







Теология традиционных религий и взаимодействие научно-педагогических и религиозных сообществ в образовательной среде

Сборник материалов II Всероссийского симпозиума с международным участием

> 12-16 октября 2021 г. г. Казань

ФОНД ПОДДЕРЖКИ ИСЛАМСКОЙ КУЛЬТУРЫ, НАУКИ И ОБРАЗОВАНИЯ ДУХОВНОЕ УПРАВЛЕНИЕ МУСУЛЬМАН РЕСПУБЛИКИ ТАТАРСТАН РОССИЙСКИЙ ИСЛАМСКИЙ ИНСТИТУТ КАЗАНСКИЙ ИСЛАМСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ

Теология традиционных религий и взаимодействие научно-педагогических и религиозных сообществ в образовательной среде

Сборник материалов II Всероссийского симпозиума с международным участием

Казань, 12-16 октября 2021 г.

Научный редактор: Мухаметшин Р.М. (д. полит. н., профессор).

Ответственный редактор: Батрова С.Р.

Т 33 Теология традиционных религий и взаимодействие научно-педагогических и религиозных сообществ в образовательной среде. Сборник материалов II Всероссийского симпозиума с международным участием. – Казань: Издательство «Бриг», 2021. – 162 с.

ISBN 978-5-98946-361-9

В настоящем сборнике представлены доклады участников II Всероссийского симпозиума с международным участием «Теология традиционных религий и взаимодействие научно-педагогических и религиозных сообщств в образовательной среде», прошедшего 12-16 октября 2021 г. в г. Казани.

Фонд поддержки исламской культуры, науки и образования, 2021 Духовное управление мусульман Республики Татарстан, 2021 Российский исламский институт, 2021 Казанский исламский университет, 2021

Оглавление

АКТУАЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ ТЕОЛОГИЧЕСКОГО ОБРАЗОВАНИЯ	5
Борисов С.Н., Липич Т.И.	
Теологическое образование в вузе: проблемы и перспективы (из опыта НИУ «БелГУ»)	6
Галявиева Г.А.	
Социальные и психологические конструкты, влияющие на религиозное сознание	
человека	11
Гилязов Г.М.	
Основные этапы развития ислама на Поволжье и в Приуральев в конце X – середине	
XVIII вв.	14
Гупало А.Г.	
Христианский просветитель нагайбаков, священник и миссионер Игнатий Тимофеевич	22
Тимофеев	23
Дьячкова Н.А.	
Дистанционное обучение в условиях пандемии: опыт Миссионерского института	32
Козлов В.П.	
Актуальные вопросы теории и практики межрелигиозного диалога	35
Миассарова Э.Р.	
«Глубинная» теология и «глубинная» психология в теологическом образовательном	20
пространстве: возможность сближения и методологическая основа исследования	39
Мингатин М.Г.	
Методология исламской экономики: политэкономический подход (пример	40
самоопровержения)	48
Нифонтова О.И.	<i>c</i> 1
Теологическое сообщество первой половины XIX в	61
Орлов М.О.	
Экологические проблемы в системе светского и религиозного мировоззрения:	71
теологический анализ	/ 1
Салихов Р.Т.	75
К вопросу о соотношении богословия и теологии	13
Свечникова С.В.	
Межконфессиональный диалог в России в интернет-пространстве на современном	0.4
этапе	81
Седанкина Т.Е.	
Гигиенический компонент теоцентрической модели воспитания студента-теолога:	0.0
культура цитирования	90
Хисамов И.Р.	
Лексико-богословский анализ хадисов пророка Мухаммада, мир ему, о молитве,	0.4
читаемой после азана	94
Шакиров И.А.	
Богословские взгляды Мурата Рамзи в произведении «Тальфик аль-ахбар»	99
Шангараев Р.Р.	
Гатаулла Баязитов (1846 – 1911) – богослов, заложивший традицию исследования	
духовных ценностей исламской культуры на пути построения социально	105
ориентированного общества	105

ЯЗЫК И КУЛЬТУРА	108
Абдуррахман Х.Х.	
تحليل لغوي لمخطوطة (يتيمة الدهر في فتاوى أهل ٱلْعُصر)	109
Азизов С.А.	
Преподавание арабского языка в свете языковых контактов между арабским и персидским (фарси) языками	113
Русский язык в программе Международного бакалавриата (из опыта преподавания в	
Международной школе Казани)	116
Миассарова Э.Р.	
Пространственно-временной аспект в языковой картине мира, на примере	
мифопоэтической и символической модели мира в религиозно-философской мысли и	120
художественном творчестве рубежа XIX – нач. XX вв	120
Насырова Д.Р.	
Использование игровых технологий на уроках арабского языка: лексические игры	128
Омри А.	
Языковая репрезентация отношений между друзьями и соседями в арабских афоризмах	133
Садыков А.Р.	
Проблематика перевода текста «Старик и море» Эрнеста Хемингуэя на арабский	
язык	138
Хисамов И.Р.	
Специализированная арабская терминология в области исследования законодательных	140
хадисов	148
Шайхуллин Т.А., Омри А.	
Реализация лингвокультурологического аспекта при составлении учебных пособий по	154
арабскому языку в Российском исламском институте	134
Шайхутдинова Т.И.	
Нравственные ценности ислама в арабских паремиях: из истории изучения пословиц и	158
поговорок	150

Актуальные вопросы теологического образования

Теологическое образование в вузе: проблемы и перспективы (из опыта НИУ «БелГУ»)

Аннотация: В статье рассматривается феномен теологического образования в вузе в условиях складывающегося идеологического секуляризма. В обществе формируется своеобразный ответ на негативные трансформации, которые происходят в современной культуре. Этот ответ выражается в создании кафедр и факультетов теологии. Теология в вузе выступает в качестве своеобразного культурного императива для общества. В статье рассматривается опыт социально-теологического факультета Белгородского государственного национального исследовательского университета по реализации социального заказа общества на качественное теологическое образование, реализуемое кафедрой философии и теологии.

Ключевые слова: теология, образование, вуз, общественные трансформации, мировоззренческие проблемы, ценности, духовно-нравственное развитие, студенчество.

В одном из выступлений в октябре 2021 г. во время заседания Профессорского клуба была высказана идея о том, что необходимо в обществе создавать условия для того, чтобы теологическое образование было востребовано и выпускники теологических факультетов могли без проблем трудоустраиваться. Другими словами, необходим социальный заказ общества на производство таких специалистов.

Споры о необходимости и важности теологического образования в России, равно как и наличие теологических кафедр не утихают в обществе уже достаточно долго. Это одна из самых обсуждаемых общественных мировоззренческих проблем: межконфессиональные и государственно-конфессиональные отношения. Острый общественный характер этих дискуссий, к сожалению, пока не закончен. К анализу этой проблематики не единожды обращался в своих выступлениях Святейший Патриарх. Он отмечал, что на Западе сохранялось присутствие религии в общественном пространстве на протяжении многих веков и принцип светскости понимался не в духе агрессивного атеизма, «но как нейтральное пространство, в котором есть законное место для религиозной жизни и деятельности» [3]. У нас в стране принцип светскости понимался по-другому, и присутствие религии в общественном пространстве было прервано. Кроме этого, ситуация усугублялась тем, что складывался идеологический секуляризм, предполагающий априори смерть религии. Провозглашалась ценность науки, которая сделает людей счастливыми.

Для обсуждения этой проблематики сегодня проводятся различные конференции, симпозиумы, привлекаются не только архипастыри, но и представители государственной власти, научного сообщества, всевозможных образовательных структур и т.д. Многие отмечают, что эти вопросы входят в сферу государственной ответственности. Появляется своеобразный ответ тем негативным трансформациям, которые происходили и происходят в нашем обществе, в нашей культуре.

И как реакция, появление в университетах факультетов и кафедр теологии. Святейший патриарх также отмечал в одном из своих выступлений: «Университет должен быть тем местом, где живет и развивается наука, охватывающая различные области знания. Университет призван открывать доступ к многообразию человеческого опыта, создавать возможность приобщиться к избранным сферам знания, в том числе и к религиозному знанию, выражением и изложением которого является теология» [3].

Известно, что в 1999 г. коллегия Министерства образования РФ внесла в классификатор образовательных направлений специальность «Теология». В Белгородском государственном национальном исследовательском университете по благословению Митрополита Белгородского и Старооскольского открывается в 2001 г. Социально-теологический факультет, 20-летие которого мы празднуем в этом году. С 2002 г. производились наборы на направление Теология.

Впервые появилась возможность получить теологического образование вчерашним выпускникам школы, появилась возможность их вхождения в культурную традицию. И очень своевременно прозвучали слова Патриарха Кирилла: «Нам надо осознать очень важную вещь: теология в вузе — это не экзотическая образовательная дисциплина, не прихоть каких-то представителей Церкви, не попытка вторгнуться в чужое пространство, чтобы навязывать религиозное мировоззрение и чинить препятствия в преподавании традиционных научных дисциплин. Теология в вузах — это культурный императив для общества, которое долгое время было практически отчуждено от религии как особой сферы человеческого бытия» [3].

Пожалуй, это был очень мощный сигнал обществу о том, что изучение теологии – это важнейший императив для общества.

В это время в школах Белгородской области идет эксперимент по изучению Основ православной культуры во всех классах школы, а потом и предмет «Основы религиозных культур и светской этики». На одном из совещаний с учителями мы узнаем о проблеме преподавания этого предмета в школе: мало дипломированных теологов работает в школе.

Приблизительно в это время мы провели социологическое исследование совместно с областным департаментом образования. Выясняется, что свыше 60% учителей, ведущих этот предмет, не имеют базового образования.

И университет берет на себя главную роль в подготовке преподавателей-теологов. В области начинает разрабатываться концепция по духовно-нравственному воспитанию «детский сад-школа-ссуз-вуз». В этой концепции важнейшая роль отводилась кафедре теологии, а с 2013 г. кафедре философии и теологии, которая сегодня является выпускающей кафедрой, на которой сегодня работают 10 профессоров, 23 доцента, остепененность составляет 96%.

Специфической основой для стратегического развития и позиционирования кафедры философии и теологии как образовательного и исследовательского центра являются уже реализуемые ключевые направления:

во-первых, подготовка квалифицированных кадров теологов и философов на основе интеграции учебного процесса, научно-исследовательской работы и сферы практического применения знаний бакалавров, магистрантов на основе инновационных подходов;

во-вторых, профориентационная работа по привлечению к учебе на направления философии и теологии наиболее перспективных выпускников средних учебных заведений;

в-третьих, укрепление связей с работодателями по вопросам: духовно-нравственного воспитания, подготовки и переподготовки кадров организаций и учреждений образовательной сферы государственного управления, повышения их квалификации.

К преимуществам кафедры философии и теологии, характеризующим ее ресурсный и репутационный капитал, относятся следующие:

- реализуемых 1. Востребованность направлений подготовки И перспективность трудоустройства выпускников кафедры. Трудоустроенность выпускников составляет около 90-95%; многие студенты включаются в профессиональное сотрудничество с учреждениями, организациями уже после первой производственной практики. Статистика прошлых лет свидетельствует о востребованности выпускников кафедры на рынке труда. Среди выпускников есть преподаватели вузов, ссузов и др. учебных заведений города и области, представители администраций районов, городов Белгородской области. Большая часть поступающих и обучающихся в магистратуре по направлению «Теология» – священнослужители – представители Белгородской и Старооскольской митрополии, а также учителя школ города, области и ЦФО. Студентам нашего направления предоставляется возможность получения второго диплома по педагогическим специальностям в рамках проведения курсов переподготовки «Преподавание обществознания в общеобразовательных организациях» (256 ч.). Выпускники направления Теология могут продолжить свое обучение на третьем уровне образования в аспирантуре по программе «Философия религии, религиоведение»
- 2. На кафедре осуществляется практиориентированное обучение. Программы бакалавриата осуществляют свою деятельность по выбранным профилям Теология –

«Государственно-конфессиональные отношения». В этом году был первый выпуск магистерской программы «Социально-теологическая и религиоведческая экспертиза» и традиционной уже программы «Новейшая история конфессии».

3. **Взаимодействие с работодателями**. Кафедра активно сотрудничает с работодателями и активно привлекает их к реализации образовательного процесса и к контролю за результатами профессионально-педагогической подготовки по основным образовательным программам кафедры.

Сильными сторонами в образовательной деятельности кафедры можно отметить, в первую очередь, актуальность для региона реализуемых бюджетных и внебюджетных образовательных программ, в т.ч. программ ДПО, а также привлечение работодателей к разработке и реализации образовательных программ.

Во-вторых, наличие учебно-лабораторной базы: комплекс ДПЦ им. Макария (Булгакова), Храм-часовня во имя пдм. Евгении Римской, библиотека-музей им. Н.Н. Страхова, студия практической философии и Студия христианской антропологии.

В-третьих, позитивный опыт разработки и реализации востребованных авторских учебных курсов и их учебно-методического обеспечения.

В-четвертых, высокий спрос на весь спектр реализуемых образовательных программ бакалавриата и магистратуры, ориентированных на различные целевые аудитории.

В научной деятельности сильными сторонами кафедры являются, во-первых, активное привлечение студентов к участию в научно-практических конференциях и конкурсах различного уровня. Во-вторых, высокая публикационная активность обучающихся. В-третьих, организация регулярных научных мероприятий международного уровня.

Вместе с тем, здесь необходимо отметить и проблему, которая возникает: в силу того, что постоянно повышаются требования к публикациям в высокорейтинговых Скопусовских журналах, необходимо создавать базу таких журналов и выходы на них. Хотелось бы, чтобы у нас России были такие журналы не в единственном числе, а проводить политику селекции этих журналов. Или проводить конференции с последующей индексацией сборников в Скопусе.

С благословения митрополита Белгородского и Старооскольского ежегодно проводится научно-практическая конференция «Евангелие в контексте современной культуры», которая несет в себе заряд и просветительской, и научной, и практической направленности, т.к. в ней ежегодно участвуют около 200 участников, объединенных единой целью формирования духовно-нравственной культуры у молодежи.

Кафедра проводит большую работу по развитию инновационных процессов в студенческой среде, связанных с совершенствованием деятельности по подготовке обучающимися научных проектов. Наши студенты и магистранты неоднократно были победителями различных грантов и конкурсов.

Мы отмечали, что «в НИУ «БелГУ» создана и функционирует целая система образования и воспитания, направленная на развитие гармоничной личности, что очень четко выражено в миссии университета: «стать лидерами в сохранении и развитии духовно-нравственного наследия своей большой и малой Родины». В университете разработана Концепция воспитательной деятельности, где также говорится о необходимости обеспечения духовно-нравственного развития и воспитания личности выпускника для становления его гражданственности, принятия национальных и общечеловеческих ценностей и следование им в личной и общественной жизни» [1, с. 41].

На кафедре созданы благоприятные условия для развития интеллектуального, научного и творческого и личностного потенциала студенческой молодежи. Социально-воспитательная работа кафедры ориентирована на формирование у обучающихся личностных качеств, необходимых для эффективной профессиональной деятельности, сохранение и приумножение традиций гуманизма, милосердия и социальной ответственности. Преподаватели и студенты принимают активное участие во всех мероприятиях гражданско-патриотической, духовнонравственной, благотворительной и просветительской направленности.

На СТФ функционирует Духовно-Просветительский Центр им. Макария (Булгакова) митрополита Московского и Коломенского, в который входят: Актив «Православные добровольцы», Волонтерский клуб «По зову сердца», Миссионерский клуб, Философскорелигиозный клуб «Логос», Клуб молодой семьи, Центр религиоведческих исследований и профилактики экстремизма.

ДПЦ им. Макария (Булгакова) митрополита Московского и Коломенского проводит различные совместные мероприятия с Белгородской и Старооскольской Митрополией. Ежегодно утверждается план работы Координационного Совета между НИУ «БелГУ» и Белгородской и Старооскольской митрополией, который предполагает в том числе и обсуждение и утверждение плана работы и отчета ДПЦ им. митрополита Московского и Коломенского Макария (Булгакова) Сегодня, в условиях пандемии, работа всех клубов ДПЦ переходит в виртуальное пространство.

В НИУ «БелГУ» существует «Центр религиоведческих исследований и профилактики экстремизма» ИОНиМК НИУ «БелГУ», осуществляющий деятельность по профилактике террористических и экстремистских проявлений в студенческой среде.

На сегодняшний день Центром религиоведческих исследований и профилактики экстремизма ИОНиМК НИУ «БелГУ» разработана и постоянно совершенствуется профилактическая презентации «Профилактика распространения негативных проявлений в студенческой среде». На основе этой профилактической презентации проводятся различные профилактические мероприятия для студентов и представителей студенческого актива первого курса всех институтов нашего университета.

Еще одним видом деятельности Центра религиоведческих исследований и профилактики экстремизма по проведению профилактической работы является организация и проведение тематических круглых столов и конференций в НИУ «БелГУ» с участием преподавателей, представителей различных конфессий, представителей экспертного сообщества и студентов. В качестве примера необходимо привести организованную и проведенную весной 2020 года на студенческую межвузовскую научно-практическую ИОНиМК конференцию «Профилактика экстремизма и терроризма в современной молодежной среде». В рамках конференции с докладами выступили студенты, магистранты направления «Теология» и студенты Белгородской духовной семинарии. Кроме того, наш Центр принял участие в организации и проведении молодежного фестиваля «Мир без границ», проходившего 14–15 ноября 2020 года в НИУ «БелГУ». В первый день фестиваля прошло пленарное заседание конференции «Современные проблемы профилактики экстремизма и терроризма в молодежной среде». Центр проводит большую экспертную деятельность по заказам силовых структур.

Таким образом, Социально-теологический факультет и кафедра философии и теологии выполняет свою социальную функцию по созданию в обществе прослойки людей с теологическим образованием, дающим возможность адекватного отношения к традиционным православным ценностям в обществе. Как отмечал Владыка Илларион: «Присутствие теологии в образовании и науке — это признак гражданского взросления российского общества, осознания им своей структурной сложности, многофакторности. В то же время это свидетельство признания обществом культурной значимости российских духовно-религиозных традиций» [2, с. 234]. В современных условиях этот факт становится ключевым. Поэтому традиционные моральные и религиозные ценности, сложившиеся в многовековом культурном пространстве нашего многонационального государства выступают основой для гуманизации и гуманитаризации системы образования в РФ и создания единой системы духовнонравственного воспитания.

Д.С. Лихачев еще в 90-х гг. прошлого столетия отмечал: «Образование, подчиненное задачам воспитания,... возрождение человека как чего-то высшего, которым должно дорожить, возрождение чувства совестливости и понятия чести – вот в общих чертах то, что нам нужно в XXI в.» [4, с. 6].

Литература

- 1. Борисов С.Н., Липич Т.И. Формирование духовно-нравственной культуры студенческой молодежи в НИУ «БелГУ» (из опыта работы Духовно-просветительского центра им. Митрополита Московского и Коломенского Макария (Булгакова) НИУ «БелГУ / С.Н. Борисов, Т.И. Липич // Духовно-нравственная культура в высшей школе. Студенческая молодежь: свобода и ответственность: материалы VI Международной научно-практической конференции в рамках XXVII Международных Рождественских образовательных чтений. Москва, 29 января 2019 г. / под общ. ред. М.А. Симоновой. М.: РУДН, 2019. С. 41.
- 2. *Митрополит Илларион (Алфеев)*. Теология в современном российском академическом пространстве / Митрополит Илларион (Алфеев) // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. -2016. -№ 3 (34). C. 234.
- 3. Святейший Патрирах Кирилл. Теология в вузах это культурный императив для общества. URL: https://www.pravmir.ru/patriarx-kirill-teologiya-v-vuzax-eto-kulturnyj-imperativ-dlya-obshhestva.
- 4. Лихачев Д.С. О национальном характере русских / Д.С. Лихачев // Вопросы философии. 1990. № 4. С. 6.

Сведения об авторах:

Борисов Сергей Николаевич, доктор философских наук, профессор (директор ИОНиМК НИУ «БелГУ» (г. Белгород). Email: borisov_sn@bsu.edu.ru

Липич Тамара Ивановна, доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии и теологии ИОНиМК НИУ «БелГУ» (г. Белгород). Email: lipich@bsu.edu.ru

Социальные и психологические конструкты, влияющие на религиозное сознание человека

Аннотация: В данной статье рассматривается влияние социальных и общественных институтов на формирование религиозного мышления человека. Постсекулярная ситуация и нахождение в ней теологического дискурса вынуждают рассматривать само человеческое познание как и самого субъекта иначе, в соответствии с современной, меняющейся эпистемой.

Ключевые слова: социальные конструкты, детерминация веры, семейное воспитание, религиозная сознательность, религиозное мышление.

Исторически религиозное сознание человека изначально формировалось в первобытных обществах, в племенах (аналог семьях). С развитием этих обществ стали возникать жрецы, духовные лидеры или иными словами духовная власть из ряда самого же племени.

С появлением государственности роль влияния на религиозное сознание, на веру стало распыляться и на элементы государственной власти — царь, император, президент, совет, парламент и т.д. Также роль на себя брало и само общество, как совокупность всех его членов, которые обладали свойством влиять друг на друга.

Начиная разговор о социальных детерминациях веры, поговорим о семье. Уже в возрасте до года начинает формироваться личность ребенка. Формирование происходит посредством общества, в котором ребенок находится. Первым таким обществом для него является семья. Рассматривая особенности педагогической деятельности семьи, Г.М. Коджаспирова отмечает, что она (педагогическая деятельность семьи) выступает как мета-деятельность, то есть деятельность, направленная на организацию и управление другой деятельностью [3].

Таким образом, в определенном смысле деятельность родителей, направленная на воспитание, образование собственных детей и формирование их личности, является управленческой. Из этого следует, что еще с раннего возраста ребенку со стороны родителей дается то или иное представление о вере, о религии, тем самым закладывая в нем основы религиозного сознания.

Религию, как то, с чем связана вера, часто используют как инструмент нравственного воспитания ребенка, тем самым происходит нравственное влияние родителей и других членов семьи на ребенка вместе с тем, что он перенимает и их образ веры, религию, как тот базис, на котором могут строиться нравственные постулаты, особенно если речь вести о религиозной семье.

С.З. Бойматов пишет: «Нравственное влияние — это моральное воздействие одного человека на другого, вследствие чего поведение одного становится объектом подражания для другого. При этом подражание бывает сознательным и бессознательным. Сознательное подражание — это такое подражание, когда подражающий сперва всесторонне оценивает поведение, поступок другого, которому он подражает и лишь после этого творчески принимает его поведение, как пример, образец, эталон поведения. Бессознательное подражание — это механическое заимствование образца поведения одного субъекта другим субъектом» [2].

Для нас здесь интересно именно механическое или бессознательное заимствование образа веры ребенком с членов своей семьи. Мы этим самым можем обозначить детерминацию веры — со стороны семьи. Массив убеждений о том какова вера, что это такое, как она определяется и т.д. закладываются в человека изначально семьей и не факт, что он может навсегда избавиться от них.

Тут его обозначение себя верующим снова фрагментируется. Оно не есть продукт исключительно его чувств и религиозного или мыслительного опыта, а значит, не тотальна с

его существованием, не едина и не однородна. Вместе с опытом существования она смешена со всем тем пластом убеждений, которые господствовали или господствуют в семье.

Далее, таким же образом, на человека и его религиозное сознание влияет общество детсада, улицы, школы, института и так далее в лице его сверстников, друзей, знакомых. Убеждение, определение или, обобщая, интерпретация веры каждого члена общества находит свои пути влияния или отпечатывания на каждом отдельном человеке. Тот образ веры, который созрел в человеке посредством его семьи, друзей, коллег далее также перенимается другим человеком сознательно или бессознательно.

Роль религиозной власти также играет значимость, как зависимость от религиозного авторитета. Как и роль государственной власти, которая может задавать религиозные настроения в государстве через законы и положения. Например, как пишет А.В. Марченко: «Русская Церковь, в начале XX в., как достаточно консервативный институт, во многом оказалась не способна дать ответ тенденциям изменяющегося общества. Так, в условиях возникновения новых форм социальной жизни, она оказалась не в состоянии ответить на вызовы современности. Ее идеалом по-прежнему оставалась «простота патриархальной жизни» и обычаи старо-крестьянской семьи. Сама религия в обществе XX в. начинает восприниматься как дань традиции, но не нечто духовное и актуальное» [4].

«В начале XX в., различные революционные движения, видя в консервативных устоях религии один из оплотов самодержавия, ущемляющего волю простого народа, вели активную пропаганду среди рабочих, как в учебных заведениях, так и в прессе. В рабочей среде России XIX — начала XX вв. набирало силу сознательное движение против «церкви и религиозных предрассудков». Если в 70-90 гг. XIX в. большинство рабочих были верующими, то уже в начале XX века интерес к религии в среде рабочих существенно падает. Этому способствовали такие факторы, как создание воскресных школ, организация кружков по самообразованию, где преподавателями во многих случаях являлись люди, исповедующие атеистические взгляды, а зачастую революционно настроенные» [1].

Ситуация описанная выше, что складывалась в XIX - XX вв. хорошо показывает влияние государства на религиозное сознание общества, а вместе с тем и его детерминацию со стороны социума, которое стало результатом этого влияния, на каждого отдельного человека. Таким образом, мы обозначили, что как семья, так и остальное общество, включая власть, детерминируют человека и самоидентификацию как верующего посредством тех убеждений, что вкладывают в человека сознательно или бессознательно, как социально-психологический конструкт.

Фрагментированность себя как верующего означает, что человек верующий разложен или составлен из множества объектов (фрагментов) — это например, те традиции и культура, которые легли в основу веры человека, то социально-психологическое вмешательство со стороны общества и просто отдельного какого-либо социального опыта, это и то каким образом человек приходит к вере, эмоционально или логически он это делает — разница есть, и все это замыкается свободой. Мы не можем теперь точно утверждать, что человек выбрал веру, стал верующим той или иной религии, ибо такова его свобода. Безусловно, он так думает, однако не вполне может уловить всей картины, которая привела его к той точке, в которой он находится. Человек, которому задают вопрос: «почему именно ислам?», а он отвечает: «потому что я 20 лет жил на Кавказе среди мусульманской культуры» — не осознает, что именно такое следствие ислама в нем, делает его веру максимально сомнительной. Она потому и сомнительна, что воля ее выбора кажущаяся, она детерминирована.

Таким образом, генеалогия деконструирует взгляды человека на собственную самоидентификацию. Говоря о перечисленных детерминациях, речь, конечно же, заходит не только о верующих людях. Ровным счетом таково положение и людей отрицающих существование Бога. В итоге сам человек складывается из множества фрагментов предшествующих и включенных актуально в его существование.

Литература

- 1. *Андреева Л.А.* Процесс дехристианизации в России и возникновение квазирелигиозности в XX веке / Л.А. Андреева // Общественные науки и современность. Российская цивилизация. − 2003. № 1. C. 100.
- 2. *Бойматов С.З.* Роль нравственного влияния на формирование нравственных качеств личности / С.З. Бойматов // Наука и новые технологии. -2007. № 3. С. 112-113.
- 3. *Быковская Т.Е.* Формирование педагогической культуры семьи и ее значение в формировании личности ребенка / Т.Е. Быковская // Гуманитарное пространство. -2018. − № 3. С. 376.
- 4. *Марченко А.В.* Восприятие веры и религии в российском обществе начала XX века в сравнении с современностью / А.В. Марченко // Система ценностей современного общества. -2012. -№ 24. -C. 124.

Сведения об авторе:

Галявиева Гульназ Абдулахатовна, кандидат педагогических наук, доцент кафедры исламской теологии Российского исламского института (г. Казань). Email: galyavieva.gulnaz@yandex.ru

Основные этапы развития ислама на Поволжье и в Приуралье в конце X – середине XVIII вв.

Аннотация: Развитие ислама на Поволжье и на Урале в X — середине XVIII вв. было обусловлено множеством факторов: внутренними процессами в регионе, внешними завоеваниями и особенностями внутренней политики государств, распространявших свою власть над этими землями. В предложенной вниманию читателей статье предпринята попытка обозначить и проанализировать основные этапы развития ислама и культуры строительства мечетей в Волго-Уральском регионе от принятия ислама в Волжской Булгарии до указов императрицы Екатерины II.

Ключевые слова: история Волжской Булгарии, история ислама, история мечетей, исламская культура, религиозно-государственные отношения в России, история Золотой Орды.

Хорошо известно, что правление Екатерины II отмечено некоторым облегчение положения мусульман и разрешением, дарованным правоверным строить свои мечети. Эти деяния смотрятся милостью. Однако прежде, чем выносить об этом суждение представляется крайне важным посмотреть на историю ислама в Поволжье и положение института мечетей до середины XVIII в. Цель данной статьи обозначить и проанализировать особенности развития ислама и культуры строительства мечетей в X – первой половине XVIII вв.

История строительства мечетей на Поволжье и в Приуралье тесно связана с общей историей этого обширного региона. Принимая во внимание всю сложность и динамичность политических изменений, протекавших здесь, наиболее верным видится связать историю строительства мечетей с двумя историческими процессами: во-первых, с процессами государственного строительства и, во-вторых, с процессами, отражающими развитие исламской миссии в регионе. Отмеченные политические и религиозные факторы, безусловно, были переплетены и взаимообусловлены. Именно принятие ислама способствовало политическому укреплению и культурному расцвету Волжской Булгарии, а спустя несколько столетий привело к переформатированию монгольской империи и Золотой Орды.

В истории становления ислама в Волго-Уральском регионе традиционно различают несколько этапов. Первый из них – период от принятия ислама в Волжской Булгарии до его установления в Золотой Орде. Второй этап был связан с развитием мусульманской культуры в Золотой Орде до распада Монгольской империи, что обычно связывается с событиями XV столетия. Третий этап – обусловлен развитием ислама в условиях многочисленных ханств, наследовавших ордынскую титулатуру, вплоть до падения в середине XVI в. большей части татарских государств на границах московского царства. Четвертый этап, один из самых драматичных в истории народов Поволжья продолжался до указов Екатерины Великой, вернувшей правоверным мусульманам право строить каменные мечети. Этот этап был отмечен укреплением российского присутствия в прежних ханствах и существенным поражением прав исламского населения и его духовенства. Некоторые исторические периоды обладали сходными чертами. Например, в Волжской Булгарии, а несколько позже и в Золотой Орде ислам пользовался правами государственной религии. Вместе с этим жизнь ислама на каждом этапе обладала своими собственными чертами, что неминуемо сказывалось и на истории мечетей. Данное обстоятельство хорошо прослеживается уже в первый из перечисленных периодов.

Нет смысла повторяться, говоря о том значении, какое имело принятие в 922 г. ислама для судеб Волжской Булгарии. Для данного исследования важнее иное. В течение всего описываемого периода духовенством нового и самого северного исламского государства того времени важнейшее внимание придавалось миссии. О ее активности говорит летописное

предание Повести временных лет, сообщающее о приходе к князю Владимиру мусульман. При том, что предложенная в Повести временных лет версия развития событий обладает легендарным характером, канва повествования, скорее всего, не лишена исторических оснований: «Пришли болгары магометанской веры, говоря: «Ты, князь, мудр и смыслен, а закона не знаешь, уверуй в закон наш и поклонись Магомету». И спросил Владимир: «Какова же вера ваша?». Они же ответили: «Веруем Богу, и учит нас Магомет так: совершать обрезание, не есть свинины, не пить вина, зато по смерти, говорит, можно творить блуд с женами. Даст Магомет каждому по семидесяти красивых жен, и изберет одну из них красивейшую, и возложит на нее красоту всех; та и будет ему женой. Здесь же, говорит, следует предаваться всякому блуду. Если кто беден на этом свете, то и на том», и другую всякую ложь говорили, о которой и писать стыдно. Владимир же слушал их, так как и сам любил жен и всякий блуд; потому и слушал их всласть. Но вот что было ему нелюбо: обрезание и воздержание от свиного мяса, а о питье, напротив, сказал он: «Руси есть веселие пить: не можем без того быть»» [21]. Правда, в древнерусской летописи говорится о внешней миссии ислама о, своего рода, экспансии. Мусульмане понимали это, поэтому более важным виделось воспитание уже обращенного населения.

Уже к концу Хв. культура мусульман обладала активной внутренней миссией, направленной на укрепление правоверия в населении, которое было окружено народами, придерживавшимися язычества, и само еще совсем недавно исповедовали народные культы [10]. Эта внутренняя миссия проявлялась, прежде всего, через мечети, возникавшие в узловых центрах торгового транзита. Как правило, такими оазисами исламского просвещения аль-кабир». Традиционно «Великие» джами городские устраивавшиеся, в центре города и представляли архитектурную доминанту населенного пункта, а также главную часть торгово-административного комплекса, включавшего помимо культового строения рынки, гостиницы, места отдыха. Однако подобных центров было недостаточно. Поэтому вокруг крупных городов формировалась сеть «мусала», загородных мечетей. Особенностью этого типа молитвенных мест может считаться их архитектурная простота. Строение представляло собой окруженную стеной и не защищенную какими-либо навесами от солнца, дождя и ветра площадь правильной геометрической формы. Сообщая о своем посещении Булгарии, Ибн Фадлан писал, что встретил здесь баранджар, имевших собственную мечеть [2]. Пункт, в котором располагалось строение, находился на пути, связывавшем Булгарию с Хорезмом, а также с Харарией. Описанное вполне убедительно свидетельствует о важной миссионерской роли и не менее яркой роли поддержания веры, какие выполняли мечети, располагавшиеся с узловых центрах исламских государств и сообществ. Судя по чеканке монет, развитая религиозная жизнь существовала и в Суварах, на страже которой находились «воины» и «защитники веры». Такое положение дел позволяет историком рассматривать Булгарию и Сувар в качестве государств-эмиратов [15].

В описываемый период хорошо прослеживаются мечети, позволявшие верующим с почтительной торжественностью праздновать пятницу и особо торжественные дни, - «альджами», и мечети для ежедневной молитвы — «аль-масжит». Не менее интересным видится появление мечетей, посвященных событиям, особо поклоняемым местам, поминовению усопших. Не менее важными культурно-религиозными центрами становились бани и мавзолеи. К сожалению, археологические следы подобной системы мечетей в X — начала XIII вв. минимальны. Лучше всего они рассмотрены в отношении Биляра. Местный историко-археологический комплекс хорошо изучен в результате раскопок и последующей работы, проведенных в 1967 г. экспедицией, возглавленной проф. А.Х. Халиковым. В последующем работу в данном направлении продолжили ученики и коллеги прославленного татарского ученого А.Х. Халиков, Ф.Ш. Хузин, С.И. Валиулина, Р.Ф. Шарифуллин, А.Ф. Кочкина, Н.А. Кокорина, С.С. Айдаров, Ф.М. Забирова, В.В. Туганаев, В.И. Фролова, С.Г. Ефимова, Р.М. Фаттахов и многие другие [15]. Тем не менее, лучше всего следы исламского строительства прослеживаются применительно к событиям середины и второй половины XIII

столетия на примере археологического и архитектурного комплекса Булгар. Пожалуй, это крупнейший историко-культурный комплекс подобного рода на Поволжье. При том, что он существенно пострадал, а также претерпел значительные, едва ли не катастрофические разрушения и разграбления, однако сохранил ясные, отчетливые очертания строений и даже части таковых. Еще одной причиной разрушений было отсутствие необходимого в подобных случаях попечения российских властей об исламском наследии в границах империи. Именно по этой причине в 40-х годах XIX в. рухнул высокий минарет в Булгарах [23]. Такая уникальная ситуация в районе Булгарского заповедника позволяет получить вполне определенное представление об организации жизни исламских центров Средневековья в Волго-Уральском регионе.

Современные исследования руин Булгар позволяют заключить, что духовным центром города выступала огромная мечеть. Помимо нее в ансамбль входил Малый минарет, баня, дворец, некрополь, включавший в себя усыпальницу и каменные мавзолеи. Вероятно, подобным образом было организовано сакральное пространство и иных булгарских городов. Во всяком случае, ал-Балхи в следующих словах описывает жизнь мусульман Поволжья: «Булгар – имя города, и они (булгары) – мусульмане; в (городе) соборная мечеть; поблизости другой город, называемый Сувар, в нем также соборная мечеть: сообщил мне тот, кто совершал хутбу в них, что количество мужей (жителей) в обоих городах приблизительно 10 тысяч мужей».

Анализ источников позволяет заключить, что культура мечети в значительно мере способствовала формированию сложно организованного общества. Прежде всего, это самого исламского структурой духовенства социальных формировавшихся вокруг мечети. Высшими иерархическими лицами тюркских исламских государств на данном этапе выступали «старцы» или шейхи (шейх уль-ислам, шейх аш-шейх), фактически, возглавлявшие местные уммы. Шейхи рассматривались в качестве хранителей веры и исламских законов, шариата. Поэтому положение шейха предполагало наличие хорошего образования. В историографии не раз высказывалось мнение о том, что уже в этот период возникает практика избрания муфтиев. Основная функция данного института – обеспечение правосудия на основе законов шариата. Вынесенные муфтиями решения, «фетвы», были обязаны приниматься всеми сторонами спора. Не менее важную роль в организации жизни небольших исламских общин играли имамы. Уже само их наименование «стоящие впереди», довольно наглядно демонстрирует круг их обязанностей. Кроме этого жизнь мечети предполагала наличие духовных руководителей, проповедников (хатибов), мулл (служителей и совершителей намаза), призванных призывать верующих к молитве муэдзинов и других лиц. Кроме этого особыми правами пользовались хаджи (лица, свершившие великое паломничество) [15].

Так или иначе, но уже к монгольскому нашествию Волжская Булгария представляла собой высокоорганизованное исламское государство [13], в котором мечети играли важнейшие функции, связанные с демонстрацией достижений и преимуществ ислама как государственной религии, способствовали организации общества и распространению просвещения. Одним из достижений высоты исламской культуры булгар может служить то, что важнейшие функции по сбору налогов и организации хозяйственной жизни монголов на территории Руси были доверены мусульманам, скорее всего булгарского происхождения. Собственно и знаменитый комплекс Булгар в известном виде возник именно в эпоху установления монгольского господства над землями Поволжья и Восточной Европы. Принимая во внимание, что до Хана Узбека в монгольской империи и Орде в кругу элит Степи господствовало тенгрианство, уважительное отношение монголов к местным исламским традициям видится показательным.

Как уже было отмечено, второй этап связан и обусловлен процессами утверждения ислама в Золотой Орде и развитием исламской религиозной и политическо-правовой культы как во владениях Джучидов, так и на сформировавшихся на ее основах государствах Поволжья, Крыма, Урала, Сибири, Северного Кавказа, Казахстана, Степей Северного Причерноморья и

держав Средней Азии [16]. Безусловно, и монгольская империя, и Золотая Орда, которую необходимо рассматривать в качестве неотъемлемой части империи, созданной Чингисханом и поддерживавшей свое единство благодаря единству правящего рода, выстроившего сложную, но по-своему эффективную иерархию внутренних связей [26]. Хорошо известно, что законы Яссы поддерживали внутренне спокойствие и единство империи, допуская широкую автономию захваченных и включенных в ее состав государств и предоставляя равные права для всех исповеданий [24]. Но даже тогда, когда ислам стал господствующей и государственной религией в Золотой Орде, это не привело к поражению прав христиан.

Первым правителем Орды, принявшим ислам, был хан Берке. Огромную роль в обращении могущественного повелителя Востока сыграли суфии. Тем не менее, только при последующих правителях истинная вера стала господствующей. Правда, не смотря на влияние суфизма, процесс насаждения ислама оказался непростым. Если в Волжской Булгарии принятие ислама в целом имело мирный характер, то в случае Золотой Орды ситуация была сложнее. Официальное провозглашение ислама в качестве государственной религии в Орде произошло в первой четверти XIV в. и связано с деятельностью хана Узбека (1313 – 1342). Его восхождению на вершину власти помогло мусульманское духовенство. Местные элиты неодобрительно восприняли претензии хана, что привело к жестокой расправе со всей ордынской верхушкой, которая постаралась уклониться от принятия ислама. В результате процесс исламизации Золотой Орды занял продолжительный период и был отмечен внутренними конфликтами, не укрывшимися от иностранных наблюдателей [25]. Достаточно заметить, что в течении правления Узбека в его владениях погибло около 200 Чингизидов. Однако как бы ни оценивались жертвы этого времени, решение Узбека изменило ситуацию в Орде. Средневековые авторы довольно подробно описали происходившее на просторах Золтой Орды [8]. О переменах можно судить, например, по тому, как сам хан оценивал свое положение в обществе и свое значение в мире. Вместо традиционных формулы и титула «покровителя» своего народа Узбек и его преемники стали использовать эпитеты, характерные для исламского мира: «Всевышнего Бога силою и мухамедданской веры благоденствием», «Надеюсь на Бога и уповаю на милость и благость его!» и др. Что же касается традиций веротерпимости, то на просторах, контролируемых Чингизадами, продолжали умело совмещаться и исламские и древние правовые традиции [4]. Специфической особенностью ислама в Золотой Орде стало акцентированное внимание первых поколений мусульман на духовном наследии суфизма [6].

Провозглашение ислама в качестве государственной религии имело огромное значение и для культового строительства. Обладая более высокими инструментами влияния на умонастроения общества и имея в своем арсенале неисчерпаемый источник символических смыслов и форм, обеспечивающих жизнеспособность власти и общества, мечеть стала важнейшим институтом воспитания татарского этноса.

Трансформации в монгольской империи и во взаимоотношениях между Чингизадами, приведшие к возникновению на просторах монгольской империи ряда ханств, не только не препятствовали развитию ислама, но даже способствовали его развитию. Примером успешного развития ислама может служить ситуация в Казанском ханстве. Так, например, результаты археологических раскопок позволяют заключить, что в Западном и Центральном Закамье отсутствуют следы присутствия язычества. Очевидно, что здесь проживали в основном мусульмане [19]. При том, что первоначально ислам в Орде был принят под влиянием сторонников суфизма, в Казанском ханстве ислам был представлен в сунитской традиции с характерными для него матуридитскими вероубеждениями, ханафитским мазхабом и наличием основанного на суфийской практике нравственного совершенствования мусульманина. Подтверждение этому обнаруживается в «Зафер наме-и вилайет-и Казан», памятнике, созданном в 1550 г. Скорее всего, автор был свидетелем обороны Казани Мухаммадом-Шарифи или Кул-Шарифом. Последний в своих взглядах исходил из норм, зафиксированных в книге матуридитского и ханафитского мыслителя Хафиз ад-Дина Абу-л-Бараката ан-Насафи.

Духовенство заняло лидирующее положение в обществе. Об особой роли сайидов говорят различные источники: летописи, посольские дела и записки иностранцев. Высшая светская власть принадлежала хану, который был обязан демонстрировать свое внимание и уважение к духовному главе местной уммы – верховному сайиду. Выдающийся австрийский дипломат Сигизмунд Герберштейн так описывал такое почтение: «... при приближении даже цари выходят ему навстречу, стоя предлагают ему руку - а он сидит на лошади - и, склонив голову, прикасаются к его руке; это позволено только царям, герцоги же касаются не руки его, а колен, знатные люди - ступней, а простой народ - только его платья или лошади» [9]. Однако это почтение выражалось и в высоком доверии к авторитету духовного главы. Во время отсутствия ханов, сейиды возглавляли правительство, решая вопросы престолонаследия, административного руководства государственного И управления. Исследователи отмечают, что духовенству доверялось в том выполнение дипломатических функций [19]. Судя по сообщениям источников, выполнение сайидами дипломатических функций хорошо прослеживается во всех ханствах, сформировавшихся на просторах бывшей Золотой Орды.

Примечательно, что по данными «Зафер наме» сайиды и их потомки привлекались для выполнения воинских обязанностей. Например, должность духовного главы войска, накиба, по воле хана Узбека оказалась закрепленной за потомками Сайид-Ата [18]. Исследования Д.М. Исхакова позволяют заключить, что астраханский сайид Мансур, сторонник хана Сафа-Гирея, был отцом Кул-Мухаммада [17]. Не менее тесные связи объединяли духовных лидеров татарских ханств между собой. По мнению исследователей, сайиды Казани, Касимова, Астрахани, Крыма, Кубани и Дагестана находились в тесном родстве [3]. Таким образом, потомки Сайид-Ата и после распада Золотой Орды продолжали возглавлять духовенство и играть важную роль в общественно-политической жизни тюрко-татарских ханств. В древнерусских летописях сохранились множественные известия о духовенстве Казанского ханства. Источники упоминают о сайидах, шейхах, шейхзаде, муллах, муллах-заде, казиях, хафизах, дервишах. Все это позволяет заключить, что духовенство играло значимую роль в политической жизни ханства, идейную и нравственную основу которого составляли ценности исламского мира. Еще одним свидетельством этого могут служить остатки архитектурного комплекса Казанского Кремля, топография и археология которого указывает на существование в стенах города роскошной мечети и сопутствующего ей комплекса культовых и дворцовых строений. Не менее показательны остатки дворцово-храмовых комплексов Касимова, где существовали как большие, так и малые «домовые» мечети.

Последний, четвертый, этап обусловлен событиями, развивавшимися после падения в 1552 г. Казани и вскоре других поволжских ханств. Если прежде Московское государство, считавшее себя главной наследницей Золотой Орды, всячески поощряло переход на службу великим князьям татарской знати и самих Чингизидов, которых почитали царями, одаривали землями и привилегиями, разрешая при этом новым подданных исповедовать ислам и строить мечети, то теперь ситуация изменилась. Царское правительство не считало себя обязанным считаться с интересами иноверцев. С исчезновением казанской государственности от татар требовали не только лояльности, но и большего – принятия православия. В некоторых случаях принадлежность к исламу приводила к утрате возможности для карьерного роста, а в большинстве вариантов – приводило к существенному поражению прав и состояния. Что же касается мусульманского духовенства, то его положение оказалось еще более сложным. Московское государство почитало себя оплотом христианского мира. Оно было готово мириться с некоторыми формами язычества, однако не было готово принять равноправного положения исламского духовенства. Прежднее почтительное отношение к мусульманским духовными лидерам во многом объяснялось тем, что они рассматривались в качестве важных политических и дипломатических лиц соседних государств. Теперь же поволжские ханства и Сибирь стали частью России, что мгновенно изменяло статус священной исламской иерархии. Однако на начальных этапах московские власти и русское население, бывшие в меньшинстве на

завоеванных территориях считали своим вынужденным долгом считаться с местными элитами. Муллы и члены исламским умм становились переводчиками, помогали в организации хозяйственной деятельности, согласовывали некоторые стороны русско-татарских отношений на местах.

Тем не менее, царское правительство относилось к местному татарскому населению и его лидерам с полным недоверием. Воеводам постоянно предписывалось ограничивать права мусульман, отстранять их по мере исчезновения надобности от управления, переселять татар подальше от дорог и водных путей. Москва всячески стремилась колонизировать эти территории через посредство их феодального деления и играя на противоречиях, существовавших между татарами-мусульманами, с одной стороны, и чувашами и марийцами, с другой. Присоединенные территории колонизовались через строительство крепостей и поведения мер «полицейского» характера: доносы, облавы, фиксирование новых «чужих» лиц и т.д. Ограничивалась возможность перемещения местного населения, разрушались межродовые связи и экономические контакты. «Инородцам» запрещалось посещать укрепленные русские центры. Татары-мусульмане были выселены из Кремля и примыкавших к нему слобод, а их мечети в этих местах закрывались и уничтожались. Уничтожение или обеднение татарской знати на долгие годы привело к прекращению строительства мечетей. Татарам запрещалось заниматься кузнечным делом, торговать и перевозить вооружение, заниматься серебряным ювелирным делом. Такая ситуация продлилась вплоть до XVIII в., а окончательно ограничения были сняты только в ХХ столетии [11]. Проводя политику кнута и пряника, царское правительство в то же время всячески заигрывало с ясачным населением, которому представлялись определенные выгодные положения. Наконец, главная задача воевод увеличение объема собираемых налогов. Поэтому строительство новых мечетей не могло приветствоваться местными московскими властями и по экономическим причинам.

В описываемый период российское правительство и царская власть как таковая искренне считали, что справиться с местным населением можно через посредство крещения татар и чувашей. Религиозные институты церкви в этом контексте рассматривались в качестве важнейшего инструмента по ассимиляции мусульман. Именно поэтому церковь получала на завоеванных территориях огромные земельные владения и льготы. Рост благосостояния православного духовенства должен был, по мнению правительства, стимулировать миссионерскую деятельность монастырей и мирских священников. Монастыри Казанского царства стали крупнейшими феодалами в России. Вместе с этим в церковной истории края светлой страницей видится деятельность митрополита Гурия, в период святительства которого царское правительство воздерживалось от решительных мер против местных мусульман, а сама церковь пробовала конкурировать с мусульманским населением через открытие школ в Казани и в Свияжске, а также через посредство элементарной медицинской помощи [20]. Однако со смертью этого церковного иерарха ситуация стала развиваться в конфронтационном русле. Достаточно сказать, что в казанском посаде во второй половине XVI в. не было ни одной мечети. Их строительство возобновилось только в конце 80-х гг. того же века.

Один из преемников на Казанской кафедре, Гермоген (1589-1606) также пробовал заниматься активным миссионерством, собрав новокрещеных татар, которым в течение нескольких дней читал катехизаторские проповеди. Однако в своем письме к царю Феодору Иоанновичу православный святитель был вынужден признать, что его меры бесполезны. Татары продолжают либо придерживаться ислама, либо, даже приняв крещение, «скорбят» по своей вере. В данном отношении примечательными видятся события и легенды, связанные с обретением Казанской иконы Божией Матери. Постигший тогда Казань пожар рассматривался православным духовенством в качестве наказания за переход православных в ислам или за симпатии к мусульманам, которые возникали в среде жителей города. Это было одной из причин, почему власти долгое время не торопились с признанием «церковного чуда» [5].

Необходимо признать, что негативную роль в русско-татарских отношениях сыграла деятельность местных митрополитов и архиепископов, недовольных существованием у

мусульман мечетей и не способных привлечь татар на российскую сторону. В 1593 г., отвечая на жалобы митрополита Ермогена о возникновении в Казани нескольких мечетей, царь Феодор Иоаннович повелел казанским воеводам А.Н. Вяземскому и И.М. Воротынскому произвести перепись местного крещенного населения, создать для них особый приход, расселить местное население Казани по вероисповедальному и национальному принципу, изолировать православных от мусульман, запретить христианам принимать у себя в домах иноверцев, проводить надзор за жизнью новокрещенных татар, марийцев и чувашей и уничтожить в Казани все мечети [1]. В результате, не имея возможности и сил справиться с реализацией такого масштабного наказа, власти ограничивались разрушением мечетей, что было намного проще, чем переселение населения. Тем не менее, власти смогли достичь успеха только при крещении служилых татар и их семей. Остальное население всячески уклонялось от смены веры.

Единственная группа мусульман, на которых не распространялись царские указы – иностранцы: бухарцы, хивинцы, ташкенцы и др. Однако эта группа была небольшой и не влияла на общую ситуацию в регионе.

Еще одним способом оказания влияния на местное исламское население стало массовое переселение крестьян. Последнее стало возможно благодаря условиям, сложившимся в рамках крепостного права. Правительство поощряло такое вольное переселение. Результатом таких действий стал рост русского присутствия в крае. На 1719 г. русские составляли уже 490 тыс., а к середине XVIII столетия — русские стали большинством, составив 52 % [7]. Такая политика привела к целой череде восстаний местного населения против колонизаторов.

Столкнувшись с верностью мусульман в отношении своих обрядов, царское правительство иногда разрешало возводить отдельные мечети, но непременно в значительном удалении от церквей, как, например, это было в 1703 г. в Тобольске. При этом ограничивалось провозглашение с минаретов к молитве и публичное исполнение исламских обрядов. Пробуя каким-то образом влиять на сознание мусульман, правительство строго предписывало, чтобы мусульмане не различали мечети и церкви внешне. Поэтому вначале XVIII в. при разрешении строительства мечетей от мусульман требовали, чтобы мечети были похожи на православные церкви. Естественно, что речь шла о деревянных сооружениях, поскольку каменное исламское строительство было категорически запрещено. В некоторых случаях требовалось, чтобы молитвенные строения мусульман не отличались от жилых строений, чтобы не привлекать к себе внимание. Особенно отчетливо это требования проявились в архитектуре Приуралья и Поволжского региона в период деятельности «Конторы новокрещенских дел». Так или иначе, но в первой половине XVIII в. число мечетей стало расти, что, впрочем, объяснялось особенностями исламского сознания и неэффективностью христианской проповеди в условиях усиливающейся эксплуатации населения. Даже сенатский Указ 1742 г. о запрещении строительства новых мечетей не смог остановить процесс возведения новых деревянных молитвенных строений [12]. В сложившихся условиях, во многом обостренных внешнеполитическими факторами (преддверии войны с Турцией) царское правительство неминуемо должно было пойти на уступки мусльманской умме Российской империи.

Таким образом, на протяжении всей истории существования ислама в Волго-Уральском регионе мечеть являлась важным фактором поддержания основ веры в населении и сохранения национальных и религиозных традиций татар. Между тем, процессы религиозной жизни не были поступательными. Они зависели от множества внутренних и внешних факторов. Если на начальных этапах своего развития в регионе ислам пользовался поддержкой в качестве государственной религии, что стимулировало развитие мечетей и связанных ними инфраструктуры, то после падения Казанского, Астраханского и Сибирского ханств положение исламского духовенства и самих верующих претерпело радикальные перемены. Мечети стали последним символом веры и национальной идентичности. При том, что Москва, а потом Петербург всячески препятствовали исламскому строительству и ограничивали права правоверных, к середине XVIII в. мусульмане не только смогли приспособиться к жестким

правительственным ограничениям, но и активно строили мечети. В условиях нарастающего внутреннего кризиса в Российской империи и обострения отношений с Турцией царская власть стала осознавать необходимость примирения с мусульманами.

Литература

- 1. Акты, собранные в библиотеках и архивах Российской империи Археографической экспедицией Императорской Академией Наук. Т. 3. СПб., 1836. 496 с.
- 2. *Ахмед ибн Фадлан*. Книга о его путешествии на Волгу в 921-922 гг. URL: http://www.vostlit.info/Texts/rus16/Fadlan/text.phtml
- 3. Ахметзянов М.И., Шарифуллина Ф.Л. Касимовские татары (по генеалогическим и этнографическим материалам) / М.И. Ахметзянов, Ф.Л. Шарифуллина. Казань: Магариф, 2010.-375 с.
- 4. *Ачилова* Г.М. Традиционная мусульманская культура и обычаи кочевников в управлении Средней Азией Чингизидами / Г.М. Ачилова // Россия и мусульманский мир. − 2018. − № 4 (310). − С. 95-102.
- 5. *Гайденко П.И.* Почему не поверили Матроне? (Еще раз об обстоятельствах обретения Казанской иконы Божией Матери) / П.И. Гайденко // Чудотворный Казанский образ Богородицы в судьбах России и мировой цивилизации: Сборник материалов Международной конференции. Казань: «КазДС», 2016. С. 34-37.
- 6. *Галиахметова Г.Г.* Ислам в Золотой Орде: традиции религиозного опыта / Г.Г. Галиахметова. Казань: Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2007. 132 с.
- 7. Галлямов Р.Ф. Этносоциальная история Предкамья во второй половине XVI нач. XVIII веков (по писцовым и переписным книгам): дисс. к.и.н. / Р.Ф. Галлямов. Казань, 1995. 230 с.
- 8. *Гарустович Г.Н.* Средневековые авторы о распространении ислама в Улусе Джучи / Г.Н. Гарустович // Вестник Академии наук Республики Башкортостан. 2012. Т. 17. № 3. С. 55-61.
- 9. Герберштейн С. Записки о Московии / С. Герберштейн. М.: МГУ, 1988. 430 с.
- 10. Давлетшина E. Мифологические божества древних булгар / E. Давлетшина // Вестник Казанского государственного университета культуры и искусств. -2005. -№ 3. C. 181-183.
- 11. *Дмитриев В.Д.* «Царские» наказы казанским воеводам XVII века / В.Д. Дмитриев // История и культура Чувашской АССР. Вып. 3. Чебоксары, 1974. С. 284-419.
- 12. Загидуллин И.К. Исламские институты в Российской империи. Мечети в европейской части России и Сибири / И.К. Загидуллин. Казань: Татарское кн. изд-во, 2007. 415 с.
- 13. *Измайлов И.Л*. Ислам в Волжской Булгарии: распространение и региональные особенности / И.Л. Измайлов // История и современность. 2011. № 2, сентябрь. С. 34-51.
- 14. *Измайлов И.Л.* Принятие ислама в Улусе Джучи: причины и этапы исламизации / / И.Л. Измайлов // Ислам и власть в Золотой Орде. Сборник статей. *Сер. «История и культура Золотой Орды»*. Вып. 16 / Под ред. И.М. Миргалеева, Э.Г. Сайфетдиновой. Казань: Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2012. С. 98-116.
- 15. История татар. Т. 2. Волжская Булгария и Великая Степь. Казань: Изд-во «РухИЛ», 2006. 960 с.
- 16. История татар. Т. 3. Улус Джучи (Золотая Орда). XIII середина XV в. Казань: Институт истории АН РТ, 2009. 1056 с.
- 17. *Исхаков Д.М.* Институт сеййидов в Улусе Джучи и позднезолото-ордынских тюркотатарских государствах / Д.М. Исхаков. Казань, 2011. 228 с.
- 18. *Исхаков Д.М., Габбасов К.А.* Институт сейидов в позднезолото-ордынских тюрко-татарских юртах как историческое наследие Золотой Орды / Д.М. Исхаков, К.А. Габбасов // XIII Фаизхановские чтения. Наследие Золотой Орды в государственности и культурных традициях народов Евразии: материалы международной научно-практической конференции. Санкт-Петербург, 4-6 мая 2016 г. СПБ.: ИД «Медина», 2017. С. 446-456.

- 19. *Исхаков Д.М. Измайлов И.Л*. Введение в историю Казанского ханства / Д.М. Исхаков, И.Л. Измайлов. Казань: Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2005. 116 с.
- 20. Луппов П. Христианство у вотяков со времени первых исторических известий о них до XIX века / П. Луппов. Вятка, 1901. [6], X, 298, 93, [2] с., 1 л. карт.; 23.
- 21. Полное собрание русских летописей. Т. 2: Ипатьевская летопись. М.: «Языки славянской культуры», 2001.-648 с.
- 22. Почекаев Р.Ю. Чингизидское правовое наследие в ойратских ханствах / Р.Ю. Почекаев // Mongolica. -2015. N XIV. C. 12-18.
- 23. Салмин А.К. Городище Булгар в контексте экспедиции П.С. Палласа / А.К. Салмин // Вестник Чувашского университета. -2018. -№ 2. C. 136-142.
- 24. Φ едоров-Давыдов Г.А. Религии и верования в городах Золотой Орды / Г.А. Федоров-Давыдов // Исторический архив. 1998. № 1. С. 28-39.
- 25. *Хаутала Р.* Исламизация татар, согласно латинским источникам конца XIII первой половины XIV века / Р. Хаутала // Ислам и власть в Золотой Орде. Сборник статей. Сер. «История и культура Золотой Орды». Вып. 16 / Под ред. И.М. Миргалеева, Э.Г. Сайфетдиновой. Казань: Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2012. С. 18-72.
- 26. *Pochekaev R.Yu*. Political repressions in the Mongol Empire, Golden Horde and other turkic-mongol states, and their justifications (13TH-16TH cc.) / R.Yu. Pochekaev // Золотоордынское обозрение. 2014. № 3 (5). С. 103-120.

Сведения об авторе:

Гилязов Габдулла Маратович, старший преподаватель кафедры религиозных дисциплин Казанского исламского университета (г. Казань). Email: abdella@mail.ru

Христианский просветитель нагайбаков, священник и миссионер Игнатий Тимофеевич Тимофеев

Аннотация: Настоящая статья посвящена жизнеописанию выдающегося священника Русской Православной Церкви, первого нагайбакского пастыря и миссионера Игнатия Тимофеевича Тимофеева. Его трудами была основана и утверждена нагайбакская миссия в Оренбургской епархии, которая была частью более широкого миссионерского движения — православной миссии среди малых народов Поволжья и Казанского края. Результатом миссии стало возникновение у нагайбаков полноценных форм национальной церковной жизни, образование собственной духовной и светской интеллигенции, закрепление этнического самосознания нагайбаков как православного народа.

Ключевые слова: нагайбаки, православная миссия, система Ильминского, Русская Православная Церковь, священник Игнатий Тимофеев.

Летом 1842 г. в управление Оренбургской губернией вступает герой польской кампании генерал-лейтенант В.А. Обручев, при котором начинается переселение на пустующие земли Новой линии казаков из внутренних кантонов Российской империи. Переселение последовало согласно Высочайшему повелению от 26 февраля 1842 г., которое гласило: «Всех казаков внутренних кантонов (в числе 2877 душ мужского пола) переселить безусловно на Оренбургскую пограничную линию в состав Оренбургского казачьего войска» [21, с. 109]. Тогда же согласно указу были переселены и 1250 казаков из Бакалинской и Нагайбакской станиц Белебеевского уезда Уфимской губернии. При этом переселенцам было предоставлено право самим выбирать себе место для жительства в крае [1, с. 180]. Большинство нагайбакских казаков образовали собственные поселки между старой и новой линией на землях Верхнеуральского уезда, которые вначале имели названия в виде «нумеров»: 1-й, 2-й, 3-й, 5-й и 8-й. Вскоре этим поселкам были присвоены «европейские» названия: Кассель, Остроленка, Фершампенуаз, Париж и Требия соответственно. Так начинался новый этап в истории нагайбаков, народа, который сформировался благодаря совместным усилиям Российского государства и Русской Православной Церкви.

По преданию, сохранившемуся среди нагайбаков, их предки приняли Крещение в 1552 г., сразу после взятия Казани царем Иоанном IV Грозным. В казачье сословие нагайбаки вступили в 40-х гг. XVIII столетия, в правление имп. Анны Иоанновны, после усмирения башкирского восстания. Это события заложило последний камень в фундамент этнического самосознания нагайбаков, состоящего из трех важнейших элементов: родного языка, православной веры и воинской службы. После переселения на земли Южного Урала и Оренбургской области, нагайбаки уже представляли собой сплоченную этническую группу, которая тем не менее еще не имела внутренних механизмов самосохранения и роста: в языковом отношении благодаря активным контактам по воинской службе мужского населения, а также русским школам, открытым в нагайбакских поселках в 40-60-е гг., шел процесс обрусения; православие нагайбаков из-за плохо поставленного в прошлые годы дела миссии было весьма поверхностным, а их религиозные представления были вполне языческими. Единственным фактором, не подвергавшимся серьезным изменениям и даже получившим большее утверждение, было казачество. Благодаря участию в различных военных кампаниях российского государства, проходивших в первой половине XIX столетия, у нагайбаков возникла и утвердилась воинская культура с ее традициями, обрядами и кодексом чести. Для дальнейшего существования и развития нагайбаков, как самодостаточного этноса, важно было укрепить два других элемента – родной язык и православную веру.

Выполнение этих задач стало возможным только благодаря новой волне православной инородческой миссии, которая началась во второй половине XIX в. Одним их главных деятелей

этой миссии был выдающийся русский ученый и христианский просветитель малых народов России Николай Иванович Ильминский. В середине 60-х гг. он и его сотрудники перевели на кряшенский язык отдельные книги Св. Писания и важнейшие части православного богослужения, открыли в Казани и окрестных инородческих селениях школы, с обучением на родном языке, стали совершать православное богослужение на языке кряшен. В скором времени казанские школы стали кузницей кадров для инородческих школ и приходов всего Казанского края и Поволжья, из которой выходили талантливые и трудолюбивые учителя и церковно- и священнослужители.

Выходцем из Казанской крещено-татарской школы был *Игнатий Тимофеевич Тимофеев* – христианский просветитель нагайбаков, талантливый учитель и педагог, первый нагайбакский пастырь и миссионер. *Игнатий Тимофеев* был младшим братом знаменитого священникамиссионера Василия Тимофеева и учеником Н.И. Ильминского. Около полувека своей жизни о. *Игнатий* отдал делу христианского просвещения нагайбаков, фактически возглавляя дело всей нагайбакской миссии. Ее результатом стало укрепление «триады самобытности» нагайбаков в такой мере, что никакие деструктивные процессы советского времени не смогли разрушить их национального самосознания, получившего официальное признание со стороны государства только в 1993 г. Настоящая статья посвящена жизнеописанию выдающегося деятеля нагайбакской миссии, *Игнатия Тимофеевича Тимофеева*, имя и труды которого сегодня мало известны как самим нагайбакам, так и специалистам по гражданской и церковной истории Южного Урала.

Будущий просветитель нагайбаков родился в 1849 г. в кряшенской семье. Его малой родиной была деревня Никифорово Мамадышского уезда Казанской губернии. Обстановка в семье *Игнатия Тимофеева* не способствовала христианскому воспитанию: мать будущего христианского миссионера «фанатически держалась суеверной татарской старины» [4, с. 275]. Отец был жесток к детям и мог ни за что ни про что избить попавшегося под руку сына, о чем впоследствии с горечью писал в своих мемуарах старший брат о. *Игнатия* о. Василий Тимофеев. Сделавшись с 1863 г. незаменимым помощником Ильминского в деле просвещения соплеменников, Василий Тимофеев стал учителем и духовным наставником и для своего младшего брата.

В возрасте 15 лет *Игнатий* поступил в Казанскую крещено-татарскую школу, созданную Н.И. Ильминским совместно с Василием Тимофеевым. Несмотря на недолгое пребывание в стенах школы, именно здесь он получил то христианское воспитание и образование, которые помогли ему оставаться верным делу христианской миссии всю его оставшуюся жизнь. Ильминский, принимавший живое участие в деятельности Крещено-татарской школы, характеризует *Игнатия Тимофеева* в этот период его жизни следующим образом: «Игнатий, брат В. Т-ва, довольно взрослый парень, и в домашнем быту работящий помощник своему отцу. Его и отпускали в Казань только на несколько месяцев. В четыре с половиной месяца, проведенные им в школе, он занимался весьма усердно, — стал очень хорошо читать, узнал довольно по-русски, не дурно пишет. Брат, на прощанье, снабдил его нашими народнотатарскими изданиями, некоторыми русскими книгами и бумагой, и внушил ему не оставлять занятий и дома» [8, с. 99].

В Крещено-татарской школе *Игнатий Тимофеев* обучался с 1864 по 1866 гг. В январе 1867 г., будучи 17-летним юношей, он принимал участие в миссионерской поездке в село Апазово, организованной его братом о. Василием Тимофеевым. Жители села с большим воодушевлением приняли проповедь о. Василия, так что в его же присутствии организовали школу, снабдив ее всем необходимым. *Игнатий Тимофеев*, сопровождавший брата в этой поездке, был поставлен первым учителем Апазовской школы [8, с. 212–213]. В ноябре того же года он был переведен во вновь открытую школу в селе Карабаян Лаишевского уезда. А в сентябре 1868 г. был назначен учителем в школу с. Мелекесы Мензелинского уезда. Наконец в 1869 г. *И. Тимофеев* получает место помощника учителя в Казанской крещено-татарской школе, в каковой должности трудился до 1871 г. Живя в Казани, *И. Тимофеев* вступил в

миссионерское Братство Свт. Гурия, членом которого он оставался всю свою жизнь. О его неформальном отношении к своему званию братчика свидетельствует то, что в 1899 г. он сделал в пользу Братства значительное пожертвование — 75 р. [19, с. 159]. Согласно уставу Братства это делало членство жертвователя пожизненным и освобождало его от ежегодных взносов [18, с. 86].

В 1871 г. заканчивается его педагогическая карьера на родине, в Казанской губернии, и начинается новый, Оренбургский период его биографии. В этом году по инициативе бывшего ученика Н.И. Ильминского, инспектора народных училищ Оренбургской губернии Кудеевского, в поселках Верхнеуральских нагайбаков были открыты пять начальных инородческих училищ: в Остроленке, Касселе, Требии, Париже и Фершампенуазе. В эту последнюю школу, получившую статус центральной, и был определен учителем Игнатий Тимофеев с солидным по тем временам содержанием — 400 р. в год, назначенных ему управлением Оренбургского казачьего войска. Вскоре на молодого талантливого преподавателя обратил внимание военный губернатор Оренбурга К.Н. Бобарыкин, поручив ему непосредственное наблюдение за окружающими Фершампенуаз инородческими школами [2, с. 2].

Летом 1873 г. *Игнатий Тимофеев* приезжал в свои родные края в Казань и здесь 18 августа сочетался браком с Мариной Софроновой, родом из с. Мелекесы, где некоторое время учительствовал *И. Тимофеев*, также выпускницей Казанской Крещено-татарской школы. На многие годы она станет верной подругой жизни *И. Тимофеева*, первой и незаменимой помощницей в его школьных трудах. По дороге в Фершампенуаз, при переезде через Уральские горы молодых супругов застала осенняя непогода, так что Марина простудилась и заболела. По-видимому, болезнь была достаточно серьезной, и Ильминский в одном из своих писем даже по-отечески отчитал своего ученика, посоветовав ему более бережно относиться к здоровью супруги. (Как Ильминский любил эту семью, говорит особая нежность, с которой он в своих письмах всегда обращался к супругам, ласково называя их «Игнатий агай» и «тетенька Марина»). По прибытии в Фершампенуаз Марина открыла у себя на дому первую школу для нагайбакских девочек, а в 1880 г. после назначения *И. Тимофеева* священником Остроленского прихода она возглавит Центральную Остроленскую женскую школу в этом поселке.

Будучи учителем Фершампенуазской школы, *И. Тимофеев* фактически выполнял функции инспектора, заботившегося о том, чтобы во всех нагайбакских школах утвердилась система преподавания Ильминского. Для этого он совершал поездки в порученные его попечению поселки, в которые иногда брал и своих учеников. Особенно часто *И. Тимофеев* и его ученики посещали Остроленский поселок, чтобы принять участие в церковном богослужении, исповедоваться и причаститься Св. Таин. Здесь же, в Остроленской Свято-Покровской церкви, нагайбаки впервые услышали молитвы и отдельные песнопения на своем наречии в исполнении учителя и учеников Фершампенуазской школы. Кроме школ Верхнеуральских нагайбаков, *И. Тимофеев* на тех же миссионерских началах, которые он внедрял среди нагайбаков, организовал такую же школу и в Варнинском поселке, населенном магометанами [5, с. 350-351].

Из этого периода его жизни сохранилось одно письмо, написанное U. Tимофеевым своему брату, через которого он всегда обращался и к Н.И. Ильминскому. Письмо это следующего содержания:

Любезный братец, Василий Тимофеевич, благословите нас!

По Вашим святым молитвам мы теперь здесь живы и здоровы и Вас Господь пусть, но оставит своею милостию и да подаст Вам здоровье и благополучие... 27 октября Марина начала учить девиц. Учится семь девиц. Познакомившись, теперь сами начинают читать. Поют «Отче наш», с большим расположеньем ходят в школу, и родители их очень рады, хотят еще отдавать. Учатся девицы в той же квартире, в которой мы сами живем. В каждый воскресный день мы собираемся читать часы; очень много бывает посторонних людей. Прочитавши часы, я говорю о вере, читаю «Угет» (Наставление Свт. Тихона Задонского. — авт.); очень нравится. Получили ли Вы октябрьское мое письмо? Я писал это

письмо в то время, когда пошел посмотреть на школы в Кассель. И здесь в крещенских школах читают крещенския книги. Здесь теперь очень благополучно. Будьте здоровы вы, а мы остаемся в очень хорошем здоровье. От нас Вам большой поклон. Скажите от нас большой поклон родителям. Здешние крещеные меня очень просят быть священником.

Николаю Ивановичу от нас скажи большой поклон.

Спустя одну неделю, еще мы напишем Вам письмо.

Писал твой меньшой брат И. Тимофеев. Твое письмо от 17 ноября я получил, большое спасибо, братчик; через неделю пришлю.

17 ноября 1873 г. Верхнеуральск [6, с. 53].

В 1880 г. в жизни *Игнатия Тимофеева* произошло важное событие, которое предвидел и которое своими хлопотами и авторитетом приближал Н.И. Ильминский. Еще за шесть лет до этого события в письме от 29 ноября 1873 г. Ильминский наставлял своего ученика: «Ты говоришь, Игнатий, что тебя приглашают во священники. Пусть они ходатайствуют о тебе у архиерея или губернатора. Заставь их написать приговор, что устроят церковь. В этой церкви ты, Бог даст, и будешь попом. Аминь» [6, с. 54]. Это предсказание Ильминского исполнилось в точности, хотя и не без усилий самого ученого. В.Н. Витевский в своей статье «Нагайбаки» отмечает, что в священный сан *И. Тимофеев* был рукоположен по ходатайству за него перед епархиальным начальством Н.И. Ильминского и инспектора Ф.Д. Кудеевского [2, с. 2]. 18 октября 1880 года Оренбургский Преосв. Вениамин рукоположил *И. Тимофеева* в сан диакона. Всего через четыре дня, 22 ноября, в знаменательный для всех нагайбаков день празднования Иконы Казанской Божией Матери, диакон *Игнатий Тимофеев* тем же архиереем был посвящен в сан священника к Покровской церкви Остроленского поселка Верхнеуральского уезда. Так начался особый период его жизни, который можно сравнить с жатвой после многих лет сеяния Слова Божия в сердцах нагайбакского народа.

Находясь в должности священника Остроленской церкви в течение первых 15 лет своего служения, о. Игнатий зарекомендовал себя как дисциплинированный и ревностный пастырь, ответственно подходивший к исполнению своих обязанностей. Материальное положение о. Игнатия в эти первые годы было достаточно тяжелым; в Клировых ведомостях за 1880 г. указано: «На содержание причта положено из Войсковых капиталов девяносто рублей и от прихожан столько же рублей в год» [11, Л. 23]. При этом рукой самого священника сделана небольшая приписка: «Содержание скудное». Следует учесть, что при выплате жалования клирикам двухштатного священник получал ¾ от общей сумы, а псаломщик ¼. Следовательно, жалованье о. Игнатия в эти годы составляло 135 р. Это значительно меньше той суммы, которую он зарабатывал в прежней должности учителя – 400 р. В какой-то мере материальный недостаток молодого пастыря компенсировали частные требы и пожертвования прихожан. Но даже в этом случае вряд ли эта сумма приближалась к прежнему уровню его дохода. Жилищные условия тоже оставляли желать лучшего, и о них в том же отчете сказано: «Дома священно-церковнослужителей устроены от общества, состоят у каждого из двух комнат, передней и кухни. Надворное строение при обоих домах ветхое» [11, Л. 23]. Земли, которая была большим подспорьем в деле удовлетворения материальных нужд любого сельского священника, в Остроленском приходе на тот момент не было. Тем не менее о. Игнатий безропотно и терпеливо совершал свое служение, продолжая тем самым начатое им дело христианского просвещения и воцерковления нагайбаков.

Остроленский приход с момента своего основания состоял из двух поселков, Остроленского и Арсинского. При этом остроленская Свято-Покровская церковь являлась главной, а Христо-Рождественский храм Арсинского поселка — приписным. Настоятелем прихода считался арсинский священник, а священник остроленской церкви имел статус помощника. С 1880 по 1885 г. эту должность исполнял о. *Игнатий Тимофеев*. Как и в период его учительства, деятельность его в эти годы не ограничивалась только лишь служением в одном Остроленском поселке. С момента его рукоположения во пресвитеры в ведение о. *Игнатия* перешел Фершампенуазский поселок, куда в 1883 г. была перенесена Покровская

церковь Остроленского поселка. Кассельский поселок, располагавшийся недалеко от Остроленки, входил в Остроленский приход с момента его основания. Таким образом о. Игнатий Тимофеев первые пять лет своего служения являлся приходским священником трех поселков Верхнеуральских нагайбаков: Остроленского, Кассельского и Фершампенуазского. Как и в годы своего учительства, он должен был посещать их, но теперь уже в качестве священника. Круг его миссионерских обязанностей расширился: теперь он не только контролировал учебный процесс в казачых школах, но и совершал здесь общественные и частные богослужения, проповедовал христианское учение на языке нагайбаков. Его педагогическая деятельность в этот период была сосредоточена на развитии церковного пения в нагайбакских школах, что в дальнейшем облегчило дело создания собственных приходах в этих поселках. Его работа в этом направлении была настолько успешной, что заслужила особого поощрения со стороны церковного начальства: 29 декабря 1882 г. о. Игнатию была объявлена благодарность за обучение пению в церковных школах.

К этому периоду его служения относятся два значимых события: освящение новопостроенного Свято-Покровского храма в Остроленском поселке и начало богослужения на нагайбакском языке. И в том и в другом случае о. *Игнатий* выступил непосредственным инициатором этих событий. Как свидетельствует Витевский, «нагайбаки... по его внушению, в один год выстроили на свои средства деревянную церковь во имя Покрова Пресвятыя Богородицы» [2, с. 3]. В 1881 г. о. *И. Тимофеев* вступил в переписку с епархиальным начальством, добиваясь разрешения совершать богослужение на понятном для нагайбаков языке [3]. Такое разрешение было дано остроленскому пастырю в 1883 г., что стало эпохальным событием, т.к. с этого времени миссия среди нагайбаков получила весь набор инструментов, необходимых для созидания церковной жизни нагайбаков. Нагайбакское богослужение и христианская проповедь зазвучали наконец в полный голос, привлекая нагайбаков в храмы Божии, где через сознательное участие в богослужении они укреплялись в познании истин православной веры и жизни.

В 1885 г. по требованию епархиальных властей о. Игнатий совершил инспекторскую поездку в Требиатский поселок, где среди части нагайбаков началось движение в сторону ислама. Результатом этой инспекции стало открытие в 1885 г. в п. Фершампенуазском собственного прихода, в который, кроме Фершампенуазского, вошли Требиатский и Парижский поселки. Первыми клириками прихода стали земляки о. Игнатия свящ. Василий Меркурьев и псалом. Макарий Софронов.

В 1884 г. у супругов Тимофеевых родился долгожданный ребенок — дочь Пелагея. Она была единственным ребенком о. *Игнатия* и его супруги Марины: родившийся в 1888 г. сын Михаил умер в младенчестве. По-видимому, сказалась болезнь, которую перенесла Марина в 70-е гг. при переезде через Уральские горы. В 1900 г. Пелагея Игнатьевна вышла замуж за Александра Крепкогорского, в тот же год рукоположенного во священника к церкви Карагайского поселка, расположенного в 50 км. от Остроленки [9, Л. 397 об].

С 1885 по нач. 1896 гг. деятельность пастырская о. *Игнатия* сосредоточилась на Остроленском и Кассельском поселках. Но его опыт по-прежнему был востребован в педагогической работе: в 1887 г. Совет открывшегося в том же году Михайло-Архангельского Миссионерского Братства назначил о. *Игнатия* помощником инспектора народных училищ А.П. Раменского, заведующего миссионерскими инородческими школами. С 1889 г. эту должность он делил с о. Николаем Сейфулиным, крещенным татарином. На них возлагалась обязанность «наблюдения за внутренним порядком и нравственностью (в инородческих школах. – *авт.*), непосредственное заведывание ими в виду большей разбросанности школ» [20, с. 21].

В 1885-1887 гг. по заданию этнографа В.Н. Витевского о. *Игнатий* провел полевые исследования певческой культуры нагайбаков. Записанные им тексты нагайбакских народных песен были присланы в Казань, где их перевел на русский язык некто Семен Максимович. Однако, будучи кряшеном по происхождению, переводчик допустил в своей работе множество

ошибок, о чем Н.И. Ильминский в письме к о. Василию Тимофееву высказался достаточно резко: «много понаврано». Причина ошибок, по мнению ученого, заключалась в том, что «нагайбацкий язык отличается от здешнего (языка кряшен. – авт.)» [6, с. 33]. Внести необходимые исправления в тексты нагайбакских песен помог нагайбак Спиридон Ишменев, который в 1887 г. проходил обучение в Казанской крещено-татарской школе. Результатом этой совместной работы кряшен и нагайбаков стала публикация в 1891 г. на страницах сборника «Труды четвертого археологического съезда в России» статьи Витевского «Нагайбаки: их песни, загадки и сказки», ставшей одним из первых этнографических исследований нагайбакской культуры.

Заслуги о. *Игнатия Тимофеева* в этот период не раз были отмечены епархиальным начальством: 7 февраля 1887 г. «За ревностное служение и благоповедение» он получил свою первую церковную награду – набедренник; дважды, 27 января 1889 г. и 22 марта 1892 г., труд церковного учительства о. *Игнатия* был отмечен Архипастырским благословением, с формулировкой «За ревностное проповедание Слова Божия»; еще одно Архипастырское благословение он получил 24 января 1890 г. «За усердное исполнение своих обязанностей»; 15 мая 1891 г. о. Игнатий удостоился благословения Святейшего Синода с установленной грамотой: «За примерно-усердную службу и благоповедение»; 22 марта 1895 г., с формулировкой «За ревностное служение», священник был удостоен следующей церковной награды – скуфии.

В 1896 г. в жизни о. Игнатия происходят значительные перемены: умирает его старший брат о. Василий Тимофеев. Еще раньше, в 1891 г., уходит из жизни их общий учитель и наставник Н.И. Ильминский, перед именем которого благоговели все российские крещенные инородцы. В 1896 г. в память о христианском просветителе малых народов России в родном селе братьев Тимофеевых, Никифорово, возводится храм в честь Свт. и Чуд. Николая. Возможно, о. Василий сам желал быть священником этого храма-памятника, но скоротечная болезнь и последовавшая за ней кончина первого инородческого пастыря не дали осуществиться этим планам. Желая почтить память своих учителей и наставников, о. Игнатий, несмотря на многие годы служения среди нагайбаков, оставляет поле своего миссионерского делания и возвращается на родину: 21 мая 1896 г. он увольняется за штат и переезжает на жительство в Казанскую губернию, где становится первым приходским священником и законоучителем в своем родном селе.

Однако менее чем через полгода, 7 октября 1896 г., о. Игнатий возвращается в Оренбургскую епархию и занимает праздное священническое место в Парижском поселке. Составитель вышедшего в 1904 г. сборника «Историко-статистического описания церквей и приходов Казанской епархии» сообщает о причинах, повлиявших на решение священника вернуться к нагайбакам: «Крайняя скудость содержания (тогда еще не было казенного жалованья), неуважительное отношение своих сородичей, из которых многие хорошо помнили его мальчиком "Игнашкой", заставили его оставить свою родину и возвратиться в Оренбургскую епархию, хотя приход ему достался хуже первого» [7, с. 160]. Так буквально исполнилось в жизни о. Игнатия евангельские слова: «Не бывает пророк без чести, разве только в отечестве своем и в доме своем» (Мф. 13:57). По возвращении в Оренбургскую епархию о. Игнатий был поставлен на вакантное место священника Космо-Дамиановской церкви Парижского поселка. Служивший здесь священник-нагайбак о. Спиридон Ишменев после отъезда о. Игнатия в Казань был переведен на его место в Остроленский приход. Условия жизни и служения в Парижском поселке действительно не могли сравниться с Остроленским приходом: здесь богослужение совершалось в небольшом молитвенном доме, построенном при первом священнике Парижа о. Макарии Софронове в 1889 г., в то время как в Остроленке уже с 1882 г. действовал полноценный храм.

Служение о. *Игнатия* в Парижской церкви свв. Косьмы и Дамиана было недолгим: через год с небольшим, 14 октября 1897 г., по собственному прошению он был переведен в Христо-Рождественский храм п. Арсинского. Этот русский поселок располагался в 12 верстах от

Остроленки и был хорошо знаком о. *Игнатию*, т.к. в 80-е гг. входил в состав Остроленского прихода. В том же 1897 г. на съезде духовенства 30 благочиния Оренбургской епархии о. *Игнатий* был избран духовником благочиннического округа, каковую должность исполнял вплоть до 1901 г. В 1901 г. 30 августа по распоряжению епархиального начальства он был переведен в п. Фершампенуазский, где в 1871 г. начинались его миссионерские труды среди нагайбаков.

Заслуги свящ. *И. Тимофеева* в должности настоятеля Фершампенуазского прихода трижды были отмечены Св. Синодом: 18 апреля 1903 г. о. *Игнатий* был награжден камилавкой — «За ревностное исполнение служебных обязанностей и благоповедение»; 6 мая 1909 г. — получил благословение с выдачей установленной грамоты: «За отлично-усердную службу». Наивысшая церковная награда была вручена ему 6 мая 1912 г.: «к Высокоторжественному дню рождения Его Императорского Величества Государя Императора Николая Александровича, во внимание отлично-усердной службе» свящ. *И. Тимофеев* был награжден наперсным крестом [14, с. 220-221]. Среди множества наград, которые имел за свою многолетнюю службу в Церкви о. *Игнатий*, была и одна гражданская — серебряная медаль в память царствования имп. Александра III на Александровской ленте.

Уже к началу XX века своим многолетним и беспорочным служением Церкви и делу христианской миссии о. *Игнатий* заслужил почет и уважение не только среди своих прихожан, казаков-нагайбаков, но и среди всего духовенства Верхнеуральского уезда. В день празднования 35-летнего юбилея служения в священном сане благочинного Верхнеуральского округа протоиерея о. Николая Ивановича Малышева 9 сентября 1904 г. после торжественного соборного богослужения в Благовещенском храме г. Верхнеуральска именно о. *Игнатию*, как одному из старейших и заслуженных клириков благочиния, было доверено поднести юбиляру драгоценный дар — золотой наперсный крест [13, с. 934].

В возрасте 64 лет 4 февраля 1913 г. о. Игнатий возвращается к истокам своего священнического служения: согласно собственному прошению он был переведен в Свято-Покровский храм Остроленского поселка. В течение нескольких месяцев он совершал здесь обычные пастырские труды: служил Божественную Литургию, причащал, исповедовал, совершал христианские требы. 8 августа 1914 года о. Игнатий совершил свою последнюю требу — крестил младенца Василия, сына отставного казака п. Остроленского Арсения Максимовича Юдина и его законной жены Агриппины Степановны [10, Л. 115об]. Возможно, о. Игнатий еще надеялся на выздоровление, т.к. официально его служение завершилось только через три месяца, 29 ноября 1914 г. Тогда в официальной части «Оренбургских епархиальных ведомостей» было опубликовано следующее сообщение: «Резолюцией Преосвященнейшего Мефодия, Еп. Оренбургского и Тургайского, священник Остроленского прихода Верхнеуральского уезда, Игнатий Тимофеев уволен за штат по болезни» [15, с. 448].

В последние годы своего служения о. *Игнатий* уже получал пенсию от Св. Синода — 200 р. После увольнения за штат пенсионное содержание его будет увеличено. Официальное объявление об этом будет сделано почему-то в 1916 г., уже после смерти о. *Игнатия*. Из этого объявления мы узнаем, что Св. Синод нашел необходимым повысить пенсию «заштатному священнику поселка Остроленского Верхнеуральского уезда, *Игнатию Тимофееву* — до 300 руб. в год с правом получения ее с 29 ноября 1914 года и с прекращением с того же дня уже производящейся ему пенсии по 200 руб. в год» [17, с. 21]. Такая забота о престарелом пастыре свидетельствует о том, что церковные власти не забыли о его миссионерских и пастырских трудах на благо Церкви и нагайбакского народа.

После ухода на покой о. *Игнатий Тимофеев* прожил чуть менее года. Оставшиеся месяцы жизни он провел у себя на приходе в Остроленке, оказывая посильную помощь назначенным на его место священникам. Когда же его разбил паралич, собратья священники поддерживали его молитвой и причащением Св. Христовых Таин: согласно метрической записи последним, кто исповедовал и приобщил о. *Игнатия* накануне его кончины, был последний дореволюционный священник Остроленского прихода о. Павел Николаев [12, Л. 242]. Последние дни своей жизни

о. *Игнатий* провел в доме своего зятя, священника Карагайской станицы о. Александра Крепкогорского, окруженный любовью и заботой своих родных – дочери и шестерых внуков.

Смерть первого нагайбакского пастыря, большую часть своей жизни отдавшего на служение делу нагайбакской миссии, воспитавшего новое, христианское поколение нагайбаков и ставшего живым примером жертвенного служения Богу и Св. Церкви для всего нагайбакского духовенства, последовала 8 октября 1915 г. Согласно той же метрической записи, обряд священнического отпевания о. Игнатия Тимофеева был совершен 11 октября в Вознесенской церкви Карагайской станицы по окончании воскресной Литургии. В отпевании, кроме зятя о. Игнатия, приняли участие клирики соседнего Петропавловского прихода: священник Николай Богоявленский и диакон Леонид Крепкогорский, а также псаломщик Карагайского храма Григорий Климанский. Маститому нагайбакскому пастырю и миссионеру о. Игнатию *Тимофееву* отвели для захоронения почетное место – у стен Вознесенского храма ст. Карагайской, в церковной ограде [12, Л. 242]. Трудности, переживаемые страной и Церковью в эти военные и предреволюционные годы, а быть может, смиренный образ самого о. Игнатия, большую часть жизни трудившегося в должности обычного приходского священника, помешали священноначалию и деятелям миссии дать достойную оценку ему самому и его христианскому просвещению и воцерковлению нагайбакского народа. Единственным откликом на смерть священника была краткая заметка в разделе официальной хроники, которая гласила: «Исключается из списков заштатный священник Остроленского прихода, Верхнеуральского уезда, Игнатий Тимофеев – за смертью, последовавшей 8 октября сего года» [16, с. 512]. Примечательно, что день, когда просветитель нагайбаков, учитель и миссионер, служитель Христовой Церкви Игнатий Тимофеев закончил свой жизненный путь, был вместе с тем днем памяти тезоименитого ему святого – прмч. Игнатия Афонского.

О. *Игнатий Тимофеев* родился и вырос в стране, где Православие находилось под защитой государства. Но и его вера должна была пройти через горнило испытаний: видя, как многие его соплеменники переходят в ислам, он мог увлечься их примером и последовать за ними. Но благодаря своему брату, а также их общему учителю и духовному наставнику Н.И. Ильминскому он остался христианином. С тех пор, как бы ни повернулась его жизнь, какие бы трудности ни возникали на его пути, о. *Игнатий* всегда оставался верен своему призванию – служить христианскому просвещению кряшен и нагайбаков. Эта любовь и преданность Христу о. *Игнатия* была главной движущей силой его миссионерской работы, его учительских и пастырских трудов, тем светом, который, по слову Спасителя, невозможно укрыть под *под спудом* (Мф. 5:15) и который привлекал к нему тысячи человеческих сердец. За эту веру о. *Игнатий* сподобился редкого для любого христианского миссионера дара — быть свидетелем того, как его труд приносит добрые и обильные плоды.

Эти плоды — приведенный ко Христу нагайбакский этнос, с развитой и динамично растущей церковной жизнью, с собственными православными учителями и собором духовенства, с богослужением на родном языке и великолепными деревянными храмами, с культурой, облагороженной христианской проповедью и самосознанием народа, утвержденном на евангельских истинах веры и благочестия. И пусть через несколько лет нагайбаки, как и все народы исторической России, будут ввержены в смертоносный огонь революции и гражданской войны, в котором сгорят их храмы, иконы и книги, а молох репрессий 20-30-х гг. уничтожит лучших представителей народа, память об о. Игнатии Тимофееве и его трудах никогда не угаснет. До тех пор, пока будут существовать нагайбаки, пока будет жить в их сердцах православная вера, а в их храмах совершаться богослужение на нагайбакском языке, будет звучать на земле и имя их духовного наставника и отца, христианского миссионера и просветителя — священника Игнатия Тимофеевича Тимофеева.

Литература

- 1. *Бектеева Е.А.* Нагайбаки (Крещеные татары Оренбургской губернии) / Е.А. Бектеева // Живая старина. СПб., 1902. С. 165-181.
- 2. Витевский В.Н. Нагайбаки Верхнеуральского уезда Оренбургской губернии / В.Н. Витевский // Волжско-Камское слово. -1882. N 74. С. 2-3.
- 3. Дело о разрешении священнику Остроленской церкви совершать церковные песнопения на татарском языке // ГАОО. Ф. 173. Оп. 4. Д. 6944а.
- 4. *Знаменский П.В.* О. Василий Тимофеевич Тимофеев. (Некролог) / П.В. Знаменский // Оренбургские Епархиальные Ведомости (ОЕВ). 1896. № 9. С. 275-284.
- 5. Извлечение из всеподданнейшего отчета Обер-прокурора Св. Синода по ведомству православного исповедания за $1875 \, \Gamma$. // OEB. -1876. N = 9. C. 350-351.
- 6. *Ильминский Н.И*. Письма Н.И. Ильминского к крещенным татарам / Н.И. Ильминский // Казань: Типо-литография Императорского университета, 1896. 210 с.
- 7. Историко-статистическое описание церквей и приходов Казанской епархии. Вып. 6 Казань: Типография Императорского Университета, 1904. 420 с.
- 8. Казанская центральная крещено-татарская школа: материалы для истории христианского просвещения крещеных татар / сост. Н. Ильминский. Казань: Тип. В.М. Ключникова, 1887. 484 с.
- 9. Клировые ведомости Арсинского прихода Верхнеуральского уезда Оренбургской губернии за 1900 г. // ГАЧО. Ф. 173. Оп. 9. Д. 1541.
- 10. Клировые ведомости Остроленского прихода Верхнеуральского уезда Оренбургской губернии за 1914 г. // Государственный архив Челябинской области. Ф. 226. Оп. 13. Д. 21.
- 11. Клировые ведомости о церквах и причтах XVII благочиннического округа (Воронцовского) за 1882 год // ГАОО. Ф. 173. Оп. 9. Д. 1070.
- 12. Клировые ведомости прихода ст. Карагайской Верхнеуральского уезда Оренбургской губернии // ГАЧО. Ф. И-226. Оп. 31. Д. 75.
- 13. Оренбургские епархиальные ведомости (ОЕВ). 1904. № 24. С. 933-936.
- 14. Высочайшие награды // ОЕВ. 1912. № 21. Часть официальная. С. 220-222.
- 15. Распоряжения Епархиального Начальства / ОЕВ. 1914. –№ 48-49. Часть официальная. С. 447-449.
- 16. Распоряжения Епархиального Начальства / ОЕВ. 1915. № 47-48. Часть официальная. С. 508-613.
- 17. Распоряжения Епархиального Начальства / ОЕВ. 1916. № 3-4. Часть официальная. —С. 17-23
- 18. Отчет Братства Св. Гурия за 1869/70 г. // Известия по Казанской епархии. 1971. № 3. С. 77-86.
- 19. Отчет Братства Св. Гурия за XXXII братский год. Казань: Типо-литография Ключникова, 1900.-159 с.
- 20. Отчет Оренбургского Михайло-Архангельского Братства за третий год его существования, с 8-го ноября 1888 г. по 8-е ноября 1889 г. // ОЕВ. 1890. № 3. Приложение.
- 21. Стариков Φ .М. Историко-статистический очерк Оренбургского казачьего войска / Φ .М. Стариков. Оренбург: Типография Б. Бреслина, 1891. 249 с.

Сведения об авторе:

Протоиерей Андрей Григорьевич Гупало, бакалавр философии, преподаватель Истории древней Церкви Центра подготовки церковных специалистов Челябинской митрополии Русской Православной Церкви (г. Челябинск). Email: and gu ru@mail.ru

Дистанционное обучение в условиях пандемии: опыт Миссионерского института

Аннотация: В статье освещается работа, которая ведется в Миссионерском институте в сфере цифровизации учебного процесса; перечислены конкретные шаги, предпринятые в этом направлении: организация взаимодействия студентов и преподавателей в онлайн-режиме, работа электронной библиотечной системы, освоение программы для дистанционного обучения iSpring Learn, защита курсовых и выпускных квалификационных работ с использованием платформы ZOOM, работа с абитуриентами в онлайн-формате и др. В статье подчеркивается мысль о том, что цифровизация учебного процесса — не досадная необходимость, а хорошее подспорье в деле удержания качества образовательного процесса на хорошем уровне.

Ключевые слова: цифровизация, учебный процесс, образование, онлайн-формат, дистант.

Дистанционное обучение, удаленка, дистант — все эти слова вошли в наш речевой обиход относительно недавно, но теперь уже навсегда. В новостях, посвященных проблемам образования, встречаем фразы «школа подготовки «цифровых» проректоров»; «команда по цифровой трансформации»; «цифровизация вузов»; «цифровая зрелость университетов» и т.п.

Как бы ни противились мы всем этим инновациям, как бы ни желали подольше оставаться в том формате образовательного процесса, к которому привыкли, время не остановишь, игнорировать его вызовы не удастся.

Миссионерский институт старается идти в ногу со временем. В институте уже давно действует электронная информационно-образовательная среда, с первых дней карантина институт перешел на дистанционную форму обучения. По окончании карантина в институте не перестали практиковать дистант. Как выяснилось, онлайн-формат, в особенности для заочной формы обучения, несет в себе много положительного: иногородние студенты могут слушать лекции и участвовать в семинарских занятиях онлайн вместе со студентами вечерней формы обучения; во время промежуточной аттестации им можно не приезжать из своих городов и поселков, а участвовать в сессии онлайн; свои контрольные работы студенты заочной формы могут прикреплять в личный кабинет на Учебном портале и там же видеть рецензию преподавателя и оценку и т.д. Общаться с преподавателем они могут в специальных чатах.

На теологической конференции 2020 г. заведующий кафедрой теологии Миссионерского института священник Иоанн Парамонов и доцент этой кафедры А.Е. Парамонова в докладе «Организация дистанционного образования в условиях пандемии covid-19: опыт конфессионального вуза» [2] подробно рассказали о проблемах, сложностях и способах их преодоления при переходе на дистанционную форму обучения, а также о том положительном, что несет в себе эта форма обучения.

В докладе было отмечено, в частности, что дистанционное обучение студентов-теологов — это необходимый шаг, который предпринимается для того, чтобы «избежать разрыва коммуникационной связи между участниками образовательного процесса» [2, с. 177] в периоды вынужденной самоизоляции. Авторы подробно рассказали о конкретных достижениях вуза в сфере подготовки контента для дистанционного обучения (онлайн-лекций, презентационных материалов, электронных учебных пособий и др.). В докладе было сказано о том, что введение дистанционного обучения предъявляет дополнительные требования к научно-педагогическим работникам, для чего в институте была разработана и реализована программа дополнительного

 $^{^1}$ Региональная конференция «Теология в научно-образовательном пространстве: задачи и решения». Екатеринбург, 22 октября 2020 г.

профессионального образования (программа повышения квалификации) «Дистанционные технологии в теологическом образовании».

Авторы представили собственный опыт дистанционного преподавания основного богословия, истории и теории христианского искусства, истории и теории мировой художественной культуры и других дисциплин.

Еще раньше, 2019 г., на аналогичной конференции мною был сделан доклад на тему «Православная миссия в сети Интернет: рабочая программа факультатива» (заметим, что сегодня это уже не факультатив, а обязательная дисциплина, входящая в модуль «Образование в свете церковной традиции»). Данная программа ставит своей целью формирование у студентов соответствующих компетенций, необходимых для работы в цифровой среде (доклад опубликован) [1].

За прошедший год мы значительно продвинулись в деле цифровизации учебного процесса:

- в институте организованы обмен документами, отчетность, взаимодействие студентов и преподавателей, сотрудников и преподавателей при помощи системы Тандем Университет, мессенджеров, электронной почты, платформы ZOOM;
- в условиях дистанционного обучения студенты стали больше работать с ЭБС «Университетская библиотека онлайн», на которую институт подписан;
- в течение минувшего учебного года научная деятельность профессорскопреподавательского состава (конференции разного уровня, семинары), учебно-методическая деятельность (курсы повышения квалификации, заседания ученого совета, кафедр и др.) осуществлялись в дистанционном формате;
- защиты курсовых работ в рамках промежуточных аттестаций и выпускных квалификационных работ в рамках государственной итоговой аттестации проводятся также в дистанционном формате на платформе ZOOM;
- институт купил и освоил систему для дистанционного обучения iSpring Learn, которую использует для реализации программ дополнительного профессионального образования;
- в онлайн-формате организована работа с абитуриентами и студентами 1-го курса: прием документов, вступительные испытания, установочные лекции для поступивших все это проводится в онлайн-формате;
- в начале семестра Учебный отдел рассылает пакеты с заданиями для самостоятельной работы на все полугодие каждому студенту заочной формы обучения 2–5-го курсов. Пакет формируется на основе открытой части фонда оценочных средств, входящего в состав рабочей программы дисциплины. К пакету прилагается видеоролик с инструктажем преподавателя, ведущего данную дисциплину. Он дает обзор дисциплины, формулирует требования, предъявляемые к зачету / экзамену, объясняет, как выполнять контрольные и лабораторные работы и т. п.

На прошедшем 13 сентября 2021 г. заседании круглого стола «Качество образования в российских университетах: что мы поняли в пандемию», на котором своим опытом цифровизации образования делились ректоры крупнейших университетов страны, была высказана важная мысль: дистанционный формат обучения уже не уйдет никогда, формат обучения будет «смешанным» – очная форма в сочетании с дистанционной. Министр науки и высшего образования Российской Федерации В.Н. Фальков подчеркнул, что сочетание дистанционной и очной форм обучения позволит удерживать качество образования.

Все выступавшие на заседании круглого стола указывали на то, что большое значение в процессе образования в новых условиях имеет цифровая база. Если в вузе нет соответствующей базы, то удержать уровень образования не удастся. Миссионерский институт создал и старается совершенствовать свою цифровую базу.

Опыт работы в новых условиях за прошедшие два года показывает, что цифровизация образовательного процесса — это не досадная необходимость. При правильной организации

дистанционного формата обучения оно может стать подспорьем в деле удержания качества образования на хорошем уровне.

Литература

- 1. Дьячкова Н.А., Дьячков А.А. Православная миссия в сети Интернет: рабочая программа факультатива / Н.А. Дьячкова, А.А. Дьячков // Теология в научно-образовательном пространстве: религия, культура, просвещение. Сборник статей региональной конференции (Екатеринбург, 24–25 октября 2019 г.). Екатеринбург: Миссионерский институт, 2019. С. 116-119.
- 2. Парамонов И., свящ., Парамонова А.Е. Организация дистанционного образования в условиях пандемии covid-19: опыт конфессионального вуза / И. Парамонов, свящ., А.Е. Парамонова // Теология в научно-образовательном пространстве: задачи и решения. Сборник статей региональной конференции (Екатеринбург, 22 октября 2020 г.). Екатеринбург: Миссионерский институт, 2021. С. 176-186.

Сведения об авторе:

Дьячкова Наталия Александровна, доктор филологических наук, профессор, ректор Негосударственного частного учреждения — образовательной организации «Миссионерский институт» (г. Екатеринбург). Email: trudovyeresursy@yandex.ru

Актуальные вопросы теории и практики межрелигиозного диалога

Аннотация: В статье автор рассматривает актуальные вопросы теории и практики межрелигиозного диалога. Отмечено, что термин «межрелигиозный диалог» еще не получил устоявшегося определения, что генерирует ряд проблем теории и практики в этой сфере. Теоретическое рассмотрение имеет особое значение для становления парадигмы межрелигиозного диалога. Обозначены его ведущие акторы. На примере Республики Татарстан раскрыта модель гармоничного совместного проживания и взаимодействия народов и религий. Охарактеризован ход подготовки Всемирной конференции по межкультурному и межрелигиозному диалогу. Сделан вывод о важном значении задействования исламского фактора для успешной организации конференции. Обоснована важность включения в программу юбилейных мероприятий празднования 1100-летия принятия ислама Волжской Булгарией вопросов межрелигиозного диалога.

Ключевые слова: межрелигиозный диалог, теология, типы межрелигиозного диалога, межконфессиональные отношения, ведущие акторы, «татарстанская модель», Всемирная конференция по межкультурному и межрелигиозному диалогу, исламский фактор, мусульманская умма.

Межрелигиозный диалог до настоящего времени не получил широко признанного определения в качестве дефиниции. Несмотря на уже имеющееся изобилие различных трактовок данного термина, еще не сформировалось устойчивое понимание, что такое «межрелигиозный диалог», в чем его сущность, отличается ли он, к примеру, от «межконфессионального диалога», или это синонимичные понятия. Такая ситуация, не будучи уникальной для социогуманитарного знания в целом, отраслью которой теперь и в России признана теология, тем не менее генерирует ряд проблем теории и практики межрелигиозного диалога.

Теоретическое рассмотрение имеет особое значение для становления парадигмы межрелигиозного диалога, как явления и процесса. Демаркация понятия позволит четче уяснить его предметную область в теологии и других дисциплинах, изучающих религию и религиозные отношения.

Обращает на себя внимание, что с 2010-х гг. заметно возросло число публикаций по проблематике межрелигиозного диалога, причем не только у зарубежных, но и отечественных исследователей. Например, представляют интерес теоретические наработки С.В. Мельника. По его мнению, место теологии в сфере межрелигиозных отношений разнопланово и многообразно. Рассмотрение этой сложной проблемы требует конкретизации, дифференцированного подхода, т. е. прояснения роли теологии в различных типах межрелигиозного диалога – полемическом, миротворческом, когнитивном и партнерском, а также в их подвидах [4, с. 330].

Предлагаемая С.В. Мельником классификация типов межрелигиозного диалога заслуживает внимания, адекватно коррелируется со сложившейся ситуацией в сфере межрелигиозных отношений. Следует признать успешной проделанную им работу по систематизации и актуализации широкого спектра проблем, связанных с межрелигиозным диалогом. Согласно С.В. Мельнику, общая тенденция заключается в том, что при сохранении традиционной роли теологии для «защиты» своей веры (полемический диалог) все больше внимания начинает уделяться богословскому осмыслению того возможного позитивного вклада, который могут внести религии в различные сферы жизни общества и человечества в целом (партнерский диалог) [4, с. 330].

Актуальным является и диалог, обозначенный данным автором как «дипломатический». Особенностью такого диалога является то, что участники вступают в него не исходя из своей личной мотивации, а как представители своих религиозных организаций, т.е. подобный диалог носит не индивидуальный, а институциональный характер. В рамках дипломатического диалога собственно вероучительная проблематика, как правило, не затрагивается. Участники дипломатического диалога оперируют такими категориями, как общественно-политическая стабильность, укрепление гражданского мира и согласия, процветание страны, государственно-религиозные отношения, позитивный вклад религиозных объединений в жизнь общества [3, с. 155-156].

Переходя к актуальным вопросам практики межрелигиозного диалога, на наш взгляд, необходимо выделить действительно значимый пример последних лет, иллюстрирующий межрелигиозные отношения как диалог религий. В качестве такого события называют визит папы Франциска в феврале 2019 г. в Абу-Даби (ОАЭ), где им совместно с верховным имамом мечети Аль-Азхар шейхом Ахмадом ат-Тайибом была подписана Декларация «О человеческом братстве во имя мира и мирного сосуществования». Визит понтифика, привлекший широкое внимание СМИ, экспертов, специалистов в сфере межрелигиозных отношений, оценивается большинством из них как знаковое историческое событие [6, с. 156].

Высокие оценки визиту свидетельствуют в пользу того, что в мировом масштабе ведущими акторами межрелигиозного диалога сегодня являются Римско-католическая церковь во главе с папой и признанные мусульманские духовные лидеры. Первая — самая крупная христианская централизованная религиозная организация с отчетливо выстроенной иерархией, ислам — наиболее мобильная, динамично развивающаяся конфессия.

Можно упомянуть и встречу патриарха Кирилла с папой Франциском в Гаване (Куба) 12 февраля 2016 г., по итогам которой также было подписано совместное заявление. Однако, непродолжительная встреча в аэропорту, скорее обращает на себя внимание неоднозначной реакцией на нее среди части православного духовенства, верующих, общественности.

Полагаем, что недостаточная теоретическая разработанность проблематики межрелигиозного диалога оказывает сдерживающее влияние на его практическое воплощение, что демонстрирует российская действительность федерального и регионального уровня.

Так, имеющийся потенциал позволяет Татарстану стать ведущим отечественным центром межрелигиозного диалога. Для республики характерно позитивное состояние межнациональных и межконфессиональных отношений. За последние десятилетия здесь сделано много для укрепления традиционных конфессий, профилактики религиозного экстремизма. Достижения республики в части гармоничного совместного проживания и взаимодействия народов и религий, получили название «татарстанская модель». Однако, трансляция этих достижений, как образца разумного цивилизационного подхода в вопросах этноконфессиональных отношений часто не имеет широкого охвата.

Выскажем предположение, что специфика межрелигиозного диалога, латентно связана в, том числе, с задачей сохранения, либо усиления влияния той или иной религиозной организации (конфессии) в конкретном регионе мира. Для государства же — это инструмент воздействия на религиозную ситуацию в нужном для себя направлении. Показательная трансляция межконфессиональных отношений как стабильных, позволяет формировать благоприятный образ государства в мире и опосредованно извлекать на этой основе экономические и иные выгоды.

К примеру, Казахстан весьма эффективно использует потенциал для продвижения на международном уровне инициатив по сохранению и обеспечению межконфессионального и межцивилизационного диалога. Для этого создана организация — с 2019 г. это «Центр Н. Назарбаева по развитию межконфессионального и межцивилизационного диалога» и регулярно проводимое мероприятие - Съезд лидеров мировых и традиционных религий. Межрелигиозный диалог выступает инструментом настройки и регулирования межконфессиональных отношений. Центр Назарбаева не только изучает религиозную ситуацию, но и обеспечивает

проведение религиоведческой экспертизы. Показателен и опыт Азербайджана, где также регулярно проводится представительный Бакинский форум по вопросам межкультурного диалога при поддержке структур ООН.

Образованный на базе Болгарской исламской академии центр межрелигиозного диалога переживает этап становления, нашупывает свое «поле» деятельности. Одним из ключевых направлений деятельности центра выступает научно-исследовательской работа по изучению и актуализации исторического опыта и потенциала межконфессиональных взаимоотношений. Также заявлено сотрудничество, участие и координация в сфере проведения научно-практических мероприятий по тематике межрелигиозного диалога.

Представлялось, что в качестве такого, несомненно, значимого мероприятия ближайшего будущего выступит Всемирная конференция по межрелигиозному и межэтническому диалогу, запланированная на май 2022 г. в г. Санкт-Петербург. Всемирный статус, предполагающий участие глав государств и председателей парламентов стран - членов ООН, общественных деятелей и религиозных лидеров, однозначно привлечет внимание мировых СМИ.

Символичное совпадение времени проведения конференции и празднования 1100-летия принятия ислама Волжской Булгарией в мае 2022 г. подводило к мысли, что юбилей ислама идеально подходит на роль своеобразного «хедлайнера» всемирного форума.

Однако, в программу конференции российской стороной предложено включить такие темы, как: роль образования в формировании толерантного сознания, роль семьи в сохранении культурных ценностей, сохранение культурного и языкового разнообразия в контексте глобального гражданства, а также роль женщин в межкультурном и межрелигиозном диалоге [2].

В целом, создалось впечатление, что в ходе организационной подготовки конференции допущено серьезное упущение: ресурсный потенциал исламского фактора по возможному содействию проведению конференции не получил должного применения. Тем не менее, и сегодня еще не утратила свою актуальность задача привлечения «свежих» сил к конференции. По нашему мнению, успешность проведения конференции, станет ли она масштабной и статусной, во многом будет определятся исламским фактором, насколько весомо будет представлена на форуме мусульманская умма России и мира. Обстоятельства сложились так, что Русская православная церковь не располагает значительными ресурсами для содействия всемирной конференции.

Впрочем, пока наблюдается тенденция не задействования потенциала религиозных организаций, а отхода вопросов межрелигиозного диалога на второй план. Косвенно это подтверждается внесением изменения в название конференции на основании распоряжения Президента РФ от $16.07.2021 \, \mathbb{N}_{2} \, 190$ -рп. Теперь это — Всемирная конференция по межкультурному и межрелигиозному диалогу [5].

Озвученное 25.11.2021 г. председателем Совета Федерации В. Матвиенко заявление о переносе Всемирной конференции с мая 2022 г. на более поздний срок из-за пандемии коронавируса, поскольку такое мероприятие не имеет смысла проводить только в онлайнформате, не вызвало удивления [1]. Пандемия коронавируса выступает скорее дипломатическим поводом для переноса. Вспомним, что пандемия не помешала провести 26-ю климатическую конференцию ООН в Глазго, включая саммит глав государств в конце октября – начале ноября 2021 г. В целом, климатическая конференция собрала свыше 25 тыс. человек из 196 стран.

Вынужденный отказ от проведения всемирной конференции в мае 2022 г., по всей видимости, связан с допущенными просчетами при ее организации. Выскажем мнение, что одним из них является недооценка мобилизующей роли исламского фактора. Тем не менее, при наличии желания еще возможно привлечь российских и зарубежных мусульманских деятелей к организации конференции.

В связи с переносом всемирной конференции на неопределенный срок для государственных и религиозных структур Татарстана, включая центр межрелигиозного диалога, на передний план выходит практическая задача организации празднования 1100 - летия принятия ислама на достойном уровне. Данное событие должно стать важной вехой в развитии мусульманской уммы, государственно-конфессиональных и межконфессиональных отношений. Включение в программу юбилейных мероприятий вопросов межрелигиозного диалога придаст им большее значение.

Литература

- 1. Ботороева E. Всемирную межрелигиозную конференцию перенесут с мая 2022 года на более поздний срок / E. Ботороева. URL: https://www.pnp.ru/politics/vsemirnuyu-mezhreligioznuyu-konferenciyu-perenesut-s-maya-2022-goda-na-bolee-pozdniy-srok.html
- 2. Гуляева А. Косачев: Россия предложила четыре темы ко Всемирной конференции по межкультурному диалогу / А. Гуляева URL: https://www.pnp.ru/politics/kosachev-rossiya-predlozhila-4-temy-ko-vsemirnoy-konferencii-po-mezhkulturnomu-dialogu.html
- 3. *Мельник С.В.* «Национальный вопрос» в межрелигиозном диалоге / С.В. Мельник // Человек: образ и сущность. -2019. -№ 2 (37). C. 152-169.
- 4. *Мельник С.В.* Теология и межрелигиозный диалог: от полемики к сотрудничеству / С.В. Мельник // Вопросы теологии. 2019. Т. 1. № 3. С. 307-333.
- 5. Распоряжение Президента Российской Федерации от 16.07.2021 № 190-рп «О внесении изменений в распоряжение Президента Российской Федерации от 6 мая 2020 г. № 121-рп «Об утверждении состава Организационного комитета по подготовке и проведению Всемирной конференции по межрелигиозному и межэтническому диалогу» и в состав, утвержденный этим распоряжением» / Распоряжение Президента Российской Федерации. URL:http://publication.pravo.gov.ru/Document/View/0001202107160015
- 6. Язькова В.Е. Визит папы Франциска в Абу-Даби в контексте межрелигиозного диалога и миграционного кризиса / В.Е. Язькова // Научно-аналитический вестник Института Европы PAH. 2019. № 1 (7). C. 156-164.

Сведения об авторе:

Козлов Владимир Петрович, кандидат исторических наук, доцент, доцент кафедры исламской теологии Российского исламского института (г. Казань). E-mail: 2920576@mail.ru

«Глубинная» теология и «глубинная» психология в теологическом образовательном пространстве: возможность сближения и методологическая основа исследования

Аннотация: Сознание в его эволюции становится отправной точкой для того направления исследований самосознания, которые отвечают на вопрос «Кто мы?», «каков Первоисточник?». Это все начинает сближать теологию с философией, психологией, герменевтикой, антропологией, и необходимостью междисииплинарных исследований в данном направлении. В аспекте теологических исследований, одним из таких важных сближений разного уровня познания на современном этапе мы можем говорить относительно «глубинной» теологии и «глубинной психологии». В статье предпринимается попытка, опираясь на краткий обзор развития философской мысли в постижении феноменов сознания и этапов трансформации психологического знания, показать, что на определенном историческом этапе наука подошла к той границе надличностного, трансцендентного, метафизического, на которой неизбежно происходит ее встреча с религией. И эта встреча двух направлений не просто возможна, а является даже необходимостью в современном теологическом образовательном пространстве, ведь, если «глубинная» теология создает фундаментальную теоретическую основу, с твердой опорой на богословское знание, то «глубинная психология» помогает выявлять и объяснять научным языком сложные психические процессы, стоящие за религиозным опытом индивида. Сопоставление «глубинной» теологии и «глубинной» психологии, безусловно, предполагает неоднородность и различие источников их формирования, но вместе с тем, с разных полюсов показывает соотнесенность картин мира и человека, связь между различными этапами эволюции философии и религии в его сознании и прокладывает путь к новым научным открытиям и пониманию религиозного опыта.

Ключевые слова: религиозный опыт, глубинная психология и глубинная теология, феноменология, онтология и эволюция сознания, бессознательное, самосознание и самопознание, поток сознания, экзистенциально-феноменологическое, духовноориентированное направления.

Обзор развития философской мысли в постижении феноменов сознания и этапов трансформации психологического знания, показывает нам, что на определенном историческом этапе наука подошла к той границе надличностного, трансцендентного, метафизического, на которой неизбежно происходит ее встреча с религией, в результате которой теология, погружаясь в еще большую «глубину» становится «глубинной теологией», а зарекомендовавшая себя, как научно обоснованное направление психологии — «глубинная» психология, становится тем «паромщиком», который переправляет теологию с одного уровня познания, на более глубинный, как «проводник Орфея». На этом этапе самосознания можно говорить о глубине познания индивидом себя до уровня надличностного. Надличностная индивидуальность, в данном случае, не является только идущей от Шопенгауэра теоретической концепцией, она также есть форма трансперсонального самосознания.

В целом, вопросы самосознания личности в психологии считаются настолько сложными и многогранными, что до настоящего времени нет единой концепции. В психологической литературе синонимами понятия «самосознание» являются: «Я самость», «Я— концепция». Самосознание определяется, как отношение личности к осознанным сторонам ее внутреннего мира.

Американский философ и теоретик интегрального направления в психологии Кен Уилбер в своей знаменитой книге «Око Духа» говорит о насущной проблеме нового тысячелетия, а именно, необходимости соединить подлинную духовность и современное научное мировоззрение. При этом, встают новые угрозы для ортодоксального религиозного

мировоззрения и морально-этические вопросы, ведь пытаясь «разложить все на атомы» наука неизбежно теряет то, что обозначается такими категориями, как «душа», «духовность», «вера», «любовь», в которых априори заложен принцип безусловности и недоказательности. Не приведет ли это к созданию, например, «квантовой религии», и не заменит ли истинные духовные переживания религиозного опыта, беспристрастной дискуссией психологов о том, какие изменения в активности головного мозга вызывает то или иное состояние или явление? Таким образом, перед человечеством стоит сверхзадача, интегрируя современную науку и мудрость древних религиозных традиций, получить открытое для проверки опытом знание, которое способно объяснить религиозный опыт и вывести сознание на новые духовные рубежи.

Эти попытки начинаются с античных времен, а фундаментальная онтология М. Хайдеггера переосмысляя вопрос «Кто есть человек?», формулирует вопрос по-новому: «каким Образом есть человек?», определяя процессуальный характер (при этом слово «Образ» здесь ключевое). Впервые философия задалась вопросом о том, каким образом человеком осуществляется возможность быть «самим собой» или «быть подлинным», то есть если соотнести это с религиозным мировоззрением, то «реализовать» эту «подлинность» будучи созданным «по Образу и подобию», а если соотнести с психологическими взглядами, то – актуализировать эту «подлинность» в акте самоактуализации. Фундаментальная онтология Хайдеггера лежит в основе феноменологического знания, наряду с наукой о Духе (И. Кант), «Феноменологией духа» Ф. Гегеля, феноменологией Э. Гуссерля, интуитивизмом А. Бергсона, феноменологической психологией, «понимающей психологией и др. Процесс интеграции философских и психологических наук, в соотнесении с духовными традициями шел постепенно. Качественный «скачок» в этом направлении происходит на рубеже 19 начала 20 века, что связано с изменением картины мира на релятивистскую, когда процессуальность входит в картину мира.

Как отмечает В.М. Толмачев, в этот особенный исторический период «претерпевает изменения и язык, он эволюционирует в сторону большей экспрессиии, не рассказывает и описывает, но выражает и звучит. Утончается сама ткань творчества, что выносит в его центр, так сказать, не результат, а само стремление к нему, которое, как бы отделяясь от художника, обнаруживает в себе бытие, — «чистый» звук, цвет, тон» [18, с. 393]. Вспомним здесь творческие искания с формой и цветом К. Малевича, В. Кандинского и его работу «О духовном в искусстве» и других ярких представителей мира искусства рубежа веков. Все это сформировало предпосылки интереса к познанию человеком своих глубинных процессов на пути самопознания, что нашло свое выражение в открытии сферы подсознания 3.Фрейдом.

«С появлением работ А. Бергсона, Ф.Ницше, Дж. Фрезера, Дж. Джойса, М. Музиля, М. Фриша, М. Булгакова, С. Дали, З. Фрейда, К. Юнга, М. Бахтина, А.Ф. Лосева и многих других произошла так называемая «ремифологизация» культуры. Миф вернулся к нам в обновленном виде как напоминание о том, что реальность реальна настолько, насколько она осознана. Миф как феномен человеческой культуры и человеческой психики заслуживает того, чтобы обрести не только право на существование в любой человеческой жизни, но и получить вполне осмысленное (научное) положение в общей структуре психических явлений, содержащих в себе нечто особенное, уникальное, отличное от отражающихся в ней предметов объективной действительности» [7].

Заслуга введения понятия «глубинная» психология признается за швейцарским психиатром Э. Блейлером, тесно сотрудничавшим с З. Фрейдом. Своими совместными исследованиями они заложили фундамент для изучения психических феноменов через призму бессознательного, которые, оставляя позади теорию З. Фрейда, стремительно движутся дальше в постижении внутренних глубин и переосмысляются в дальнейшем Self-психологией о «Человеке духовном», учением об архетипах и «Самости» К.Г. Юнга, экзистенциальным психоанализом и многими другими направлениями.

Постепенно «глубинной психологией», называют направления, изучающие бессознательное, наряду с Эго-сознанием вместе с «топологическим», обращенным к

механизмам законам ментального порядка, например пространственному И К формообразованию. Появляются такие направления, которые интегрируют философское и топологическая психологическое знание, как например, глубинная психотерапия, раскрывающая идеи о трансформации и «топологическая психология» Мераба Мамардашвили с его «Метафизикой пути». Одним из интереснейших выводов к которым приходят А.М. Пятигорский и М.К. Мамардашвили в своем фундаментальном труде «Символ и сознание. Метафизические рассуждения о сознании, символике и языке» является факт «отрицания сознания» на определенном этапе самосознания: «мы ведь в какие-то моменты ясно ощущаем существование такой жизни, которая сознанием не является. Мы просто чувствуем, что наша жизнь может существовать. Может обретать какую-то полноту не только потому, что сознание останавливается, чтобы быть осознанным, но потому, что оно останавливается, чтобы его не было. Мы можем рассматривать прагматику проблемы сознания примерно так же, как Фрейд рассматривал (а точнее – мог бы, должен был бы рассматривать) прагматику проблемы подсознательного. Он наивно думал, что изучает само подсознательное, что было совершенно невозможно без вычленения прагматического аспекта проблемы. Ему было необходимо какимто образом объективизировать, что-то в сознании человека, что для самого человека не было прозрачным. Но, как ученый, всецело принадлежащий XIX в., он эту объективизацию понимал только в смысле нахождения позитивной научной истины. Он с помощью такой объективизации лечил неврозы, но он не понял (во всяком случае, не писал об этом), что вычленение проблемы подсознательного имеет очень большое жизненное значение, не только, как борьба с тем, что непознано, но и как с явлением природы, которое мешало своей непознанностью» [10, с. 29]. Таким образом, полемизируя с 3. Фрейдом и как многие, подвергая критике его подход, они приходят к выводу, что «проблема подсознательного, как в свое время очень тонко заметил Н. Бор, не есть проблема измерения человеком глубин своего подсознания, а есть проблема создания условий для нового сознательного опыта или сам этот опыт» [10, с. 30]. И здесь мы видим ту дихотомическую разницу, которая, на наш взгляд, отличает «глубинную» теологию от «глубинной» психологии, а именно то, что теология предпринимает попытки исследовать феномен «глубины» в духовном познании человека, а «глубинная» психология непосредственно соприкасается с тем опытом, который переживается в моменте, и в данном случае религиозного опыта.

В конце 20 века вопросы трансформации индивида от доличностных уровней через надличностным, звучат В исследованиях, К посвященных онтогенетического и филогенетического развития человека, которые тоже вносят свой вклад в развитие «глубинной» психологии. Так, например, в 1979 г. вышла книга Кен Уилбера под названием «Никаких границ», которая представляет собой популярную версию его раннего «Спектра сознания», а затем публикуются книги «Проект Атман» (The Atman Project, 1980), «Восхождение из Эдема» (Up from Eden, 1981), «Трансформации сознания», «Око Духа» в которых он предпринимает попытку обобщить наиболее глубокие открытия и озарения из различных источников от самих духовных традиций до последних открытий в естественных и гуманитарных науках и, при помощи интегрального подхода, стремится ответить на вопросы поиска места духовности в повседневной жизни, доказательства существования Духа, стадий духовного развития, роли созерцательных практик, восточных и западных подходов к религии, до-современных и современных направлений, предполагая, что все они могут определить сферу духовных поисков. В своем новом исследовании «Интегральная духовность. Новая роль религии в современном и постсовременном мире», известный своим многогранным подходом и способностью к максимально простому изложению сложных вопросов, К. Уилбер предлагает новаторский взгляд на роль науки, религии и духовности в современном мире, пытаясь найти связи и точки соприкосновения, для объяснения сложнейших процессов самопознания человека. (Интересно его обращение к исследованию крайних форм религиозности, таких например, как терроризм, ожидается издание трилогии «Многоликий терроризм» (The Many

Faces of Terrorism), посвященной интегральной политике и проблеме терроризма в третьем тысячелетии).

В практическом применении «Глубинная психология» базируется на представлении о том, что бессознательное человека содержит большой набор независимых и мощных внутренних личностей (архетипы Юнга — всего лишь некоторые из них). Именно они содержат в себе как причину, так и средства избавления от наших эмоциональных и душевных проблем, не «проработав» которые человек не способен двигаться к своей целостности или опыту «самости» по Юнгу в процессе своей индивидуации. Процесс работы с внутренними личностями Дэвид Кьюгли назвал «Метод алхимического гипноза» (в современном ее варианте «алхимическая гипнотерапия»), так как он имеет аналогии с теориями и методами древних алхимиков, истинной задачей которых было использование внутренних сил человека для трансформации психических и эмоциональных «обломков» нашего смертного сознания в «золото» самоактуализации, или как говорил Дж. Руми: «Танцуй там, где ты разобьешь свое сердце вдребезги».

Философские корни метода уходят во все духовные традиции человечества. Основная цель состоит в том, чтобы способствовать: 1) установлению контакта с нашим бессознательным 2) исследование собственного бессознательного с целью нахождения ресурсов для изменения своих эмоциональных состояний, поведения и жизни в целом 4) установление связи с «Истинными Учителями», которые в определенный момент сменяют психолога и выводят на новый уровень счастья, любви, творчества и самоисцеляющей силы 5) обретение состояния целостности, наполненности из которого становится возможным поддержка других.

В арсенале современной практической психологии есть следующие практические техники и метолы, позволяющие добиться этих целей; метолы классического психоанализа (анализ фантазий и сновидений, метод свободных ассоциаций, ассоциативный эксперимент); методы Психодрамы («Психодраматическая интеграция субличностей» с объединением всех неравных элементов бессознательного в достойную силу для трансформации себя и своего внутреннего мира); «Психосинтез» Ассаджиоли; методы работы с «Я-концепцией»; Юнгианский анализ (глубинная работа с архетипами Анима и Анимус и другими и способы взаимодействия с ними; «Эфирная» психология; методы арт-терапии в работе с бессознательным (правополушарное рисование, нейрографика и др.); некоторые практики Гештальт терапии (закрытие гештальтов незавершенных событий, завершение отношений с другими людьми: отпускание, прощение без необходимости сталкиваться с ними лицом к лицу и др.); методы кататимно-имажинативной психологии и символдрамы Х. Лейнера; методы психодрамы; логотерапия и экзистенциальный анализ: работа со смыслом, одиночеством, преодоление границ смерти и др.; методы отреагирования инкапсулированных эмоций (освобождение от травм и боли прошлого одиночества, предвзятых представлений); эмоционального опыта: горечи, сожаления, глубинная работа с «Внутренним ребенком» (способы взаимодействия с «Внутренним ребенком», функции и спасение «Внутреннего ребенка», превращение в любящего родителя для «Внутреннего ребенка», устранение зависимости от поддержки и заботы окружающих); методы трансперсональной психологии: работа с «Внутренними наставниками» (определение «Ложных наставников», поиск «Истинного наставника» в «мистическом путешествии»); интегральная психология К. Уилбера и другие интегративные методы (прим.: подробный разбор методов не является целью данной статьи. В перспективе планируется соотнести данные методы с религиозной и духовной традицией и возможностью их применения с религиозными клиентами).

Таким образом, на современном этапе, «глубинная» психология означает общее название для ряда направлений психологии, ориентированных преимущественно на изучении бессознательных психических процессов, участвующих в актах самосознания и самоактуализации индивида.

Если мы обратимся к теологическому знанию, то оно тоже имеет свою «глубину». Т.Е Седанкина, вводя это понятие, рассматривая такое философское явление, как «рефлексия», и

такое психологическое понятие, как «эмпатия», предлагает исследовать их через «призму глубинной теологии, суть которой заключается в изучении глубинных процессов веры, религиозной мысли, в процессе уподобления себя объекту почитания» [14, с. 643].

Американский философ, религиовед Дж. Нидлман, рассуждая о субъект-объектных связях, отмечал, что понять феномен, идею или опыт – это значит приблизиться к объекту на его условиях, принимать в нем участие до тех пор, пока он не уступит «свою сущность» нам, тем, кто понимает. По А. Бергсону, эту «подлинную сущность» улавливает «поток сознания», состоящий из необозримой множественности тончайших переживаний, не поддающихся качественной оценке. На уровне языка это выражается в построении цепочки ассоциативных смыслов. Как известно, выражение «поток сознания» было найдено независимо друг от друга А. Бергсоном и В. Джемсом». Таким образом, онтологический уровень понимания человека в его полном Бытии, наука о бытии сопрягается с онтическим уровенем, как пониманием человека в его полной детерминации, как субъективного феномена (феноменология) и приобретает характер процессуальности. В качестве примера отметим, что в «чистом» виде метод «потока сознания» нашел свое выражение в «Улиссе» Джойса, который, кстати, считается учеником А. Белого – русского религиозного мистика, теоретика символизма. Существует известное сходство между тем описанием процесса мышления, которое давал В. Джемс и способом художественного воспроизведения внутреннего мира и ходом мысли одного из ярких представителей «новой поэтики» М. Прустом. «Он различал две формы сознания: одну связанную с практической деятельностью человека, которую он называл «обманчивым» видением и пытался отразить постепенный процесс высвобождения от него, и вторую «истинную» форму сознания, где высшей реальностью является сознание в его эволюции. Согласно М. Прусту, «истинное» видение может быть постигнуто в самых незначительных, с точки зрения практического разума, предметах и вещах» [12]. В дальнейшем исследование творчества М. Пруста легло в основу метафизических рассуждений о связи языка и сознания А.М. Пятигорским и М.К. Мамардашвили, т.к. является ярчайшим примером, опыта самосознания и саморефлексии. Исследователь Г.А. Субботина, относит подобные произведения к разряду «автобиографий Духа» [16, с. 10].

Наиболее важную роль структуре самосознания играют самопознание, В самосовершенствование, саморефлексия и поиск смысла жизни. В своей статье «Теологопсихологическое осмысление рефлексии» Т.Е. Седанкина, цитируя исследователя А.Й. Гешеля, пишет, что А.Й. Гешель, исследуя «глубинный» подход в теологии, «называет подобный радикальным самопознанием религии, заключающимся саморазмышлении, в «мысли о мысли», в процессе анализа самого акта мышления. Благодаря радикальному самопознанию, исследуя сам акт веры, человек ставит перед собой следующие вопросы: Что значит «верить»? Как мы знаем то, что мы знаем о Боге?» [13, с. 10555].

«Радикальное самопознание охватывает не только «плоды мысли», но также и ее корни, глубины постижения и те моменты непосредственного духовного контакта разумного «я» с реальностью» [5]. Подобный подход именно А.Й. Гешель называет «Теологией глубины». «А.Й. Гешель убежден, что религию способен постичь лишь тот, кто осмелится исследовать ее глубины. Религиозная мысль, мысль о вере и религиозных чувствах является одним из самых сложных явлений человеческого духа. Часто мы думаем, что мы верим в Бога, в то время как реально объектом нашей веры является лишь символ, вызванный личными интересами. Таким образом, в ходе религиозной рефлексии, заключающейся в самопознании, самонаблюдении и самоанализе, доказательная база веры человека собирается «в гармоничную мозаику». В процессе выяснения своей собственной дороги к вере рефлексирующий начинает видеть источник и инструментарий, влияющие на его веру. Как видим, путь религии, в ее истинном понимании, требует глубокой внутренней работы, а изучение собственного религиозного бытия является постоянной задачей [13, с. 1055].

Таким образом, сближение и дополнение этих двух направлений не просто возможно, а является даже необходимостью, ведь, если «глубинная» теология создает фундаментальную

теоретическую основу, с твердой опорой на богословское знание, то «глубинная психология» помогает выявлять и объяснять научным языком сложные психические процессы, стоящие за религиозным опытом индивида. Сопоставление «глубинной» теологии и «глубинной» психологии, безусловно, предполагает неоднородность и различие источников их формирования, но вместе с тем, соотнесенность общих картин мира и человека, связь между различными этапами эволюции философии и религии и др., где общим пространством схождения «глубинной» психологии и «глубинной» теологии, теории и практики является религиозный опыт, как отражение сложнейших преобразований в сознании верующего, которые возникают при трансформации субъективного опыта и религиозного знания в пространстве теологии. Объяснение этого опыта посредством данных «глубинной» психологии может обозначить те элементы, которые поддаются сравнению: сама система интерпретации, выделяемые механизмы психического, исследовательские подходы и т.д.

При определении методологических основ дальнейших исследований в данном направлении следует определить аспекты исследования в теологическом образовательном пространстве. Предлагаем на первоначальном этапе выделить следующие:

- 1. Выделение основных направлений взаимодействия в их связи с обозначением специфической проблематики.
- 2. Сравнительный обзор философской картины мира с предшествующей ей религиозной (например, теорий философской феноменологии и феноменологической психологии).
- 3. Анализ двух аспектов «философско-теологического» и «экзистенциально-психологического» как основных направлений, в рамках которых происходит вызревание пространства экзистенциально-феноменологической рефлексии. При этом, рефлексия определяется, «как духовное качество духа, способствующее погружению в глубины самого себя» [15, с. 95]. Установление механизмов обратного влияния экзистенциально-феноменологического рефлексивного опыта на теологическое знание.
- 4. Выделение промежуточных концептов и путей их использования для конструирования новых религиозных смыслов и осмысления религиозного опыта.

Эти концепты, получившие в философско-гносеологической терминологии название предельно абстрактных категорий, в сравнении с концептами культуры, имеющими культурологическую ценность, а также концептами языка, представляющими лексические и лексико-грамматические концепты, на наш взгляд, как текстовые феномены содержательнее и эмоционально более насыщенны, т.е. совмещают в себе ментальный план и сферу чувственного восприятия, что в свою очередь, требует иных подходов к их осмыслению, не столько аналитических сколько с обращением к данным субъективного опыта в их познании.

Считаем возможным введение в категориальный аппарат теологии определений «глубинная» теология и «глубинная» психология, как наиболее способных приблизится к описанию сложных феноменов бытия человека, таких как «душа», «дух», «духовность», определение концептуальных, структурных и дисциплинарных оснований сближения и «глубинной» «глубинной» взаимодействия психологии И теологии, на основе междисциплинарного категориального аппарата, выработанного для изучения феномена духовности [15, с. 51-56], с дальнейшим обоснованием научно-методологической базы. Исследователь Братусь Б.С. говорит, что «скрепляющее начало может быть обретено через философию психологии («не снизу», а «сверху») перед которой в числе первостепеннейших станет вопрос о душе, ее внешней и внутренней сторонами» [3, с. 9]. Одновременно с этим, наиболее важными для осмысления, на наш взгляд совместными усилиями «глубинной» теологиеи и «глубинной» психологии могут стать следующие феномены:

- 1. Метафизика духовного пути, как процессуального состояния души и духа;
- 2. Метафизика любви к Создателю, как наивысшей точки самосознания;
- 3. Саморефлексия и самоактуализация, как наивысшие «метафизические потребности» человека;
 - 4. Состояние целостности, в моменте акта веры;

- 5. Изменение пространственно-временного континуума в религиозном опыте нуминозного;
- 6. Состояние внутреннего одиночества, как необходимый элемент в духовных практиках в соотнесении с опытом «религиозного единения»;
- 7. Соотношение проявления «Духа» в мужском начале и «Души» в женском, как рационального и иррационального начал Бытия;
- 8. Опыт принятия «невозможности постижения» Божественного начала в соотнесении с постоянным внутренним стремлением постичь, заложенные изначально («Фитра»).

Восьмой пункт, как и символ его «восьмая нота» наиболее важный по своей значимости. Осмысление этого лежит в основе Единения всех религий Единобожия, а значит является доказательством Единого религиозного мировоззрения, что может расширить горизонты познания. При соотнесении и сопоставлении религиозных знаний. Ярким примером, на наш взгляд, является «сакральность» (тайна, «сирр») Божественных имен. «...Освещаемых освещение; посвящаемых в [святые] таинства - высочайшее таинство; для тех, которые обожествляются, щедрый Даятель Божества; разделяющихся – мир; и стремящихся к простоте – простота; и пекущихся об единении – единение; всякого начала – пресущественное и преначальное начало; и тайного своего. То есть принадлежащего Ему знания, – благое деление, насколько (это) можно и доступно для каждого» [6, с. 41–42]. Но все религиозные учения вместе взятые указывают на невозможность постижения Творца (СубханАллах!). Величайший исламский мыслитель Абу Хамид аль-Газали в своем трактате, посвященном ключевой проблеме теологии – познанию сути Всевышнего пишет: «с одной стороны меня подталкивает мысль о необходимости разрешить этот вопрос как он того заслуживает. С другой стороны, я отступаю, не решаясь прикасаться к этой теме, будучи вынужденным соблюдать осмотрительность и не подвергать себя излишней опасности: в человеческих ли это усилиях, устремляться к подобным целям?...Высочайшая вершина ее высоты и предел ее удаленности приводит в замешательство человеческий разум. Не позволяя приблизиться умом даже к началам ее разрешения... Но прозревшему тяжело притворяться слепцом» [1, с. 22].

Как известно, в Коране называются 99 имен Всевышнего, но указывается, что истинное их число известно лишь самому Творцу. Если мы обратимся для сравнения к иудейской традиции, то это тайное имя Яхве, а в православной христианской традиции мы находим удивительный пример попытки осмыслить эту тайну у Иоанна Дамаскина, который пишет, что «[Бог — Существо] несозданное, безначальное, бессмертное и беспредельное, и вечное, невещественное, благое, обладающее творческой силою, праведное, освещающее, неизменное, бесстрастное, неописуемое, необъемлемое, неограниченное, неопределяемое, невидимое, недоступное для ума, [ни в чем] не нуждающееся, самодержавное и независимое, вседержительное, жизнеподательное, всесильное, бесконечно могущественное, освящающее и подающее, обнимающее и содержащее все вместе и обо всем промышляющее. Все это и подобное Божественная природа имеет по естеству, не получив ниоткуда, но сама раздавая всякое благо своим собственным творениям, соответственно силе, в какой каждое в отдельности может принимать.

Есть и пребывание, и нахождение Ипостасей — одной в другой; ибо Они неразлучны и неудалимы Одна от Другой, имея взаимное проникновение неслиянным; не так, чтобы Они смешивались или сливались, но так, что Они тесно соединяются между Собою [Сюда присоединяется и то,] что Божественное блистание и деятельность, которая есть одна и проста, и неделима и которая благовидно разнообразится в том, что — делимо, и всему раздает то, что составляет собственную [каждой вещи] природу, — остается простою, конечно, увеличиваясь в делимых вещах неделимо и делимое сводя и обращая к простоте ее самой. Ибо все стремится к ней и в ней имеет свое бытие. И она всем вещам подает бытие, сообразно с природою [каждой] из них; и она есть бытие того, что существует, и жизнь того, что живет, и разум того, что — разумно, и ум того, что — умно, сама будучи выше ума, и выше разума, и выше жизни, и выше сущности.

Еще же [должно присоединить] и то, что Божественная природа через все проникает, не смешиваясь [с этим], а через нее самое – ничто. Еще и то, что простым ведением она узнает все. И Божественным, и всесозерцающим, и невещественным своим оком просто видит вся, как настоящее, так и прошедшее, также и будущее прежде бытия их (Дан. 13, 42); она – непогрешима, и прощает грехи, и спасает; [должно присоединить] также и то, что хотя она может все, что хочет, однако не желает того, сколь великое может. Ибо она может погубить мир, но не хочет» [6, с. 41-42]. В заключение хочется привести отрывок из эссе Кена Уибера «На пути к интегральному» в котором он мифопоэтическим языком передает смысл поисков и обретения «самости» своего глубинного опыта «запредельного», который субъективен и узуален, и в то же время, универсален по своей природе трансдендентного: «Это: ваша самая Самость есть Самость Всего, что есть, и всего, что когда-либо будет, и история целого Космоса есть история Вашего собственного Бытия и Становления. Вы можете чувствовать это своим нутром, ведь Вы знаете: это то, что Вы есть в глубочайших своих аспектах, когда прекращаете лгать себе о том, кто и что Вы есть на самом деле. И то, что Вы есть, — это великое Нерожденное, вневременное и Извечное, в своей перспективе 1-го лица представленное как великое Я-Я, великая Самость, Свидетель этой страницы, и этой комнаты, и этой вселенной, и всего, что в ней, свидетельствующий Все со страстной невозмутимостью, оставляющей вас в качестве Бездеятельного Деятеля. Вы также есть и великое Нерожденное, вневременное и Извечное, в своей перспективе 2-го лица в виде Великого Ты, Великого Другого, перед которым вы преклоняетесь в бесконечном акте полнейшего расслабления, свирепого смирения и экстатического подчинения, взамен получая весь Космос в качестве благодати, прощения и вечной Милости. Также вы есть великое Нерожденное, вневременное и Извечное, в своей перспективе 3-го лица, в виде Великого Совершенства, Святого Духа, великой Паутины жизни в ее безбрежном совершенстве и динамическом хаосе, в ее вибрирующих пульсарах и взрывающихся галактиках, скоплениях, солнцах, планетах и океанах, сквозь которые течет общая кровь... И в великом Оно в то время, как Ты свидетельствуешь Формы своей игры в виде всего Космоса, в этот самый момент, который есть вневременное Сейчас, у которого нет ни начала, ни конца, одновременно существует Дух в своих формах 1, и 2, и 3-го лица; Великие Я, Мы и Оно чувствуют друг друга; и в этом цельном, бесшовном, обжигающем Сейчас, которое есть то самое мгновение, предваряющее любые ваши действия, все, попросту говоря, кончается. И это означает, что все только начинается» [19].

Литература

- 1. Абу Хамид Мухаммад ибн Мухаммад ал-Газали ал-Туси. Высочайшее из устремлений в раскрытии смыслов прекрасных имен Аллаха / пер. с арабск. Р.Л. Саяхов. Уфа, 2007. 232 с.
- 2. Белый А. Символизм как миропонимание / А. Белый. М.: Республика, 1994. 528 с.
- 3. *Братусь Б.С.* Проблема возвращения категории «Души» в научную психологию / Б.С. Братусь // Национальный психологический журнал. 2014. № 3 (15). С. 3-12.
- 4. *Воронкина М. А.* Психологические критерии для систематизации религиозной практики / М.А. Воронкина // Известия Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена. 2008. (75). С. 166-185.
- 5. Гешель А.И. Бог ищет человека / опубликовано Ицхак Ройтман. URL: http://kabbalah-live.ru/fi losofi ya/ religioznaya-refl eksiya/ (дата обращения 05.11.2021).
- 6. *Иоанн Дамаскин св.* Точное изложение православной веры / Иоанн Дамаскин св. Ростовн/Д: Братство Святого Алексия, изд-во «Приазовский край», 1992 (репр. переизд.: СПб., 1894). С. 41-42.
- 7. *Лаврова О.В.* Глубинная топологическая психотерапия: идеи о трансформации. Введение в философскую психологию: Монография (Серия «Новые идеи в психологии») / О.В. Лаврова. СПб.: издательство ДНК, 2001. 424 с.

- 8. *Логвиненко А.Д.* Чувственные основы восприятия пространства / А.Д. Логвиненко. М., 1985.-123 с.
- 9. *Мамардашвили М.К.* Психологическая топология пути [Текст]: М. Пруст «В поисках утраченного времени"»: [лекции] / Мераб Мамардашвили. Санкт-Петербург: изд-во Рус. христиан. гуманитар. ин-та: Журн. «Нева», 1997. 568, [3] с.
- 10. *Мамардашвили М.К.* Символ и сознание. Метафизические рассуждения о сознании, символике и языке / М.К. Мамардашвили, А.М. Пятигорский. М.: Школа: Языки русской культуры, 1997. 224 с.
- 11. *Миассарова* Э.Р. Духовно ориентированная психологическая помощь: интеграция психологических подходов для объяснения важных аспектов религиозного опыта / Э.Р. Миассарова // VII Форум преподавателей мусульманских образовательных организаций: сборник материалов научно-практической конференции (Казань, 24–25 сентября 2019 г.). Казань: Издательство Казанского университета, 2020. С. 146-162.
- 12. *Миассарова* Э.Р. Функционирование светоцветовой концептосферы в текстах: На материале произведений М. Пруста и А. Белого: диссертация... кандидата филологических наук: 10.02.20. / Э.Р. Миассарова. Казань, 2006. 260 с.
- 13. Седанкина Т.Е. Теолого-психологическое осмысление феномена рефлексии / Т.Е. Седанкина // Minbar. Islamic Studies. 2019. 12 (4). С. 1050–1066. DOI: 10.31162/2618-9569-2019- 12-4-1050-1066
- 14. *Седанкина Т.Е.* Теолого-психологическое осмысление феномена эмпатии / Т.Е. Седанкина // Minbar. Islamic Studies. 2018. 11 (3). С. 635–648. DOI: 10.31162/2618- 9569-2018-11-3-635-648.
- 15. *Седанкина Т.Е.* Психологические аспекты духовно-нравственного развития: учебное пособие / Т.Е. Седанкина. Казань: издательство «Борн», 2020. 130 с.
- 16. Субботина Γ .А. Психологизм М. Пруста и Ж.-П. Сартра в «Повествованиях о личности» («В поисках утраченного времени», «Тошнота», «Слова»): автореф. дис. ... канд. филол. наук. / Γ .А. Субботина. СПб., 2003. 22 с.
- 17. *Топоров В.Н.* Миф. Ритуал. Символ. Образ: исследования в области мифопоэтического / В.Н. Топоров // Избранное. М.: Прогресс; Культура, 1995. 624 с.
- 18. *Толмачев В.М.* Творимая легенда / В.М. Толмачев // Энциклопедия символизма: Живопись, графика и скульптура. Литература. Музыка М.: Республика, 1998. С. 390–398.
- 19. Уилбер Кен. Интегральная духовность. Новая роль религии в современном и постсовременном мире / Кен Уилбер; пер. с англ. Е. Пустошкина; [науч. ред. А. Нариньяни]. М.: Манн, Иванов и Фербер, 2020. 384 с.
- 20. *Шеховцева Л.Ф.* Концепция личности в православной психологии / Л.Ф. Шеховцева Спб.: изд-во РХГА, 2015.-143 с.
- 21. *Шохин В.К.* Теология. Введение в богословские дисциплины / В.К. Шохин // Учебнометодическое пособие. М.: ИФРАН, 2002. 143 с.
- 22. $\it Юнг К.Г.$ Человек и его символы / К.Г. Юнг. М.: Серебряные нити, 1997. 368 с.

Сведения об авторе:

Миассарова Эльмира Рустемовна, кандидат филологических наук, историк культуры, междисциплинарный исследователь, специалист по мультикультурному консультированию, член АППМ, преподаватель психологии ПИНПО, клинический психолог 1 категории (г. Казань). E-mail: emiassarova@mail.ru

Методология исламской экономики: политэкономический подход (пример самоопровержения)

Аннотация: В этой статье приводится теоретическая критика и предлагается образец политэкономического подхода для мусульманского мира. Она начинается с краткого введения в исследование развития модернистского подхода. Далее следует краткий обзор исламской модели развития экономики, который сопоставляется с экономическими реалиями мусульманских обществ. Затем в следующих трех разделах описывается и теоретически оценивается попытки в мусульманских странах, таких как Малайзия, Пакистан и Саудовской Аравии создания альтернативного подхода развития экономики, основанного на исламском праве и исламской философской антропологии.

В первом из этих разделов представлена исламская экономика как ответ на модернизацию. Во втором проводится различие между этическими и эмпирическими аспектами исламской экономики и предполагается, что именно исламская экономика как эмпирическая наука является теоретически проблематичной. В третьем из этих разделов критикуется исламская экономика как компонент идеологии в контексте роли государства в развитии экономики. Затем в статье предлагается политэкономический подход к мусульманскому миру на примере работ Абд Ай-Рахмана Ибн Халдуна. Завершается это эссе некоторыми общими замечаниями по проблеме исламской экономики.

Ключевые слова: позитивная и нормативная экономика, модернистский подход, феномен плененного разума, «вестернизация», «иктисад», таухид, тазкия, теология освобождения, «обобщенный альтруизм», школа религиозной мысли (мазхаб), неомарксизм, эрзац-капитализм, политэкономический подход, мульк.

Экономисты, как правило, придерживались строгого разделения между позитивной и нормативной экономикой. Однако в мусульманском мире предпринимаются согласованные попытки увязать моральное поведение с экономическими институтами и практикой. Требования к теории и практике развития экономики, альтернативные как модернистским, так и марксистским теориям, привели к необходимости развития исламской экономики. В то время как исламское экономическое мышление является идеалом для развития экономики, основанный на исламской философии жизни, оно сталкивается с рядом проблем, которые затрудняют рассмотрение его в качестве альтернативы модернистским теориям и в том, что касается эмпирической науки. Как таковую исламскую экономику нельзя рассматривать как контрмодернистскую теорию развития экономики. В качестве этической теории развития экономики ислам предлагает альтернативу модернистским и нео - марксистским теориям. В рамках эмпирической науки исламская экономическая теория остается в рамках западного модернистского подхода с точки зрения ее теоретических проблем и методологии.

Исследование развития экономики: модернистский подход

Подавляющее большинство мусульман во всем мире живет в экономически слаборазвитых странах с высокими темпами инфляции, низкими темпами экономического роста, низкой ожидаемой продолжительностью жизни и высоким уровнем неграмотности среди взрослого населения. Существуют также серьезные проблемы со здоровьем и питанием мусульман во всем мире, которые имеют серьезные последствия для качества людских ресурсов. Мусульманские страны также отстают от промышленно развитых стран по уровню образования, особенно в том, что касается доступа к высшему образованию.

Таково относительное экономическое положение дел в мусульманском мире. Это справедливое описание мусульманского мира в 1930-х, 40-х и 50-х гг., когда экономисты и социологи на Западе впервые начали уделять свое внимание экономическим проблемам стран

Третьего мира. Именно в этот период развития экономики начала некритично и массово возникать теория исламской экономики во всем Третьем мире. Учение в этом направлении позже стало известно благодаря феномену плененного разума, как его концептуализировал Сайед Хусейн Алатас [6, р. 9-25]. Ментальная зависимость означает способ мышления, который характеризуется некритическим подражанием внешним идеям и технологиям. Не хватает способности проявлять творческий подход и поднимать оригинальные проблемы, создавать оригинальные методы. Существует также общее отчуждение местного населения от основных мировых проблем и беспрекословное подражание Западу.

Структурный контекст ментального плена можно понять в терминах идеи академической зависимости. Структура академической зависимости связывает ученых-социологов в развитых промышленно развитых странах с их коллегами в странах Третьего мира. Природа этих связей такова, что ученые в странах Третьего мира зависят от коллег и контактов на промышленно развитом Западе и, в некоторой степени, в Японии в плане финансирования исследований и возможностей получения признания и других видов вознаграждений от таких отношений.

В качестве дополнения к проблемам психологического плена и академической зависимости является состояние самой теории развития экономки. В первую очередь это касается дисциплин социологии, экономики и политологии, которые занимались модернизацией Азии, Африки и Латинской Америки в 1950-х и 1960-х гг.

Теорию модернизации можно понять с точки зрения ее структурных и психологических компонентов.

Структурная версия теории модернизации основана на эволюционном видении социального, политического и экономического развития. Она черпает свое вдохновение из классической теории, то есть веры в прогресс и возрастающие сложности в социальной, экономической, и в политических сферах. Возможно, именно Ростоу придал теории модернизации ее наиболее известную форму [19]. Предполагая, что существует пять этапов, через которые должны пройти все общества для индустриализации. Эти пять этапов были взяты из опыта промышленно развитых стран и, следовательно, сомнительны в этом свете, применять этапы экономического роста Ростоу к слаборазвитым странам.

Психологическая версия теории модернизации рассматривает западное общество как обладающее такими психологическими чертами, как потребность к высоким достижениям и экономическая рациональность, которые являются предпосылками экономического успеха.

К настоящему времени хорошо известно, что траектория развития, которую переживают промышленно развитые страны, как в структурном, так и в психологическом плане, не обязательно является опытом, доступным для слаборазвитых стран. Согласно марксистским и немарксистским теориям слаборазвитые страны никогда не смогут догнать развитые страны изза исторической эволюции высокоразвитого неравноправия отношений между богатыми и бедными странами в капиталистической системе. Неравные отношения между промышленно развитыми и слаборазвитыми странами не позволяют последним осуществлять независимое и устойчивое развитие. В значительной степени недостаточное развитие экономики объясняется политикой промышленно развитых стран и их расширением в виде элитных групп на периферии. Теория мировых систем рассматривает мир как единое разделение труда, причем это разделение труда является иерархичным. Эти марксистские подходы правильны для критики теории модернизации за недостаточное внимание к структуре мировой экономики и ее иерархичным отношениям. Тем не менее, нельзя отрицать и их недостатки, особенно те, которые объединяют их с теорией модернизации. Можно сказать, что как теории модернизации, так и теории, вдохновленные марксистами, попадают в орбиту модернистского подхода, который опирается на принципы либеральной философии девятнадцатого века и который ограничивает свое понимание развития экономики «вестернизацией», демократизацией, экономическим ростом и другими техническими аспектами экономического развития.

Развитие экономики в мусульманском мире: между идеалом и реальностью

Исламская модель развития экономики можно адекватно отразить, обратившись к арабскому термину «иктисад», который традиционно переводится как экономика. Термин iqtisad происходит от корня qasada, который вместе с производным iqtasiuia передает понятие экономии и умеренности, бережливости и предусмотрительности. Однако это лишь одно из значений. Глагол iqtasad также означает принятие среднего курса или серединной позиции. Таким образом, мы могли бы понимать иктисад не просто как экономику в техническом смысле этого термина, но как экономику в контексте бережливости, предусмотрительности и, прежде всего, умеренности. Действительно, Коран подчеркивает умеренность в экономических делах: «Не привязывай руку твою к шее твоей и не простирай ее до предела, чтобы ты стал достойным порицания или обездоленным» [1, 17:29].

Здесь мусульман призывают не быть ни скупыми, ни расточительными. Такая умеренность в экономическом, а также в другом поведении определяет мусульман как составляющую срединную общину (уммотан васатан), [1, 2:143]. Таким образом, срединный путь—это правильный путь: аль-мустаким, то есть путь, ведущий к Богу [1, 11:56].

Таким образом, идеал экономики в исламе неотделим от представления о людях как о нравственных существах, имеющих обязательства, как перед Богом, так и друг перед другом.

На философском уровне основы развития экономики с исламской точки зрения могут быть раскрыты в терминах четырех концепций.

- 1. Таухид или принцип единства Бога, который устанавливает связь отношений между Богом и человеком, а также то, что между людьми.
- 2. Рубубийя относится к вере в то, что именно Бог определяет пропитание человека, и именно Он будет вести верующих к успеху. Из этого следует, что успешное развитие экономики является результатом работы человека, а также исходя из божественного порядка.
- 3. Халифа это концепция человека как наместника Бога на земле. Это определяет человека как попечителя Божьих ресурсов на земле.
- 4. Тазкийя относится к росту и очищению человека с точки зрения его взаимоотношений с Богом, с его ближними и с окружающей природой.

Претворение в жизнь этих принципов приводит к инфале, то есть к процветанию, как в этом мире, так и в будущей жизни [14, р. 179]. Таким образом, исламская концепция развития — это тазкия, или очищение в сочетании с ростом [14, р. 179]. Эта концепция охватывает духовные, моральные и материальные аспекты развития, и конечной целью является максимизация благосостояния, как в этой жизни, так и в будущей.

На более практическом уровне организация и функционирование экономики, помимо вышеупомянутой философии развития экономики, мы также руководствуемся тремя экономическими принципами.

Принцип разнообразия собственности: ни частная, ни государственная не являются основополагающими принципами экономики. Обе формы собственности приемлемы в исламе, но только в соответствующих областях экономики.

Принцип ограниченной экономической свободы. Экономическая деятельность должна осуществляться в рамках как добровольного, так и социально принудительного нормативного порядка, который, безусловно, определенный исламским правом.

Наконец, принцип социальной справедливости относится к исламской теории распределения произведенных, а также природных богатств и основан на понятии взаимной ответственности и справедливости.

Из этой философии развития экономики вытекает ряд политических целей:

- 1. Развитие людских ресурсов должно быть сосредоточено на развитии правильных взглядов, стремлений, характера, личности, физического и морального благополучия и эффективности требует исламизации образования.
- 2. Производство и потребление ограничены товарами и услугами, которые считаются полезными для человека в свете ценностных установок ислама.

Это относится к принятию среднего пути между грубым материализмом и аскетизмом.

- 3. Усилия по улучшению качества жизни включают создание рабочих мест, институционализацию закята (налога на богатых) и справедливое распределение доходов и богатства посредством налоговой политики, благотворительности, законов о наследовании, запрета ростовщичества, спекуляции и т. д.
- 4. Развитие экономики должно осуществляться на основе регионального и отраслевого равенства для достижения сбалансированного развития экономики мусульманского мира.
- 5. Технология должна быть адаптирована к условиям мусульманского общества и, следовательно, должна соответствовать целям и чаяниям общины, не вызывая в то же время серьезных социальных потрясений.
- 6. Необходимо уменьшить экономическую зависимость от немусульманского мира и обеспечить интеграцию их в мусульманский мир.

Мусульманский ответ на модернизацию: на примере экономик

Исламская модель развития экономики, описанная выше, еще далек от реализации в реальном мире. Мусульманские ответы на проблемы модернизации приняли форму выражения широких идеологических ориентаций, таких как модернизм, неомодернизм и традиционализм. Но некоторые мусульмане попытались ответить на проблемы модернизации и отсталости, разработав новую дисциплину — исламскую экономику. Это согласуется с другими призывами в рамках конкретных дисциплин к обновлению теоретических перспектив и создание представлений о новом исламском порядке по социальным, экономическим и политическим направлениям. Отсюда и понятия исламской социологии, исламской политологии и исламской экономики. Здесь я сосредоточусь на экономике.

Из-за проблем, связанных с модернистским подходом, а также с состоянием развития экономики в мусульманских странах, возникла потребность в альтернативных подходах к модернистским и марксистским теориям. Кризис в исследованиях развития экономики привел к усилиям в мусульманском мире по обоснованию теории развития в исламском праве и философской антропологии, в результате чего возникло то, что называется исламская экономика.

В этом и следующем разделах в общих чертах описываются и оцениваются фундаментальные предпосылки развития исламской экономики.

Понятие исламской экономики возникло не в рамках классической политэкономии. В классической исламской традиции были дискуссии и работы по экономической мысли, институтам и практике в мусульманском мире. Но понятия исламской экономической науки и конкретно исламской экономики не существовало.

Таким образом, исламская экономика — это современное творение. Она возникла в результате неудовлетворенности капиталистическими и социалистическими моделями и теориями развития в 1950 гг.

Исламские экономические исследования проводятся в основном в Пакистане и Саудовской Аравии, хотя также большой интерес к этой области проявляют Египет, Индия, Иран, Малайзия и Судан. Интерес к исламской экономике предшествовал возникновению современных исламских государств Ирана, Ливии, Пакистана, Саудовской Аравии и Судана. Исламская экономика отвергает идеологию «догоняющей» экономики и стремится понять природу и принципы экономического развития с исламской точки зрения. Поэтому необходимо определить исламскую модель экономического развития.

Исламская экономика отвергает различные этноцентрические заблуждения, которые можно найти в теории модернизации в отношении мусульманского общества, что им присущ предполагаемый фатализм и отсутствие мотива к высоким достижениям. Исламская модель утверждает, что предпосылки развития должны быть найдены в исламе, что развитие в рамках ислама основано на совокупности ценностей, которые содержатся в Коране и Сунне (традициях Пророка). Западная теория и политика развития экономики основаны на особых

характеристиках, проблемах и ценностных установках, которые встречаются в западном обществе.

Модернистский призыв состоит в том, чтобы способствовать развитию экономики, переосмысливая ислам в современном свете, смягчая его традиционалистские тенденции, принимая западные представления об экономическом и политическом развитии экономики, короче говоря, переделывать себя по западному образцу. Ислам имеет иной взгляд на жизнь и природу социальных изменений и предполагает уникальный набор вариантов политики для решения проблем развития экономики. Мусульманские ученые пытались сформулировать альтернативную концепцию развития экономики, отказываясь оценивать отсталость и прогресс мусульманских обществ с точки зрения западных теоретических перспектив и ценностей. Таким образом, она является контрмодернистской по тону и может быть добавлена к списку других критических замечаний по развитию, таких как теология освобождения и феминистская экология. Тем не менее, исламская экономика страдает от ряда проблем, некоторые из которых были решены другими. Однако, следующие замечания по исламской экономике сосредоточены вокруг различия между этической и эмпирической формами науки.

Исламская экономика как этическая и эмпирическая наука

Этические теории отдают предпочтение или отвращение к реальности в соответствии с определенными стандартами оценки. В дополнение к этому они определяют идеальную цель, в направлении которой должны быть внесены изменения в экономике. Напротив, эмпирические теории являются обобщениями наблюдаемой реальности и требуют процесса абстракции и концептуализации. Исламская экономика представляет собой идеал развития, основанный на исламской философии жизни. Исходя из этого альтернативного видения развития экономики, были предложены различные варианты экономической политики, такие как введение беспроцентного банковского обслуживания и института закята (налог для бедных). То, что преподносится как исламская экономика, на самом деле является этическими теориями производства, распределения, ценообразования и так далее. Исключением из этого являются работы по исламскому банкингу и закату. Как правило, когда исламские экономисты обсуждают традиционные категории экономики, такие как доходы, потребление, государственные расходы, инвестиции и сбережения, они делают это с точки зрения этических заявлений и предписаний, а не с точки зрения анализа и эмпирической теории. В своем всестороннем обсуждении различных подходов в исламской экономике, Бехдад [9, р. 77-103] перечисляет следующее, все из которых являются этическими теориями:

- 1. радикальный подход;
- 2. популистский подход;
- 3. популистско-государственный подход;
- 4. консервативный подход, принцип невмешательства.

Несмотря на кажущиеся важными существенные различия между этими подходами, у них есть ряд общих проблем в том, что касается нормативных предписаний в Исламской экономике.

Нужно иметь дело с реальностью предположений. Исламский идеал развития, как его понимают исламские экономисты, по-видимому, основан на понятии того, что Тимур называет «обобщенным альтруизмом». У Тимура сказано, что небезопасно предполагать, что «рациональные мотивы не вытесняют моральные мотивы в мусульманском обществе» [17, р. 13]. Разумно сказать, что мысли и действия в современном обществе с миллионами людей, как сказано у Тимура, не всегда могут соответствовать нормам, определенным идеалам. Он предполагает, что альтруизм с большей вероятностью будет проявляться в небольших группах, в которых люди имеют тесные связи на основе родства, местности, традиций и занятий. Это то, что должно быть, очевидно, любому, но, похоже, ускользнуло от исламских экономистов.

Исламские экономисты обычно предполагают, что «разделение прибыли и убытков (мудараба) является жизнеспособной альтернативой процентам». В мударабе банк заключает соглашение или партнерство с поставщиками или пользователями капитала, и прибыль или

убыток распределяются между двумя сторонами. Исламские экономисты предполагают, что в исламской экономике распределение прибыли и убытков будет основой всей производственной деятельности, даже если это означает, что люди не будут иметь права распределять риски между собой таким образом, чтобы это соответствовало их готовности нести ответственность. Более того, для людей, участвующих в предприятиях по распределению прибыли и убытков было бы больше стимулов действовать оппортунистически, занижая отчетность о прибыли. Идея о том, что исламские этические нормы, как их понимают и представляют исламские экономисты, ясны и однозначны и что достижение экономической справедливости – это просто технический вопрос, была подвергнута критике другими экономистами [18, р. 171-191] и нет необходимости повторять их здесь. Следует, однако, отметить, что, когда предположения относительно применения на практике этических норм нереалистично, из этого следует, что экономические модели, основанные на таких нормах, будут столь же нереалистичными. Кроме того, озабоченность исламскими этическими теориями, а не эмпирическими экономическими теориями, привела сторонников исламской экономики к ошибочным сравнениям исламской теории развития экономики как идеала с марксистскими и либеральными теориями реально существующей экономики. Поэтому было бы более уместно проводить сравнение между теориями в рамках одного и того же подхода, то есть этическими или эмпирическими.

Если под исламской экономикой подразумеваются эмпирические теории, то есть обобщения о наблюдаемой экономической реальности, основанные на процессе абстракции и концептуализации, было бы трудно ссылаться на исламскую экономическую науку, хотя у нас есть научные исследования экономики в мусульманских странах, а также изучение мусульманских экономических институтов и коммерческих методов. Здесь важно ввести различие, проведенное Мухаммедом Бакиром ас-Садром между экономикой как наукой (Gilm) и экономикой как школой религиозной мысли (мазхаб). Экономическая наука занимается интерпретацией экономической жизни, как с ее внешними формами, так и с ее основополагающими причинами, в то время как экономическая мысль религиозной школы относится к экономическому пути, на который хочет встать общество [21, р. 6-7].

Это различие чрезвычайно важно. Как говорит аль-Садр, экономическая наука ссылается на факты и описывает их причины, а не предлагает предписании относительно того, что должно и чего не должно быть. Функция науки — это открытие, а функция религиозной школы мыслиоценка [20, р. 117]. Значение этого различия очень важно аль-Садр понимает под термином «исламская экономика» (аль-иктисад аль-ислами) подход к организации экономической жизни, а не экономическую науку. По его словам, цель ислама не в том, чтобы открыть феномен экономической жизни и сформулировать ее законы. Это не имеет ничего общего с научным открытием существующих экономических явлений [20, р. 131].

Напротив, Чоудхури (исламскую экономическую теорию) определяет как «совокупность исторических, эмпирических и теоретических исследований, которые анализируют человеческие и социальные потребности в свете интегрированной исламской системы ценностей» [10, р. 78]. Слишком широкое определение, чтобы быть полезным, поскольку он охватывает как то, что аль-Садр называет экономической наукой, так и то, что называет религиозной школой экономики, не проводя различия между ними.

Когда исламские экономисты занимаются эмпирической теорией, то, что представляется как исламская экономика, оказывается, не является альтернативой модернистскому подходу в том, что касается эмпирической теории. Метод, который был выбран мусульманскими экономистами для экономического анализа, по сути, является неоклассической, кейнсианской или монетаристской экономикой. В центре внимания находятся традиционные экономические вопросы, которые подпадают под сферу действия теорий цены, производства, распределения, торгового цикла, экономического роста, экономики социального обеспечения объединяются с Исламскими темами, такими как закат, беспроцентное банковское обслуживание и распределение прибыли.

С этим объединением связано как минимум три проблемы.

Во-первых, прежде всего, методы анализа, которые были выбраны, то есть построение абстрактных моделей экономической системы не были переведены исламскими экономистами в эмпирическую работу. Например, работы по процентам, как правило, строятся модели того, как будет работать беспроцентная экономика. Например, по словам Махди, «альтернативные экономические модели успешно устраняют процент, используя по аналогии либо Кейнсианскую концепцию IS-LM или подход к управлению портфельными активами, чтобы продемонстрировать, что «беспроцентная исламская экономика осуществима и желательна не только для мусульманских стран, но и для всех стран» [15, р. 8-9].

Эмпирической работы по осуществлению такой экономической системы в природе не существует, функции и эффекты, представляющие интерес для этих систем, можно было бы рассматривать в теоретических и методологических терминах как отход от господствующей экономической теории. В целом, исламские экономисты очень привязаны к дедуктивному методологическому подходу, столь характерному для неоклассической экономики.

Во-вторых, эти попытки исламской экономики были направлены на то, чтобы обосновать подход в теории богатства и распределения во многом так, как это делает западная экономическая наука, что прослеживается в некоторые из их работ. Когда он вовлечен в такого рода дискурс, который можно было бы понять как составляющую эмпирическую теорию, это делается без учета специфики исламского экономического подхода и, несмотря на их частые ссылки на многочисленные фундаментальные исламские концепции. «Исламская экономика — это не более чем одна огромная попытка навязать исламские институты, такие как закят и запрет на процент, западной экономической модели» [21, р. 42-43]. Это означает, что «исламская экономика», — это неоклассическая, кейнсианская или монетаристская экономика, одетая и составленная в исламской терминологии. В Исламской экономике очень сильно укоренились традиции британской и американской экономики с точки зрения ее почти исключительной озабоченности техническими факторами, такими как проценты, налоги, доходы и так далее. По данным Sardar [21, р. 43] более 80 процентов исламской экономической литературы посвящено монетаризму.

Даже там, где есть использование эмпирических данных, как в случае с исследованиями сбора и распределения закята трудно понять, что делает такую экономику исламской, кроме того факта, что предмет касается ислама и мусульман. Ни теоретическая, ни эмпирическая литература, известная как исламская экономика и которая подпадала бы под заголовок того, что аль-Садр называет экономической наукой, породила новые теории, концепции и методы из традиции мусульманской мысли или опыта мусульманских стран таким образом, чтобы оправдать наше обращение к этой литературе как к исламской экономике или новой экономической науке.

Кроме того, существует множество концептуальных вопросов, которые не были серьезно рассмотрены. Например, М. Неджатулла Сиддики [23, р. 191-315] поднял интересный вопрос о неприменимости концепции экономической рациональности при анализе поведения мусульман. Он предполагает, что концепция экономической рациональности непригодна для анализа, потому что она нереалистична. Это обоснованная критика, которая справедлива для изучения поведения в целом, не только мусульманское поведение. Исламские экономисты предложили концепцию Исламская рациональность вместо экономической рациональности. Это, однако, нормативная концепция в том смысле, что она относится соответственно к исламским нормам. Как таковая, она относится к этическим, а не эмпирическим теориям. До сих пор исламские экономисты не продвинулись в альтернативной концепции рациональности, которая может служить краеугольным камнем эмпирической экономической теории, то есть концепция рациональности, которая определяет атрибуты экономических агентов такими, какие они есть, а не такими, какими они должны быть.

Государство и развитие экономики в мусульманских обществах: Исламская экономика как идеология

Мы видели из приведенного выше обсуждения попытку использования в исламской экономике теории рационального поведения человека и гипотетико-дедуктивную методологию, подставляя лишь исламские термины в неоклассическом стиле, с сохранением предположений, процедур и методов аналитики. В качестве науки как таковой, она не смогла заняться анализом и критикой весьма неравномерного мирового экономического порядка, в котором кризисы постоянно увеличиваются. Что эта якобы антизападная экономика, но на самом деле она создана для того, чтобы служить тем самым тенденциям, которым она внешне противостоит. Основная проблема такого положения дел заключается в том, что под видом «исламской экономики» политика, проводимая в промышленно развитых капиталистических центрах, реализуется и узаконена в мусульманском мире, тем самым подрывая сам проект «исламская экономика». Например, переосмысливается священный религиозный принцип «мудараба» и проектируется, как принцип, оправдывающий максимизацию прибыли при капитализме. Множество вопросов, касающиеся политической экономии, такие как неравномерное развитие, неравный обмен, бюрократический капитализм, коррупция и роль государства, которые рассматривались структуралистами, нео-марксистами, теоретиками экономической зависимости и новой институциональной экономикой, исламскими экономистами на теоретическом и эмпирическом уровнях вообще не рассматриваются.

Это говорит о том, что исламская экономика должна играть важную роль в качестве идеологии. Идеология апеллирует к сознанию человека, который настолько привязан к ситуации, что реальное его положение скрыто или затемнено коллективным бессознательным данной группы общества. Она функционирует для поддержки или стабилизации данного порядка.

Проблемы, с которыми сталкивается исламская экономика с точки зрения ее теоретических перспектив, методологии и практических результатов, не отделены от политического контекста мусульманских обществ. Как отмечалось выше, исламская экономика, как правило, пренебрегает теми областями интересов, которые стали фирменными знаками неомарксизма, теорий экономической зависимости и мировых систем. Таким образом, исламская экономика была довольно невинна с точки зрения политической экономики, что иронично, учитывая зловещую роль, которую государство играет в мусульманском мире. Действительно, пренебрежение государством исламской экономики резко контрастирует с всеобъемлющим присутствием государства в мусульманских обществах. Это пренебрежение, однако, не является ироничным, если мы понимаем исламскую экономику с точки зрения ее идеологической роли. Исламская экономика в ее неоклассическом обличье, согласно этому прочтению, может рассматриваться как академический аргумент в пользу одной из форм капиталистического развития, возглавляемого государством или управляемого государством, которая распространена во многих мусульманских странах.

Политическая экономия большинства мусульманских стран такова, что государство непосредственно вмешивается в производственные отношения, производя добавленную стоимость и капитал — их крупный политический вклад. Не рынок или социальные классы, а государство является главной движущей силой в политической экономике этих стран. Это связано с автономией государства от господствующих классов. Но что важно, так это то, как проявляется эта автономия. Понятие автономии государства от интересов господствующего класса подразумевает то, что у государства есть свои собственные интересы.

В Малайзии и Индонезии мы имеем эрзац-форму капитализма из-за особого характера участия государства в развитии экономики. Эрзац-капитализм - это капитализм, основанный на государственном покровительстве и инвестициях транснациональных корпораций и их технологий. Мусульманские страны за пределами Юго-Восточной Азии не благословлены этой менее динамичной формой капитализма по целому ряду геополитических причин. Основное внимание эрзац-капитализмом уделяется рассмотрению патронажа и связанных с ним явлений,

таких как поиск ренты и коррупция. Капиталисты здесь зависят от помощи государства, чтобы добиться успеха. «Клептократы» [8] или коррупционеры предоставляют различные формы услуг частным капиталистам, которые включают, лицензирование, протекционизм, кредиты под низкие проценты от государственных банков, концессии и совместные предприятия. Отношения между клептократом и капиталистом – это отношения покровителя и клиента. Это особая связь между политически могущественным покровителем и клиентом, который нуждается в его защите из-за недостатков официальных экономических институтов. Поэтому роль, которую государственные чиновники играют в продвижении своих частных материальных интересов, сказывается на экономическом развитии страны. Здесь мы имеем в виду деятельность коррумпированных государственных чиновников. Их присутствие в различных Мусульманских странах достаточно ощутимы и породили некоторые исследования [7, 24].

Клептократическое государство-это государство, в котором доминируют государственные чиновники, подчиняющие интересы общества их частным интересам. Но клептократическое государство относится не только к государству, в котором присутствует коррупция [5, р. 382—383]. Оно относится к государству, в котором доминирующим средством накопления капитала является коррупция. Большая часть дискуссий в Азии о демократии и авторитаризме, как правило, упускает из виду тот факт, что коррупция-это то, что Сайед Хусейн Алатас называет транзсистемным [7].

В лучшем случае, под видом «исламской экономики» игнорируются вопросы, которые обычно входят в сферу политической экономии, таких как отношения, между государством и экономикой, коррупция, равносильная легитимации статус-кво, самого положения дел, которое, как утверждает исламская экономика, она хочет искоренить. В худшем случае исламская экономика в ее неоклассических версиях активно продвигает тот тип экономической системы, которую, как она утверждает, критикует.

Ибн Халдун как пример политэкономического подхода

Политическая экономия, как наука, изучающая взаимодействие государства и экономики, практически отсутствует среди исламских исследователей. Всякий раз, когда затрагивается тема государства, это делается с точки зрения этических утверждений, а не с точки зрения анализа и эмпирической теории. В то время как необходимо понимать политические идеалы Ислама, так же не менее важно учитывать современные реалии мировой экономики. Заявления о том, что Исламское государство является инструментом Аллаха и символом божественной власти на земле [14, р. 22] являются правдой и в целом приемлемо для мусульман. Проблема кроется в другом, то есть в природе и функционировании современных государств в мусульманских странах. По этой причине исследование экономического развития в мусульманском мире должно лежать в области политической экономии. Учитывая различие, проведенное аль-Садром между экономической наукой и экономическими школами, мусульманским экономистам следует отказаться от идеи разработки экономической науки и вместо этого сосредоточиться на разработке политико-экономических перспектив, основанных на тех традиционных идеях, которые являются актуальными. Это должно быть сделано без пренебрежения к существующим современным подходам в экономику и политическую экономию.

Исламским экономистам в поисках альтернативного подхода к изучению развития экономики, то есть альтернативной экономической науки, которая является оригинальной и уходит корнями в традиции мусульманской мысли, было бы неплохо рассмотреть работу Ибн Халдуна.

Написав свою книгу «Мукаддиму» 600 лет назад, Ибн Халдун положил начало новой области исследований, состоящей из, среди прочего, изучения государственной (аль-даулат), королевской (мульк) и халифатской власти, а также ремесел, способов зарабатывать на жизнь и

профессий [13, р. 154, 380]. На языке современной экономической науки то, чем занимался Ибн Халдун, было политической экономией.

Рассмотрим вопросы Ибн Халдуна о переходе от халифата к мульку (королевской) власти. Халифат была политическим институтом, осуществление которого означает заставить массы действовать так, как того требует религиозное понимание их интересов в другом мире. (Мирские интересы) имеют отношение к (интересам в другом мире), поскольку, согласно Законодателю (Мухаммаду САС), все мирские условия должны рассматриваться в их отношении к ценностям другого мира. Таким образом, (Халифат) в действительности заменяет Законодателя (Мухаммада САС) в той мере, в какой он служит защите религии и осуществлению (политического) руководства миром [14].

Таким образом, глава мусульманского государства в период халифата был хранителем шариата и существует для того, чтобы обеспечить его соблюдение. От периода Халифата мы переходим к тому, что Ибн Халдун называет мульком.

«В силу своей природы люди нуждаются в ком-то, кто будет оказывать ограничивающее влияние и посредничать в каждой социальной организации, чтобы удержать ее членов от (борьбы) друг с другом. Этот человек должен, по необходимости, иметь превосходство над другими в вопросах группового чувства. Если этого нет, то его способность (оказывать сдерживающее влияние) не могла бы материализоваться. Это больше, чем лидерство. Лидерство означает быть вождем, и лидеру повинуются, но у него нет власти заставить других принять его решения. Королевская власть означает превосходство и способность править силой» [14, р. 107-108].

Мульк отличается от халифата способностью правителя править силой. Хотя правители династий, последовавших за периодом халифата, продолжали использовать титул халифа, многие из них не были халифами в истинном смысле этого слова, поскольку они правили силой, а не верностью божественному порядку. Таким образом, в многовековые периоды арабской истории купеческие классы находились в постоянной опасности конфискации своей собственности из-за ревности своих правителей. Эта несправедливость должна быть понята как в более общем смысле, то есть конфискация имущества и денег, так и в узком: она включала принудительный труд, наложение обязанностей, не предусмотренных исламским законодательством, сбор необоснованных налогов и так далее.

В рассказе Ибн Халдуна об упадке династии уточняется, как указывает Геллнер, «кейнсианская экономическая теория, четко содержащая концепцию мультипликатора» [12, р. 34]. Разница в том, что Кейнс обвинял средний класс в недостаточном совокупном спросе, в то время как Ибн Халдун обвиняет правительство в склонности к сбережениям в то время когда частные инвестиции слабы [14, р. 107-108].

«Сокращение льгот, предоставляемых правителем, подразумевает сокращение налоговых поступлений ... Теперь, если правитель сохранит собственность и доходы ... тогда имущество, находящееся во владении окружения правителя, будет небольшим. ... (Когда они прекращают тратить), бизнес падает, а коммерческая прибыль снижается из-за нехватки капитала. Доходы от земельного налога уменьшаются, потому что земельный налог и налогообложение зависят от культурной деятельности, коммерческих сделок, процветания бизнеса и спроса людей... Династия это величайший рынок, мать и основа всей торговли, сущность доходов и расходов. Если государственная активность падает, а объем торговли невелик, зависимые рынки, естественно, будут демонстрировать те же симптомы и в большей степени [14, р. 237-238].

Политический цикл спада династии коррелирует с экономическим циклом спада.

«Следует знать, что в начале династии налогообложение приносило большой доход от крупных взносов. Причина этого в том, что, когда династия следует путям ислама, она навязывает только такие налоги, которые предусмотрены религиозным законодательством, такие как налоги на благотворительность, земельный налог и подушный налог. Они имеют фиксированные ограничения, которые нельзя превышать ...

Когда династия продолжает оставаться у власти, а их правители сменяют друг друга по очереди, они становятся расточительными. Бедуинское отношение и простота теряют свое значение, бедуинские качества умеренности и сдержанности исчезают ... Каждый отдельный обман и коррупция значительно увеличиваются, что требует более высоких налоговых поступлений ...

Личные расходы увеличиваются за пределы собственного капитала. В результате получается, что интерес к общественной деятельности исчезает, когда они сравнивают расходы и налоги со своими доходами и видят, какую небольшую прибыль они получают, они теряют всякий стимул.

Поэтому многие из них воздерживаются от всякой деятельности. В результате общий объем налоговых поступлений снижается по мере снижения индивидуальных взносов. Часто замечается, когда происходит снижение поступлений налогов, суммы отдельных сборов увеличиваются. Это является средством компенсации снижения. Наконец, индивидуальные потребности и расходы достигают своих минимальных пределов... Цивилизация разрушается, потому что стимулы для активной деятельности исчезают» [14, р. 279-280].

Результатом является спад в производственном, финансовом и политическом циклах династии.

Цель этого краткого обсуждения Ибн Халдуна состоит не в том, чтобы представить его основы политической экономии в каких-либо деталях, а просто предположить, что в его работе есть образ мышления, который, собственно говоря, и является политэкономическим. Помимо этого, существует ряд задач, к которым необходимо отнестись серьезно:

- 1. Включить Ибн Халдуна в историю экономической мысли, оценив его вклад в изучение экономики в целом, хотя уже есть некоторые работы, которые сделали это [11, р. 3-6]. Тем не менее, задачу реконструкции системы анализа халдуновской политической экономии на основе его теоретических взглядов еще предстоит решить.
- 2. Развивать традиции политической экономии на основе его работ. Это потребовало бы разработки основы халдуновской политической экономии, которая затем систематически применялась бы в эмпирических исследованиях. Примером может служить моя собственная работа [2, с. 95-106], где я пытаюсь интегрировать политическую экономию Ибн Халдуна в образовательный процесс нашего института.
- 3. Халдунский или любой другой подход может быть построен и развит только в том случае, если серьезное внимание уделяется изучению реально существующих мусульманских экономических институтов и систем прошлого, а также настоящего. Этот это означало бы выход за рамки простого определения исламского идеала развития экономики к систематическому исследованию истории практики исламских экономических институтов. Хотя такие исследования существуют [3, р. 45-64] они, как правило, проводятся не экономистами, которые не занимаются развитием экономической теории. С другой стороны, сторонники исламской экономики, как правило, не принимают во внимание их работы.

Выводы

Эту краткую оценку взглядов исламских экономистов на общую проблему модернизации можно выразить, перечислив следующие выводы.

1. В то время как экономисты в целом придерживались строгого разделения между позитивной и нормативной экономикой, в мусульманском мире, однако, предпринимались согласованные попытки связать моральное поведение с экономическими институтами и практикой. Это является результатом неудовлетворенности как теорией модернизации экономики, так и теориями, вдохновленными марксистами, которые исламские экономисты понимают как находящиеся в орбите идеологических ориентаций, противоречащих исламу. Интерес к теории и практике развития экономики, альтернативной как модернистским, так и марксистским теориям, привели к росту интереса к исламской экономике. В то время как исламское экономическое мышление представляет собой идеал развития экономики, основанный на исламской философии жизни, оно сталкивается с рядом проблем, которые

затрудняют рассмотрение его в качестве альтернативы модернистскому дискурсу в том, что касается эмпирической теории. Так называемая исламская экономика не может рассматриваться как теория коренного и альтернативного развития экономики. В качестве этической теории развития ислам предлагает альтернативу модернизации, зависимости нео-марксистским теориям. Однако, как эмпирическая теория, исламская экономическая теория остается в рамках западного модернистского дискурса с точки зрения ее теоретических проблем и методологии.

- 2. Исламская экономика не имеет отношения к политической экономии. В нем, как правило, игнорируется роль государства в том, что касается эмпирической науки. Проблемы, связанные с коррумпированным руководством, слабым гражданским обществом и отсутствием воли к осуществлению хороших законов и созданию надежных исполнительных, законодательных и правовых институтов, которые лежат в основе экономических проблем многих мусульман страны не являются приоритетными в исследовательской повестке исламских экономистов.
- 3. Очевидно, что любая теория развития экономики должна учитывать роль государства, а также гражданского общества. Однако исламская экономика, как правило, избегает политэкономического подхода. И это несмотря на то, что в исламе существует традиция, родственная политэкономическому подходу.
- 4. Методология мусульманских экономистов не привела ни к критическому принятию западных моделей и теорий развития экономики с обычными терминологическими украшениями, ни к полному отказу от западного вклада в экономическую мысль, не осознала реалии экономической жизни в мусульманском мире, которая не лишена политической экономии. Примером такого подхода может служить методология Ибн Халдуна.
- 5. Такой подход должен сопровождаться историческими и эмпирическими исследованиями существующих мусульманских экономических институтов и практик, чтобы помочь процессу формирования концепций и построения теории для современного применения.

Литература

- 1. Коран. Перевод смыслов: Э.Р. Кулиева. M.: Умма; 2007. 688 с.
- 2. *Мингатин М.Г.* Теологические и политические взгляды Ибн Халдуна / М.Г. Мингатин // Сборник материалов международной конференции. Казань: Изд. «Бриг», 2020. 192 с.
- 3. *Alatas Syed Farid*. Ibn Khaldun and the Ottoman Modes of Production / Syed Farid Alatas // Arab Historical Review for Ottoman Studies. January. 1990. pp. 45-63.
- 4. *Alatas Syed Farid*. The Post–Colonial State: Dual Functions in the Public Sphere / Farid Alatas Syed // Humboldt Journal of Social Relations. − 1997. − Vol. 23. № 1–2. − pp. 285-307.
- 5. *Alatas Syed Farid*. Agama dan Ilmu Kemasyarakatan: Masalah Teoretis / Syed Farid Alatas // Journal Antropologi Dun Sosiologi. 1993. №20. pp. 129-144.
- 6. .*Alatas Syed Hussein*. The Captive Mind in Development Studies / Syed Hussein Alatas // International Social Science Journal. 1972. 34. №1. pp. 9-25.
- 7. *Alatas Syed Hussein*. Corruption: Its Nature, Causes and Functions / Syed Hussein Alatas. Aldershot; Brookfield, Vt., USA: Avebury, 1990. 221 p.
- 8. *Andreski Stanislav*. Kleptocracy or Corruption as a System of Government / Stanislav Andreski // in The African Predicament. New York: Atherton, 1968. pp. 92-110.
- 9. *Behdad Sohrab*. A Disputed Utopia: Islamic Economics in Revolutionary Iran / Sohrab Behdad // Comparative Studies in Society and History. 1994. Vol. 36. № 4. pp. 775-813.
- 10. *Choudhury Masudul Alam*. Towards an Definition of Islamic Economic Theory and Development / Masudul Alam Choudhury // Contemporary Review. 1981. –78 p.
- 11. *Sule Ahmed Gusau*. Economic Thoughts of Ibn Khaldun / Ahmed Gusau. Sule // Journal of Islamic Economics. 1993. –Vol. 3. № 1. pp. 61–74.

- 12. *Gellner Ernest*. Muslim Society / Ernest Gellner. Cambridge: Cambridge University Press, 1981. 264 p.
- 13. *Ibn Khaldun*. Muqaddimat / Ibn Khaldun. Bayrut: Dar al–Kalam, 1981. 380 p.
- 14. *Ibn Khaldun*. The Muqaddimah 3 vols. / Ibn Khaldun // trans. Franz Rosenthal. New York: Pantheon Books, 1958. 1255 p.
- 15. *Iqbal Syed Mahdi*. Methodological Issues in Islamic Economics / Syed Mahdi Iqbal // in Proceedings of the 2nd Seminar on Islamic Economics. Herndon. Virginia: International Institute of Islamic Thought, 1988. November 18–20. pp. 8-9.
- 16. *Khurshid Ahmad*. Studies in Islamic Economics / Ahmad Khurshid. –Jeddah: King Abdulaziz University, 1980. 413 p.
- 17. *Kuran Timur*. The economic system in contemporary Islamic thought: interpretation and assessment / Timur Kuran // International journal of Middle East studies: IJMES. −1986. − Vol. 18. № 2. − pp. 135-164.
- 18. *Kuran T*. On the notion of economic justice in contemporary islamic thought. / T. Kuran // International Journal of Middle East Studies $-1989. \text{M}_{2}. \text{pp}$. 171-191.
- 19. *Rostow W.W.* The Stages of Economic Growth: A Non–Communist Manifesto / W.W. Rostow. Cambridge: Cambridge University Press, 1960. 178 p.
- 20. *Sadr Sayyid Muhammad Baqar*. Towards an Islamic Economy / Sayyid Muhammad Baqar Sadr. Tehran: Bonyad Be'that, 1984. 117 p.
- 21. *Sadr Sayyid Muhammad Baqar*. Iqtisadun (Our Economy) / Sayyid Muhammad Baqar Sadr // World Organization for Islamic Services. Tehran, 1982. 228 p.
- 22. *Sardar Ziauddin*. Islamic Economics: Breaking Free From the Dominant Paradigm / Ziauddin Sardar // Afkar: Inquir. − 1985. − № 2. − pp. 40-47.
- 23. *Siddiqi M. Nejathullah*. Teaching of Economics at the University Level in Muslim Countries / M. Nejathullah Siddiqi. Jeddah: Scientific Publishing Centre King Abdulaziz University, 2005. 56 p.
- 24. *Waterbury John*. Corruption, Political Stability and Development: Comparative Evidence from Egypt and Morocco / John Waterbury // Government and Opposition. − 1976. − Vol. 11. № 4. − 01 October. − pp. 426-445.

Сведения об авторе:

Мингатин Марат Габделахатович, кадидат эконоических наук, доцент кафедры исламской теологии РИИ (г. Казань). Email: m.mingatin@yandex.ru

Теологическое сообщество первой половины XIX в.

Аннотация: Статья посвящена теологическому сообществу первой половины XIX в., в составе святителя Филарета (Дроздова), архиепископа Кирилла (Богословского-Платонова) и архимандрита Евтихиана (Лестева) и их трудам. Данное сообщество пыталось решить проблему отечественного духовно-академического образования, состоявшую в отсутствии разработанных курсов дисциплин. До нашего времени сохранились рукописи антропологической дисциплины с названием «Богословское Человекословие» архиепископа Кирилла (Богословского-Платонова) и архимандрита Евтихиана (Лестева). В данных рукописных текстах подробно рассматривается природа человека в различных состояниях, первоначальном и поврежденном. Структура антропологического учения изложена с применением научно-образовательных образования, доказательную подходов системы светского включающих антропологических утверждений.

Ключевые слова: Теологическое сообщество, духовно-академические дисциплины, антропологическое учение, система светского образования, природа человека.

Конец XX и первое десятилетие XXI вв. — время особенной интенсификации исследований в области отечественной теологической мысли. За это время рядом исследователей были проанализированы многие аспекты и направления теологической мысли первой половины XIX века. Свой вклад в данную область научного знания внесли архим. Гавриил (Воскресенский) [9], Э.Л. Радлов [26], В.И. Аскоченский [2], А.И. Введенский [8], С. Смирнов [27], И.И. Малышевский [19] и другие. Среди исследователей можно назвать А.В. Аккурантова [1], В.Н. Бабину [3], В.Е. Луценко [18], В.В. Гилеву [13], А.Э. Барсегову [4], В.И. Коцюбу [16], Н.К. Гаврюшина [10], Н.А. Куценко [17], Н.Ю. Сухову [28, 29], И.В. Гальковскую [11], С.В. Пишуна [25], П.В. Калитина [15], М.В. Ганиянц [12], В.Ю. Пинчук [24] и других.

При этом в данных исследованиях с наибольшей обстоятельностью разрабатывались теологические проблемы второй половины XIX в. Внимание уделялось следующим аспектам: теологической антропологии второй половины XIX в. (В.И. Несмелов, М.М. Тареев, П.Д. Юркевич), соотношению православной персонологии и духовно-академической философии XIX в., метафизической психологии в русском духовно-академическом теизме, религиозному реформаторству в теологических школах России, проблеме Абсолюта как категории религиозного сознания, соотношению Российской теологии с европейским теизмом и др. Несмотря на обилие исследований, весьма мало изученной остается антропологическая проблематика духовно-академической теологии первой половины XIX века — эпохе зарождения систематической духовно-академической антропологии в России.

В 2011 — 2013 гг. Российской государственной библиотекой были оцифрованы и выложены в открытый доступ рукописи представителей теологического сообщества первой половины XIX в., архиепископа Кирилла (Богословского-Платонова) и архимандрита Евтихиана (Лестева), с одинаковым названием «Богословское Человекословие». Исследование данных трудов позволяет обнаружить их связь с планом предполагаемой антропологической духовно-академической дисциплины святителя Филарета (Дроздова), изложенном им в «Обозрении богословских наук в отношении преподавания их в высших духовных училищах» [20]. Сам святитель Филарет не создал антропологического труда, который бы соответствовал плану разработанной им дисциплины, однако в «Обозрении богословских наук в отношении преподавания их в высших духовных училищах» он выражал надежду на его появление [20, с. 139]. К созданию курсов по преподаваемым дисциплинам святитель Филарет побуждал всех преподавателей. Архиепископ Кирилл и архимандрит Евтихиан связаны со святителем Филаретом единой духовной школой Санкт-Петербургской духовной академии, где святитель

был преподавателем, а архиепископ Кирилл и архимандрит Евтихиан его учениками. Отсюда вполне возможно рассматривать антропологические материалы трех мыслителей как некий общий теологический проект.

В наследии архимандрита Евтихиана насчитывается три антропологические рукописи [5, 6, 7], которые имеют внутреннее смысловое единство. Человек в данной трилогии помещ ен в центр двух миров: мира земного и мира духовного. Сам святитель Филарет, наметив подробный план «Богословского Человекословия», отводит ему место в контексте двух других разделов, - «Богословского мирословия» и «Богословского духословия». Однако, преимущество написания с большой буквы им отдается лишь разделу «Богословское Человекословие», чем подчеркивается его центральное значение в трилогии. В центре «Богословского Человекословия» - человек, и даже буквально Человек с прописной буквы — в контексте Личности Богочеловека.

Непосредственный интерес представляет рукопись № 120 «Богословского Человекословия» архимандрита Евтихиана, поскольку именно в ней дается подробный анализ двух состояний человеческой природы: состояния первоначального совершенства и состояния поврежденности человеческой природы.

Архимандрит Евтихиан, являясь одним из первопроходцев в создании целостного богословско-антропологического учения о человеке в духовно-академической философии и богословии, использует план святителя Филарета и обращается к фрагментам его трудов, изложенных в «Толковании на книгу Бытия» [21] и в «Записках, руководствующих к основательному разумению книги Бытия» [22]. Архимандрит Евтихиан вставляет уже существующие антропологические фрагменты святителя Филарета в соответствующие пункты плана, а недостающие части дописывает самостоятельно. Наглядным примером заимствований у святителя Филарета могут послужить следующие фрагменты:

Святитель Филарет

«Должно тщательно заметить, черты сходства не всегда суть черты образа. Но как черты образа Божия в человеке не определяются словом Божиим числительною точностию, как будто для того, чтобы он и в сем отношении был образом неограниченного и неописанного Существа: то и не нужно принимать сей образ слишком в тесном знаменовании. Можно согласиться, что общее основание оного находится в существе способностях существеннейшие и живейшие черты состоят отражении Божественной истины святости преимущества же человека более внешние и относительные суть дополнения и следствия оного».

Архимандрит Евихиан

«Должно тшательно заметить. черты сходства не всегда суть черты образа. По нам черты образа Божия в человеке не определяются с числительной точностию, как будто для того, чтобы он и в сем отношении был образом неограниченного неописанного Существа: то и не нужно принимать сей образец слишком в тесном знаменовании. Можно согласиться, общее основание оного находится в существе способностях души, существенныя живейшие черты состоят в отражении Божественной истины и благости, или в святости истины; преимущества же человека более внешние И относительные дополнением и следствием оного» [5, с. 14— 15].

Как видно из таблицы, фрагменты совпадают почти дословно. Архимандрит Евтихиан пропускает сочетание «Словом Божиим», вместо слова «образа» употребляет слово «образец», вместо «существеннейшие» - слово «существенные» и вместо форм «дополнения и следствия»

— «дополнением и следствием». В целом, данные изменения не существенны и почти не касаются содержания. Однако, заимствования архимандрита Евтихиана дифференцированы: от почти дословного заимствования до переосмысления и дополнения мысли святителя Филарета. К заимствованиям последнего рода можно отнести следующий фрагмент:

Святитель Филарет

«Душа от первого видимого действия, о ее присутствии свидетельствующего, называется дыханием и, по точному переводу еврейского выражения, дыханием жизней: ибо человек действительно совокупляет в себе жизнь растений, животных и Ангелов, жизнь временную и вечную, жизнь по образу мира и по образу Божию» [22, с. 60–61].

Архимандрит Евтихиан

«Душа от первого видимого действия, ея присутствии свидетельствующего, называется дыханием, и, по точному переводу Еврейского выражения, дыханием жизней: ибо человек действительно совокупляет в себе жизнь растений, так как он, подобно растениям, сначала возрастает, и потом умаляется, сохнет и наконец истлевает; - жизнь животных, так как он, подобно животным, требует себе помощи в пище и воздухе; - жизнь Ангелов, так как главнейшая деятельность его состоит в разуме и произволении; - жизнь временную, так как он имеет начало и напоследок, посредством различных преобразований от славы в славу, должен переселиться из сей жизни в жизнь вечную; - жизнь вечную, так как дух его бессмертен; - жизнь по образу мира видимого, так как в нем имели быть такие перемены в силах и постепенности в действиях, каковых усматриваются видимом мире; жизнь по образу мира невидимого, так как главнейший предмет его созерцания должен быть един Бог, невидимый в своем существе. Или: жизнь телесную, душевную и духовную, так как он, по слову Апостола, долженствовал состоять из тела, души и духа: Всесовершен ваш дух, душа и тело непорочно да сохранится в пришествие Господа нашего И. Х. 1. Сол. 5, 23» [5, с. 8–9].

При сравнении видно, что второй фрагмент, принадлежащий архимандриту Евтихиану, значительно дополнен им самим в сравнении с оригинальной мыслью святителя Филарета, представленной в первой цитате. Архимандрит Евтихиан, в отличие от святителя Филарета, объясняет, почему человек совокупляет в себе жизнь растений (так как он, подобно растениям, сначала возрастает, и потом умаляется, сохнет и наконец истлевает), жизнь животных (так как он, подобно животным, требует себе помощи в пище и воздухе), жизнь Ангелов (так как главнейшая деятельность его состоит в разуме и произволении), жизнь временную (так как он имеет начало и напоследок, посредством различных преобразований от славы в славу, должен

переселиться из сей жизни в жизнь вечную), жизнь вечную (так как дух его бессмертен), жизнь по образу мира видимого (так как в нем имели быть такие перемены в силах и постепенности в действиях, каковых усматриваются в видимом мире), жизнь по образу мира невидимого (так как главнейший предмет его созерцания должен быть един Бог, невидимый в своем существе. Или: жизнь телесную, душевную и духовную, так как он, по слову Апостола, долженствовал состоять из тела, души и духа: Всесовершен ваш дух, душа и тело непорочно да сохранится в пришествие Господа нашего И. Х. 1. Сол. 5, 23). Подобные объяснения отсутствуют у святителя Филарета.

Немалая часть рукописи архимандрита Евтихиана содержит пространные разделы, написанные им самим. Так в рассматриваемой рукописи № 120 это разделы о грехе и последствиях, которые вызвало повреждение человеческого разума или «слепота ума»: скептицизм (состояние, когда ум «сомневается во всем и не может ни на чем утвердиться в своих понятиях умственных и суждениях») [5, с. 78], индифферентизм (когда человек, «дознав истину, принятую большею частью людей, презирает и отвергает оную, и о догматах и правилах различных вероисповеданий говорит, что все они в своем существе суть одно и тоже, хоть различны по внешности, и все одинаковой силы и важности») [5, с. 78], рационализм или натурализм (когда люди «отвергают Божественное Откровение, и не помня своей природной слабости и слепоты, все свои действия основывают на одних слабых естественных началах и думают, что они утверждаясь на оных, могут в настоящей жизни благоденствовать, а по смерти блаженствовать») [5, с. 78–79], энтузиазм (когда человек «вместо Божественных Откровений, предлагаемых словом Божиим, выдумывает собственные свои откровения и выдает оные за Божественные, и им больше верит, нежели откровенному слову Божию») [5, с. 79], фанатизм (когда человек «основывает те и другие действия на суетном и не имеющем основания уверении в чем-либо, а посему и действия свои общественные или частные сообразует со своими уверениями») [5, с. 79], ересь (когда человек «хоть приемлет св. Писание и верит его Божественности, но некоторые главнейшие его сказания толкует превратно и не явно») [5, с. 79]. Таким образом более правильный подход к антропологической трилогии архимандрита Евтихиана «Богословское Человекословие» заключается в рассмотрении данного труда как процесса постепенного становления собственного философско-антропологического мышления архимандрита Евтихиана, которое прошло путь от заимствования и согласия с чужими идеями, через уточнение и дополнение чужих взглядов к своим собственным взглядам. То, что архимандрит Евтихиан руководствовался «Записками...» святителя Филарета, подтверждается фактом совпадения нумерации подпунктов его «Богословского Человекословия» с нумерацией святителя Филарета в данном сочинении (при этом фрагменты, заимствованные архимандритом Евтихианом у святителя Филарета всегда подаются без ссылок).

Первая рукопись трилогии архимандрита Евтихиана (№ 120) включает учение о природе человека в трех состояния: состоянии первобытного совершенства, состоянии поврежденности и состоянии восстановления. Два первых состояния подробно представлены в этой рукописи. Первое из них — это человеческая природа, обладающая совершенством ума и воли, а также телесным совершенством. Второе состояние, — состояние искаженной природы, которое выражается в слепоте ума, рабстве воле, смерти духовной и телесной [5, с. 1-3]. В этой же рукописи намечено и возможное восстановление человеческой природы, которое предполагает постепенное действие восстановления, сообщительное в отношении к каждому человеку и степени восстановления (обращение, возрождение, оправдание, освящение, обновление); а также учение о последней судьбе человека (о состоянии по смерти, о состоянии в вечности). Однако, учение о восстановлении и последней судьбе человека значительно подробнее раскрывается автором в рукописях № 121, 122.

В рукописи № 120 человек представлен как самое превосходное творение во всем видимом мире [5, с. 3], средоточие двух миров: «...что тело и душа, из которых он состоит, соединяет в себе, как в средоточии, мир видимый и невидимый...» [5, с. 3]. Человек по своему предназначению, согласно мысли святителя Филарета и архимандрита Евтихиана, представляет

собой средоточие всех существ мира: «...Человек по двойственному своему состоянию, т. е. по душевному и телесному, есть малый мир, или сокращение мира, или еще как бы частнейшее извлечение всех существ видимого мира» [5, с. 6] и царя этого мира: «...все прочие твари земные сотворены на службу человека, а посему человек вводится в мир как царь в уготованную область, как священник в храм совершенно устроенный и украшенный для священнодействия, и как первый вестник творческой славы для возвещения прочим тварям» [5, с. 6]. Особенно здесь подчеркивается постепенность в образовании двойственной природы человека, которая отличает его от прочих вещей в мире: «Человек созидается не единым мгновенным действием, как прочие твари, но постепенным образованием...» [5, с. 6]; «...постепенное действие Бога-Творца в сотворении человека преимущественно представляется в сотворении 1) тела и 2) души» [5, с. 6-8]. Святитель Филарет и архимандрит Евтихиан указывают на то, что для сотворения внешней природы или тела человека избрано вещество земное или телесное не случайно. Одной из причин такого выбора, по мысли рукописи, является необходимость человека «знать непосредственно свойства подчиненных ему существ» [5, с. 8], то есть знать и понимать эти свойства, имея общую с ними вещественную природу. В числе совершенств первобытного человека иерархами называется его сила, которая «была столь велика, сколь велика ныне немощь, которая поврежденного человека держит под влиянием ближайших и отдаленнейших существ сего мира» [5, с. 8], а затем была потеряна.

Внутренняя часть человека выделяется в данной рукописи отдельно как часть, которая «созидается Богом через вдохновение в него своего дыхания» [5, с. 8], чем отличается от способа начала бытия «тех душ, которые прежде сотворены были словом Божиим [5, с. 8-9]. Человек представлен в рукописи как соединяющий в себе жизнь растений, животных, Ангелов, жизнь по образу двух миров (видимого и невидимого) или жизнь телесную, душевную и духовную [5, с. 9]. Назначение сотворения человека архимандрит Евтихиан находит в славе Божией и в благе тварей, порученных владычеству его, и в собственном вечном спасении [5, с. 12]. Еще одно совершенство человека, согласно рукописному тексту, состояло в способности вмещать в себя и носить в себе образ и подобие Божие [5, с. 12 а]. Образ Божий можно искать, по общей мысли святителя Филарета и архимандрита Евтихиана, в существе человеческой души духовном и бессмертном; в силах и способностях души; в действительном совершенстве духовных сил, устремленных к Богу; в соединении души с телом как Бог в природе везде присутствует, бывает невидим по своему существу, так душа человеческая, никогда не бывает видима ни самим сим человеком, ниже другими; в теле, сообразном телу славы Богочеловека; в отношении человека к миру [5, с. 13-15]. Кроме этого, отмечается совершенство воли [5, с. 18], а первобытное состояние совершенства человека рассматривается как святость: «...в первобытном человеке до его падения была святость, или природа, которую он утратил своим падением, которую и Христос восстановил и заповедал нам исполнить в состоянии обновления» [5, с. 18]. Человек был совершенен и по своему внешнему состоянию. Это выражалось в красоте тела и здравии, бессмертии тела [5, с. 18-20]. Подводя итог, можно сказать, что совершенство человека святитель Филарет и архимандрит Евтихиан усматривали в силе человека, наличии в нем образа Божия, в святости, в красоте, здоровье и бессмертии тела.

От рассмотрения совершенств первозданного человека, внимание архимандрита Евтихиана переходит к тем изменениям, которые произошли после повреждения человеческой природы. Среди них он называет растление ума и воли, грех, смерть телесную, душевную и духовную, болезни [5, с. 27]. Святитель Филарет и архимандрит Евтихиан затрагивают такое важное свойство человека как свободу, которую рассматривают как потенциальную возможность выбирать добро или зло: «Человек сотворен по образу Божию, необходимая и высокая черта образа Божия есть свобода. Свобода твари не исключает возможность делать зло: но укрепляется в добре усугубленными опытами делать добро, которое постепенно при содействии благодати составляют добрый навык, и наконец нравственную невозможность делать зло. Из сего видно, что человек, сотворенный свободным, необходимо должен был пройти путь испытаний» [5, с. 31-32]. Данный фрагмент еще раз подчеркивает, что в

человеческой природе все происходит постепенно, любой навык образуется не сразу. Некоторые фрагменты об искаженной природе человека святитель Филарет и архимандрит Евтихиан передают путем сопоставлений с фоном первобытных совершенств. Один из таких фрагментов касается человеческого воображения. Архимандрит Евтихиан пишет, что человек имел жизнь духовную, жизнь души в состоянии совершенства, его воображение наполняли чистые и святые образы, сердечные ощущения были живы без насильственного исступления и сладостны без очаровательного упоения [5, с. 36]. Все это изменилось в искаженной человеческой природе: «Расстроенное и низверженное в грубую чувственность воображение, беспокойные и мучительные чувствования, губительные страсти суть смерть души» [5, с. 36-37]; произошло также «уклонение от единства и истины Божией во многочисленность собственных помыслов» [5, с. 51]. К этому добавляется изменения в телесной жизни человека: от безболезненности тело стало подвержено болезням и смерти [5, с. 37]. Кратко следствия грехопадения, перечисленные архимандритом Евтихианом, можно представить в виде следующего списка:

- слепота ума [5, с. 73], которая так велика, «что все познания его, как мрачные, погрешительные и несовершенные, признаются...совершенно недостойными человека» [5, с. 75]. Слепота ума, согласно рукописи, открывается в следующих умственных действиях человеческого рода: скептицизме, индефферентизме, рационализме или натурализме, энтузиазме, фанатизме и ереси [5, с. 77-78].
- рабство воли, которое порождает такие типы людей как сластолюбцы, честолюбцы и сребролюбцы [5, с. 89-92].
 - смерть на всех уровнях.

В вопросах слепоты ума и греха архимандрит Евтихиан, как уже было сказано ранее, вполне самостоятелен, именно в них раскрывается его собственный стиль мышления. Архимандрит Евтихиан делает неутешительное заключение об искаженной природе человека: «Слепота ума, развратность воли и смерть временная и вечная, телесная и духовная, досталась в удел всему потомству падших человеков» [5, с. 77-78].

Рукопись № 120 заканчивается разделом «Об ожесточении» [5, с. 178-180], где ожесточение представлено как самая высочайшая степень греха, последствием которой бывает вечная смерть [5, с. 180]. Финал рукописи неутешителен, пессимистичен. Архимандрит Евтихиан приводит своих читателей к экзистенциальной ситуации переосмысления себя самого и своего положения, то есть к пограничной ситуации осознания. Такое пессимистичное понимание собственного положения вызывает у читателя желание поиска возможного способа восстановления своей разрушенной природы. Однако 120 рукопись этой надежды практически не дает. Ее дает следующая книга в ряду трилогии, рукопись № 121, начинающаяся с раздела «О восстановлении падшего человека или искуплении».

Среди прямо упоминаемых источников влияния на «Богословское Человекословие» сам архимандрит Евтихиан неоднократно называет Августина, Ап. Павла, Амвросия Медиоланского, Киприана, Василия Великого, Златоуста, Иоанна Богослова [5, с. 28-106].

Рукопись № 121 трилогии архимандрита Евтихиана посвящена, в основном, описанию длительного пути к восстановлению человеческой природы. Согласно мысли архимандрита Евтихиана, восстановление возможно, если у человека есть вера и крещение водой и Духом [6, с. 4]. В данной рукописи особенно сильно наблюдается влияние на архимандрита Евтихиана со стороны блаженного Августина. Наиболее ярко это выражается в выделении автором группы предопределенных ко спасению людей [6, с. 7]. Согласно мысли архимандрита Евтихиана, предопределение и предъизбрание ко спасению совершено по несказанному человеколюбию и милосердию Божию; на основании предвечной заслуги и правды Иисуса Христа [6, с. 13]. При этом ко спасению предопределены не все люди, а только уверовавшие в Иисуса Христа [6, с. 15]. Нечестивые же люди отвержены [6, с. 27].

Исходя из рукописи № 121, восстановление совершается в человечестве постепенно. Начинается оно с сообщения ему ветхозаветных пророчеств, затем постепенным приближением и исполнением их в Новом Завете. Ветхий завет обещает еврейскому народу очищение грехов на основании заслуги Иисуса Христа, а также «Божественное благодатное всыновление и усыновление Богом» [6, с. 74]. Как в рукописи № 120 подчеркивается постепенность в сотворении человека, так в рукописи № 121 подчеркивается и постепенность действий восстановления. Это находит отражение даже в названии одного из подразделов 121 рукописи «О постепенном действии восстановления» [6, с. 109]. Рукопись № 121 повествует о длительном ветхозаветном пути подготовки человечества ко спасению сообщением ему обетований через пророков и прообразы.

Третья и заключительная рукопись № 122 является продолжением и заключением предыдущей, однако здесь рассматривается Новый Завет и способ «восстановления падшего человеческого естества» через Иисуса Христа как восстановителя человеческой природы, так как в Нем соединилось две природы: Божественная и человеческая [6, с. 58-77]. Данная рукопись посвящена в основном Иисусу Христу и действию через него восстановления человеческой природы. В связи с этим присутствует раздел «О постепенном действии восстановления в отношении к каждому человеку или о приложении всеобщей благодати домостроительства к тому или другому лицу человеческого рода» [6, с. 183]. Путь восстановления намечен в трилогии следующий: закон, евангелие, вера, крещение, степени восстановления (обращение, возрождение, оправдание).

Сотворению мира и Ангелов архимандрит Евтихиан посвещает другую рукопись, № 119, не входящую в «Богословское Человекословие». Она носит название «Богословие догматическое духословное». В целом, архимандрит Евтихиан делит Богословие относительное, как и святитель Филарет и архиепископ Кирилл на богословское мирословие, богословское духословие и богословское Человекословие, то есть план у них всех одинаков. Разница состоит лишь в расположении материала. Архиепископ Кирилл помещает все три части в одну рукопись, а архимандрит Евтихиан в разные.

В ходе исследования рукописей архимандрита Евтихиана «Богословское Человекословие» обнаружилась их тесная связь с планом предполагаемой антропологической дисциплины и антропологическими фрагментами трудов святителя Филарета (Дроздова), а также с «Богословским Человекословием» архиепископа Кирилла (Богословского-Платонова). Это позволяет рассматривать антропологические материалы трех мыслителей как совместную разработку систематической духовно-академической антропологии в России. Святителя Филарета можно считать зачинателем и основоположником данного теологического образовательного проекта, поскольку он является создателем плана дисциплины и ее названия, а его учеников, архиепископа Кирилла и архимандрита Евтихиана, — продолжателями заданного направления, поскольку они наполнили план святителя содержанием.

В контексте трудов трех мыслителей архимандритом Евтихианом «Богословское Человекословие» представлено в виде трех рукописей, имеющих внутреннее смысловое единство. Человек в трилогии архимандрита с одной стороны, помещен в центр двух миров: земного и ангельского, а с другой стороны, − в контекст Личности Богочеловека. Центральная рукопись трилогии (№ 120) представляет собой подробный анализ человеческой природы в состоянии первоначального совершенства, в последующем за ним состоянии поврежденности. Состояние возможного восстановления здесь только намечено, так как подробно рассматривается в следующей рукописи трилогии (№ 121).

Для наполнения содержанием пунктов плана святителя Филарета архимандрит Евтихиан использует антропологические фрагменты из трудов самого святителя, а недостающие части дописывает самостоятельно. Заимствованные архимандритом фрагменты у святителя Филарета неодинаковы. Одни из них представляют собой почти дословное повторение с незначительными изменениями грамматических форм слов (например, фрагмент о чертах образа Божьего в человеке), другие значительно расширены и дополнены архимандритом Евтихианом (например, фрагмент о человеке как средоточии различных видов жизней). К разделам, написанным самим архимандритом Евтихианом, относятся разделы о грехе и его

последствиях в человеческой природе в виде повреждения человеческого разума, выражающемся, по мысли архимандрита в склонности человека к скептицизму, натурализму, энтузиазму, фанатизму и ереси.

Особенно подчеркивается в трилогии постепенность как в первоначальном образовании человеческой природы, так и в ее восстановлении. Человек представлен в «Богословском Человекословии» архимандрита Евтихиана как средоточие всех возможных форм жизни (растений, животных, Ангелов, видимого и невидимого миров, жизни душевной, духовной и телесной). Важное внимание в трилогии уделяется наличию образа Божьего в человеке, который, согласно рукописному материалу, проявляется в существе человеческой души духовном и бессмертном, в силах и способностях души, в совершенстве духовных сил, устремленных к Богу, в соединении души с телом, в самом теле, в отношении человека к миру. Особенно отмечено первоначальное совершенство человеческой воли, здравие и бессмертие тела. А в состоянии повреждения подчеркнуты такие характеристики человеческой природы как растление ума, рабство воли, появление греха и его следствий (болезней, смерти на всех уровнях человеческой природы, – души, духа и тела).

Антропологический труд архимандрита Евтихиана иллюстрирует постепенную творческую эволюцию его самого от заимствований через уточнение и дополнение заимствованных фрагментов к самостоятельному мышлению. А читателя трилогия «Богословское Человекословие» архимандрита Евтихиана ведет от познания себя и своей падшей природы к необходимости поиска спасения, восстановления, которое возможно только лишь с помощью Бога; от познания себя и своей природы к познанию Бога. Также рукописный труд архимандрита Евтихиана является наглядным примером использования в изложенном учении светских научных приемов классификации материала, обоснования доказательной базы.

Литература

- 1. Аккурантов А.В. Философия религиозного реформаторства в духовно-академических школах России (В.И. Несмелов и М.М. Тареев): диссертация ... канд. филос. наук: 09.00.03. / А.В. Аккурантов. М., 2005. 157 с.
- 2. Аскоченский В. История Киевской духовной академии по преобразовании ее в $1819~\mathrm{r.}$ / В. Аскоченский. СПб., 1863. С. 37-75.
- 3. *Бабина В.Н.* «Метафизика сердца» в русской философии второй половины XIX века: П.Д. Юркевич: диссертация ... канд. филос. наук: 09.00.03. / В.Н. Бабина. М., 2005. 166 с.
- 4. *Барсегова А.*Э. Метафизические основания феномена эстетического в духовно-академическом теизме XIX начала XX в.: диссертация ... канд. филос. наук: 09.00.03. / А.Э. Барсегова. Хабаровск, 2011. 174 с.
- 5. Богословие догматическое. Человекословие. Книга I [рукопись]. [Б.м.], 1830-е гг. Штампы отдела рукописей. ОК Ф.173.4 № 120. 192 л.
- 6. Богословие догматическое. Человекословие. Книга II [рукопись]. [Б.м.], 1830-е гг. OR Φ .173.4 № 121. 165 л.
- 7. Богословие догматическое. Человекословие. Книга III [рукопись]. [Б.м.], 1830-е гг. OR Ф.173.4 № 122. 26 л.
- 8. *Введенский А.И.* Судьбы философии в России / А.И. Введенский, А.Ф. Лосев, Э.Л. Радлов, Г.Г. Шпет // Очерки истории русской философии. Свердловск: издательство Уральского университета, 1991. С. 3-66.
- 9. *Гавриил, архим.* История философии / Гавриил, архим. Казань: издательство Университетской типографии, 1840. Ч. VI. 158 с.
- 10. Гаврюшин Н.К. У истоков русской духовно-академической философии. Святитель Филарет (Дроздов) между Кантом и Фесслером / Н.К. Гаврюшин // Вопросы философии. -2003. -№ 2. С. 131-139.

- 11. Гальковская И.В. Православная академическая антропология: В.И. Несмелов и М.М. Тареев дис. ... канд. филос. наук: 09.00.03. / И.В. Гальковская. Екатеринбург, 1995. 157 с.
- 12. Ганиянц M.В. Российское любомудрие в первой половине XIX века: философия и история философии в университетах и духовных академиях: дис. ... канд. историч. наук: 07.00.00 / M.В. Ганиянц. -M., 2003. -215 с.
- 13. *Гилева В.В.* Влияние немецкого философского идеализма XVIII начала XIX веков на русский духовно-академический теизм: дис. ... канд. филос. наук: 09.00.13 / В.В. Гилева. Владивосток, 2009. 171 с.
- 14. Знаменский Π . История Казанской духовной академии за первый (дореформенный) период ее существования / Π . Знаменский. Казань, 1892. Вып. II. Ч. 1. С. 17-51.
- 15. Калитин П.В. Философско-богословская мысль в России во второй половине XVIII начале XIX вв (историко-философский и логико-семантический анализ): диссертация ... доктора филос. наук: 09.00.03. / П.В. Калитин. М., 1999. 287 с.
- 16. Коиюба В.И. Духовно-академическая философия первой половины XIX века в исследованиях отечественных и зарубежных мыслителей и историков философии: диссертация ... доктора филос. наук: 09.00.03. / В.И. Коцюба. М., 2014. 341 с.
- 17. *Куценко Н.А.* Духовно-академическая философии в России первой половины XIX века: киевская и петербургская школы (Новые материалы) / Н.А. Куценко. М., 2005. 138 с.
- 18. Луценко В.Е. Духовно-академическая философия в России и европейский теизм второй половины 19 века: диссертация ... канд. филос. наук: 09.00.13. / В.Е. Луценко. Уссурийск, 2008.-166 с.
- 19. *Малышевский И.И*. Историческая заметка о состоянии академии в минувшее пятидесятилетие / И.И. Малышевский // Труды Киевской духовной академии. 1869. № 1. С. 64–138.
- 20. *Филарет* (*Дроздов*), *архим*. Обозрение богословских паук в отношении преподавания их в высших духовных училищах / Филарет (Дроздов) // Собрание мнений и отзывов Филарета, митрополита Московского и Коломенского, по учебным и церковно-государственным вопросам, изданное под редакцией преосвященного Саввы, архиепископа Тверского и Кашинского: В 5 т. СПб.: издательство типографии И. Иоаннесова, 1885—1888 (далее: Филарет (Дроздов), сет. Собрание мнений), Т. І. С. 123-151.
- 21. Филарет (Дроздов), свт. Толкование на книгу Бытия / Филарет (Дроздов). М.: Лепта-Пресс, 2004. 831 с.
- 22. *Филарет (Дроздов), митр.* Записки, руководствующие к основательному разумению Книги Бытия, заключающие в себе и перевод сей книги на русское наречие / Филарет (Дроздов) / Издано по определению Комиссии духовных училищ: Издание третье. [Ч. 1–3]. СПб.: Тип. Мед. департамента М-ва внутр. дел, 1835. 877 с.
- 23. Π ечурина O.A. Философское обоснование веры в православной духовно-академической традиции (30 90 годы XIX века): автореф. дис. ... канд. филос. наук: 09.00.06 / О.А. Печурина. СПб., 1991. 16 с.
- 24. *Пинчук В.Я.* Метафизическая психология в русском духовно-академическом теизме XIX века: дис. ... канд. филос. наук: 09.00.03 / В.Я. Пинчук. Уссурийск, 2003. 169 с.
- 25. Пишун С.В. Православная персонология и духовно-академическая философия XIX века / В.С. Пишун. М.: «Прометей», 1996. 431 с.
- 26. *Радлов* Э.Л. Очерк истории русской философии / А.И. Введенский, А.Ф. Лосев, Э.Л. Радлов, Г.Г. Шпет // Очерки истории русской философии. Свердловск: издательство Уральского университета, 1991. С. 96–216.
- 27. *Смирнов С.* История Московской Духовной Академии до ее преобразования (1814–1870) / С. Смирнов. М.: издательство Университетской типографии, 1879. Ч. 1. С. 45-52.
- 28. *Сухова Н.Ю*. Служитель Слова Божия в научно-образовательном пространстве и в жизни Церкви: опыт российской духовной школы XIX начала XX в. / Н.Ю. Сухова // Евангелие в

контексте современной культуры». Ч. 1. – Белгород: издательство ООО «Эпицентр», 2016. – С. 309-317.

29. *Сухова Н.Ю.* «Духовная ученость» в России в первой половине XIX в / Н.Ю. Сухова // Филаретовский альманах. -2012. -№ 8. - C. 31–54.

Сведения об авторе:

Нифонтова Ольга Ивановна, ассистент кафедры философии и теологии НИУ «БелГУ» (г. Белгород). Email: nifontova_o@bsu.edu.ru, nifontova.olya2013@yandex.ru

Экологические проблемы в системе светского и религиозного мировоззрения: теологический анализ

«Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 21-011-44127».

Аннотация: В данной статье затрагивается острая тема мирового экологического кризиса. Рассматриваются первопричины мировоззренческого раскола, отправной точкой которого стала эпоха Ренессанса. Неблагоприятные результаты которого имеют тенденцию все большего усугубления, внушая человечеству панику и страх неизбежности, а также бессилия перед воинствующими силами природы. Раскрывается понятие «темной экологии» и предлагаемые ею пути решения экологических проблем. Излагается теологически обоснованная модель взаимоотношений верующего христианина с окружающей средой.

Ключевые слова: теология и экология, постсекулярность, природные ресурсы, антропологический кризис, темная экология, светское и религиозное.

Природные катаклизмы, преследующие нас в 2021 г. — пожары, наводнения, стремительное изменение климатических условий служат своего рода природным сигналом «SOS» для всего человечества. За время своего существования, паразитируя на теле планеты, человечество нанесло огромный ущерб природе. Более 75 процентов поверхности земли находится во власти человека. Настоящая пандемия коронавируса буквально взбудоражила человеческое сознание. Не пора ли остановиться и задуматься, а что же у нас не так в отношениях с окружающей средой, почему природа из объекта света превращается в объект ужаса и страха и смогут ли будущие поколения существовать на планете Земля?

Изучением этих насущных вопросов занимается так называемая «темная экология», созданная Тимоти Мортоном. Это понятие, которое сочетает в себе несколько важных терминов и становится очень популярным во всем мире. За рубежом уже введено такое понятие, как эпоха антропоцена, оно подразумевает собой неизгладимый след оставленный человечеством на планете, который разрастается подобно раковой опухоли. Темная экология как дисциплина направлена на то, чтобы человечество пересмотрело свое отношение к природе, сбросило пелену ужаса и страха с глаз и ступило на освещенный разумом путь разрешения экологических проблем. «В широком смысле философия Мортона – это стремление лишить человека божественной перспективы, низвести его с позиции уникального наблюдателя и, как следствие, законодателя к роли еще одного объекта горизонтального сосуществования. Что более важно – принудить его быть уязвимым перед окружающими влияниями, по сути, отказавшись от права на действие. Мортон схватывает дух времени: он борется с человеческой исключительностью, говорит о плоскости и равенстве, но усиливает этот тезис, предлагая отказаться от права на действие в целом» [1, с. 2]. В условиях большого города человеку значительно труднее быть ближе к природе, здесь мы обращаемся к некому деревенскому доромантизму, когда мир был «заколдован» и пронизан разными божественными силами и энергиями. В пантеистическом мировосприятии человек воспринимается, как часть мира, но смысл заключался не заботе об окружающем мире, а в страх не навредить божественной системе, тем самым навлекая на себя всевозможные бедствия. Человек вынужден не преобразовывать и совершенствовать мир, а приспосабливаться к нему, тем самым теряя свободу воли и действий, лишив себя высшего творческого потенциала. «Разумеется, с экологической точки зрения пантеистические представления о встроенности человека в мир, о его необходимой обусловленности миром предпочтительнее безрелигиозной эгоистической установки на эксплуатацию мира, подчиненную задачам реализации многочисленных

амбициозных проектов. Однако, рассматривая следствия пантеистического мировоззрения, важно не упускать из виду и его неустранимую внутреннюю противоречивость, создающую устойчивые предпосылки для возникновения и углубления экологических проблем. При этом выявление глубинной непоследовательности пантеистического мировоззрения позволяет оттенить и четче осознать значение христианского понимания Бога, человека и мира для благополучного разрешения экологического кризиса наших дней» [4, с. 638]. Но философия Мортона не предполагает равнодушного бездействия или движения по наклонной в пропасть экологической деградации. Здесь рождается совершенно новая идея сплетения городского детерминизма и мифологического сознания. Заколдовать мир в рамках этой идеи значит принять неизбежность происходящих в природе перемен, впустить в мир немного неопределенности и перестать контролировать то, что не в силах изменить, но возможно исследовать.

Значительную роль в понимании и решении проблем взаимоотношения природы и человечества играет религиозно-образовательный аспект. Христианское божественное понимание, понимание человека и природы способствует выходу из экологического кризиса, создает верную ценностную ориентацию и ведет к переосмыслению экологических проблем для верующего человека. Одним из важных онтологических принципов Божественного бытия является так называемый принцип единства в различии, Отец, Сын и Святой Дух – единосущны. В широком смысле это означает стремление человека к такому единству, где каждый элемент дополняет друг друга, но никак не угнетает или порабощает. В христианском понимании забота о мире основывается не на страхе за свое существование, а на стремлении к единению с Богом, что в корне отличается от пантеизма.

Но эпоха ренессанса, антропоцентризма и присущий ей романтизм породила наше отношение к природе в совершенно другом ключе. Мир стал восприниматься человеком, как предмет обладания и использования. Это послужило началом перехода от теоцентрическому к антропоцентрическому мировоззрению, сместив при этом центр мировосприятия и введя антихристианское понятие независимого человека. «Именно в это время секулярная разобщенность между Богом, с одной стороны, и системой «человек-общество-природа» - с другой стороны, обозначилась как тенденция. Впоследствии данная тенденция привела к выхолащиванию ценностной сути многих научных концепций и социальных проектов, что имело катастрофические последствия. Отринув постулат о мире как едином в своей сути творении Бога, секулярный рационализм погрузился в пучину неразрешимых онтологических и аксиологических противоречий. Заложенная в секулярном мировосприятии противоречивость бытия сформировала взгляд на человеческое общество, живую и неживую природу как на качественно различные системы, где явно выражено господство бытия человека над бытием природы» [3, с. 43]. Люди стали забывать первоначальный смысл древней богооткровенной истины «Обладайте и владычествуйте над всею землею». Он предполагает сохранение и заботливое отношение к окружающему миру, подобно Создателю, который насадил рай в Эдеме, поселив туда человека. Но вместо величественной роли бережного смотрителя и заботе о благе всего живого на земле, придавшись грехопадению, человек возжелал занять место Бога. Тем самым был утерян нравственный принцип владычества человеческого над природой, который заключается в любви ко всему живому и стремлении к единению с Богом. Незнание, профанация и примитивность восприятия православного вероучения привели светское общество к тому, чего оно так желало – к покорению природы.

В современном постсекулярном обществе наблюдается утрата ценностных установок и нравственных религиозных ценностей. Гедонизм в совокупности с хозяйственным эгоизмом привели человечество к разобщенности с Богом, провоцируя тем самым бунт природы. Человечество стремиться любой ценой извлечь из окружающего мира как можно больше ресурсов для удовлетворения своих желаний и потребностей. В современном обществе основной акцент делается на безудержной эксплуатации экосистемы, на человеческой деятельности, которая оказывает разрушительное влияние на окружающий мир, оставляя без

внимания скрытый источник человеческой деятельности. Таковым являются греховные страсти, которыми порабощена человеческая душа. Мы жаждем плодов, но нещадно рубим корни древа садовняго. «В настоящее время Русская православная церковь считает, что основной проблемой современного экологического кризиса являются не технологические просчеты, а грехопадение, духовная деградация, отчуждение от Бога. В «Основах социальной концепции Русской православной церкви» отмечается, что «в природе как в зеркале отразилось первое человеческое преступление... стало невозможным полное органическое единство человека и окружающего мира... в своих отношениях с природой, потребительский характер, люди стали все чаще руководствоваться эгоистическими побуждениями. Они стали забывать, что единственным Владыкой Вселенной является Бог... в то время как человек есть лишь «домоправитель», коему вверено богатство дольнего мира» <...> Церковь в вопросах экологии отстаивает принцип «единства и целостности сотворенного Богом мира». Проблема может решиться через покаяние, поскольку экологический кризис порожден духовным. Мир современного человека обесценен, нет смысла, вся жизнь сводится к физическому существованию, отсюда следует стремление к гедонизму, потребительскому отношению к жизни. Отмечается, что «полное преодоление экологического кризиса в условиях кризиса духовного немыслимо... Антропогенная основа экологических проблем показывает, что мы изменяем окружающий мир в соответствии со своим внутренним миром, а потому преобразование природы должно начинаться с преображения души» [2, с. 113].

Безусловно, бороться с экологической деградацией путем одного лишь технологического прогресса бессмысленно. Исходя из вышесказанного, возникает вопрос, а готово ли человечество ограничить свои потребности, выйти из зоны комфорта и начать меняться в угоду экологическому благополучию? Природа есть нечто непознанное и необъятное для человеческого разума. Невозможно представить бесконечность, для этого нужно как минимум ее прожить. То, что непостижимо для человеческого сознания вселяет ужас и страх, ибо мы не можем справиться с тем, что сильнее и могущественнее нас. Страх парализует человеческую волю, это самый низший (животный) физиологический уровень восприятия проблемы. Но верующий в Бога всегда утвержден в Правде Божией – это не дает ему впасть в ложный страх. Таким образом, с физиологического уровня мы должны подняться на высший – духовный, обладает не только отсутствием страха, но рассудительностью осторожностью. Последние катаклизмы наглядно показали, что мы бессильны перед природой и было бы рациональней перейти от противостояния к взаимодействию и единству. Не стоит воспринимать природу, как некое понятие, противопоставленное человеку. Необходимо отказаться от тупиковых идей Ренессанса и романтизма, изъять человека из центра окружающей среды и сделать его не воинствующим защитником и не потребителем, а ее частью. При этом, не забывая о ценности природы и изначально возложенной на человека экологической ответственности за ее дальнейшую судьбу.

Литература

- 1. Bилейкис A. От темной экологии к философии размытого мира / А. Вилейкис // Философсколитературный журнал «Логос». 2019. № 5. С. 1-6.
- 2. *Кожич Н.М.* Идея бережного отношения человека к природе в православии / Н.М. Кожич // Труды БГТУ. Серия 6: История, философия. 2019. № 1. С. 112-115.
- 3. *Несправа М.В.* Христианские ориентиры для экологической философии / М.В. Несправа // Norwegian Journal of Development of the International Science. 2021. № 54. С. 4-49.
- 4. *Чурсанов С.А.* «Православное богословское видение современной экологической проблематики» / С.А. Чурсанов // Гуманитарное пространство. -2019. -№ 5. С. 636-654.

Сведения об авторе: Орлов Михаил Олегович, доктор философских наук, доцент, заведующий кафедрой теологии и религиоведения СГ имени Н.Г. Чернышевского (г. Саратов). Email: orok-saratov@mail.ru

К вопросу о соотношении богословия и теологии

Аннотация: В данной статье рассматривается феномен противопоставления теологического и богословского аспектов религиозного познания, их соотношения между собой и изменение отношения к ним в рамках исторического процесса. Рассмотрена проблема поиска методологического основания теологии в западном христианстве, православии и исламе.

Ключевые слова: теология, богословие, мировоззренческие проблемы, ценности, духовнонравственное развитие.

Необходимость осмысления понятий богословие и теология возникла из их применения в практической жизни. Светская теология в настоящее время преподается в светских вузах, и именно ее инкорпорируют в ВАК, в систему исключительно светских научных дисциплин.

Особенность светских наук заключается в их развитии, и это их краеугольный камень: через конкуренцию различных теорий, продвижение новых и коррекцию или отрицание старых. Такой подход ставит перед нами проблему соотношения теологии с религиозными истинами к богословию. В рамках такого подхода заметно противостояние теологии и богословия, где богословие может рассматриваться «опекуном», как удачно сформулировал И. Кант в статье «Что такое просвещение» (1784), где очень точно обозначено такое понимание религиозных постулатов, как несовершеннолетие по собственной вине (verschuldigte Unmündigkeit). Оно заключается в том, что человек, имеющий возможность пользоваться собственным разумом, добровольно от этого дара отказывается ради удобства, безответственности, по лености и малодушию (Faulheitund Feigheit), охотно предоставляя себя в распоряжение «опекуна» (Vormünder) и давая ему возможность замещать своим разумом и совестью его собственный разум [1, с. 35]. Эти тонкие наблюдения, опубликованные в Германии 230 лет назад, как будто списаны с российской православной религиозной натуры наших дней. Отсюда все формы: и мыслить по благословению, и тяга к монашескому послушанию в мирской жизни, и религиозный мистицизм. Примеров такого рода бесчисленное множество. Например, когда одна благочестивая мирянка увещевала другую исповедаться в таком грехе, как, что та позволила себе... читать Евангелие без благословения духовника [2, с. 121].

Эти проблемы на данный момент являются весьма актуальными, так как четко сформулированного и принятого научно-методологического подхода к этим понятиям не сформировано. Более того, эта же проблема остро стоит и в исламской религиозной науке, имеющей, на мой взгляд, свои методологические основания отличные от христианской догматики.

Для того чтобы понять, где мы сможем найти сходство, а где будут принципиальные различия между теологией и богословием, не лишним будет разобрать историю формирования этих понятий, так как этот фактор оказал значительное влияние на их современное понимание.

В общем смысле теология, от греч. Theos — Бог и logos — слово, учение, также как и богословие, совокупность религиозных доктрин и учений о сущности и действии Всевышнего. Предполагает концепцию Абсолюта, приоткрывающему человеку знание о себе через откровение. И в этом плане и ислам, и христианство похожи, так как в строгом смысле о теологии принято говорить применительно к иудаизму, христианству и исламу.

Начиная с IV в. было принято деление, что духовная жизнь существует на двух уровнях: на уровне аскетической жизни и на уровне познания, которое в свою очередь делится на естественное созерцание Всевышнего, исходя из Его проявлений в творении, и прямое Его познание, которое может осуществляться посредством разума

Опыт подобного рода разумного познания есть явление достаточно редкое, и в христианской традиции им обладают лишь святые. Он распространяется лишь на нескольких человек в поколении, которые нечасто о нем говорят, к тому же этот опыт невыразим. В

действительности слова всегда ограничены и применяются к конечным реальностям, тогда как мистическое богословие отсылает к опыту таких реальностей, которые превосходят природу и ее ограниченность. Таким образом, речь идет о таком познании, которое превосходит разум и тем самым не может быть обозначено ни понятиями, ни построениями, выражаемыми в словах [3, с. 213]. Таким образом, здесь мы вновь приходим к опыту о сверхразумном, внерациональном познании.

В какой-то степени такую параллель можно найти и в исламе, как одной из интерпретаций постулата о закрытии «врат Идждихата», положившей печать запрета на формирование новых мазхабов и акыды. Как выразился в одном из интервью Камиль Хазрат Самигуллин — муфтий, председатель Духовного управления мусульман РТ, что врата «Иджтихада» не закрыты, но вместе с тем не родился еще такой человек, соответствующий уровню эпонимов 4-х мазхабов, для того, чтобы совершать Идждихад в нашем времени.

Традиционно считается, что западная теология развивалась в рамках средневековой религиозной философии, где торжествовала концепция «философия служанка богословия». Эту идею, в споре с радикальными апологетами, удачно сформировал Фома Аквинский. Философия через свой методологический аппарат должна помогать обоснованию Всевышнего. Фома Аквинский используя методы философии и науки, по большей части идеи Платона и Неоплатоников отбросив с них налет язычества, в своей апологетике, все же ставил теологию выше философии, поскольку большинство догматов теологии, непознаваемых человеческим умом, открыто для ума божественного.

Этот период в истории развития христианской религиозной мысли называется термином «патристика». Квинтэссенцией этого периода является фраза Credo quia absurdum: «Верую, ибо нелепо», приписываемое Тертуллиану. Такой подход к познанию религиозной истины, по крайней мере, попытке ее познания, основываясь на вере и текстах священного писания и священного предания, но разрабатываемых на методологической базе философии, провозглашая примат веры над разумом. Именно это в общем смысле можно назвать «богословием».

Следующий период развития философской мысли в Западной Европе, ознаменовался большим допуском рационального познания в религиозную сферу. В философии этот период принято наименовать эпохой схоластики. Само понятие схоластика от лат. scholastica—«школьный», «ученый»— направление в средневековой философии, тесно связанное с религией, которое пыталось путем логических рассуждений и анализа объяснить правила церкви и доказать, что Всевышний существует. Выдающимся религиозным автором этого периода по праву считается Фома Аквинский, который, за свои заслуги, не смотря на противодействие его идеям со стороны современников в 1323 г., был причислен католической церковью к лику святых. Основной принцип философии Фомы Аквинского — это обеспечение гармонии между верой и разумом.

Необходимо отметить, что в этот период произошел важный поворот от концепции «Верую ибо это нелепо», в сторону концепции «Размышляю, что бы уверовать». Основываясь на методологических разработках философов прошлого, в первую очередь идей Аристотеля о соотношении формы и материи, что существенно отличает томизм от идей религиозных философов прошлой эпохи патристики, основанных на Платонизме, Фома Аквинский попытался рационально доказать существование Всевышнего. Хотя в тех вопросах, когда разум и вера вступали в противоречие, примат все же отдавался вере.

Таким образом, теологией в эпоху схоластики можно назвать рациональное осмысление текстов священного писания и священного придания.

Учение Фомы Аквинского оказало большое влияние на религиозную жизнь современного Европейского общества. Три характерные тенденции Европейского сознания, возобладавшие начиная с эпохи Ренессанса, а именно натурализм, рационализм и индивидуализм, получили, таким образом, возможность быть выраженными и в религиозной сфере.

В середине XX в. было сформировано новое учение неотомизм. Одним из крупнейших его представителей был Жак Маритен. Свою задачу он ставил в интеграции современного мира с религиозными постулатами сформированными Фомой Аквинским. Его идеи с энтузиазмом были восприняты католической церковью, в надежде интеграции религиозного знания, религиозных истин с реалиями современной действительности.

В рамках этих представлений и развивается современная западная теология. Ее условно можно обозначить как философская теология, которая взяла курс на рационализацию религиозных знаний. В Европе сформировалось представление о теологии как науке, которая с рациональной точки зрения пытается осмыслить и саму веру. Богословие рождает знание от веры и в этом она методологически близка к катехизису в христианстве или к акыде в исламе, а теология пытается родить веру от знания.

Православная религиозная мысль предложила свое видение этой проблемы. Развитие религиозной науки в России имеет ряд своих особенностей, обусловленных смешением восточной и западной традиций понимания теологии. Можно сказать, что первоначально богословие имело форму катехизиса.

В России изначально религиозная наука развивалась на византийском богословском наследии. Но со времени Петра I, многое было заимствовано с Запада, в том числе и схоластический подход к богословию. Сегодня в религиозной среде в рамках формирования своей научной идентичности предпринимаются попытки объединения понятий теология и богословие, как синонимов, так и уход в традиционалистское понимание богословия и теологии как катехизиса.

Теология и богословие на различных этапах своего развития имели различное значение: на Востоке это форма богопознания и богообщения, осуществляемая по большей степени святыми через синтез рационального понимания и внерационального общения с Богом, претендующая на продолжение пророческой миссии от Иисуса к святым отцам церкви. На Западе же, напротив, это наука, изучающая Бога, пытающаяся понять Всевышнего человеческим разумом.

Напомню, что возникновение ислама связано с деятельностью Мухаммада (с.а.с), который считается пророком (набийй) и посланником (расул) Бога. Пророками, согласно исламской традиции, являются люди, приносившие известия (ахбар) от Бога, а посланниками – приносившие Закон (шари'а). Считается, что посланников было более трехсот, среди которых чаще всего называются имена шести: Адам, Ной, Авраам, Моисей, Иисус и Мухаммад, тогда как пророков не менее тысячи. Мухаммад (с.а.с.) является последним из них, «печатью пророков» (хатм ал-анбийа'). Аллах, согласно представлениям мусульман, открыл ему основоположения ислама, а через него — и всему человечеству. На нем же пророческая и богооткровенная миссия была завершена. И миссия людей уже заключалась исключительно в рациональном понимании откровения священного писания Корана и священного придания Сунны.

Что касается православного мира, то известно, что Долгое время в Российской империи все богословы были протестантами [4, с. 118]. Россия в XVIII в. при Петре I, а затем при Екатерине II, испытала сильное западное влияние, которое усилилось в XIX и начале XX в. В конце XIX в. и в начале XX в. русское богословие приняло форму религиозной философии, немалое число богословов и епископов начиная с конца XVIII в. получали образование на католических и протестантских богословских факультетах в западных столицах и тем самым оказались отмечены их духом и методами. Даже сегодня в Греции многие затрудняются отчетливо различать область богословия от области философии [4, с. 220].

Уже более двадцати лет теология присутствует в отечественной высшей школе. За это время учеными неоднократно предпринимались попытки четко определить значения терминов «теология» и «богословие». На практике разделение двух терминов и двух традиций богословия в российской действительности не получило поддержки от церкви.

Но в дискуссии о научном понимании, что такое теология и ее роли в современной науке, продолжаются. Так, тема «Богословие как наука и его место в системе научного знания» определена как приоритетная для работы комиссии по богословию Межсобрного присутствия Русской Православной Церкви. Где, было указано на необходимость использовать накопленный научный опыт, четко и на языке, адекватно воспринимаемом современным научным сообществом, дать самоопределение, указать на свои границы и компетенции, объяснить особенности своего научного аппарата и используемой методологии [5, с. 57].

Сходство теологии и богословия заключается в том, что у них одна область интересов – проявление Всевышнего в мире, но они различаются в методах и целях. Получается, что богословие рождает знание от веры, а теология пытается родить веру от знания. И что приоритетнее для современного образованного общества, наверно необходимо решать сообща, исходя из заявленных целей и ожидаемых результатов.

К сожалению, сегодня нередко богословскую деятельность стремятся свести к молитвенной практике, приводя известное утверждение Евагрия: «Если ты богослов, то ты молишься истинно, а если ты молишься истинно, то ты богослов».

Таким образом, сегодня, мы можем видеть подход, который в современном православии формирует идею о существовании отдельно богословской мысли и теологической традиции, но с тенденцией их сближения в пользу богословия и примата веры над разумом.

Между тем предпочтительнее и перспективнее видится реализация идеи в современной теологической мысли в осмыслении двух видов теологии, религиозной теологии и научной, для того, чтобы оба вида теологии существовали, и на определенных условиях снимали свои противоречия, подобно тезису противополагаемого антитезису, а затем снимаемого свое напряжение в синтезе. Хотя конечно, необходимо отдавать себе отчет, что между ними в Российской теосфере существует определенная конкуренция.

Таким образом, можно поставить вопрос не о месте теологии в рамках богословия, а о теологии как поле битвы между философией и богословием, между светским миром и религиозным, и нам делать выбор. Должна ли религия быть открытой миру в культовом плане и закрытой в рамках разума. Или быть открытой и в том числе для рационального осмысления.

Теперь же давайте разберемся с соотношением термина теология и богословие в исламе. В рамках изучения темы о соотношении богословия и теологии, часто поднимается всегда актуальный вопрос о новаторстве и традиционности. Это актуально, в том числе и для исламской теологии. Среди мусульман, в особенности в религиозной среде, часто наблюдается некоторая настороженность по отношению к теологии. Она ассоциируется с некой школьной дисциплиной или же с занятием чисто интеллектуальным, спекулятивным и абстрактным. Теологии противопоставляют религиозную жизнь и духовный опыт.

В отличие от христианского богословия, в формировании которого большая роль принадлежала философии и в первую очередь ее методологическому аппарату, Платоновским идеям о делении мира на два начала идеальному и материальному. Появление религиозных наук в исламе, происходит в рамках становления и развития религиозно-правовой мысли, как попытки понимания установлений Законодателя Всевышнего Аллаха, через источники священного писания и священного предания — Корана и Сунны пророка Мухаммада (с.а.с.), составляющие Шариат. Шариат переводится как «путь праведной жизни». В юридическом понимании Шариат — это совокупность норм мусульманского права, религиозных и обрядовых наставлений и правил. В рамках Шариата предпринимались попытки дать рациональный ответ на подавляющие количество новых вопросов, с которыми встречалась по мере своего развития исламское государство Арабский халифат.

Попытка дать ответ через рациональное осмысление комплекса текстов «насс» и породило науку фикх. В этой части фикх тесно переплетен с традицией собирания хадисов, составляющих сунну, которая в свою очередь, сформировалась в науку хадисоведение. Так же была близка к фикху и область знания, получившая название акыда «вероучение». Структура фикха состоит из двух учений ибадат о поклонении единому Аллаху и муаммалат — о

взаимоотношениях верующих между собой. Первая часть ибадат является отправной точкой для развития муаммалат и тесно связано с вероучением акыдой, что в христианской интерпретации мы можем сравнить с катехизисом, в рамках которого, как мы определили и развивалось раннее христианское богословие.

Таким образом, мы можем отметить, что именно акыда, как комплекс формирующий систему религиозных знаний и убеждений, является исламским богословием, отделив от нее исламскую веру, как слово, имеющее на арабском языке совершенно другую корневую основу – иман.

Важной формой, воспринятой богословием, стала форма апологетическая, заключающаяся в защите веры. Эта форма имеет две стороны: первая состоит в опровержении ересей, а вторая соответствует изложению истинного учения. Можно сказать, что большая часть богословских сочинений, посвященных акыде, относится к этой форме богословия. Эта форма богословия не является результатом выбора того или иного богослова. Она всегда обусловлена внешними обстоятельствами. Коль скоро речь шла о переубеждении еретиков в их заблуждениях, а также в предостережении верных, которые могли им последовать. В этой борьбе богословию часто приходилось прибегать к рациональному способу рассуждения, используя логические правила и заимствуя принципы рационального мышления: строгость, последовательность, точность, ясность.

Где же в этой системе место исламской теологии? Исходя из вышеизложенного, мы можем сказать, что исламская теология является комплексом дисциплин, включающая в себя фикх как науку о праве (усуль аль фикх), хадисоведение и религиозную философию, как попытку рационального обоснования религиозных истин.

Для того, чтобы понять исламскую теологию, необходимо понимать, что она схожа с христианской теологией в своих основах. Обе теологии опираются на священные писания и священные придания, но отличается друг от друга в методологической базе. Если первые черпали свой потенциал для развития в античной философии с ее высоким уровнем субъективизма, нацеленности на внутренний мир, специфические нелинейные мистические модели попыток индивидуального познания Всевышнего, что, кстати, характерно и для некоторых направлений в исламском суфизме, то исламская теология, прежде всего вытекала из шариата и фикха как попытки понять и объяснить онтологические посылки Всевышнего Аллаха через рациональное осмысление Священных текстов.

Получается что основа христианского онтологического и гносеологического религиозного познания, как богословия, так и теологии, лежит в области внерационального (тут важно не путать понятия внерациональное и иррациональное) познания и принятия религиозных истин, на основе которых строится гносеологическая и онтологическая модели бытия.

Ислам так же предлагает внерациональное познание основанное на шариате в рамках комплекса исламского вероубеждения акыды (хатехизес, богословие), позволяющая составить онтологическую модель бытия. Но гносеологическая модель познания здесь реализуется через рационализацию некоторых теорий, например теории указания на смысл «манан», истины (хакйка), онтологию, гносеологию, этику, эстетику через призму метакатегорий захир — батин (явоне — скрытое), асль — фар (основа — ветвь) и их переосмысление в современной теологии через методологический аппарат разработанный фикхом и наследием богатого интеллектуального комплекса арабо-мусульманской философии. Фундаментальной базой и отправной точкой, которой, являлся, фикх — исламское право.

Для исламского мировоззрения характерны высокая оценка разума ('акл) и знания ('илм), императив поиска истины.

Тексты не уточняют понятия «разум», «знание», «истина», оставляя их открытыми для толкования и позволяя понимать знание в самом широком смысле, включая философское и естественнонаучное знание. Эта открытость на классическом этапе развития арабомусульманской культуры позволила, например, Ибн Рушду провозгласить изучение философии обязанностью мусульманина, а на современном ее этапе — трактовать все знание как органично

предполагаемое верой. Знание высоко оценивается в Коране, а известный хадис объявляет поиск знания обязанностью мусульманина: «Ищите знания, хотя бы и в Китае, ведь поиск знания – обязанность мусульманина» (Ибн Маджа).

Прошу не рассматривать данную статью как попытку учредить философскую теологию в качестве «столпа» исламских наук. Рациональность исламской теологии зиждется не на философских, а на религиозных нормах и не претендует на возможность безграничного расширения области применения теологии и рациональных оценок толкования Шариата и вынесения решающего суждения по различным сугубо богословским вопросам.

Именно поэтому всякая попытка встроить ислам в неисламскую методологическую структуру, может существовать лишь до тех пор, пока в ней достаточно сил, чтобы сдерживать посылы альтернативного, отличного от христианского развития исламской религиозной мысли. И нам, конечно, необходимо приложить усилия для пробуждения Российской исламской теологической мысли от «методологического сна».

Литература

- 1. *Кант И*. Собрание сочинений: в 8 т. Т. 1. / И. Кант // под общ. ред. А.В. Гулыги. М.: ЧОРО, 1994. 568 с.
- 2. *Ларше Ж.К.* Что такое богословие? / Ж.К. Ларше // Вестник ПСТГУ: Богословие. Философия. -2012. -№ 3 (41). C. 117-131.
- 3. *Польсков К.О.* Два понимания терминов «богословие» и «теология»: традиция и современные вызовы / К.О. Польсков // Вестник РХГА. 2015. Т. 16. № 2. С. 217-226.
- 4. Φ лоровский В.Г. Пути русского богословия / В.Г. Флоровский. Киев: Путь к истине, 1991. 518 с.
- 5. *Шохин В.К.* Философская теология и основное богословие / В.К. Шохин // Вестник ПСТГУ: Богословие. Философия. -2014. -№ 1 (51). -ℂ. 57-78.

Сведения об авторе:

Салихов Ренат Талгатович, кандидат исторических наук, доцент кафедры систематической теологии РИИ (г. Казань). Email: Salikhov.riu@gmail.com

Межконфессиональный диалог в России в интернет-пространстве на современном этапе

Аннотация: В статье рассматривается современное состояние, ключевые проблемы и перспективы межконфессионального диалога в Российской Федерации на современном этапе. Особое внимание уделяется как возможностям, которые интернет-пространство открывает для традиционных религий, так и проблемам, возникающим перед межконфессиональными отношениями в рамках онлайн-коммуникации. В заключении предлагаются варианты гармонизации межконфессионального диалога в интернет-пространстве и преодоления негативных явлений онлайн-диалога, противодействия распространению экстремистского контента антирелигиозного и религиозного содержания.

Ключевые слова: интернет-пространство, онлайн-коммуникация, социальные сети, межконфессиональный диалог, христианство, ислам, иудаизм, экстремизм, киберволонтерство.

Межконфессиональный диалог — одно из достижений современного мира. В XXI в., когда человечество по-прежнему разъединяют этноконфессиональные, социально-экономические, политико-культурные, экологические и иные проблемы, поэтому диалог конфессий может стать элементом стабилизации для современной цивилизации и отправной точкой на пути к согласию.

Российская Федерация с ее многонациональным народом как никакая другая страна заинтересована в развитии межконфессионального диалога. К сожалению, убедиться в этом пришлось на историческом опыте 90-х гг. XX в., когда на осколках советского пространства процветали национализм, ксенофобия, нетерпимость, в том числе и религиозная. С конца 90-х гг. и российским государством, и лидерами крупнейших российских конфессий был взят курс на достижение межрелигиозного согласия.

В 1998 г. при поддержке православной, мусульманской, иудейской и буддистской религиозных общин страны был создан Межрелигиозный совет России. С тех пор участники диалога сохраняют верность данному курсу, прикладывая серьезные усилия для гармонизации межконфессиональных отношений. Для России с ее многоконфессиональным характером диалог религий имеет не только духовно-нравственное, но и общественно-политическое значение [5, с. 231].

В итоге, за два десятилетия был достигнут значительный прогресс, и современная Россия является примером успешного межконфессионального диалога, ведущегося при поддержке государства и общества. На современном этапе по-прежнему регулярно звучат слова о необходимости уважительного взаимодействия религий РФ и совместного построения гармоничного сообщества. Президент РФ В.В Путин неоднократно говорил о том, что «мы обязаны противопоставить (идеологам экстремизма) самый широкий межконфессиональных диалог» [24]. Патриарх Кирилл указывал на то, что «историческая традиция нашего многонационального народа – добрые отношения всех традиционных религий. Наша сила – в нашем единстве» [21]. Исламские духовные лидеры РФ, в том числе Верховный муфтий, Председателя ЦДУМ России Талгат Таджуддин регулярно обращались к теме важности межконфессионального диалога [8]. Представители иудаизма придерживаются аналогичной точки зрения [16].

В итоге, практически все исследователи отмечают тот факт, что РФ достигла значительных успехов в XXI в. в деле выстраивания успешного межконфессионального диалога, а одним из лидеров в построении гармоничных взаимоотношений различных конфессий считается Республика Татарстан, особо отмечается деятельность Болгарской исламской академии [26]. Многие специалисты подчеркивают, что в РФ речь идет не только о

диалоге, но и о толерантности, взаимопонимании и взаимоуважении конфессий и их духовных лидеров [14]. Об этом свидетельствует и создание в 2018 г. НОТА (Научно-образовательной теологической ассоциации), обеспечивающей научно-образовательный диалог различных конфессий в РФ.

Хотя нельзя не признать, что остаются нерешенными некоторые проблемы как внутреннего характера, так и международные, которые периодически осложняют процесс взаимодействия, о чем говорят и сами религиозные организации, и их лидеры, но ориентация на взаимодействие неизменна.

Однако, если в реальной жизни в РФ диалог конфессий выстроен успешно и активно развивается (актуальный яркий пример тому — запланированное проведение Всемирной конференции по межкультурному и межрелигиозному диалогу, которая пройдет 16-18 мая 2022 года в Санкт-Петербурге) [23], то виртуальная жизнь, информационное пространство, ставшее новым форматом коммуникации как отдельных людей, так и государственных структур и религий ставят новые задачи и вопросы.

Если в конце XX – начале XXI вв. интернет-пространство скорее создавало новые информационные возможности, то со второго десятилетия XXI в. развитие интернетпоявление огромного количество социальных сетей и мессенджеров, объединивших общество для онлайн-коммуникации в формате 24/7, создало новую виртуальную грань для любых процессов межличностного и социального взаимодействия. С одной стороны, интернет-коммуникации предоставили значительные возможности для деятельности религиозных организаций, и они быстро это оценили. Представители абсолютно всех конфессий высказались о том, что они должны быть там, где присутствуют их прихожане, и интернет – это лишь инструмент, который можно использовать в различных целях, в том числе духовных [11]. В итоге реальностью интернет-коммуникации стали, например, твиттер Папы Римского [2], регулярно входящий в тройку наиболее популярных у пользователей Твиттера аккаунтов, группы в сети «ВКонтакте» «Ислам ВКонтакте» и «Православие. RU», имеющие более 180 тысяч подписчиков каждая [12, 22], иудейские сайт и группа в «ВК» «Толдот» с почти 11 тысячами подписчиков [3, 13]. И это только отдельные примеры, так как в самых различных социальных сетях и мессенджерах существует огромное количество религиозных сообществ и страниц [например, 29]. Есть и популярные страницы отдельных духовных лиц, например, инстаграм священника Павла Островского – 510 тысяч подписчиков; инстаграм муфтия Мухаммада Майранова – 160 тысяч подписчиков, раввина-инстаблоггера Авигдора Носикова – более 11 тысяч подписчиков [20, 17, 1]; у проекта «Батюшка ОНЛАЙН» (batyushka.online) 295 тысяч подписчиков. Мировые религии можно найти даже в TikTok [4].

И это совершенно правильный алгоритм действий, так как одна из самых важных общественный групп — молодежь более привычна на современном этапе именно к данным каналам получения информации. Более того, это важно и для государства как структурного элемента межрелигиозного диалога, так как гражданско-патриотическое и духовнонравственное воспитание молодежи не должно игнорировать интересы и привычки самой молодежи, маркерами жизни которой дано стали лайки и дизлайки, количество подписчиков и репостов. В итоге, выражение эмоций современной молодежи облегчают эмодзи и интернетмемы, гифки и видеоролики, значительная часть поздравлений с любимыми праздниками и достижениями перешла также в онлайн. Именно работа с молодежью наиболее принципиальна для сохранения гармоничного межконфессионального диалога, так как молодежь по определению наиболее радикальная в силу возраста и малого социального опыта группа населения. При этом опросы общественного мнения показывают, что молодежь в большей степени ориентирована на свои конфессиональные убеждения, нежели на диалог с иноверцами [26]. С каким контентом молодежь сталкивается в интернет-пространстве и чему он ее учит – актуальная проблема для государства, религий, образовательных организаций.

Стоит отметить, что внимание межконфессиональному диалогу уделяется и в интернет-пространстве, но пока в достаточно незначительной степени. У части религиозных интернет-

ресурсов существуют специальные вкладки, посвященные межконфессиональному взаимодействию. Например, на официальном сайте РПЦ в разделе «Новости» есть подраздел «Межрелигиозные отношения» [25], на официальном сайте Духовного управления мусульман РФ в разделе «Ислам» есть подраздел «Диалог религий» [10]. Существуют и специализированные сообщества, посвященные межконфессиональному диалогу прямо или косвенно, в том числе группы, связанные с конкретной религией и нацеленные на диалог конфессий [например, 9]. Правда, они скорее демонстрируют пробелы работы в интернетпространстве своим малым количеством подписчиков — зачастую не более 100 человек, постов и т.д. К тому же не всегда понятно кто их создатели и какие цели преследуют. Фактически, на тех ресурсах, где привыкла присутствовать молодежь, тема межрелигиозного диалога мало раскрыта.

С другой стороны, интернет-пространство обнажило огромное количество проблем, связанный с конфессиями и межконфессиональным диалогом. Проблемы имеют вполне объективный характер, в том числе связанный с тем, что уровень агрессии молодежи в интернет-пространстве выше, чем в привычном публичном пространстве. Объективной частью присутствия В современном интернет-пространстве молодежи является безнаказанности в связи с кажущейся анонимностью, чувство, что ты можешь придумать и прожить любую виртуальную жизнь, воплощая в жизнь желания, которые воспитание и реакция окружающих не дадут тебе реализовать в жизни реальной. Кроме того, в современном интернет-пространстве пока отсутствуют правила этикета, не всегда действуют нормы вежливости, правила общения, привычные для повседневном жизни. Вместе с тем, интернетпространство используется различными радикальными и экстремистскими организациями для распространения своих идей и вербовки сторонников, вследствие чего интернет стал площадкой для размещения экстремистских материалов и даже возник термин «сетевой экстремизм» [18, 15].

Один из проблемных вопросов, несмотря на достаточно положительное отношение всех конфессий к интернету как коммуникационному инструменту: где границы разумного присутствия? В каких пределах и в каких случаях возможно подменять общение с паствой онлайн-коммуникацией? Этот вопрос, а также вопрос об опасностях интернет-пространства беспокоит все традиционное конфессии. Например, сочетанию разумного и опасного в интернете посвящены посты на сайте «Иудаизм и евреи» [19]. 24 декабря 2020 г. в своем докладе на Епархиальном собрании г. Москвы о правильном использовании интернет-пространства без ущерба для духовного общения в реальной жизни говорил патриарх Кирилл, подводя итоги рассмотрению в 2019 г. на пастырских конференциях в викариатствах темы «Присутствие священника в социальных сетях: позитивный опыт и опасности» [28].

Анализируя современный рунет, кроме традиционных опасностей интернет-пространства, связанных с возможностью потерять себя в виртуальной жизни, для религий и межконфессионального диалога в интернет-пространстве стоит выделить следующие проблемы.

Во-первых, потенциальная опасность разжигания конфликтов, вместо достижения согласия, так как вся информация является публичной и может восприниматься болезненно, чему есть уже несколько примеров [7]. Однако необходимо признать, что разжигание межрелигиозной розни в интернет-пространстве уже и так ведется и в данном случае опаснее игнорировать эти вопросы.

Во-вторых, кадровый голод. Как верно подметил патриарх — не все священнослужители годятся для работы в интернет-пространстве. Это, впрочем, справедливо абсолютно для всех участников интернет-коммуникации. Причем кадровый голод связан с самыми различными элементами: нужда в специалистах, обеспечивающих техническую сторону взаимодействия; в тех, кто способен грамотно и безопасно вести публичные страницы, диалог с паствой онлайн; в людях, выполняющих функции администраторов различных интернет-страниц, поскольку та же реакция на комментарии, необходимость блокировать интернет-троллей — тоже часть интернет-

жизни. Кроме того, это серьезная нагрузка на пастырей, так как интернет-общение не отменяет обычной работы с людьми, и вопрос: «откуда взять время на онлайн-диалог, а еще и быть в курсе основных онлайн-проблем?» – один из самых актуальных.

В-третьих, серьезной проблемой является огромное количество фейковых страниц, спорных непрофессиональных мнений. В интернете любой человек может представиться священнослужителем или знатоком религий, теологом и т.д. и публиковать информацию, не имеющую отношения к реальным религиозным духовным ценностям и практикам. Поэтому при поиске информации в интернете, человек, желающий правильно выстроить отношения с представителями иных конфессий рискует наткнуться скорее на неправильную, а то и опасную информацию. Поиск-запрос: как правильно приветствовать мусульманина, православного, иудея, как не оскорбить их при личностном общении предлагает пользователю просмотреть огромное количество сайтов, противоречащих друг другу, включая яндекс.дзен и ответы.мэйл.ру. А вот на популярных страницах религиозных сообществ такая информация зачастую не представлена.

В-четвертых, стоит еще раз отметить отсутствие на современном этапе хоть сколь-нибудь признанного сетевого этикета. Да и не только сетевого. Поскольку, говоря о межрелигиозном диалоге, важном для общественной жизни, мы должны понимать, что участниками диалога должны является и люди, не являющиеся верующими, атеисты, общество в целом, поэтому вопрос о допустимости тех или иных действий и текстов, в том числе критического характера крайне важен. Его обнажила ситуация во Франции, связанная с деятельностью издания «Шарли Эбдо» и трагедией, последовавшей за демонстрацией школьным учителем на уроке карикатур на пророка Мухаммеда.

При этом межконфессиональный диалог в сетях необходим и имеет огромный потенциал. Его можно сравнить с феноменом цифровой дипломатии, позволяющей, по мнениям специалистов объединять дипломатические структуры и общества самых разных стран. Так и в случае с религиями интернет-пространство предлагает уникальные возможности для уважительного общения без границ, проведения совместных акций, противодействия ключевым опасностям, в том числе экстремизму.

Учитывая опасности экстремизма стоит помнить о том, что согласно Федеральному закону № 114-ФЗ от 25.07.2002 «О противодействии экстремистской деятельности» экстремизмом считается «возбуждение социальной, расовой, национальной или религиозной розни; пропаганда исключительности, превосходства либо неполноценности человека по признаку его социальной, расовой, национальной, религиозной или языковой принадлежности или отношения к религии; нарушение прав, свобод и законных интересов человека и гражданина в зависимости от его социальной, расовой, национальной, религиозной или языковой принадлежности или отношения к религии», а также «публичное оправдание терроризма и иная террористическая деятельность» [32]. Кроме того, стоит помнить и о статье 148 УК РФ «Нарушения права на свободу совести и вероисповеданий», касающейся «оскорбления религиозных чувств верующих» [30].

Причем стоит отметить, что многие россияне в обычной жизни не встретят прямые проявления экстремизма, а вот опасность натолкнуться на экстремистский контент в сети Интернет в разы выше.

Опыт анализа различных интернет-ресурсов, включая опыт работы Кибердружины Орловского государственного университета имени И.С. Тургенева, объединения, созданного для противодействия распространению экстремистского контента в сети интернет и формулирования системы профилактических мер, нацеленных на формирование в обществе атмосферы неприятия идеологии и практики экстремизма позволяет выделить следующие наиболее опасные моменты для межрелигиозного диалога в сети Интернет.

Во-первых, нападки на религии в целом, антирелигиозный контент. Стоит сразу оговориться, что речь идет именно о нападках, об оскорблении чувств верующих, поскольку аргументированная критика религиозного сознания и отдельных религий с позиций атеизма с

соблюдением норм сетикета в данном пункте не учитывается. К сожалению, кроме выражения аргументированной атеистической позиции, в русскоязычном интернет-пространстве достаточно много антирелигиозного контента радикального и экстремистского содержания. Стоит особо отметить, что очень часто нападки идут на все традиционные религии совместно. В подобном контенте, что текстового, что коллажного типа встречается огромное количество нецензурной лексики. В случае, если речь идет о фотоизображениях, рисунках и коллажах, то встречаются также элементы порнографии и демонстрирования первичных половых признаков, несмотря на то, с 1 февраля 2021 г. в силу вступил Федеральный закон от 30.12.2020 № 530-ФЗ «О внесении изменений в Федеральный закон «Об информации, информационных технологиях и о защите информации», который запрещает использование ненормативной лексики в сети интернет, а также публичные призывы к осуществлению террористической деятельности, распространение материалов, пропагандирующих порнографию, культ насилия и жестокости, размещение информации, которая порочит честь и достоинство граждан по определенным признакам (пол, раса, национальная принадлежность, отношение к религии, политические взгляды и т.п.) [31].

Отдельно стоит сказать о так называемых запретительных картинках: картинках, изображающих запрет на какое-либо явление или действие. Многие из них носят позитивный характер, например «Стоп экстремизм», «Стоп терроризм» и т.д. Однако на данном этапе в интернет-пространстве обычный поиск часто выдает картинки, враждебные по отношению к религиозным чувствам верующих: в красном круге перечеркнутый знак креста, полумесяца/минарет, звезды Давида и т.д. Или другой распространенный вариант: фигура человека, выбрасывающего в мусорную корзину крест, полумесяц и т.д. Да и иных видов демотиваторов по религиозным сюжетам достаточно.

Кроме отдельного контента стоит упомянуть, что нападки на религии крайне часто встречаются в комментариях к каким-либо постам/сюжетам, даже косвенно упоминающим религиозные вопросы. В постах по религиозным сюжетам на непрофильных сайтах и страницах почти всегда комментарии содержат холивар по вопросам вероисповедания и т.д. Причем количество комментариев по постам, раздутое вследствие присутствия так называемых «троллей», провоцирующих религиозный спор/конфликт, обычно лишь привлекает внимание к посту/проблеме.

Во-вторых, критика конкретной религии. Хотя она направлена на одного из участников межконфессионального диалога, обычно она препятствует достижению гармоничной обстановки в интернет-сообществе в целом. Нападки на религии бывают разнообразны, отдельно стоит обратить внимание на популярные интернет-мемы, которые легко расходятся по сети и пользуются популярностью вследствие своего развлекательного содержания. Критика православных обычно нацелена на вопросы финансовых возможностей церкви, поведения священников и взаимоотношений РПЦ и власти.

Интернет-мемы в отношении ислама очень часто носят либо внешний характер и связаны с событиями и лицами Саудовской Аравии, Турции, Ирана, террористических организаций, включая ИГИЛ и т.д. Также крайне часто встречаются изображения, ставящие знак равенство между терроризмом и исламом. Существует печально знаменитая коллекция мемов на тему «Ислам — мирная религия, если ты не веришь, то мы тебя....» окончаний у фразы несколько, но основной смысл «убьем». Значительная часть нападок связана с исламской женской одеждой и ролью женщины в исламском обществе.

Нападки на иудаизм традиционно тесно связаны с понятием антисемитизм, обращением к событиям Второй мировой войны, истории нацистской Германии, теории «мирового жидомасонского заговора» и т.д.

В-третьих, встречается контент прямо противопоставляющий друг другу мировые религии как в исторической ретроспективе (например, крестовые походы), так и на современном этапе, часто всего в формате джихада, конфликта Запада и Востока и т.д.

В-четвертых, нападки на религии часто привязаны к этно-национальным вопросам, а также проблеме миграции. Так по печально известному случаю нападения на студентов в Перми, почти всегда в комментариях к популярным постам были нападки на ислам, обычно, правда, находился хоть один голос за то, что пермский стрелок к исламу не имеет никакого реального отношения, но клише в сознании в большинстве случаев были сильнее голоса разума. Аналогичной была реакция на расстрел школьников в Казани.

Обострение любого миграционного вопроса также зачастую содержит нападки на религию и повседневную жизнь исламской семьи в наиболее клишированных вариантах.

В-пятых, стоит отдельно сказать о постоянном привязывании контента о терроризме к религиозным вопросам, хотя выше об этом уже упоминалось.

В-шестых, стоит отметить ситуационные вбросы, провоцирующие антирелигиозный контент. Например, известие о том, что в Хабаровске водитель автобуса выгнал пассажиров из салона ради намаза. Причем новость преподносилась в чисто провокационном ключе, что все мусульмане — угроза порядку. Пандемия коронавируса и коллективные молитвы верующих различных конфессий вызывали яркую антирелигиозную реакцию в сети. Очень часто в националистических сообществах новости о кажущемся унижении национального чувства сопровождаются нападками на иудаизм и ислам.

В-седьмых, нападки на диалог религий часто следуют со стороны сект и различного рода неоязыческих, шаманистских, эзотерических сообществ, которые противопоставляют «правильных» и «динамичных» себя «загнившим», «опасным» традиционным религиям, поделившим мир между собой. Количество этого контента в последние годы неуклонно возрастает. При этом значительно выросло использование в интернет-картинках различных мистических символов.

В-восьмых, особо стоит отметить, что в ряде случаев под достаточно обычным контентом присутствуют явные вбросы, провокации, троллинг, хейтинг, флейминг (провокация яростных ссор) и т.д.

Хочется еще раз подчеркнуть, что подобный контент содержит гигантское количество исторических мифов, фальсификаций истории, транслирует атмосферу безграмотности и бескультурья, попыток дискредитации конфессий, их лидеров, государства.

Отдельно необходимо отметить, что далеко не все регионы России испытывают проблемы, связанные с этно-конфессиональными отношениями, но в случае интернет-коммуникации житель любой части страны одинаково рискует натолкнуться на опасный контент.

Тем самым перед традиционными религиями, в том числе, в рамках сохранения межконфессионального диалога, духовно-нравственного воспитания молодежи стоят сложные вызовы, противодействовать которым можно только совместно. Важную роль, разумеется, должно играть государство, образовательные организации, в том числе система теологического образования, но лишь совместные усилия могут дать эффект и помочь если не очистить интернет-пространство от подобного контента, то снизить его количество и доступность.

По каким направлениям можно осуществлять противодействие распространению подобного контента в интернет-пространстве?

Во-первых, очевидно, что необходимо блокировать данный контент, не допускать его распространения. Однако государственные структуры и их сотрудники физически не способны справиться с гигантскими объемами информации, поэтому в деле выявления опасного, в том числе экстремистского контента незаменимую роль может сыграть киберволонтерство. Оно сейчас на слуху, в том числе в «Стратегии противодействия экстремизму в Российской Федерации до 2025 года» прямо ставится цель создания «единой государственной системы мониторинга в сфере противодействия экстремизму».

Однако стоит сказать, что это очень сложная задача, так как работа с экстремистским контентом предъявляет высокие требования к самим киберволонтерам, их уровню знаний, стрессоустойчивости, уровню гражданственности, нравственности, воспитанности. Поэтому

незаменимую роль может сыграть в данном случае как раз система теологического образования, поскольку студенты теологи обладают необходимым уровнем знаний, умений, мотивации, могут получать поддержку от религиозных организаций.

Во-вторых, защита и очистка от негативного контента своих страниц/сайтов/групп, например, в отношении комментариев. Многие образовательные организации также сталкиваются с данной проблемой, когда ведут свои группы в «ВК».

В-третьих, активная воспитательная и просветительская деятельность, которой все конфессии занимаются, но которую необходимо продолжать активнее, в том числе в интернетпространстве.

В-четвертых, создание позитивного контента. Прежде всего в доступном и популярном у молодежи виде картинок, мемов и т.д. Буквально в последний год на этом направлении проделана значительная работа, например, есть картинки, противостоящие демотиваторам и изображающие межконфессиональный диалог: стоящие рядом и взаимодействующие крест и полумесяц, например и т.д. Но их мало. Все еще есть потребность в просветительском контенте, например, по тем же правилам взаимоуважительного общения. Отдельно стоит упомянуть праздничный контент, например, по Пасхе, который крайне востребован, но создается он светскими специалистами. Существует, конечно, вопрос о том: как относится церковь к такому контенту, нужен ли он и каким он должен быть? Но то, что запрос на такие материалы есть также очевидно.

Особо стоит упомянуть эмодзи и лайки. Так большинство мессенджеров имеют свои символы, позволяющие отразить религиозных дух, но в светском виде: человечек в чалме, например, однако рядом с ним можно увидеть феечку и привидение. Для молодежи эмодзи и лайки привычная часть общения и, если религиозные общины считают их для себя допустимыми, то стоит обратить внимание на эту сферу. Или, наоборот, объяснять верующим, что не стоит использовать эти элементы диалога, заменяющие реальное межличностное общение.

В-пятых, использование смежных площадок в интернете, например, сообществ, посвященных культурным сюжетам, национальному диалогу, государственным праздникам и историческим датам.

В-шестых, проблемы в интернете означают непременный упор на согласие и совместные действия в реальной жизни, нельзя противодействовать интернет-контенту только интернет-материалами. Реальная жизнь, диалог, добрососедство, обмен опытом гораздо эффективнее в этом отношении.

И необходимо помнить, что только коллективные усилия могут привести к тому, что интернет-пространство станет площадкой для дальнейшего развития межконфессионального диалога, а не религиозных информационных интернет-войн.

Литература

- 1. Avigdor Nosikov. URL: https://www.instagram.com/voronezhrabbi/?utm_medium=copy_link (дата обращения: 10.10.2021).
- 2. Pope Francis. URL: https://twitter.com/pontifex (дата обращения: 10.10.2021).
- 3. Toldot.Ru. URL: https://vk.com/toldotru (дата обращения: 10.10.2021).
- 4. *Acmaxoв П*. Российские священники начали выкладывать видео в TikTok. URL: https://news.ru/society/rossijskie-svyashenniki-nachali-vykladyvat-video-v-tiktok/ (дата обращения: 10.10.2021).
- 5. *Баширов Л.А.* Исламо-православный диалог как фактор гармонизации межрелигиозных отношений в России / Л.А. Баширов // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2011. №2. URL: https://cyberleninka.ru/article/n/islamo-pravoslavnyy-dialog-kak-faktorgarmonizatsii-mezhreligioznyh-otnosheniy-v-rossii (дата обращения: 09.10.2021).

- 6. Беляева E.A.Фахрутдинова A.B.Реализация принципа толерантности межконфессиональном взаимодействии РПЦ и ислама в Татарстане / Е.А. Беляева, А.В. Казанский вестник молодых Фахрутдинова // ученых. 2017. <u>№</u>3 (3). https://cyberleninka.ru/article/n/realizatsiya-printsipa-tolerantnosti-v-mezhkonfessionalnomvzaimodeystvii-rpts-i-islama-v-tatarstane (дата обращения: 10.10.2021).
- 7. В муфтияте Татарстана назвали провокацией ролик священника из Казани // РИА HOBOCTИ. 07.10.2021. URL: https://ria.ru/20211007/rolik-1753506912.html (дата обращения: 10.10.2021).
- 8. Выступление Верховного муфтия на заседании Консультативного совета мусульман СНГ. URL: http://www.cdum.ru/news/44/2549/ (дата обращения: 09.10.2021).
- 9. Диалог традиционных религий. URL: https://vk.com/interreligious (дата обращения: 09.10.2021).
- 10. Духовное управление мусульман Российской Федерации. URL: http://dumrf.ru/islam/dialog (дата обращения: 09.10.2021).
- 11. Интернет и Ислам. Муфтий Республики Дагестан Ахмад-хаджи Абдулаев о влиянии Интернета на Ислам. URL: http://scienceport.ru/en/library/liball/4063-internet-i-islam/ (дата обращения: 09.10.2021).
- 12. Ислам ВКонтакте. URL: https://vk.com/islamvk (дата обращения: 09.10.2021).
- 13. Иудаизм и евреи. URL: https://toldot.ru/about/links/ (дата обращения: 09.10.2021).
- 14. Коршунова О.Н., Набиев Р.А. Изучение историко-психологических аспектов религиозного фактора межцивилизационного взаимодействия (опыт организации религиозного образования в Татарстане) / О.Н. Коршунова, Р.А. Набиев // КПЖ. 2012. №3 (93). URL: https://cyberleninka.ru/article/n/izuchenie-istoriko-psihologicheskih-aspektov-religoznogo-faktora-mezhtsivilizatsionnogo-vzaimodeystviya-opyt-organizatsii (дата обращения: 09.10.2021).
- 15. Медведев: «сетевой экстремизм» в России в 2020 году вырос на треть // TACC. 09.11.2020. URL: https://tass.ru/politika/9950907 (дата обращения: 09.10.2021).
- 16. Мишустин обсудил с главным раввином России важность межконфессионального диалога // TACC. 18.12.2020. URL: https://tass.ru/obschestvo/10292023 (дата обращения: 09.10.2021).
- 17. Мухаммад Майранов. URL: https://www.instagram.com/mayranov_muhammad/?hl=ru (дата обращения: 10.10.2021).
- 18. Около 80% экстремистских преступлений в России совершается в интернете // РИА НОВОСТИ. 17.09.2019. URL: https://ria.ru/20190917/1558757896.html (дата обращения: 10.10.2021).
- 19. Осторожно: Интернет! URL: https://toldot.ru/articles/articles_17431.html (дата обращения: 10.10.2021).
- 20. Павел Островский. URL: https://www.instagram.com/pavelostrovski/?hl=ru (дата обращения: 10.10.2021).
- 21. Патриарх Кирилл: общие нравственные ценности объединяют народы России // РИА НОВОСТИ. 15.05.2016. URL: https://ria.ru/20160515/1433518893.html (дата обращения: 10.10.2021).
- 22. Православие.Ru. URL: https://vk.com/pravoslavie_ru (дата обращения: 10.10.2021).
- 23. Путин обновил состав оргкомитета Всемирной конференции по межкультурному и межрелигиозному диалогу // Известия. 16.07.2021. URL: https://iz.ru/1194090/2021-07-16/putin-obnovil-sostav-orgkomiteta-vsemirnoi-konferentcii-po-mezhkulturnomu-i-mezhreligioznomu-dialogu (дата обращения: 10.10.2021).
- 24. Путин призвал наладить межконфессиональный диалог, который нужно противопоставить идеологам экстремизма. URL: https://pravoslavie.ru/17957.html (дата обращения: 10.10.2021).
- 25. Русская православная церковь. URL: http://www.patriarchia.ru/db/news/86406/ (дата обращения: 10.10.2021).
- 26. Садыкова Э.Л., Козлов В.П. Межрелигиозный диалог: международные и внутригосударственные аспекты / Э.Л. Садыкова, В.П. Козлов // Международные отношения и

- общество. 2020. №1. URL: https://cyberleninka.ru/article/n/mezhreligioznyy-dialog-mezhdunarodnye-i-vnutrigosudarstvennye-aspekty (дата обращения: 10.10.2021).
- 27. Свечникова С.В., Столповский В.И. Проблема экстремизма в современном интернет-пространстве: ключевые опасности и пути противодействия / С.В. Свечникова, В.И. Столповский // Национальная безопасность и молодежная политика: киберсоциализация и трансформация ценностей в VUCA-мире: материалы международной научно-практической конференции (21–22 апреля 2021 г., г. Челябинск. Челябинск: Издательство Южно-Урал. гос. гуман.-пед. ун-та, 2021. С. 378.
- 28. Святейший Патриарх Кирилл: Мы не должны оставлять без пастырской заботы множество людей, вовлеченных в социальные сети. URL: http://www.patriarchia.ru/db/text/5739972.html (дата обращения: 10.10.2021).
- 29. *Семенова Д.М.* Активность Русской православной церкви в электронном пространстве (на примере сети Интернет) / Д.М. Семенова // Russian Journal of Education and Psychology. 2013. №5 (25). URL: https://cyberleninka.ru/article/n/aktivnost-russkoy-pravoslavnoy-tserkvi-velektronnom-prostranstve-na-primere-seti-internet (дата обращения: 09.10.2021).
- 30. Уголовный кодекс Российской Федерации" от 13.06.1996 N 63-Ф3. URL: http://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_10699/3f061fb01a04145dc7e07fe39a97509bd2d a705f/ (дата обращения: 10.10.2021).
- 31. Употребление нецензурной лексики в Интернете. URL: https://pravo.rg.ru/rubrics/question/27055/ (дата обращения: 10.10.2021).
- 32. Федеральный закон от 25 июля 2002 г. № 114-ФЗ «О противодействии экстремистской деятельности». URL:

http://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_37867/2daf50f586c69eac11512c1faa4309699b5 2ec9b/ (дата обращения: 10.10.2021).

Сведения об авторе:

Свечникова Светлана Владимировна, кандидат исторических наук, доцент кафедры всеобщей истории и регионоведения ФГБОУ ВО «Орловский государственный университет имени И.С. Тургенева (г. Орел). Email: svsvechnikova@mail.ru

Гигиенический компонент теоцентрической модели воспитания студента-теолога: культура цитирования

Аннотация: В ходе написания научных исследований студентами-теологами обнаружен ряд проблем, связанных с недостаточно сформированной культурой цитирования текстов других авторов, что подкрепляется отсылкой к мнению группы факихов (правоведов ислама), считающих монополию на знание в исламе недопустимой, а любое знание — достоянием каждого желающего. В данной статье предпринята попытка рассмотреть различные точки зрения, касающиеся интеллектуальной собственности в исламе с целью обогащения теоцентрической модели воспитания студента-теолога «гигиеническим компонентом», направленным на привитие «гигиенических навыков» цитирования. Согласно исламскому мировоззрению, чистота считается половиной веры, причем чистота рассматривается как в физическом, так и в духовном аспектах. Исходя из данного посыла и будет построено повествование.

Ключевые слова: ислам, шариат, факих, фетва, право на интеллектуальную собственность, аргументы, гигиена цитирования.

Для начала погружения в проблему рассмотрим два закона, которыми должен руководствоваться мусульманин России. Основным законом Российской Федерации, направленным на регулирование гражданско-правовых отношений, для всех граждан России является Гражданский кодекс РФ. Основные законы, которым необходимо следовать мусульманину, выводятся на основании норм и правил шариата, представляющего собой комплекс предписаний, определяющих конкретные нормы и ценности, регулирующих практически все стороны жизни мусульманина, формирующего его убеждения на основе Корана и Сунны. В этих двух правовых документах (светском и религиозном) в вопросе интеллектуальной собственности некоторые факихи (исламские богословы-законоведы) видят разногласия, которые во избежании конфликта интересов сторон, регулируются изданиями новых фетв (решениями факихов, основанных на принципах ислама. Следование данным фетвам становится обязательным для граждан страны. «Если закон требует от гражданина воздерживаться от действий, допустимых (но не обязательных), согласно шариату, то он обязан воздерживаться от них» [3], — пишет Мухаммад Таки Усмани (1943), являющийся главой шариатского совета Бахрейнской организации ААОІГІ.

Итак, в Гражданском кодексе РФ, являющимся федеральным законом Российской Федерации, направленным на регулирование гражданско-правовых отношений в части 4 имеется статья 1226, касающаяся интеллектуальных прав: «На результаты интеллектуальной деятельности и приравненные к ним средства индивидуализации (результаты интеллектуальной деятельности и средства индивидуализации) признаются интеллектуальные права, которые включают исключительное право, являющееся имущественным правом, а в случаях, предусмотренных настоящим Кодексом, также личные неимущественные права и иные права (право следования, право доступа и другие)» [1]. В Священной книге мусульман Коране, так же как и в сунне пророка упоминаний об интеллектуальной собственности нет, ввиду неактуальности данного вопроса в эпоху средневековья.

Еще задолго до бурного развития интернета, ставшего причиной легкого доступа к любой информации и использования ее по своему усмотрению, в 1984 г. в Эль-Кувейте на Исламском конгрессе по фикху был поднят вопрос о праве на интеллектуальную собственность. Здесь же была принята фетва islamweb.net под номером 9797 [5], состоящая из трех пунктов, последний из которых касается темы нашего исследования.

1. Торговая марка, товарный знак, бренд, право на изобретение и авторское право – являются частным правом, принадлежащим автору (издательству, компании). В современном

обществе они имеют еще и экономическую выгоду. Все это должно охраняться правом собственности по шариату и не должно нарушаться другими лицами.

- 2. Лицу, владеющему указанным в п. 1, можно распоряжаться интеллектуальными правами и получать за них финансовую выгоду, что дает право автору получать денежное вознаграждение за передачу и использование интеллектуальных прав третьими лицами.
- 3. По шариату запрещается нарушать права автора, издательства, изобретателя, а также инновации. Только их владелец имеет право распоряжаться ими [4, с. 204].

Комментируя данный пункт, российский правовед, специалист в области исламского права Л.Р. Сюкияйнен (1945), пишет: «Если принять во внимание приведенный смысл фетвы, становится ясно, что копировать или без разрешения использовать результаты чужого интеллектуального труда с точки зрения ислама является недопустимым» [3, с. 18]. Как отмечает П.Н. Юшманов, «данное понятие явным образом Коране и Сунне не упоминается, но несомненно, может выводиться из общих принципов шариата, согласно которым не разрешается приписывать научный материал (изобретение) другому автору, поскольку приписывание – это ложь и подделывание, что по шариату считается запретным» [4, с. 203].

Пакистанский исламский ученый Мухаммад Таки Усмани в своем труде «Об авторском праве и интеллектуальной собственности» отмечает: «Понятие «интеллектуальная собственность», на котором основан закон об авторском праве, является новым феноменом, созданным в условиях стремительного развития промышленности и средств коммуникаций. Закон об авторском праве возник для гарантирования этого права и обеспечения правовой защиты этого вида собственности. В настоящее время «теория интеллектуальной собственности» заключается в том, что приложившему интеллектуальные усилия для изобретения чего-либо, принадлежат и плоды этого труда. Это право автора или изобретателя называется «интеллектуальной собственностью».

Глава шариатского совета подчеркивает, что, несмотря на то, что вопрос об интеллектуальной собственности явным образом не упоминается в Коране и Сунне, «однако, приемлемость или неприемлемость подобных концепций, прямо не упомянутых в первоисточниках исламской юриспруденции, может выводиться из общих принципов шариата, и, несмотря на возможность наличия различных мнений, целесообразно по данному вопросу прийти к консенсусу.

 Таблица 1.

 Различные точки зрения, касающиеся вопроса интеллектуальной собственности в исламе

Точка зрения	Аргументы	Коран и Хадисы
Непризнание права	– Шариат	«Поистине, те, которые скрывают
на интеллектуальную	ограничивает понятие	то, что Мы ниспослали из ясных
собственность.	собственности только	знамений прямого руководства
Понятие	материальными	после того, как Мы разъяснили это
интеллектуальной	объектами;	людям в писании, – этих проклянет
собственности	– нет прецедента ни в	Аллах и проклянут
приводит к	Коране, ни в Сунне	проклинающие». («Корова», 109)
монополии	или юридических	«Тот, кто был спрошен о знании,
отдельных лиц на	решениях более ранних	затем скрыл его, в Судный День на
знания, что с точки	мусульманских	него будет надета уздечка из огня»
зрения ислама	правоведов, где	(сунан ат-Тирмизи, хадис хасан). В
неприемлемо.	неосязаемый объект	данном хадисе речь идет о скрытии
	получил бы статус частной	книг, которые должны быть
	собственности и был бы	распространены всеми теми, на
	соответственно	кого возложена эта миссия.
	подвергнут купле-продаже	
	– ислам не считает	
	«знание» собственностью	

	одного лица и не	
	допускает ограничения	
	других в праве на	
	приобретение знаний	
Понятие	Понятие	«Тот не из нас (т.е. не идущий по
интеллектуальной	«интеллектуальная	нашему пути истины), кто не
собственности в	собственность» никоим	почитает старшего, не проявляет
шариате допустимо.	образом не ограничивает	милости к младшему и не
Ни в Коране, ни в	получаемый объем знаний,	соблюдает по отношению к
Сунне нет	потому что закон об	ученому его прав». (хадис от
специального	авторском праве не	А'джлуний в его сборнике «Кяшф
условия которое	мешает человеку читать	аль-хафа»)
ограничивало бы	книгу или пользоваться	«Нельзя трогать имущество
собственность только	новым изобретением для	муслима, кроме как с его
осязаемыми	своих личных нужд.	одобрения». (Ахмад, аль-Байһакъи
объектами. Шариат	Напротив, закон об	и ад-Даракъутни от 'Амра бин
поддерживает разные	авторском праве	Ясриби ад-Думри)
виды	ограничивает широкое	«Кто раньше всех приобрел то, что
нематериальных	коммерческое	не приобретали до него, он более
прав, в истории	использование	достоин его». (Абу Дауд от Асмара
имеются примеры,	нематериального объекта	бин Мударраса ат-Таи)
когда	на том основании, что тот,	«Не войдет в рай тот, кто живет
нематериальные	кто его изобрел с	харамным». (Ат-Т аялиси и Абу
права передавались	помощью своего	Я'ля от Абу Бакра)
другим за некоторое	умственного труда, имеет	«Кто сделал (придумал) первым,
денежное	больше прав на	раньше других мусульман, тогда
вознаграждение.	извлечение коммерческой	это его». (от ибн Дауда
	выгоды, и любому	
	другому человеку не	
	позволено получать	
	денежное вознаграждение	
	за труд изобретателя без	
	его разрешения.	

Как видим из приведенной таблицы, каждая точка зрения подкрепляется вполне обоснованными аргументами, а также аятами Корана и хадисами, что говорит о правомерности.

Мухаммадом Таки Усмани также приводятся мнения современных ученых-правоведов, относительно неправомерности использования пиратского программного обеспечения, в создание которого авторы вкладывали немалые усилия, а потому заслуживают, чтобы их авторские права были соблюдены. Тем более данный продукт нельзя использовать в коммерческих целях. Также глава шариатского совета подчеркивает, что данным правом обладает как мусульманин, так и неверующий.

В заключении приведем кейс, предложенный на занятии для магистрантов — теологов Российского исламского института старшим преподавателем кафедры систематической теологии Российского исламского института М.Р. Муратовым. «После приобретения оригинального диска, защищенный кодом, студенты решили его вскрыть с целью распространения между своими братьями. После вскрытия на мониторе высветился следующий текст: «Уважаемые братья! Мы знаем, что сейчас вы вскрываете диск. Если вы бедный человек и нуждаетесь в знаниях, то можете пользоваться ими и в Судный день, мы не будем предъявлять вам претензии. Если же вы можете приобрести этот диск, но вскрыли его с целью распространения и извлечения выгоды, то мы будет свидетельствовать о вас перед Аллахом».

образом. современные ученые имеют разные взгляды «интеллектуальная собственность», и ни одно из них не вступает в прямое противоречие с заповедями ислама, изложенными в Священном Коране и Сунне. В связи с этим, на основании идеи Мухаммада Таки Усмани, в случае наличия государственного закона (в нашем случае Гражданского кодекса РФ) в пользу одной концепции интеллектуальной собственности, не нарушающих никаких положений Священного Корана и Сунны, этот закон обязателен для выполнения всеми гражданами. «Те, кто придерживается иной точки зрения, могут выразить ее в ходе академической дискуссии, но не могут нарушать закон на практике» [3]. На основании вышеизложенного, считаем целесообразным акцентировать внимание теологов-исследователей на важность соблюдения этики цитирования, рассматриваемой нами с позиции ислама в качестве «гигиенического навыка», на основании того, что чистота в исламе считается половиной веры, а также потому, что «Аллах чист и любит чистое».

Литература

- 1. Гражданский кодекс Российской Федерации. Части первая, вторая, третья и четвертая. Текст с изменениями и дополнениями на 1 октября 2021 года. Изд. Эксмо. 2021. 640 с.
- 2. *Сюкияйнен Л.Р.* О соотношении шариата и фикха / Л.Р. Сюкияйнен // Минарет: Российский журнал исламской доктрины. -2009. -№ 3-4. -C. 13-21.
- 3. *Усмани Мухаммад Таки*. Об авторском праве и интеллектуальной собственности. URL: https://islam.kz/ru/articles/ekonomika/ob-avtorskom-prave-i-intellektualnoi-sobstvennosti-675/#gsc.tab=0 (дата обращения: 12.11.2021).
- 4. *Юшманов П.Н.* Приемлемость и неприемлемость интеллектуальной собственности в современной модели ислама / П.Н. Юшманов // Органы государственной власти в системе правозащитной деятельности на современном этапе: сборник научных трудов III Международной научно-практической конференции. СПб.: Издательство Санкт-Петербургского университета технологий управления и экономики, 2017. С.199-206.
- 5. islamweb.net № 9797. URL: https://www.islamweb.net/ar/ (дата обращения: 20.11.2021).

Сведение об авторе:

Седанкина Татьяна Евгеньевна, кандидат педагогически наук, доцент, заведующий кафедрой систематической теологии ЧУВО «Российский исламский институт» (г. Казань). Email: tatianasvetlaya@mail.ru

Лексико-богословский анализ хадисов пророка Мухаммада, мир ему, о молитве, читаемой после азана

Аннотация: В данной статье рассматриваются хадисы пророка Мухаммада, мир ему, о молитве, читаемой после азана, и дается их лексико-богословский анализ. Хадисы побуждают обращаться с молитвами к Всевышнему Аллаху именно в это время, а также сообщают, что такие молитвы будут приняты Богом. От пророка Мухаммада, мир ему, также передается специальная форма молитвы, которую следует читать. В мусульманской практике принято чтение подобной молитвы после того, как муэдзин завершает произнесение азана и данное действие является рекомендуемым (сунна) с точки зрения шариата.

Ключевые слова: хадис, Пророк, азан, икама, намаз, молитва, мольба, призыв на намаз, сунна.

Обращение ко Всевышнему с мольбами считается одной из форм поклонения Богу в исламе. Человек, обращающийся с просьбой к Создателю, показывает свою нужду во Всевышнем и подтверждает этим свою веру в то, что лишь Аллах может дать ему все то, в чем он нуждается, что Он — Единственный, на Кого надлежит полагаться и к Кому нужно обращаться с молитвами. Во многих своих изречениях пророк Мухаммад, мир ему, побуждает своих последователей обращаться с мольбами и просьбами к Аллаху, Господу миров. Пророк, мир ему, также указал на некоторые ситуации, когда мольба не будет отвергнута Богом. К примеру, когда посланника Аллаха, мир ему, спросили о молитвах, которые принимаются быстрее, он ответил: «Те, которые вы читаете посреди ночи и после обязательных (фарз) намазов» (Тирмизи). Также Пророк, мир ему, говорил: «Лучшая мольба — это мольба в день Арафа» (Тирмизи); «Поистине, мольба постящегося перед разговением не отвергается» (Ибн Маджа, Хаким); «Нет сомнения в том, что услышаны будут три мольбы: мольба родителя, мольба путника и мольба притесняемого» (Бухари, Ахмад, Абу Давуд) и др. К молитвам, которые не отвергаются Богом, относится и мольба, выполненная между призывом на намаз (азан) и объявлением о его начале (икама).

Хадисы о молитве после азана

Передают, что Анас ибн Малик (р.а.) рассказывал, что посланник Аллаха, мир ему, сказал: «Мольба между призывом на намаз и объявлением о его начале не будет отвергнута». Хадис передал ан-Насаи.

Передают, что Джабир (р.а.) рассказывал, что посланник Аллаха, мир ему, сказал: «Кто, услышав призыв на намаз, скажет: «О Аллах, Господь этого совершенного призыва и этого совершающегося намаза, даруй Мухаммаду аль-василя, превознеси его над остальными творениями и приведи его [в Судный день] к тому достохвальному месту, которое Ты обещал ему. Воистину, Ты не нарушаешь своего обещания! (Аллаахумма рабба хазихи-д-да вати-таммати ва-с-салати-ль-каима, ати мухаммадани-ль-василята ва-ль-фадылята, ва-б асху макама-м-махмудан-и-ллязи ва адтаму, иннака ля тухлифу-ль-ми ад)», — тот будет удостоен моего заступничества в Судный день». Хадис передал Бухари.

Что касается хадиса Джабира, то подобный ему передается от Абдуллаха ибн Амра, в нем сказано: «... затем просите для меня *аль-василя*». Хадис передал Муслим.

Отдельные выражения хадиса

Под выражением «التّبانا» (призыв), упоминаемом в арабском тексте хадиса, имеется в виду азан. Определенный артикль «аль» в этом слове указывает на общеизвестность, то есть смысл такой: известный призыв для намаза. Или же призыв муэдзина, так как определенный артикль «аль» в этом случае упомянут как заменитель мудафа иляйхи. Но в обоих случаях смысл одинаков. Выражение «أَوْسِيلَةً», (аль-василя) в арабском тексте хадиса, означает то, посредством чего приближаются к великому. Глагол «тавассальту» означает «приблизился». В хадисе же имеется в виду высокая степень.

Слово «مقاما» (макаман) означает «место стояния». Под словами «достохвальное место» имеется в виду, что стоящий на таком месте достоин похвалы. Смысл же следующий: «Воскреси его в Судный день и поставь его на это место», или же «воскреси его обладателем этого места».

Пророк Мухаммад, мир ему, побуждает нас проговаривать мольбу после азана и сообщает нам в хадисе, переданном Анасом, что «... не будет отвергнута ...» мольба, совершаемая между азаном и икамой. Слово «мольба» в хадисе упоминается в абсолютном (мутлакан) смысле [без каких-либо ограничений и исключений], и поэтому согласно его буквальному смыслу ему соответствует любая мольба. Однако очевидным является, что оно ограничено указаниями других хадисов и что под этим словом имеется в виду такая мольба, которая не имеет ничего общего с мольбой о греховном и о порывании родственных связей.

Второй хадис разъясняет ту форму мольбы, которую нужно стремиться проговаривать после азана, которая не останется без ответа и обладает великим достоинством: совершающий ее удостаивается заступничества Пророка, мир ему, в Судный день.

Выражение: «Кто, услышав призыв на намаз, скажет ...» означает «прослушал его полностью», потому что слово «призыв» упомянуто в абсолютном смысле (мутлакан). Под абсолютным выражением в арабском языке имеется в виду что-то отдельное и полноценное². На это указывает хадис Абдуллаха ибн Амра ибн аль-Аса, в котором рассказывается, что он слышал как Пророк, мир ему, сказал: «Когда услышите муэдзина, то повторяйте то, что он говорит, а затем молитесь за мое благословение. Поистине, если кто-либо помолится за мое благословение, того Аллах благословит в десятикратном размере. После этого попросите у Аллаха для меня наивысшее место в раю. Оно полагается только одному из рабов Аллаха, и я надеюсь, что им окажусь я. Тот же, кто попросит у Аллаха для меня наивысшее место в раю, будет удостоен заступничества».

«...О Аллах, Господь этого совершенного призыва ...». Под призывом здесь имеется в виду призыв единобожия «Ашхаду ан ля иляха илля-ллах (свидетельствую, что нет бога кроме Аллаха)» вместе с его дополнением «Ашхаду анна мухаммда-р-расулю-ллах (Свидетельствую, что Мухаммад Посланник Аллаха)», совершенный призыв. Потому что в нем нет изменения, его не может коснуться какой-либо недостаток или изъян, не может изменить его какое-либо вероисповедание, никогда не сможет аннулировать его религия, напротив, он останется до Судного дня, его не коснется ложь и порочность. В некоторых преданиях сказано: «... призыв истины ...», – и в этом призыве наилучшие слова «ля иляха илля-ллах мухаммда-р-расулю-ллах».

«... и этого совершающегося намаза ...», то есть намаза, для которого муэдзин произносит азан и призывает людей. В этом смысл намаза с точки зрения религиозной терминологии.

Под словами «... даруй Мухаммаду *аль-василя* ...» подразумевается наивысшая степень, как это растолковывается в хадисе Абдуллаха ибн Амра, ибо в нем говорится: «Поистине, это степень», очень Великая и высокого значения «в раю, которая полагается только одному из рабов Аллаха ...».

95

² Это указывает на слабость того, чтобы призыв толковался как намаз, а намаз как мольба, потому что это противоречит буквальному смыслу, ведь соединение [двух вещей при помощи союза] указывает на их разность.

- «... превознеси его над остальными творениями ...». Что касается добавления «и высокую степень» (ва-д-дараджата ар-рафи ата), проговариваемого людьми, то в сунне нет этому основы и нет в нем необходимости [5].
- «...и приведи его [в Судный день] к тому достохвальному месту ...». То есть сделай так, чтобы в Судный день он стал объектом похвалы и обладателем разного рода достоинств. Среди большинства богословов распространенным мнением является, что здесь имеется в виду Великое заступничество, ибо все люди будут хвалить Пророка мир ему. Такое толкование упомянуто в аль-Бухари³ и других сборниках. Это не противоречит другим мнениям, высказанным относительно данных слов, ибо они представляют собой преддверие заступничества и то, что следует за ним.
- «... которое Ты обещал ему ...», в аяте «'aca aŭ-йaб 'acaкa раббука макамам-махмуда» [2] (в надежде, что Господь твой определит тебе достойное место [в будущей жизни].) [3] (17:79). Слово «'aca» (может быть) несет смысл надежды и ожидания. Однако когда оно исходит от Аллаха, то несет смысл обещания, которое непременно произойдет. Аль-Байхакый приводит следующее добавление: «Поистине, Ты не нарушаешь обещаний».
- «... то он будет удостоен моего заступничества в Судный день», то есть оно будет заслужено и станет обязательным, как это упоминается в хадисе Ибн Масуда у ат-Тахави: «Оно [т.е. постижение заступничества] станет обязательным для него».
- «... моего заступничества ...», то есть особенное, специальное заступничество. Что касается общего заступничества за грешников, то оно постигнет и того, кто проговаривал эту мольбу, и других. Пророк Мухаммад мир ему обладает разными видами заступничества. Одно из них, чтобы ввести людей в Рай напрямую, без отчета. Другое для повышения степеней в Раю. Есть у него и заступничество за людей, чтобы они были приближенными к нему мир ему. О Аллах, одари нас этими заступничествами.

Правовые положения извлекаемые из хадисов

- 1) Оба хадиса указывают на Великую пользу и достоинство азана. Азан стал одним из случаев, когда принимается мольба человека. Это за счет той Великой степени, которую имеет призыв веры, содержащийся в азане, а также призыв действия к намазу в частности и успеху в общем, а именно успеху во всем, что желает человек в мирской жизни и жизни вечной [4].
- 2) Побуждение к обращению с мольбой после азана, потому что она не отвергается. Буквальный смысл хадиса: «Мольба между призывом на намаз и объявлением о его начале не будет отвергнута» охватывает тех, кто слышал азан и икаму, а также тех, кто не слышал их изза удаленности, занятости и др., но зная о наступлении времени намаза, обратился к Аллаху с мольбой, и его мольба будет принята. Об этом сказал ан-Навави, в его пользу свидетельствует общий смысл (умум) хадиса.
- 3) Побуждение просить *«аль-василя»* для Пророка, мир ему. Хадис Абдуллаха ибн Амра указывает на то, что этому предшествует мольба за благословение Пророка Мухаммада мир ему. Нет разногласия в том, что это является желательным именно таким образом [5].
- 4) Подтверждение того, что степень *«аль-василя»* будет принадлежать Пророку мир ему. На это указывают слова: «... я надеюсь, что им окажусь я ...». Надежда, обращенная к Щедрому Аллаху, обязательно сбудется. *Аль-василя* это самая близкая из степеней Рая к Трону (*аль-арш*), самая высокая и почетная. На это указывает хадис, переданный имамом Ахмадом⁴ с иснадом от Абу Саида аль-Худри, в котором Пророк мир ему говорит: «Аль-василя это степень пред Аллахом, выше которой нет. Просите Аллаха даровать мне ее».

⁴ См. книгу «Тафсир Ибн Касир».

_

³ В толковании аята «... может быть пошлет тебе твой Господь место достохвальное!» суры аль-Исра (17:79). Хадисов указывающих на это множество (см. книгу «Тафсир Ибн Касир»).

Также относительно «аль-василя» было сказано следующее: с этого места начинают свое ответвление все райские сады. Это рай $a\partial h$ (эдем), место вечного пребывания. Он связан со всеми райскими садами 5 .

5) Подтверждение того, что достохвальное место, упомянутое в хадисе, будет принадлежать Пророку мир ему, так как на это указывает аят Корана: «... может быть, пошлет тебе твой Господь место достохвальное!» (17:79), — а также побуждение Пророка мир ему просить это для него. Смысл обращения с мольбой об этом вместе с тем, что оно уже обещано Пророку мир ему заключается в почитании его и исполнении нашего долга перед ним. Также в этом заключена другая важная польза: упоминание этих достоинств становилось стимулом к усилению следования за Пророком мир ему и приверженности его сунне, да пребудут над ним мир и благословение Аллаха.

Подтверждение обладания Пророком мир ему более высокой степенью. На это указывают слова хадиса: «... превознеси его над остальными творениями ...», – то есть степенью, превышающей остальные творения [5].

6) Хадис Анаса «Мольба между призывом на намаз и объявлением о его начале не будет отвергнута» указывает на любую форму мольбы. Тексты хадисов, переданных Джабиром: «О Аллах, Господь этого совершенного призыва и этого совершающегося намаза, даруй Мухаммаду ...», а также Ибн Амром: «затем просите о благословении для меня ... затем просите для меня аль-василя», — указывают на две формы. В других хадисах упоминаются другие варианты мольбы и поминания (зикр). Поэтому пусть верующий стремится проговаривать те варианты мольбы, которые упоминаются в хадисах, и добавляет к этому, что желает попросить для мирской жизни и для вечной [5].

От Пророка мир ему передаются следующие варианты мольбы:

- «Тому, кто, услышав муэдзина, скажет: «И я свидетельствую, что нет Бога кроме одного лишь Аллаха, у которого нет сотоварища, и что Мухаммад Его раб и Посланник, я доволен Аллахом как Господом, Мухаммадом как Посланником, исламом как религией», простятся его грехи». Этот хадис вывел Муслим.
- «Кто во время призыва муэдзина скажет: «О Аллах, Господь этого совершенного призыва и этого благодатного намаза, благослови Мухаммада, будь доволен мною довольством, после которого Ты не разгневаешься», тому Аллах ответит на его просьбу». Этот хадис вывел Ахмад.
- «О Аллах, Господь этого совершенного, правдивого призыва, не остающегося без ответа, и на который было отвечено, Господь призыва истины и слов единобожия⁶, оживи нас с ними, умертви нас с ними и воскреси нас с ними, сделай нас лучшими их обладателями из числа живых и мертвых. Затем пусть обращается к Аллаху со своей просьбой». Этот хадис вывел аль-Хаким⁷ [5].

Литература

- 1. Али-заде A.A. Исламский энциклопедический словарь [Текст] / A. Али-заде. M.: Ансар, 2007. 400 с.
- 2. Калям Шариф. Перевод смыслов. Казань: Идель-Пресс, 2019. 640 с.
- 3. Коран: Пер. с араб, и коммент. М.-Н. О. Османова. М.: Ладомир, Восточная литература, 1995. 576 с.
- 4. *Муса Шахин Ляшин*. Фатх аль-мунгим шарх сахих муслим / Муса Шахин Ляшин. Каир: Дар аш-шурук, 2002.

.

⁵ Комментарий «Мараки аль-фалях» вместе с субкомментарием ат-Тахтави, 201.

⁶ Нет Бога кроме Аллаха (ля иляха илля-Ллах).

5. $Нуруддин \ Итлям$ аль-анам шарх булюг аль-марам мин ахадис аль-ахкам. В 4 т. Т. 1 / Нуруддин Итр. – Дамаск: Дар аль-фарфур, 2000. – 663 с.

Сведения об авторе:

Хисамов Ильмир Рашидович, старший преподаватель кафедры исламской теологии Российского исламского института (г. Казань). E-mail: ilek@list.ru.

Богословские взгляды Мурата Рамзи в произведении «Тальфик аль-ахбар»

Аннотация: В данной статье рассматриваются богословские взгляды татарского ученого и суфийскогошейха Мухаммада Мурада Рамзи на основе анализа его исторического труда «Тальфик аль-ахбар».

Ключевые слова: Мурад Рамзи, «Тальфик аль-ахбар», накшбандийа, татарский ученый.

Личность татарского ученого и суфийского шейха Мухаммада МурадаРамзи (1855 – 1934) (Мурадаллах б. Бахадиршах Абдалла б. Адилшах ар-Рамзи ал-Манзалавиал-Казаниал-Макки) привлекает большое внимание со стороны отечественных и зарубежных ученых. Получив блестящее религиозное образование, он предстает как эрудированный, многогранный ученый с глубокими знаниями во многих отраслях мусульманской науки.В его сочинениях находят отражение его широкие воззрения по самым разнообразным вопросам, и в первую очередь, по истории.

Альмет-Мулла (Альметмуллино) родился В деревне Байларской волости Мензелинского Оренбургской губернии. настоящее время уезда В АльметьевоСармановского района Республики Татарстан. При рождении МурадРамзи получил персидское имя Марданшах, которое, он уже будучи взрослым, сменил на арабское имя Мухаммед-Мурад или Мурадуллах.

По линии своей матери Мурад Рамзи приходился дальним родственником знаменитому мусульманскому просветителю, писателю, историку и религиозному деятелю РизэтдинуФахретдину (1859 – 1936).

После обучения в сельском медресе МурадРамзи в 15 лет отправился в Казань на учебу в медресе Ш. Марджани, через полтора года учебы переезжает в Троицк, где обучается в медресе третьей городской мечети и приобщается к суфийским знаниям. С 1872 года он учительствует в казахских степях. В 1874 г. он прибывает в Бухару с целью продолжения учебы, однако, неудовлетворенный уровнем преподавания, обратно уезжает в казахские степи. С 1877 г. путешествует по странам Востока, посещает Индию, Хиджаз, многократно совершает хадж, обучается в известных медресе города Медины, вступает в суфийское братство накшбандийа, становится одним из его наставников. Мурад Рамзинесколько раз приезжает в Россию, а в 1914 годуокончательно возвращается из Аравии на родину. В период Гражданской войны жил в Казани и Оренбурге. Принимал участие во 2-м Всероссийском мусульманском съезде, состоявшемся в Казани в 1917 г. В 1919 г. после неудачной попытки эмигрировать в Турцию он выехал в Восточный Туркестан, был имамом в г. Чугучак в Китае (ныне г. Тачэн Синьцзян-Уйгурского автономного района КНР), занимался просветительской и общественнополитической деятельностью как в обществе татарских эмигрантов из России, которые вынуждены были выехать на территорию Восточного Туркестана во время гражданской войны, так и среде тюркоязычных мусульманских народов этого региона Китая [1].

Исторический труд Мурада Рамзи «Талфик ал-ахбар ва талких ал-асар фи вакаи Казан ва Булгар ва мулукат-татар» («Нанизывание вестей и оживление преданий о событиях, произошедших в Казани и Булгаре, а также о татарских царях») имеет важное значение в общественно-политической и культурной жизни Урало-Поволжского региона начала XX в. В 1908 г. вышло первое его издание в Оренбурге. Из-за критики религиозной политики царизма сочинение вызвало отрицательные оценки со стороны правительственных цензоров. Сочинение было конфисковано царской цензурой, против автора было возбуждено уголовное дело. Мураду Рамзи удалось избежать ареста, спасшись бегством в Аравию. Его книга оказалась под запретом.

На сегодняшний день отдельные экземпляры данного труда хранятся в отделе редких книг библиотеки Университета Короля Сауда в Королевстве Саудовской Аравии, в библиотеке Венгерской академии наук в Будапеште, в Фонде рукописей Института истории, языка и литературы Уфимского научного центра РАН, в отделе редких книг Национальной библиотеки имени Ахмета-Заки Валиди (г. Уфа), а также в некоторых библиотеках и хранилищах г. Казани [2].

«Талфик ал-ахбар» представляет собой двухтомное историческоесочинение на арабском языке. В четырех главах описываются события в хронологической последовательности. О структуре и содержании книги М. Рамзи пишет следующее: «Во введении, по мере ничтожных возможностей автора, разъясняются происхождение и место формирования тюрков, способы их расселения, освещаются события, происходившие в ходе их взаимоотношений с остальными племенами и народами до [эпохи] ислама. Задача первой [части – освещение] положения дел [государства Волжской] Булгарии, разъяснение о его населении, о времени вхождения [булгар] в ислам, об исторических событиях, произошедших после этого до завоевания этого края подлыми и низменными завоевателями. Задача второй [части] – освещение [истории] нашествия татар в эти края и создания ими огромного государства и их завоевания государств в других частях земли; а также установление времени их выхода из неверия (куфр) и вступления на путь правоверных истинных мусульман; и освещение исторических событий, связанных с ними, до периода завоевания их [самих] самыми ужасными неверными по Могущественного Царя 2. Задача третьей [части – освещение] восстановления города Казани и складывания правительства в нем в течение какого-то периода, пока не случились там великие события, я имею в виду завоевание его русскими по воле Всемилостивого Царя 3. Задача четвертой [части – освещение] событий в этих краях после их завоевания русскими до настоящего времени. В заключении излагается история астраханских, крымских, узбекских, бухарских, хорезмских и казахских ханов».

Начинается труд с объемного введения — «Мукаддима», состоящее из 280 страниц. Оно в свою очередь, подразделяется на два кисма (часть). Здесь М. Рамзи пишет о происхождении тюрков и о событиях, связанных с их взаимоотношениями с соседними народами. Также повествует о сарматах, аланах, готах, гуннах, Атилле, аварах, хазарах и их контактах с мусульманами. Отдельные параграфы введения автор посвящает кипчакам, башкирам, маджарам и бурджанам и т. д. Остальная часть труда делится на четыре максада (главы), и в следующем максаде повествуется о великих людях города Булгар. Все это занимает еще 50 страниц книги. Во втором томе «Талфик ал-ахбара» расположены третий и четвертый максады. В третьем богословпишет об истории Казани до присоединения к России. В четвертом максаде речь идет о событиях, произошедших в Поволжье после присоединения и вплоть до конца XIX в. и «об ученых из этих краев» — примерно ста шестидесяти религиозных, культурных, общественнополитических деятелей своего времени [3].

На страницах своего труда М. Рамзи указывает две цели написания «Талфик ал-ахбар»: во-первых, он хочет сделать напоминание своему народу о его происхождении, истории и настоящем положении, во-вторых, познакомить с данной исторической справедливостью другие народы, которые не знали о существовании Булгарии и путали «татар» с монголами, и, соответственно, нелестно отзывались о них. Также причина написания «Талфик ал-ахбар» на арабском языке, на наш взгляд, заключается в том, чтобы большее количество народов мусульманского мира могли ознакомиться данным трудом.

Таким образом, мы видим, что целью сочинения Мурада Рамзи было ознакомление всего исламского мира с «великим прошлым» тюркских народов, пробуждение национального самосознания у российских тюрко-мусульман с целью преодоления комплекса второсортного национального меньшинства. Данное явление часто сопровождается поиском новой идентичности. Агрессивная религиозная политика Русского государства в XVII – XVIII вв., выражавшаяся в подавлении институтов Ислама и ущемлении прав мусульман, привела к возникновению в середине XVIII в. булгарской идентичности [1].

Среди мусульман Волго-Уральского региона распространялся круг легенд, связанных с Булгаром, который представал в виде символа духовного возрождения и оппозиции «неверному» русскому правительству. Яркими «булгаристами» были мулла Батыршах Алиев, считающийся идейным вдохновителем башкирского восстания 1755 г., а также мулла Мурад, призывавший в 1760-х гг. к основанию «нового Булгара». Эту же традицию продолжали писатели и суфийские шейхи XIX в.: Таджуддин Ялчыгол, Али Чокрый и др., для которых булгарство было цивилизационным кодом. Но произведение Мурада Рамзи «уже не есть традиционное «булгарское» сочинение, написанное в жанре «таварих», основанное на генеалогиях, легендарных рассказах, библейских и коранических сюжетах, приправленное небольшой долей известий арабо-персидских авторов и, главное, направленное на поддержание мифа о «священном Булгаре». Уже Марджани, по словам М. Кемпера, сломал «булгарскую» изоляцию от христианской культуры и впустил в свой дискурс критический дух Европы. У Мурада Рамзи эти тенденции приняли еще больший размах и обрели совершенно другую направленность. Он как будто заглянул в душу Западу и разрушил магию пиетета перед Европой, которая околдовала образованные слои исламского мира того времени. Если не знать, что «Талфик аль-ахбар» написан более ста лет назад, то многие изреченияученого прозвучали бы как написанные современным критиком западных ценностей. Мурад Рамзи критикует устои капитализма, упрекает европейцев за падение нравов, экзистенциальный пессимизм и погоню за наживой, являющуюся для них истинным смыслом жизни: «...они буквально убиваются для накопления богатства, соревнуются в этом и совершают самоубийства, если это не удается (...). Даже если среди европейцев найдутся счастливые, то счастье одного из них происходит только по причине несчастья тысяч несчастных».Он считает европейскую культуру вторичной по отношению к исламской: «...нынешние европейцы аналогично тому, как они переняли основу цивилизации от нас, мусульманского общества, точно так же заимствовали путь развития от нас...» Но в то же время Мурад Рамзи упрекает мусульман за национальную ограниченность и религиозный фанатизм, предлагая объединиться всем мусульманам России в борьбе за свои права [4].

Сочинение «Тальфик ал-ахбар» вызвало восторженные отклики у представителей тюркомусульманской интеллигенции. Были и критики. Татарский историк Г. Губайдуллин критично отзываясь об этом сочинении, тем не менее отмечал ценность «Талфик аль-ахбар» в том, что «М. Мекки, живя в мусульманских центрах, мог пользоваться некоторыми арабскими авторами в подлиннике, а иногда даже по неизданным рукописям». Известный татарский общественнополитический деятель и публицист Абдуррашид Ибрагимов, говорит следующее об авторе и произведении: «Шейх Мухаммад Мурад Эфенди является одним из великих накшбандийских шейхов и великих ученых нашего столетия. Написанная им книга по истории Талфикул-ахбар – произведение, признанное во всем мире и не имеющее аналогов». Ризаэтдин Фахретдин отзывался о труде Рамзи, как о «книге, составляющей наследие нации», писал, что «наконец-то наша нация в лице этого сочинения получила достойное отражение своей истории». Такая высокая оценка связана с тем, что автор смогизобразить величественную картину прошлого тюркских народов, как великих завоевателей, перед которыми трепетали Поднебесная, Римская и Византийская империи, Сасанидский Иран, Арабский халифат, Киевская и Московская Русь. Ссылаясь на аят Корана «А если вы отвернетесь, Он заменит вас другим народом...» (сура 47), Мурад Рамзи говорил о провиденциальной роли тюрков -Сельджукидов, Караханидов, Хорезмшахов, атабеков, мамлюков, Османов и др., которые сменили потерявших воинский дух и религиозную искренность арабов-курейшитов и понесли «знамя будущего дня», обещанное Аллахом лучшей общине исламского мира. Падение Золотой Орды воспринимается им как тяжелейшая национальная катастрофа, а Токтамыш-хан воспевается как последний ревнитель тюркской державности, которая берет свое начало со времен скифов. Скифская «империя», держава гуннов (восточных и западных), Тюркский каганат, Дешт-и-Кыпчак, Золотая Орда — все это череда сменяющих друг друга «тюркотатарских» династий [2].

Будучи человеком мусульманской письменной традиции, Мурад Рамзи пытается примирить между собой ее терминологию, освященную веками, и установки современной ему исторической науки. В арабо-персидской литературе монгольские завоеватели, уничтожившие Багдадский халифат, именуются татарами. В то же время тюркизированные монголы (кунграты, джалаиры, барыны, кереиты, салжиуты, мангыты и др.), которые вместе с тюркскими племенами (кыпчаки, канглы, уйшины, минги и др.) составляли Улус Джучи или Золотую Орду, в арабо-персидских источниках также имеют собирательное наименование «татары». Именно поэтому в своей книге, написанной на арабском языке и адресованной в первую очередь арабоязычной аудитории, т. е. всему исламскому миру, так как в начале XX в. арабским языком владела интеллигенция всех мусульманских стран, Мурад Рамзи говорит своим читателям, что золотоордынцы — это не монголы в современном смысле слова, а тюрки — предки казахов, ногайцев, крымцев и др. Поэтому он неоднократно повторяет, что татары и тюрки — это одно и то же. Он также причисляет к татарам не только древних тюрков (тюркютов), монголов, сяньби, ухуаней, жужаней, аваров, но и скифов, сарматов и аланов. Например, древнего скифского философа Анахарсиса он называет первым татарским философом. Отсюда становится ясно, что на территории степной Евразии он конструировал некий «вечный эль», похожий на мифический Туран, с неизменной этнической доминантой во все времена, откуда вырывались тюркские (татарские), по его мнению, племена — библейские Гог и Магог, скифы, сарматы, гунны, эфталиты, жужане, авары, тюрки, монголы [1].

Мурада Рамзи можно считать одним из творцов тюрко-татарского дискурса, пантюркского по своему идейному содержанию.

Из-за критики религиозной политики царизма сочинение вызвало отрицательные оценки со стороны правительственных цензоров. Сочинение было конфисковано царской цензурой, против автора было возбуждено уголовное дело. МурадуРамзи удалось избежать ареста, спасшись бегством в Аравию. Его книга оказалась под запретом.

Источниковая база сочинения обширна и представлена различными трудами, в описании истории Золотой Орды ар-Рамзи опирается больше на средневековые арабские источники, но также среди них есть сведения из произведений персидских, османских, татарских и русских авторов. Судя по библиографическим данным, приведенным в таблице, МурадРамзи обращается к многочисленным работам других авторов. Из 702 наименований источников 55 — на арабском языке, 12 — на тюркском (османском, среднеазиатском и поволжском тюрки), 2 — на фарси, 1 двенадцатитомник — на русском. Рамзи указывал название каждой работы, имена авторов, язык, на котором написан труд, количество томов, место издания, год смерти автора.

Сведения ар-Рамзи о Золотой Орде не только передают сведения средневековых авторов, а также наполнены аналитическими высказываниями самого автора. В своем сочинении Мурад Рамзи отметил, что татарские имамы всегда были суннитами, матуридитами в убеждениях и ханафитами в действиях и среди них не было тех, кто распространяет нововведения [3].

Историки региона конца XIX — начала XX в. активно использовали доступные им источники, среди которых были не только архивные документы, но и сведения устных преданий, европейские и мусульманские рукописи, часть из которых, быть может, недоступна нам сегодня. Зачастую, ссылаясь друг на друга, они вступали в заочную полемику, оценивая и анализируя исторический процесс, исходя из собственных религиозных и общественно-политических убеждений. Одним из первых, со слов Н. Ф. Катанова, «светских» трудов, написанных по историографии региона и истории татар, считается «Мустафадалахбар» Ш. Марджани, вышедший в 1885 г. «Мустафад ал-ахбар» Ш. Марджани — это двухтомное сочинение на тюрко-татарском языке, посвященное истории татар. Первый том книги был опубликован в Казани в 1885 г. и в 1897 г., а второй том — в 1900 г. При написании своих трудов Ш. Марджани использовал сочинения русских историков и русские летописи, но главным образом тюркские и арабо-персидские исторические произведения и источники, а также вещественные свидетельства об истории Булгара и Казани: надписи на эпитафиях, нумизматику, сведения по архитектуре, этнографии. Данная работа задала определенные

тенденции для последующих авторов, в том числе оказала немалое влияние и на М. Рамзи. Однако насколько явно влияние «Мустафад ал-ахбар» на «Талфикалахбар» М. Рамзи и в чем именно оно проявлялось, мы видим на конкретных примерах из самих трудов. Как уже упоминалось, одну из задач написания своего сочинения М. Рамзи видел в привлечении максимального количества известных источников по истории мусульман Урало-Поволжья и передаче их «без искажений». Мурад Рамзи считал, что в историческом сочинении ШихабуддинаМарджани «Мустафад ал-ахбар» не были использованы все известные на то время источники. Мы попытаемся выяснить, какие именно тенденции и особенности «Мустафад ал-ахбар» были переняты или критикуемы М. Рамзи. Во-первых, сравнению подлежит стиль повествования двух трудов - в плане художественного стиля и научного подхода, Ш. Марджани был примером для подражания М. Рамзи. В «Талфик ал-ахбар» М. Рамзи вспоминает, как Ш. Марджани в резкой форме критиковал ученых-кадимистов за частое использование избитых литературных шаблонов и рекомендовал не употреблять слова и абзацы, не передающие какую-либо мысль. Это должно было сделать труды ученых более конкретными и практичными. По мнению Ш. Марджани, устаревшими составляющими текста являются необоснованно длинные, малопонятные, развернутые заголовки, которыми автор желает похвалить себя или превознести других; длинные комментарии и весьма загруженные предложениями аннотации к старым книгам. Ш. Марджани также считал, что следует пересмотреть форму взаимодействия читателя с текстом. Книги должны были стать самостоятельным средством передачи информации. Ради этого необходимо прочитывать ее от начала до конца. Труды, по его мнению, требовалось адаптировать к современным условиям. Вместе с тем он считал необходимым сохранение основных принципов ислама [2].

Методологические основы исторического познания, применяемые М. Рамзи (так же, как и III. Марджани), заключаются в его попытке как историка сделать шаг в сторону рационализма в сравнении с работами предшествующих историков-мусульман региона. Это, например, мы видим, когда Рамзи раскрывает социально-политические основы национальных отношений в Российской империи. Как историк он не только дает собственное объяснение прошлому, но и сознательно уходит в своем труде от религиозных объяснений в историческом повествовании, отказывается от мифологических вставок и легендарной части повествования. В описании М. Рамзи исторических событий прослеживается попытка установить причинно-следственные связи в последовательность событий, структурировать хронологию прошлого, выделить определенные исторические периоды, соотнести их закономерности, объяснить мотивы действий упоминаемых исторических фигур, их психологию и характер. При этом для понимания труда специфики повествования М. Рамзи необходимо иметь в виду, что преобладание рационалистического и объективного рассмотрения исторических фактов и явлений у него соседствует с религиозно-философским восприятием истории.

«Талфик ал-ахбар» представляет интерес для изучения истории мусульман Волго-Уральского региона, также как и исторические книги Ш. Марджани, в первую очередь как материал для изучения идейных поисков, охвативших тюрко-мусульман Урало-Поволжья в предреволюционный период [2].

Несмотря на большое количество исследований, посвященных Мураду Рамзи, этот труд, написанный на арабском языке, не был доступен широкому кругу отечественных исследователей. В 2002 г. в Бейруте было осуществлено полное и отредактированное переиздание «Талфик ал-ахбар». В 2006 г. в Казани на арабском языке была издана книга «Тарихулама-и Булгар ва Казан», которая состоит состоит из одноименной главы из второго тома «Талфик ал-ахбар». В ней приведены биографии наиболее известных ученых, суфийских наставников и религиозных деятелей Урало-Поволжского региона. В 2017 г. был осуществлен перевод на русский язык первого тома сочинения «Тальфик ал-ахбар». Перевод книги снабжен вступительной статьей и историческими комментариями. Для перевода с трех языков были привлечены четыре переводчика: двое — для перевода с арабского языка (Р.М. Дильмухаметова,

С.И. Хамидуллина), перевод с фарси осуществляла Е.Л. Никитенко, перевод с тюрки – И.Р. Саитбатталова [5].

Мурад Рамзи является одной из ключевых фигур периода того духовного подъема, который наблюдался среди российских мусульман в конце XIX — начале XX вв. Он подверг критике ярых сторонников кадимизма, а его социально-политические взгляды более соответствовали умеренно-реформистским позициям. Согласно убеждениям М. Рамзи, религия занимает центральное место в жизни народа и является его культурным базисом. При этом он подвергает критике традиционные обычаи, противоречащие современной автору действительности. Суть джадидизма М. Рамзи видел в модернизации методики образования, но без нанесения ущерба основам религии.

Литература

- 1. *Гараева Н*. Традиции татарской историографии XIX в. и «Тальфик аль-ахбар» М. Рамзи / Н. Гараева // Проблема преемственности в татарской общественной мысли. Казань: ИЯЛИ, 1985. С. 84-97.
- 2. *Насыров И.Р.* Великий сын башкирского народа / И.Р. Насыров // Ислам. 2000. №1 (8). С. 24-26.
- 3. Xасавнех A.A. Накшбандийский шейх Волго-Уральского региона М.-3. Камалов и его сочинение «Табсират ал-муршидин...» / A.A. Хасавнех // Ученые записки Казанского университета. -2013.-T.155, кн. 3, ч. 2.
- 4. *Хамидуллин С.И*. Предисловие / С.И. Хамидуллин // МурадРамзи Р21Талфик альахбарваталких аль-асар фи вакаи' казан ва булгар вамулюкат-татар. Т. І / Научн. ред., авт. вступ. статьи и комментариев С.И. Хамидуллин. Уфа: БашГУ; ЦИИНБ «ШЕЖЕРЕ»; НБ РБ; Китап, 2017. С. 20.
- 5. Cаифемдинова Э. Γ . Источниковая база сочинения Мурада ар-Рамзи «Талфик алахбарваталких ал-асар фи вакаи Казан ва Булгар вамулукат-татар» / Э. Γ . Саифетдинова // Золотоордынская цивилизация. 2016. № 9. С. 153-157.

Сведения об авторах:

Шакиров Ильнур Ахтамович, старший преподаватель Российского исламского института (г. Казань). Email: IASHakirov@yandex.ru

Гатаулла Баязитов (1846 – 1911) – богослов, заложивший традицию исследования духовных ценностей исламской культуры на пути построения социально ориентированного общества

Аннотация: В статье рассматривается роль татарского общественного и религиозного деятеля Г. Баязитова в построении концепций культурно-цивилизационного развития мусульман России в конце XIX — начале XX вв. Историческая значимость интеллектуального вклада Г. Баязитова, в том, что его идеи и взгляды способствовали формулированию матрицы мышления татарского общества. Его можно рассматривать как одного из архитекторов формирования новой парадигмы мышления исторического действия. Автором предлагается использовать культурно-интеллектуальное наследие Г. Баязитова в качестве теоретико-методической основы в решении злободневных проблем современности.

Ключевые слова: модернизм, мусульманский, культурно-цивилизационное развитие, российское социокультурное пространство, просвещение, богословская мысль, социально-культурные проблемы, духовно-культурные ценности.

В конце XIX — начале XX вв. в татарской интеллектуальной среде развивалось модернистское движение. Учение модернистов содержало положения о гуманизме и просвещении, которые актуальны всегда. Примером формирования нового взгляда на развитие культуры и образования мусульман России является творческая деятельность Гатауллы Баязитова, который оказал заметное влияние на интеллектуальную и культурную элиту России. Имя Г. Баязитова неразрывно связано с историей просвещения, публицистики, периодической печати, общественного и культурного движения татарского народа. Вклад Г. Баязитова в формирование идеологических ориентиров в интеграционном процессе татар в российское социокультурное пространство не сомненен.

Он одним из первых татарских мыслителей попытался перенести исламский дискурс из сферы религиозной схоластики в область европейской науки. Об этом например, свидетельствуют авторитетные энциклопедические изданиях начала XX в., где его имя выделено как принадлежащее «к числу тех весьма редких представителей мусульманства, которые хотели бы примирить принципы новейшей цивилизации с духом Корана» [9, с. 771], [6, с. 366]. Г. Баязитова, наряду с индийскими просветителями Сеидом Амиром Али, Мирза Гуламом Ахмедом, турецкими учеными – Ахмадом Джевдет паша, Ахмадом Мидхатом, Шамседдином Сами'а, арабо-мусульманскими мыслителями М. Абдо и Дж. ал-Афгани можно причислить к группе модернистов первой волны. «Первая волна» модернистов – это поколение концептологов, сумевших по-своему объяснить прошлое, оценить настоящее и наметить горизонт будущего. О перспекивах деятельности российских мусульманских модернистов высоко отзывались такие их оппоненты как Н. И. Ильминский, М.А. Миропиев, которые признав за ними способность излагать религиозные воззрения в духе свободного и гуманного рационализма, отмечали, что их труды не только пробуждали самосознание мусульманского населения, но и возбуждали определенный интерес русской интеллигенции к исламу [5, с. 63], [7, c. 5].

Труды Г. Баязитова «Возражение на речь Эрнеста Ренана «Ислам и наука» (1883) [1], «Отношения ислама к науке и иноверцам» (1887) [3] и «Ислам и прогресс» (1898) [2] расширяли масштабы, доступность и качество восприятия обществом идей модернизма. Историческая значимость интеллектуального вклада Г. Баязитова, в том, что его идеи и взгляды способствовали формулированию матрицы мышления мусульманского общества. Его можно рассматривать как одного из архитекторов формирования новой парадигмы мышления исторического действия.

На формирование мировозрения Г. Баязитова оказали влияние интеллектуальная среда и новые идеи сложившиеся в России к концу XIX в. Деятельность этого просветителя стала возможной благодаря близкому знакомству с российскими реалиями той эрохи. Они в определенной мере показали ему возможности светского образования и секуляризации общества. Новому осмыслению культурной ценности ислама также способствовало знакомство с востоковедческим багажом исследований российских ученых XIX в.: П.Я. Чаадаева (1794 – 1856), П.Г. Виноградова (1854 – 1925), Н.Я. Данилевского (1822 – 1885), Н.Ф. Федорова (1829 – 1903), Вл.С. Соловьева (1853 – 1900), В.В. Бартольда (1869 – 1930), Н.С. Лескова (1831 – 1895), В.Р. Розена (1849 – 1908) и др. В этот период философско-богословские труды интеллектуалов приобрели четко выраженные гуманистическое звучание, акцентированность на эффективном решении социальных проблем, что позволяло вывести ислам из абстрактно-изотерической оторванности от реалий общественного бытия [4]. В формировании личности Г. Баязитова чрезвычайно важными периодами также были воспитание в семье с крепкими религиозными устоями, в атмосфере уважения к образованности, обучение в мусульманских религиозных учебных заведениях.

Творческая деятельность Г. Баязитова была неразрывно связана с активной работой в культурно-просветительской и общественно-политической сферах. Педагогическая и публицистическая активность позволила ему сформулировать теоретические установки модернистов и апробировать их в общественно политических институтах татарского народа. Издательская и журналистская деятельность в газете «Нур» дала возможность Г. Баязитову познакомить общественность с направлениями и способами поиска решений важных общественных проблем. Материалы газеты дают представление об основных темах – развитие языка и литературы, привлечение духовенства для регулирования хозяйственной жизни, реформирование национальной системы образования, повышение политической грамотности населения, ускорение общественных, социальных и культурных процессов, выстраивание татарской культурной специфики и пр. [8]. Этот мыслитель внес значительный вклад в теоретическую и практическую деятельность сторонников обновлений, диалектически развив модернистское направление. В результате развития модернистских концепций, фокус татарской богословской мысли смещается в сторону социально-культурных проблем общества.

Философия Гатауллы Баязитова строилась на основе традиционных для татар духовых ценностей, научного познания и действенности в построении социально ориентированного общества с использованием передовых технологий. Его интересовало поступательное развитие российского общества, сохранение его устойчивости и целостности, укрепление межнационального и межконфессионального согласия. Ярким примером воплощения межрелигиозного и межнационального взаимодействия явилось возведение Санкт-Петербургской соборной мечети, в постройке которой приняли участие и внесли свой вклад государственные деятели и правительственные чиновники России, Персии, Османской Турции, автономных территорий России, таких как Бухарский эмират. Необходимо особо подчеркнуть связующую роль Гатауллы Баязитова в этом событии, имевшем огромное значение для установления государственно-конфессиональных взаимоотношений.

Ценность концепций Г. Баязитова заключается в том, что они появились именно в период, когда в России повысилась общественная роль политических теорий в рамках общего политико-идеологического мировоззренческого кризиса религии, когда явно заметным стал глубокий конфликт религии с политическими линиями и программами ряда правительств в различных странах, когда налицо было явное воздействие социальной действительности на религиозную идеологию.

Ценность исследования путей модернизации татарской мусульманской культуры на рубеже XIX и XX вв. определяется тем что, изучение творческого наследия Γ . Баязитова сыграет положительную роль в переосмыслении многих культурных процессов, происходивших в татарском обществе конца XIX — начала XX вв., а также в наше время. Γ . Баязитов стал одним из первых татарских мыслителей, кто смог вывести обсуждение проблем

будущности мусульманского мира на уровень общепонятного, научно обоснованного диалога. Исходя из лучших традиций исламского богословия и современной философии, Г. Баязитов сумел доказать возможность и необходимость социокультурного прогресса мусульманских народов на путях широкого восприятия достижений мировой цивилизации при безусловном сохранении традиционных духовно-культурных ценностей.

Литература

- 1. *Баязитов А.* Возражение на речь Эрнеста Ренана, сказанную в Научной французской ассоциации / А. Баязитов. СПб., 1883. 38 с.
- 2. *Баязитов А.* Ислам и прогресс / А. Баязитов. СПб., 1898. 95 с.
- 3. *Баязитов А.* Отношение ислама к науке и к иноверцам / А. Баязитов. СПб.: тип. А.С. Суворина, 1887. 102 с.
- 4. Журавский А.В. Мусульманский Восток в русской религиозно-философской мысли // Россия и мусульманский мир: инаковость как проблема (Orientalia et Classica. Труды Института восточных культур и античности. Выпуск XXVII). М.: Языки славянских культур, 2010. С. 161–196.
- 5. *Ильминский Н.И.* Письма Н. И. Ильминского к обер-прокурору Свят. Синода К. П. Победоносцеву / Н.И. Ильминский. Казань: типо-литография Императорского университета, 1895. 414 с.
- 6. Малый энциклопедический словарь. В 2 т. Т. 1. вып. 1. СПб.: Издание Брокгауз Ефрон, 1907. 1056 с.
- 7. *Миропиев М.А.* О положении русских инородцев / М.А. Миропиев. СПб: синодальная типография, 1901. 522 с.
- 8. Нур (Луч) / Изд. и ред. Г. Баязитов. СПб., 1905-1911.
- 9. Энциклопедический словарь Брокгауз и Ефрон. Биографии. В 12 т. Т. 1. М.: «Советская энциклопедия», 1991. 799 с.

Сведения об авторе:

Шангараев Роберт Рашитович, кандидат исторических наук, доцент кафедры исламской теологии ЧУВО «Российский исламский институт (г. Казань). Email: abujosf@mail.ru

Язык и культура

تحليل لغوى لمخطوطة (يتيمة الدهر في فتاوى أهل العصر)

Аннотация: Цель статьи показать лексические и грамматические особенности рукописи «Йатимат ад-дахр фи фатауа ахль аль-'аср» (Уникальное собрание фетв ученых нашего времени) 'Абд ар-Рахима ибн 'Умар ат-Таржумани. В статье описаны такие редкие языковые явления как облегченное правописание хамзы, склонение пяти слов без дополнительной буквы, соответствие рода числительного роду имени исчисляемого и другие.

Ключевые слова: ат-Таржумани, Йатимат ад-дахр фи фатауа ахль аль-'аср, язык рукописей, арабский язык, облегченное правописание хамзы, склонение пяти имен, род имени исчисляемого.

مقدمة

إن تراث الأمة كنز عظيم يحتاج منا إلى غوص في معانيه وتنقيب عن لآلئه وجواهره، ثم إظهارها المهتمين من معلمين ومتعلمين، لينهلوا منها ويتنوقوا روعتها وجمالها. وإن روسيا وجمهوريات آسيا الوسطى وما جاورها من دول الاتحاد السوفياتي السابق تعج وتمتليء مكتباتها بروائع ذلك التراث، وكثير منه مكتوب بالعربية؛ لأنها كانت لغة العلوم في بلاد ما وراء النهر وخراسان وخوارزم، حيث تلقى كثير من علماء المسلمين التتار وغيرهم علومهم. نتوقف في هذه المقالة مع إحدى المخطوطات التي كتبت في خوارزم في القرن السادس الهجري من عصور النهضة العلمية في كافة مجالاتها، مخطوطة (يتيمة الدهر في فتاوى أهل العصر) لمؤلفها عبد الرحيم الترجماني، جمع فيها فتاوى لعلماء الأحناف في عصره وما قبله. ونظراً لتوجه المؤسسات العلمية والتعليمية في روسيا إلى دراسة المخطوطات، ومنها المخطوطات المكتوبة بالعربية، فإننا نضع بين أيديكم بعض الملاحظات اللغوية التي لاحظناها أثناء دراستنا للمخطوطة، لعله فيها إضاءةً تجنب الباحثين التسرع في الحكم على المخطوطات عموماً بخطاً في لغتها هنا أو هناك. لغة المخطوطة العربية فيها من عدة جوانب:

أولاً: الملاحظات الاملائية

من خلال در استنا للمخطوط، لاحظنا ما يلي على الكتابة:

- عدم التمييز بين همزة القطع و همزة الوصل، وكلاهما كتب على شكل "ا".
- تسهيل الهمزة هو الغالب، فكلمة (سُئِلَ) كتبت في المخطوطة (سيل)، و (الشرائع) كتبت (الشرايع)، و (يبرأ) كتبت (يبرا)، و (قائم) كتبت (قايم)، و (المسألة) كتبت (المسئلة) كتبت (المسئلة) كتبت (المسئلة) كتبت (الحائط) كتبت (الحائط)، و (شيئاً) كتبت (شيئاً) كتبت (شيئاً) كتبت (البهايم)، و (الملائكة) كتبت (البهائم) كتبت (البهائم) كتبت (الملائكة)، و (جائز) كتبت (جائز)، وغير ذلك من الكلمات.
- حذف الهمزة من آخر الكلمة، فكلمة (جاء) كتبت في المخطوطة (جا)، أما (يجيء) فكتبت (يجي)، و (الأنبياء) كتبت (الانبيا)، و (أبرئيني) كتبت (البناء) كتبت (البناء) كتبت (البناء) كتبت (النساء) كتبت (النساء) كتبت (النساء) كتبت (النساء) كتبت (الفقراء) كتبت (الفقراء)، و (القضاء) كتبت (الفقراء)، و (الأققراء)، و (الأقتياء) كتبت (اللقراء) كتبت (الشراء) كتبت (المناب في ذلك من الكلمات.
- ُ عَدَم كَتَابُهُ النَّقَطَيْن تحتُ اليَّاءُ، فَكَلَمة (والدي) تُكتب (والدي)، وكلمة (في) تكتب (في)، و (الكرماني) كتبت (الكرماني)، و (الحلواني) كتبت (الحلواني) كتبت (الطحاوي)، و (الطحاوي)، و (الطحاوي)، و (الطحاوي) عتبت (الطحاوي)، و (الطحاو
 - كلمة (زنا) كتبت بطريقتين: زنا، و زني، والأولى لغة بني تميم، والثانية لغة أهل الحجاز [13].

ثانياً: استخدام بعض الوجوه النحوية النادرة في اللغة العربية، و مما لاحظناه:

- أن المخطوطة كُتبت على لغة النقص في الأسماء الخمسة (أو الستة)، ومن الأمثلة على ذلك: "و سئل بعضهم عمن بعث إلى أب الخطيبة سكراً و جوزاً أو لوزاً أو تمراً أو غيرها، ثم بدا لهم فتركوا المعاقدة، هل لهذا الخاطب أن يرجع عليهم باسترداد ما دفع؟ فقال: "إن فرَّق ذلك على الناس بإذن الدافع فليس له حق الرجوع، وإن لم يأذن فله ذلك"، وكذلك قوله: "هذه المرأة أقرت أن هذه الضيعة كانت لعمرو أب زيد"، وقوله: "هل يُشتَرَط في كون الإنسان مسلماً معرفة أب النبي على معرفة اسم جده..."، وقوله: "كنت عند الحلواني مع أستاذك عبد الرحيم العتابي المروزي، فسأله عن الجد أب الأم، وعن بنت البنت".
- وهذه اللغة غير اللغة المشهورة التي فيها ترفع الأسماء الخمسة (أو الستة) بالواو وتنصب بالألف وتجر بالياء. وقد تكلم ابن عقيل في شرح ألفية ابن مالك عن "اللغتين الباقيتين في أب وتالييه وهما أخ وحم، فإحدى اللغتين النقص، وهو حذف الواو والألف والياء، والإعراب بالحركات الظاهرة على الباء والخاء والميم، نحو هذا أبه وأخه وحمها، ورأيت أبه وأخه وحمها، ومررت بأبه وأخه وحمها، وعليه قوله:

" بأبِه اقتدى عدي في الكرم ومن يشابه أبّه فما ظلم "

وهذه اللغة نادرة في أب وتالييه؛ ولهذا قال و في أب وتالييه:" يندر"، أي: يندر النقص. واللغة الأخرى في أب وتالييه أن يكون بالألف رفعاً ونصباً وجراً، نحو: هذا أباه وأخاه وحماها، ورأيت أباه وأخاه وحماها، ومررت بأباه وأخاه وحماها" [2].

- أن في المخطوطة استخدمت لغتان في تذكير وتأنيث العدد (من ثلاثة إلى عشرة)، فاللغة الغالبة هي تذكير العدد إذا كان مفرد المعدود مؤنثاً، وتأنيث العدد إن كان مفرد المعدود مذكراً، فنقول مثلاً: خمسة دنانير، ونقول: ثلاثة أرباع، ولكن ورد في المخطوطة التركيب (خمس دنانير)، و (ثلاث أرباع)، وهذه لغة عند الكسائي وبعض البغداديين، حيث يجيزون الرجوع إلى المفرد، أو مراعاة الجمع بلفظه الذي هو عليه، ورأيهم مخالف للأعم الأغلب الذي يحسن الاكتفاء به اليوم، منعاً للتشتيت والاضطراب.

- أن في المخطوطة تحذف الفاء من جواب (أمّا)الشرطية في أمثلة كثيرة، منها قوله: "...فأما الفعل ليس من جنس القول..."، والأصل أن يقول: فأما الفعل فليس من جنس القول؛ لأن (أما) شرطية فتلزم الفاء بعدها [4]نحو قول الله -تعالى- في سورة الضحى:

﴿فأما اليتيم فلا تقهر ﴾

- أن في المخطوطة يغلب استعمال الفعل المذكر مع الفاعل المؤنث، وهذا جائز إن كان المؤنث غير حقيقي، فقد قال ابن جِنِّي: "فَإِن كَانَ الْفَاعِل مؤنثا جثت فِي الْفِغل بعلامة التَّأْنِيث تقول قَامَت هِنْد وَقَعَدت جُمْلٌ فالتاء عَلامَة التَّأْنِيث فَإِن كَانَ التَّأْنِيث فَإِن كَانَ التَّأْنِيث فَإِن الْفَاعِل مؤنثا جثت فَإِن اللَّهُ عَلَى اللَّهُ وَالْمُ اللَّهُ أَن الْحاقها أحسن من حذفها فَإِن عَلات بَين الْفِعْل وَالْفَاعِل ازْدَادَ ترك الْعَلامَة حسنا تقول حَسن اليومَ دارُك واضطرم اللَّيْلَة نارك وقد يجوز مَعَ الْفَصْل تذكير الْفِعْل مَعَ النَّائِيثِ الْحَقِيقِيّ" [1].

والأمثلة في المخطوطة كثيرة، منها: قوله: هل ينقضي عدتها؟، وقوله: أما الإجازة بالفعل فلا يمكن أن يجعل توكيلاً، وقوله: حتى ينقضي أربعة أشهر، وقوله: فلا يصح الدعوى، وقوله: لا يلزمه البينة؟ وقوله: فلا يصح البراة (البراءة)، وقوله: لا يلزمه العهدة، وقوله: هل يصح هذه الوكالة؟ وقوله: لا يجوز هبة الأعواض، وقوله: يجب الغرة، وقوله: "فخلطا المالين وشرطا أن الربح والوضيعة بينهما نصفان، هل يجوز هذه الشركة؟"، وما شابه ذلك.

أن في المخطوطة استعملت لغة قليلة من لغات العرب في زيادة التاء بعد ياء المخاطبة، كقوله: "و سئل أيضاً عن آكل الطعام تخاصم مع امر أنه فقال: "إن أكلت بعد اليوم من طعام طبختيه، فأنت طالق"، فمضى على الأكل..."، وكقوله: "وسئل علي بن أحمد عن رجل قال لامر أنه: إن كلمتي..."، هكذا وردت الكلمتان: "طبختيه" و "كلمتي" في نسخة المكتبة الأز هرية. قال سيبويه: "وحدثني الخليل أن ناساً يقولون: ضربتيه، فيلحقون الياء، وهذه قليلة" [14].

وبهذه اللغة جاء حديث نبوي شريف، فعن ابن عباس، أن زوج بريرة كان عبدا يقال له: مغيث، كأني أنظر إليه يطوف خلفها يبكي ودموعه تسيل على لحيته، فقال النبي # للعباس: "يا عباس، ألا تعجب من حب مغيث بريرة، ومن بغض بريرة مغيثا؟" فقال لها النبي #: "لو راجعتيه، فإنه أبو ولدك"، قالت: يا رسول الله، أتأمرني؟ قال: "إنما أنا شفيع"، قالت: "فلا حاجة لي فيه" [16].

ثالثاً: الشعر في المخطوطة:

سارت المخطوطة على عادة الكتب العربية في أنها لا تخلو من الشعر، ومما جاء فيها:

- قول الشاعر:

"إن كنيت عندك يا مولاي مُطّرحاً فعند غيرك محمول على الحدق"

اي مطَّرَحاً: منبوذاً متروكاً بعيداً. وقال اللَّيْث: الضَّرْح: أن تأخذ شيئاً فترمي به، ويُقال: اضْطَرَحُوا فلاناً أي رمَوْا به في ناحية، والعامة تقول: اطَّرَحُوه، يظنون أنه من الطُّرْح، وإنَّما هو الضرْح، قلت: وجائز أن يكون اطرحوه افتعالاً من الضرح قُلِبَت التَّاءُ طاء ثم أَدْغِمَتْ الضَّاد فيها فقيل: اطَّرَح [7]. الحَدِق: جمع حدقة، وهي العين أو السواد المِستدير وسط العين [5].

نسب الثعالبي في يتيمته البيت لأبي طَالب محمَّد بن عليّ بن عبد الله الْمَعْرُوف بالبغدادي المستوفي، واسطي، خدم الصاحب والأجلة، واقتبس من أنوار هم في صباه وانتقل إلى خُرَاسَان، فشاخ بها على الاسْتِيفَاء في الدّيوان وكان أديباً كاتباً حاسباً كريمًا فاضلاً، به طرش يسير، وله حفظ كثير، وطلع بنيسابور فَأطلع شمسٍ فَضله [9]. وهذا البيت على بحر البسيط؛ إذ أن تفعيلاته:

(مُسْتَفْعِلُنْ فَعِلْنْ مُسْتَفْعِلْنْ فَعِلْنْ مَتَفْعِلْنْ فَعِلْنْ مَسْتَفْعِلُنْ فَعِلْنْ)

- قولِ الشاعر :

"و إنَّ حياة المرء بعد عدوه -ولو ساعةً من عمره- لكثير"

البيت لأبي بكر مجمد بن العباس الخوارزمي(ت383هـ)، هكذا نسبه إليه الحصري القيرواني [11] ولكن بكلمة(بقاء) بدل كلمة (حياة). وقد ذكر البيت الثعالبي، بكلمة(بقاء)، ولكنه لم ينسبه إلى أحد [10].

وهو من البحر الطويل؛ فوزنه:

(فعولُ مفاعيلن فعولُ مفاعِلُن فعولن مفاعيلن فعولُ مفاعي)

ـقول الشاعر:

قُلْنَ: تعرفنَ الفتي؟ قلنَ: نعم قد عرفناهُ ، وهل يخفي القمر "

هذان البيتان لعمر بن عبد الله بن أبي ربيعة(ت93هـ) كما ذكر ذلك أبو الفرج المعافى بن زكريا بن يحيى الجريرى النهرواني (ت 390هـ) [17].

ُ ولكنْ أَبا الْفرج ذكر الشطر الثاني من البيت الأول كما يلي: "عند قيد الميل يسعى بي الأغر"، والأغر: هو الفرس الذي في جبينه بياض. و قيد الرمح: أي قدر الرمح. [12].

وهو من بحر الرمل، ووزنه:

(فاعلاتن فاعلاتن فاعلاتن فاعلاتن فاعلا

فاعلاتن فعلات فعلات فعلاتن فعلاتن فاعلا)

قول الشاعر:

"مَنْ يُساجِلْني يساجل ماجداً يملأ الدَّلْوَ إلى عَقْدِ الكَرَبِ"

قائل هذا البيت هو الفَصْلُ ابن عباس بن عتبة بن أبي لهب (ت نحو96هـ)، ذكره الجوهري في الصحاح. [18]. و(تساجل الرّجلَانِ) إذا تفاخرا وَأَصله من تساجلهما فِي الاستقاء وَهِي المساجلة. [19]. و(عقد الكَرَب): عقد غليظ في رشاء الدلو يجعل طرفه في العرقوة، ثم يشد وثيقا، ويقال منه :أكربت الدلو.

وهو من بحر الرمل أيضاً، فوزنه:

(فاعلاتن فاعلاتن فاعلاتن فعلاتن فعلاتن فاعلا)

قول الشاعر:

"عليلٌ من مكانين من الإفلاسِ والدَّيْنِ

وما بي غيرُ هذَيْنِ وحَسْبِي شغلُ هذين"

وقد نُسِبَتْ في المخطوطة إلى الواقدي عندما أرسل إليه المأمون يسأله عن عِلَّتِه، بينما نسبها ابن منظور إلى عبيد الله بن يحيى بن خاقان بن عرطوج ردًا على المتوكل في سؤاله فأجابه بأنه يشكو من الإفلاس ومن الديون التي تراكمت عليه، فأرسل له المتوكل ألف ألف درهم [3]. وهو من بحر الهزج، ووزنه:

(مفاعيلُن مفاعيلُ مفاعيلن مفاعيل

مفاعيلن مفاعيل مفاعيلن مفاعيل)

رابعاً: التراكيب اللغوية

وردت عدة تراكيب، أشرت إلى أنه من الأولى أن تقال بطريقة أخرى ومن الأمثلة على ذلك:

- قوله: "و سئل علي بن أحمد عن رجل تزوج امرأة على مئة دينار هروية محمودية، أينصرف إلى الصافية أم إلى النقدية؟..."، فالأولى أن يقول: "أ إلى الصافية ينصرف أم إلى النقدية؟"، وكذلك قوله: "وسألته عن الملائكة أهم ذكور أم إناث؟ و الأولى أن يقول: "... أذكور هم أم إناث؟"؛ وكذا قوله: "وسئل أيضاً عن رجل وكل رجلاً بإحياء الموات له، فأحياه الوكيل، أهو للوكيل كما في التوكيل بالاحتطاب والاحتشاش أم يقع للموكل كما في سائر التصرفات من البيع والإجارة؟"، والأولى أن يقول: "..أ للوكيل هو..."، وقوله: "وسئل الوبري عن رجل غاب منذ سنين، فلا يُعرف أهو في الأحياء أم لا..."، والأولى أن يقول: "...فلا يعرف أفي الأحياء هو أم لا..."؛ لأن ما يذكر بعد الهمزة إن كانت للتصور، يذكر معادله بعد أم.

- قوله: "هل يضمن الشريك أم العامل؟"، والأولى أن يقول: "آلشربك يضمن أم العامل؟"؛ وكذا قوله: "وسئل أيضاً عن القيم هل له أن يوكل فيما له أن يباشره بنفسه أم لا؟"، والأولى أن يقول: "..أله أن يوكل فيما له..."، وقوله: "هل يقطع هذا الفعل حق الرجوع أم لا؟"، والأولى أن يقول: "أيقطع هذا الفعل..."، وقوله: "هل يكون متهماً في الشهادة أم يقبل شهادته؟"، والأولى أن يقول: "أيكون متهماً في الشهادة أم يقبل شهادته"، وقوله: "هل يمنع قبول شهادته كونه ركب البحر أم لا؟"، والأولى أن يقول: "أيمنع قبول..."، وقوله: "هل يكون هذا نقصاً في الشهادة أم لا؟"، والأولى أن يقول: "أيكون هذا نقصاً..."، وقوله: "هل يحكم بأن الضيعة المن الضيعة الله له ذلك أم لا؟"، والأولى أن يقول: "ألله ذلك أم لا؟"، وقوله: "هل المنبعة إلى كلامه أم يعلم الضيعة إلى يكون هذا دفعاً أم لا؟"، والأولى أن يقول: "أيلتفت القاضي..."، وقوله: "هل يكفيه ذلك أم يجب عليه إعادة الدفع؟"، والأولى أن يقول: "أيكفيه ذلك أم يجب عليه إعادة الدفع؟"، والأولى أن يقول: "أيكفيه ذلك أم يجب عليه إعادة الدفع؟"، والأولى أن يقول: "أيكفيه ذلك أم يجب عليه إعادة الدفع؟"، والأولى أن يقول: "أيلتفت القاضي..."، وقوله: "هل الهمزة فإنها تستعمل للتصور.

ـ قوله: "وسئل أيضاً عن غسل الفم عند الأكل، أهو سنة كغسل اليد؟"، والأولى أن يقول: "...أسنَّةٌ هو كغسل اليد"؛ لأن الهمزة هنا للتصديق، فلا بد أن يليها المسؤول عنه.

- قوله: "... قيل له: لو علم المشتري بذلك ورضي به، فمهر ها على من يكون؟...". فالأولى أن يقول: فعلى من يكون مهر ها؟ لأن لأدوات الاستفهام الصدارة.

- قوله: "... وعند الزفاف يسمون المهر. هل يجب عليه بهذا القول مهر المثل قبل الدخول بها أم المتعة إن وقعت الفرقة بينهما؟". والأولى أن يقول: إن وقعت الفرقة بينهما قبل الدخول بها، أمهر المثل يجب عليه بهذا القول أم المتعة؟ لأن (أم المتصلة) لا تأتى بعد(هل)، فـ(هل) للتصديق لا للتصور.

أقُول بعد هذا الاستعراض السريع لبعض الأمثلة أن على الباحثين في مثل هذه المخطوطات العريقة ألا يتسرعوا في إصدار أحكام بتخطئة لمؤلفيها، فهم علماء الأمة والأقرب إلى عصر الفصاحة والبلاغة ومعرفة لغات العرب المختلفة، والترجماني نفسه لأدبه وتواضعه بين في مقدمة مخطوطته فقال: "واعلموا إخواني حرحمكم الله وإيانا (8) أني لم آل جهداً (9) [3] في جمع هذا الكتاب وتأليفه، ولا بد أن يقع فيه من الخطأ والزلل ، فمن وقف عليه بعد تدبر ومراجعات إلى ذوي الفضل فأصلحه، كان ذلك رأيي ومذهبي، والمثوبة والستور عبي العقبي (13) [6] حسن الأحدوثة (11) في الدنيا والمثوبة (12) في العقبي (13). صحيح أنه قد يزل البعض، والعرب تقول

⁽⁸⁾ كان الأولى أن يقول: "رحمنا الله وإياكم".

^(°) قال أبو حاتم: قال الأصمعي يقال: ما ألوت جهدا، أي: لم أدع جهدا.

^{(&}lt;sup>10</sup>) استوجبت: أي: استحققت.

⁽¹¹⁾ أحدوثة، جمعها أحاديث: ما يكثر التحدث به بين الناس.

⁽¹²⁾ الثواب و المثوبة: جزاء الطاعة.

: لكل حسام نبوة ، ولكل جواد كبوة ، ولكل حليم هفوة، ولكل كريم صبوة، لكن علينا أن نلتزم الأدب مع علماء الأمة، فنجهد أنفسنا في البحث عن لغات استعملوها، ونحن جهلناها!

الخلاصة:

خلص البحث إلى النتائج التالية:

- للعرب لغات ووجوه ومذاهب، بعضها كان نادراً لكنهم استعملوه في كلامهم وكتاباتهم.
- على الباحثين ألا يسار عوا إلى الحكم على لغة المخطوطات العلمية القديمة بخطأ لغوي هنا أو هناك، بل لا بد من التمهل والتحري عن وجود وجوه أخرى.
- إشارة مؤلفي الكتب القديمة إلى وقوع هفوات منهم لا يعني بالضرورة وجودها مع احتمالية ذلك، وإنما هو تواضع العلماء الذين برعوا بالأدب والأخلاق كما برعوا بالعلوم الشتى.

المراجع والمصادر

- 1. ابن جنى. اللمع في العربية \ تحقيق: فائز فارس. الكويت: دار الكتب الثقافية، [د. ت].
- 2. ابن عقيل. شرح آبن عقيل على ألفية ابن مالك \ تحقيق: مجد محيي الدين عبد الحميد. القاهرة: دار التراث. الطبعة العشرون، 1980م. ج1.
 - 3. ابن منظور. لسان العرب. بيروت: دار صادر، 1414هـ. ج14.
 - 4. ابن هشام. مغنى اللبيب عن كتب الأعاريب \ تحقيق: مازن المبارك و محمد على حمد الله. دمشق: دار الفكر، 1985م.
 - 5. أحمد رضا. معجم متن اللغة. بيروت: دار مكتبة الحياة، 1958م. ج2.
- 6. أحمد مختار عبد الحميد عمر (ت: 1424هـ). معجم اللغة العربية المعاصرة. القاهرة: عالم الكتب. الطبعة الأولى. 1429هـ 2008م. ج1، ج2.
 - 7. الأزهري. تهذيب اللغة \ تحقيق: محمد عوض مرعب. بيروت: دار إحياء النراث العربي، 2001م. ج4.
 - 8. الثعالبي. يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر \ تحقيق: مفيد محمد قمحية. بيروت: دار الكتب العلمية، 1983م. ج5.
 - . الثعالبي. المنتحل / تحقيق: أحمد أبو على. الإسكندرية: المطبعة التجارية، 1901م.
 - 10. الحصري. نور الطرف ونور الظرف. ص17. ولا معلومات أخرى عن الكتاب.
 - 11. الرازي. مختار الصحاح \ تحقيق: يوسف الشيخ محد. بيروت: المكتبة العصرية، 1999م. -1.
 - 12. الزَّبيديُّ. تاج العروس من جواهر القاموس. الإسكندرية: دار الهداية، دون تاريخ. ج38.
 - 13. سيبويه الكتاب / تحقيق: عبد السلام محد هارون. القاهرة: مكتبة الخانجي، 1988م. ج4.
 - 14. عباس، فضل حسن عباس. البلاغة فنونها و أفنانها (علم المعاني). عمَّان: دار الفرقان، 1997م.
- 15. النسائي. أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي الخراساني النسائي (ت:303هـ). المجتبى من السنن (السنن الصغرى النسائي). تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة. حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية. الطبعة الثانية. 1406هـ-1986م. ج8.
- 16. النهرواني. أبو الفرج المعافى بن زكريا بن يحيى الجريرى النهرواني (ت 390هـ). الجليس الصالح الكافي والأنيس الناصح الشافى. بيروت: دار الكتب العلمية. الطبعة الأولى. 2005م.
- 17. الجوهري. أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي (ت 393هـ). الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية.- بيروت: دار العلم للملابين. الطبعة الرابعة. 1987م. ج5.
- 18. ابن دُرَيْد. أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد الأزدي (ت 321هـ). جمهرة اللغة. تحقيق: رمزي منير يعلبكي. بيروت: دار العلم للملايين. الطبعة الأولى. 1987م. ج1.

Сведения об авторе:

Абдуррахман Хусам Хусейн, преподаватель MPO ПОО КМ «Мухаммадия» ЦРО – ДУМ РТ (г. Казань). Email: halahmad70@hotmail.com

Преподавание арабского языка в свете языковых контактов между арабским и персидским (фарси) языками

Аннотация: Цель статьи показать процесс освоения арабской лексики в персидском языке (фарси). Рассмотрение влияния арабских заимствованных слов на процесс пополнения лексического запаса и словообразования персидского языка (фарси) в свете преподавания арабского языка мало изучен, что представляет практическую значимость для преподавания арабского языка.

Ключевые слова: арабский язык, персидский язык (фарси), преподавания арабского языка, языковые контакты.

Арабский литературный язык оказал значительное влияние на формирование современного персидского языка, также известного как фарси. Особенно сильно было влияние арабского языка на формирование лексического состава персидского языка. Этот процесс затронул все сферы персидской лексики, в том числе и процесс преподавания арабского языка в Иране.

Языковые контакты между арабами и персами выражались в постоянном взаимообогащении лексики во времена определенных исторических событий. На протяжении многих лет, контакты между этими языками варьировались в зависимости от того, чья из культур была более развитой. В доисламский период и период раннего ислама арабский язык заимствовал из персидского языка целый ряд слов, среди которых были понятия и термины науки и бюрократия. К IX веку н.э., новоперсидский язык был полон арабскими словами, которые впоследствии стали частью современного персидского языка. Однако персидский язык вобрал в себя не только арабскую лексику, но также ряд морфологических и синтаксических признаков.

Языковые контакты между арабами и персами охватывают два взаимообратных процесса в течение всей истории их взаимодействия. В доисламский период и период раннего ислама, когда иранская культура была более развитой, чем арабская, персидские слова проникли в доклассический и классический арабский язык. С появлением ислама, когда арабская культура распространилась на все завоеванные арабами территории, она оказала огромное влияние на новоперсидский язык, который в свою очередь, вобрал в себя большое количество арабских языковых элементов [3]. Следует отметить, что в то время, как арабский язык заимствовал исключительно лексические единицы из персидского языка, персидский, в свою очередь, также вобрал в себя грамматические элементы арабского языка. Эти процессы взаимообратных заимствований прослеживаются сквозь развитие эти двух языков.

На территории современного Ирана, во времена первых веков ислама, арабский язык оставался доминирующим языком в халифате, религии, науке и культуре. Его начали преподавать во всех учебных заведениях Ирана того времени. Были разработаны своеобразные системы преподавания арабского языка, направленные на освоение языка не носителей, т.е. для тех, для кого арабский язык не являлся родным. Однако арабский язык так и не прижился среди иранского населения. Хотя литературный среднеперсидский язык и литература зороастрийцев были ограничены в использовании, разговорный персидский язык (дари) остался бытовым языком в новых городах восточной части исламского халифата. Однако культурная роль персидского языка значительно ослабла на фоне доминирующего арабского языка. По этой причине, многие иранские ученые, ранее обучавшиеся по новой методике преподавания арабского языка того времени стали билингвами, владея персидским и арабским языками, а многие и вовсе перешли полностью на арабский язык. Действительно, у многих выдающихся ученых арабо – исламской культуры родным языком был персидский. Среди них были такие ученые – грамматисты, как Сибавейхи (760–797 гг. н.э.), Аль-Фариси (578–657 гг. н.э.), а также

в более поздний период, Аль-Джавалики (1073 — 1144), составивший словарь арабских заимствованных слов из персидского и других языков. Число заимствованных слов в диалектах арабского языка значительно выше, нежели в литературном языке. Примечательным является то, что даже выдающийся Аль-Харири в своем труде «Жемчуг ныряльщика. Трактат об ошибках (в арабской грамматике), совершаемых аристократией» употребил слово [хам] (также, тоже) [4], которое никогда не проникало в литературный арабский язык. Хотя это слово дошло и до наших дней, однако его использование ограничено только Ираком [5] и странами персидского залива [6]. В эти ранние века арабский язык также характеризовался провинциализмом; иракский диалект арабского языка был склонен к притоку персидский слов в большей степени, нежели сирийский диалект. Это можно проследить в классической арабской поэзии: Джарир (650 — 720 гг. н.э.) и Аль-Фараздак (641 — 728 гг. н.э.) пользовались персидскими словами в большей степени, нежели Аль-Ахталь (640 — 710 гг. н.э.), который жил в Сирии.

Еще одним результатом арабских завоеваний является расселение многих арабских племен в разных частях Ирана. Благодаря контакту этих племен с местным населением, арабский разговорный язык оказал огромное влияние на персидский язык того времени, учитывая заимствование арабской письменности в новоперсидском языке и большого пласта арабских слов, что само собой не, в большей степени, не требовало изучения арабского языка в учебных заведениях. Арабский язык постепенно начал усваиваться местным населением.

На восточной периферии Аббасидского халифата персидский разговорный язык (дари) возник в новой форме в середине IX в., известный в наши дни как новоперсидский язык. Ослабление и распад халифата сыграли значительную роль в иранском культурном возрождении. Однако отделение от ислама или арабского языка не произошло, наоборот, арабский язык остался главным языком научной деятельности. Его преподавание в учебных заведениях шло своим чередом. Новоперсидский язык мог заполнить только те пропуски, которые не мог арабский язык, среди которых были памятники литературы, исторические документы, лирическая и эпическая поэзия. Даже в этом случае, персидский язык не являлся государственным языком в полном смысле этого слова.

Персидский язык никогда не был закрыт для заимствований из арабского языка. Это особенно заметно в начале XI и XII вв., когда количество арабских заимствованных слов значительно увеличилось (приблизительно 50 %). Большинство арабских заимствований уже проникли в новоперсидский язык к концу XII в., которые по сей день проявляют значительную стабильность. Однако, как можно заметить в последующие годы, влияние арабского языка проявляет себя не только в лексике, но также в морфологии и даже синтаксисе. После падения Багдада в 1258 г., арабский язык потерял свое влияние в восточных провинциях, таким образом, очертив окончательную границу между арабским и персидским языками [1].

Монгольская династия Хулагуидов, представители которой не были мусульманами, а таким образом не зависели от арабского языка, сделали персидский язык государственным, а также языком образования. Преподавание в учебных заведениях перешло на новоперсидский язык. Несмотря на большие потери, они завоевали Иран. Именно этот период (XIII – XIV вв., начало второй фазы развития новоперсидского языка, называемого классическим персидским языком) считается апогеем персидской литературы. Это также период, когда литературный персидский язык был под полным влиянием арабского языка. Поэты этой эпохи, такие как Саади (1213 – 1293), не только заполняли свои труды арабскими словами, но даже свободно пользовались арабской морфологией и семантикой, придумывая новые и необычные значения словам: مبطل [сагэ] (молния), вместо современного арабского и персидского слова بطال [баттал] (лжец, лгун), вместо его первоначального значения «безработный» (тогда как в арабском языке слово мубатил] имеет значение «лгун»).

Значительное влияние арабского языка на культуру современного Ирана можно проследить через социальную, религиозную и политическую составляющую данного региона после завоевания его арабами, когда арабский язык стал языком господствующего класса,

языком религии, науки и литературы. Для его преподавания в учебных заведениях Ирана были разработаны отдельные методики преподавания, направленные на эффективное и плодотворное усваивание материала с целью дальнейшего его употребления.

После падения Сасанидской династии и исчезновения зороастрийской религии и духовенства, среднеперсидский язык, также называемый пехлевийским языком, лишился двоих своих основных покровителей. К тому времени, как персидский язык — дари (разговорный язык столицы Ирана и северо-восточной провинции Хорасан) был возведен до уровня письменного языка в IX в., большое количество научных, литературных и административных терминов среднеперсидского языка вышли из употребления и были заменены арабскими эквивалентами.

В XII в., постоянное использование рифмованного стиля в персидской прозе привело к внедрению огромного пласта арабских слов в персидский язык.

В IX в., доля арабских слов в персидском языке составляла 30 %, тогда как в XII в. ее показатели достигли 50 %. За проникновением такого большого количества арабской лексики последовало заимствование грамматических единиц арабского языка, которые в свою очередь, оказали существенное влияние на фонологию персидского языка.

Процесс заимствования иноязычной лексики в персидском языке наблюдается еще с древнейших времен и не прекращается поныне. Слова иноязычного происхождения, благодаря широкому проникновению в персидский язык, являются одним из главных источников пополнения его словарного запаса. Среди всех языков Ближнего и Среднего Востока, которые подверглись арабскому влиянию, персидский язык стоит на первом месте по количеству арабских лексических заимствований.

Литература

- 1. *Белкин В.М.* Среднеперсидские заимствования в арабском литературном языке / В.М. Белкин // Ирано-афразийские языковые контакты. M., 1987. C. 14-29.
- 2. *Белова А.Г.* Иранские элементы в ранних памятниках арабского языка / А.Г. Белова // Ираноафразийские языковые контакты. М.: Наука, 1987. C. 21–29.
- 3. *Eilers W.* Iranisches Lehngut im Arabischen / W. Eilers // In: Actas. IV congresso de estudios árabes e islâmicos. Coimbra Lisboa 1 a 8 de Setembro de 1968. Leiden: Brill, 1971. pp. 581-660.
- 4. Fischer W. Grundriss der arabischen Philologie / W. Fischer. Wiesbaden, L. Reichert. 1982. 340 p.
- 5. *Holes C.* Dialect, Culture and Society in Eastern Arabia / C. Holes. Volume One: Glossary. Leiden, Boston, Köln: Brill, 2001. LXI. 573 p.
- 6. Woodhead D.R., Beene W.A. Dictionary of Iraqi Arabic, Arabic-English / D.R. Woodhead, W.A. Beene. Washington, D.C.: Georgetown University Press, 1967. 509 p.

Сведения об авторе:

Азизов Султан Азизович, кафедра филологии и страноведения Российского исламского института (г. Казань). Email: Sultan-pique.97@mail.ru

Русский язык в программе Международного бакалавриата (из опыта преподавания в Международной школе Казани)

Аннотация: В данной статье рассматривается преподавание русского языка в рамках Международного бакалавриата, его место и степень важности в процессе обучения. Все программы Международного бакалавриата придают огромное значение языку в качестве основного компонента, служащего для развития критического мышления, что очень важно для развития межкультурного понимания, а также для развития интернационально мыслящих, полезных для местного, национального и глобального общества учащихся. Язык является неотъемлемой частью изучения и обеспечения устойчивого развития личности и культурной принадлежности, а также предоставляет интеллектуальную основу в целях поддержки концептуального развития.

Ключевые слова: международный бакалавриат, русский язык, литература, международная школа, преподавание, концепции, личность.

Язык имеет фундаментальное значение для обучения, мышления и общения, вот почему он пронизывает всю учебную программу. В самом деле, все учителя являются учителями языка, постоянно раздвигая границы того, о чем думают учащиеся. Мастерское владение одним или несколькими языками позволяет каждому учащемуся достигнуть их полного лингвистического потенциала. В процессе обучения учащимся необходимо развивать оценку сущности языка и литературы, многих видов влияний на язык и литературу, а также их красоту и власть. Учеников необходимо воодушевлять на осознание того, что профессиональное владение языком является мощным инструментом для общения. Кроме того, язык и литература включает в себя развитие творческих способностей и воображения, и самовыражение через творчество.

В программе Международного бакалавриата в предметной группе языков и литературы имеется шесть навыков: аудирование, говорение, чтение, письмо, просмотр и презентация, развитие как независимых, так и взаимозависимых навыков. Они включены в процесс обучения [2]. Вопрос исследования находится в центре изучения языка среднего звена Программы и направлен на развитие у учащихся понимания, предоставления им возможности самостоятельно и совместно исследовать, принимать решения (мнения) и рефлексировать. Кроме того, изучение языка и литературы способствует развитию у учащихся языковых, аналитических и коммуникативных навыков, которые также могут быть использованы для формирования междисциплинарного понимания во всех других тематических группах. Работа учащихся с выбранными текстами может формировать понимание моральных, социальных, экономических, политических, культурных и экологических факторы и также внести свой вклад в развитие общественного мнения, принятие решений и этических рассуждений навыков и способствует развитию Профиля (профиль IB представляет собой набор личностных характеристик и призван вдохновлять, мотивировать и направлять деятельность учащихся, учителей и всего сообщества школ IB, объединяя их ради достижения цели) ученика Международного бакалавриата.

В среднем звене по курсу «Родной (русский) язык и литература» работа ведется по развитию тех навыков, которые студенты освоили во время обучения в РҮР (начальное образование). Оно включает в себя:

- подходы к обучению ATL навыки (approaches to learning skills навыки обучения), увеличение уровня сложности в течение программы;
- командные термины MYP (middle years programme международный бакалавриат), относящиеся к развитию языка.

Курс «Родной (русский) язык и литература» ставит следующие цели:

• использовать язык как средство для мысли, креативности, самовыражения, анализа и социального взаимодействия

- развивать навыки аудирования, чтения, разговорной речи, письма, визуального наблюдения и устного сообщения в различных ситуациях;
- развивать критический, творческий и личный подходы к изучению и анализу литературных и информационных произведений;
- формировать навыки анализа произведений, относящихся к разным периодам и различным культурам;
- рассматривать культуру своего народа и народа других стран через чтение и анализ художественных и нехудожественных произведений;
 - применять информационные и технические средства коммуникации для изучения языка;
 - формировать интерес к чтению на протяжении всей жизни;
- применять лингвистические и литературные концепции и навыки в различных жизненных ситуациях.

Для достижения данных целей учителю необходимо сосредоточиться на каждом отдельном навыке: аудировании, говорении, чтение, письме, обзоре и презентации. Эти навыки языка важны и взаимосвязаны, но, следует отметить, что в некоторых случаях учитель, исходя из ситуации и уровня обучения, применяет те или другие навыки в отдельных контекстах [1]. В процессе обучения данному курсу учащихся при разборе текстов определяют основные элементы и их значение. Анализ включает в себя определение понимания авторского замысла, композиционные различия частей текста и между текстами, умение определять целевую аудиторию и языковые средства, используемые авторами при написании текста. Учащиеся должны опираться на текст при аргументации своих идей. Необходимо отметить, что при работе с текстом учащиеся учатся мыслить критически и демонстрируют свою осведомленность и способность размышлять через интерпретацию текста.

Во время изучения курса «Родной (русский) язык и литература» ученики Международной школы Казани должны понимать и уметь высказывать свои идеи и мнения в соответствии с целями и жанром. Также учащиеся должны соблюдать академическую честность, уважать право на интеллектуальную собственность и демонстрировать умение работать с различными источниками. Поэтому они стремятся использовать композицию в соответствии с контекстом и замыслом; учатся последовательно и логически излагать мнения и идеи; используют ссылки и языковые средства, стили презентации, соответствующие контексту и замыслу. В процессе обучения они учатся логически и последовательно выражать мысли при сообщении идеи и информации. При этом они обязаны использовать точный и разнообразный язык, соответствующий контексту и замыслу. Эта деятельность преследует цель оценивания письменного, устного и визуального текстов. При работе в данном направлении ученики выполняют целый ряд различных видов деятельности: 1) используют соответствующий и разнообразный словарный запас, структуру предложений и форму выражения; 2) письмо и говорение проходит в подходящем по смыслу стиле, соответствующий контексту и замыслу; 3) применяют на письме правильную грамматику, синтаксические и пунктуационные правила; 4) соблюдают правила правописания; 5) используют соответствующие невербальные техники коммуникации [3]. Особо следует отметить, что изучение языка является регулярным процессом и развивается через применение познания более сложных контекстов и более глубокого чтения.

В процессе обучения по программе MYP (middle years programme - международный бакалавриат) через изучение языка и литературы ожидается, что учащиеся смогут исследовать расширяющийся список усложненных литературных и информационных текстов и литературных произведений, при этом расширяя границы жанров, культур и исторических периодов. Планируется, что эти тексты также будут примерами для учащихся в плане развития компетенций общения, а также в выборе социальных, культурных и академических контекстов.

Рассмотрим планирование прогресса обучения студентов на начальном этапе. Для достижения целей изучения языка и литературы преследуются следующие цели:

а) использовать композиционную структуру в соответствии с контекстом и замыслом;

- б) логично излагать свои идеи и мнение;
- в) использовать формат и стиль презентации в соответствии с контекстом и замыслом;
- г) создавать тексты, демонстрирующие понимание, воображение и чувствительность, отражающие новые перспективы и идей, личный опыт и творческий процесс;
- д) осуществлять выбор стилистических средств выбор с точки зрения лингвистических, литературных и визуальных устройств, демонстрируя понимание воздействия на аудиторию;
 - е) осуществлять выбор соответствующих деталей и примеров для раскрытия идей;
- ж) использовать соответствующий и разнообразный словарь, структуры предложений и формы выражения;
- з) писать и говорить в подходящем по смыслу стиле, соответствующий контексту и замыслу;
 - и) применять на письме орфографические и пунктуационные правила;
 - к) использовать соответствующие невербальные методы коммуникации.

Как видим, список довольно обширный, и на протяжении всего процесса обучения студенты Международной школы Казани стремятся к достижению данных целей. Особое внимание следует уделить тому, что в процессе обучения огромную роль играет междисциплинарное обучение. Курс «Родной (русский) язык и литература» не является исключением. Междисциплинарное преподавание и обучение основывается на отдельных предметных группах и дисциплинах, но дисциплинарное понимание осуществляется следующими способами: интегрированное — объединение понятий, методов или способов общения с двумя или более предметными группами, дисциплинами или установленными областями взаимодействий по разработке новых перспектив; целенаправленное — объединение дисциплин для решения проблем реального мира, создания продукта или рассмотрение сложных жизненных вопросов, при рассмотрении которых используется несколько подходов [2]. Курс «Родной (русский) язык и литература» предлагает много возможностей для междисциплинарного преподавания и обучения. Возможные междисциплинарные юниты (unit — блок, этап в обучении) в этой предметной группе могут содержать следующие познания:

- творчества в литературных и художественных произведениях, например, исследования о том, как художники создают, в частности, используют символику и поэтические приемы в своей деятельности (искусство);
- интерактивных мультимедийных продуктов, которые можно использовать для разъяснения литературных концепций/понятий (дизайн)
- проблемы отрицательного физиологического образа тела среди подростков, например, создание брошюры и рекламной кампании по повышению информированности (физическая культура и здоровье)
- литературной интерпретации социальных конфликтов; например, те, которые относятся ко второй мировой войне (человек и общество).

В рамках курса предполагается много возможностей для обучения через действие; язык и литература может вдохновить на создание проектов по служению обществу и личных проектов. Так, например, защищать/пропагандировать социальные изменения или улучшения жизни в обществе в родной стране учащихся, принимающей стране, где находится школа или в стране родного языка учащегося и целевого языка, который изучается студентом [1]. В Международной школе Казани на регулярной основе организовываются такие события, как представление/спектакль, дискуссия или вечер поэзии для школьного сообщества и общественности, благотворительные акции или культурные мероприятия. С большим вдохновением учащиеся составляют антологию/сборник поэтических произведений или создают пьесу. Все эти мероприятия имеют личную, местную и глобальную значимость.

В Международной школе Казани предусмотрены учебные часы, необходимые для удовлетворения потребностей в освоении языка и литературы в рамках программы МҮР. В каждом классе предмет русского языка проводится 6 часов в неделю. Каждый курс предусматривает сбалансированное изучение языка и литературы. Эти меры играют ключевую

роль при организации познавательно-ориентированного обучения. А также включает сбалансированное изучение разных литературных произведений. Определение литературы варьируется между культурами и языками. В большинстве культур под литературой понимается поэзия, проза (короткие рассказы и романы), мифология и драма, а в некоторых культурах в определение литературы включены автобиография, биография, графические романы, фильмы о путешествиях, сатиры, очерки, письма, научно-художественная литература, выступления, устные (народные) традиции, сценарии, кино и телевидение. Каждый год каждого курса должен включать в себя компонент мировой литературы. В МҮР под мировой литературой понимается литература, относящаяся к разным частям света и литературные произведения, представленные в переводе, каждое их которых демонстрирует разнообразие культур.

Необходимо отметить, что через изучение языка и литературы в программе Международного бакалавриата учащиеся демонстрируют возрастающее осознание силы языка – как в использовании их собственного языка, так и других языков. Учащиеся используют и интерпретируют язык в соответствии с различными намерениями и контекстами.

Литература

- 1. *Гайнутдинова Г.Р.* Рабочая программа учебного предмета "Родной (татарский) язык и литература / Г.Р. Гайнутдинова. Казань: издательство Международной школы Казани, 2020. 118 с.
- 2. Руководство по языку и литературе среднего звена // Middle Years Program International Bacalaureate. TOO Организация Международного Бакалавриата (BБ) Peterson House, Malthouse Avenue, Cardiff Gate Cardiff, Wales CF23 8GL, 2015.
- 3. Руководство по овладению языком по программе среднего звена // Middle Years Program International Bacalaureate. ТОО Организация Международного Бакалавриата (ВБ) Peterson House, Malthouse Avenue, Cardiff Gate Cardiff, Wales CF23 8GL, 2015.

Сведения об авторе:

Гайнутдинова Гульнара Рашатовна, кандидат филологических наук, доцент, академик Международной академии русской словесности (доцент кафедры филологии и страноведения Российского исламского института (г. Казань). Email: gayn_gulya@mail.ru

Пространственно-временной аспект в языковой картине мира, на примере мифопоэтической и символической модели мира в религиозно-философской мысли и художественном творчестве рубежа XIX – нач. XX вв.

Аннотация: На современном этапе филологических и теологических исследований в научно-образовательном пространстве актуализируются вопросы соотношения личностных смыслов и лексического значения, узуального и универсального в языке, языковой картины мира, и концептуализации языковой категоризации мира на лексико-семантическом психосемантическом уровне. Одними из актуальных проблем подобного рода исследований являются соотношение концепта и языкового значения, характер, возможности и пределы вербальной репрезентации концептов сознания в языковой семантике, природа языкового значения, его функционирование в системе языка, в художественных и религиозных текстах. Данная статья рассматривает эти вопросы на примере мифопоэтической и символической модели мира в религиозно-философской мысли и художественной картине мира рубежа ХІХ – нач. ХХ вв., исследуя пространственно-временной аспект в ЯКМ (языковой картине мира), который дает возможность более детально рассмотреть данные феномены.

Ключевые слова: междисциплинарные исследования, языковоая картина мира, пространственно-временной аспект в ЯКМ, личностные смыслы, мифопоэтические тексты, синкретические тексты, символическая модель мира, архетипы сознания, бинарные оппозиции, жизнетворчество.

В условиях интеграции разных областей знания, в аспекте междисциплинарных исследований, вопросы связи и взаимоотношений значений слова и личностных смыслов становятся особенно актуальными на современном этапе. «Соотношение языковых и неязыковых знаний, концептуальной и лексико-семантической информации представляет собой одну из самых сложных проблем современной лингвистики», отмечал исследователь языковых явлений Н.Н. Болдырев еще в начале 2000-х гг. [5, с. 25]. Действительно, данная проблематика лежит на стыке нескольких гуманитарных дисциплин: философии, теологии, филологии, психологии, культурологии, истории культуры и искусств.

Особое значение в лингвистическом плане приобретает вопрос о том, «имеются ли различия в степени выраженности личностных смыслов в разных типах текстов, связанных с различиями мыслительных сфер. Актуальным признается вопрос и о том, каким образом в тексте художественных произведений возникает некий общий смысл, рождающийся из факта семантической связности отдельных элементов текста» [24, с. 5]. В связи с чем, возникает вопрос об изначальной обусловленности использования тех или иных средств смысловой структуры авторским выбором и декодирование скрытых пластов текста, раскрывающих некие базовые универсальные ценности и архетипы сознания, преломленных через призму индивидуально-авторского восприятия. При этом, исследуются не вопросы стиллистики, которая изучает обусловленность языковых приемов требованиями определенного стиля, а анализ ментального пространства языка.

синкретических обладающих Для текстов. не четко выраженными жанровостилистическими особенно соотношение признаками, характерно узуального индивидуального (субъективного) в организации лексикона, когда узуальные, лексикоиндивидуальных ассоциаций. связи сопровождает множество исследования до сих пор находятся в стадии разработки в современной лингвистике. Появились, например, работы по философии текста и анализу ментального пространства языка, семантике модально ориентированных высказываний (Бабушкин, 2001; Руднев 2000), статьи, в которых художественный текст рассматривается как культурно-исторический феномен (Гагаев, 2002), исследования религиозно-философского статуса языка (Гоготишвили, 1993). Психолог А.Н. Леонтьев, обращаясь к этой теме, говорил, что существует проблема адекватного выражения в значениях всех имеющихся у субъекта смыслов, иначе говоря, — проблема «невыразимости» [16, с. 156].

Ярким примером в исследовании данной проблематики являются мифопоэтические тексты, которые становятся отражением некоего цельно-единого культурно-исторического, религиозно-нравственного и психоментального комплекса. Можно охарактеризовать художественную литературу периода рубежа XIX – XX вв, в целом, как мифопоэтическую. «Принадлежа к высшим проявлениям духа и будучи одновременным участником двух различных процессов, работающих, тем не менее, на «одно общее» (мифологизация как создание наиболее семантически богатых, энергетичных и имеющих силу примера образов действительности и демифологизация как разрушение стереотипов мифопоэтического мышления, утративших свою «подъемную» силу, – в их едином стремлении к поддержанию максимальной возможности связи человека со сферой бытийственного, открываемого живым словом), мифопоэтическое являет себя как творческое начало эктропической направленности, как противовес угрозе энтропического погружения в бессловесность, немоту, хаос» [28, с. 5]. Таким образом, мифопоэтический текст выступает как преобразующая внутреннее состояние и окружающее пространство анти-энтропийная сила Логоса.

Мифопоэтические тексты ставят перед собой целью дать представление об универсальных «метафизических» началах бытия – Добре, Зле, Боге, Любви, Жизни и Смерти. В центре смыслов мифопоэтических текстов на уровне глубинных находятся проблемы мифологического, символического, архетипического, которые тоикивкодп универсальные «модусы бытия» в языковом знаке. Пространство «обнаруживает глубинное сродство с началом «художественного», с самим художественным творчеством, результатом которого является сама литература, ее реальные тексты. И это сродство в той или иной степени опознаваемо в «пространстве» между двумя полюсами отношений – пространство как текст и текст как пространство» [28, с. 4].

В современной научной мысли постепенно возникает мнение о том, что пространство связано не только с «модусами бытия» и познания, а языковые категории, при этом, становятся самодостаточными категориями, где актуализацию этих начал задает пространство, на основании определения категории пространства как «отображающего порядок одновременно сосуществующих объектов» [29, с. 75] и «отношения к нему человека» [30, с. 369]. Следует отметить, что сложнейшие преобразования форм времени и пространства являются общей типологической чертой мифопоэтических текстов. С точки зрения эстетики символизма, субъект, являясь со-творцом, порождает художественные миры, а в литературе — тексты произведений, в которых проявляются образы «Иных миров». При этом, Символ, являясь выражением абсолютных, универсальных начал, формирует бинарные оппозиции: Абсолютное добро — Абсолютное зло, такие, например, как «Вечная Женственность» Вл. Соловьева или, утверждающее господство мирового зла, как сущности этого материального мира «Демоническое» Ф. Сологуба и В. Брюсова.

Борьба двух противоположных сил, находящихся на крайних полюсах, нахождение ответа на основной вопрос о смысле бытия, становятся решением некой сверхзадачи, которую ставят авторы подобных текстов. Напряжение борьбы таково, что любой член бинарных оппозиций, определяющих семантику данного универсума, становится двусмысленным по отношению к его замыслу.

«В этих условиях границы между членами противопоставлений, между героем и его антагонистом, означаемым и означающим, именем собственным и именем нарицательным могут становиться прозрачными. Непрерывность и гомогенность пространства и времени уничтожаются, они становятся дискретными, и разным их отрезкам приписывается различная ценность. Решение задачи может происходить лишь в сакральном центре пространства (оно максимально семиотично <...>), противостоящем профаническому пространству, и в сакральной временной точке, на рубеже двух разных состояний, когда профаническая

длительность снимается и время останавливается. То же происходит и в языке. Появляются слова и высказывания, претендующие на то, чтобы быть последней инстанцией, определять все остальное, подчиняя его себе. Слово в этих условиях выходит за пределы языка, сливается с мыслью и действием, актуализирует свои внеязыковые потенции» [28, с. 195].

Одним из самых показательных примеров языкового, семиотического, в широком смысле, явления связи «означаемого» и «означающего» служит бинарная оппозиция: Свет – Тьма, на что указывает в своей работе «В трехмерном пространстве языка» Ю.С. Степанов. Он размышляет о том, что в античности, когда происходило формирование основных категорий, все представления об идеальном мире были связаны с пониманием зрения, света, а само понятие «отражение», и далее «теория отражения», имеют как основание явление отражения света от блестящей поверхности, например зеркала [26, с. 129-133]. «Представим себе сущее, как свет. Тогда меон будет тьмой. Это – основная интуиция, лежащая в глубине всех разумных определений» [21, с. 60]. На основании этого Ю.С. Степанов делает вывод о том, что различные сочетания и градация света и тьмы иллюстрируют разные ступени смысла, а два основных типа восприятия внеязыковой действительности – пространственный и временной находятся в причинной связи с двумя фундаментальными свойствами самой материи – пространством и временем [26, с. 23, 60]. В плоскости пространственно-временных отношений возникают соответствующие бинарные оппозиции: «Время – Вневременье, Вечность»; «Пространство или сфера Быта – сфера Бытия», при этом, большое значение имеют архетипические оппозиции «Света» и «Тьмы», «Верха» и «Низа».

При этом Ю.С. Степанов ссылается на концепцию, изложенную А.Ф. Лосевым в «Философии имени», говоря о том, что его философская концепция соприкасается с некоторыми идеями Вл. Соловьева, которая в аспекте семантической проблематики, связана с учением о символе, а с другой стороны лежит в основе «жизнетворческого» мировосприятия, что на уровне создания мифопоэтических текстов находит свое отражение в творчестве одного из ярких представителей рубежа веков А. Белого. «Возьмем диалектику сущности. <...> Только в символическом и магическом мифе, как мы видели, сущность достигает своего полного определения. Но это как раз и есть Имя. <...> Имя – как максимальное напряжение бытия вообще – есть также и основание, сила, цель, творчество и подвиг также всей жизни, не только философии <...>. Только смысл есть бытие, а иное – это «не-сущее», меон (греч. «не-сущее») или, выражаясь более грубым, хотя и более обычным языком, – материя. <...> Между началом и концом – «нормально-человеческое» слово, которое, будучи разумной идеей, обрастает своими собственными меональными качествами, заимствованными из разных диалектических стадий имени вообще, как, например, звуковым телом, значением hic et nunc и теми или иными психологическими вариациями» [21, с. 59, 96, 180, 181].

В данном случае речь идет о невыразимости сущности существующими в языке словесными определениями и о максимально возможной ее реализации в языке символов. Таким образом, осуществляется реализация (до определенного предела) «невыразимого» языковыми средствами, для научного объяснения чего вводится информационно емкое понятие концепта.

Метаморфозы времени и пространства в сознании героев мифопоэтических текстов связаны с феноменами длительности и прерывности не только во времени. Представление о расширении пространства до полного его исчезновения в сознании героя обычно связано с воспоминаниями. «Образ этой жизненной полноты человеку, охваченному отчаянием, является через воспоминание, память, которые противостоят темной и косной стихии забвения. Жизнь и память, так понимаемые, составляют высшие ценности» [28, с. 211].

Ярким примером описанных явлений является, как уже отмечалось, творчество Андрея Белого, яркого представителя философии и художественного творчества рубежа веков. В целом творческий метод А. Белого базируется на неокантианстве, а так же, как отмечает А.В. Лавров, главным образом, на соловьевской софиологии и метафизической систематике Г. Риккерта. Используя гносеологический метод, он пытался «устранить субъективно-утопические и

самоценно-лирические элементы, выстроить определенный набор интуитивно постигаемых постулатов в строгую систему логических доказательств. <...> Риккертовская абстрактная теория ценности становится у него методологическим каркасом для системы утверждений Божественного начала как высшего символа, знака, позволяющего постигнуть единую сущность мира и в акте познания осуществить творческую самореализацию познающего «я» [15, с. 246, 247]. Обращаясь к творчеству А. Белого, следует рассматривать его произведения именно в аспекте мифопоэтической «художественной картины мира».

А. Белый совершает в своем произведении переход в мистический, ирреальный мир, где основным разрешением проблемы времени является избавление «от оков времени» и обретение Вечности. Исследователь символистских романов С.П. Ильев отмечает, что «Безмерность времени и пространства — это Вечность.<...> В запредельном мире четвертым измерением стало не время, а безмерность пространства и времени, т.е. там нет ни времени, ни пространства, ни категорий и понятий для выражения пространственно-временных отношений и представлений» [10, с. 132].

В аспектологической литературе отмечалось, что сущность вневременности заключается в том, что при этом изрекаются некие «Вечные Истины», смысл которых сохраняется при функционировании разных временных форм. Если брать во внимание тот факт, что в каждом конкретном языке существует ядерная, центральная зона вневременности, то, например, в русском языке к центральной зоне реализации значения исследователи относят высказывания с формами настоящего и будущего совершенного времени [24]. Таким образом, при всей несравненной сложности мифопоэтических текстов оказывается, что в них легко выделяются некоторые заведомо общие лингвокогнитивные характеристики. Согласимся с мнением В.Н. Топорова, что основными являются: «наборы элементарных предикатов, локальнотопографических и временных классификаторов, которые могут быть заданы списком, набор метаязыковых операторов и, наконец, огромное число семантически (часто – символически) отмеченных кусков текста, которые могут появляться в разных частях одного или нескольких произведений (повторения, удвоения, «рифмы ситуаций», параллельные ходы и т.п.)» [28, с. 207].

У Андрея Белого время не только приобретает философский смысл, но и имеет религиозно-метафизическую направленность. Это «есть время метафизическое: т.е. мы погружаемся, в нас возникает, мы оказываемся в вечности, бесконечности и вневременьи» [8, с. 236]. Синонимический ряд: вечность, бесконечность и вневременье составляет ядро ассоциативно-семантического поля, вербализующего логико-философский Вневременье является целью, к которой стремятся, например герои «4 Симфонии. Кубок метелей», для них всякая «мера, время – значит, смерть» и в противоположность ему звучит «идея вечности, бессмертия». «Космизм переживаний А. Белого всего выразительнее сказывается в цветовых «симфониях» небосвода, в их мифологизированной «философии» и «эстетике»» [15, с. 135]. А «музыкальная форма» художественного текста становится, в данном случае, способом расширения возможностей воссоздания «невыразимого» внеязыковыми формами. Это восходит к особому роду «религиозной музыкальности» о которой писал Макс Вебер, как об особого рода религиозном опыте нуминозного.

Символизм с самого начала был для А. Белого не просто художественным направлением, а способом преобразования мира и личности, в процессе которого он сам преображался. Особым символическим смыслом в связи с этим наполняется акт принятия им нового имени, глубинный смысл которого раскрывает именно цветовая символика. Белый цвет, в понимании А. Белого, — это символ полноты бытия, символ Божественной чистоты и света. Выбор псевдонима, таким образом, личный пример утверждения его причастности к духовному «преображению» и жизнетворчеству.

Обращение к роли восприятия света и цвета в данном аспекте, по нашему мнению, весьма актуально и осуществляется на примере лексической структуры и специфики семантики соответствующих лексем. Такие исследователи, как К.Г. Юнг и В. Тернер, говоря, например о

«красно-бело-черной символизации», отмечали, что эти цвета, выступая как элементы троичной архетипической структуры в картине мира, являются экспликаторами мифопоэтического, символического отражения действительности в сознании человека (Тернер 1983; Юнг 1963).

Так, например, в результате в художественной картине мира А. Белого белый цвет становится концептом, отражающим смысл его мистико-религиозных представлений. Концепт «Свет» в этом аспекте также приобретает метафизическое значение «света в мире: среди клубения и свистопляски движений, <...> являть Константу, пребывание, Истину, пребывать свободно от времени» [8, с. 144].

Раскрывая смысл семантики данного явления, Ю.С. Степанов пишет: «Динамика внутреннего мира художника — теперь один из вопросов семиотики. <...> По линии логики интенсиональный мир — это логически возможный, но не обязательно реально существующий мир. <...> Обозначение этих различных видов бытия составляет некоторую проблему. Если обозначить высшую степень обобщения по этой линии словом «бытие» (англ. Being), тогда все, что обладает бытием, какого бы рода ни было это бытие, есть «сущее» (чему соответствует греческий термин); то, что обладает бытием в интенсиональном мире (в любом интенсиональном мире), «субзистирует», а соответствующий вид бытия есть «субзистенция» (англ. to subsist, subsistence); то, что обладает бытием в реальном мире, «существование», «экзистенция» — это, следовательно, существование во времени, тогда как интенсиональный вид существования — это существование вне времени. <...> Творчество по законам логики в воображаемых мирах (в интенсиональных мирах) — одна из основ новой поэтики» [26, с. 88–90]. «Путь освобождения от власти пространственных отношений и путь к овладению временем и его преодолению — опять же осуществление творческой (и «жизнетворческой») сверхзадачи» пишет, анализируя творчество А. Белого исследователь Лавров [15, с. 43].

Таким образом, именно о такого рода новой поэтике и мифопоэтической модели мира можно говорить применительно к творчеству философов и представителей мира искусства рубежа XIX — нач. XX вв. В связи с этим представляет интерес личность субъекта, представляющего авторский текст, обращенный к осмыслению «Высших начал». Следует отметить, что «вневременные ситуации, в которых абстрагированность действия от конкретного момента времени достигает кульминации, характеризуются максимальной степенью генерализации субъекта, который становится выразителем неких общих идей», отмечает А.В. Бондарко [6, с. 501]. Это определение наиболее применимо по отношению к творчеству А. Белого, которое представляет собой постоянные метаморфозы наиболее значимых именно для автора ценностных смыслов в их соотнесении с всеобщими базовыми ценностями и смыслами. Так например, религиозно-философский смысл, связанный с лейтмотивом вечности, бесконечности, связан в «4-й Симфонии» «Кубок метелей» с преображением главного героя Адама Петровича, образ которого символически соотносится с образом Христа. «Исходя из цветных символов мы в состоянии восстановить Образ победившего мир», — пишет А. Белый [2, с. 204].

Миросозерцание А. Белого в период создания «Симфоний» основывалось на соловьевской «Софиологии». Учение Вл. Соловьева о Софии, обогащенное влиянием теософской литературы, в целом соотносимо с классической, западной богословско-философской традицией и во многом имеет свои истоки в античном неоплатонизме. Все это дает основание проводить некоторые параллели между русской и западной системой ценностей, но в то же время, по сути, она отлична от западного мировоззрения. Используя элементы религиозного мировоззрения и весь опыт философского осмысления бытия, накопленный европейской культурой, Вл. Соловьев и философы его школы ставили перед собой иную «сверхзадачу», а именно, всеобъемлющее мировоззрение, включающее идеальную модель бытия вообще и концепцию человека в частности. Развившись в русле идей русского религиозно-философского ренессанса, она базируется на понятиях Соборности, а также идее теургизма — перехода на некий иной уровень существования, что лежит в основе противопоставленности их западной философии.

А. Белый признавал правомерной идею независимости художественного творчества. Вместе с тем он отстаивал свое право ставить художественное творчество в обусловленную связь с религией и подчеркивал при этом, что не усматривает противоположности между точкой зрения «теургической» и собственно-эстетической. «Так почему же ты отнимаешь у меня право рассматривать, как преломилась та или иная религиозная идея в тех или иных эстетических формах», – говорит А. Белый, полемизируя с В. Брюсовым (Весы 1905 № 6).

Во многом это определяется такой особенностью творчества, как тяготение к исповедальности, проецированности на личные воспоминания и впечатления, основанные на саморефлексии на пути духовного «преображения». Исследователь Г.А.Субботина, относит подобные произведения к разряду «автобиографий Духа» [25, с. 10].

В художественных произведениях с элементами автобиографичности, «исповедальности» субъективное «Я» автора произведения отражает в тексте целые сегменты своей бытийной и пространственно-временной реальности. Для этого автор использует особые языковые средства, которые, на его взгляд, наиболее полно отражают особенности «предметно-психического проживания» жизни.

Тяга А. Белого к «жизнетворчеству» порождает и поиск новой синкретической формы самовыражения в художественном творчестве, адекватной «универсалистским» установкам автора. Исследуя с этой целью феномен творческого процесса, А. Белый пишет: «Творчество, по нашему убеждению, есть тайное состояние нашей психики, когда чувства и рассудок перестают существовать самостоятельно, а соединяются в нечто общее, получается нечто третье, более могучее рассудка и чувства, человек в таком состоянии более становится способным проникать в самую сущность предметов, которая познается непосредственно» [15, с. 57].

Таким образом, произведение искусства выступает как способ со-творения новой модели мира. Действительно, постепенно непосредственные впечатления, являющиеся ощущениями, пробуждающими воспоминания, в дальнейшем начинают способствовать постижению «духовной сущности вещей», стоящих за ними. Исследуя данное явление, М. Мамардашвили и А. Пятигорский пишут: «Когда мы рассматриваем бытие, как со-бытийное бытие, а не как нечто завершенное, раз и навсегда случившееся, иначе выступает и проблема времени. Если такое завершение, или окончательная форма случившегося имеет место, то нет символов. Символ предполагает со-бытие, а происходящее совершается на множестве фактов, которые взаимно друг друга дополняют. Без со-бытийности сознания невозможно понимание проблемы времени, в котором она служит отправной точкой» [23, с. 150]. Таким образом, это «сотворение нового мира», в акте «жизнетворчества», утверждающем Вечные Истины в реальном мире, лежащее в основе эстетики и философии рубежа 19 нач 20 в.в. во всей своей творческой полноте реализуется в религиозно-философских произведениях Павла Флоренского, Вл. Льва Шестова, утверждается поисками новых Соловьева, Н.А. Бердяева, форм в художественном творчестве художников модернистов, «светомузыкальными» опытами Скрябина, мироощущением А. Белого и проповедуемой им идеей «Жизнетворчества», которая научно-методологическое столетие входит В поле современной духовноориентированной психологии (А.А. Леонтьев) и преломляется новыми красками в православной психологии (Б.С. Братусь, Л.Ф. Шеховцева)

Вывод: Проблема языковых средств, сознательно или неосознанно избираемых языковой личностью для выражения необходимой информации в тексте, отражающих структуру сознания, мыслей данного человека, обычно рассматривалась в исследованиях по психологии творчества и восприятия эстетической информации. В данном случае, когда авторская мотивация как ассоциативное ощущение формирует метафорические образные представления, как попытку осмыслить метафизические категории, концептуальное пространство может исследоваться лингвистическими методами, а концепт рассматриваться как лингвокогнитивное явление, единица ментальных или психических ресурсов нашего сознания и той информационной структуры, которая отражает знания человека о мире в «картине мира». При

рассмотрении концептов в языке описывается концептуальная структура, или концептосфера, лингвистическими методами изучаются структура и содержание концептов как ментальных единиц, а лексические единицы языка считаются средствами объективации концептов. Таким образом, в широком понимании концепт является базовой универсальной семантической категорией, отраженной в человеческом сознании и обозначенной словом данного языка.

Подобные исследования, находясь на стыке нескольких гуманитарных дисциплин, доказывают возможность междисциплинарных исследований на современном этапе, так как обозначенные проблемы могут быть решены только с привлечением данных других наук (теологии, психологии, эстетики, философии, семиотики). Согласимся с мнением Е.С. Кубряковой, которая пишет о том, что «разработка теоретических проблем лингвистики по самым разным направлениям и линиям – не слабость, а сила, доказательство зрелости науки» [13, с. 15].

С позиций когнитивной лингвистики исследуется широкий круг проблем, в том числе проблема соотношения концептуализации и категоризации. Категоризация всего сущего с выделением категорий пространства и времени, в частности, является важнейшим этапом построения ЯКМ (языковой картины мира). Современная лингвистическая наука позволяет с новых когнитивных позиций взглянуть на понятия «пространство» и «время» с учетом психологической, философской и лингвистической точек зрения, а расширить и углубить понимание этих сложных проблем языка и сознания может исследование с позиции теологического знания. «Вряд ли можно воспринимать характерный для науки конца XX — начала XXI веков процесс интеграции философии, филологии и лингвистики как угрозу целостности лингвистической науки» [31, с. 7].

Литература

- 1. *Белый А.* Симфонии / А. Белый. Л.: Худож. лит., 1990. 528 с.
- 2. *Белый А.* О Софии Премудрости / А. Белый // Новый журнал. 1993. Кн. 190–191. С. 418-427.
- 3. Белый А. Символизм как миропонимание / А. Белый. М.: Республика, 1994. 528 с.
- 4. *Бабушкин А.П.* «Возможные миры» в семантическом пространстве языка / А.П. Бабушкин. Воронеж, 2001. 86 с.
- 5. Болдырев Н.Н. Концепт и значение слова / Н.Н. Болдырев // Методологические проблемы когнитивной лингвистики: науч. издание. Воронеж, 2001. С. 25-36.
- 6. *Бондарко А.В.* О грамматике функционально-семантических полей / А.В. Бондарко // Изв. АН СССР. Сер. Лит. и яз. − 1984. Т. 43. № 6. С. 492-503.
- 7. *Братусь Б.С.* Начала христианской психологии / Б.С. Братусь // Учебное пособие для вузов. М.: Наука, 1995. 202 с.
- 8. Γ ачев Γ . Русский Эрос. «Роман» мысли с жизнью / Γ . Γ ачев. М.: Интерпринт, 1994. 279 с.
- 9. *Гоготишвили Л.А.* Религиозно-философский статус языка / Л.А. Гоготишвили, А.Ф. Лосев // Бытие Имя Космос. М., 1993. С. 4-11.
- 10. Ильев С.П. Русский символистский роман: Аспекты поэтики / С.П. Ильев. Киев: Лыбидь, 1991.-172 с.
- 11. Категоризация мира: Пространство и время: матер. науч. конф. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1997. 237 с.
- 12. Копачева A.P. Концепт «Белый цвет» в художественной картине мира (на материале поэтических текстов французских и русских символистов): автореф. дис. ... канд. филол. наук / A.P. Копачева. Челябинск, 2003. 22 с.
- 13. *Кубрякова Е.С.* Начальные этапы становления когнитивизма: Лингвистика психология когнитивная наука / Е.С. Кубрякова // Вопросы языкознания. 1994. № 4. С. 34-47.

- 14. *Кубрякова Е.С.* Язык пространства и пространство языка (к постановке проблемы) / Е.С. Кубрякова // Известия АН. Серия литературы и языка. М., 1997. Т. 56. № 3. С. 22–31.
- 15. *Лавров А.В.* Андрей Белый в 1900-е годы. Жизнь и литературная деятельность / А.В. Лавров. М.: Новое литературное обозрение, 1995. 335 с.
- 16. *Леонтьев А.Н.* Деятельность. Сознание. Личность / А.Н. Леонтьев. М., 1975. С. 140–157.
- 17. Леонтьев А.А. Формы существования значения / А.А. Леонтьев // Психолингвистические проблемы значения. М.: Наука, 1983. С. 5-20.
- 18. Литературные архетипы и универсалии [под ред. Е.М. Мелетинского]. М.: Изд-во Рос. гос. гум. ун-та, 2001.-433 с.
- 19. Лихачев Д.С. Концептосфера русского языка / Д.С. Лихачев // Русская словесность. От теории словесности к структуре текста. Антология. М., 1997. С. 280-287.
- 20. *Логвиненко А.Д.* Чувственные основы восприятия пространства / А.Д. Логвиненко. М., 1985. 123 с.
- 21. *Лосев А.Ф.* Философия имени / А.Ф. Лосев. М., 1927. 255 с.
- 22. *Лосев А.Ф.* Знак. Символ. Миф / А.Ф. Лосев. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1982. 480 с.
- 23. *Мамардашвили М.К.* Символ и сознание. Метафизические рассуждения о сознании, символике и языке / М.К. Мамардашвили, А.М. Пятигорский. М.: Школа: Языки русской культуры, 1997. 224 с.
- 24. *Миассарова* Э.Р. Функционирование светоцветовой концептосферы в текстах: На материале произведений М. Пруста и А. Белого: диссертация... кандидата филологических наук: 10.02.20. / Э.Р. Миассарова. Казань, 2006. 260 с.
- 25. Субботина Γ .А. Психологизм М. Пруста и Ж.-П. Сартра в «Повествованиях о личности» («В поисках утраченного времени», «Тошнота», «Слова»): автореф. дис. ... канд. филол. наук. / Γ .А. Субботина. СПб., 2003. 22 с.
- 26. Степанов Ю.С. В трехмерном пространстве языка: семиотические проблемы лингвистики, философии, искусства / Ю.С. Степанов. М.: Наука, 1985. 335 с.
- 27. *Тернер В*. Проблема невербальной классификации / В. Тернер // Символ и ритуал. М., 1983. C. 71-103.
- 28. *Топоров В.Н.* Миф. Ритуал. Символ. Образ: исследования в области мифопоэтического // Избранное / В.Н. Топоров. М.: Прогресс; Культура, 1995. 624 с.
- 29. Философский словарь / под ред. И.Т. Фролова. М.: Политиздат, 1987. 590 с.
- 30. Философский энциклопедический словарь. М.: ИНФРА, 1998. 576 с.
- 31. *Фрумкина Р.М.* Концептуальный анализ с точки зрения лингвиста и психолога / Р.М. Фрумкина // Научно-техническая информация. 1992. Сер. 2. № 3. С. 3–29.
- 32. Φ румкина P.M. Интерпретация смыслов и модели мира / P.M. Φ румкина // Психолингвистика. M.: Академия, 2001. C.~86—100.
- 33. *Шеховцева Л.Ф.* Концепция личности в православной психологии / Л.Ф. Шеховцева Спб.: Изд-во РХГА, 2015. 143 с.
- 34. *Шохин В.К.* Теология. Введение в богословские дисциплины / В.К. Шохин // Учебнометодическое пособие. М.: ИФРАН, 2002. 143 с.
- 35. Юнг К.Г. Человек и его символы / К.Г. Юнг. М.: Серебряные нити, 1997. 368 с.

Сведения об авторе:

Миассарова Эльмира Рустемовна, кандидат филологических наук, историк культуры, междисциплинарный исследователь, специалист по мультикультурному консультированию, член АППМ, преподаватель психологии ПИНПО, клинический психолог 1 категории (г. Казань). Email: emiassarova@mail.ru

Использование игровых технологий на уроках арабского языка: лексические игры

Аннотация: Цель статьи показать важность использования игровых технологий на уроках арабского языка. Лексические игры — это эффективный метод преподавания, дающий действительно хорошие результаты в освоении нового материала и закреплении пройденного. Это тот инструмент который создает атмосферу творчества и погруженности в языковую среду, способствует снятию психологических и разговорных барьеров.

В статье представлена цель и важность лексических игр, основные недочеты в работе с лексикой и также практические аспекты использования игр во время урока.

Ключевые слова: обучение, игровые технологии, закрепление пройденного материала, использование лексики, эмоциональная приподнятость.

По определению, игра — это вид деятельности в условиях ситуаций, направленных на воссоздание и усвоение общественного опыта, в котором складывается и совершенствуется самоуправление поведением.

Большинству игр присущи четыре главные черты (по Шмакову С.А.):

- 1. Свободная развивающая деятельность, ради удовольствия от процесса деятельности, а не только от результата (процедурное удовольствие);
- 2. Творческий, импровизационный, активный характер этой деятельности («поле творчества»);
- 3. Эмоциональная приподнятость в процессе деятельности соперничество, состязательность, конкуренция («эмоциональное напряжение»);
- 4. Наличие прямых или косвенных правил, отражающих содержание игры, логическую и временную последовательность ее развития.

Игра, являясь развлечение, отдыхом, она способна перерасти в обучение, в творчество, в терапию, в модель типа человеческих отношений и проявлений в труде.

Цель лексических игр на уроках – усвоить иностранную лексику без «зазубривания», а также научиться применять ее правильно без скучного повторения.

Учебная игра — это особо организованное задание, которое требует от участников сильного напряжения умственных сил. И такой способ восприятия информации хорош не только для детей, но и я для студентов и взрослых.

Важность лексических игр

Изучение слов на любом иностранном языке — это процесс сложный и зачастую скучный. На помощь приходят лексические игры, как важный инструмент отработки пройденных слов.

Цель таких занятий – помочь студентам усвоить лексику легко и научиться применять ее правильно.

На каждом этапе, уровне изучения языка – игра имеет свои особенности:

- на начальном этапе это копирование диалогов из учебника, в ситуацию, разыгрываемую во время урока.
- на среднем и продвинутом уровне это уже самостоятельное и активное участие в предоставляемых педагогом ситуациях.

Особенность игр, что в них объединяются один из основных принципов обучения — от простого к сложному — и принцип творческой деятельности студента, когда он благодаря имеющимся способностям может самостоятельно подняться до «потолка» своих возможностей.

Основные недочеты в работе с лексикой

1. Слишком большой лексический объем, который студенты не успевают усвоить в отведенное время.

- 2. Недостаточная тренировка лексики на занятиях. Студентам предлагается выучить слова дома, а в аудиториислова уже контроливуются. Недостаточная тренировка приводит к быстрому забыванию.
- 3. Подача слов в виде списка, вне контекста, с заданием выучить слова. Такое механическое запоминание слов не развивает способность их употреблять, и слова быстро забываются.
- 4. Недостаточная работа над словообразованием, помогающая студентам и запомнить слова, и расширить свой пассивный словарь.
- 5. Недостаточное повторение слов в процессе обучения. Одни группы слов сменяют другие, и повторно не возникают в течении всего срока обучения.
- 6. Слова тренируются на уровне языка и речи, но не всегда выводятся в самостоятельную речь студента.
- 7. Преподавателям хорошо известно, что нередко учащиеся, добросовестно заучившие новые слова, не могут употребить их в речи. Заученные слова не вызываются в нужных ситуациях.

Возможно это происходит потому, что на этапе семантизации в результате многократного повторения образуется неправильная связь, которая в дальнейшем тормозит формирование должной связи.

Семантизация лексики – это объяснение значения новых слов различными способами.

Способов много:

- объяснение значения слов с использованием рисунков, слайдом, фильмов.
- перевод слова на родном языке
- подбор синонимов
- подбор антонимов
- на основе словообразовательного анализа
- с помощью контекста
- описание и толкование значения на иностранном или родном языке.

Цель использования лексических игр:

- 1. Для усвоения нового материала, закрепления пройденного материала, расширения словарного запаса. Спустя дни, недели, месяцы после того как был пройден материал, игра это приятный способ повторить пройденное.
- 2. Для того, чтобы подстегнуть студентов, чтобы заставить их активно работать на занятиях.
- 3. После трудной грамматической темы или трудного устного упражнения игра это идеальная возможность расслабиться.
- 4. Есть студенты, которые застенчивые, скромные или бывает, что студент немного слабее остальных. Игра помогает почувствовать себя более уверенно, снять скованность и активно принимать участие в процессе обучения.
- 5. Элемент соревнования часто добавляет оживление и повышает активность. Например, мужская половина класса очень оживляется узнав, что в конце игры будут подсчитываться очки и будет выявлен победитель. В них заложено стремление быть первыми. И если, например, они проиграют на одном уроке, то они хорошо подготавливаются на следующий, пытаются выиграть и это у них хорошо получается.
- 6. Независимо от того, насколько преподаватель динамично, активно ведет урок, мозг так устроен, что ему нужна перезагрузка, смена деятельности. В моменте, когда внимание студентов рассеивается быстрая спонтанная игра повышает внимание, оживляет и улучшает восприятие.
- 7. Игра это хороший помощник для выявления и исправления ошибок. Во время игры наша цель это устная спонтанная речь. Очень часто, особенно на начальном уровне бывают и грамматические ошибки. Во время игры исправления сводятся к минимуму. Но преподаватель

фиксирует их у себя и отмечает на какую грамматическую тему нужно будет обратить внимание в будущем.

- 8. Игра помогает запомнить глубоко и надолго. Наш мозг так устроен, что мы хорошо и глубоко запоминаем то, что нам приятно было делать, то что мы делали расслабленно и с радостью.
- 9. Изучение языка это трудный, требующий сил, утомительный процесс. А игры разбавляют его, делают его веселым что приводит к усилению мотивации.
- 10. Игры заставляют студентов быть на 100% вовлеченными и заставляют бороться до конца. Никто не хочет, чтобы из-за него быстро закончилось это времяпровождение, ведь студентам нравиться процесс обучения через игру.

Игры, которые я использую на занятиях

В разных играх развиваются разные лингвистические навыки: аудирование, говорение, чтение, письмо.

В зависимости от целей, которые ставит перед собой преподаватель, выделяют две основные группы игр:

Языковые — предназначены для того, чтобы сделать процесс изучения арабского языка интересным и творческим; эти задания помогают формировать лексические, грамматические и фонетические навыки.

Речевые – используются как настоящая практика реальных коммуникативных ситуаций, с которыми могут столкнуться студенты; используются также в рамках отработки и повторения изученной лексики.

- 1. «Описание картинки». Игра проводится на этапе актуализации с целью активировать студентов и настроить на занятие. Одному студенту задается индивидуальное домашнее задание: принести картинку и подготовить ее описание. На уроке этот студент заранее записывает на доске новые слова, которые могут пригодиться при прослушивании его рассказа. После своего описания он задает один вопрос касательно своего рассказа с целью, чтобы остальные могли предположить концовку этой истории. Затем озвучивается правильный ответ. Далее студент задает заранее подготовленные вопросы. В конце уже класс задает вопросы этого студенту, вопросы могут быть как по мамой картинке, так и по сюжету рассказа.
- 2. «Случай из жизни». Целью является понимание студентами разговорной спонтанной речи и привлечение внимание студентов. Иногда сам преподаватель выступает в качестве рассказчика. Он рассказывает реальную историю из совей жизни и опускает конец рассказа. Студенты по очереди предлагают свой вариант окончания, могут задавать сопутствующие вопросы. В конце задания преподаватель озвучивает правильный ответ. Особенно полезно, если преподаватель выбирает нравственно полезную историю или историю, связанную с изучаемой на данной момент темой.
- 3. «Докажи свою точку зрения». Игра ориентирована на закрепление изученной лексики, на умение работать в команде и на умение отстоять свою точку зрения. Группа делиться на 2-4 команды, в зависимости от количества студентов. Каждая команда методом жеребьевки выбирает себе предложенную преподавателем картинку. Картинки подбираются в соответствии с темой урока, изучаемой темой. Пример: на уроке изучается темя отдыха и его виды, то картинки будут следующие: отдых на брегу моря, отдых при чтении книги, просмотра полезной телевизионной программы и т.д. Цель студентов дать веские аргументы в пользу совей картинки, участвуют все члены команды. Тот, кто четко, грамматически правильно аргументировал свою тему, тот получает балл. В зависимости от уровня владения языков, можно так же усложнить данную игру. После выступления одной команды, другие команды опровергают их из высказывания, приводя доводы против них.
- 4. «Создай реальную ситуацию». Эта игра также будет актуальна при закреплении изученной лексики. Группа также делиться на 2-4 команды. Каждая команда получает определенную картинку. Пример: на уроке изучается тема медицина, то картинки могут быть

следующими: прием у терапевта, у офтальмолога, травматолога и т.д. Студенты придумывают и проигрывают соответствующие ситуации.

- 5. «Пусть говорят». Игра ориентирована воссоздать языковую среду и закрепить лексику. Выбирается ведущий (обычно это более сильный студент) и озвучивается тема дискуссии. Например, на уроке изучается темя различия между супругами, то тему могут быть следующими: муж недоволен своей женой или наоборот. Цель студентов раскрыть из проблему и получить совет от «зрителей».
- 6. «Составь слово». Целью этой игры является проверка усвоения письма и правописания. Студентам предоставляются слова, буквы которых написаны вразброс. Задача студентов составить слова, а затем и предложения с этими словами. Можно так же создать атмосферу соревнования и выявить трех первых победителей.
- 7. «Игры с карточками. Крокодил». Цель игры закрепить и повторить пройденную лексику, научиться использовать синонимы и антонимы. Игру можно проводить как в команде, так и когда каждый сам за себя. Даны карточки с изученными ранее словами по определенной тематике. Задача студента объяснить слово, написанное на карточке.
- 8. «Игры с карточками. Продолжи предложение». Используются те же карточки. Задача игры один студент составляет со словом начало предложения, следующий продолжает это предложение.
- 9. «Игры с карточками. Найди слово». На столе разложены все карточки со словами определенной тематики. Один из студентов выбирается ведущим, он говорит перевод слова, задача студентов быстро найти слово среди карточек. Выигрывает тот, кто наберет большее количество карточек.
- 10. «Игры с карточками. Грамматика». Данные игры и карточки дают возможность повторить и закрепить грамматические темы. Например, спряжение глаголов (карточки с местоимениями и глаголами); слитные местоимения (карточки с местоимениями и имена); пароды глаголов (карточки с глаголами); масдар (карточки с глаголами) и т.д.
- 11. «Угадай слово». Цель игры закрепление изученной лексики. Студенты делятся на две команды. По очереди один игрок с каждой команды выходит к доске и садиться спиной к доске. На доске преподаватель пишет слово, команда должна объяснить слово этому студенту.
- 12. «Задай вопрос». Цель игры научиться задавать грамматически правильные вопросы. На доске вывешивается картинка, команды по очереди задают по ней вопросы друг другу. Побеждает команда, задавшая больше грамотных вопросов, и давшая более грамотные ответы другой команде.

В данной работе предоставлены некоторые виды игр, которые можно применять на уроках арабского языка. Все эти игры можно видоизменять, добавлять или убавлять правила игры, в зависимости от уровня владения языком можно усложнять или облегчать.

Лексические игры нужны для:

- усвоения материала и расширения словарного запаса
- повторение и закрепление лексики на арабском языке
- активизация учебного процесса и стимуляция познавательной деятельности
- снятие языкового барьера и страха говорить на арабском языке
- тренировка нахождения обучающихся в «естественной» среде носителя языка
- снятие усталости и напряжения у студентов во время занятий.

Часто студенты даже не замечают, что во время минут развлечения и игры, они получают такую же пользу, как и во время изучения сложных грамматических правил.

Лексические игры — это эффективный метод преподавания, дающий действительно хорошие результаты в освоении нового материала и закреплении пройденного. Это тот инструмент который создает атмосферу творчества и погруженности в языковую среду, способствует снятию психологических и разговорных барьеров.

Ведь с повышением мотивации улучшаются навыки. Преподаватель не просто ведет урок, но и контролирует закрепление изученной темы.

Литература

- 1. Акишина А.А., Каган О.Е. Учимся учить: для преподавателя русского языка как иностранного / А.А. Акишина, О.Е. Каган. М.: Рус. Яз. Курсы, 2002. 256 с.
- 2. *Кукушин В.С.* Теория и методика обучения / В.С. Кукушин. Ростов н/Д.: Феникс, 2005. 474, [1] с.
- 3. *Ларина Е.Н.* Методика преподавания специальных дисциплин. Учебное пособие для преподавателей высшей школы / Е.Н. Ларина. Воронеж: ВГПУ, 2014. 111 с.
- 4. *Мандель Б.Р.* Методика преподавания педагогики в современном высшем учебном заведении: учебное пособие для обучающихся в магистратуре / Б.Р. Мандель. Берлин: Директ-Медиа, 2018.-402 с.

Сведения об авторе:

Насырова Диана Рустямовна, старший преподаватель кафедры филологии и страноведения Российского исламского института (г. Казань). Email: ndion4ik@yandex.ru

Языковая репрезентация отношений между друзьями и соседями в арабских афоризмах

Аннотация: В статье проведено комплексное исследование афоризмов арабского языка, отражающих отношения между друзьями и соседями, в концептуально-семантическом и этнокульторологическом аспектах. В статье рассмотрены особенности мировоззрения арабского народа, которые проявляются в афоризмах, демонстрирующих национальную специфику арабской лингвокультуры. Каждый афоризм приведен на арабском языке с переводом. В скобках указываются авторы высказываний. Приведенные афоризмы снабжены необходимыми комментариями.

Ключевые слова: лингвокультурология, арабский язык, афоризмы, мировоззрение, друзья, соседи, менталитет.

Афористика как отдельный литературный жанр известен с незапамятных времен. Сборники мудрых изречений составлялись в древнем Египте, Китае, Индии, афоризмы запечатлены на вавилонских клинописных табличках, они звучат в скандинавских эпосах и древнегреческой поэзии. А.О. Давтян справедливо считает, что «дань точному и краткому слову отдавали Феогнит и Саади, Гете и Гейне, Лабрюйер и Паскаль, Ларошфуко и Монтень, Ницше и Шопенгауэр» [1, с. 5]. Афоризмы — это изречения, в которых отражен многовековой социально-исторический опыт народа, имеющие устойчивую, лаконичную форму и поучительный смысл. Детальное изучение афоризмов различных языков занимает одно из приоритетных мест в лингвокультурологии.

Арабские афоризмы, как и афоризмы других языков мира, являются сокровищницей постулатов правильного поведения, а также человеческого мышления и опыта. Они транслируют поколениям образцы мудрости и мировоззрения, взгляды на разные стороны жизни. Афоризмы поощряют одни качества в людях и отрицательно относятся к другим, они делают язык более точным, выразительным и образным. В наше время особое значение приобретает подробное изучение арабских афоризмов для более целостного восприятия и понимания всех тонкостей арабского менталитета. В данной статье мы провели исследование высказываний Пророка Мухаммеда (хадисов), его сподвижников, а также известных арабских общественных деятелей, мыслителей и поэтов. В первой части статьи анализу подверглись арабские афористичекие конструкции, вербализирующие отношения между друзьями, а во второй – между соседями.

Друзья

Следует отметить, что лексема «друг» в русском языке способна удерживать в себе два противоположных значения — «другой», «иной» и «точно такой же», «мое другое я», «второй я». Т.А. Шайхуллин отмечает, что в арабском языке лексема «SAD \bar{I} Q» *друг* ни фонетически, ни морфологически, ни семантически, ни этимологически не связана со словом « \bar{A} KHAR» *другой*, а отсюда и значения этих слов никак не сближаются [2, с. 246-247]. Если мы обратимся к арабским толковым словарям, то увидим следующие объяснение лексемы «друг»:

друг – принц; рассказчик [3, с. 920].

оруг – человек честный и благосклонный [4, с. 530].

Для арабского представления о дружбе более характерного видение ситуации через конкретную лексему «друг», рассматриваемую далее.

1. Ценность дружбы, побуждение обзаводиться друзьями.

(Имам Шафии) Увеличивай количество своих братьев насколько можешь, поистине они твои опоры и спины, если ты нуждаешься в их помощи, тысяча друзей — это немного для разумного человека, и поистине, один враг — это много.

(Аль-Муталяммис) Твой брат — это тот человек, который отзывается, если случается беда, и который бывает покладистым, если ты его упрекаешь.

(Абдулла ибн Сэлюль) Разве может сокол взлететь без крыла? И если соколу обрезать перья, то он упадет.

Под словами «крыло» и «перья» поэт подразумевает друзей.

2. Арабские афоризмы предостерегают от дружбы с плохими людьми и осуждают неверность в дружбе.

(Ибн Магруф) Остерегайся своего врага один раз, и остерегайся своего друга тысячу раз, может быть друг перевернется (против тебя), и он лучше знает, как тебе навредить.

3. Осуждение алчности и жадности дружбе. Выявлены афоризмы, описывающие ситуацию, когда человек богатеет и с пренебрежением начинает относиться к своим друзьям.

(Имам Али) Когда считаешь братьев, то их бывает много, но когда случаются беды, то их оказывается мало.

(Ибн аль-Макри) Пусть не прельщает тебя благосклонность брата, когда есть надежда, до того, пока не испытаешь его, когда нет надежды.

В данном поэтическом отрывке под надеждой и ее отсутствием понимаются благополучные и неблагополучные времена.

4. Советы о том, как нужно относиться к друзьям.

(друг сподвижника пророка Мухаммада Амру ибн аль-Асы) Возможно, у него есть оправдание, а ты его упрекаешь.

Рассказывают, что однажды сподвижник пророка Мухаммада Амру ибн аль-Асы путешествовал со своими друзьями по чужим землям. Когда друзья Амру ибн аль-Асы увидели удаляющихся всадников, то пожелали немедленно их догнать, но Амру ибн аль-Асы остановил их. Ночью было очень холодно, и друзья Амру ибн аль-Асы решили разжечь костер, но Амру ибн аль-Асы остановил их. Друзья рассердились и на Амру ибн аль-Асы, а когда вернулись в Медину, то пожаловались на него пророку Мухаммаду. Амру ибн аль-Асы ответил, что решил не настигать всадников, так как не знает этих земель и опасался, что всадники были ловушкой недоброжелателей. Что касается костра, то разожженный костер ночью мог легко выдать их местонахождение. Тогда друзья Амру ибн аль-Асы убедились, что у него было веское оправдание, и один из его друзей сочинил поэтический отрывок, частью которого является данное выражение:

Будь терпеливым, и не упрекай своего друга,

Возможно, у него есть оправдание, а ты его упрекаешь.

Данное изречение призывает к тому, чтобы разобраться во всем, прежде чем упрекать друга. Возможно, у того имеется веская причина и оправдание.

(Хадис пророка Мухаммеда) Верующий – зеркало верующего.

Человеку необходимо говорить своим друзьям правду и указывать на их недостатки, даже если это неприятно. Ведь зеркало не скрывает недостатки.

5. В составе арабских афоризмов данной группы обнаружены перифрастические конструкции, в состав которых входит лексема «друг»:

Друзья опасных вещей – ребенок, подлец, глупец.

(Аш-Шагир аль-Карави) Существует три самых опасных оружия, бойся их друзей и отдаляйся от них: это нож в руках ребенка, или ручка в руках подлеца, или деньги в руках глупого человека.

Соседи

Примечательно, что в русском языке лексема «сосед» произошла от глагола «соседати», то есть, сидеть вместе, заседать. В арабском языке этимология этого слова интерпретируется следующим образом. Лексема \Rightarrow JĀR \Rightarrow происходит от глагола третьей породы \Rightarrow JĀWARA \Rightarrow по \Rightarrow соседству; находиться по \Rightarrow соседству; граничить, примыкать, прилегать.

Рассмотрим определение слова «сосед» в арабском языке:

جار сосед – человек, жилище которого находится поблизости. Компаньон по владению недвижимостью или по торговле [4, с. 150].

В арабских афористических конструкциях соседские отношения отражены в следующих когнитемах:

1. Арабские афоризмы направлены на поддержание хороших отношений с соседями. Также в них культивируется положительный образ соседа.

(Имам Али) Храни своих родителей и помогай им, а также помогай своему благочестивому и уважаемому соседу.

(Маскаб Аабди) *Будь щедрым со своим соседом и заботься о его правах, признание прав другого человека* – один из признаков щедрости.

(Мискин Дарами) Мой костер и костер моего соседа един, и я протягиваю ему котел (с едой) до того, как поесть самому.

В данном поэтическом отрывке слово «костер» обозначает то, на чем готовят еду. Здесь поэт хочет сказать, что человек никогда не должен оставлять голодным своего соседа.

(Ибн Варди) Относись с терпением к злому соседу, если ты не находишь сил терпеть, то тебе лучше переехать.

(Имам Шафии) Будь со своим соседом хорошим, словно миск (благовонии), чтобы все соседи относились к тебе также.

2. Арабские афоризмы схожи во мнении, что сосед может быть плохим и недостойным человеком.

(Аль-Маарри) Меня критикуют за то, что я продал свой дом дешево, но они не знают, что сосед отравлял мне жизнь.

(Лябид) Поистине, унижение соседом соседа болезненно, и одно несчастье притягивает к себе многие несчастья.

3. В арабском языке существуют высказывания, побуждающие к правильному выбору соседа и подчеркивающие, что выбор соседа – это очень важное и ответственное дело.

(Умар Бну Варди) *Если выбираешь соседа, то выбирай море или молодца, человек* ценится по ценности своего соседа.

В данном поэтическом отрывке слова «море» и «молодец» олицетворяют сильного, щедрого и уважаемого человека и в данном контексте являются метафорическими синонимами. Автор намеренно приводит оба синонима для усиления значения высказывания.

4. Выявлены арабские афоризмы, в которых проиллюстрирована следующая мысль: мужчина должен отводить взор, если случайно увидел свою соседку.

Эти афоризмы призывают к сохранению хороших отношений между соседями. Следует отметить, что в религии ислам не приветствуется, если мужчина смотрит на чужую женщину.

(Сахль ибн Малик аль-Фазарий) Я хочу обратиться к тебе, послушай, о, соседка!

У арабов-бедуинов в древние времена не было принято воспевать понравившуюся девушку в стихах Подобное воспевание считалось большим позором для девушки. После проявления такого творчества родители девушки могли заставить отвечать стихотворца, а о том, чтобы выдать за него дочь, не могло быть даже речи.

Выражение «Я хочу обратиться к тебе, послушай, о, соседка!» подразумевает, что человек не может прямо обратиться к любимой девушке, так как рискует лишиться ее, но надеется, что та, которой посвящены его стихи, все равно услышит и поймет.

Данное выражение является частью стихотворения, которое сочинил Сахль ибн Малик аль-Фазарий и продекламировал его своей возлюбленной, чтобы та поняла искренность его чувств:

О, сестра! Лучшая из бедуинов и из цивилизаций, Как ты видишь юношу-леопарда, Который полюбил прекраснейшую девушку? Я хочу обратиться к тебе, послушай, о, соседка!

Следует отметить, что Сахль ибн Малик аль-Фазарий применил слово «соседка» в качестве метонимического образа к своей возлюбленной, которую видел впервые, и которая жила далеко и не являлась его соседкой.

Это высказывание применяют, когда хотят сказать кому-то что-нибудь не напрямую, а намеком, или когда критикуют подобные намеки.

Ярким подтверждением вышесказанному служит знаменитая арабская легенда о Кайсе и Лейле. Кайс ибн Мулаувах полюбил Лейлу с детства и посвятил ей огромное количество стихов, а когда попросил руки Лейлы, то получил отказ из-за своих стихов. В итоге отец Лейлы выдал ее за другого парня, а несчастный поэт удалился в пустыню, где сочинял стихи в честь возлюбленной, рассказывая о своей неразделенной любви, о печали и страданиях. Когда стихи о Лейле стали распространяться в народе, ее семейство, боясь скандала, пожаловалось Султану, который, разобравшись в ситуации, приказал казнить Кайса всякому, кто его повстречает. Что касается Кайса, то он сошел с ума и скитался по пустыне, читая свои стихи, пока не умер. Повесть о Маджнуне (дословно «сошедшим с ума») Кайсе и Лейле, первоначально сложившаяся как комментарий к стихам поэта, впоследствии начала самостоятельную жизнь и вдохновила многих поэтов и прозаиков Востока на написание лирических поэм и романов. С

того далекого времени и по сей день образ Маджнуна и Лейлы символизирует в арабской литературе неразделенную любовь и страдания. Современные литераторы называют Кайса и Лейлу «арабскими Ромео и Джульеттой». Многие арабские поэты использовали метонимические образы, воспевая своих избранниц, и не наводя на них позор. Широкое применение нашли такие эпитеты, как «пальма», «роза», «луна» и т.д.

(Мискин Дарами) Я становлюсь слепым, если моя соседка появляется, до того, как она заходит за специальный занавес.

(Антара) Я отвожу взгляд, если появляется моя соседка, до того времени, пока ее не скроет могила.

Таким образом, проведенное исследование позволило сделать следующие выводы:

Большое количество арабских афоризмов подчеркивает ценность дружбы, побуждает дружить и обзаводиться друзьями, а также предостерегает от дружбы с плохими людьми и осуждают предательство дружбы. В рассматриваемых афоризмах прослеживается мысль, осуждающая алчность и жадность в дружбе. В арабском языке выявлены афоризмы, осуждающие ситуацию отказа от друга в случае ухудшения его материального положения.

Арабские афоризмы в большинстве своем призывают поддерживать хорошие отношения с соседями. Арабские афоризмы схожи во мнении, что сосед может быть плохим и недостойным человеком. Отмечены арабские афоризмы, в которых прослеживается мысль о том, что мужчина должен отводить взор, если случайно увидел свою соседку, так как в религии ислам не приветствуется, если мужчина смотрит на чужую женщину. Некоторые арабские афоризмы призывают не только не смотреть на соседку, но даже не называть ее по имени.

Литература

- 1. B мире мудрых мыслей: Энциклопедия / сост. А.О. Давтян. СПб.: Нева; М.: ОЛМА-ПРЕСС, 2002.-608 с.
- 2. *Шайхуллин Т.А.* Русские и арабские паремии с компонентом-наименованием родственных отношений: концептуально-семантический и этнокультурный аспекты: дис. ... д-ра. филол. наук: 10.02.01, 10.02.20 / Т.А. Шайхуллин. Казань, 2012. 379 с.

Сведения об авторе:

Омри Акила, старший преподаватель кафедры филологии и страноведения Российского исламского института (г. Казань). Email: akila2011@yandex.ru

Проблематика перевода текста «Старик и море» Эрнеста Хемингуэя на арабский язык

Аннотация: Литературоведы определяют жанровую направленность произведения как повесть-притча, так как его смысл отличается от традиционной повести. Главный герой повести Э. Хемингуэя «Старик и море» старый рыбак Сантьяго. Имя персонажа, которое имеет еврейские корни, означает «святой». Сантьяго жил бедно в небольшой хижине, но его жизнь его устраивала. В произведении поднимается проблема человеческой силы. Символом этой силы послужил огромный океан, а большая рыба олицетворяет божественный образ как нечто тайное в каждом человеке.

Ключевые слова: анализ произведения, сравнительный анализ, перевод, адаптация, эквивалентность.

В данной статье отражены результаты проведенного сравнительного анализа по следующим критериям: лексикология, стилистика, эмоциональный окрас, близость к оригиналу, недостатки, неточности.

В нашем исследовании мы остановились на следующих частях произведения: начало произведения, первый разговор с мальчиком, перед поимкой марлина, конец произведения.

Из общего анализа адаптации текста на арабский язык:

В оригинальном произведении главный герой упоминается непосредственно как «the old man» 131 раз, тогда как в арабском тексте — 225. То есть в оригинальном тексте употребление местоимений вместо назывного главного героя больше, чем в арабском переводе. Однако стоить отметить особенность, что в арабском тексте главный герой именуется как «عجوز» и никак более, хотя в названии произведения упоминается слово «شیخ». Мы считаем, что слово «شیخ» более приемлемо, и оно должно применяться в тексте, так как по своему смыслу слово «عجوز» применяется к людям пожилого возраста, ссылаясь именно на немощность из-за возраста. А слово «شیخ» применяется к людям пожилого возраста, которые уважаемые в обществе из-за своих достижений.

Имя «Santiago» в оригинальном тексте используется всего 3 раза: в начале произведения при обращении мальчика 2 раза, и когда упоминается о заслугах главного героя в армрестлинге. В адаптации на арабский язык же имя главного героя «سانتياجو» употребляется 6 раз: как и в оригинале при обращении мальчика 1 раз, 5 раз при упоминании о заслугах старика в армрестлинге.

Упоминание про мальчика примерно равное количество: 70 в оригинальном тексте и 72 в арабском переводе.

«Море», как один из главных образов в данной повести, употребляется неодинаковым количеством. Так в оригинальном тексте оно употребляется 23 раза, а в русском переводе -34. И упоминаний «океана» в оригинальном тексте меньше, чем русском. 10 и 13 раз соответственно.

Упоминаний Бога также разное количество. Так в оригинальном тексте 6 раз, а в арабской адаптации – 8.

Количество упоминаний рыбы в текстах различается: 170 в оригинальном тексте и 238 в русском переводе.

Стоить отметить, что упоминание название главной рыбы «Манолин» в оригинальном тексте равно 2, а в арабском переводе -1. Упоминание главных врагов «акул», разное количество в обоих текстах: в оригинальном их 30, а в арабском варианте 73. Упоминание сардин в текстах немного отличается: «сардины» в оригинальном тексте -9, а в арабском тексте -14.

Отдельно стоит отметить на отсутствие употребление иностранных слов, как это сделано в оригинальном тексте. Т.е. переводчики заменили их доступным эквивалентом, либо просто опустили. Это такие слова как: «salao», «galano», «brisa», «Tiburon» и т.д.

Мы изучили начало произведения оригинального текста:

He was an old man who fished alone in a skiff in the Gulf Stream and he had gone eighty-four days now without taking a fish. In the first forty days a boy had been with him. But after forty days without a fish the boy's parents had told him that the old man was now definitely and finally salao, which is the worst form of unlucky, and the boy had gone at their orders in another boat which caught three good fish the first week. It made the boy sad to see the old man come in each day with his skiff empty and he always went down to help him carry either the coiled lines or the gaff and harpoon and the sail that was furled around the mast. The sail was patched with flour sacks and, furled, it looked like the flag of permanent defeat.

The old man was thin and gaunt with deep wrinkles in the back of his neck. The brown blotches of the benevolent skin cancer the sun brings from its reflection on the tropic sea were on his cheeks. The blotches ran well down the sides of his face and his hands had the deep-creased scars from handling heavy fish on the cords. But none of these scars were fresh. They were as old as erosions in a fishless desert.

Everything about him was old except his eyes and they were the same color as the sea and were cheerful and undefeated.

"Santiago," the boy said to him as they climbed the bank from where the skiff was hauled up. "I could go with you again. We've made some money" [1, p. 1].

```
كان الرجل قد بلغ من الكبر عتيا.
```

على الربيل عليه من المبرطية... وحيداً، يطلب الصيد في خليج "جولد ستريم." وقد عبرت به حتى الساعة، أربعة وثمانون يوماً لم يجد عليه البحر خلالها بشيء من الرزق. في الايام الاربعين الاولى منها، كان له غلام يعينه على أمره. ولكن أربعين يوماً انطوت على غير طائل، فلم يسع والدا الغلام إلا أن يقطعا لولدهما بأن هذا العجوز مشؤوم لا يطلع نجمه إلا على

ــــــ. و هكذا نزل الغلام عند رغبة أبويه، وترك صحبة العجوز، وذهب يعمل في زورق آخر جاد البحر على ذويه بثلاث سمكاث طيبات منذ

وكان يحزُّ في قلب الغلام أن يرى العجوز قافلا الى الشاضء في نهاية كل يوم، وزورقه خاوي الوفاض، فلا يملك إلا أن يهرع إليه وكان يعبر لتي شبب الحارم ال يرقى المسبور المساح التي الله المساري. المساري. المساري. وكان هذا الشراع حول الصاري. وكان هذا الشراع المرقع بالخيش اذا ما انطوى حول صاريه، بدا كأنما هو علم للهزيمة المتصلة.

-كان العجوز جسدا ناحل العود، توغلت في قفاه غضون عميقة، وقد عدت حرقة الشمس في انعكاساتها على مياه الدحر، على بشرتا، عدواناقاسياً، فملأت خديه بالبثور، واستدارت فنثرت الكثير منها على جانبي وجهه.

أما كفاه، فقد حفرت فيهما الحبال التي طالما جرر بها الاسماك الثقببة، جراحاً عميقة الغور ليس بينها جرح جديد، فهي جميعا قديم ة قدم الحفريات في صحراء عديمة السمك.

كان كل ما فيه عجوزا مثله. إلاعينيه.

عينًا ه كانتا في صفاء مياه البحر، يطل منهما المرح، وعدم الاعترا ف بالهزيمة.

آذن النهار بئه آیته. واستقر الزورق، وألقى مراسیه على الشاطىء. • وقال الغلام للعجوز وهما یسیران صعدا صوب الشاطى ء:

-الآن... أستطيع أن أعود فأعمل معك يا ساتتياجو، فقد ادخرت بعض النقود.

(3:12).

Старик рыбачил один на своей лодке в Гольфстриме. Вот уже восемьдесят четыре дня он ходил в море и не поймал ни одной рыбы. Первые сорок дней с ним был мальчик. Но день за днем не приносил улова, и родители сказали мальчику, что старик теперь уже явно salao, то есть «самый что ни на есть невезучий», и велели ходить в море на другой лодке, которая действительно привезла три хорошие рыбы в первую же неделю. Мальчику тяжело было смотреть, как старик каждый день возвращается ни с чем, и он выходил на берег, чтобы помочь

ему отнести домой снасти или багор, гарпун и обернутый вокруг мачты парус. Парус был весь в заплатах из мешковины и, свернутый, напоминал знамя наголову разбитого полка.

Старик был худ и изможден, затылок его прорезали глубокие морщины, а щеки были покрыты коричневыми пятнами неопасного кожного рака, который вызывают солнечные лучи, отраженные гладью тропического моря. Пятна спускались по щекам до самой шеи, на руках виднелись глубокие шрамы, прорезанные бечевой, когда он вытаскивал крупную рыбу. Однако свежих шрамов не было. Они были стары, как трещины в давно уже безводной пустыне. Все у него было старое, кроме глаз, а глаза были цветом похожи на море, веселые глаза человека, который не сдается.

– Сантьяго, – сказал ему мальчик, когда они вдвоем поднимались по дороге от берега, где стояла на причале лодка, – теперь я опять могу пойти с тобой в море. Мы уже заработали немного денег [2, с. 1].

Данный абзац был переведен дословно. С изменением порядка слов для соответствия с грамматикой арабского языка. Некоторые большие предложения были разделены на два маленьких и т.д. Стоит отметить, что в арабском тексте никак не обозначается слово «Salao», которое есть в оригинальном тексте. Даже арабского эквивалента как «неудачник» не приводится. Об этом в арабском тексте не говорится вообще. А вот название Гольфстрим на арабский язык приводится транслитерацией — «جولا سنزیم». Вот некоторые примеры перевода:

He was an old man=کان الرجل قد بلغ من الکیر عتیا

boy had been with him= كان له غلام يعينه على أمره

Далее нами был рассмотрен отрывок оригинального текста, где присутствует диалог мальчика и старика перед сном.

"There is no such fish if you are still strong as you say."

"I may not be as strong as I think," the old man said.

"But I know many tricks and I have resolution."

"You ought to go to bed now so that you will be fresh in the morning. I will take the things back to the Terrace."

"Good night then. I will wake you in the morning."

"You're my alarm clock," the boy said.

"Age is my alarm clock," the old man said. "Why do old men wake so early? Is it to have one longer day?"

"I don't know," the boy said. "All I know is that young boys sleep late and hard."

"I can remember it," the old man said. "I'll waken you in time."

"I do not like for him to waken me. It is as though I were inferior."

"I know."

"Sleep well old man."

The boy went out. They had eaten with no light on the table and the old man took off his trousers and went to bed in the dark. He rolled his trousers up to make a pillow, putting the newspaper inside them. He rolled himself in the blanket and slept on the other old newspapers that covered the springs of the bed.

He was asleep in a short time and he dreamed of Africa when he was a boy and the long golden beaches and the white beaches, so white they hurt your eyes, and the high capes and the great brown mountains. He lived along that coast now every night and in his dreams he heard the surf roar and saw the native boats come riding through it. He smelled the tar and oakum of the deck as he slept and he smelled the smell of Africa that the land breeze brought at morning.

Usually when he smelled the land breeze he woke up and dressed to go and wake the boy. But tonight the smell of the land breeze came very early and he knew it was too early in his dream and went on dreaming to see the white peaks of the Islands rising from the sea and then he dreamed of the different harbours and roadsteads of the Canary Islands [1, c. 8].

- ان جوف البحر لا يستطيع أن يطوى سمكة تجرؤ على هذا ما دمت لا تزال قوياً.. كما تقول.
 - قد لا أكون قوياً كما أعتقد، ولكنني أتذرع بكثير من الحيل, وأتزود بالعزيمة
- أحسب أنه من الخير أن تذهب الآن الى مخدعك فتنام، حتى تصحو نشطًا في الصباح. وسآخذ المعدات معى الى الشرفة.
 - تصبح على خير. وسأوقظك في الصباح.
 - انك ساعتي المنبهة.
 - فاجاب العجوز قائلا:
- الشيخوخة هي ساعتي المئبهة. ولعلك لا تعرف لماذا ي ستيق ظ العجائز مبكر ين ... ليجعلوا ايامهر الباقية أطول من أيام الناس.. فعقب الغلام بقوله:
 - لست ادري. ولكتي اعرف أن الصغار ينامون في ساعة متاخرة... و بصعوبة. نعم... اذكر هذا من عهد طفولتي، على أية حال، سأوقظك في الموعد. إني لا احب أن يوقظني صاحبي الذي أعمل معه، فان هذا يشعرني بأنني دونه.
 - - طاب منامك أيها العجوز.

كان الكوخ ظلاما... وقد تناول العجوز والغلام عشاءهما في جنحه. فلما انصرف الغلام، انسرب العجوز الى مخدعه يتحسس موضع قدميه. وخلع سرواله، وحشاه ياورافي الجريدة ليتخذ منه وسادة در يريح عليها رأسه.

ثم نشر ما عنده من صحف قديمة فوق المخدع لعله يلين جسده . وتندثر يوطانيته. وسرعان ما استغرقه التوم. وراحت أحلامه تحمله الى افريقيا وترد له ذكريات صباه فيها . اد طالما نعم بمشاهد ضغافها الذهبية، وشطأنها البيضاء التي تبهر العيون، و رؤوس أشجارها الضاربة في السموق، وجبا لها السمراء القارعة.

كانت أحلام شدخو خته تحمله كل ليلة الى تلك الشواضء النائية . وتطالعه بمشهد العبيد يرددون صيحاتهم والقوارب قادمة بهم. وتغشاه رائحة القار والبلوط المنبعثة من سطح السفينة اذ هو مستلق عليه ويزدحم في آنغه عبق آرض أفريقيا الذي ذحمله اب نسمات

ظ الغلام [3, c, 27].

- Спасибо. Я рад, что ты так думаешь. Надеюсь, мне не попадется чересчур большая рыба, а то ты еще во мне разочаруешься. – Нет на свете такой рыбы, если у тебя и вправду осталась прежняя сила. – Может, ее у меня и меньше, чем я думаю. Но сноровка у меня есть и выдержки хватит.
 - Ты теперь ложись спать, чтобы к утру набраться сил. А я отнесу посуду.
 - Ладно. Спокойной ночи. Утром я тебя разбужу.
 - Ты для меня все равно что будильник, сказал мальчик.
- А мой будильник старость. Отчего старики так рано просыпаются? Неужели для того, чтобы продлить себе хотя бы этот день?
 - Не знаю. Знаю только, что молодые спят долго и крепко.
- Это я помню, сказал старик. Я разбужу тебя вовремя. Я почему-то не люблю, когда меня будит тот, другой. Как будто я хуже его.
 - Понимаю.
 - Спокойной ночи, старик.

Мальчик ушел. Они ели, не зажигая света, и теперь старик, сняв штаны, лег спать в темноте. Он скатал их, чтобы положить себе под голову вместо подушки, а в сверток сунул еще и газету. Завернувшись в одеяло, он улегся на старые газеты, которыми были прикрыты голые пружины кровати. Уснул он быстро, и ему снилась Африка его юности, длинные золотистые ее берега и белые отмели – такие белые, что глазам больно, – высокие утесы и громадные бурые горы. Каждую ночь он теперь вновь приставал к этим берегам, слышал во сне, как ревет прибой, и видел, как несет на сушу лодки туземцев. Во сне он снова вдыхал запах смолы и пакли, который шел от палубы, вдыхал запах Африки, принесенный с берега утренним ветром. Обычно, когда его настигал этот запах, он просыпался и, одевшись, отправлялся будить мальчика. Но сегодня запах берега настиг его очень рано, он понял, что слышит его во сне, и продолжал спать, чтобы увидеть белые верхушки утесов, встающие из моря, гавани и бухты Канарских островов. Ему теперь уже больше не снились ни бури, ни женщины, ни великие события, ни огромные рыбы, ни драки, ни состязания в силе, ни жена. Ему снились только

далекие страны и львята, выходящие на берег. Словно котята, они резвились в сумеречной мгле, и он любил их так же, как любил мальчика. Но мальчик ему никогда не снился [2, с. 11].

Данный абзац был переведен дословно с изменением порядка слов для соответствия с грамматикой арабского языка. Некоторые предложение были разделены на два предложение и т.д...

Проанализируем следующий отрывок:

He watched the flying fish burst out again and again and the ineffectual movements of the bird. That school has gotten away from me, he thought. They are moving out too fast and too far. But perhaps I will pick up a stray and perhaps my big fish is around them. My big fish must be somewhere.

The clouds over the land now rose like mountains and the coast was only a long green line with the gray blue hills behind it. The water was a dark blue now, so dark that it was almost purple. As he looked down into it he saw the red sifting of the plankton in the dark water and the strange light the sun made now. He watched his lines to see them go straight down out of sight into the water and he was happy to see so much plankton because it meant fish. The strange light the sun made in the water, now that the sun was higher, meant good weather and so did the shape of the clouds over the land. But the bird was almost out of sight now and nothing showed on the surface of the water but some patches of yellow, sun-bleached Sargasso weed and the purple, formalized, iridescent, gelatinous bladder of a Portuguese man-of-war floating dose beside the boat. It turned on its side and then righted itself. It floated cheerfully as a bubble with its long deadly purple filaments trailing a yard behind it in the water.

"Agua mala," the man said. "You whore."

From where he swung lightly against his oars he looked down into the water and saw the tiny fish that were coloured like the trailing filaments and swam between them and under the small shade the bubble made as it drifted. They were immune to its poison. But men were not and when same of the filaments would catch on a line and rest there slimy and purple while the old man was working a fish, he would have welts and sores on his arms and hands of the sort that poison ivy or poison oak can give. But these poisonings from the agua mala came quickly and struck like a whiplash.

The iridescent bubbles were beautiful. But they were the falsest thing in the sea and the old man loved to see the big sea turtles eating them. The turtles saw them, approached them from the front, then shut their eyes so they were completely carapaced and ate them filaments and all [1, p. 13.

وتمل العجوز الماء، وراح يراقب استقامة حباله فيه، و هبوطها الى أغوار لا تراها العين. وكان الضوء العجيب الذي ترسله الشمس في الماء، بعد أن از دادت سموقاً في كبد السماء، بشيراً دجو طيب، يؤكده شكل السحب المتراهية على الارض في الافق.

وكان الطائر قد أوشك أن يغيب عن مدى الرؤية، ولم يعد على وجه الماء غير بضع بقع من أعشاب السرخس الصفراء، وحولها مثانا ت بعض الطيور المغردة، عائمة حول الزورق، تدخللها بعض السميكات الصغيرة تسبح في الماء وترسل فقاعات لطيفة الصورة. وكان يروق للعجوز أن يشهد السلاحف الدحرية الكبيرة وهي تزدرد هذه السميكات الصغيرة.

وأقبلت السلاحف الدحرية، وجعلت تلتهم السميكات وما حولها م ن العشب، ذلك المشهد الذي يجبه العجوز، كما يحب أن بسير فوق ظهور هذه السلاحف بقدمين حافيتين عندما يكون على الشاطيء.

وكان يؤثر السلاحف الخضراء، وتعجبه أِناقتها وسرعتها، في حين يكره الضفراء ذات الرؤوس الضخمة.

ولم يكن صيد السلاحف ببستهويه، برغم أنه قضى السنوات الطوال من شبابه يعمل في مراكب صيادي السلاحف.

بيد أنه كان يشعر بالاشفاق عليها جميعاً... حتى السلاحف الضخمة التي يمتد طول الواحدة منها الى طول زورقه، وتزن طنا كاملا. ان أكثر الناس لا بعطف على هذه السلاحف لأن قلوبها تظل تخفق عدة صاعات بعد ذبحها. ولكن العجوز قال وهو يحدث نفسه: - ان لى قلباً كقلب هذه السلاحف. ولى يدان وقدمان كأيدها وأقدامها.

وكان يأكل بيضها، ويأكل السلاحف نفسها طوال شهر مايو حتى يشتد ساعداه ويقوى على مواجهة الاسماك الضخمة في شهري سبتمبر واكتوبر. كما كان يشرب قدحاً من زيت كبد القرش كل يوم، من القربة القائمة في الكوخ الذي يضع فيه الصيادون معداتهم [3, c. 38].

Старик следил за тем, как летучая рыба снова и снова вырывалась из воды и как неловко пыталась поймать ее птица. «Макрель ушла от меня, — подумал старик. — Она уплывает слишком быстро и слишком далеко. Но, может быть, мне попадется макрель, отбившаяся от стаи, а может, поблизости от нее плывет и моя большая рыба? Ведь должна же она где-нибудь

плыть». Облака над землей возвышались теперь, как горная гряда, а берег казался длинной зеленой полоской, позади которой вырисовывались серо-голубые холмы. Вода стала темносиней, почти фиолетовой. Когда старик глядел в воду, он видел красноватые переливы планктона в темной глубине и причудливый отсвет солнечных лучей. Он следил за тем, прямо ли уходят в воду его лески, и радовался, что кругом столько планктона, потому что это сулило рыбу. Причудливое отражение лучей в воде теперь, когда солнце поднялось выше, означало хорошую погоду, так же как и форма облаков, висевших над землей. Однако птица была уже далеко, а на поверхности воды не виднелось ничего, кроме пучков желтых, выгоревших на солнце саргассовых водорослей и лиловатого, переливчатого студенистого пузыря — португальской физалии, плывшей неподалеку от лодки. Физалия перевернулась на бок, потом приняла прежнее положение. Она плыла весело, сверкая на солнце, как мыльный пузырь, и волочила за собой по воде на целый ярд свои длинные смертоносные лиловые щупальца.

Ах ты сука! – сказал старик.

Легко загребая веслами, он заглянул в глубину и увидел там крошечных рыбешек, окрашенных в тот же цвет, что и влачащиеся в воде щупальца; они плавали между ними и в тени уносимого водой пузыря. Яд его не мог причинить им вреда. Другое дело людям: когда такие вот щупальца цеплялись за леску и приставали к ней, склизкие и лиловатые, пока старик вытаскивал рыбу, руки до локтей покрывались язвами, словно от ожога ядовитым плющом. Отравление наступало быстро и пронзало острой болью, как удар бича. Переливающиеся радугой пузыри необычайно красивы. Но это самые коварные жители моря, и старик любил смотреть, как их пожирают громадные морские черепахи. Завидев физалии, черепахи приближались к ним спереди, закрыв глаза, что делало их совершенно неуязвимыми, а затем поедали физалии целиком, вместе со щупальцами. Старику нравилось смотреть, как черепахи поедают физалии; он любил и сам ступать по ним на берегу после шторма, прислушиваясь, как лопаются пузыри, когда их давит мозолистая подошва. Он любил зеленых черепах за их изящество и проворство, а также за то, что они так дорого ценились, и питал снисходительное презрение к одетым в желтую броню неуклюжим и глупым биссам, прихотливым в любовных делах и поедающим с закрытыми глазами португальских физалии. Он не испытывал к черепахам суеверного страха, хотя и плавал с охотниками за черепахами много лет кряду. Старик жалел их, даже огромных кожистых черепах, называемых луты, длиною в целую лодку и весом в тонну. Большинство людей бессердечно относятся к черепахам, ведь черепашье сердце бьется еще долго после того, как животное убьют и разрежут на куски. «Но ведь и у меня, — думал старик, — такое же сердце, а мои ноги и руки так похожи на их лапы». Он ел белые черепашьи яйца, чтобы придать себе силы. Он ел их весь май, чтобы быть сильным в сентябре и октябре, когда пойдет по-настоящему большая рыба [2, с. 54].

Данный абзац был переведен дословно с изменением порядка слов для соответствия с грамматикой арабского языка. Некоторые предложение были разделены на два предложение и т.д. Например:

But perhaps I will pick up a stray and perhaps my big fish is around them= الطفر بسمكة شاردة...ولعلها تكون كبيرة...

وحدث العجوز نفسه=That school has gotten away from me, he thought

Особое замечание следует сделать упущению перевода на арабский фразы из оригинального текста — «"Agua mala," the man said. "You whore."». В русском переводе ее перевели как «— Ax ты cyka! — ckasan cmapuk.»

Разберем последний отрывок из текста:

The boy carried the hot can of coffee up to the old man's shack and sat by him until

he woke. Once it looked as though he were waking. But he had gone back into heavy sleep and the boy had gone across the road to borrow some wood to heat the coffee. Finally the old man woke.

"Don't sit up," the boy said. "Drink this."

He poured some of the coffee in a glass.

The old man took it and drank it.

- "They beat me, Manolin," he said. "They truly beat me."
- "He didn't beat you. Not the fish."
- "No. Truly. It was afterwards."
- "Pedrico is looking after the skiff and the gear. What do you want done with the head?"
- "Let Pedrico chop it up to use in fish traps."
- "And the spear?"
- "You keep it if you want it."
- "I want it," the boy said. "Now we must make our plans about the other things."
 - "Did they search for me?"
 - "Of course. With coast guard and with planes."
- "The ocean is very big and a skiff is small and hard to see," the old man said. He noticed how pleasant it was to have someone to talk to instead of speaking only to himself and to the sea. "I missed you," he said. "What did you catch?" "One the first day. One the second and two the third."
 - "Very good."
 - "Now we fish together again."
 - "No. I am not lucky. I am not lucky anymore."
 - "The hell with luck," the boy said. "I'll bring the luck with me."
 - "What will your family say?"
- "I do not care. I caught two yesterday. But we will fish together now for I still have much to learn."
- "We must get a good killing lance and always have it on board. You can make the blade from a spring leaf from an old Ford. We can grind it in Guanabacoa. It should be sharp and not tempered so it will break. My knife broke."
 - "I'll get another knife and have the spring ground."
 - How many days of heavy brisa have we?"
 - "Maybe three. Maybe more."
 - "I will have everything in order," the boy said. "You get your hands well old man."
- "I know how to care for them. In the night I spat something strange and felt something in my chest was broken." "Get that well too," the boy said. "Lie down, old man, and I will bring you your clean shirt. And something to eat."
 - "Bring any of the papers of the time that I was gone," the old man said.
 - "You must get well fast for there is much that I can learn and you can teach me everything.

How much did you suffer?" "Plenty," the old man said.

- "I'll bring the food and the papers," the boy said. "Rest well, old man. I will bring stuff from the drugstore for your hands."
 - "Don't forget to tell Pedrico the head is his."
 - "No. I will remember."

As the boy went out the door and down the worn coral rock road he was crying again.

That afternoon there was a party of tourists at the Terrace and looking down in the water among the empty beer cans and dead barracudas a woman saw a great long white spine with a huge tail at the end that lifted and swung with the tide while the east wind blew a heavy steady sea outside the entrance to the harbour.

"What's that?" she asked a waiter and pointed to the long backbone of the great fish that was now just garbage waiting to go out with the tide.

- "Tiburon," the waiter said. "Shark." He was meaning to explain what had happened.
- "I didn't know sharks had such handsome, beautifully formed tails."
- "I didn't either," her male companion said.

Up the road, in his shack, the old man was sleeping again. He was still sleeping on his face and the boy was sitting by him watching him. The old man was dreaming about the lions. [1, p. 48]

وحمل الغلام اناء القهوة الساخنة صعداً نحو كوخ الدجوز, وجلس بجواره إلى ان استبعظ. أو إلى ان بدا له أنه استيقظ. ولكن العجوز ما لبث ان استغرقه النوم من جديد.

```
- احتفظ به أنت. إذا شئت.
                                                                             - نعم.. اني أريده.. والآن.. لنفكر في بقية الاشياء.
                                                                                                      - هل بحث عنى أحد؟
                                                                                        - طبعاً.. خفر السواحل.. والطائرات.
                                 فأجاب العجوز وهو يستشعر لذة وجود أحد يتحدث إليه، بعد ان طالت أحاديثه إلى نفسه في البحر:
- ان المحيط واسع جداً. وزورقي صغير بحيث يشق على الطائرة ان تراه. لقد افتقدتك كثيراً يا ولدي. وأنت. ماذا خرج لك من الصيد؟
                                                                  - واحدة في اليوم الأول وأخرى في الثاني، واثنتان في الثالث.
                                                                                                              - رزق طیب.
                                                                             - والآن. لن نخرج إلى الصيد إلا معاً.. أنت وأنا.
                                                             - لا يا ولدي.. انني لست حسن الطالع.. لقد تخلى عنى الح ظ نهائياً.
                                                                                             - دعك من الحظ. سأجلبه أنا لك.
                                                                                                       . و ماذا تقول اسر تك؟
           ـ لن أبالي.. لقد ظفرت بسمكتين أمس.. ولكننا سنخرج للصيد معا من الآن، لانني لا أزال أتمني أن أتعلم منك أشياء كثيرة.
  - نحن في حاجة إلى رمح قوي لنصرع به الاسماك، نحمله معنا دائما في الزورق. ونستطيع ان نصنع حده من رقيقة قوية من سيارة
              يجب ان » فورد « قديمة. ونستطيع كذلك ان نخرطه في «جوانا باكوا» «يكون حاداً، ولا ينقضم. لقد انكسرت سكيني..
                                          - سأجيئك بسكين أخرى .. وسأخرط الرمح .. ترى كم يوماً تستمر هذه الريح الصرصر؟
                                                                                             - قد تستمر ثلاثة أيام. أو أكثر.
                                                                                                               فقال الغلام:
                                                                      - سأعد كل شيء. و عليك ان تهتم بأمر يديك أيها العجوز.
                                                                    - انى أعرف كيف اعالجها. لقد بصقت في الليل شيئاً غربياً
                                                                                                            ـ و هل عانيت ؟
                                                                                                             فقال الدجوز:
                                                                                                                    كثير ا!
                                                                    .سأجيئك بالطعام والصحف. استرح راحة تامة أيها العجوز
                                                                                          وسأجيئك بدواء ليدين من الصيدلية.
                                                                               ولا تنس ان تبلغ «بدريكو» ان رأس السمكة له.
                                                                                                            لن يفوتتي هذا
                                                            وحينما خرج الغلام، وهبط الطريق المرجاني الخشن، عاوده البكاء.
    وبعد الظهيرة، كان هناك رهط من السائحين في» الشرفة «وكانت في الرهط امرأة نتطلع إلى السماء، فرأت بين أكوام علب البيرة
  الخاوية والمخلفات المتراكمة، عموداً شوكياً أبيض طويلا، ينتهي بذيل ضخم ، ينتصب ويتماوج مع المد وادجزر، في حين ان الريح
                                                                        الشرقية ترفع ميا ه البحر بانتظام خارج مدخل الميناء ..
                        وسأات السائحة الساقي، وهي تشير إلى عظمة ظهر السمكة الضخمة التي كانت نتأهب للذهاب مع ال جزر:
                                                                                                           - ما هذا الشيء؟
                                                                                                            - انه ذیل قرش.
                                                                            قال هذا، وهو يحاول ان يشرح لها ما حدث. قالت:
                                                                       - لم أكن أعرف ان للقرش ذيلا أنيقاً جميلا إلى هذا الحد.
                                                                                                           وقال الرفيق لها:
                                                                                                             - و لا أنا أيضا.
                                                     وفي الكوخ، كان العجوز لا يزال نائما على وجهه، والغلام قابع إلى جواره.
                                                                                   وكان العجوز يحلم بالسباع! [3, c. 116].
                                                          145
```

وخرج الغلام ليستعير بعض الحطب، يدفىء به القهوة عندما يصح والعجوز.

- ان «بدريكو» « مهتم بأمر الزورق والمعدات. فقل لي: ماذا تريد ان تصنع برأس السمكة؟

وصب له بعض القهوة في كوبه، نتاولها العجوز فاحتساها، ثم قال:

وأخيراً. استيقظ العجوز، فقال له الغلام:

- لقد غلبت على أمري يا مانولين. غلبت تمامأ.

- دع «بدریکو» یقطعها ویستخدمها کطعم.

- لا تنهض.. اشرب هذا.

- انها لم تهزمك. اعني السمكان. - لا.. بل جاءت الهزيمة فيما بعد.

فقال الغلام:

- و رمحها؟

Мальчик отнес в хижину банку с горячим кофе и посидел около старика, покуда тот не проснулся. Один раз мальчику показалось, что он просыпается, но старик снова забылся в тяжелом сне, и мальчик пошел к соседям через дорогу, чтобы взять у них взаймы немного дров и разогреть кофе. Наконец старик проснулся.

— Лежи, не вставай, — сказал ему мальчик. — Вот выпей! — Он налил ему кофе в стакан. Старик взял у него стакан и выпил кофе.

- Они одолели меня, Манолин, сказал он. Они меня победили. Но сама-то она ведь не смогла тебя одолеть! Рыба ведь тебя не победила!
- Нет. Что верно, то верно. Это уж потом случилось. Педрико обещал присмотреть за лодкой и за снастью. Что ты собираешься делать с головой?
 - Пусть Педрико разрубит ее на приманку для сетей.
 - А меч?
 - Возьми его себе на память, если хочешь.
 - Хочу, сказал мальчик. Теперь давай поговорим о том, что нам делать дальше.
 - Меня искали?
 - Конечно. И береговая охрана, и самолеты.
- Океан велик, а лодка совсем маленькая, ее и не заметишь, сказал старик. Он почувствовал, как приятно, когда есть с кем поговорить, кроме самого себя и моря.
 - Я скучал по тебе, сказал он. Ты что-нибудь поймал?
 - Одну рыбу в первый день. Одну во второй и две в третий.
 - Прекрасно!
 - Теперь мы опять будем рыбачить вместе.
- Нет. Я несчастливый. Мне больше не везет. Да наплевать на это везенье! сказал мальчик. Я тебе принесу счастье.
 - А что скажут твои родные?
- Не важно. Я ведь поймал вчера две рыбы. Но теперь мы будем рыбачить с тобой вместе, потому что мне еще многому надо научиться. Придется достать хорошую острогу и всегда брать ее с собой. Лезвие можно сделать из рессоры старого форда. Заточим его в Гуанабакоа. Оно должно быть острое, но без закалки, чтобы не сломалось. Мой нож, он весь сломался. Я достану тебе новый нож и заточу рессору. Сколько дней еще будет дуть сильный brisa?
 - Может быть, три. А может быть, и больше.
- К тому времени все будет в порядке, сказал мальчик. А ты пока что подлечи свои руки.
- Я знаю, что с ними делать. Ночью я выплюнул какую-то странную жидкость, и мне показалось, будто в груди у меня что-то разорвалось.
- Подлечи и это тоже, сказал мальчик. Ложись, старик, я принесу тебе чистую рубаху. И чего-нибудь поесть.
 - Захвати какую-нибудь газету за те дни, что меня не было, попросил старик.
- Ты должен поскорее поправиться, потому что я еще многому должен у тебя научиться, а ты можешь научить меня всему на свете. Тебе было очень больно?
 - Очень, сказал старик.
- Я принесу еду и газеты. Отдохни, старик. Я возьму в аптеке какое-нибудь снадобье для твоих рук.
 - Не забудь сказать Педрико, чтобы он взял себе голову рыбы.
 - Не забуду.

Когда мальчик вышел из хижины и стал спускаться вниз по старой каменистой дороге, он снова заплакал.

В этот день на Террасу приехала группа туристов, и, глядя на то, как восточный ветер вздувает высокие валы у входа в бухту, одна из приезжих заметила среди пустых пивных

жестянок и дохлых медуз длинный белый позвоночник с огромным хвостом на конце, который вздымался и раскачивался на волнах прибоя.

- Что это такое? спросила она официанта, показывая на длинный позвоночник огромной рыбы, сейчас уже просто Акулы. Он хотел объяснить ей все, что произошло.
 - Вот не знала, что у акул бывают такие красивые, изящно выгнутые хвосты!
 - Да, и я не знал, согласился ее спутник.

Наверху, в своей хижине, старик опять спал. Он снова спал лицом вниз, и его сторожил мальчик. Старику снились львы [2, с. 60].

Данный абзац был переведен дословно с изменением порядка слов для соответствия с грамматикой арабского языка. Некоторые предложение были разделены на два предложение и т.д. Был выполнен перевод иностранных слов. То есть слова «brisa», «Tiburon» были переведены на арабский как «الربح الصرصر», «الربح الصرصر» соответственно.

Вывод

Данный вид перевода относится к художественному переводу. Стоит отметить, что при переводе на арабский было много использовано приемов из красноречия, так как на предложения на английском языке объемные и при переводе возникла необходимость их разделить на несколько предложений. В целом весь текст был переведен дословно с изменением порядка слов для соответствия с грамматикой арабского языка. Некоторые предложения были разделены на два-три предложения. В конце отметим, что автор данного перевода хотел передать смысл рассказа, опираясь на логику арабского повествования. Однако все же некоторые моменты не были переведены, потому данный текст можно отнести к адаптации, а не к полноценному переводу.

Литература

- 1. *Hemingway E*. The Old Man and the Sea / E. Hemingway. New York: Charles Scribner's Sons, 1952. 50 p.

Сведения об авторе:

Садыков Амир Риянович, магистрант ЧУВО «Российский Исламский Институт», ассистент кафедры гуманитарных наук и арабского языка МРО ООВО «Казанский Исламский Университет» (г. Казань). Email: peoplecomeback@mail.ru

Специализированная арабская терминология в области исследования законодательных хадисов

Аннотация: Изучение хадисов, понимание и размышление над их смыслом – долг каждого мусульманина. Законодательные хадисы – это наука, которая занимается глубоким и детальным исследованием высказываний пророка Мухаммада, мир ему, как со стороны их иепочки передатчиков, так и со стороны текста, определяя степень достоверности хадиса и приемлемость его использования как довода в шариате. В ходе этого применяются правила наук хадиса ('улюм аль-хадис) и основы методов критики для проверки того, принадлежит ли конкретное высказывание пророка Мухаммада, мир ему, к категории достоверных (сахих), хороших (хасан) или слабых (да 'иф) хадисов, путем изучения исандов [иснад (араб. إسناد), в хадисоведении — совокупность ссылок на рассказчиков хадисов пророка Мухаммада, мир ему], текстов, отдельных выражений, предложений, языкового значения, морфологии и формы. После этого извлекаются указания на правовые положения, что является самой главной целью этих исследований и дает возможность мусульманину выполнять действия соответственно Сунне пророка Мухаммада, мир ему. Данная статья посвящена рассмотрению некоторых специализированных терминов в области законодательных хадисов. В статье дается анализ некоторых терминов, а также трудов, посвященных законодательным хадисам, с указанием их авторов. Разъясняются особенности законодательства в хадисах пророка Мухаммада, мир ему, общие с Кораном, и особенности законодательства, которыми выделяются хадисы, а также специализированная арабская терминология в области правовых хадисов.

Ключевые слова: термин, Пророк, правовое положение, хадис, законодательные хадисы, сунна.

Языковое значение слова «хадис» – «сообщение, история, беседа: религиозная или светская, относящаяся к истории или современности» [1]. При использовании в качестве прилагательного означает «новый». Слово «хадис» как исламский религиозный термин означает сообщение о высказываниях Пророка, мир ему, о действиях, о молчаливом согласии (невысказанном одобрении действия или слов других людей), а также о его качествах, особенностях, то есть, его внешний вид [1]. Хадисы – хранилище сунны Пророка, мир ему, – сохранили свое важное значение как для отдельного мусульманина, так и для мусульманского сообщества. Сподвижники внимательно слушали каждое слово Пророка, мир ему, с величайшим вниманием. Они изучали Коран и хадисы Пророка, мир ему, в основном в мечети. Значительное число сподвижников изучали хадисы, записывая их прямо со слов Пророка. Следует помнить, что Сподвижники применяли на практике то, что они выучили наизусть или зафиксировали в письменной форме. Они хорошо понимали, что знания в исламе существуют для того, чтобы применять их, а не ради самих знаний. Что касается законодательной сунны и законодательных хадисов, то они всегда оставались объектом исследования мусульманских ученых. Исламские ученые занимались глубоким изучением хадисов Пророка Мухаммада, мир ему, со стороны текста и выражений, также со стороны цепочки передатчиков, определяя, является ли то или иное изречение Пророка Мухаммада, мир ему, доказательством, на который возможно опираться при выведении правовых положений ислама.

Особенности законодательства в хадисах. Особенности законодательства в хадисах пророка Мухаммада, мир ему, включают некоторые отличительные особенности, которые присутствуют в Священном Коране, а также особенности, которые отличают только Сунну Пророка, мир ему. Вот несколько важных принципов законодательства, содержащихся в Коране и хадисах [7]:

ulletОхват الشَّمُول , данный термин происходит от глагола سُمَلَ — охватывать, то есть охват всех сторон жизни.

- ullet Всеобщность غَمُوم, данный термин происходит от глагола غَمُوم быть всеобщим, касаться всех, то есть для всех людей, независимо от их класса, времени и места.
- Гибкость مُرُونَةٌ, данный термин происходит от глагола مَرُنَ быть гибким, что позволяет учитывать разные ситуации людей, особенно исключительные.
- •Постепенность ثَرُتُ в законодательстве, от глагола ثَرُتُ постепенно продвигаться. Некоторые правовые нормы ислама внедрялись постепенно.
- Согласование ثَوْفِيقٌ между интересами и правами личности и интересами и правами общества, от глагола وَفُقَ согласовывать примирять.
- Объективность مُوْضُوعِيَّة в законодательстве, от глагола وَضَعُ ставить, устанавливать. Правовые положения строятся на твердых принципах и вращаются вокруг них. Обязательства, например, касаются всех, у кого присутствуют условия их обязательности, и никто не выделяется друг от друга в своих правах, а наказания исполняются над всеми, независимо от того, этот человек правитель или простой человек, богатый или бедный.
- Связывание постановлений и обязанностей с верой во Всевышнего Аллаха и Его Посланника, мир ему, с любовью ко Всевышнему и Его Пророку. В Священном Коране сказано:

"ثُولْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللهَ فَاتَبَعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ"

«Скажи (им, Мухаммад): «Если вы любите Аллаха, то следуйте за мной. Тогда полюбит вас Аллах и простит вам ваши грехи, ведь Аллах – Прощающий, Милующий (Своих рабов)» (3:31).

• Объяснение мудрости законодательства и его целей, что религиозные постановления ведут к боязни перед Богом или связаны с ним и ведут к успеху. Один из аятов Священного Корана говорит следующее:

"نَيَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ اسْتَجِيبُواْ لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُم لِمَا يُحْيِيكُمْ وَاعْلَمُواْ أَنَّ اللهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ وَالْلَهِ ثُحْشَرُونَ" «О верующие! Ответьте Аллаху и Посланнику (проявляя повиновение и отвечая на этот призыв с покорностью), когда он призывает вас к тому, что (духовно и физически) оживляет вас» (8:24).

- Принятие во внимание причин ниспослания тех или иных Коранических аятов и хадисов أَسْبَابُ الْوُرُودِ أَسْبَابُ الْأُرُولِ .
- Отсутствие противоречий и разногласий между правовыми положениями, содержащимися в Священном Коране и Сунне.
- Разъяснение выражений в Коране, относящихся к категории منافلة أعدى 4. Это встречается много, например, подробное изложение положений намаза, закята, поста, хаджа, торговоденежных отношений и др., как например, разъяснение времен намаза, количества ракаатов в каждом намазе, способа выполнения одного ракаата намаза, разъяснение нисабов в закяте, и того, сколько необходимо выплачивать в каждом из видов имущества, разъяснение количества обходов вокруг Каабы, а также времени, в которое происходит стояния на Арафате. И многое другое. Этого вполне достаточно для опровержения высказывания тех, кто заявляет о совершении действий только в соответствии с Кораном, не принимая сунну.
- Разъяснение выражений относящихся к категории مُشْكِلٌ и устранение их ошибочного понимания. Данное слово происходит от глагола быть неясным, трудным для понимания. Подобно словам Всевышнего Аллаха:

'' وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ''

«Ешьте и пейте, пока вы не сможете отличить белую нить от черной на рассвете» (2:187), хадисы разъясняют, что имеется здесь в виду свет дня и темнота ночи.

 $^{^{14}}$ مُجْمَلٌ – обобщенное выражение, смысл которого скрыт и не понятен до тех пор, пока не будет объяснения и толкования.

¹⁵ Нисаб (نصاب) - облагаемый минимум имущества, с которого выплачивают закят.

• Ограничение и конкретизация выражений, относящихся к категории мутлак абсолютный), تَقْبِيدُ المطْلَقِ Подобно словам Всевышнего Аллаха, касающиеся наказания вора: "وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقُطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ ۗ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٍ"

«Вору и воровке отсекайте (кисть) руки в качестве воздаяния за совершенное и как наказание от Аллаха. И Аллах – Могущественный, Мудрый» (4:38). Сунна поясняет, что это правая рука, и она отсекается только до запястья.

- •Выделение из общего <u>تُخْصِيصُ الْعَام</u>. Например, из аятов относящихся к наказаниям за преступления, в частности касающихся кисаса¹⁷ и худуда¹⁸, хадисы исключили лиц относительно виновности которых присутствует сомнение. К примеру, пророк Мухаммад, мир ему, сказал: "إِذْرُ وُو ا الْحُدُودَ بِالشَّبُهَاتِ"
 - «Устраняйте наказания по причине сомнения» и др.
- 5) Указывание на правовые нормы, о которых нет упоминания в Коране, например, садака фитр, запретность золотых изделий и одежды из шелка для мужчин и дозволение этих вещей для женщин.

Наиболее важные труды, касающиеся законодательных хадисов [7]. Мусульмане в целом и богословы ислама в частности, особенно мухаддисы ч факихи уделили огромное внимание правовым хадисам. Они очень тщательно и детально изучали их, и писали по ним свои труды. Создание трудов, касающихся именно законодательных хадисов, даже было более ранним, чем написание других книг посвященных изречениям Пророка, мир ему, и именовались они «الْمُوْطَات». После этого труды в области хадиса стали более обширными, и включать в себя, как законодательные хадисы, так и другие. Конечно же эти труды уделяли внимание и правовым хадисам тоже, и они стали именоваться «السُنُن». Данное название является формой множественного числа от слова «شُنُة», что означает закон. Вместе с тем эти труды с разделами, касающимися правовых положений, охватывали и другие разделы. Затем из этих сводов хадисов, правовые хадисы были выделены в отдельные книги. Таким образом, книг по хадисам, уделяющим внимание законоположениям и правовым нормам ислама стало много, и они делятся на следующие разновидности:

1) الْمُوَطَّات – это первые появившиеся труды, посвященные правовым хадисам. В этих книгах, наряду с изречениями Пророка Мухаммада, мир ему, приводились мнения определенных богословов, а также мнение автора, а также некоторые отдельные вопросы, имеющие связь с хадисом. Среди них получили известность такие книги как: «Аль-муватта» имама Малика и «Аль-муватта» имама Мухаммада ибн аль-Хасан аш-Шайбани одного из учеников Абу Ханифы. Эти два труда являются основными источниками по хадисам в двух исламских правовых школах: Ханафитской и Маликитской.

Также сюда относится «Аль-муватта», хафиза и факиха Абу Мухаммада Абдуллы ибн Мухаммада ибн Исы аль-Марузи известного как Абдан, умершего в 293 г. по хиджре.

2) السُنَن — это книги, которые уделяют внимание законодательным хадисам, однако вместе с этим добавляют к ним и другие разделы, как например, раздел «Знание», «Этикет» и т.д. Эти книги появились после книг, именуемых «Аль-муваттаат», и в них упоминается только хадис Пророка, мир ему, вместе с цепочкой передатчиков.

Самые важные книги данной категории:

 $^{^{16}}$ Aль-мутлак — абсолютный, неограниченный.

¹⁷ *Кисас* - в мусульманском праве категория преступлений, за которые шариат устанавливает точную санкцию - *кисас*, означающую, по общепринятому определению, "возмездие", т.е. наказание, "равное" по тяжести совершенному противоправному деянию. Основными преступлениями данной категории считаются убийство и телесные повреждения необратимого характера.

 $^{^{18}}$ $Xy\partial y\partial$ - статьи мусульманского права, устанавливающие наказания.

¹⁹ *Мухаддис* - Человек, который занимается наукой о хадисах и передает хадисы, хорошо разбирается в них, зная многие их версии и обладая знаниями об их передатчиках.

 $^{^{20}}$ $\Phi a \kappa u x$ — специалист в области Исламского права ($\Phi u \kappa x$).

- 1) «Сунан Аби Дауд», автор Абу Дауд Сулейман ибн аль-Ашаас ас-Сиджистани (умер в 273 г. хиджры).
- 2) «Аль-Джами» автора ат-Тирмизи, эта книга также известна как «Сунан ат-Тирмизи» (умер в 279 году хиджры). Он называется «Джами» (Всеохватывающий), поскольку охватывает все разделы, и «Сунан» (Законы), так как уделяет внимание разделам положений закона (ахкам).
- 3) «Аль-Муджтаба» автора ан-Насаий, также известного как «Сунан ан-Насаий» Ахмада ибн Шуайба ибн Али ан-Насаий (умер в 303 г. хиджры).
- 4) «Сунан ибн Маджа» Ибн Маджи Мухаммада ибн Язида аль-Казвини (умер в 273 г. хиджры).
- 5) «Сунан ад-Дарими» автора Абдуллаха ибн Абдуррахмана ад-Дарими (умер в 255 г. хиджры).
 - 6) «Сунан ад-Даракутни» Али ибн Умара ад-Даракутни (умер в 385 г. хиджры).
 - 7) «Ас-сунан аль-кубра» аль-Байхаки Ахмад ибн аль-Хусейна (умер в 485 г. хиджры).

А также другие.

Из вышеперечисленных книг наиболее известны первые четыре. И именно эти книги имеют в виду, когда упоминают слово «ас-сунан» или «аль-арба 'а» (четыре).

Из книг, которые специализировались только на законодательных хадисах можно упомянуть следующие известные труды:

- 1) «Аль-ахкам аш-шар'ийа аль-Кубра», написанная имамом Абу Мухаммадом Абдулхакком ибн Абдуррахманом ибн Абдуллой аль-Азади аль-Ишбили аль-Малики, известным как Ибн аль-Харрат (умер в 581 году). Это объемная книга в шести томах. Он написал ее, выбрав хадисы из других сборников.
- 2) «Аль-ахкам аль-вуста», труд, состоящий из двух томов, также написанный Кади Абдулхакком. В предисловии к книге он говорит, что его молчание по поводу любого хадиса свидетельствует о его достоверности.
- 3) «Аль-ахкам ас-сугра фи лавазим аш-шар' ва халялих ва харамих ». В предисловии к этой книге автор говорит, что он извлек хадисы с достоверными цепочками передатчиков. Он состоит из одного тома.
- 4) Аль-ахкам, написанный имамом аль-Хафизом Абдулгани ибн Абдулвахидом ибн Суруром аль-Макдиси (умер в 600 г. хиджры). Он также является автором книги «Аль-камаль фи асма ар-риджал». Самый первый автор, собравший имена передатчиков шести имамов. Книга «Аль-ахкам» большого размера и состоит из шести частей.
- 5) «Умдат аль-ахкам ан саййид аль-анам», также написанный аль-Хафизом ибн Абдулгани аль-Макдиси. Он собрал в нем законодательные хадисы, с которыми согласились аль-Бухари и Муслим. Их количество достигло 419 хадисов.
- 6) Аль-ахкам аль-кубра, написанный Мадждуддином Абдуссаламом ибн Абдуллой ибн Абу аль-Касимом ибн Таймийей (умер в 652 г. хиджры), дедом шейхульислама Абу аль-Аббаса Ахмада ибн Таймийи.
- 8) «Аль-имам фи ахадис аль-ахкам», который написал имам, хафиз, факик, муджтахид и кади Такийуддин Абу аль-Фатх Мухаммад ибн Али ибн Вахб аль-Кушайри, известный как Ибн Дакик аль-Ид (умер в 702 г. хиджры). Это очень объемная книга, содержащая огромное количество информации.
- 9) Аль-имам би ахадис аль-ахкам, которая также была написана имамом Ибн Дакик аль-Идом.
- 10) «Насб ар-рая ли ахадис аль-хидайа», написанная выдающимся ученым Хафизом Джамалуддином Абдуллахом ибн Юсуфом аз-Зайлаи аль-Ханафи (умер в 762 г. хиджры). В нем он представил хадисы из книги «Аль-хидайя», которая представляет собой труд по исламскому праву ханафитского мазхаба.
- 11) Аль-Мухаррар мин аль-хадис, написанная Шамсуддином Мухаммадом ибн Ахмадом ибн Абдулхади. Эта книга, в которой представлены одна тысяча триста четыре хадиса.

- 12) «Ад-Дирайа фи тахридж ахадис аль-хидайа», написанная Хафизом ибн Хаджаром, которая представляет собой сокращенный вариант книги «Насб ар-рая». Автор фиксирует некоторую полезную информацию, которой нет в основной книге.
- 13) «Булуг аль-марам мин адиллат аль-ахкам», также написанная аль-Хафизом ибн Хаджаром. А также множество других книг, упоминание которых в данной статье не представляется возможным.

Комментарии к законодательным хадисам

На все виды упомянутых книг составлено множество комментариев, здесь мы упомянем несколько комментариев к книгам, специализирующимся на законодательных хадисах:

- 1) Комментарии, написанные Абу Абдуллой ибн Мухаммадом ибн Ахмадом ибн Мухаммадом (Ибн Марзук) ат-Талмасани, известным как Ибн аль-Хатиб, который умер в Египте в 781 году хиджры, к книге «Аль-ахкам аль-сугра», написанной Кади Абдулхакком.
- 2-5) Комментарии к книге аль-Макдиси «Умдат аль-ахкам», написанные следующими имамами: Ибн Дакик аль-Ид, Ибн Марзук аль-Хатиб, Сираджуддин ибн аль-Муляккин, аль-Маджд аль-Файрузабади и другие. Комментарий Ибн аль-Хатыба разделен на шесть томов. А комментарий Ибн Дакика аль-Ида это книга Ихкам аль-ахкам шарх умдат аль-ахкам. Эта книга является очень ценным произведением и свидетельствует о тонкости видения автора и глубине его мышления.
- 6) Книга «Аль-удда ала шарх аль-умда», комментарий Мухаммада ибн Исмаила аль-Санани к книге «Ихкам аль-ахкам», написанный ибн Дакик аль-Идом.
- 7) Книга «Аль-имам шарх аль-ильмам фи ахадис аль-ахкам», написанная имамом муджтахидом Такийуддином ибн Дакик аль-Идом. Это комментарий к его собственной книге, которая называлась «Аль-ильмам». Многие ученые восхищались его комментариями. Они сказали: «Если бы он ее закончил, в исламе не было бы такой книги». Аз-Захаби сказал: «Если бы он завершил написание книги «Аль-Имам» и переписал ее в виде белой книги, то это было бы пятнадцать томов».
- 8) Книга «Найл аль-аутар мин асрар мунтака аль-ахбар», написанная выдающимся ученым, шейхом Мухаммадом ибн Али аш-Шаукани (умер в 1255 г. хиджры), да пребудет с ним милость Всевышнего Аллаха. Он прокомментировал книгу «Аль-Мунтака» автора Маджда ибн Таймийи. Этот комментарий очень полный, и в нем он во многом опирается на книги: «Фатх аль-бари», «Насб ар-райа», «Ат-тахлис аль-хабир».
- 9) «Аль-Бадр ат-тамам шарх булуг аль-Марам». Он был написан Кадием и выдающимся ученым Шарафуддином аль-Хусейном ибн Мухаммадом ибн Саидом ибн Иса аль-Магриби аль-Ямани ас-Санани аз-Заиди, который является одним из ученых-заидитов в Йемене (умер в 1119 году хиджры).
- 10) Книга «Субул ас-салам шарх булюг аль-марам мин адилат аль-ахкам», написанная выдающимся ученым Мухаммадом ибн Исмаилом ибн Салах аль-Амиром аль-Кахлани, затем ас-Санани (умер в 1182 году хиджры). Этот комментарий среднего объема, в котором он сократил книгу «Аль-бадр ат-тамам» и добавил к ней некоторую полезную информацию.

Исследование законодательных хадисов имеет свою специализированную терминологию. Стоит отметить, что данная терминология имеет тесную связь с исламским правом, потому что сунна Пророка Мухаммада, мир ему, т.е. его высказывания (хадисы), деяния и молчаливое одобрение (икрар), является вторым источником законодательства в исламском праве после Священного Корана. Также необходимо сказать, что мусульманские богословы во все времена уделяли большое внимание законодательным или правовым хадисам, изучая их и извлекая из них нормы исламского права, касающиеся всех сфер человеческой деятельности. Они написали книги, в которых цитировались правовые хадисы, а также цепочки передатчиков. Написали комментарии к этим сборникам, где детально разъясняли те или иные термины и выражения. К

сожалению, в наше время для некоторых псевдомуджтахидов²¹ стало обычным делом высказывать религиозные суждения, основываясь на Корана и хадисы, считая, что они свидетельствуют в пользу их мнений, в то время как эти доводы либо слабые, либо не пригодны. Они внушают людям эти ложные идеи по средствам пропаганды и агитации. Некоторые из них используют в качестве довода хадисы, прямо противоположные доказываемому воззрению, то есть является не чем иным, как противоположным доказательством. В связи с этим разъяснение способов обоснования (ваджху-ль-истидляль) и обучение их применению является весьма важным. Помимо этого сегодня, когда появились различные группы, которые отрицают общепринятые источники исламского права, отрицают хадисы, сборники хадисов или отдельные высказывания Пророка Мухаммада, мир ему, утверждая, что они следуют только Корану, как никогда есть необходимость в глубоком и детальном изучении хадисов и трудов по этой области.

Литература

- 1. Азами М.М. Хадисоведение. Учебное пособие / М.М. Азами. Казань: РИИ, 2015. 123 с.
- 2. Али-заде A.A. Исламский энциклопедический словарь [Текст] / А. Али-заде. М.: Ансар, 2007. 400 с.
- 3. $Baxumos\ P.A$. Изречения Пророка / Р.А. Вахитов. Казань: Российский исламский институт, $2015.-160\ c.$
- 4. *Иззетов Р.Ф.* Хадисоведение / Р.Ф. Иззетов. Казань: Российский исламский институт, 2015. 123 с.
- 5. Калям Шариф. Перевод смыслов. Казань: Идель-Пресс, 2019. 640 с.
- 6. Коран: пер. с араб, и коммент. М.-Н. О. Османова. М.: Ладомир, Восточная литература, 1995. 576 с.
- 7. *Нуруддин Итр.* Иглям аль-анам шарх булюг аль-марам мин ахадис аль-ахкам. В 4 т. Т. 1. / Нуруддин Итр. Дамаск: Дар аль-фарфур, 2000. 663 с.
- 8. *Нургалеев Р.М.* Основы исламского права Усуль аль-фикх / Р.М. Нургалеев. Казань: Российский исламский институт, 2015. 131 с.

Сведения об авторе:

Хисамов Ильмир Рашидович, старший преподаватель кафедры Исламской теологии Российского исламского института (г. Казань). E-mail: ilek@list.ru.

²¹ Муджтахид – мусульманский богослов, который имеет право выносить самостоятельные суждения и обязан опираться исключительно на коранические аяты и достоверные хадисы пророка Мухаммада, а не на суждения других богословов.

Реализация лингвокультурологического аспекта при составлении учебных пособий по арабскому языку в Российском исламском институте

Аннотация: Цель статьи показать специфику использования лингвокультурологических реалий арабского языка в учебных материалах на примере конкретных учебных пособий, составленных авторами: «Речевая деятельность арабского языка» и «Практическая грамматика арабского языка». Данные учебные пособия предназначены для студентов вузов и рассчитаны на активное овладение видами речевой деятельности (аудированием, говорением, чтением и письмом) и грамматикой арабского литературного языка.

Ключевые слова: лингвокультурология, арабский язык, учебное пособие, культура, пословицы, проблемное обучение, развитие мышления.

В последние годы в связи с процессами глобализации и межкультурной коммуникации особенно актуально качественное преподавание иностранных языков, в частности, арабского языка в высшей школе, которое должно быть направлено на развитие познавательной самостоятельности и творческих способностей студентов. При этом немаловажную роль играет изучение и заимствование положительного зарубежного опыта. За последнее время интерес к изучению арабского языка в России значительно вырос. Появились новые учебные материалы.

К учебным материалам в современном процессе преподавания иностранных языков относят материальные средства, в той или иной мере служащие внедрению целей и содержания учебного предмета в педагогический процесс. В первую очередь к ним относятся учебники, словари, учебные пособия, технические средства. Несомненно, основным средством обучения является учебник. Учебник в определенной последовательности и объеме излагает сумму знаний, которую студенты должны усвоить.

В качестве идеального эталонного учебника обычно понимают некий гипотетический кострукт, базирующийся на последних достижениях теории и практики, психологии, социолингвистики, дидактики и полностью удовлетворяющий современным требованиям метолики.

Стало очевидным, что сегодня перед средствами обучения, главным из которых является учебник, стоят три основные задачи:

- 1) учебник должен помочь обеспечить личности усвоение определенного уровня знаний;
- 2) учить личность мыслить, развивать ее способности к самому мышлению;
- 3) знакомить личность с лингвострановедческими и лингвокультурологическими реалиями, присущими народам изучаемых языков.

За годы преподавания в вузах нами было просмотрено и опробовано множество учебников, выпущенных как в России, так и за рубежом. Выбирая основные учебники для преподавания арабского языка в наших вузах, мы исходили из того, что учебник должен представлять собой модель процесса обучения, ориентированную на реально существующую систему обучения, вписывающуюся в нее и в то же время в определенной степени преобразующую ее. В итоге длительного подбора и апробации различного учебного материала мы составили следующие учебные пособия:

1. Речевая деятельность арабского языка [1].

Предлагаемое учебное пособие состоит из 16 разделов, каждый из которых включает аутентичные арабские тексты разных жанров и стилей, вводящие определенный лексический, фразеологический и лингвокультурологический материал. В отобранных текстах учтены требования к ним: отражены особенности культуры и менталитета арабов, есть новизна и информативность, способные вызвать у обучаемых естественную эмоциональную реакцию. Например, в стихах и поэмах, приведенных в учебном пособии, отражены образцы арабского стихотворения лирического, философского и патриотического содержания. Тексты насыщены

пословицами и поговорками, устойчивыми словосочетаниями и афоризмами, образцами национального юмора арабов и др. Все это направлено на повышение уровня мотивации обучающихся, их интереса и познавательной активности. В отдельном разделе приводится материал для воспитательной работы: о рациональном использовании свободного времени и т.д.

Студентам в начале рекомендуется прослушать, потом прочитать незнакомый текст про себя и, не пользуясь словарем, попытаться его понять. Таким образом, понимание текста происходит при актуализации прошлых знаний, связывании их с новой информацией, полученной при прослушивании и чтении. Затем необходимо подробно разобрать каждый текст.

Следует отметить, что после текстов каждого раздела к выделенным словам приводятся синонимические и антонимические ряды. Данный подход имеет ряд методичеких особенностей, требующих пояснения.

1) Использован беспереводный способ семантизации лексики. Например, студент хочет понять значение слова انتصر – побеждать. В синонимическом ряде после текста он находит словарную статью, включающую заглавное слово انتصر , а также синонимы: فأذ , غلب أنهزم и антонимы: مثال , إنهزم – проигрывать. В поиске нюансов значений этих слов и испытывая интеллектуальные затруднения, студент извлекает из своего словарного запаса значение хотя бы одного слова, к примеру, أنصر – побеждать. Студент предполагает, что значение слова – побеждать, выигрывать. Далее он проверяет свою гипотезу с помощью анализа примера к заглавному слову статьи. Таким образом, реализуется принцип преемственности, так как к словам приводятся синонимические и антонимические ряды, благодаря чему пользователь проводит параллели между ранее изученными словами и новыми.

Примечательно, что наиболее удачным является иллюстрация не заглавного слова статьи, а синонима и антонима. Иногда пользователь знает значение заглавного слова или находит его в словаре, например, арабско-русском словаре Х.К. Баранова или другом словаре, в которых может не быть синонимов и антонимов. Иллюстрация синонимов и антонимов поможет раскрыть их значение в контексте. Например, читателю известно значение заглавного слова статьи из несколько значений заглавного слова статьи узнает несколько значений заглавного слова статьи делить, разделять. С помощью приведенных антонимов учитатель узнает несколько значений слова соединять. Таким образом, словарный запас пользователя существенно пополняется, что обогащает усвоение лексических единиц арабского литературного языка. Так сложилось, что изучение лексики иностранного языка обычно идет путем заучивания и запоминания. Работа над синонимами и антонимами активизирует мышление. Благодаря данному пособию, преподаватели могут семантизировать новую лексику путем приведения синонимических и антонимических рядов, активизируя мышление студентов и используя элементы проблемного обучения.

- 2) К каждому слову дается иллюстрация, раскрывающая тонкости его значения в контексте, приводятся примеры его использования. В качестве примеров приводятся:
- ~ образцы поэтических произведений. Использованы образцы классиков арабской литературы, начиная от поэтов доисламского периода (например: Аль Мутанабби и др.) до современных поэтов (например: Низар Каббани и др.);
- \sim арабские пословицы и устойчивые словосочетания, наиболее трудные из которых объясняются;
- ~ примеры из простых предложений, которые способствуют развитию навыков применения слова в конкретной языковой ситуации.
- 3) К глаголам приводятся употребляемые формы настоящего времени, причастия действительного и страдательного залогов, отглагольного имени, имени места. Например, к глаголу کزد повторять приводятся основные формы: عزد повторяет, مكزد повторяемый, مكزد повторяемый, مكزد

4) К существительным единственного числа приводятся формы «ломанного» множественного числа. Например: فرص – случай, فوص – случаи.

После подробного разбора изученной лексики, перед тем как перейти к упражнениям, студентам желательно несколько раз прослушать и прочитать текст, заучив новые слова и словосочетания.

В каждом разделе параллельно с текстами приводятся многочисленные упражнения, как тестовые, так и проблемного содержания, нацеленные на закрепление лексического материала и формирование умений и навыков во всех видах речевой деятельности: аудировании, говорении, чтении и письменной речи. В каждом разделе пособия приводятся упражнения на составление диалогических и монологических высказываний; интерес представляет организация разных форм обучения: индивидуальная, парная, групповая и коллективная работа студентов; проблемы ставятся в основном для обучения самостоятельно высказывать свои мысли и логично аргументировать их.

В конце каждого раздела считается обязательным написание сочинения, отражающего восприятие студентами основных положений пройденных тем. Таким образом, практикуется обучение письменной речи на материале творческих проблемных тем для сочинений. Студенты также знакомятся с разными видами арабского почерка и особенностью печатных шрифтов.

Данное пособие содержит обширный материал по лингвострановедению: включены материалы по географии, истории арабских стран, приведены образцы литературных произведений разных стилей и тексты, отраждающие обычаи и традиции арабов и т.д. Важной особенностью пособия является то, что к нему прилагаются аудиматериалы, на которых носителями языка из различных арабских стран (Сирии, Туниса и Ливана) начитан каждый текст. Таким образом, широко используется аудиовизуальный метод.

2. Практическая грамматика арабского языка [2].

Построение предлагаемого учебного пособия по практической грамматике арабского языка базируется на сравнительно-сопоставительном анализе методики преподавания арабского языка в России и в арабских странах. В пособии использованы принципы преемственности и проблемности, последний в определенной степени гарантирует не только развитие памяти, но и развитие мышления обучающихся.

В учебном пособии представлено две части (морфология и синтаксис), каждая из которых состоит из определенного количества разделов, включающих примеры, комментарии, грамматические правила и примечания.

Следует отметить, что основной особенностью данного пособия является приведение разнообразных практических упражнений проблемного характера для выработки грамматических навыков и умений.

С каждым разделом представленный грамматический материал постепенно усложняется в соответствии с уровнем усвоения изученных тем. Презентация грамматического материала осуществляется индуктивным способом, то есть от примеров – к правилам. В начале каждой части пособия все комментарии и правила приведены как на русском, так и на арабском языках. По мере усвоения грамматического материала обучающимися в каждой части пособия происходит постепенный переход к формулировкам комментариев, правил и условий к упражнениям на арабском языке. Тем самым создаются объективные условия к усвоению грамматической терминологии на арабском языке.

В предлагаемом пособии приведены таблицы со спряжением всех видов арабских глаголов в прошедшем, настояще-будущем временах, а также в усеченном, сослагательном и повелительном наклонениях. Кроме того, в таблицах представлены формы причастий действительного и страдательного залогов и отглагольного имени.

В конце предлагаемого учебного пособия прилагается небольшой словарь арабских грамматических терминов, переведенных на русский язык.

Авторы глубоко признательны рецензентам данных учебных пособий к.пед.н., доценту Ибрагиму Джавпаровичу Ибрагимову, к.филол.н., доценту Наиле Габделхамитовне Мингазовой и к.филол.н., доценту Рафису Рафаелевичу Закирову за оценку ее содержания и ценные советы.

Надеемся, что предлагаемые учебные пособия помогут студентам высших учебных заведений, а также изучающим язык самостоятельно, усваивать арабский язык быстрее и лучше обычного.

Примечательно, что некоторые методические концепции данных пособий уже использовались в различных учебных материалах, изданных авторами: «Грамматика арабского языка» 2001 год, «Учебник арабского языка. Вторая часть» 2004 год, «Словарь синонимов и антонимов» 2005 год, «Учебное пособие: Образцы арабской поэзии и прозы» 2008 год, «Словарь русских и арабских пословиц, поговорок и афоризмов "Родственные отношения"» 2012 год, «Практикум: Синонимия и антонимия арабского языка» 2015 год, «Учебное пособие: Лингвокультурологический аспект интерпретации устойчивых конструкций арабского языка» 2016 год, «Учебное пособие: Практический курс арабского языка. Продвинутый уровень» 2008, 2013, 2017 годы, «Учебное пособие: Морфология арабского языка» 2008, 2013, 2017 годы (три последних пособия изданы под грифом Министерства образования и науки Российской Федерации). Авторы выражают огромную благодарность и признательность своему Учителю и Наставнику – академику РАО, д.пед.н. Мирзе Исмаиловичу Махмутову за поддержку идеи создания этих учебных материалов и научную редакцию некоторых из них.

Литература

- 1. *Шайхуллин Т.А.* Речевая деятельность арабского языка: Учебное пособие / Т.А. Шайхуллин, А. Омри. Казань: РИИ, 2021. 208 с.
- 2. *Шайхуллин Т.А.* Практическая грамматика арабского языка: Учебное пособие / Т.А. Шайхуллин, А. Омри. Казань: РИИ, 2021. 206 с.

Сведения об авторах:

Шайхуллин Тимур Акзамович, кандидат педагогических наук, доктор филологических наук, профессор кафедры филологии и страноведения Российского исламского института (г. Казань). Email: ctimur2008@yandex.ru

Омри Акила, старший преподаватель кафедры филологии и страноведения Российского исламского института (г. Казань). Email: akila2011@yandex.ru

Нравственные ценности ислама в арабских паремиях: из истории изучения пословиц и поговорок

Аннотация: В статье представлен обзор состояния изучения паремий арабского языка, которые стали объектом исследования не только этнографии и фольклористики, но и лингвистики. В статье рассматриваются особенности мировоззрения арабского народа, которые проявлены в паремиях. Статья включает в себя арабские пословицы и поговорки с переводом на русский язык, уделяется некоторое внимание терминологии.

Ключевые слова: арабский язык, паремиология, пословицы, поговорки, культурный фонд, ценности Ислама, картина мира, нравственные ценности.

Арабские паремии — элемент культурного фонда арабского языка, они являются народным творчеством с тысячелетними корнями. Пословицы арабского народа содержат богатый опыт многих поколений. В истории арабской литературы пословицы и поговорки прошли очень длинный исторический путь развития и становления. В нынешнее время актуальность приобретает детальное изучение арабских пословиц и поговорок для того, чтобы суметь более целостно воспринимать и понимать все тонкости арабского фольклора.

Исследование паремий было и остается важным направлением арабского языкознания и литературоведения. Пословицы и поговорки нередко рассматриваются как отражение национального менталитета того или иного народа. В арабском языкознании паремии занимают особое место. Известно, что пословицы и поговорки существовали в арабской культуре с самой глубокой древности. Вместе с ними существовали и авторские афоризмы, цитаты из прозаических и поэтических произведений, которые со временем становились крылатыми выражениями. Однако в научных исследованиях предпочтение зачастую отдается изучению именно пословиц и поговорок народного (анонимного) происхождения. Среди них стоит отметить работы таких авторов, как Е.В. Кухарева, Т.А. Шайхуллин, Р.Р. Закиров, У.О. Максудов, Р.Д. Хамид и др.

Арабские пословицы и поговорки начали изучать со II в. по хиджре. Известный немецкий исследователь Карл Броккельман писал: «Пословицы и поговорки побуждали интерес ученых с самого возникновения арабской литературы; историки и филологи соревновались друг с другом, собирая и объясняя их» [8].

Арабские филологи стремились и побуждали защитить язык от неарабского влияния. Старались сохранить словесное наследие, записывая древние образцы языка, которые им удавалось отыскать, включая пословицы. Очень многие филологи посвящали свои труды пословицам.

Арабский ученый Ар-Рагаиб Аль-Асфахани дал арабским пословицам следующее определение: «Пословицы – это высказывание, схожее с другим высказыванием или событием, сравнивающееся с ним и объясняющее его» [1].

Современный арабский педагог и лингвист Саты Аль-Хусри отмечает, что «культура арабского мира, прежде всего, связана с арабским языком» [9]. Появление арабских пословиц неотрывно связано с появлением самого арабского языка, поэтому пословицы и язык неотрывны друг от друга. С доисламских времен арабский язык имел отличительные черты, которые сохранились и в исламскую эпоху. Эти отличительные черты присутствуют и в пословицах.

Согласно Т.А. Шайхуллину, пословицы – это «устойчивые словесные изречения, которые имеют синтаксическую структуру замкнутых предложений, обладают прямым или переносным планом выражения, афористичностью, обозначают ситуации, содержащие философские обобщения или нравоучительные сентенции, вошедшие в язык из фольклора или из других источников» [10].

С древнейших времен арабы фиксировали свой жизненный опыт и различные философские высказывания в форме пословиц. Арабский историк Аль-Калькашанди утверждает, что пословицы стали записываться вместе с первыми образцами арабской литературы [2]. Самый ранний сборник, который дошел до наших дней – книга «أمثال العرب» – «Пословицы арабов» (VIII век), составитель Аль-Муфаддаль ад-Даби. На сегодняшний день имеются много сборников арабских пословиц и поговорок. Например, «الأمثال جمهور» — «Совокупность пословиц» составителя Абу Муфриж ас-Судуси, также «الأمثال مجمع» — «Совокупность пословиц» составителя Аль-Аскари и др. Самым известным сборником считается сборник составленный видным арабским ученым Абуль-Фадлем Ахмадом ибн Мухаммадом Аль-Майдани «الأمثال مجمع» — «Сборник пословиц». В данном сборник содержится более 6000 пословиц.

Религия Ислам занимает очень важное место в жизни арабского народа. Вера в Единого Творца — один из нравственных рычагов воспитания человека. Безбожие ведет к утрате нравственных ценностей, а вера оберегает людей от совершения дурных поступков, укрепляет дух и улучшает нравы. В религии Ислам безбожие рассматривается как самый большой грех. Естественным образом тема веры стала неотъемлемой частью в многообразии пословиц и поговорок арабского языка. С целью поощрить человека не ослабевать в своей вере, быть нравственным и благочестивым, к примеру, призывают следующие пословицы: نره من الإيمان بتصنع (Крупица веры творит чудеса) [7]; المعجزات (Вера сдвигает горы) [7]; المعجزات و صدقه العمل (Вера существует в глубине души (сердца), а подтверждает ее дело) (хадис)

Нетрудно заметить, что пословицы и поговорки тесно связаны с реальными условиями жизни и психологией арабского народа. Длинные и отвлеченные рассуждения пословица заменяет готовыми и краткими изречениями, в которых лаконично выражены какие-либо грани опыта арабов. Поэтому пословица обслуживает все слои общества. «Удивительная черта народных изречений — текучесть словесного наполнения, они изменяются, чтобы сохраниться. ... Современная пословица — такая же живая форма народной мысли, какой она была в течение многовековой истории народа» [10]. В настоящее время арабские пословицы и поговорки разделены на три группы, согласно времени своего появления:

- 1) пословицы и поговорки доисламского и раннеисламского периода;
- 2) новые или смешанные пословицы, возникшие в IV веке по хиджре
- 3) современные пословицы и поговорки.

Во времена джахилии была необходимость в хорошем руководстве, что помогло бы направить человечество на прямой путь. В 610 году в месяц Рамадан Пророку Мухаммаду (а.с.) Аллах начал ниспосылать Коран. Коран является священной книгой всех мусульман, и считается эталоном арабского языка. Он содержит в себе большое количество различных пословиц и поговорок. Коран стал причиной изменений жизни арабов в лучшую сторону, что также отразилось и в паремиях. В них больше не воспевались войны, кровная месть и т.д. В паремиях начали отражаться такие темы как доброта, человеколюбие, мягкосердечность, искренность, духовное воспитание, присущие нормам религии Ислам.

Хадисы Пророка Мухаммада (а.с.) являются дополнением и разъяснением к Священному Корану, и считаются вторым (после Корана) очень важным источником мусульманского права. Пословицы изобилуют и в хадисах.

В арабские пословицы и поговорки включены общечеловеческие нравственные ценности. В них заключены такие темы как: добро и зло, широта души и щедрость, терпение, щедрость и достоинство и другие.

Немаловажной чертой арабского менталитета является очень пристальное внимание к вопросу соседства и дружбы. Отношения соседства составляют основу общественной жизни арабов. Например: الجار الحر جار لو رماك بلحجار (Сосед остается соседом, даже если бросает в тебя камни) [7]; جارك قريبك أخوك حبيبك (Твой близкий сосед – твой любимый брат) [7].

Паремии о семье и о доме указывают на организацию внутреннего мира человека, на создание домашнего очага и взаимоотношения в семье. О важности семьи в жизни араба

свидетельствуют многие арабские пословицы: لا يشكر الله من لا يشكر الله من الا يشكر الله من الله (И птица говорит: О, Родина моя!) [10]. Следует отметить, что арабских пословиц и поговорок, описывающих раздоры в семье, почти не выявлено. Вполне возможно, это связано с тем, что мужчина занимает доминирующее положение в арабской семье. Необходимо отметить, что у арабов мужчина – кормилец, и его не опровергаемой обязанностью является обеспечивать свою семью. При этом у него нет права расходовать личные деньги жены, если только жена сама не будет согласна. Например: « الشتغل المرا و لا تعتاز المرا و لا تعتاز المرا

Очень важной нравственной ценностью у арабов, отмеченной народным творчеством и восхваляемой в Исламе, является терпимость. У арабов терпение это не только умение стойко переносить тяготы жизни, речь идет и о терпении «на пути Аллаха»: الصبر يهدم الجبال (Терпение разрушает горы) [7]; الصبر نصف الإيمان و الشكر نصفه الأخر (Терпение — половина веры, а благодарность — другая ее половина) [6]. Также среди арабских пословиц можно встретить такие, в которых поощряется активное действие самого человека, а не сидение сложа руки, в ожидании изменений к лучшему. Ведь случается и так, что человек терпит невзгоды, ждет, когда будут изменения и надеется на лучшее, а со своей стороны не предпринимает ничего. Следом за этим оказывается, что он ничего не добился и не оставил ничего после себя: من الصبر الصبر الإ المجرفة و القبر (Дотерпелся до могилы) [7]; ما بعد الصبر الإ المجرفة و القبر (Терпение доведет лишь до лопаты (которой роют могилу) и могилы) [7];

Арабы очень ценят знание. По-нашему мнению, это также связано с тем, что Ислам побуждает своих последователей к получению знаний. Об этом свидетельствуют пословицы: (Умный враг лучше глупого друга) [10]; الجهل داء قاتل (Невежество – смертельный (убийственный) недуг) [7]; العدم عدم العقل لا عدم المال ((Настоящая) нищета – это отсутствие ума, а не денег) [7]. Арабы считают, что человеку нет необходимости много рассуждать, чтобы сделать верное решение, если он умен. К тому же, владение обширной информацией может быть источником различных бед, если к ней будет доступ у людей без знаний. Ум и мудрость человека заключаются в продуманных и взвешанных словах: موضع الحكمة (Мудрость рождается в словах (букв.: на языке) [7].

Честность и правдивость — непреходящие добродетели, как у многих других народов, также и у арабов. Эти качества не требуют лишних слов и говорят сами за себя: الحق لمين صدق (Правда с тем, кто честен, а не за тем, кто скор (букв.: кто пришел раньше)) [10]. Могучий инструмент человека — это язык. Однако язык может оказаться опасным оружием, которое способно довести человека и до беды, если не следить за ним: السانك سلطانك إن صنته صانك إن صنته صانك إن صنته صانك (Язык — это твой господин: будешь охранять его, и он сохранит тебя, если отнесешься к нему легкомысленно, и он не посчитается с тобой) [7].

Другим неотъемлемым качеством человека, которым гордится любой араб и которые нашли отражение в пословицах и поговорках — это смелость: اللي خاف مالطيحات ما يتعلمش الركوب (Кто боится падать, не научится ездить верхом) [6]; أشجع من الأسد (Смелее льва) [7]. Честь и достоинство для араба выше, чем любые блага. Если кто-то вел себя недостойным образом, то позор несмываемым пятном ложился не только на самого человека, но и на его семью и даже род: العار يخلف النار المعروفة (Позор переживет огонь) [7].

Щедрость и широта души — одна из центральных тем в паремиальном фонде арабского языка. Эти качества достойны похвалы. Возвеличивая щедрость, арабы с давних времен высмеивают жадность и скупость: «الكرم فضيلة و البخل رديلة» (Щедрость — достоинство, а скупость — порок) [7]; «الكرم يوم و البخل دون» (Для щедрости — один день, для бережливости (скупости) — все остальное время) [7].

Менталитету арабских народов характерно то, что словоблудие в целом, и лживые слова в частности, никогда не поощрялись, более того, вызывали осуждение. Человек, любящий много говорить, часто может оказаться в неловком положении. Для того, чтобы предупредить человека от несдержанности в словах и поощрить его думать, прежде чем сказать, говорится:

كثرة (Берегись, чтобы твой язык не срубил твоей головы (букв.: шеи)) [7]; كثرة (Болтливость приводит к раскаянию) [7] الكلام ندامة (Сказанное словцо – серебряное, не сказанное – золотое) [7].

Изучение источников арабских паремий показало, что большое количество арабских устойчивых выражений посвящено языку, особенностям речевого общения между людьми. В числе пословиц и поговорок встречаются и противоположно направленные оценки одного итого же явления, но это не исключение для арабского языка, это положение свойственно и многим другим языкам. Если человек плохо владеет языком, то это порицается в менталитете арабов, так как у них имеется представление о том, что лучше быть бедным материально, чем ущербным интеллектуально и духовно: العدم عدم العقل لا عدم المال ((Настоящая) нищета — это отсутствие ума, а не денег) [7]; المتعلم بصير و لو كان أعمى و الجاهل أعمى و لو كان بصير (Знающий человек проницателен, даже если глаза его слепы, а невежда слеп, даже если глаза его видят) [7].

Следует отметить, вдобавок ко всему вышеперечисленному, арабские паремии тем или иным образом дают положительную либо отрицательную оценку таким аспектам, как: лицемерие, ханжество, воспитание, шутливость, словесные клятвы и другие. Пословицы и поговорки представляют собой инструмент, который учит искусно обращаться языком и предупреждают о таящихся в нем опасностях, при неумелом обращении.

В фольклорных сборниках рядом встречаются пословицы разного, а часто и противоположного содержания. Одни пословицы призывают к смелости, другие предостерегают от ее излишнего проявления; одни пословицы призывают к экономии, а другие, наоборот, к щедрости; одни пословицы говорят о широте души ко всем, а другие призывают быть чуткими, например, к незнакомым людям и т.д. Пословицы и поговорки заменяют отвлеченные рассуждения людей краткими изречениями, в которых лаконично и очень четко выражены те или иные грани опыта арабского народа, предложены проверенные жизнью умозаключения. Поэтому пословицы и поговорки обслуживают все слои общества. Пословица становится по-настоящему действенным и убедительным только от своевременности и уместности произнесения.

Для коммуникации недостаточно знать только иностранный язык, необходимо также владеть и «фоновыми знаниями», которые определяются как обоюдное знание реалий говорящим и слушающим. Отсюда вполне понятны стремление и необходимость изучения национальных менталитетов, которые нашли свое наиболее яркое отражение в первую очередь в национальном языке. «Нельзя понять язык, не имея представления об условиях, в которых живет народность, говорящая на этом языке», – подчеркивал французский ученый А. Майе [7]. Необходимым условием межкультурной коммуникации, в частности арабского народа с русским, является очень тщательное изучение специфики культур данных народов. В результате этого познавательного процесса приходит уважение к традициям, а также историческому, духовному, культурно-религиозному наследию обоих народов, которое проявляется в языке.

Арабское общество издавна характеризует трепетное отношение к языковому мастерству. До сих пор поэзия является действенным инструментом социальных комментариев. Араб испытывает чувство гордости, когда имеет возможность своевременно применить нужную пословицу в своей речи, и уважает того, кто умеет использовать эти высказывания правильно. Достаточное знакомство с пословицами и способность корректного спонтанного применения пословицы к ситуации является оценкой «правильного» использования. Как и в представлении многих других народов, арабский менталитет строится на том, что речь есть показатель интеллектуального развития человека, всего того, чему он смог научиться.

В свою очередь, паремии являются зеркалом культуры арабского народа, энциклопедей жизни. Пословицы и поговорки – это результат очень длительной истории языка, литературы и общества. Именно в пословицах так широко отражена жизнь арабов в том виде, в каком она есть на самом деле. Пословицы и поговорки представляют собой историческую ценность: в историко-культурных памятниках приводятся исторические предания и примеры их

использования; в них заложена огромная ценность, так как паремии отражают быт арабского народа, традиции, культуру. Пословицы и поговорки являются литературной ценностью, так как широко используются в арабской поэзии и художественной прозе.

Литература

- 1. *Ар-Рагиб аль-Асфахани*. Аль-Муфрадат фи гариб аль-Куран дабтуху уа ражиуху Мухаммад Халиль Айтани / Ар-Рагиб аль-Асфахани. Бейрут: Дар аль-магрифа, 1998. 464 с.
- 2. *Белкин В.М.* Арабская лексикология / В.М. Белкин. М.: Издательство МГУ. 1975. 200 с.
- 3. Баранов Х.К. Арабско-русский словарь / Х.К. Баранов. Ташкент: «Камалак». 1994. 727 с.
- 4. *Закиров Р.Р.* Особенности перевода арабских паремий на русский язык / Р.Р. Закиров. Вестник ТГГПУ
- 5. *Курбатов Н.В.* Паремии, паремические выражения и народные суждения как отражение национально-культурной специфики языковой картины мира: автореф. дис. ... канд. филол. наук / Н.В. Курбатов. Краснодар. 2002. 255 с.
- 6. *Кухарева Е.В.* Прецедентные имена и события и проблемы системного анализа и дискурсивного описания арабских паремий / Е.В. Кухарева. Восточные языки и культуры. Материалы I международной научной конференции. М.: Изд-во РГГУ. 2007. С. 44—48.
- 7. Кухарева Е.В. Словарь арабских пословиц и поговорок (с лекскико-фразеологическими комментариями) / Е.В. Кухарева. М.: АСТ: АСТ МОСКВА: Восток Запад. 2008. 303, [1] с.
- 8. *Максудов У.О.* Арабские пословицы и поговорки: возникновение и развитие паремиологических словарей в арабской литературе / У.О. Максудов // Вестник Санкт-Петербургского университета. 2012. С. 102-109.
- 9. *Сати аль-Хусри*. Арау уа ахадис фи аль-люга уа аль-адаб / Сати аль-Хусри. Бейрут, 1958. 119 с.
- 10. Шайхуллин T.A. Семантика и прагматика русских и арабских паремий с компонентом-наименованием родственных отношений: Монография / Т.А. Шайхуллин. Казань: $K(\Pi)\Phi Y$. 2012. 370 с.
- 11. *Шайхуллин Т.А.* Языковая вербализация отношений между родителями и детьми в русский и арабских паремиях / Т.А. Шайхуллин // Вестник ЛГУ им. А.С. Пушкина. − 2012. − №2. URL: https://cyberleninka.ru/article/n/yazykovaya-verbalizatsiya-otnosheniy-mezhdu-roditelyami-idetmi-v-russkih-i-arabskih-paremiyah

Сведения об авторе:

Шайхутдинова Тансылу Ильнуровна, магистрант кафедры филологии и страноведения Российского исламского института (г. Казань). E-mail: ttuxvatova@mail.ru