева Т. С.</b> Развитие исламской мысли в вопросе соотношения веры и разума .....	141
<b>Силантьев Р. А.</b> Современные технологии на службе террористов и контртеррористов .....	146
<b>Смирнов М. Г.</b> Религиозное сознание в условиях современности .....	156
<b>Старостин А. Н., Холикова Ш. А.</b> Религиозные практики мигрантов из Центральной Азии и Азербайджана в Свердловской области (по материалам социологического исследования) .....	162
<b>Сулейманов Р. Р.</b> Исламистские радикальные джамааты на территории Челябинской области.....	174
<b>Сухейль Фарах</b> Роль религий в становлении цивилизационных ценностей .....	192
<b>Тузбеков А. И., Бахшиев И. И.</b> Ислам в формировании сакральных пространств вокруг археологических памятников на Южном Урале .....	198
<b>Туйганов М. С.</b> К вопросу о моделях политизации ислама в Казахстане.....	205
<b>Халилова С. А.</b> Возрождение ислама на Южном Урале .....	212
<b>Ханафеева А. М., Ильясова Р. Р.</b> Семантическое поле арабской религиозной лексики в русскоязычном исламском тексте .....	218

## Содержание

---

<b>Ханафеева А. М., Халилов Ф. З.</b>	
Роль религии Ислама в жизни общества .....	225
<b>Хисамитдинов С. Р.</b>	
Духовные поиски Зайнуллы Расулева на пути к суфизму .....	229
<b>Хисамитдинова Г. Т.</b>	
Духовные поиски современной молодежи .....	233
<b>Хусаинова Г. Р.</b>	
Зайнулла Расулев живет в народной памяти (по материалам энциклопедий XXI века) .....	241
<b>Шрейбер В. К.</b>	
Об образовательном потенциале религиозного мировоззрения .....	248
<b>Ярков А. П.</b>	
Исламские сообщества от Урала до Камчатки на современном этапе.....	260
<b>Сведения об авторах.....</b>	<b>266</b>

## Contents

### **Anosov I. I.**

Social partnership state and religious organizations  
in the Chelyabinsk region.....3

### **Abdrachimov R.G., Kudabaj A.A., Mukanova G.K.**

The archetypes of the West and the East, the synergy  
of secular and spiritual education in the internationalization  
of intercultural contacts. Zainulla Rasulev and the teachings  
of al-Farabi.....9

### **Abdrakhmanov D.M.**

Spiritual safety of modern society and problems  
of development of islamic education.....16

### **Azhuev M.V.**

The relevance of Sufi practices sheikh Zaynulla Rasulev  
in the conditions globalization and identity crisis .....30

### **Amirhamzin A.K.**

About Troitsk and its role in the history of the Kazakh people.....39

### **Bessonova A.A.**

Transhumanism as a spiritual and moral problem  
of modernity .....45

### **Vasilieva S.A., Yagnakova E.Z.**

The Islamist leadership in a secular state: plans and reality  
(based on the example of the Republic of Turkey).....51

### **Gizatullin R.N.**

From the history of medres at the mosque No. 4 of Troitsk  
(1877—1919) .....57

<b>Gizatullina D.R.</b> Rasulov's mosque: historical-architectural study .....	70
<b>Ishkuvatova L.V.</b> Inclusion of Muslim peoples into the Russian state .....	82
<b>Kamaletdinova A.Ya.</b> Consciousness of the citizen: the interaction of the ideal and reality.....	90
<b>Karavaeva S.A.</b> Formation of socio-humanitarian culture of students of the higher education.....	97
<b>Kutejnikova I.H.</b> To the question of problems and perspectives of interaction of education and religion in the modern russian society .....	102
<b>Matsyna A.I.</b> The culture of overcoming in early Sufism .....	108
<b>Matsyna L.A.</b> The world as an ideal of religious relations.....	114
<b>Matsyna R.A.</b> Interreligious dialogue: exclusion of risks of social tragedies.....	118
<b>Nadyrshin T.M.</b> Confessional identity and the transmission of culture under the conditions of the course "The Basics of Religious Cultures and secular ethics" in Russia.....	121
<b>Nevelev A.B.</b> Science and religion: philosophy as a mediator .....	127

<b>Safargaleev I.F.</b> Traditional Islam and the revival of tasawwuf.....	133
<b>Sergeeva T.S.</b> The development of Islamic thought in the relationship of faith and reason.....	141
<b>Silantjyev R.A.</b> Modern technologies at the service of terrorists and counter-terrorists.....	146
<b>Smirnov M.G.</b> Religious consciousness in the modern world.....	156
<b>Starostin A.N., Holikova Sh.A.</b> Religious practices of migrants from Central Asia and Azerbaijan in the Sverdlovsk region (based on sociological research).....	162
<b>Suleymanov R.R.</b> Islamist radical jamaats on the territory of the Chelyabinsk region.....	174
<b>Suheil Farah</b> Role of religions in the formation of civilizational values .....	192
<b>Tuzbekov A.I., Bakhshiev I.I.</b> Islam in forming sacral spaces around archaeological monuments in the Southern Urals .....	198
<b>Tujganov M.S.</b> On the issue of models of politicization of Islam in Kazakhstan ....	205
<b>Khalilova S.A.</b> Revival of Islam in the Southern Urals .....	212

## Contents

---

<b>Hanafeeva A.M., Il'yasova R.R.</b> The semantic field of Arab religious lexicon in the Russian-language Islamic text.....	218
<b>Hanafeeva A.M., Halilov F.Z.</b> The role of the religion of Islam in the life of society.....	225
<b>Hisamitdinov S.R.</b> The spiritual quest of Zainulla Rasuleva on the road to Sufism .....	229
<b>Khisamitdinova G.T.</b> Spiritual quest for modern youth .....	233
<b>Husainova G.R.</b> Zainulla Rasulev lives in the people's memory (based on encyclopedias of the XXI century).....	241
<b>Shreiber V.K.</b> About educational potential religious world views .....	248
<b>Yarkov A.P.</b> Islamic community from Ural to Kamchatka at the present stage .....	260
<b>About authors</b> .....	266

*Научное издание*

**VII РАСУЛЕВСКИЕ ЧТЕНИЯ:  
ИСЛАМ В ИСТОРИИ  
И СОВРЕМЕННОЙ ЖИЗНИ РОССИИ**

*Материалы*

*Всероссийской научно-практической конференции  
(с международным участием)*

*Троицк, 6 июля 2018 года*

*Публикуется в авторской редакции*

Верстка *Е. С. Меньшениной*

Подписано в печать 04.07.18.

Формат 60×84<sup>1/16</sup>.

Бумага офсетная. Гарнитура «Times New Roman».

Усл. печ. л. 16,3. Уч.-изд. л. 12,5.

Тираж 150 экз. Заказ 356.

Цена договорная

Челябинский государственный университет  
454001, Челябинск, ул. Братьев Кашириных, 129

Издательство Челябинского государственного университета  
454021, Челябинск, ул. Молодогвардейцев, 57б