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

Теология традиционных религий в научно-образовательном пространстве современной России

Сборник материалов

международного симпозиума

Казань, 22-23 октября 2020 г.

Казань – 2020

УДК 372.8
ББК 74
Т 337

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

Ответственный редактор: Батрова С.Р.

Т 337 **Теология традиционных религий в научно-образовательном пространстве современной России.** Сборник материалов международной конференции. – Казань: Издательство “Бриг”, 2020. – 192 с.

ISBN 978-5-98946-343-5

В настоящем сборнике представлены доклады участников международного симпозиума «Теология традиционных религий в научно-образовательном пространстве современной России», прошедшего 22-23 октября 2020 г. в г. Казани.

© Фонд поддержки исламской культуры, науки и образования, 2020

© Духовное управление мусульман Республики Татарстан, 2020

© Российский исламский институт, 2020

© Казанский исламский университет, 2020

Оглавление

АКТУАЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ ТЕОЛОГИИ И ИСЛАМСКОГО БОГОСЛОВИЯ

Абдулин О.М.
Влияние традиций ислама на физическое развитие и воспитание…….. 6
Акбашева Д.Х., Великжанина Т.Б.
Развитие образовательных программ по направлению подготовки «Теология» в классическом вузе……. 11
Асанкожаева С.К.
Вопрос прощения в исламской традиции……... 18
Асанкожаева С.К.
Провокационное поведение как испытание для мусульманина……... 22
Баган В.В.
О природе и смысле принуждения в подчинении церковному каноническому праву….. 27
Багаутдинов И.И.
Важность следования Сунне в трактате Мусы Бигиева «Китаб ас-Сунна»……..... 33
Багдалов М.М.
Роль местных религиозных организаций в сохранении единства мусульманской уммы в условиях светского государства ……... 38
Бойко П.Е.
Теология, философия и религиоведение в духовном пространстве современного классического университета…… 43
Галявиева Г.А.
Модель концепции духовно-нравственного воспитания детей с учетом этнонациональных традиций Республики Татарстан……..... 47
Головушкин Д.А.
Коррелятивность теологии и религиоведения в научно-образовательном пространстве современной России: пути и перспективы……. 52
Зайцев П.Л., Оводова С.Н.
Подготовка теолога к административно-управленческой и офисной деятельности в рамках ФГОС ВО (3++): учебно-методическое обеспечение……. 56
Ицкович М.М.
50 псалом как алгоритм психотерапии для верующего человека…….. 63
Козлов В.П.
Организационные аспекты межрелигиозного диалога в Республике Татарстан…….. 72
Кузнецов Н.С.
Правовые и канонические аспекты межрелигиозного взаимодействия в сфере духовного образования……. 77
Македонская В.А.
Духовно-нравственное воспитание студентов в техническом университете (на примере деятельности культурно-исторического центра «Наше наследие» национального исследовательского ядерного университета «МИФИ»)…… 81
Манойлова М.А., Рыбаков С.
Духовная безопасность в образовании и духовно-нравственная парадигма…….. 89
Мингатин М.Г.
Теологические и политические Взгляды Ибн Хальдуна……..…… 95
Нургатина Г.Г.
Камил Мутыги-Тухфатуллин и его труд «Татарча Коръән тәфсире»……..... 106

Нургатина Г.Г.
«Тәфсире фаваид» («Комментарий полезностей») Хусаина ибн Амирхана и татарская экзегетическая традиция конца XIX – начала XX вв……. 109
Нургатина Г.Г.
Традиции комментирования Корана у татар…….. 114
Орлов М.О.
Использование ценностных особенностей общества потребления в преподавании «Основ православной культуры»……. 119
Сабиров Н.Р.
Тарикат накшбандия: возникновение и развитие..... 123
Сабиров Н.Р.
Татар дин галиме Әхмәдвәли хәзрәт Рәхиминең хәдисләр җыентыгы..... 127
Садыков И.М.
Смирение и терпение, как маркеры состояния духа и души человека…… 130
Сайпудинов Р.М.
Новый стандарт по теологии: практико-ориентированная подготовка специалистов….. 137
Седанкина Т.Е.
Вопросы демаркации академической и церковной теологии в контексте педагогической подготовки субъектов образовательно-воспитательного процесса……. 139
Стародубцева М.С., Теплых Г.И.
Парадигмы обучения религии в российских университетах в XIX веке (на примере Вильнского и Дерптского Императорских университетов)…….. 146
Суфьянов М.С.
Теологический контекст крымскотатарского орнамента…….. 154
Суфьянов М.С.
Тазхиб (золочение, иллюминация) – теологический подход изучения мусульманского искусства……..... 159

ЯЗЫК И КУЛЬТУРА 162

Батыршина Г.Г.
Гарәп язулы китапларны өйрәнү (Аксубай районы Түбән Майна авылы мәктәбе мисалында)..... 163
Гарипова-Хасаншина В.М.
Г. Бәшировның «Гыйбрәт» романында поэтик ономастикон..... 169
Сулейманова Д.А.
Структурно-грамматические особенности глагольных фразеологизмов Корана…….. 174
Шайхуллин Т.А., Омри А., Набиуллина Г.Г.
Местные географические термины в арабской топонимике……. 181
Эпова А.Р.
Становление арабской терминологии……. 189

Актуальные вопросы теологии и исламского богословия

О.М. Абдулин

Влияние традиций ислама на физическое развитие и воспитание

Аннотация: *В данной статье мы рассмотрим некоторые факторы, оказывающие влияние на формирование здорового образа жизни и физическое воспитание мусульман. Рассмотрим некоторые идеологические и мотивационные факторы влияния религии на эффективность воспитания и физического развития, причины высокого уровня устойчивости морально-волевых качеств, что характерно спортсменам мусульманам. Покажем идеологические, региональные проблемы на этом пути и способы их решения. Важность сохранения национальных видов спорта и содействия органов мусульманского духовенства в важном деле физического воспитания и развития.*

Ключевые слова: *воспитание молодежи, педагогический процесс, духовное и физическое развитие, хадис, религиозные постулаты и принципы, комплексный подход, национальные виды спорта.*

Проблемы воспитания детей и молодежи являются важнейшим объектом внимания всех религий. Интерес к этой теме, обусловлен переживаемым сегодня кризисом в духовной сфере в условиях глобализации, при сложном сегодняшнем экологическом и пандемическом положении мы пытаемся всесторонне развиваться, следовать традиционным духовным ценностным ориентирам и религиозным принципам. Перед системой образования в условиях глобализации современного общества возникает вопрос трансформации традиционной педагогической модели к обучению современного образца, в самой сути которого должна преобладать забота о здоровье молодежи, являющейся генетическим, культурным и профессиональным потенциалом нации [5]. Задача по формированию потребности населения к здоровому образу жизни должна решаться наряду с приобщением людей к регулярным занятиям физической культурой и спортом, это единое мнение всех религий, и никто это не оспаривает, так как везде принято считать спорт залогом здорового образа жизни. Специфическим содержанием физического воспитания являются обучение движениям и управление развитием физических качеств человека. Когда необходимо подчеркнуть прикладную направленность физического воспитания по отношению к трудовой, оборонной и иной деятельности, говорят о физической подготовке.

Разумеется, педагогический процесс по физическому воспитанию не ограничивается узким набором упражнений, «приложимых в жизненных условиях». Чем большее число двигательных условных рефлексов приобретает ученик, тем более сложные и разнообразные двигательные задачи может ставить учитель перед учениками, тем легче приобретается навык. На современном этапе развития нашего общества требуется воспитание нового человека, в котором органически сочеталось бы духовное богатство, моральная чистота и физическое совершенство. Мусульмане должны заботиться о своем духовном, психическом и физическом здоровье. Наши тела, самые сложные из всех механизмов, дарованы нам Богом. Мы должны поддерживать их в здоровом состоянии. Пророк ислама Мухаммад и его сподвижники, являющиеся наилучшим примером, находились в хорошей физической форме. Жизнь была сложнее, например, приходилось преодолевать долгие расстояния пешком или на верховом животном, мужчины охотились и добывали пропитание, не существовало бесполезных занятий, порождающих лень и бессмысленно тратящих время. Пророк Мухаммад, да благословит его Господь, сказал, что сильный верующий лучше, чем слабый верующий [4]. Он подразумевал силу веры и характера, а также подчеркивал, что крепкое здоровье и физическая нагрузка желательны, при условии, что Бог наделил нас средствами достижения такой силы. Комплексный подход ислама к жизни и, в частности, к здоровью, предоставляет нам возможность оставаться сильными и здоровыми.

Признанный исламский ученый Ибн Кайим установил, что движение помогает организму естественным образом избавиться от остатков пищи и укрепить иммунитет. Он также говорит, что для каждого органа полезны определенные упражнения, а верховая езда, стрельба из лука, спортивная ходьба полезны для всего организма в целом [10]. Пророк сказал: «Любое действие, отвлекающее верующего от поклонения Аллаху, является пустой тратой времени, за исключением четырёх занятий: стрельбы по мишеням, езды на лошади, игр с семьёй и обучения плаванию» [4]. Таким образом, ислам вводит физические нагрузки как элемент многих религиозных ритуалов. Выполнение обязательств трех из пяти столпов ислама предполагает, что мусульмане должны быть здоровы и должны заниматься физкультурой. Ежедневные молитвы (минимум 5 раз в день) – сами по себе своего рода упражнения, поскольку предполагают движения, в которых задействованы все мышцы и суставы организма, а сосредоточение на молитве снижает умственное напряжение. Хорошее здоровье необходимо для Рамадана и Хаджа (паломничества в Мекку), что является непростой задачей, требующей подготовки и связано с физическими и психологическими нагрузками и важно, что они являются систематизированными и систематичными для соблюдающих постулаты.

Физкультура играет важную роль в жизни мусульманина, однако она не должна быть в ущерб исполнения религиозных обязательств или провождения времени с семьей. В соответствии с комплексным подходом к жизни все должно быть в меру, чрезмерно фанатичное поведение недопустимо. Ислам против того, чтобы физкультура и спорт заняли всю вашу жизнь, он призывает найти золотую середину во всем. Мужчины и женщины должны заниматься спортом по раздельности и в специальной одежде, закрывающей необходимые части тела. Ислам разрешает и поощряет все, что бодрит разум и восстанавливает силы организма, при условии, что это не грешно, не причиняет вред и не препятствует исполнению религиозных обязательств. Хадисы Пророка Мухаммада, несомненно, призывают к систематическим занятиям спортом и физической культурой, как часть здорового образа жизни, укреплению духовно-братских отношений и семейную сплоченность. Комплексный подход ислама к здоровью затрагивает все аспекты разума, души и тела. Человек, действительно заботящийся о здоровье, следит за своим питанием и делает физические упражнения, помня о Боге и с намерением исполнить свои религиозные обязательства. Задача по формированию потребности населения и особенно мусульман к здоровому образу жизни должна решаться наряду с приобщением людей к регулярным занятиям физической культурой и спортом, как одно из важно желательных требований религии и залогом здорового образа жизни.

Таким образом, исламская культура, источники мусульманской религии и традиции содержат в себе вопросы гигиены, здоровья, педагогические взгляды и многовековой опыт народного воспитания. Рассматривая ислам как образ жизни, можно с уверенностью сказать, что это есть система интеграции физического и духовного развития личности. У народов, исповедующих ислам, содержание, методы и средства воспитания складывались и определялись требованиями, основанными на религиозных канонах.

Прогрессивным явлением в истории татарского просвещения и Казанского края в послереформенные годы является открытие в 1876 году в Казани учительской школы. Впервые среди татарских учебных заведений в ней стали преподавать гимнастику, рисование и черчение. Наиболее видным татарским просветителем в реформенное время становится К. Насыйри (1825–1902). Талантливый ученый-энциклопедист, он на практике стал осуществлять великую задачу просвещения своего народа, создавая свою, во многом революционную систему физического воспитания. С позиций формирования знаний о здоровье и интеграции физического и духовного развития интересен труд К. Насыйри «Книга о воспитании». В нем мыслитель широко освещает составляющие здорового образа жизни, такие как правильное и умеренное питание, двигательная активность, соблюдение правил личной гигиены и другие [4]. Главным средством воспитания выступает личный

пример, а все необходимые навыки вырабатываются сами собой, методами простого подражания. Это показывает, сколь важен для ребенка пример родителей, взрослых. Он воспринимает от них правила поведения не потому, что сам убедился в разумности этих правил, а потому, что они исходили от высшего для него авторитета [8].

Задача по формированию потребности населения к здоровому образу жизни должна решаться наряду с приобщением людей к регулярным занятиям физической культурой и спортом, это по мнению всех религий и никто это не оспаривает, так как везде принято считать спорт залогом здорового образа жизни.

В данном контексте можем сделать следующие выводы:

1. Религия ислам с ранних времен рекомендует и призывает к соблюдению гигиены и физическому развитию и совершенствованию, а значит и к спортивным достижениям.

2. Одним из факторов, оказывающих влияние на формирование здорового образа жизни мусульманских народов, является религия. Рассматривая ислам как образ жизни, можно с уверенностью сказать, что это есть система здорового образа жизни. И все те компоненты, которые включает здоровье, мы находим в исламе.

3. Для эффективного развития определенных видов спорта, должны быть соблюдены условия, не противоречащие основным традициям и принципам религии.

Ученые Р.Р. Магомедов, А.М. Дауров, Р.И. Платонова, А.А. Захаров, Ю.И. Аксенченко, А.В. Кыласов и др., изучающие вопрос этнического воспитания молодежи через физическое воспитание, считают, что основы культуры здорового образа жизни, закладываются через занятия физической культурой и спортом в учебных заведениях (школы, сузы, вузы и т. д.), но эти знания не могут преподаваться локально от национальных традиций того или иного региона, в котором находится учебное заведение.

Поэтому приоритетная задача в процессе учебной деятельности – приобщать молодежь к этнокультуре и национальным традициям, используя универсальную реализацию данного вопроса через физическую культуру.

В Российской Федерации проживает более 200 различных национальных и этнических групп. У каждого народа культура неповторима, эта уникальность выражается в языке, традициях, трудовой деятельности, особенностях физической культуры и многих других явлениях [9]. Мусульманские народы имеют высокие достижения, во многом в силу развития национальных традиционных видов спорта, в которых они являются наиболее успешными, например известен высокий уровень борцовских видов и единоборств на северном Кавказе и Средней Азии. А.А. Захаров полагает, что культура физическая и спортивная, вырабатываемая традиционными подвижными играми предков силовыми физическими упражнениями, является эффективным средством духовно-нравственного и физического воспитания молодого поколения [8]. В настоящее время концепция этнокультурного воспитания оказывает значительное влияние на современное общество, выражается это в демократизации и гуманизации социума. В процессе проведения анализа документальных источников нами было определено, что важной формой этнокультурного самоопределения личности является этноспорт (этнические игры и национальные виды спорта) – формы этнических состязаний, являющиеся телесным и духовным проявлением человеческого приспособления к условиям культурной и природной среды. К этноспорту можно причислить виды физической активности, которые напрямую связаны с национальными обычаями, традициями народа [8].

В настоящее время на всей территории РФ поддерживаются и развиваются национальные виды спорта (далее НВС) среди населения, но мы рассмотрим те регионы, в которых активно популяризируются виды этноспорта среди учащейся молодежи, функционируют общественные организации, работают спортивные школы, открываются факультеты национальных видов спорта в вузах, таким образом, внося значительный вклад в сохранение национальных традиций народов РФ. В Приволжском федеральном округе РФ, в Республике Татарстан (РТ) НВС сохранились, поддерживались и развивались благодаря

ежегодному национальному празднику окончания весенних полевых работ «Праздник плуга» – «Сабантуй». В РТ с 1968 г. началась активная популяризация НВС с создания в республике Федерации татаро-башкирской национальной спортивной борьбы «Корэш». В 2008 г. начала свою работу Федерация НВС и игр городов и районов Закамского региона Республики Татарстан «Батыр». По основным показателям развития физической культуры и спорта в РТ в списке популярных видов спорта за 2014–2018 гг. национальные виды занимают ведущие места из 112 видов: кореш 8-е место, армрестлинг 18-е место, борьба на поясах 23-е место, гиревой спорт 25-е место [11].

Данные виды спорта особенно популярны среди учащейся молодежи, в учебных заведениях Татарстана созданы все условия для самостоятельных занятий во вне учебное время, тренировок, а также проведения различных соревнований. Например, ежегодная Спартакиада высших учебных заведений РТ, по различным видам спорта, где успешно принимают участие студенты Российского исламского института, где автор данной статьи ведет подготовку и организацию студентов к различным соревнованиям. Так командой вуза было завоевано не мало победных командных кубков на межвузовской спартакиаде РТ. Так же по национальным видам спорта проводятся чемпионат РТ, «ПФО», России и другие.

Немаловажную роль играет то, что НВС являются отделимой частью культуры ислама, что является очень актуальным вопросом на территории РТ [9]. Национальные виды спорта помогают молодежи, проповедующей ислам приобщаться к духовной культуре и развивать исламскую мораль, грамотно организовывать свой досуг, прививать уважение и культуру к своему здоровью. Совместно с государственными органами РТ Духовное управление мусульман (ДУМ) привносит посильный вклад в организацию социально значимых культурно-спортивных мероприятий, которые проводятся в республике: «Спартакиада среди мусульманской молодежи РТ», «Спартакиада среди мусульманской молодежи г. Казани», «Всероссийский турнир по татарской борьбе «Куреш» на кубок ЦРО – ДУМ РТ», «Всероссийский турнир по армспорту на призы мечети «Анас» [9].

Можно сделать вывод, что активное поддержание и развитие физической культуры и спорта среди учащейся и студенческой молодежи в регионах РФ позволяет решать несколько важных задач в развитии этнического и физического воспитания:

1) образовательную: оказывают влияние не только на физическое развитие, но также на этнокультурное развитие и воспитание молодого поколения;

2) развивающую: происходит активизация мыслительной деятельности молодёжи, их познавательной активности, совершенствуется способность к коммуникации, совокупно развиваются физические способности молодежи;

3) воспитательную: у молодёжи воспитывается чувство уважения к традициям и истории различных народов, формируются представления об истории становления НВС многообразных этносов, происходит самоопределение личности в этнокультурном контексте, что и составляет глобализационную основу воспитания молодежи [10];

4) оздоровительную: содействия генерированию потребности в движении, в физической нагрузке, которые укрепляют здоровье и обеспечивают всестороннее гармоничное развитие человека [1].

5) социальную: использование НВС в учебных заведениях на занятиях спортом и физической культурой формирует предметную установку молодежи, обусловливает их социальную и личностную значимость в обществе, предоставляет шанс молодым людям стать полноценными членами социума.

В системе исламского вероучения проблема духовного и физического совершенствования личности находится в неразрывной связи с основными идеями, определяющими социально-этическое учение ислама, согласно которому постижение глубины смысла священного Корана, хадисов Пророка позволяет человеку совершенствоваться духовно. При этом в его обязанности входит и физическое развитие,

которое невозможно без организации здорового образа жизни, рациональных физических нагрузок, занятий спортом.

Основы здорового образа жизни были заложены исламом задолго до появления популярных сегодня методик, диет, правил, к которым вынужден обращаться современный человек, вследствие самых разных факторов не отличающийся крепким здоровьем. В исламе здоровый образ жизни – это система гармоничной жизни человека: умеренность во всем, оптимальный двигательный режим, закаливание, правильное питание, рациональный отдых, стремление к знаниям, любовь к ближнему, к природе и др. Все это обеспечивает человеку физическое, душевное, духовное, нравственное и социальное благополучие и плодотворное воспитание молодежи.

Литература

1. *Аксенченко Ю.И.* Элементы этноспорта в составе дисциплины физической культуры в вузах как средство межкультурной связи студентов / Ю.И. Аксенченко // Студенческий научный форум – 2018 г.: материалы X Междунар. студ. науч. конф. – URL: https://scienceforum.ru/2018/ article/2018000167
2. Ассоциация национальных видов спорта и игр народов Якутии «Сахаада-спорт» // Илин. – 2012. – № 1. – URL: http://ilinyakutsk.narod.ru/2012-1/15.htm
3. *Болотников А.А.* Физическая подготовленность студенческой молодежи как фактор успешности в будущей профессиональной деятельности / А.А. Болотников [и др.] // European Social Science Journal. – 2017. –№ 9. – С. 244–248.
4. *Галиев Р.Р.* Исламская педагогика об интеграции физического и духовного развития личности / Р.Р. Галиев, Ф.Г. Газизов, Р.Ш. Маликов. – URL: https://moluch.ru/archive/36/4151/
5. *Гуляева С.С.* Развитие национальных видов спорта и традиционных средств физической активности в Республике Саха (Якутия) / С.С. Гуляева [и др.] // Вестник Красноярского государственного педагогического университета им. В.П. Астафьева. – 2014. – № 2 (28). – С. 57–61.
6. День оленевода. – URL: http://nordfest.com/.
7. *Захаров А.А.* Национальные виды спорта как форма традиционной культуры народа / А.А. Захаров // Теория и практика физической культуры. – 2014. – № 6. – С. 9.
8. *Магомедов Р.Р.* Этноспорт как выражение концепции «Спорт для всех» и фактор формирования толерантного мышления личности в обществе / Р.Р. Магомедов, А.М. Дауров. – URL: http://vuzirossii.ru/publ/ehtnosport_i_tradicionnye_igry/36-1-0-4959
9. *Мугаттарова Э.Р.* Развитие массового спорта в среде мусульманской молодежи / Э.Р. Мугаттарова [и др.] // Культура физическая и здоровье. – 2017. – № 2 (62). – С. 83–84.
10. Обычаи и праздники народов Севера. – URL: http://etnic.ru/wow/obichai-i-prazdniki.html
11. Основные итоги развития физической культуры и спорта в РТ в 2018 году: материалы коллегии Министерства спорта Республики Татарстан. – URL: http://minsport.tatarstan.ru/rus/ file/pub/pub_1745390.pdf
12. *Платонова Р.И.* Миссия национальных видов спорта в глобализирующемся мире / Р.И. Платонова // Вестник спортивной науки. – 2012. – № 6. – С. 61–64.

Сведения об авторе:
Абдулин Омар Мухарямович, старший преподаватель кафедры Исламской теологии Российского Исламского института (г. Казань). Email: sportriu@gmail.com

Д.Х. Акбашева, Т.Б. Великжанина

Развитие образовательных программ по направлению подготовки «Теология» в классическом вузе

***Аннотация**: В статье авторы освещают образовательную деятельность по направлению подготовки «Теология» в БашГУ, которая ведется с 2014 года. Обозначены достижения и направления развития теологического образования в классическом вузе. Ключевую роль в развитии образовательной программы по теологии в БашГУ играет Научно-образовательный центр «Теология», созданный в 2016 году с целью организации учебно-методической, научно-исследовательской, издательской и проектной деятельности в сфере развития теологического образования.*

***Ключевые слова**: теология, Башкирский государственный университет, Научно-образовательный центр, студенты, Республика Башкортостан.*

Ведущим вузом с более чем 100-летней традицией и системой классического университетского образования в Республике Башкортостан является Башкирский государственный университет (БашГУ). Это крупный образовательный и научный центр страны, в составе которого 5 институтов, 10 факультетов, 4 филиала в городах Стерлитамак, Сибай, Бирск и Нефтекамск. БашГУ реализует свыше 250 основных образовательных программ и занимает лидирующее положение в республике по подготовке специалистов в области математических, естественных, гуманитарных наук и наук об обществе. Здесь работают более 1300 преподавателей, обучаются 27,5 тысяч студентов и аспирантов из 42 регионов России и 39 стран мира.

С 2014 года в БашГУ реализуется образовательная программа бакалавриата по направлению подготовки «Теология» (профиль «Систематическая теология ислама») по заочной форме обучения на платной основе. С 2016 года ведется подготовка студентов по очной форме обучения на бюджетной и платной основе. В 2019 году программа успешно прошла государственную аккредитацию. В 2020 году осуществлено лицензирование образовательной программы магистратуры по направлению подготовки 48.04.01 «Теология» (Исламская теология), профиль «Государственно-конфессиональные отношения».

С 2018 года БашГУ ежегодно выпускает бакалавров теологии. В 2018 году квалификация «бакалавр» была присвоена 16 выпускникам, в 2019 году – 18 выпускникам, освоившим образовательную программу по заочной форме обучения, в 2020 году – 25 выпускникам по очной и заочной форме обучения. Контингент обучающихся в 2020–2021 учебном году составляет 93 человека (очная форма обучения: 1 курс – 23 человека, 2 курс – 18 человек, 3 курс – 20 человек, 4 курс – 16 человек; заочная форма обучения: 4 курс – 9 человек).

Более 80% преподавателей, участвующих в реализации образовательной программы по теологии, имеют профильное образование, 61% – учёные степени кандидата и доктора наук, 13,5% преподавателей – представители организаций-работодателей. В 2018 году девять преподавателей данного направления прошли курсы профессиональной переподготовки по программе «Теология ислама», один – краткосрочные курсы исламоведения в исламской республике Иран.

В 2018–2020 годах преподавателями направления подготовки «Теология» реализованы научные проекты по грантам РФФИ (организация и проведение конференции «Теория и практика толерантности: от конфликтов к миру и согласию»), Совета по грантам Президента РФ (проект «Тафсир Тадж ад-Дина ибн Йалчигула как памятник богословской мысли народов России»). Защищена кандидатская диссертация на тему «История изучения арабографических рукописей в Башкортостане и их роль в историко-культурном наследии тюркоязычных народов региона».

Дальнейшее развитие образовательная программа по теологии получила в 2020 году. БашГУ принял участие в отборе на предоставление грантов в форме субсидий из федерального бюджета по проекту «Предоставление к 2024 году не менее 20 процентам обучающихся по образовательным программам высшего образования возможности осваивать отдельные курсы, дисциплины (модули), в том числе в формате on-line-курсов, с использованием ресурсов иных организаций, осуществляющих образовательную деятельность, в том числе университетов, обеспечивающих соответствие качества подготовки обучающихся мировому уровню». На Конкурс был представлен on-line-курс – «История ислама в России». Разработанный электронный курс «История ислама в России» предназначен для формирования у обучающихся в образовательных учреждениях высшего образования целостного представления о распространении, религиозных и этнических особенностях, различных аспектах межэтнического и межконфессионального взаимодействия ислама и мусульманских общин на территории Российской Федерации с VII века по настоящее время. Общая трудоемкость курса в ЗЕ и часах составляет 1,5 / 54. Данный курс может преподаваться на направлениях подготовки: 48.03.01 «Теология» (бакалавриат), 46.03.01 «История» (бакалавриат), 58.03.01 «Востоковедение и африканистика» (бакалавриат).

В БашГУ функционирует центр правовых и технических экспертиз «Технопарк», который организует работу экспертов-сотрудников университета, в том числе религиоведов, филологов, историков, психологов, при выполнении гуманитарных экспертиз спорных материалов, которые требуют оценки с точки зрения принадлежности их к какому-либо радикальному религиозному направлению, организации, на предмет выявления экстремистского характера этих материалов.

По решению Ученого совета Башкирского государственного университета с 2016 года функционирует Научно-образовательный центр «Теология» (НОЦ «Теология»). НОЦ «Теология» создан для объединения и координации усилий подразделений БашГУ по проведению научных исследований и образовательной работы в области теологии и является организационной формой интеграции и координации усилий учебного, научного и инновационного потенциала подразделений БашГУ для совместных действий в образовательной и научной областях, включая международную деятельность и популяризацию научных знаний.

Целями деятельности Центра являются:

– координация, обеспечение и проведение фундаментальных и прикладных исследований и работ в сфере теологии, создание научной и образовательной базы для подготовки специалистов всех уровней в области теологии, внедрение результатов научно-исследовательской деятельности в сфере деятельности НОЦ «Теология»;

– подготовка аспирантов, повышение квалификации научно-педагогических работников БашГУ и других вузов, сотрудников других организаций и учреждений по теологической проблематике;

– организация и проведение научно-образовательной, научно-исследовательской, инновационной, международной научной и проектной деятельности совместно с институтами и другими структурными подразделениями БашГУ и структурными подразделениями других высших учебных заведений Российской Федерации, ближнего и дальнего зарубежья;

– внедрение результатов НИР и инновационной деятельности в учебный процесс по направлению подготовки «Теология» БашГУ с целью обеспечения качества высшего образования, повышения уровня научно-исследовательской и проектной деятельности сотрудников и обучающихся БашГУ.

Для реализации вышеуказанных целей Центр решает следующие задачи:

– развитие и проведение фундаментальных и прикладных НИР и НИОКР в области теологии, прежде всего – при грантовой поддержке научных и образовательных фондов, а

также на основе внебюджетного финансирования;

– повышение качества научно-исследовательских работ с учетом наукометрических показателей, демонстрирующих эффективность научно-исследовательской деятельности, включая публикацию в высокорейтинговых научных изданиях;

– участие и внедрение результатов НИР и других разработок в учебный процесс, в том числе – содействие реализации образовательных программ высшего профессионального, послевузовского образования в соответствии с федеральными государственными образовательными стандартами, связанных с исследовательской проблематикой НОЦ «Теология»;

– обеспечение взаимодействия фундаментальной и прикладной науки с образовательным процессом на всех его стадиях, включая использование результатов совместных научно-исследовательских работ в лекционных курсах, экспериментальной базы для выполнения учебно-исследовательских, курсовых работ, производственной и преддипломной практик;

– привлечение преподавателей, научных работников, аспирантов и студентов БашГУ к НИР, выполняемой в НОЦ «Теология»;

– организация эффективного взаимодействия с другими НОЦ и вузами для разработки образовательных стандартов нового поколения, реализации студенческого обмена и обучения в области теологии;

– повышение уровня учебно-методической работы путем создания программ, учебников, учебных и методических пособий, в том числе на электронных носителях;

– развитие межрегионального и международного сотрудничества в области научных исследований и образовательной деятельности;

– осуществление рабочего взаимодействия с Централизованной религиозной организацией «Духовным управлением мусульман Республики Башкортостан» в рамках реализации образовательной деятельности по направлению подготовки «Теология»;

– популяризация научных знаний, проведение школьных, вузовских олимпиад, научно-практических конференций студентов, мастер-классов и выставок, разработка и практическая реализация мер по мотивации талантливой молодежи для профессиональной карьеры в области теологии;

– осуществление международного сотрудничества в области теологии путем выполнения контрактов, участия НОЦ «Теология» в работе международных конференций, организация международного обмена сотрудниками, студентами и молодыми учеными с профильными университетами и лабораториями мира, международными научными и образовательными организациями и фондами;

– обеспечение подготовки и переподготовки научных и научно-педагогических кадров для отечественной индустрии, повышение уровня остепенённости преподавателей направления подготовки «Теология»;

– организация и проведение научно-практических конференций, симпозиумов, семинаров разного уровня (международные, российские, региональные), в том числе – для молодых ученых с учетом проблематики НОЦ «Теология»;

– распространение среди специалистов информации о результатах научных исследований НОЦ «Теология», а также о достижениях отечественных и зарубежных ученых в изучении проблем теологии.

– профилактика религиозного экстремизма и воспитание толерантного сознания студенческой молодежи;

– профилактика деструктивных явлений в студенческой среде на почве религиозных дифференциаций (разветвлений).

НОЦ «Теология» совместно с ЦРО «Духовное управление мусульман Республики Башкортогстан» реализует проект «Современный ислам: теория и практика». Направлениями сотрудничества являются следующие направления:

– реализация совместных образовательных программ;
– разработка и издание учебно-методических пособий;
– проведение совместных научных и социально-значимых мероприятий;
– проведение просветительской работы в молодежной среде.

В рамках проекта с 2016 года были проведены ряд мероприятий. Было организовано обучение по общеразвивающей дополнительной программе «Общественная и профессиональная деятельность религиозного лидера молодежной среды», целью которой стала подготовка грамотного высококвалифицированного сообщества молодежных мусульманских лидеров для работы на местах по противодействию идеологии экстремизма и терроризма. Проведена научно-практическая конференция молодых ученых «Пути межконфессионального и межэтнического взаимодействия молодежи: региональный аспект», приуроченная к курсам повышения квалификации молодых мусульманских лидеров и помощников имамов из более чем сорока районов Башкортостана. Проведен II Республиканский межконфессиональный молодежный форум «Диалог религий – основа национального единства» на грант Министерства семьи, труда и социальной защиты населения РБ. Форум прошел в рамках республиканской духовной акции молодёжного отдела Духовного управления мусульман Республики Башкортостан – «Ислам против экстремизма». В мероприятии приняли участие около 180 человек. В числе участников и гостей мероприятия представители традиционных христианской и мусульманской религиозных конфессий, органов власти, общественных, образовательных организаций. Состоялся обучающий семинар для журналистов «Проблема освещения религиозной тематики в СМИ», Круглый стол «Проблемы освещения современного ислама в СМИ», организованный совместно с Советом по государственно-конфессиональным отношениям при Главе Республики Башкортостан и Духовным управлением мусульман Республики Башкортостан.

Организуются мероприятия по вопросам государственно-конфессиональных отношений, профилактике религиозного экстремизма. Состоялось рабочее совещание органов государственной власти, науки, представителей традиционных конфессий Республики Башкортостан по вопросам взаимодействия органов власти и религиозных организаций, по проблемам профилактики экстремизма. Проведены лекции для студентов направления подготовки «Теология» в Духовном управлении мусульман Республики Башкортостан, встречи представителей молодёжного отдела Духовного управления мусульман Республики Башкортостан со студентами Башкирского Государственного Университета на темы духовности, дружбы народов и религий, противодействия экстремизму, секретов современного успешного человека, здоровья и спорта.

Была проведена IV Всероссийская научно-практическая конференция «Фахретдиновские чтения» по теме «Роль мусульманского духовенства в защите нравственности и утверждении коранического гуманизма». Чтения были посвящены 100-летию организации Духовного управления мусульман Республики Башкортостан (Башкурдистана), 75-летию фетвы российских улемов против немецко-фашистских захватчиков. В торжествах приняли участие: председатель Государственного Собрания – Курултая РБ, Верховный муфтий, председатель Центрального духовного управления мусульман России, сопредседатель Совета муфтиев России, председатель Духовного управления мусульман РБ, Митрополит Уфимский и Стерлитамакский. Приехали высокие гости – представители Духовного управления мусульман Российской Федерации, МГУ им. М.В.Ломоносова, Московского исламского института, а также руководители крупных вузов РБ.

Международная научно-практическая конференция «Модели межконфессионального взаимодействия в формировании общероссийской идентичности», организаторами которой выступили: Академия наук Республики Башкортостан, Совет по государственно-конфессиональным отношениям при главе Республики Башкортостан, Институт

стратегических исследований Республики Башкортостан, Духовное управление мусульман Республики Башкортостан, Ассоциация исламского просвещения, образования и науки Республики Башкортостан.

2 апреля 2018 года НОЦ «Теология» стал победителем в номинации исследовательских грантов Всероссийского конкурса на соискание грантов им. Ибн Сины, организованного Фондом исследований исламской культуры с работой «Дини ва иджтимаги масалялар» («Религиозные и общественные вопросы»): перевод; теологический, исторический и культурологический комментарии».

Не менее трёх раз в год с открытыми лекциями перед студентами выступают ведущие исламоведы и востоковеды из научных и образовательных учреждений Москвы, Санкт-Петербурга, Ростова-на-Дону и других городов России. Перед студентами с открытыми лекциями выступили: Аликберов А.К. – директор Института востоковедения РАН, руководитель Центра изучения Центральной Азии, Кавказа и Урало-Поволжья, д.ист.н., Ибрагим Т.К – старший научный сотрудник Института востоковедения РАН, д.ист.н., профессор, Мухетдинов Д.В. – первый заместитель Председателя Духовного управления мусульман Российской Федерации, ректор МИИ, к.полит.н. и др.

Для реализации образовательной программы по теологии БашГУ заключил соглашение с ФГБОУ ВО «Санкт-Петербургский государственный университет» о научном сотрудничестве, а также по пополнению библиотечного фонда направления «Теология», с ЧУ ООВО «Московский исламский институт» заключены соглашение и договор о научном и сетевом взаимодействии по программам бакалавриата и магистратуры направления подготовки «Теология», Централизованной религиозной организацией Духовное управление мусульман Республики Башкортостан, Централизованной религиозной организацией Духовное управление мусульман Свердловской области, Институтом истории, языка и литературы УФИЦ РАН, ИСИ АН РБ, администрациями ГО г. Нефтекамск, МР Абзелиловский, Чишминский район РБ, ГО Сатка и Аргаяшского муниципального района Челябинской области, образовательными учреждениями г. Уфа.

НОЦ «Теология» ежегодно проводятся олимпиады для студентов и школьников. Так были организованы и проведены: олимпиада по арабскому языку для студентов направления подготовки «Теология», I Республиканская студенческая олимпиада, в которой приняли участие более 70-ти студентов вузов Башкортостана: студенты БашГУ, студенты БГПУ, УГНТУ, для которых изучение арабского языка станет профессиональной необходимостью. Также было организовано участие студентов во Всероссийском конкурсе арабского языка в г. Москва в Российском университете дружбы народов. Проведена студенческая олимпиада «Личность Р. Фахретдинова в истории исламской мысли», посвященная 160-летнему юбилею просветителя. Ежегодно проводятся олимпиады по истории ислама в России и в Башкортостане для школьников.

Студенты, обучающиеся по образовательной программе «Теология», активно участвуют в вузовских, республиканских и всероссийских научных мероприятиях (конференции «Фахретдиновские чтения», «Идеалы и ценности ислама в образовательном пространстве», «Формирование гражданской идентичности мусульманской молодежи в России и за рубежом»), в волонтёрских программах, реализуемых ДУМ РБ (деятельность молодежного отдела и отдела хаджа; заполнение сайта), ИСИ РБ (составление электронной базы данных «Религии в Республике Башкортостан»).

В рамках учебно-методической деятельности проводятся круглые столы и научно-методические семинары. Проведены круглый стол по теме «Методология и методика преподавания дисциплин направления подготовки 48.03.01 "Теология", научно-методический семинар по теме «Опыт преподавания по образовательной программе направления подготовки 48.03.01 Теология в системе высшего образования: современные технологии и междисциплинарные связи». По итогам работы издан сборник, в котором преподаватели представили методику и методологию преподавания дисциплин для

студентов направления подготовки «Теология».

НОЦ «Теология» в сфере издательской деятельности ведет работу над такими направлениями, как:

– разработка и публикация учебно-методических пособий;

– написание авторских монографий по исламской тематике;

– издание учебников по дисциплинам направления подготовки «Теология».

С октября 2018 года Институтом непрерывного образования на базе НОЦ «Теология» реализуется программа профессиональной переподготовки «Исламская теология». За данный период по Программе прошло обучение 42 слушателя. Программа профессиональной переподготовки была разработана с учетом требований Федерального государственного образовательного стандарта высшего образования по направлению подготовки «Теология» и профессионального стандарта «Педагог профессионального обучения, профессионального образования и дополнительного профессионального образования». Нормативная трудоемкость обучения курсов 720 часов. Целью программы стали: формирование у слушателей профессиональных компетенций, необходимых для осуществления учебно-воспитательной, просветительской, социально-практической деятельности в области исламской теологии. В процессе изучения программы решались следующие задачи:

– формирование теоретических представлений и практических навыков в области исламской теологии;

– формирование представлений об учебно-воспитательной деятельности в области исламской теологии и духовно-нравственного просвещения в образовательных организациях разного уровня;

– формирование практических навыков использования теологических знаний в ходе социальной практики.

По окончании курсов профессиональной переподготовки слушатели получили диплом установленного образца, дающий право осуществлять профессиональную деятельность в области исламской теологии.

В январе текущего года были реализованы курсы ПК по 72-часовой программе «Содержание и методика курса «Основы религиозной культуры и светской этики», обучено 25 человек.

Развитие образовательных программ по направлению подготовки «Теология» в БашГУ ведется в соответствии с Федеральными государственными образовательными стандартами и направлены на личностное и профессиональное развитие обучающихся, а также на формирование у них универсальных, общепрофессиональных и профессиональных компетенций. Разносторонняя учебно-методическая, научно-исследовательская, просветительская, проектная и издательская деятельность Научно-образовательного центра «Теология» БашГУ создает условия и возможности для преподавателей и студентов занимать активную творческую позицию в деле развития и усовершенствования теологического образования.

Литература

1. *Акбашева Д.Х.* Роль и значение теологического образования в вузе / Д.Х. Акбашева // Гуманитарное знание и духовная безопасность. Сборник материалов IV Международной научно-практической конференции. – Грозный: Чеченский государственный педагогический университет, 2017. – С. 26–29.

2. *Акбашева Д.Х.* Гуманизм как основа исламского учения и образования / Д.Х. Акбашева // Идеалы и ценности ислама в образовательном пространстве XXI века. Материалы XII Международной научно-практической конференции, приуроченной к 30-летию открытия первого в постсоветском пространстве мусульманского медресе при ЦДУМ России имени Разаэтдина бин Фахретдина. – Уфа: ООО «Печатник», 2019. – С.127–131.

Сведения об авторах:
Акбашева Дилара Хамбаловна, кандидат философских наук, доцент, директор Научно-образовательного центра «Теология» Башкирского государственного университета (г. Уфа). Email: akbasheva.dilara@mail.ru

Великжанина Татьяна Борисовна, кандидат психологических наук, доцент, проректор по международной деятельности и дополнительному образованию Башкирского государственного университета (г. Уфа). Email: velikzhanina71@bk.ru

С.К. Асанкожоева

Вопрос прощения в исламской традиции

Аннотация: *В представленной статье рассматриваются причины и мотивы прощения в исламе, анализируется как проблема прощения находит отражение в аятах Корана, хадисах и трудах мусульманских богословов.*

Ключевые слова: *ислам, несправедливость, невежество, ответственность, прощение, предмет прощения.*

Введение

Такие социальные явления, как войны, нарушения прав и посягательства на жизни и ценности людей, истощают и наносят серьезный ущерб материальному, интеллектуальному и духовному развитию человечества в целом. Тем не менее, как показывает история, подобные негативные события происходили с давних времен, становясь причиной исчезновения целых цивилизаций и культур.

Согласно исламскому мировоззрению, человек явился в мир наместником Аллаха на земле, благоустраивать ее, управлять мудро и направлять человечество к духовно-нравственным идеалам. Наряду с внешним миром, человек сталкивается с проблемами, возникающими внутри себя, природными качествами: невежество и несправедливость. Преобразование человеком их в противоположные качества – одно из главных задач в земной жизни мусульманина, требующей усердия и не обходящейся без ошибок. Такое глубокое изменение является невозможным без главного инструмента – прощения. Часто, непонимание предмета прощения и причин поступков обидчика, делает сложным реализацию прощения, как на глобальном уровне, так и на уровне личных отношений.

Целью данной статьи является рассмотрение причин и мотивов прощения в исламе. Для этого нами ставятся следующие задачи: проанализировать, каким образом проблема прощения находит отражение в аятах Корана, в хадисах и трудах мусульманских богословов.

Объектом исследования выступает такая область исламского знания, как исламская этика (ахляк).

Предмет – особенности феномена прощения в исламской традиции.

Вопрос прощения занимает важное место в исламской традиции. Тем не менее, вопросы межличностного прощения, а также прощения себя, изучены довольно слабо. Существуют отдельные труды, направленные на переосмысление природы божественного прощения (М. Бигиев). Тема межличностного прощения затрагивается в работах средневековых тюркоязычных поэтов (Кол Гали, Суфи Аллахияр). Так же на вопросы прощения обращали внимание в трудах назидательного характера просветители и богословы Волго-Уральского региона (Абдуль-Каюма Насыри, Галимджана Баруди).

В свою очередь в данной статье внимание направлено на рассмотрение причин и предмета прощения в исламе.

В Коране (33:72) написано:

إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا

«Мы предложили небесам, земле и горам понести Наши предписания и установления (амана), но они отказались нести эту ответственность и устрашились её. А человек понёс эту ответственность, ибо он был слишком ***несправедливым*** *к себе и невежественным, чтобы ведать о том, что он может понести»* [3, с. 398].

По нашему мнению, в аяте говорится о следующем: еще до сотворения человека, его душе была предложена жизнь в мирской обители, по установлениям и предписаниям Создателя. Он же добровольно согласился пройти путь земной жизни, зная о нём только

малое. Он не имел четкого представления о ее механизмах действия, об ответственности на земле, которую несет любой, кто соглашается пройти этот путь. Его описали «Жахууль» – невежественным, ведь он не ведал о последствиях, кроме базового: «за благое дело воздается благом, а за злодеяние – наказание будет суровым». Так же он описан «Зальуум» – несправедливым (к себе), ведь взвалить на себя ответственность, не ведая достаточно о ней, в действительности, является несправедливостью по отношению к себе. В то время, как другие создания устрашились и отказались нести эту ответственность (мирскую жизнь по велениям Всевышнего), боясь прожить ее неподобающим (несправедливым) образом.

На наш взгляд, представленный аят является отправной точкой в понимании причин и мотивов прощения в исламской традиции. В нем кроются три ключевых фактора, помогающих выявить суть прощения: 1) амана (временно вверенная ценность); 2) качества которыми описывается человек (*залюма* и *джахуля*); 3) возможность, данная Аллахом человеку, в виде устранения своего невежества посредством познания сути вверенной ему ответственности.

Что касается такого фактора, как амана, следует отметить, что в арабском языке это означает вверенную на хранение вещь, которую необходимо вернуть владельцу в целости и сохранности. В терминологическом значении в шариате, под амана подразумевается все то, что Аллах вверил человеку во временное пользование: жизнь, тело, время, неискаженную религию, материальные ценности.

Вторым фактором является само *возложение* ответственности Аллахом на человека, или сам факт передачи *амана* во временное пользование, не смотря на качества, которыми он был описан.

Говоря о третьем факторе – качеств несправедливости к себе, и невежества: отметим, что слово *зульм* в арабском языке означает использование чего-либо не в том, для чего изначально оно было предназначено, то есть неподобающим образом. Именно *зальуум* «несправедливым» описывается человек в Коране, указывая на то, что это является одним из природных качеств человеческой души.

Абд ал-Малик Абд ар-Рахман ас-Сади в толковании к знаменитому «Шарх ан-насафиййа фи-л-ʻакида ал-исламиййа» подразделяет несправедливость (грех), на три категории: 1) несправедливость, в отношениях между Аллахом и Его рабом, например: прелюбодеяние, употребление алкогольных напитков. 2) несправедливость раба в отношении самого себя, например: оставление молитв, постов, закятов и паломничеств. 3) несправедливость в отношениях между людьми, например: грабеж, воровство, причинение обид [1, с. 156].

Невежественный – *жахууль* – второе качество, которым описывается человек, означает: не имеющий знания, не сведущий в чем-либо. В аяте же невежество человека относится к делу, за которое он берется нести ответственность.

Эти два качества тесно связаны между собой, «…они не ведают, что творят» [5, с. 335], говорил пророк Мухаммад относительно несправедливого и жестокого обращения жителей Таифа на его призыв. То есть не ведают, потому и творят несправедливость.

Связь перечисленных трех факторов с понятием прощение заключается в следующем: амана – мирская жизнь, является полем, необходимым условием для существования предмета (несправедливости и невежества) прощения. Именно здесь он приобретает навыки прощения, изучая себя, свои действия, которые в большинстве своем будут разрушающими. Отметим, что прощение будет являться актом помощи тому, кто не осознает или не ведает о своих несправедливых действиях, что они являются таковыми.

Если мы говорим не о Божественном, а о межличностном прощении, то, после мирской жизни, эта категория перестанет быть актуальной. Действующим останется принцип справедливого расчета, на что указывает хадис пророка Мухаммада (мир ему): «Пусть допустивший (какую-либо) несправедливость по отношению к своему брату, которая затронула его честь или что-нибудь ещё, освободится от этого сегодня, прежде чем исчезнут

динары и дирхемы, (ибо тогда), если будут у него (в запасе) благие дела, их заберут у него в соответствии (с тяжестью нанесённой) им обиды, а если добрых дел у него не окажется, будет взято (что-нибудь) из дурных дел обиженного и возложено на него (обидчика)» [4, с. 130]. Хадис, на наш взгляд раскрывает суть проявления несправедливости к себе. В контексте вверенного человеку земного пути, она завуалирована в аналогичное отношение к другим. Так же, в нем отводится важное значение ограниченности отведенного на прощение или его поиск времени, которая относится к фактору амана.

В суре Бакара, 30-м аяте написано:

وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلآئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُواْ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاء وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لاَ تَعْلَمُونَ

*«И вот, сказал Господь твой ангелам: "Я установлю на земле наместника". Они сказали: "Разве Ты установишь на ней того, кто будет там производить нечестие и проливать кровь? А мы возносим хвалу Тебе и святим Тебя". Он сказал: "**Поистине, Я знаю то, чего вы не знаете!**»* [4, с. 130].

Ибн Касир высказывает мнение, согласно которому мудрость Аллаха в поселении людей на земле заключается в том, что они принесут больше пользы. То есть люди будут способны на большее, созидательное, конструктивное, посредством улучшения себя: пытаясь устранять от себя невежество – посредством стремления к познанию. А что касается качества несправедливости – то базовым инструментом в его устранении, на наш взгляд, является – прощение. Так как все процессы познания, роста и развития в мирской жизни происходят посредством проб и ошибок. Но эти ошибки часто наносят ущерб окружающим и воспринимаются, как несправедливость. Умение простить такие последствия, делают человека тем, кому обещано Всевышним Его прощение: «*если вы простите зло, причинённое вам, Аллах наградит вас за благонравие, потому что Он Прощающ, хотя и Могуч!»* (Коран, 4:149).

В хадисе сказано: «Не прибавит Аллах рабу (Своему), прощающему (других), ничего, кроме величия» [6, с. 896].

Так же отметим, что согласно исламскому мировоззрению, прощением является последующее отношение проявившему несправедливость, не имеющее ни малейшего намека на совершенную ошибку, подобно его и не было: «*Извини же их и попроси для них прощения и советуйся с ними о деле*» (Коран, 3:159) [2, с. 25].

В Коране в 99 местах упоминается атрибут Аллаха «Прощающий»: (2:174); (3:89); (4:30); (5:5); (6:145); (7:153) и другие. Так же более 100 раз употребляется однокоренные слова с «*афвун*», некоторые из них: (2:52); (4:43); (4:99); (5:15); (7:199); (22:60) и другие.

Таким образом, согласно исламскому мировоззрению, прощение является средством достижения одной из главных целей человека – преображения, изменения своих слабых нравственных качеств и доведение их до высоких степеней. Это возможно только посредством стремления понять сам предмет (несправедливость невежество) прощения. Не разбирая их, на наш взгляд, невозможно понять причины поступков обидчика, а значит, и реализовать прощение на любых уровнях: как глобальном, так и на уровне личных отношений, будет сложно.

В Коране говорится:

بَلِ اتَّبَعَ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَهْوَاءهُم بِغَيْرِ عِلْمٍ

«последовали те за своими страстями, которые несправедливы, без всякого знания!» (Коран, 30:29)

По нашему мнению, в аяте описывается образ действия тех, кто без должного внимания относится к преображению своего нрава; принимают решение и действуют, будучи ведомыми природными деструктивными качествами (своей несправедливостью и

невежеством). То есть удел таковых – это только лишь следование своим страстям, распространяя нечестие и проливая кровь, не обладая знанием и не умея прощать. В вышеприведенном аяте (Коран, 2:30) речь идет о людях, которые окажутся способны познавать внутренний (духовный) и внешний (материальный) мир. Для них прощение является ничем иным как естественной реакцией на проявления природных качеств человека. Приоритетом для этих людей будет всеобщее достижение высоких нравственных качеств: проявляя прощение и осознавая, что споткнувшийся является несправедливым к себе и невежественным.

Литература

1. *Абд ал-Малик Абд ар-Рахман ас-Саади.* Исламское вероучение: толкование акиды «Ан-Насафиййа» / пер. с араб. Р. Адыгамов. – Казань: Иман, 2006. – 232с.
2. Коран / пер. и коммент. И.Ю. Крачковского. – М.: Наука, 1986. – 727 с.
3. Коран / пер. и коммент. Сумайя Мухаммад Афифи и Абдель Салям эль-Манси. – Казань: ОАО «ТАТМЕДИА», 2001. – 639 с.
4. Рийад ас-Салихин / пер. с араб. В А. Нирша. – М.: Умма, 2013. – 768 с.
5. Сахих аль-Бухари / пер. с араб. В.А. Нирша. – Казань: Дом печати, 2009. – 1062 с.
6. Сахих аль-Муслим / пер. с араб. В.А. Нирша. – М.: Умма, 2011. – 1228 с.

Сведения об авторе:
Асанкожоева Самара Кулгелдиевна, магистрант Российского исламского института (г. Казань). Email: Samara_a_k@mail.ru

Седанкина Татьяна Евгеньевна, научный руководитель, к.пед.н., доцент, заведующий кафедры систематической теологии Российского исламского института (г. Казань).

С.К. Асанкжоева

Провокационное поведение как испытание для мусульманина

Аннотация: *В статье рассматриваются принципы поведения мусульманина в провокационных ситуациях, с опорой на аяты Корана, хадисы и труды мусульманских богословов.*

Ключевые слова: *ислам, испытание оскорблением, обида, невежество, ответственность, живость ума и веры.*

Введение

Одним из наиболее проблематичных явлений в социуме является отсутствие взаимопонимания и способности выбирать оптимальный характер коммуникации, исключающий деструктивное поведение. Такая ситуация возникает, когда стёрт внутренний навигатор, определяющий вектор общечеловеческого роста в интеллектуальном, культурном, духовном и материальном плане. Ислам поощряет многообразие в благих способах и методах достижения цели развития, то есть речь не идет о том, что существует один лишь единственный путь развития для всех людей. Коран говорит о том, что Всевышний создал людей разными и сделал их народами, племенами, чтобы они познавали друг друга (Коран, 49:13). Это невообразимая красота и благодать Всевышнего – быть разными, но стремиться к знанию друг друга, солидарности. Быть разными, иметь непохожие видения путей развития, прилагая усилия, единственно недопустимым являются во всех религиозных конфессиях: оскорбления, провокационные действия, приводящие к взаимной ненависти. Но в реальности деструктивное поведение встречается довольно часто.

Так, созданный еще в 1960 году журнал Hara-Kiri, который позиционировал себя как «глупый и злой», был под запретом, но продолжал выпускаться на протяжении 10 лет. В 1970 году издание переименовали на Charlie Hebdo. Журнал пережил множество судебных процессов, в связи с публикацией карикатур на жертв терактов, а также на религиозные темы, в связи с чем истцами судебных процессов выступали даже религиозные организации, подчеркивающие, что журнал переходит грань дозволенного [11]. Создатели журнала многократно печатали карикатуры на пророка Мухаммада, а также изображения вызывающего характера, одним из которых было издание 2006-года. Новая серия карикатур была напечатана в 2012 году, а затем еще в 2013. В ноябре 2011года неизвестные подожгли редакцию журнала, а в 2015 году был открыт огонь из автоматического оружия, в результате чего скончалось 12 человек [8]. 2 сентября 2020 года в печати появляется публикация карикатур на пророка Мухаммада. Интересный факт сообщает немецкое международное информационное агентство Deutsche Welle на своей официальной новостной странице: «Спустя несколько недель после атаки (в 2015 году) на Charlie Hebdo тираж журнала взлетел почти вдвое – с 260 тыс. до более 400 тыс. экземпляров. Но в течение нескольких лет он снова сократился до 35 тысяч. В четвертую годовщину трагедии издание напрямую обратилось к своим читателям. «Вы еще здесь?», – гласила надпись на первой странице журнала» [6]. Судя по произошедшим событиям (нападения на редакцию), и очевидным мотивам издательства (иметь высокий тираж), не сложно понять, что в поликонфессиональном обществе, частью которого, является и мусульманское население, ответная реакция может носить деструктивный характер.

Целью данной статьи является рассмотрение *принципы поведения мусульманина, согласно исламской традиции* по отношению к провокационным действиям извне. Для этого нами приведены аяты Священного Корана, касающихся темы обиды, невежества, а также проанализированы предания пророка Мухаммада (мир ему) и труды мусульманских богословов.

С точки зрения ислама провокационные ситуации, задевающие религиозные чувства мусульман рассматриваются как испытания. В Коране ясно и четко сообщается и даже указываются род и виды испытаний: «Вы будете испытаны и в ваших имуществах, и в вас самих, и вы услышите от тех, кому даровано писание до вас, и от тех, кто был многобожниками, много обиды. А если вы будете терпеливы и богобоязненны, то это – из твердости в делах» (Коран, 3:186) [4, с. 33]; «Неужели полагают люди, что их оставят, раз они скажут: "Мы уверовали", и они не будут испытаны?» (Коран, 29:2) [4, с. 129].

Но так же, в суре Бакара, 286-м ее аяте говорится о том, что:

لاَ يُكَلِّفُ اللهُ نَفْسًا إِلاَّ وُسْعَهَا

«Аллах не возлагает на душу ничего, кроме возможного для неё» (Коран, 2:286) [5 с. 45].

В аяте, на наш взгляд, указывается на то, что Аллах дает человеку ровно столько испытаний, сколько он в силах пройти, не без труда, но успешно и достойно. По этим испытаниям он может судить о том, каков его потенциал и отслеживать рост своего опыта и багажа знаний.

Можно встретить такую ситуацию, когда испытанием для мусульманина является оскорбление в адрес его ценностей в виде злой шутки, заручившейся правом свободы слова. Мусульманину стоит задуматься, следует ли реагировать на подобного рода шутки, если «юморист» не обладает достаточным воспитанием и уровнем интеллекта.

Ответом пророка Мухаммада (мир ему) на такие вещи было продолжение выполнения своей миссии – доведение до совершенства нравов людей, обучая их мудрости и сдержанности. Познакомившись с жизнеописанием пророка Мухаммада (мир ему), можно вывести два главных принципа поведения в ситуациях, требующих тактики: живость ума, живость веры. Мудрость становится внутренним стержнем человека, когда две составляющие: связь со Всевышним и мыслительная активность идут вместе. Выдающийся богослов, табиин[1] Аль-Хасан Аль-Басри говорил: «Не перестали обладатели разума среди людей переходить через поминания (зикр)[2] к размышлению, и через размышление к поминанию, до тех пор, пока их сердца не начинают высказываться мудростью» [7, с. 209]. *Акль* с арабского языка переводится как ум, интеллект, понимание – является инструментом мыслительной деятельности, который нужно оттачивать. Именно с заботы о нем, нужно начать стороне подвергающейся провокациям, развиваясь в рамках нравственного закона – это является фактором, сдерживающим человека от необдуманных, хаотичных действий. Неспроста первый аят ниспосланный пророку Мухаммаду (мир ему), первым словом (советом, назиданием) было:

اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ

«Читай! Во имя Господа твоего» (Коран, 96:1) [4, с. 320].

Человек, не имеющий ничего общего с процессом познания, как правило, в качестве ответной реакции, бросается оскорблять или применять физическую силу, потому что других способов выражать свои мысли, доносить их, у него больше нет [10, с. 127]. Он теряет способность рефлектировать как лицо, ответственное за гармонию, порядок в мире – справедливо и беспристрастно. Спешные и импульсивные действия указывают на нехватку разумности и ценностей, которые либо утеряны, либо изначально приобретены не были. Это, в том числе, связано с отсутствием второго принципа – живости веры.

Если обратиться к образу действий пророка Мухаммада (мир ему), то можно увидеть, насколько они были переплетены с верой и осознанностью. Эти вещи он воспитывал в своих

[1] Табиин – поколение мусульман, следующее за сподвижниками, которые были их учениками. Непосредственно не общались с пророком Мухаммадом (мир ему).

[2] Зикр – поминание Всевышнего Аллаха, Его имен и качеств, а также размышления о них.

сподвижниках. В хадисе приводится история того, как однажды какой-то человек принялся бранить сподвижника пророка Мухаммада (мир ему) Абу Бакра (да будет доволен им Аллах). Когда этот человек стал браниться ещё сильнее, и Абу Бакр (да будет доволен им Аллах), ответил ему на часть оскорблений, то пророк (мир ему) почему-то разгневался и ушёл. То есть, он не стал заступаться за своего сподвижника несмотря на то, что Абу Бакр был для него любимее других. Абу Бакр сказал: «О посланник Аллаха, когда он бранил, меня, ты сидел, а когда я ответил ему на что-то, ты разгневался и ушёл!» Посланник Аллаха (мир ему) сказал: «С тобой был ангел, который отвечал ему, а когда ты сам ответил, появился шайтан, а я не нахожусь там, где шайтан! О Абу Бакр, (я скажу) три вещи, и каждая из них – истина: Аллах обязательно станет всячески поддерживать любого раба, которому нанесли обиду, если он простит её ради Всемогущего и Великого Аллаха; и если человек откроет врата даров, стремясь к поддержанию связей, Аллах обязательно добавит за это многое» [9].

В хадисе отражается явное неодобрение развития конфликтной ситуации. Пророк (мир ему) своим поведением дает знать, что не принимает участие в нездоровых межличностных отношениях. Человек верующий, принимающий истину, склонен прощать, оставаясь открытым; не черствым и обиженным, а дарующим, тем самым удостаивается поддержки Аллаха. Касательно склонности прощать, Бреслав Гершон Моисеевич, доктор психологических наук, в своей статье «Обида как предмет психологического изучения: от прощения – к его отсутствию» пишет о том, что более высокие уровни религиозности связаны с более высокими уровнями склонности прощать [2, с. 29].

Так же согласно исламскому мировоззрению споры, препирательства и другие виды траты времени не поощряются, о чем говорит 8-аят суры Аль-Анфаль:

وَأَطِيعُواْ اللّهَ وَرَسُولَهُ وَلاَ تَنَازَعُواْ فَتَفْشَلُواْ وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ وَاصْبِرُواْ إِنَّ اللّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ

«И повинуйтесь Аллаху и Его посланнику и не препирайтесь, а то ослабеете, и уйдет ваша мощь. Терпите: ведь Аллах с терпеливыми!» (Коран, 8:46) [4, с. 80].

В Коране приводятся в пример невежды и их попытки дискредитировать образ пророка Мухаммада (мир ему):

وَمِنْهُمُ الَّذِينَ يُؤْذُونَ النَّبِيَّ وَيَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ قُلْ أُذُنُ خَيْرٍ لَّكُمْ يُؤْمِنُ بِاللّهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ وَرَحْمَةٌ لِّلَّذِينَ آمَنُواْ مِنكُمْ وَالَّذِينَ يُؤْذُونَ رَسُولَ اللّهِ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ

«*Среди лицемеров есть те, кто намеренно обижает пророка, говоря о нём то, что причиняет ему обиду, и обвиняя его в том, что он выслушивает всё, что ему говорят – правду или ложь – и что он верит тому, что он слышит»* (Коран, 9:61) [5, с. 179].

Все эти словесные оскорбления не шли в сравнение с попытками убийства пророка Мухаммада (мир ему). Его же (мир ему) действия, были осмотрительными и соответствующими четкому пониманию своей миссии. Он следовал наставлению Аллаха о терпении, чего мусульманам сегодня явно не достает. В Коране в 33 местах идет настоятельное указание проявлять терпение, приводя в пример предыдущих пророков:

اصْبِرْ عَلَى مَا يَقُولُونَ وَاذْكُرْ عَبْدَنَا دَاوُودَ ذَا الْأَيْدِ إِنَّهُ أَوَّابٌ

«Терпи то, что они говорят, и вспомни раба Нашего, Дауда, обладателя мощи. Поистине, он был обращающимся!» (Коран, 38:17) [4, с. 222].

قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ اسْتَعِينُوا بِاللّهِ وَاصْبِرُواْ

«Сказал Муса своему народу: "Просите помощи у Аллаха и терпите!» (Коран, 7:128) [4, с. 156]. Так же несколько из них: (3:200); (7:87); (10:109); (11:49); (16:126); (18:28); (20:130).

Согласно исламскому мировоззрению, Аллах меняет положения людей, но при условии, что человек прилагает к этому усилия. В своем труде «Возрождение религиозных

наук», мусульманский ученый, мыслитель, теолог и правовед Абу Мухаммад аль-Газали ат-Туси пишет: «Чем возвышеннее и благороднее цель, тем труднее и длиннее путь к ней и тем больше препятствий (на нем). И ты, (о идущий по этому пути), не думай, что эта цель достигается одним лишь желанием и без труда» [3, с. 9]. То есть, в первую очередь, работать над ленью и другими недугами, как равнодушие, беспечность, праздность ума. Подобные качества делают из человека личность, которую писатель Ч. Айтматов назвал «манкуртом» – марионеткой, управляемым, не помнящим ничего из прошлого: ни ценностей, ни нравственных ориентиров и целей, ни достоинства [1, с. 74].

Таким образом, человеческие взаимоотношения всегда будут зависеть от духовных, интеллектуальных, материальных ценностей. На примере произошедших событий с редакцией печатного издания журнала Charlie Hebdo, можно понять, что стремление лишь к материальным ценностям, в данном случае рейтингам, посредством невежественного отношения (оскорбительных сатирических карикатур) к ценностям мусульман, привело к печальным событиям и невосполнимым потерям. С другой стороны, в данной ситуации, за те же потери несут ответственность и участвовавшие в ответных действиях мусульмане. Наследовав бесценный опыт пророка Мухаммада (мир ему) в тактике реакции на провокационное поведение, но не сумев применить знания, нашедшие отражение в аятах Корана и хадисах, не приняв оскорбление как испытание, на наш взгляд, равнозначно самооскорблению. Единственным выходом из этого положения для мусульман является приход к большей осознанности. Изменение себя, дабы Всевышний изменил наше положение.

Литература

1. *Айтматов Ч.Т.* И дольше века длится день / Ч.Т. Айтматов. – М.: Эксмо, 2007. – 236 с.
2. *Бреслав Г.М.* Обида как предмет психологического изучения: от прощения – к его отсутствию / Г.М. Бреслав // Психология. Журнал Высшей школы экономики. – 2020. – № 1. – С. 27–42.
3. Ихйа ъулум ад-дин Т. 1; 3. / пер. с араб. И.Р. Насыров. – Махачкала: Нуруль иршад, 2011. – 288 с.
4. Коран / пер. и коммент. И.Ю. Крачковского. – М.: Наука, 1986. – 727 с.
5. Коран / пер. и коммент. Сумайя Мухаммад Афифи и Абдель Салям эль-Манси. – Казань: ОАО «ТАТМЕДИА», 2001. – 639 с.
6. Кровавая драма Charlie Hebdo: обвиняемые предстанут перед судом. – URL: https://www.dw.com/ru/krovavaja-drama-charlie-hebdo-obvinjaemye-predstanut-pered-sudom/a-54783778
7. Поступки сердец / пер. с араб. Р. Абдуррашид. – Казань: ИделПресс, 2011. – 360 с.
8. Французский сатирический журнал Charlie Hebdo. – URL: https://ria.ru/20150107/1041697910.html#ixzz3PlCsw2mN
9. Хадис о том, какие наставления от Пророка получил Абу Бакр, после того как ответил на оскорбления человека, бранящего его. – URL: https://medium.com/@toislam
10. *Царева Е.С.* Обида как форма реагирования на проявления агрессивности в общении / Е.С. Царева // Вестник Брянского госуниверситета. – 2015. – № 2. – С. 126–129.
11. Charlie Hebdo повторит публикацию карикатур на пророка. – URL: https://www.interfax.ru/world/724094

Сведения об авторе:
Асанкожоева Самара Кулгелдиевна, магистрант Российского исламского института (г. Казань). Email: Samara_a_k@mail.ru

Седанкина Татьяна Евгеньевна, к.пед.н., доцент, заведующий кафедры систематической теологии Российского исламского института (г. Казань).

В.В. Баган

О природе и смысле принуждения в подчинении церковному каноническому праву

Аннотация: *Статья посвящена вопросам природы, смысла и пределов принуждения в подчинении церковному каноническому праву. Автор даёт обзор существующим определениям и разъяснениям смысла понятияи онтологии церковного канонического права. В статье представлены авторские выводы относительно природы и внутренней неоднородности объема обременений по подчинению церковному каноническому праву.*

Ключевые слова: *каноническое церковное право, теология, теория права, традиция интерпретации, принуждение.*

Введение

Термин «каноническое право» всё чаще используется в современной отечественной научной и публицистической литературе (после 70-летнего советского периода «табуирования»), в выступлениях политиков и церковных деятелей, но немногие полностью понимают (или уж тем более в состоянии объясняюще воспроизвести) его природу, структуру и целе-назначение в Церкви, а равно для государства и общества.

Между тем, каноническое право Церкви – это совершенно уникальный феномен, в котором можно проследить лишь самые и незначительные аналогии с религиозным правом мусульман или иудаистов.

Согласно Стивену Каттнеру, существование канонического права является уникальным явлением в мире законов из-за уникальной природы Церкви – божественного по своему учреждению происхождения сообщества, но человеческого в своих носителях власти, что являются образом божественной власти Христа [13, p. 87].

Но есть и рациональная составляющая этой уникальности. Речь идёт о том, что в исламе (имеющем явно не одно течение и не обладающего единством) религиозное право шариата (более акцентированное на установление базовых оснований и рамок) не достигает в своём регулирующем проникновении таких степеней детализации и не обеспечивает императивов единства, как в Православной Церкви (или Римско-католической церкви). В иудаизме религиозное право в немалой степени распространяется на соответствующий этнос (евреи), привязано к нему, что так же делает его отличающимися от канонического церковного права.

И уж тем более канонический церковный порядок по природе своей кардинально отличен от любого мирского (светского государственного или иного) нормативного порядка.

Понимание этого всего предопределяет устойчивость и конструктивное сопряжение двух порядков – мирского (светского государственного или иного) и церковного, обеспечивая безопасное и взаимно-выгодное их сосуществование.

Обо всех этих вопросах мы и поговорим в настоящей статье.

О понятии канонического права

Каноническое право в самом первом приближении – это внутренние правила (внутренние установления, внутренние регламенты) нормативно-автономных институционализированных религиозных организаций, сложившиеся исторически (исторически же претерпевшие генезис и трансформацию ко дню сегодняшнему) и в силу целого ряда причин признаваемые государством.

Стивен Каттнер писал, что каноническое право как правовой порядок Церкви «включает в себя принципы и правила, регулирующие функцию церкви как

самостоятельного социального органа и в отношении её конкретных целей, которые не могут быть поглощены целями политической или политической организации, любого другого сообщества. Какими бы ни были фактические отношения церкви и государства в данной стране – а таковые могут быть преследованиями, безразличием, разделением, привилегированным статусом, государственным статусом и т.д. – каноническое право никогда не является сегментом какого-либо другого правового порядка, потому что оно выходит за рамки обычного порядка государства, поскольку духовное существование человека не является частью его гражданского существования… На протяжении всех веков раздавались голоса тех, кто утверждает, что любой правовой порядок противоречит так называемой "истинной" концепции христианства. Они говорят, что общение святых – это полностью духовное общение избранных, несовместимое с концепцией организации, власти и закона. Не может быть иного закона, кроме узы милосердия, никакой другой власти, кроме свободного дыхания Святого Духа, который руководит верующими в святом анархическом энтузиазме. Закон как принцип обязательства власти объявлен противоположным любви. Эта концепция основывается – возможно, не лишним будет ее повторить – на неправильном понимании всех используемых терминов. Понятие закона сужается и обесценивается, потому что весь закон здесь понимается как произвольная, волюнтаристская команда (в законодателе); как относящиеся только к базовому миру материальных благ и отношений (в объекте); как подчинение только в принуждении и страхе (в теме). Соответственно, абсолютная дематериализация концепции Церкви в ментальную установку, общее чувство духовного единения открывает непреодолимую пропасть между религиозным и социальным существованием, между духовным и тварным миром» [13, p. 86–88].

То есть отрицание церковного нормативного порядка как порядка, пронизывающего социальную структуру Церкви, лишено оснований и основательности.

С другой стороны, опасная и другая крайность – превращение Церкви в до предела зарегламентированную и, через это, совершенно чрезмерно забюрократизированную структуру, копирующую государственную администрацию.

То есть у церковного канонического права свои измеримость и измерение, своя уникальная онтология, которая не подверстывается под удобные шаблоны.

Как пишет Томас Дойль, каноническое право – «это правила, которые помогают навести порядок в институциональной жизни Церкви. Хотя некоторые каноны являются прямым выражением богословских истин, особенно канонов, относящихся к таинствам, общая цель канонической системы – упорядочение… Внутренняя регулирующая система церкви – это не богословский документ и не догмат веры, которому должны верить верующие. Это собрание внутренних правил, положений и норм, которые придают конкретную форму институциональной церкви. Верно то, что некоторые отдельные законы или "каноны" прямо или косвенно связаны с теологическими или религиозными концепциями, но это также верно и для определенных аспектов многих светских правовых систем… Это не означает, что сама канонически-правовая система представляет собой каталог религиозных верований верующих… Каноническое право использовалось в гражданских делах для объяснения и разъяснения внутренней организации католической церкви. Это может помочь понять значения слов, уникальных для Церкви, и даже определение определенных титулов и должностей, особенно когда члены иерархии ссылаются на каноническое право. Когда оно представляется в гражданском суде, цель состоит не в том, чтобы ожидать от гражданских судей толкования, применения, критики или разъяснения канонического права. Скорее, цель состоит в том, чтобы помочь понять, как работает институциональная Церковь… Когда факты дела рассматриваются в гражданском суде, каноническое право может быть полезным для определения того, какие внутренние ожидания Церкви были связаны с должностным лицом в данной ситуации… Конституционное разделение церкви и государства не мешает гражданскому суду использовать каноническое право в качестве ресурса для понимания внутреннего устройства

католической церкви в целом или отдельных частей, таких как епархии или религиозные ордена. Он также может служить ориентиром для ожидаемого поведения, когда суды изучают прошлую и текущую практику церковной организации [12, p. 12–14].

Природа императивности и принудительности церковного канонического права по соответствующему кругу лиц

Учитывая, что светское государство не вправе [4] поддерживать (напрямую) применение норм канонического церковного права и осуществлять силовое принуждение к их исполнению (тем более применять санкции за их неисполнение) возникает обоснованный (и очень существенный в контексте наших научных изысканий) вопрос о природе императивности и принудительности церковного канонического права по соответствующему кругу лиц – верующим Церкви (данной конкретной, потому что есть каноническое право православных церквей, увы, а может – и к счастью, не единое унифицированное в полноте своей).

Принуждение – это вообще онтологическое следствие любого порядка (хотя бы уже в форме ограничения в чём-либо, в каких-либо поступках, действиях). По П.А. Лашкареву, «внешний, для каждого из нас в общем уже готовый и от личного произвола нашего независящий, порядок земной человеческой жизни, насколько имеет вид известных общежительных учреждений и выражается в определенных нормах, нарушение которых не допускается присущею ему же охранительною н понудительною силою, называется вообще правом» [5, с. 13, 14].

Что определяет вызывающий какие бы то ни было обязанности (да еще и подлежащие признанию и уважению государством [1, с. 10–15]) модус построения канонического церковного права?

И это требует осмысления и разъяснения – тем более, что, по словам Н.С. Суворова, христианская религия – есть «долженствующая вытекать из внутреннего настроения и сердечного расположения» [11, с. 2], а по словам протоиерея Михаила Горчакова – «нравственность по принуждению не есть чистая нравственность, она ведёт к лицемерию, а следовательно, и к безнравственности… Нравственные понятия не могут носить в себе характер принуждения… Истинное нравственное учение потому и имеет силу, что ему следуют не по принуждению, не потому, что оно обязывает поступать так или иначе; напротив, нравственность тогда только имеет значение, когда человек действует согласно понятиям этой нравственности по своему внутреннему убеждению, вполне добровольно» [2, с. 19, 28, 29]. Ещё Тертуллиан писал, что религия – это дело свободы, а не насилия…

Тогда что это за принуждение, что именно оное берёт своим источником и в какой форме и мере (а главное – почему) оно заложено в каноническом церковном праве?

Согласно разъяснениям А.С. Павлова, «церковному праву, так же как и всякому другому, присущ характер принудительности, в том смысле, что оно возвышается над частною волею, действует на нее с силою необходимости. Конечно, церковь сама по себе не может принуждать физически, так, как принуждает к исполнению своих законов государство. Тем не менее и она имеет своего рода нудящую и карательную власть, которою и действует против своих отдельных членов, нарушающих общий порядок церковной жизни. В этом нельзя сомневаться, если взять во внимание, что в исключительном распоряжении церкви находятся известные права и блага, которые, поэтому, она же может и отнять, например права духовного сана, право каждого члена церкви на совершение для него известных церковных актов и т.п. Существование таких принудительных законов в церкви нисколько не противоречить христианскому учению о свободе воли: ибо кто признает себя членом церкви, тот тем самым изъявляет волю и принимает на себя обязанность повиноваться её законам и соблюдать существующий в ней порядок. Нет и быть не может никакого принуждения ко вступлению в церковь, но кто уже принадлежит к ней, тот

необходимо подчиняется её законам, так как они основаны на положительной божественной воле и поставлены условиями, при соблюдении которых только и возможно для отдельных лиц достижение цели, открывающейся для них в церковном союзе. Таким образом, принудительная сила церковно-юридических норм происходит не из простой необходимости церковного порядка, а из положения отдельных лиц в этом порядке. Он существует, не сам для себя, не для церкви, как целого, а для того, для чего существует и сама церковь» [6, с. 10].

При этом, по П.А. Лашкареву, «не в духе христианства было обременять религиозную совесть народов множеством частных законоположений, относящихся ко внешней жизни, с обязательною силою права божественного, какую естественным образом принимали постановления соборов вселенских» [5, с. 183].

То есть обязательность соблюдения норм церковного канонического права онтологически может варьироваться, её онтологический объем вариативен и гетерогенен по степени императивности – завися от природы источников церковного канонического права.

Согласно Н.С. Суворову, «принуждение не есть субстанциальный элемент в понятии права, а служит лишь внешнею гарантией осуществления права. Но с этой точки зрения и церковные нормы не безусловно лишены таковой внешней гарантии их исполнения. Хотя церковные нормы в большей степени проникнуты нравственными началами, чем нормы государственного и гражданского порядка, но и в области церковной должно отличать право от морали. Исполнению моральных обязанностей церковь учит, исполнения же церковно-правовых норм достигает применением, в случае надобности, дисциплинарных мер… Священное Писание содержит в себе законы не юридические, а этические, которые возвышаются над всяким положительным правом, как плодом человеческого правообразования, но с другой стороны не могут быть принудительною нормою для всех людей, ибо этическое совершенство не может быть предписываемо юридически» [11, с. 9, 353].

То есть, мы считаем необходимым сделать вывод о том, что принуждение к исполнению, соблюдению или иной реализации норм канонического церковного права имеет иную исходную природу и онтологию, свойственную сфере реализации правовых норм государства, публичной власти.

Это какое-то иное по сути своей понуждение, принуждение, «выращиваемое» и вырастающее (через механизм интроекции [10, с. 19]) в верующем, который принимает на себя как долженствование по внутренним убеждениям исполнять церковные установления.

Природа пределов принудительности церковного канонического права по соответствующему кругу лиц

Но у такой принудительности, властной весомости церковной нормативно-упорядочивающей и нормативно-обязывающей власти Церкви есть пределы, природой Церкви же и определяемые.

По словам протоиерея Михаила Горчакова, когда «Церковь по уполномочию от государственной власти приобрела власть судить преступные дела своих членов не только в смысле нарушения церковных правил, но и как уголовные преступления», когда «государственная власть приняла на себя обязанность приводить в исполнение приговоры церковного суда посредством полицейских мер – принуждений; словом, церковь получила уголовную и гражданскую судебную власть», то в этих условиях «такая власть церкви, приобретённая ею от государства, по воззрениям православной церкви и по правилам законодательства вселенской церкви, не вытекает из существа церкви и её вероучения; – такая власть не установлена законодательством вселенской церкви, она есть институт государственный, внесенный в строй церкви извне под влиянием различных исторических и политических условий… Обладание церковью судебной властью с характером уголовно-

гражданским производит смешение в отправлениях государственной и церковной властей, со всеми невыгодными последствиями, происходящими от такого смешения, как для самой церкви, так и для государства» [2, с. 214, 215].

То есть вторжение государства в вопросы установления и реализации церковного канонического права, как и избыточное обременение Церкви квази-государственными полномочиями разрушительны для Церкви, крайне вредны для её миссии, авторитета, онтологии. А объём способов понуждения к исполнению церковных канонических норм конечен и относительно невелик.

Выводы

Поскольку, согласно П.А. Лашкареву, созданной Иисусом Христом Церковь имеет самое непосредственное отношение к естественно-правовому или исторически сложившемуся порядку человеческого общежития [5, с. 40], какие-то формы понуждения внутри церковного порядка неминуемо должны быть.

Как мы выяснили, в церковном каноническом праве речь идёт об онтологически каких-то иных формах и проявлениях понуждения (нежели, что имеет место в государстве, в публично-правовом порядке), а также о внутренней неоднородности объема обременений по подчинению церковному каноническому праву.

Изменяющиеся условия окружающего мира еще более актуализируют вопрос о природе, возможных (без ущерба для Церкви) путях трансформации средств и мер понуждения к реализации норм церковного канонического права, а путях его развития.

Литература

1. *Баган В.В.* Имущество религиозного назначения: гражданско-правовой взгляд / В.В. Баган; под ред. М.Н. Кузнецова. – М.: Буки Веди, 2017. – 208 с.
2. *Горчаковъ М.И. прот.* Церковное право: Краткій курсъ лекцій / прот. М.И. Горчаковъ. – СПб., 1909. – 349 с.
3. Защита человеческого достоинства верующих: Экспертизы и материалы по делам об оскорблении религиозных чувств и унижении человеческого достоинства верующих христиан. –М.: Буки Веди, 2017. – 300 с.
4. *Исидор, митрополит Смоленский и Дорогобужский (Тупикин Р.В.).* Недвижимые имущественные объекты религиозного назначения: Зарубежный опыт регулирования / Исидор, митрополит Смоленский и Дорогобужский (Тупикин Р.В.); под ред. М.Н. Кузнецова // Институт государственно-конфессиональных отношений и права. – Смоленск: Свиток, 2019. – 320 с.
5. *Лашкаревъ П.А.* Право церковное въ его основахъ, видахъ и источникахъ. Изъчтеній по церковному праву / П.А. Лашкаревъ. – Кіевъ: Изданіе книгопродавца Н.Я. Оглоблина, 1889. – xiv; 213 с.
6. *Павловъ А.С.* Курсъ церковнаго права / А.С. Павловъ. – Сергіевъ Посадъ: Типогр. Св.-Троицкой Сергіевой Лавры, 1902.
7. *Понкин И.В.* К вопросу о содержании понятия уважения государством внутренних установлений религиозных организаций / И.В Понкин // Религия и право. – 2015. – № 2. – С. 10–15.
8. *Понкин И.В.* Концепт и онтология светского государства и светскости государства, многообразие моделей, дефектность идеологизированных подходов / И.В Понкин // Институт государственно-конфессиональных отношений и права. – М.: Буки Веди, 2019. – 42 с.

9. *Понкин И.В.* Современное светское государство: Конструктивная светскость. Конституционно-правовое исследование / И.В Понкин. – М.: Институт государственно-конфессиональных отношений и права, 2006. – 390 с.
10. Современный словарь иностранных слов. – М.: Русский язык, 1999. – 544 с.
11. *Суворовъ Н.С.* Курсъ церковнаго права. Т. 1. / Н.С. Суворовъ. – Ярославль: Типо-литографія Г. Фалькъ, 1889.
12. *Doyle T.P.* Canon Law: What Is It? – URL: http://www.awrsipe.com/Doyle/2006/2006-02-Canon_Law-What_Is_It.pdf>.
13. *Kuttner S.* Natural law and canon law / S. Kuttner // Natural Law Institute Proceedings. – 1950. – Vol. 3. – P. 83–116.

Сведения об авторе:

Баган Владислав Владимирович, иерей. Кандидат богословия, кандидат юридических наук, секретарь Смоленского епархиального управления, доцент кафедры богословия и церковно-исторических наук Религиозной организации – духовной образовательной организации высшего образования «Смоленская Православная Духовная Семинария Смоленской Епархии Русской Православной Церкви». (г. Смоленск). Email: baganvlad@mail.ru

И.И. Багаутдинов

Важность следования Сунне в трактате Мусы Бигиева «Китаб ас-Сунна»

Аннотация: *В статье автор акцентирует внимание на проблеме, являющейся весьма актуальной в мусульманском мире – защите Сунны как одного из важнейших источников исламского права и важности следования ей. В основе статьи лежит анализ концепции, подробно освещенной выдающимся деятелем татарского народа, а также известным богословом Мусой (Джаруллахом) Бигиевым в книге «Китаб ас-Сунна». Наряду с этим в статье упоминаются как коранические аяты, указывающие на важность следования Сунне Пророка, так и имена мусульманских ученых, внесших большой вклад в систематизацию хадисов Пророка, наименования известных сборников хадисов.*

Ключевые слова: *Муса Бигиев, Китаб ас-Сунна, кораниты, сунна, хадис, Коран, «Ахл аль-Кур' ан», татарские богословы, татарское богословское наследие.*

Настанет время, я не сомневаюсь в этом, когда
<…> имя Магомета [станут произносить] с глубоким
уважением. На [него] <…> будут смотреть <…> как на
благодетельное существо, одного из тех, кто
более всего способствовал осуществлению плана
Божественной мудрости для спасения рода человеческого.
Петр Чаадаев [10, 13].

Мусульманское богословие у татар имеет многовековую историю. К сожалению, до сих пор эта сфера нашей духовной культуры остается практически неизученной. Несмотря на то, что в обществе уже существует понимание роли и значения религии в жизни, пока нет концептуального осмысления ее места в ряду духовных ценностей.

М. Бигиев является одним из ярких представителей татарских религиозных мыслителей начала XX в., не побоявшихся возродить подлинные ценности ислама. М. Бигиев был талантливым педагогом, литератором и переводчиком, знатоком естественных и точных наук, прекрасно разбирался в шариатских науках.

Работа М. Бигиева «Китаб ас-Сунна» посвящена важной тематике в исламском мире – защите Сунны, как одного из источников шариата.

Одной из многочисленных Милостей Всевышнего Аллаха является ниспослание пророков, которые напоминали людям о существовании Аллаха, об отсутствии у Него сотоварища о важности поклонения Ему Одному.

В одном из коранических аятов Всевышний, обращаясь к пророку Мухаммаду, говорит:

وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ

«Мы послали тебя, о пророк, только как милость для обитателей миров» (Коран, 21:107).

В другом аяте Всевышний говорит:

قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ ۗ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ

«Скажи им (о Мухаммад!): "Если вы искренне любите Аллаха и желаете, чтобы Он вас любил, то следуйте за мной в том, что я вам приказываю, и не делайте того, что я вам запрещаю. Ведь я передаю ниспосланное мне Писание Аллаха. Аллах будет за это вас любить и простит все ваши прегрешения. Поистине, Аллах – прощающий, милосердный к Своим рабам!"» (Коран, 3:31).

Важность последнего упомянутого аята мусульмане увидели сразу же после смерти Пророка. Так, например, путем внедрения выдуманных хадисов предпринимались попытки исказить Сунну. И это было связано с тем, что в течение первого столетия по мусульманскому летоисчислению последователи ислама больше времени уделяли заучиванию Корана, а не сбору и фиксации изречений Пророка. А уход из жизни сподвижников и многих их учеников, а также попытки исказить Сунну указывали на острую необходимость её систематизации.

Уже во II веке хиджры мусульманские учёные приложили много усилий для составления сводов хадисов. Этим занимались авторитетные имамы во всех уголках исламского мира: Ибн Джурейдж – в Мекке, Малик и Ибн Исхак – в Медине, Саид бин Абу Аруба, Хаммад бин Саляма и ар-Раби бин Субейх – в Басре, Суфьян ас-Саури – в Куфе, Абу Амр аль-Аузаи – в Шаме, Абдаллах бин аль-Мубарак – в Хорасане, Муаммар – в Йемене. Большинство сборников, появившихся в тот период, были систематизированы и состояли из глав, посвящённых различным темам. Обычно они назывались «Мусаннаф», «Джами'» или «Муватта». Эти названия подчёркивали, что хадисы в сборниках были сгруппированы по главам согласно тематике. В них включались предания, касающиеся основ вероучения, правил совершения обрядов, взаимоотношений между людьми, жизни Пророка Мухаммада и предыдущих посланников, достоинств сподвижников.

Наиболее известными сводами той поры были «Муватта» имама Малика (712–796), «Мусаннаф» Абд-ар-Раззака бин Хаммама ас-Санани (744–827), «Мусаннаф» Абу Бакра бин Абу Шейбы (776–849). Сборник имама Малика — самый ранний из тех, что дошел до наших дней. В нём собрано 1726 преданий, из которых 600 восходят к Пророку Мухаммаду.

Еще при жизни последнего Божьего посланника его сподвижники изучали и записывали его речи и деяния. Однако по причине того, что возникла опасность смешения хадисов с коранических аятами, Пророк запретил данные действия сподвижникам. В сборнике хадисов Муслима содержится хадис, переданный Абу Саидом аль-Худри, в котором пророк приказывал записывать только откровения Корана и уничтожать все повествования о его речах и жизни. Но в этом же хадисе он разрешил своим сподвижникам передавать различные свидетельства о нем в устной форме. Кроме того, в качестве исключения пророк позволял некоторым своим приближенным записывать отдельные повествования о его жизни.

После завершения ниспослания большинства аятов многие тысячи мусульман уже знали Коран наизусть и умели отличать аяты от других повествований о жизни Мухаммада. Поэтому пророк отменил запрет на детальное изучение и запись своих изречений. В сборнике хадисов Тирмизи есть сообщение о том, что Мухаммад разрешил записать текст своей хутбы после завоевания Мекки.

Тем не менее, в период правления первых Праведных халифов и даже в период табиинов записей хадисов было мало, и их фиксация не приветствовалась в мусульманском обществе. Поэтому изречения Пророка передавались преимущественно в устной форме. Причина была та же: люди опасались, что произойдет подмена, и записанные хадисы могут быть восприняты и расценены как аяты Корана.

Однако со временем начали возникать вопросы относительно достоверности и подлинности хадисов. Таким образом мусульманские ученые стали уделять большее внимание изучению изречений Пророка.

Первым государственным деятелем, который на официальном уровне распорядился составить сборники хадисов был омейядский халиф Омар ибн Абд аль-Азиз (ум. в 101 г.х.). Во-первых, он сделал это из-за опасения забвения многих известных в его время хадисов. Ведь постепенно уходили из жизни представители первого поколения мусульман, отцы и деды которых непосредственно общались с Пророком и передавали различные истории из его жизни. Если бы знания этих людей не были зафиксированы в письменном виде, то огромное количество по-настоящему ценной информации бесследно исчезло. Во-вторых,

распоряжение халифа было также обусловлено распространением в то время определенного количества сомнительных и сфабрикованных повествований о жизни пророка. Таким образом, халиф Омар отправил послание наместнику Медины Абу Бакру ибн Мухаммаду ибн Хазму, в котором поручил ему собрать и записать в одном сборнике все хадисы, известные Амре бинт Абд ар- Рахману аль-Ансари и Касиму ибн Мухаммаду ибн Абу Бакру (ум. в 107 г.х.). Выбор пал именно на этих людей неслучайно. Они оба являлись учениками жены пророка Мухаммада Аиши и были известны как самые лучшие знатоки хадисов. Наместник Медины выполнил приказ халифа, однако этот сборник сам Омар ибн Абд аль-Азиз так и не увидел, потому что погиб незадолго до завершения работы над этим трудом.

Примечательно, что халиф Омар послал также аналогичные письма и наместникам других провинций. Первым откликнулся на распоряжение халифа известный знаток хадисов Хиджаза и Сирии Мухаммад ибн Муслим ибн Шихаб аз-Зухри аль- Мадани (ум. в 124 г. х.). Составленный им сборник был представлен халифу незадолго до его смерти. После этого хадисы стали записываться и другими знатоками хадисов и правоведами. Однако чаще всего они делали это в различных правовых сборниках.

Рассмотренный выше исторический факт был приведен как доказательство, указывающее на высокое положение Сунны среди сподвижников Пророка и табиинов. Ранее указанные аяты в начале статьи четко дают понять важность следования Сунне, а также указывают на неразрывную связь Сунны с Кораном.

Одним из выдающихся богословов, который доказывал важность следования Сунне и непротиворечие ее Корану, был Муса Джаруллах Бигиев. Ученый прожил очень интересную, богатую с точки зрения опыта жизнь. Он много путешествовал, получил всеобщее признание, активно выражал свою позицию по актуальным вопросам, возникшим перед мусульманским миром.

Когда в Индии зародилось движение, отвергающее Сунну (называющее себя «Ахл ал-Куран»), Муса Бигиев также выступил с критикой данного движения. Впоследствии в качестве опровержения ложной идеологии данной секты в 1945 г. в Бхопале была опубликована его книга «Китаб ас-Сунна» («Книга сунны»).

Мехмет Гёрмез в одном из трудов, посвященных Бигиеву, говорит: «Мы можем сказать, что хадисоведение является той областью в исламских науках, которой Муса Джаруллах занимался меньше всего. Но вместе с тем мы знаем, что в 1910 г. он написал и опубликовал комментарий к знаменитому сочинению имама Малика «аль-Муватта», а в 1916 г. комментарий к трактату Ибн Хаджара «Булуг аль-Марам мин адиллат аль-ахкям». В своих трудах он время от времени касался проблем, связанных с Сунной и Хадисами. Думается, что он приступил к более активной деятельности в этой области после того, как столкнулся с людьми, которые называли себя «Ахл аль-Кур' ан».

По мнению Мусы Джаруллаха, Сунна – это предписанный пророком путь, выраженный в его, как Посланника Господа, деяниях и высказанных им мудрых наставлениях, описанный им в письмах к правителям и племенам; т.е. [это] совокупность всего того, что он совершил, доводя пророческую миссию – рисала – как до своей *уммы*, так и до всего человечества. Как становится понятным из данного определения, Муса Джаруллах не принимал за сунну непосредственно слово (хадис) или непосредственно действие. По его мнению, Сунна – это название пути Пророка, который он обозначил как словами, так и действиями. Его жизненный путь – это только часть Сунны, охватывающая отношения, возникающие между людьми в общественной жизни.

В другом месте Муса Джаруллах определяет Сунну следующим образом: «Все то, что Пророк принес в качестве религии». Согласно этому определению, Коран является составной частью Сунны. Ибо, по его мнению, Коран – это основа и источник Сунны Пророка, опора всего того, чему он учил. Коран является самым большим наследием, которое Пророк оставил своей *умме* и всему человечеству. Именно в таком понимании звучит Сунна в выражении ученых «Ахл ас-Сунна».

Объясняя законодательную ценность Сунны, Муса Джаруллах остался верным выведенному им определению и, считая ее божественным наставлением, ставил на первое место среди остальных источников исламского шариата. По его мнению, Коран не является воплощением связи между Аллахом и Пророком. Коран – это только лишь основные положения, часть этой связи, которая должна быть увековечена. На практике объем заветов, которые были увековечены путем наследования, не меньше, чем сам Коран. Поэтому Муса Джаруллах считал, что все установления ислама узаконены Сунной. Позже коранические аяты подтвердили и увековечили все выражения, действия и разъяснения Пророка в этой области. Основы веры, все столпы религии установлены Сунной. Аяты же Корана подтверждают все это. Подобно тому, как обязательность молитв, которые Пророк совершал в период жизни в Мекке, была подтверждена в ночь Вознесения (*ми'радж*), так и аят о необходимости совершения омовения перед намазом был ниспослан только в 6 году хиджры. Но ведь омовение совершалось в течение всех лет до того, как был ниспослан этот аят. Пророк и его *асхабы* никогда не совершали намаз без омовения. Обязательность обряда *таяммум* также установлена Сунной, поскольку уважительные причины могли возникнуть и раньше. Как известно, самым важным моментом хаджа является стояние на горе Арафат. Коран не говорит об этом. Он упоминает о нем только как о необязательном акте. Стояние на горе Арафат в качестве столпа хаджа было установлено Сунной [3, с. 61–63].

Также М. Гермез приводит следующее: в переведенной им книге «Ал-Лузумийа» Муса Джаруллах, провозглашавший предшествование хадисов Корану, в деле оценки сообщений и преданий, как и во всех иных вопросах, придавал огромное значение разуму. Позвольте провозгласить этот принцип выдержкой из его сочинений:

«Разум есть мерило любой истины. Достоверность истины доказывается весами разума. То, что не имеет веса на чаше весов разума, не будет пользоваться спросом на рынке истины. Для убеждения достоверности какого-либо сообщения необходима взаимосогласованность обладателей трезвого рассудка. Достоверное сообщение всегда соответствует общему мнению обладателей ясного разума. Сообщение, которое противоречит собору трезвого суждения, никогда не будет истинным. Но фантазии, взгляды и мнения любого отдельно взятого человека не могут расцениваться как плод его разумности» [3, с. 66].

Подводя итоги данной статьи, хотелось бы отметить, что татарские богословы не остались в стороне касательно защиты Сунны, как одного из источников исламского права. Книга М. Бигиева яркий тому пример.

Книга М. Бигиева в очередной раз показывает, что татарское-богословское наследие уникально и требует более детального изучения со стороны мусульманских улемов.

Татарские богословы определили основное направление эволюции ислама – интеллектуализация духовной жизни, использование исторической мобильности религии, ее умение приспосабливаться к новым обстоятельствам и ассимилировать новое социальное качество [5, с. 9].

Литература

1. *Али-заде А*. Исламский энциклопедический словарь / А. Али-заде. – М.: Ансар, 2007. – 400 с.
2. *Бигиев М.* Избранные труды. В двух томах. Т. 1. / М. Бигиев; пер. с осман. – Казань: Татар. кн. изд-во, 2005. – 336 с.
3. *Бигиев М.Д.* Избранные труды / М.Д. Бигиев; сост. и пер. с османского яз., введ., сн. и коммент. А. Хайрутдинова. – Казань: Татар. кн. изд-во, 2014. – 398 с.
4. *Бигиев М.* Китаб ас-Сунна كتاب السنة / М. Бигиев. – URL: https://darul-kutub.com/books/821/
5. *Гёрмез М*. Муса Джаруллах Бигиев / М. Гёрмез; пер. с турецкого А.Г. Хайрутдинова. – Казань, 2010. – 169 с.

6. *Кулиев Э.Р.* Развитие хадисоведения на последующих этапах / Э.Р. Кулиев. – URL: https://religion.wikireading.ru/33279
7. *Курсави Абу-н-Наср.* Наставление людей на путь истины (ал-Иршад ли-л-'ибад) / Курсави Абу-н-Наср; пер. с араб. – Казань: Татар.кн.изд-во, 2005. – 304 с.
8. *Михайлов Ю.А.* Пора понимать Коран / Ю.А. Михайлов. – 2-е изд., испр. и доп. – М.: Ладомир, 2007. – 240 с.
9. аль-Мунтахаб фи тафсир аль-Кур'ан аль-Карим. Толкование Священного Корана на русском языке / ред. Р.У Ходжаева. – Казань: Издательство «Дом печати». – 2004. – 968 с.
10. *Шагавиев Д.А.* Богословское наследие татар конца XVII – нач. XX веков / Д.А. Шагавиев. – URL: https://www.minbar.su/jour/article/viewFile/65/66
11. *Kanlıdere A.* Kadımle Cedit Arasında Musa Carullah, Hayatı/Eserleri/Fikirleri / A. Kanlıdere. – Dergah yayınları, 2005. – 278 s.
12. تاريخ القفه الاسلامي كلمات في تاريخ التشريع الاسلامي، تأليف محمد علي السايس، ضبطه و علق عليه محمج الفاتح بن ولي الدين صالح الفرفور، مطبعة الشام – دمشق، 2002 .
13. القران الكريم،مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة.
14. الوشيعة في نقد عقائد الشيعة، تأليف موسي جار الله ، دار البصائر، القاهرة، 2009

Сведения об авторе:

Багаутдинов Ильгиз Идрисович, старший преподаватель кафедры религиозных дисциплин Казанского исламского университета, магистр Болгарской исламской академии, заместитель председателя Комитета по стандарту «Халяль» ЦРО ДУМ РТ (г. Казань). Email: fikh-usul@mail.ru

М.М. Багдалов

Роль местных религиозных организаций в сохранении единства мусульманской уммы в условиях светского государства

Аннотация: *В статье отмечена важность таких задач местных религиозных организаций, как передача достоверных знаний, сохранение единства и сплоченности мусульман. Раскрываются основные способы достижения поставленных перед религиозными организациями задач. Озвучиваются основные проблемы, возникающие у местных религиозных организаций в светском государстве на примере МРОМ "Наследие Ислама", председателем которой является автор. Предлагаются возможные альтернативы решения этих проблем и рекомендации, которые выборочно могут быть применены на практике в ближайшем будущем.*

***Ключевые слова*:** *местные религиозные организации, передача достоверных знаний, сплоченность мусульманской уммы, сохранение национальной идентичности, татары Москвы, проблемы мусульман в светском государстве, диалог религиозных организаций и власти.*

Возрождение как религиозного, так и национального наследия стало одной из первостепенных задач на всем постсоветском пространстве. Немаловажную роль в этом играют и местные религиозные организации.

Нам хотелось бы рассмотреть жизнь мусульманской общины в светской среде на примере мусульман Москвы и Московской области. На первый план выходит проблема единства и сплоченности мусульман, поскольку ритм жизни мегаполиса вносит свои коррективы. Зачастую люди в современном обществе расставляют приоритеты таким образом, что посещение религиозных уроков, собраний и праздников становится для них наименее важным в их системе ценностей.

Сафаров М.А., кандидат педагогических наук, посвятивший значительную часть своих исследований жизни татарской уммы в Москве, отмечает, что большая часть прихожан мечетей стремится посетить имамов лишь для того, чтобы они прочли погребальную молитву умершим родственникам [7, с. 116]. Отмечается и то, что многие оставляют соблюдение религиозных обрядов, или же соблюдают их лишь в определенные дни (как правило, таковыми являются праздники – как, например, Курбан Байрам). Помимо этого, оторванность молодого поколения от религиозных знаний пагубно сказывается не только на единении мусульман, но и на духовности молодежи в целом. Сафаров М.А. и другие авторы, изучающие вопросы жизнедеятельности татар Москвы, – Хайретдинов Д.З., Арутюнян Ю.В. – выделяют такую особенность татарского населения, как русскоязычность [7, с. 112], то есть молодое поколение и даже люди среднего возраста зачастую воспринимают русский язык как родной, не выделяя знание татарского языка как обязательный национальный атрибут [1, с. 219].

Вышеназванные причины являются, на наш взгляд, основными из того множества, которое привело к разобщенности мусульманской общины Москвы. Именно на их устранение должна быть направлена работа местных религиозных организаций, созданных с целью сплочения мусульман, создания дружной общины, способной к взаимопомощи, распространению достоверных знаний, приобщению всё большего количества мусульман к соблюдению и сохранению не только исламского, но и национального наследия.

Ранее нами была упомянута необходимость включенности молодого поколения в получение религиозных знаний, однако стоит отметить, что старшее поколение зачастую не меньше нуждается в религиозном образовании, чем молодежь. Советское прошлое в нашей стране оставило свой след в мировоззрении людей: мало кто из них смог уберечь свою национальную идентичность, сохранить в неизменном виде те традиции и обычаи, которые

существовали в татарском и других многочисленных народах, проживающих на территории бывшего СССР.

Важность передачи и распространения достоверных религиозных знаний, а также сохранения сплоченности и единства мусульман, на наш взгляд, является очевидной, поскольку без этого невозможно гармоничное существование народа, сохранение его духовности и нравственного стержня. К тому же, мусульманская община всегда была основана на взаимопомощи, искреннем участии в жизни братьев и сестер по вере, пожелании лучшего не только для самого себя и собственной семьи, но и для всех мусульман.

Передача и распространение достоверных религиозных знаний достигается посредством двух принципов донесения информации: принципа "невода" и при помощи точечного воздействия. Принцип "невода", как можно догадаться из названия, заключается в том, что забрасываются своего рода сети – в нашем случае это сети, состоящие из достоверных знаний. Примером для данного принципа является работа мечетей, религиозных групп и каналов в Интернете.

В мечетях имамы читают проповеди, размещают литературу, что и является тем самым неводом: люди либо прислушиваются, либо нет. Подобная же ситуация складывается и в интернет-пространстве: религиозные каналы или группы размещают уроки, напоминания и наставления, ожидая реакции людей. Безусловным плюсом данного принципа распространения знаний является то, что он охватывает большое количество людей, многие из которых понимают ценность прослушанных ими уроков и начинают интересоваться религией, уже самостоятельно задавая вопросы имамам, учителям или знакомым соблюдающим мусульманам. Однако оборотной стороной медали является то, что этот метод доступен не только тем, кто распространяет достоверные знания, но и псевдорелигиозным деятелям, которые могут привезти не обладающих знаниями мусульман к заблуждениям.

Минусом описанного выше принципа является и то, что в современной России хотя и значительно больше мечетей, чем было ранее, но всё же недостаточно для такого большого количества мусульман, которые проживают на территории нашей страны. Так, к примеру, Московская Соборная мечеть, которая являлась в основном "татарской" до недавнего времени сейчас стала многонациональной, вмещая в себе как выходцев из среднеазиатских республик, так и уроженцев Северного Кавказа [7, с. 114]. Это отразилось на статистике посещения мечети татарами, поскольку увеличение количества прихожан повлияло на желание многих татар приходить в мечеть с такой же регулярность, как ранее. Вопрос строительства новых мечетей, а также открытия просветительских центров и местных религиозных организаций занимает достаточно много времени, так как требует урегулирования большого количества вопросов, как с местными, так и с федеральными властями.

Деятельность в интернет-пространстве, кажущаяся на первый взгляд наиболее подходящей для широкого распространения религиозных знаний, не является таковой при детальном рассмотрении по нескольким причинам. Наиболее важная была озвучена ранее – доступность данного метода привлекает большое количество псевдорелигиозных деятелей, пропагандирующих ложную информацию и вводящих большое количество несведущих людей в заблуждение. Нам кажется, что метод борьбы с подобными деятелями только один – распространение достоверных знаний для того, чтобы каждый человек сам мог отделять "зерна от плевел", то есть без труда распознавать, где Истина, а где ложь. Помимо наличия данной проблемы существует также и то, что в ежедневно приумножающемся информационном потоке человеку бывает сложно найти то, что он ищет. Существует еще и огромное количество отвлекающих факторов: интернет воспринимается определенным количеством людей (как правило, это больше относится к молодым людям) как площадка для развлечений, а не для получения полезных знаний. По этой причине многие не обращают внимания на религиозные группы и каналы, отдавая предпочтение развлекательному контенту.

Распространение знаний в интернете требует столько же времени и сил, сколько и обычная работа имама мечети или учителя в местной религиозной организации. А потому явной становится проблема нехватки кадров, то есть учителей, которые бы искренне доносили знания до широкого круга людей, умея объяснить это так, что человек, не имеющий базиса религиозных знаний, понял его, проникся и захотел последовать примеру соблюдения религиозных обязанностей. Это проблема касается не только интернет-пространства, но и распространения религиозных знаний в целом. Ведь, как мы говорили в самом начале, лишь немногие в наше время могут расставить жизненные приоритеты таким образом, что следование пути Пророка Мухаммада, мир Ему, становится на первую строку, а все остальные жизненные заботы – следуют за этим.

Помимо принципа "невода" существует также точечный принцип передачи знаний. Основным его отличием является то, что он охватывает значительно меньшее количество людей, однако его эффективность иной раз бывает выше, по причине того, что большинство слушающих уже имеют какие-то знания, либо интересуются ими. В качестве примера точечного воздействия можно привести различные конференции, на которых участвуют представители религиозных организаций России, меджлисы - собрания мусульман (большое распространение в советской России имели татарские меджлисы, которые являлись своего рода выражением национальной идентичности), сабантуи, дни национальностей и прочие.

Переходя от теоретического рассмотрения данного вопроса к практическому, нам бы хотелось показать на примере МРО "Наследие Ислама", ведущей свою религиозно-просветительскую деятельность в Москве, осуществление вышеописанных функций религиозных организаций.

В качестве наглядного примера хотелось бы привести такой случай из практики местной религиозной организации Москвы (далее – МРОМ), как участие в организации сабантуя в 2014 году, проводимого Правительством Москвы при поддержке Московского Муфтията. На данном мероприятии был выставлен стенд Московского Муфтията, где активисты общины МРОМ "Наследие Ислама" проводили просветительскую работу, исходя из целей и задач этих организаций. Посетители этого мероприятия, подойдя к данному стенду, могли узнать об основах Ислама, о том, как совершается намаз, как надевается хиджаб (для женщин), а также в целом приобщиться к культуре мусульман и татар, поскольку не все из прихожан были представителями татарской национальности или же некоторые из татар были не из числа мусульман. Была организована раздача буклетов, исламской литературы, организована площадка для детей с различными конкурсами. Многие посетители проявляли интерес к стенду: подходили, слушали и задавали вопросы, тем самым, незаметно для самих себя, проникаясь культурой мусульман и получая полезные знания.

Характерно, что перечисленные способы распространения религиозных знаний также служат для обеспечения такой задачи религиозных организаций, как сохранение единства и сплоченности мусульман, поскольку различные собрания, конференции, посещение мечетей или религиозных уроков становится фундаментом для создания крепкой мусульманской общины, представители которой общаются не только в стенах учебного заведения, мечети или месте проведения праздника, но и за их пределами. Так, опрос прихожан МРОМ "Наследие Ислама" показал, что большая часть общаются вне пределов организации, встречаясь не только на уроках или собраниях.

Важным является поддержание единства и сплоченности не только внутри мусульманской общины в целом, но и внутри отдельных групп национальностей. Именно этому служат проводимые регулярно в МРОМ мероприятия в рамках программы «Дни национальностей». Это позволяет ближе познакомиться представителям одной национальности, пообщаться на родном языке, чего иногда не хватает многим мусульманам в Москве, а также знакомит представителей других национальностей с их историей и культурой, традициями, бытом, особенностями национальной кухни. Помимо этого,

проводятся религиозные уроки на родном языке, что позволяет лучше понять вопросы вероубеждений и *фикха* некоторым прихожанам, не усвоившим определенные моменты на русском.

Татарский народ и на сегодняшний день является наибольшим по численности в мусульманской общине Москвы [1, с. 218–219]. Однако, как нами уже было отмечено, знание татарского языка не является для татар принципиальным вопросом. Так, большая часть современных татар понимает татарскую речь, но поддержать беседу не может, что отличает их от татар, живших в советское время, когда язык являлся важной составляющей религиозной практики [7, с. 112]. В связи с этим возникает некий парадокс, так скажем, "проблема отцов и детей": молодое поколение не знает родного языка, а старшее - не приемлет получение религиозных знаний на неродном - русском. Несмотря на то, что нет ничего негативного в том, чтобы получать религиозные знания на русском языке, многие родители скептически относятся к подобной практике, запрещая своим детям получать знания у учителей, преподающих на неродном им языке. Это становится причиной того, что ни родители, ни их дети не получают достоверных знаний, отдаляясь от религии. На наш взгляд, эта проблема требует незамедлительного решения, так как чревата пагубными для мусульманской общины последствиями уже в самом ближайшем будущем.

В заключительной части статьи хотелось бы предложить несколько альтернативных способов решения освещенных нами проблем. Безусловно, предлагаемые нами варианты основаны в первую очередь на опыте работы организации МРОМ "Наследие Ислама" и то, что применимо в Москве, не всегда подходит для религиозных организаций в регионах. Однако есть вероятность, что точки соприкосновения всё же найдутся.

Для повышения эффективности работы МРО в сфере распространения религиозных знаний нужны в первую очередь кадры – учителя, способные на собственном примере показывать красоту Ислама, Сунну Пророка Мухаммада, сохранять в собственной семье традиции мусульман, искренне рассказывая об этом другим людям с целью приобщения их к этой прекрасной культуре. Подготовка новых кадров, их поиск – это, на наш взгляд, основной вектор, в котором должны развиваться религиозные организации, поскольку без них невозможно распространить знания мусульман и возродить культуру, которая претерпела множество изменений в советский период, и до этого [8, с. 176].

Владение татарским языком и передача знаний представителям татарской национальности на родном языке представляется нам возможной, если в этом есть потребность. Для достижения этой цели создаются различные курсы по изучению татарского языка при религиозных организациях для детей и взрослых. Таким же образом решается вопрос и с изучением языка других национальностей, если у них существуют трудности с усвоением знаний на русском.

Наиболее важные трудности и проблемы, возникающие при работе различных религиозных организаций, должны быть вынесены на обсуждение в ходе конференций и форумов, чтобы совместными усилиями, делясь опытом и уже отлаженными способами работы, можно было найти пути разрешения этих проблем. Поскольку зачастую многие организации сталкиваются с одним и тем же, особенно на начальном этапе своего существования. К примеру, многим знакома проблема взаимодействия не только с местными властями, но и с жителями-не мусульманами, реакция которых бывает различна. На таких конференциях можно найти быстрое решение проблемы, избежав негативных последствий. Важно и то, что, применяя на практике какие-либо теоретические советы, следует учитывать специфику данной местности. Ведь зачастую то, что полезно для одного, пагубно для другого.

Решить все имеющиеся на сегодняшний день проблемы и существенно увеличить эффективность деятельности религиозных организаций позволит только лишь искренняя преданность людей, занимающихся распространением знаний, своему делу, их желание создать крепкое мусульманское общество, которое сможет противостоять всякого рода

заблуждениям, затрагивающим нашу религию. Ключевым качеством выступает не только искренность в распространении знаний, но и в их соблюдении, поскольку испокон веков мусульмане удивляли представителей других конфессией своей высокой культурой и нравственностью, способностью отвечать добром на зло, миролюбием и гостеприимством. Именно возрождение этих качеств сможет стать толчком для приобщения всё большего количества людей к истинным знаниям и просвещения многих, так называемых, "этнических мусульман", которые оторваны от своего религиозного и культурного наследия ввиду множества причин.

Литература

1. *Арутюнян Ю.В.* Москвичи: Этносоциологическое исследование / Ю.В. Арутюнян // РАН. Ин-т этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая, Ком. межрегион. связей и нац. политики г. Москвы. – М.: Наука, 2007. – 271 с.
2. *Асадуллин Ф.А.* «Татарская Московия»: Культурно-политический аспект» / Ф.А. Асадуллин // Вестник РУДН. Серия: Всеобщая История. – 2017. – Т. 9, № 2. – С. 169–183.
3. *Берснева И.В.* Мусульманские общины столичных городов России в XIV начале XX веков / И.В. Берснева // Исторические науки и археология. – 2019. – № 1 (1). – С. 12–16.
4. *Зарипов И.А.* Ахметзян Мустафин: из истории ислама в СССР / И.А. Зарипов, М.А. Сафаров; под общ. ред. Д.В. Мухетдинова. – М.: ИД «Медина», 2017. – 404 с.
5. *Гаврилов Ю.А.* Ислам и православно-мусульманские отношения в России в зеркале истории и социологии / Ю.А. Гаврилов, А.Г. Шевченко. – М.: Культурная революция, 2010. – 311 с.
6. *Розенберг Л.И.* Татары в Москве XVII - середины XIX веков / Л.И. Розенберг // Этнические группы в городах Европейской части СССР: сб. статей. – М.: Академия наук СССР, 1987. – С. 16–25.
7. *Сафаров М.А.* Посещение мечети в современной религиозной практике московских татар / М.А. Сафаров // Антропологический форум. – 2014. – № 23. – С. 108–122.
8. *Хайретдинов Д.З.* Мусульманская община Москвы в XIV–начале XX века / Д.З. Хайретдинов. – Нижний Новгород: Духовное управление мусульман Нижнего Новгорода и Нижегородской области, 2002. – 248 с.
9. *Хайретдинов Д.З.* Двор Хивинского Султана в Москве / Д.З. Хайретдинов // Ислам в современном мире. – 2017. – 13 (4). – С. 37–44.

Сведения об авторе:
Багдалов Марат Мунирович, магистрант Российского исламского института (г. Казань), председатель Местной Религиозной Организации г. Москвы «Наследие Ислама» (г. Москва).
Email: dkmarat@mail.ru

П.Е. Бойко

Теология, философия и религиоведение в духовном пространстве современного классического университета

***Аннотация**: В данной статье анализируется проблема теоретико-методологического взаимодействия трех фундаментальных направлений классического университетского образования: теологии, философии и религиоведения. Опираясь на логико-методологические принципы классической философии, гегелевскую философию религии и теологии, автор отстаивает мысль о том, что вышеуказанные направления должны составлять единую интегральную модель всеобщего научного знания и образования в интеллектуальном и нравственном пространстве современного классического университета.*

***Ключевые слова:** классическая философия, теология, религиоведение, всеобщая диалектика религиозного сознания и бытия, философская теология, интегральное богопознание.*

История мировой философской и теологической мысли (христианской, исламской и иудейской) свидетельствует о том, что ее единым и единственным предметом выступает всеобщее, т.е. Божественное содержание мышления и бытия. Это – Абсолютное как конкретное тождество духовного и материального, вечного и временного, Божественного и человеческого бытия. Такого рода знание о всеобщем или всеобщее знание, начиная от элеатов и Аристотеля и вплоть до гегелевской философии и теологии, характеризует классическую философскую мысль как действительный разумный способ постижения Абсолютного. Речь идет о всеобщем познании природы Божественного бытия, впервые открывшейся в духовном опыте монотеистических религий – иудаизма, христианства и ислама и завершенной (в качественном, логическом смысле слова) в системе абсолютного идеализма Г.В.Ф. Гегеля. Именно в этой системе Науки Философии как всеобщей диалектики мышления и бытия мы имеем дело с действительным движением методологии как собственно философской, так и теолого-религиоведческой мысли.

Как известно, наряду с искусством и философией, религия для Г.В.Ф. Гегеля является формой абсолютного духа. Выражая единое и всеобщее для этих формообразований духа содержание, она, согласно учению великого немецкого мыслителя, реализует свой опыт всеобщего познания Истины при помощи представления, т.е. такой системы мысли, в которой сама чистая мысль, логос, присутствует только как само содержание, оформленное, однако, в чувственно-наглядную, образную определенность сознания. Противоречие между бесконечным и конкретно-всеобщим, логосным содержанием и конечной, чувственной формой, является ключевым противоречием религиозного сознания и бытия, которое не может быть диалектически снято в пределах самого религиозного и, тем более, художественного мировоззрения. Это снятие и примирение осуществляется только в системе научно-философского понятия, разрушающего непосредственность и наглядность формы религиозного представления и преобразующего его в понятие как высшую гармонию формы и содержания чистой мысли, Абсолютной Истины во всей ее полноте. В этом и заключается подлинное значение спекулятивного, т.е. положительно-разумного мышления, которое, в отличие от всех остальных форм интуитивного и абстрактно-рассудочного способов познания, реализует тотальность понятия, диалектику моментов всеобщего, особенного и единичного, благодаря чему и достигает истинного понимания своего предмета.

Уникальным опытом такого разумного познания предмета религиозного сознания и бытия как раз и является методология философия религии и теологии Г.В.Ф. Гегеля. Она логически завершает процесс становления спекулятивной диалектики понятия религии, начатый трансцендентальной философией немецкого классического идеализма (Кант, Фихте, Шеллинг). Всеобщий смысл гегелевской философско-теолого-религиоведческой системы

заключается в актуализации спекулятивной диалектики религиозного сознания и бытия как конкретного единства его ноуменальных и феноменальных моментов. Именно здесь абсолютная диалектика немецкой классической философии впервые достигла того, чего не смогли достичь рассудочные по своей природе догматические и метафизические религиоведческие учения. Гегелевская же философия религии и теологии изначально имела глубокий онтологический и, одновременно, гносеологический и методологический смысл, что и определило ее разумную, спекулятивную направленность.

Как известно, спекулятивное мышление органично сочетает непосредственное и опосредованное через отрицательную диалектику снятия этого противоречия, которое изначально присутствует в любом конечном предмете. В логической системе определений предмета непосредственное не исчезает полностью в своем ином – отрицательном, т.е. в опосредованном, но, наоборот, сохраняет в нем свои всеобщие и необходимые моменты. «Удержать положительное в его отрицательном, содержание предпосылки – в ее результате, это – самое важное в основанном на разуме познании», – замечает Гегель [1, с. 763].

Определяя сущность спекулятивного познания, необходимо подчеркнуть, что сама категория спекулятивного возникает не как «выстрел из пистолета» (Гегель), а как результат всего познавательного процесса вообще. Будучи конкретно-всеобщим процессом философствования, спекулятивное превосходит и завершает интуитивное (непосредственное, чувственно-созерцательное), рассудочное (опосредованное, аналитическое) и критическое («отрицательно-диалектическое») содержание абсолютной диалектики мышления и бытия.

В спекулятивном мышлении достигается конкретное единство и «самотождественное различие» субъекта и объекта, мыслящего и мыслимого, сознания и бытия. Здесь нет крайностей объективного и субъективного, абстрактно-всеобщего и позитивно-фактографического (индивидуального) рассмотрения вещей. Движение познающей мысли (понятия) начинается и заканчивается в Абсолюте. Спекулятивное единство всеобщего, особенного и единичного указывает на то, что часть идеи как целого не имеет никакого онтологического значения сама по себе, вне этого целого. Часть имеет логическую силу и значение только в соотношении с целым, т.е. со спекулятивной конкретностью Абсолюта, выраженной в *системе*.

Тотальность идеи в абсолютном духе образует конкретное содержание всего мирового религиозного процесса. Здесь как раз и совпадают все противоположности религиозного сознания и бытия, всеобщность смысла и единичность факта. Это конкретное тождество вечного и временного, Божественного и человеческого во всемирно-историческом религиозном процессе. Главная задача этой спекулятивной методологии философии религии и теологии заключается в том, чтобы найти и осмыслить это онто-гносеологическое тождество, понять и объяснить единство априорных и апостериорных моментов всеобщего религиозного сознания и бытия. В этом суть философского подхода к религии, подхода, отражающего «трудную работу понятия». Суть этой спекулятивной работы состоит в том, чтобы исходить из самого понятия религии, в котором нужно определить его внутренние (смысловые) и внешние (фактические) моменты. При этом нельзя впадать в крайности рассудочного априоризма, связанного с искусственным конструированием и насильственным привнесением идеи в слой произвольно подобранных исторических событий и фактов, а также абстрактного эмпиризма (позитивизма), суть которого заключается в игнорировании всеобщих умозрительных принципов в действительном религиозно-историческом процессе. Выдержать спекулятивное равновесие между идеей и фактом, найти подтверждаемую единичными фактами логическую схему развития религиозной жизни человечества – вот подлинная задача классической университетской системы философии, теологии и науки о религии.

Логику и методологию этого единственно разумного и необходимого пути развития всеобщего знания в опыте классического университета отстаивал в своих трудах великий немецкий философ и теолог. По его словам, религия не есть сознание тех или иных

проявлений истинного в отдельных предметах, но «сознание абсолютной истины, всеобщей, всеохватывающей, вне которой более ничего нет» [2, с. 222].

Однако, справедливости ради следует отметить, что будучи необходимой формой всеобщего духа, религия не существует отдельно от других духовных форм, в первую очередь от искусства (созерцание божественного как прекрасного) и философии (понимание божественного как разумного). Постигая абсолютное в представлении, религиозный дух является все же конечной формой всеобщего, т.е. божественного бытия. Не случайно, что в конце своих «Лекций по философии религии» Гегель фиксирует принципиальную неспособность религиозного сознания даже в его предельной, абсолютной форме – христианстве, достичь действительного примирения божественного и человеческого сознания и бытия. Как философ и теолог одновременно, немецкий мыслитель подчеркивает значение религиозной общины, т.е. Церкви, как места, где осуществляется это самосознание духа в форме религиозного представления, он в то же время говорит: «...Мы видим, что в своей реализации ее (религиозной общины – **П.Б.**) духовная действительность подвергается внутреннему расколу, ...такая ее реализация, по-видимому, есть в то же время ее конец. Но можно ли говорить здесь о гибели? ... Говорить о смерти значило бы, следовательно, закончить диссонансом. Но что делать?... Когда исполнилось время и оправдание посредством понятия стало потребностью,... и ничто не получает оправдания в вере... *Этот диссонанс налицо в действительности* (курсив Гегеля – **П.Б.**)... Этот диссонанс устранило для нас философское познание... Но это примирение само является лишь частичным, оно лишено внешней всеобщности, в этом отношении философия — обособленное святилище, и ее служители образуют изолированное сословие жрецов, которое не может совладать с миром и должно оберегать владение истиной. Какой выход из своей расколотости найдет временное, эмпирическое настоящее, какую форму оно примет, — надо предоставить ему, это уже не является *непосредственно* практическим делом и предметом философии» [3, с. 332–333].

В силу того, что в представлении истинное содержание мысли вступает в противоречие с неистинной, относительной формой, религия оказывается неспособной адекватно выразить актуальную бесконечность разумную всеобщность Бога в его собственной логосной форме, т.е. в форме мысли как таковой. Спекулятивно-диалектическое снятие этой конечной формы религиозного представления осуществляется только в системе философского разума. В нем догматическая метафизика религиозного вероучения отрицает саму себя, становится логикой философско-религиозного понимания природы Божественного Мышления и Бытия. В этом смысле истинная судьба религии в ее всеобщей, логоцентрической форме заключается только в Науке Философии. «Следствием этого конечного понимания божественного, того, что есть в себе и для себя, следствием этого конечного способа мыслить, абсолютное содержание было то, что основные положения христианского учения в значительной степени из догматики исчезли. По существу ортодоксальной теперь является философия… именно она утверждает и сохраняет те положения, те основные истины христианства, которые всегда имели силу» [3, с. 213].

Исходя из гегелевской методологии философии и теологии становится ясно, что обладая единым предметным содержанием, философия, теология и религиоведение отличаются друг от друга только формой, т.е. методом, стилем изложения этого идейного содержания. Методом философии выступает понятие как логическое знание в тотальности его формы и содержания. Это – чистая мысль, ставшая бытием и бытие, ставшее чистой мыслью. Такого же рода гармония формы и содержания мысли присутствует и в теологии. Однако в ней добавляется момент религиозного представления, содержащий в себе чувственно-символические, художественные образы и иные элементы, необходимые для религиозного сознания и бытия. В этом смысле, теология есть как бы «Богопознание сердца», «Боговидение» (В.Н. Лосский), или «умозрение в красках» (Е.Н. Трубецкой). Будучи главной религиозной наукой, теология достигает конкретики Богопознания и,

выражает его всеобщую, богооткровенную определенность. Вместе с тем, как фундаментальные науки философия и теология нуждаются в прикладном эмпирическом учении. Им выступает религиоведение, которое опираясь на социологию, психологию, антропологию, феноменологию и историю религии, дает Наукам о Боге необходимый фактологический материал. Все три науки образуют интегральную систему всеобщего духовного знания и образования в духовном пространстве современного классического университета

Такого рода научно-образовательное триединство является важнейшей традицией истории классического университетского образования, начиная с эпохи Средневековья. Однако, если в европейском, арабо-мусульманском и иудейском мирах данная традиция насчитывает многие сотни лет, то в России, в силу известных исторических причин, данный процесс только начинается. И в этом смысле у современной российской теологической науки есть уникальный шанс стать принципиально новой ступенью в мировом развитии теологии, обеспечив эту науку тесной методологической взаимосвязью с подлинно философским знанием, с классической философией, как всеобщей диалектикой богопознания и, одновременно, с эмпирической наукой - религиоведением. Последняя существенно дополнит философию и теологию необходимым для современного научного знания эмпирическим инструментарием и фактологической базой, т.е. знанием единичного в религиозной жизни.

Таким образом, системное, научно-образовательное единство философии, теологии и религиоведения определено самой внутренней логикой понятия науки, включающего в себя моменты всеобщего (философия) особенного (христианская, исламская и иудейская теология) и единичного (эмпирическая база религиоведческой науки). В этой интегральной модели теологии по праву принадлежит срединное место, т.е. роль субстанции, ядра духовного образования в системе университетских наук. Именно эта духовно-субстанциальная, научно-образовательная триада (вместе с эстетикой, культурологией и искусствоведением) является содержанием системы всеобщего духа – высшего предела развития не только человеческой жизни, но и всего сущего.

Литература

1. *Гегель Г.В.Ф.* Наука логики / Г.В.Ф. Гегель. – СПб., 1997. – 799 с.
2. *Гегель Г.В.Ф.* Философия религии: в 2 т. Т. 1. / Г.В.Ф. Гегель. – М., 1976. – 531 с.
3. *Гегель Г.В.Ф.* Философия религии: в 2 т. Т. 2. / Г.В.Ф. Гегель. –М., 1976. – 572 с.
4. *Спекторский Е.В.* Христианство и культура / Сост., вступ. статья и примеч. П.Е. Бойко, Л.А. Бойко. – М.: Центр стратегической конъюнктуры, 2013. – URL: http://conjuncture.ru/book_spektorsky-ch-culture.

Сведения об авторе:
Бойко Павел Евгеньевич, доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии, руководитель отделения философии и теологии Кубанского государственного университета (г. Краснодар). Email: pboyko@mail.ru

Г.А. Галявиева

Модель концепции духовно-нравственного воспитания детей с учетом этнонациональных традиций Республики Татарстан

Аннотация: *Цель статьи показать взаимосвязь духовно-нравственного воспитания детей и этнокультурные традиции мусульман Республики Татарстан. Воспитательный потенциал этнокультурных традиций стал предметом изучения в отечественной педагогике сравнительно недавно, в конце XX - начале XXI столетия. Выявленные организационно-педагогические условия духовно-нравственного развития детей на основе этнокультурных традиций представляют практическую значимость для воспитательного процесса.*

В статье представлена концепция духовно-нравственного воспитания детей на основе исламских этнокультурных традиций, реализуемая на базе мечетей Республики Татарстан.

Ключевые слова: *воспитание, досуговая деятельность, духовно-нравственное воспитание, временный детский коллектив, концепция духовно-нравственного воспитания.*

Президент Татарстана в своем недавнем выступлении подчеркнул, что утрата духовно-нравственных ориентиров в воспитании детей, отчуждение от национальной культуры заставляет обратиться к проблеме рационального использования воспитательного потенциала внеучебной деятельности детей и подростков [10].

На сегодняшний день реализация воспитательного потенциала внеучебной деятельности детей и подростков используется не в полной мере и требует нового уровня развития через создание культурных и научно-просветительских центров, детских и молодежных клубов и др.

В педагогике духовно-нравственное воспитание детей рассматривается как целенаправленный процесс взаимодействия педагогов и учеников в образовательном процессе, направленный на развитие у них ценностно-смысловой сферы. Однако существует противоречие между необходимостью духовно-нравственного воспитания детей в образовательных учреждениях и неготовностью образовательных структур к этой деятельности на необходимом научном и методическом уровне [9].

В этой связи в методологическую основу развития воспитания в системе образования Республики Татарстан заложен определенный комплекс подходов и принципов, обеспечивающих реализацию процесса воспитания на основе взаимодействия ведомственных и общественных организаций в формирующемся воспитательном пространстве. Это связано с нормативной основой вариативного образования, которая закреплена в Законе РФ «Об образовании».

Речь идет о вариативности, которая обеспечивает построение более гибкой системы образования, способной чутко реагировать на любые изменения во внешней среде учреждения, в первую очередь на запросы потребителей – детей, родителей, общества.

Ежегодно при мечетях в сорока пяти районах Республики Татарстан организуются детских и молодежные центры, которые занимаются духовно-нравственным воспитанием детей [1].

Для эффективной реализации духовно-нравственного воспитания детей в мечетях Духовным управление мусульман РТ была разработана Концепция духовно-нравственного воспитания детей на основе исламских традиций. В разработке концепции принимали участие представители ресурсного центра по развитию исламского и исламоведческого образования Казанского федерального университета, преподаватели кафедры исламской теологии Российского исламского института. При составлении концепции духовно-нравственного воспитания детей на основе исламских традиций авторы опирались на

Концепцию духовно- нравственного развития и воспитания личности гражданина России в сфере общего образования [2].

Данная концепция является базовой основой для планирования и проектирования воспитательной деятельности вариативных программ для детей при мечетях. Она составлена с учетом контингента воспитанников, экономических, социальных, культурных особенностей региона и местной специфики развития образовательного и культурного пространства.

Концепция духовно-нравственного воспитания детей на основе исламских традиций была составлена с требований ФГОС в контексте системного, деятельностного и культурологического подходов [2].

Модель концепции духовно-нравственного воспитания детей на основе исламских традиций содержит: цель и задачи духовно-нравственного воспитания детей; основные направления и содержание воспитательной деятельности; планируемые результаты; критерии и показатели эффективности деятельности духовно-нравственного воспитания детей в мусульманском лагере.

Ведущей целью этой концепции является целостное духовно-нравственное, интеллектуально-творческое, психофизическое развитие личности ребенка путем его социализации и приобщения к традиционным исламским, социально-культурным и патриотическим ценностям мусульман России.

Основными задачами выступают:

1. Создание воспитательной, социально-культурной, досуговой среды, ориентированной на формирования «адаба», а именно формирование у детей высокой нравственности и качеств добропорядочной личности с учетом индивидуальных способностей и стремлений личности.

2. Выработка духовно-нравственных ориентиров и профилактика асоциальных явлений среди детей и подростков через получение опыта организации собственного досуга, формирование проектных умений и навыков путем реализации социальных и общественных инициатив.

3. Организация социально-культурной и досуговой деятельности детей на основе самоуправления, самостоятельности, ответственности, через отрядные и внеотрядные их объединения, в форме деятельности временного детского коллектива, работы детских творческих групп, работы органов самоуправления, а также самореализации детей в сфере своих досуговых интересов [3].

4. Формирование культуры нравственного и толерантного отношения детей к окружающему миру через освоение конструктивных форм взаимодействия в коллективе с людьми различных культурных признаков (возрастных, национальных, профессиональных, гендерных).

Концепция духовно-нравственного воспитания детей на основе исламских традиций опирается на следующие принципы:

1. Аксиологический принцип. Данный принцип обозначает, что ценности определяют основное содержание концепции духовно-нравственного воспитания детей в лагере при организации досуговой и социально-культурной деятельности. Речь идет о духовных ориентирах, с которыми представители мусульманской цивилизации, как индивиды, так и социальные группы, соотносят свои действия и образ жизни. Учет последнего обстоятельства позволяет понять гуманистический характер мусульманской культуры, основанной на попытке сделать человека человечнее и способствовать раскрытию его ценности.

3. Принцип адабного гуманизма. Его основой является адаб, т.е. идеал развития физических, нравственных и умственных способностей человека во имя всеобщего блага. Данный принцип реализуется через педагогическое проектирование следующих направлений воспитательной деятельности:

– воспитание гражданственности, патриотизма, уважения к правам человека (патриотическое воспитание);

– воспитание нравственных чувств и этического сознания (воспитание нравственного сознания);

– воспитание трудолюбия, творческого отношения к учению, труду, жизни (трудовое воспитание);

– формирование ценностного отношения к здоровью и здорового образа жизни (спортивно-оздоровительное);

– воспитание ценностного отношения к природе, окружающей среде (экологическое, воспитание);

– воспитание ценностного отношения к прекрасному (эстетическое воспитание).

4. Принцип следования нравственному примеру. Данный принцип направлен на включение в содержание воспитания нравственных чувств и этического сознания примеров поведения пророков, сподвижников, алимов, выдающихся личностей и т.п., что позволяет расширить нравственный опыт ребенка, побудить его к внутреннему диалогу, пробудить у него нравственную рефлексию.

5. Принцип диалогического общения. Этот принцип обозначает, что при формировании ценностных отношений с детьми в условиях лагеря большую роль играет диалогическое общение детей со сверстниками, вожатыми и другими педагогами. Принцип диалогического общения не допускает сведения нравственного воспитания к морализаторству и монологической проповеди, но предусматривает его организацию средствами свободного, равноправного межсубъектного общения.

6. Принцип динамизации и продуктивности деятельности. Принцип динамизации в концепции духовно-нравственного воспитания детей предполагает повышение гибкости и вариативности воспитательного и социально-культурного процесса, а также улучшение управляемости этого процесса.

7. Принцип индивидуализации и коллективной деятельности. Этот принцип ориентирован на то, чтобы в процессе духовно-нравственного воспитания детей учитывать их индивидуально-психологические особенности и активно содействовать их эмоциональному самовыражению в работе временных детских коллективов и творческих групп. Это осуществляется через отрядные и внеотрядные объединения детей, реализуется в форме деятельности временного детского коллектива, работы детских творческих групп, работы органов самоуправления [5].

Приоритетными направлениями концепции в соответствии с которыми происходит поэтапное освоение детьми заданных ориентиров, являются направление духовного воспитания и просвещения; направление воспитания нравственных чувств и этического сознания; направление патриотического воспитания; направление по воспитанию трудолюбия, творческого отношения к учению, труду, жизни; воспитание ценностного отношения к природе, окружающей среде; направление воспитания ценностного отношения к здоровью и здоровому образу жизни [8]. Данные направления реализуются через учебные модули.

В ходе реализации модулей формируются следующие ценности: нравственный выбор; справедливость; милосердие; достоинство; уважение к родителям; доброжелательное отношение к сверстникам; установление дружеских взаимоотношений в коллективе, трудолюбие; любовь к России, бережное, гуманное отношение ко всему живому; представления о здоровом образе жизни и т.д.

В качестве традиционных и инновационных форм занятий с детьми предлагаются проведение уроков нравственности, организация и проведение конкурсно-игровых и интеллектуальных программ и творческих проектов патриотической и краеведческой направленности, проведение викторин, экскурсий, организация и проведение махалля-квестов, экологических акций, организация и проведение лагерных спартакиад и др.

Кроме того, в рамках концепции духовно-нравственного воспитания детей на основе исламских традиций предусмотрены различные формы работы с родителями: психологические игры, родительский лекторий, вечер вопросов и ответов, педагогический практикум для родителей и др.

В ходе воспитательной работы дети приобретают начальные представления о моральных нормах и правилах нравственного поведения в семье и в обществе. Приобретают опыт ролевого взаимодействия и реализации гражданской, патриотической позиции, опыт социальной и межкультурной коммуникации.

Воспитательные результаты концепции духовно-нравственного воспитания детей на основе исламских традиций распределяются по трѐм уровням [6].

Первый уровень результатов − приобретение детьми социальных знаний (об общественных нормах, устройстве общества, социально одобряемых и не одобряемых формах поведения в обществе и т. п.), первичного понимания социальной реальности и повседневной жизни.

В достижении данного уровня результатов особое значение имеет взаимодействие детей со своими педагогами (в урочной и внеурочной деятельности) как значимыми для него носителями положительного социального знания и повседневного опыта [3].

Второй уровень результатов − получение детьми опыта переживания и позитивного отношения к базовым ценностям общества, ценностного отношения к социальной реальности в целом. Для достижения данного уровня результатов особое значение имеет взаимодействие детей между собой.

Третий уровень результатов − получение детьми начального опыта самостоятельного общественного действия, формирование социально приемлемых моделей поведения. Достижения данного уровня результатов происходит при взаимодействии детей с представителями различных социальных субъектов в открытой общественной среде.

Достижение трѐх уровней воспитательных результатов обеспечивает появление значимых эффектов духовно-нравственного воспитания детей.

Литература

1. *Галявиева Г.А.* Организация и проведение детских мусульманских лагерей / Г.А. Галявиева. – Казань: Изд-во Казан. ун-та, 2019. – 208 с.
2. *Данилюк А.Я.* Концепция духовно-нравственного развития и воспитания личности гражданина России / А.Я. Данилюк, А.М. Кондаков, В.А. Тишков // Духовно-нравственное воспитание школьников: нормативные документы. Серия: Стандарты второго поколения. – М.: Просвещение, 2009. – 23 с.
3. *Лутошкин А.Н.* Эмоциональная жизнь детского коллектива / А.Н. Лутошкин. – М., 1978. – С. 223.
4. *Литвак Р.А.* Социокультурное образование и развитие личности будущего специалиста: теория и практика: монография / Р.А. Литвак, М.Е. Дуранов, И.И. Дуранов. – М.: ВЛАДОС, 2009. – 242 с.
5. *Мудрик А.В.* Социальная психология воспитания (краткая экспликация и субъективные заметки) / А.В. Мудрик // Сибирский педагогический журнал. – 2017. – № 1. – С. 124–130.
6. *Невская С.В.* Самоуправление в социально-культурной деятельности детской общественной организации как фактор социализации подростков: дис. … канд. пед. наук / С.В. Невская. – Тамбов: Тамбовский государственный университет им. Г.Р. Державина, 2018. – 156 с.
7. Программное обеспечение летнего отдыха детей: метод. пособие / под общ. ред. Н.Н. Жуковицкой, Н.П. Царевой // Серия: Организация летнего отдыха детей. – Вып. 2. – СПб.: ЛОИРО, 2018. – 70 с.
8. Социальная доктрина Ислама. – URL: http://www.muslim.ru/actual/13636/

9. Хабибуллина Г.Ю. Потенциал религии в духовно-нравственном воспитании личности». – URL: http://islameducation.net
10. В Казани с 25 по 28 мая состоялось заседание группы стратегического видения «Россия – Исламский мир». – URL: http://info.tatcenter.ru/article/159260/

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

Д.А. Головушкин

Коррелятивность теологии и религиоведения в научно-образовательном пространстве современной России: пути и перспективы

***Аннотация**: В статье автор акцентирует внимание на том, что коррелятивность теологии и религиоведения может сегодня стать важной предпосылкой для перехода к диалоговой социальной парадигме. Кроме того, нормативная установка на взаимодополняющий процесс обучения отвечает основным тенденциям в развитии самого социогуманитарного знания – продуктивность множественности и диалога различных моделей познания отставило далеко позади т.н. «великое отгораживание». Поэтому важно конструктивно использовать это возникшее в научно-образовательном пространстве современной России историческое и интеллектуальное напряжение.*

***Ключевые слова**: теология, религиоведение, коррелятивность, секуляризация, постсекуляризация.*

В условиях нарастающих в современном мире социально-политических изменений, перемен в культуре и науке, неопределенности на рынках морали, утраты идентичностей и смыслов, проблема обнаружения и возрождения «традиционных ценностей», т.н. «столпов культуры», приобретает особую актуальность. Поэтому вполне понятно и обоснованно стремление многих современных политиков, ученых и богословов найти некий «базисный» и даже «всемирный этос» (Х. Кюнг), который сможет остановить наступление «новой необозримости» (Ю. Хабермас), способствовать «преодолению если и не полного, то частичного исторического провала (или исчерпанности) предыдущего позитивного проекта» (А. Кырлежев).

В данной ситуации все большее внимание с их стороны начинает уделяться социетальной роли религии, а также ее этическим функциям. И это не случайно. Традиционные религии и их институты, не смотря те кризисные явления, которые они сегодня испытывают, так или иначе «сохранили свое коммунитарное значение» [4, с. 135].

К такому выводу еще в 1970-е гг., пришел основатель теории постиндустриального общества Д. Белл, который, по словам немецкого философа и социолога Ю. Хабермаса, уже тогда видел возможный выход из современного кризиса ценностных ориентаций «в религиозном обновлении, во всяком случае в подключении к естественным традициям, которые обладают иммунитетом к критике, способствуют формированию четко очерченных идентичностей и обеспечивают индивиду экзистенциальные гарантии существования» [9, с. 41]. Сам Ю. Хабермас в работе «Религия и рациональность: Очерки о причине, Боге и модернизме», конкретизировал, что «для нормативного самосознания модерна христианство больше чем просто предтеча или катализатор. … Это наследие, без существенных изменений, стало объектом постоянного критического усвоения и новых интерпретаций. Вплоть до сегодняшнего дня ему не существует альтернативы. В свете нынешних вызовов постнациональной констелляции мы должны сейчас, как и прежде, добывать средства к существованию из этой субстанции. Все остальное – пустая постмодернистская болтовня» [12, p. 149].

Другими словами Д. Белл и Ю. Хабермас настаивают на возможности религиозного обновления современности посредством обращения к религиозным традициям, которые могут помочь «сходящей с рельсов модернизации». Как подчеркивает сам Ю. Хабермас «наступательное самоутверждение антропоцентрического само- и миропонимания перед само- и миропониманием теоцентрическим уже давно битва вчерашнего дня. … Чистый практический разум больше не может быть уверенным в том, что одними лишь благоразумными идеями теории справедливости – голыми руками – сможет противостоять

сходящей с рельсов модернизации. Этой модернизации недостает креативности языкового открытия мира, чтобы самой регенерировать захиревшее всюду нормативное сознание» [8, с. 200].

В этом контексте, а также в связи со стоящими перед нашим обществом вызовами и задачами, теология может стать проводником / транслятором этоса религиозных культур. Она способна сориентировать на универсальные взаимосвязи и одновременно помочь раскрыться силам индивидуальности.

Однако успех мировоззренческой и социогуманитарной миссии теологии, как и впрочем, и религиоведения, на что указывают некоторые христианские богословы и светские ученые, сегодня во многом зависит от характера и динамики светско-религиозного взаимодействия «*после секуляризации*». Ведь кризис секуляризма влечет за собой и кризис той модели религии, которая была выработана им и которая «не просто допускает, но и логически предполагает контакт и взаимообмен между секторами секулярной культуры» [5, с. 60]. Поэтому столь явный «поворот к религии» и ее собственная заявка на публичность, неизбежно ставят сложные и болезненные вопросы и прежде всего вопрос, какой она «возвращается» в этот новый, обозначенный маркером «постсекулярный» мир? Применительно к ситуации в современном российском обществе важно еще знать и понимать специфику советской секуляризации, а также особенности постсоветской десекуляризации / контрсекуляризации / постсекуляризации. Особенно важно учитывать и конструктивно решать следующие проблемы:

После «гетто секуляризации», обычно приходится иметь дело «с тем, что осталось». И отвечая на непростой вопрос: «Почему сегодня у нас – и в церковной среде, и вне ее – наблюдается своего рода презрение к русской религиозной философии?», заведующий кафедрой философии религии и религиозных аспектов культуры богословского факультета Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета К.М. Антонов, был вынужден констатировать: «Само религиозное сознание, которое выжило, разумеется, под гнетом “воинствующего безбожия” и “научного атеизма”, но выжило ценой архаизации и примитивизации, во многом интериоризировав навязывавшиеся ему представления о нем самом, о его месте в культуре и жизни. Эти формы, к сожалению, являются едва ли не господствующими. Для них сложные формы религиозной жизни и рациональности, которые развились на основе русской религиозной философии, – неприемлемы» [1, с. 293].

С другой стороны, сегодня достаточно «пассионарные» религиозные идеологии при благоприятных условиях способны ассимилировать и трансформировать светскую культуру практически без сопротивления. Однако существует большой риск, что «сама такая светская культура лишена не только своих деструктивных, но и конструктивных потенций: она практически ничем не сможет обогатить своего контрагента ни в плане знаний, ни в плане ценностей, ни в плане идеалов» [6].

Но в таком случае существует реальная опасность, что траектории развития религии и общества вновь могут оказаться несовместимыми. Вновь возникают риски незавершенности ценностной трансформации общества, на фоне кардинальных изменений в экономике, политике, культуре. Поэтому не случайно профессор систематического богословия Гейдельбергского университета М. Велькер видит путь к религиозному обновлению современности, прежде всего, в восстановлении «критического партнерства» богословия и философии, которые в ситуации «эпистемологического хаоса» можгут оказывать обновляющее влияние друг на друга. Он подчеркивает: «Классическая философская критика религии полностью упустила из виду многогранные нормативные силы.… С другой стороны, философская критика религии высвободила существенный потенциал самокритики в богословии и церкви. Такие крупные теологи 20-го в., как Барт и Бонхёффер, возобновили внебогословскую критику религии и подчеркивали важность как философской, так и богословской критики религии. Но и для философии является большим изъяном отделение от нее религии, результирующее в составлении неправильных, искаженных представлений о

религии, ее внутренней динамике и ее функциях в культуре. В подобном случае философия утрачивает способность “читать” культуру и, по выражению Гегеля, формулировать время в форме мыслей. Ей больше не удается оказывать плодотворное управляющее влияние на общественные отношения. … Если философия заинтересована в работе над этосом и формировании моральной коммуникации, она не может освободить себя от задачи адекватной критики религии» [3, с. 200–201].

В близком ключе выдержаны выводы Ю. Хабермаса. Размышляя о философском наследии И. Канта, он указывает, что «Кантова самокритика разума направлена в обе стороны: на отношение теоретического разума к метафизической традиции и на отношение практического разума к христианскому учению. … Укрощение религии разумом – дело не философской самотерапии; оно служит не собственной мыслительной гигиене, но защите широкой публики от двух форм догматизма. … С другой же стороны, Кант как моралист обращается и против просвещенного пораженчества неверия. Выступая против скептицизма, он хотел бы спасти содержание веры и обязательность религии, которые можно оправдать в границах только разума. Критика религии сочетается с мотивом спасающего усвоения» [8, с. 198, 199].

Фактически эта идея лежит в основе выдвинутого Ю. Хабермасом концепта постсекуляризации, которая есть не только новая эмпирическая реальность, но и новая нормативная установка религии – это «работа герменевтической саморефлексии», «учебный процесс», «догматическая обработка когнитивных вызовов модерна» [10, с. 132]. Именно поэтому, в работе «Диалектика секуляризации. О разуме и религии», он говорит о том, что «в постсекулярном социуме складывается признание того обстоятельства, что «модернизация общественного сознания» охватывает при переходе к новой фазе как религиозный, так и светский менталитет и рефлексивно видоизменяет их. Каждая из сторон сможет, если они одинаково понимают секуляризацию общества как взаимодополняющий процесс обучения, теперь уже и на когнитивных основаниях принимать всерьез друг друга и в дискуссии на сложные общественные темы» [11, с. 70].

В результате, эта новая нормативная установка (на взаимодополняющий процесс обучения разума и религии) для новой эмпирической реальности, которая характеризуется, критическим пересмотром эталона научности, восходящего к Новому времени (в т.ч. концом науки как бескорыстного поиска истины), прежде всего, может выразиться в коррелятивности теологии и религиоведения. Она в свою очередь может стать своего рода «срединным путем» или «срединной культурой» (в бердяевском понимании)[1] в научно-образовательном пространстве современной России – способствовать приросту нового знания, позволять создавать качественно новые образовательные технологии и продукты, не говоря уже о преодолении негативных коннотаций в отношении теологии и религиоведения.

Кроме того коррелятивность научных отраслей и предметных областей сегодня отвечает основным тенденциям в развитии самого социогуманитарного знания. Продуктивность множественности и диалога различных моделей познания отставило далеко позади т.н. «великое отгораживание» [7, с. 60–61]. Не случайно в последние десятилетия все более востребованным становиться методологический принципа интегрализма, который предполагает взаимодействие различных исследовательских подходов и программ. Эта постнеклассическая парадигма знания находит свое выражение, в том числе в попытках соотношения теологии и религиоведения на метатеоретическом уровне (что конечно естественно является полем фундаментальных дискуссий).

Наконец как показывает, опыт реализации в РГПУ им. А.И. Герцена магистерской программы «Религиоведческое и теологическое образование» (в рамках направления 44.04.01 – Педагогическое образование), данная образовательная программа, основанная на

[1] Бердяев Н.А. называл «средней культурой» («срединной культурой») – получение нового результата, новых элементов культуры, не сводимых к старым, к ее крайним полюсам [2, с. 31].

принципе коррелятивности, не только готовит соответствующих специалистов, но и фактически на институциональном уровне выполняет функции медиатора. И это не случайно. Диалог религиозного и нерелигиозного мировоззрений, теологии и религиоведения приобретает сегодня значимость фундаментального условия смены мироориентаций и перехода к диалоговой социальной парадигме. Очень важно конструктивно использовать это возникшее в научно-образовательном пространстве современной России историческое и интеллектуальное напряжение.

Литература

1. *Антонов К.* Политическое измерение русской религиозной философии / К. Антонов // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. – 2014. – № 3 (32). – С. 265–294.
2. *Бердяев Н.А.* Судьба России / Н.А. Бердяев. – М.: Сов. писатель, 1990. – 346 с.
3. *Велькер М.* Христианство и плюрализм / М. Велькер. – М.: Республика, 2001. – 207 с.
4. *Доббелере К.* Двусмысленность отношения религии к глобальному обществу / К. Доббелере // Религия и культура: Реф. сборник / Отв. ред. Л.В. Скворцов, сост. И.В. Девина. – М.: ИНИОН РАН, 2000. – С. 128–135.
5. *Кырлежев А.* Постсекулярная концептуализация религии / А. Кырлежев // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. – 2012. – № 2 (30). – С. 52–68.
6. *Лебедев С.Д.* Светско-религиозное взаимодействие в современной России как диалог культур (социально-когнитивный аспект). – URL: http://www.socionav.narod.ru/monograf/glava3.htm
7. *Мчедлова М.М.* Изменение объяснительных моделей политики: включение религиозных референтов / М.М. Мчедлова // Вестник Московского университета. Сер. 12: Политические науки. – 2010. – № 6. – С. 59–70.
8. *Хабермас Ю.* Граница между верой и знанием. К истории воздействия и актуальному значению философии религии Канта / Ю. Хабермас // Между натурализмом и религией. Философские статьи. – М.: Издательство «Весь мир», 2011. – С. 198–233.
9. *Хабермас Ю.* Модерн – незавершенный проект / Ю. Хабермас // Вопросы философии. – 1992. – № 4. – С. 40–53.
10. *Хабермас Ю.* Религия и публичность / Ю. Хабермас // Между натурализмом и религией. Философские статьи. – М.: Издательство «Весь мир», 2011. – С. 109–141.
11. *Хабермас Ю.* (Бенедикт XVI). Диалектика секуляризации. О разуме и религии / Ю. Хабермас, Й. Ратцингер. – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2006. – 112 с.
12. *Habermas J.* Religion and Rationality: Essays on Reason, God, and Modernity / ed. by E. Mendieta. – MIT Press, 2002. – 184 p.

Сведения об авторе:
Головушкин Дмитрий Александрович, кандидат исторических наук, доцент, доцент кафедры истории религий и теологии Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена (г. Санкт-Петербург). Email: golovushkinda@mail.ru

П.Л. Зайцев, С.Н. Оводова

Подготовка теолога к административно-управленческой и офисной деятельности в рамках ФГОС ВО (3++): учебно-методическое обеспечение

***Аннотация**: В статье анализируются результаты теоретико-методологического сопровождения подготовки теологов в Омском государственном университете им. Ф.М. Достоевского. Отмечается, что профилизация подготовки теолога под новый, федеральный государственный образовательный стандарт, должна соответствовать не только традициям выпускающей кафедры, но того высшего учебного заведения, в стенах которого ведется подготовка теологов. Если семинариям и иным духовным образовательным организациям предпочтительнее профили по библейским дисциплинам и истории Церкви, педагогическим вузам – культура конфессии, то университетам – профиль государственно-конфессиональные отношения. Успешная реализация профиля государственно-конфессиональные отношения зависит от способности преподавателей и студентов к межпредметной коммуникации с представителями гуманитарных направлений, обеспечивающей обмен профессиональными компетенциями.*

***Ключевые слова:** теология, теологическое образование, конфессиональная теология, государственно-конфессиональные отношения, социологические методы, федеральный образовательный стандарт.*

Подготовка теологов в Омском государственном университете им. Ф.М. Достоевского проводится с 1994 года, когда был осуществлен первый набор на бакалавриат. В 2019 году двадцатипятилетие теологического образования в городе Омске было отмечено проведением VIII Всероссийской научно-практической конференции «Визуальные образы современной культуры: идеалы и идеологии (к 25-летию теологического образования в г. Омске)» [2].

Одним из направлений нашей работы по совершенствованию теоретико-методологического обеспечения подготовки теологов является решение задач связанных с подготовкой теолога к административно-управленческой и офисной деятельности. В 2018 году мы проходили процедуру государственной аккредитации ОПОП 48.03.01 «Теология» по так называемому общему профилю, где были представлены все пять видов профессиональной деятельности, но уже на тот момент в характеристике профессиональной деятельности среди профессиональных стандартов, учитываемых при разработке ОПОП указывали профессиональные стандарты: «Специалист в области медиации (медиатор)» (зарегистрированный Министерством юстиции Российской Федерации 13 января 2017 года, регистрационный № 45230) и «Специалист в сфере национальных и религиозных отношений» (зарегистрированный Министерством юстиции Российской Федерации 7 сентября 2018 года, регистрационный № 52115). Соответственно среди профессиональных задач было обозначено «участие в составе экспертных комиссий и консультативных групп во всех областях профессиональной деятельности теолога» и соответствующие этой задаче обобщенные трудовые функции «подготовка к процедуре медиации в специализированной сфере» и др.

Данные пункты ОПОП были подкреплены дисциплинами учебного плана. В начале 2020 года факультетом теологии была начата подготовка к процедуре церковной аккредитации, и вот уже весной на согласование в Учебный комитет Русской Православной Церкви нами был представлен учебный план бакалавриата, в котором мы ориентировались на посреднически-представительский тип профессиональных задач. Выражаем искреннюю благодарность коллегам и лично Таланкиной Марии Владимировне за его принятие, в целом за поддержку концепции плана, который собственно и будет взят нами за основу при создании ОПОП 48.03.01 «Теология» по ФГОС ВО (3 ++). Конечно, исходя из рекомендаций Учебного комитета, при выборе направленности программы «государственно-

конфессиональные отношения» нам придется расширить список типов задач, еще раз подумать над оптимальной моделью их сопряжения, но считаю, что некоторые результаты нашей работы можно озвучить, они могут быть интересны тем вузам, что реализуют или только собираются принять к реализации данную направленность.

Направленность (профиль) «Государственно-конфессиональные отношения» не совсем органично встраивается в специфику духовных учебных заведений, что могут успешно реализовывать фундаментальные богословские профили: библеистику, историю Церкви, а также педагогическим вузам, для которых, несомненно, более органична направленность культура православия, исходя из ведущей роли кафедр педагогики нацеленности на решение педагогических и просветительских задач. А вот университетам, где теология развивается рука об руку с религиоведением, где есть сильные юридические факультеты, где работают юридические клиники, а еще лучше Центры Медиации, где кафедры теологии могут привлечь специалистов с профильных кафедр ведущих подготовку социологов, психологов, религиоведов – вот здесь можно попробовать сделать акцент на пункт 07 области профессиональной деятельности теолога ФГОС ВО (3++), а именно АДМИНИСТРАТИВНО-УПРАВЛЕНЧЕСКАЯ И ОФИСНАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ.

Проблема институционализации в рамках теологии конфессии направленности (профиля) «Государственно-конфессиональные отношения», на наш взгляд, состоит в том, направленность (профиль) «Государственно-конфессиональные отношения» все еще не адаптирован под задачи конкретной конфессиональной теологии, это следует из самого названия. При выборе конфессии ПРАВОСЛАВИЕ (нам кажется) он должен звучать как «церковно-государственные отношения» или «государственно-церковные отношения», ведь среди прошедших этап конфессиональной институционализации направленностей подготовки православного теолога наличествует «культура православия», а не «культура конфессии», «история Церкви», а не «история конфессии». Вопрос же ее наполнения будет зависеть прежде всего от понимания разработчиками местной специфики. Собственно, если мы готовим пожарную команду готовую работать с проблемами государственно-конфессиональные отношений в регионе, то она должна знать, «где горит» исходя из конкретной этно-конфессиональной ситуации. Это не свобода, а ответственность, которую нужно пояснять, раскрыть цепочку дисциплин и реализуемых компетенций, объяснить необходимость каждого из звеньев.

Подготовка к медиации в учебном плане 48.03.01 «Теология» по требованиям ФГОС ВО (3 ++). Что касается собственно медиативного блока в учебном плане, то это, я думаю, будет наиболее интересно коллегам из других вузов. Прежде, чем рекомендовать наш опыт, отмечу, что у нас, на кафедре теологии, философии и культурологи работают два сертифицированных медиатора (Центр медиации УрГЮА), пройдена профессиональная переподготовка по направлениям: управление организацией, государственное и муниципальное управление, юриспруденция. Сам медиативный блок представлен двумя дисциплинами, читаемыми в 1 и 8 семестре соответственно, каждая из них на 4 ЗЕ. Почему в медиативном блоке всего две дисциплины, почему между ними такой перерыв и при чем здесь богословская эрудиция? Попытаемся ответить на эти вопросы по порядку. Например, в первом семестре, согласно учебному плану, читается дисциплина «Теория и практика конфликторазрешения». Обратим внимание, не «Конфликтология», а именно «Теория и практика конфликторазрешения». Название курса предопределяет стратегию его освоения, отличную от той, что предлагают большинство учебных пособий по конфликтологии. Большая часть усилий их авторов затрачена на то, чтобы представить конфликтологию не столько междисциплинарной областью знания, сколько новой научной дисциплиной. Это положение достаточно спорно, равно как и предлагаемые способы представления специфики конфликторазрешения в упоминаемых религиозных системах. Например, в известном учебнике Анцупова А.Я. и Шипилова А.И. присутствует параграф «Проблема насилия в религиозных учениях». В нем авторы приводят результаты собственного контент-анализа

текста Библии: «Контент-анализ текста Библии, проведенный совместно с А.А. Калаевым, показал, что из 12 407 понятий и категорий, входящих в Библию (Ветхий Завет и Новый Завет), 1909 в той или иной мере отражают проблему насилия (15,39%) и 1884 высказывания отражают положительную направленность категорий «мир», «согласие» и т.п. (15,18%). Наиболее часто употребляются категория «наказание» и производные от нее (25,9% от числа понятий группы «насилие»). Довольно часто встречаются слова «убить», «убивать» (20,8%), в которых отражается стремление действующих лиц к насилию, уничтожению других. Часто используются призывы к возмездию (18%); ненависть и злоба к другим (13,3%); насилие, война, воевать (12%); бить, избить, отнять, присвоить (8,1%)» [1, с. 20–21]. Студенты – теологи, читая этот отрывок непременно зададутся вопросом, какой именно свод текстов анализировали авторы, использовался ли они Елизаветинскую Библию, синодальный перевод или взяли за основу имеющие широкое хождение переводы Священного Писания на русский язык с немецкого и английского вариантов, а главное, зачем они это делали? Как различаются книги Ветхого и Нового заветов, и, главное, что дал им подсчет. Сами авторы заключают: «Полученные данные подтверждают противоречивость отношения Библии к проблеме «насилие — согласие» [1, с. 21]. Смеем предположить, что количественные данные, представленные в таком виде, без ссылки на модель… являются просто подсчетом слов. Посчитав слова в тексте Библии, авторы переходят к выводам, что при самом толерантном к ним отношении, отнюдь не способствуют гармонизации межрелигиозного диалога в современном мире, возможно и ущемляют религиозные чувства верующих христиан: «Превращение христианской церкви из гонимой властями секты в государственную религию в Римской империи и некоторых других государствах породило противоречие христианских догматов. Оно проявлялось затем во всей последующей истории христианства. Став официальной идеологией, церковь не могла не поддерживать ведение войн, а порой и сама была их организатором. Апогеем трансформации пацифизма раннего христианства в защиту насилия явились крестовые походы XI—XIV вв., в ходе которых захватнические цели прикрывались религиозными лозунгами борьбы против «неверных», освобождения «гроба господня» и «святой земли» (Палестины)» [1, с. 21]. Непонимание ключевых сюжетов описываемой религиозной традиции характерно и для учебника Ворожейкина И.Е., Кибанова А.Я., Захарова Д.К. Вот как они трактуют историю убийства Каином брата своего, Авеля: «Впечатляет библейское сказание о раздоре между Каином и Авелем — сыновьями Адама и Евы. Конфликт между ними произошел тогда, когда братья приносили жертвы богу каждый по своим занятиям: Каин как земледелец «от плодов земли»; Авель как пастух «из первородных стада своего». Бог благосклонно отнесся к дару Авеля, а «на Каина и его дар не призрел». Это обстоятельство сильно расстроило последнего, вызвало у него ревность и зависть к брату. Произошла ссора, которая закончилась трагически — убийством Авеля» [3, с. 7]. Если бы библейское сказание действительно впечатлило авторов учебника, то они бы потрудились обратиться непосредственно к тексту, в котором нет раздора и ссоры. Собственно как и в интерпретации этого сюжета в святоотеческой традиции, представляющей Авеля невинной жертвой. Среди пособий логика которых совпадает с нашим видением процесса формирования профессиональных компетенций теолога можно рекомендовать учебники разработанные авторскими коллективами под руководством Бориса Иосифовича Хасана [8, 9] и делающими акцент на изучение конфликтной ситуации, вводящей понятие конфликтные переживания, обучающее практикам ведения переговорного процесса.

Необходимость изучения теологами социологических методов сбора и обработки данных связана с обеспечением административно-управленческих функций (соответственно группе занятий «область политики и администрирования) в рамках профессиональной деятельности в качестве специалиста в сфере национальных и религиозных отношений. Среди трудовых функций специалиста в сфере национальных и религиозных отношений соответствующий профессиональный стандарт выделяет: «Организация и осуществление

мониторинга в сфере межнациональных и межрелигиозных отношений и раннего предупреждения конфликтов». Эта трудовая функция раскрывается в следующих трудовых действиях: 1. Организация и мониторинг информационного сопровождения деятельности органов власти и местного самоуправления в сфере сохранения этнокультурного многообразия народов Российской Федерации и обеспечения прав коренных малочисленных народов и национальных меньшинств Российской Федерации. 2. Мониторинг и координация деятельности экспертного сообщества и профильных негосударственных некоммерческих организаций по вопросам, связанным с реализацией государственной национальной политики. 3. Определение направлений и актуальных тем социологических исследований в области национальных и религиозных отношений. 4. Ведение документации и служебной переписки, в том числе подготовка ответов на обращения граждан по вопросам, касающимся осуществления государственной национальной политики. 5. Организовывать мониторинг взаимодействия органов государственной власти и местного самоуправления с представителями гражданского общества по вопросам сохранения этнокультурного и религиозного многообразия народов Российской Федерации. Среди необходимых знаний профессиональный стандарт определяет знания в области общей социологии. Подготовить теолога к такого рода деятельности позволит цепочка из двух дисциплин. Первая из них «Социология религии», знакомит студентов с отраслью социологии, рассматривающей специфику взаимоотношений общества и религии через призму ключевых социологических теорий: Конта, Маркса, Зиммеля, Дюркгейма, Мосса объясняющие природу и функции религиозных институтов в обществе. Вторая дисциплина «Социологические методы в решении теологических задач» знакомит студентов с качественной и количественной методологией социологического исследования в области национальных и религиозных отношений. То что у этого типа общественных есть своя специфика, нуждающаяся в особом изучении, отдельных умениях и навыках подтверждается тем, что для социологического описания как национальных, так и религиозных отношений ключевое значение имеет поиск адекватных способов фиксации процессов идентичности.

Устоявшиеся в традиционной социологии подходы к исследованию идентичности – это представления об устойчивой, фиксированной, постоянной идентичности, которая сейчас находится в кризисе. О кризисе идентичности написано больше, чем о самой идентичности. При подготовке теологов следует использовать подход, снимающий проблему кризиса идентичностей и их разнообразия, адекватный самой современной религиозной ситуации: смена идентичности это нормальное состояние, это не кризис идентичности, это новый процесс ее формирования и существования. Религиозная самоидентификация как частный случай идентификации вообще осуществляется по тем же принципам. В данной сфере наличие «жестких» и «текучих» моделей проявляется с большей наглядностью. Несмотря на то, что в повседневной сфере присутствуют тенденции размывания четких идентичностей и появления новых трудно описываемых форм религиозности, в практике изучения религиозной сферы до сих пор «классические» схемы сбора данных.

В большинстве случаев при осуществлении мониторинга религиозной ситуации в регионах используется количественная социологическая методология. Это видится оправданным, если необходимо отследить численность представителей религиозных организаций и распространение религиозного учения. Однако стоит понимать, что такой подход к изучению религии не дает понимания того, какие качественные изменения происходят в религиозной сфере. Из количественных показателей непонятно, как трансформируется учение, какие новые тенденции возникают в религиозной среде. Вопросы закрытого типа не позволяют респондентам выразить свое личное отношение, описать свои ощущения. Данные, полученные в результате такого опроса, позволяют отследить очень ограниченный перечень показателей.

Вопросы, предлагающие респондентам выбрать, к какой конфессии или религиозной организации они себя причисляют, для некоторых респондентов затруднительны, т.к. они не

могут причислить себя к конкретной религиозной организации. Респонденты могут обладать внеконфессиональной либо индивидуальной религиозностью. Вследствие этого результаты мониторинга имеют большие погрешности. Проведение личных интервью с теми же респондентами, которые участвовали в опросе, демонстрируют, что религиозная идентичность не столь легко определима, как это видится в результате количественных исследований.

Включение в список религиозных организаций новых наименований влечет за собой фиксацию новых идентичностей и может расцениваться как признание наличия нового религиозного течения. Репрезентация идентичности в дискурсе это не просто отражение, но и создание, конструирование идентичности, в тексте проговариваются и уточняются ключевые основания идентификационной модели. Когда некая религиозная практика получает свое название и включается исследователями или представителями власти в перечень религиозных организаций, то данная религиозная группа обретает идентичность.

Идентичность связана не только с самоощущением. Механизмы идентификации предполагают актуализацию культурных смыслов, традиций, символов и т.п. в пределах собственной жизни, перевод этих смысловых конструкций на уровень осмысленных социокультурных повседневных практик. Как отмечает П.Л. Зайцев: «Любое современное исследование идентичности неизбежно переходит в исследование дискурса идентичности. Если быть более точными – в исследование дискурсивных практик, которые конституируют идентичность не как понятие из психологического или философского словаря, а как раскрывающийся, динамичный концепт» [5, с. 72]. Понять механизмы самоидентификации личности возможно только при комплексном анализе способов репрезентации, включающем в себя анализ самоописаний (дискурсивных практик), социальных практик (репрезентации идентичности в повседневных практиках).

Исследование религиозных феноменов должно проходить очень аккуратно, т.к. сам процесс исследования может породить, инициировать новую религиозность. Носители религиозной идентичности могут не осознавать специфичность и уникальность своей религиозной практики и мыслить себя представителями уже существующей религиозной организации. Однако исследователь, некорректно задавая вопросы, может указать на отличия и таким образом сконструировать новую религиозную идентичность.

Современная религиозная ситуация постоянно трансформируется. Помимо изменения облика традиционных конфессий наблюдается постоянный рост количества новых религиозных движений, появление «фуззи» религиозности и киберрелигиозности [6, 7]. Также появляется тенденция распространения «вымышленных» религий. Множество художественных произведений описывают религии, которые функционируют только в рамках вымышленных вселенных. Примерами таких религий являются боконизм (религия, описанная К. Воннегутом в книге «Колыбель для кошки»); джедаизм (религия из фантастической киноэпопеи Д. Лукаса «Звездные войны»); вера в семерых, вера во владыку света (вымышленные религии из фэнтези Дж. Мартина «Песнь льда и огня») и т.п. Однако увеличение количества поклонников художественного произведения может привести к тому, что вымышленная религия официально регистрируется и получает реальных последователей, как это произошло с джедаизмом. Пример джедаизма иллюстрирует, как фиксация религии в результатах опроса привела к переведению джедаизма из феномена вымышленной вселенной в статус реальной религии. Закрепление названия в официальном дискурсе повлекло за собой появление религиозной идентичности и социальных практик, репрезентирующих данную идентичность.

При анализе религии мы обучаем теологов внимательно выбирать инструментарий исследования, т.к. негативным последствием может быть не только не репрезентативность данных, но и значительная трансформация объекта исследования, возникшая в результате дискурсивного конструирования религиозных идентичностей. Фиксация в дискурсах религиозных идентичностей сопровождается репрезентацией их в публичных текстах: медиа,

учебниках, художественных и изобразительных текстах и т.п. Публично явленные идентификационные модели, содержащие (явно или по умолчанию) определенные модели поведения и ценностные конструкты потребляются человеком посредством восприятия «текстов». Соотнесения «Я» с публично репрезентированной идентичностью предполагает сопоставление «Я» и условного идеального образа идентичности и одновременно включение в «Я», освоение ряда свойств этой идентификационной модели. Взаимопроникновение частных и публичных культурных форм конструирует общее поле дискурсов, где сосуществуют модели идентичностей, персоны. «Публичные и частные формы культуры не являются непроницаемыми друг для друга. На самом деле происходит обращение форм. Культурное производство зачастую связано с публикацией (public-ation), деланием частных форм публичными. С другой стороны, публичные тексты потребляются или прочитываются в частном порядке» [4, с. 100]. Переведение частной модели в пространство всеобщего (публичного, или как пишет Джонсон «public-ation») делает данную модель легитимной и запускает публичное обсуждение. Наиболее ярким примером работы такого механизмы является уже упоминаемая нами ситуация с легитимизацией джедаизма и переведение его из статуса «вымышленной» религии в статус реальной религиозной организации, имеющей последователей.

В заключении статьи необходимо отметить, что помимо теоретически и методологически оправданных «цепочек» дисциплин, позволяющих формировать требуемые профессиональные компетенции, успешная реализация профиля государственно-конфессиональные отношения напрямую зависит от межпредметной коммуникации студентов – теологов со студентами гуманитарных направлений, обеспечивающей обмен профессиональными компетенциями. Пространством такой коммуникации, безусловно, является университетская среда.

Литература

1. *Анцупов А.Я.* Конфликтология: Учебник для вузов. / А.Я. Анцупов, А.И. Шипилов. – 2-е изд., перераб. и доп. – М.: ЮНИТИ-ДАНА, 2004. – 591 с.
2. Визуальные образы современной культуры: идеалы и идеологии (к 25-летию теологического образования в г. Омске) [Электронный ресурс]: сборник научных статей по материалам VIII Всероссийской научно-практической конференции (Омск, 27 сентября – 9 октября 2019 г.) / [редкол. : П. Л. Зайцев (отв. ред.) и др.]. – Электрон. текст. дан. – Омск: Изд-во Ом. гос. ун-та, 2020. – 1 электрон. опт. диск (CD-ROM) ; 12 см.
3. *Ворожейкин И.Е.* Конфликтология: Учебник / И.Е. Ворожейкин, А.Я. Кибанов, Д.К. Захаров. – М.: ИНФРА-М, 2004. – 240 с.
4. *Джонсон Р.* Так что же такое культурные исследования? / Р. Джонсон // Логос. – 2012. – № 1 (85). – С. 80–135.
5. *Зайцев П.Л.* Идентичность как личный проект / П.Л. Зайцев // Вестник Омского университета. – 2017. – № 4 (86). – С. 71–74.
6. *Каргина И.Г.* «Фуззи» религиозность как следствие трансформаций современного христианства в модернизирующемся обществе / И.Г. Каргина // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – 2009. – № 4. – С. 89–96.
7. *Каргина И.Г.* Новые религиозности: социологические рефлексии / И.Г. Каргина // Вестник МГИМО университета. – № 2 (23). – С. 186–193.
8. *Хасан Б.И.* Эффективное поведение в конфликте / Б.И. Хасан, Т.И. Привалихина, П.А. Сергоманов. – СПб.: СМИО-Пресс, 2006. – 219 с.
9. *Хасан Б.И.* Психология конфликтов и переговоры / Б.И. Хасан, П.А. Сергоманов. – М.: Академия, 2005. –276 с.

Сведения об авторах:

Зайцев Павел Леонидович, декан факультета теологии, философии и мировых культур Омского государственного университета им. Ф.М. Достоевского, и.о. заведующего кафедрой теологии, философии, культурологии, заведующий научно-исследовательской лабораторией религиоведческих исследований, доктор философских наук, профессор (г. Омск). Email: zaitsevpl@rambler.ru/

Оводова Светлана Николаевна, заместитель декана факультета теологии, философии и мировых культур Омского государственного университета им. Ф.М. Достоевского, доцент кафедры теологии, философии, культурологии, заведующая научно-исследовательской лабораторией социальных и институциональных исследований, кандидат философских наук, доцент (г. Омск).

М.М. Ицкович

50 псалом как алгоритм психотерапии для верующего человека

Аннотация: *Проблема греха, его осознания и избавления от него актуальна для всех авраамических религий. Опираясь на прототекст Священного Писания, в частности, 50-го псалма, автор предлагает рассматривать 50-й псалом как модель религиозно ориентированной психотерапии. Хронологическая последовательность состояний и интенций, приведенных в тексте псалма, описывает, по мнению автора, последовательность изменений духовного, душевного и телесного состояния клиента. Текст 50-го псалма является действующей инструкцией, в нем отражен комплекс ценностно-смысловых и эмоционально-волевых актов, характерных для верующего человека, привлекающего для личностного изменения ресурс экзистенциальной силы. В религиозно-ориентированной психотерапии психолог выступает как медиатор, корректирующий гармоничность и конструктивность интенций верующего человека, который, опираясь на высшие сакральные смыслы, стремится к метанойе.*

Ключевые слова: *религиозно-ориентированная психотерапия, псалом, грех, коммуникация, интенция, профанный мир, сакральный мир, пропозиции, хронотоп.*

Проблема греха, страданий от него и исцеления верующего человека, совершившего грех, актуальна для всех религий, вообще, и авраамических, в частности. Причины греха в авраамических религиях постулируются и как нарушение или неисполнение заповеди в иудаизме, как следствие «хет» (промаха) или «авера» (перехода за грань дозволенного) [1, 26]; и как христианское «беззаконие» (1Ин., 3:4) [6] или «неправда» (1Ин., 5:17) [6], происходящее из-за поврежденной природы и произвольного нежелания исполнять заповеданное [17]; и как совершение каких-либо действий или наличие таких намерений, которые запрещены Аллахом и пророком Мухаммедом [2]. В любом случае, в результате совершения греха человек испытывает страдание и стремится к диалогу с Богом для снятия греха и его последствий [12].

Актуальность рассмотрения интенций в коммуникации между человеком и Богом в 50 псалме Ветхого Завета (в Тегилим, 51 псалом [24, 25]) обусловлена тем, что в тексте псалма отражена палитра ценностно-смысловых и эмоционально-волевых актов-переживаний от стадии острого страдания до радости, а также готовности миссионерствовать после исцеления от греха (волевой и деятельностный компонент психики).

С точки зрения психолога, в 50 псалме произвольные психические акты от человека к Богу и к самому себе являются действующей инструкцией, направленной на исцеление человека от последствий греха (как беззакония, так и сознательного отхода от заповедей). На наш взгляд, в 50 псалме отражена последовательность интенций для исправления внутриличностного конфликта борьбы мотивов у человека в профанном мире, а также конфликта между человеком и Богом в мире сакральном.

Для выявления алгоритма интенций человека мы придерживались следующих принципов:

Хронотопический принцип [5, 7, 14, 23], на основании которого стихи псалма были разделены по принципу от прошлого к настоящему и будущему, а также выявлена топика профанного и сакрального мира в религиозном тексте [18].

Принцип трехчастности духа, души и тела, который прослеживается в религиозной антропологии и иудаизма, и христианства [15]. Для нас данный принцип важен тем, что душу мы рассматриваем как психику, подверженную влияниям тела. Дух в человеке мы рассматриваем как составляющую, служащую проводником благодати от Бога в психику и тело. Для подтверждения данного тезиса укажем, что в Ветхом Завете есть указание на три уровня душевной жизни: 1) не́феш – животная душа, 2) нешама́ – бессмертный дух, 3) ру́ах –

дух, связующее звено между ними [11]. Также и в христианстве трехсоставность, трихотомия заключается в признании в естестве человека не только двух основных субстанций – души и тела, но еще и третьего, высокодуховного начала – духа. Функции всех частей описываются в следующей парадигме: «Характер **духа** – отречение от чувственного. Цель и назначение – общение с Богом и с миром духовным. Характер **тела** – погружение в чувственном. Цель его и назначение – посредничество в сношении с миром чувственным. Характер **души** – совместность духа и тела. Цель и назначение – от чувственного через дух восходить к Богу и одуховляться и от Бога через дух низводить одуховление чувственному. Все три части сходятся в одном лице, Я человека, ему присущи, и являются его постоянными средствами. Иными словами, лицо человека есть единство духа, души и тела» [28].

Поскольку интенции человека в 50 псалме представлены в виде текста, то при смысловом анализе интенций мы использовали методику пропозиционального анализа текста Э. Торндайка [30]. Данная методика позволяет произвести интенциональный анализ [13] психических актов в 50 псалме в контексте взаимодействия профанного мира с сакральным [19].

Строго говоря, анализировать заявленные цели на материале русского перевода [6] представляется, на первый взгляд, некорректным, но здесь мы опираемся на лингвистическое доказательство, что структура текста и содержание заложенных в нем смыслов при переводе на другой язык сохраняются [8]. Таким образом, интенции и переживания героя 50 псалма адекватно отражаются в тексте на русском языке и пригодны для психологического анализа.

Анализ 50 псалма производился по следующей схеме:

1. пропозиции псалма расположены в хронологическом порядке: прошлое –настоящее – будущее;
2. в пропозиции выявляется интенция;
3. интенция соотносится с видом внутриличностного конфликта;
4. определяется тип психотерапевтических действий.

Для осуществления целей анализа мы, в соответствии с теорией Э. Торндайка [30], разбили текст псалма на смысловые единицы и расположили их во временной последовательности, чтобы получился хронологически выстроенный рассказ. Однако последовательность рассмотрения смысловых единиц начинается не с пропозиций прошлого, а с пропозиций настоящего. Это обусловлено психологической логикой психотерапевтической помощи: сначала анализируется текущее состояние обратившегося человека, затем рассматриваются находящиеся в прошлом причины текущего страдания, затем производится корректирующее изменение и после этого результаты изменения проецируются в будущее. В связи с вышеизложенной логикой, первым рассматривается текущее состояние героя 50 псалма.

История эпизода «Попытка человека изгладить грех. Настоящее»

1. Осознание беззаконий.
2. Видение греха.
3. Осуждение себя.
4. Признание праведности суда Божия.
5. Попытка жертвы Богу и неприятие ее Богом.

Подцель: Попытка откупиться жертвой и тем снять с себя последствия греха без внутреннего изменения.

Анализ пропозиций эпизода «Попытка человека изгладить грех. Настоящее», по Торндайку, с позиций психотерапевтических мишеней

Пропозиции	Действия в пропозиции (интенции)	Вид личностной дисгармонии (внутриличностного конфликта)	Тип психотерапии
6. ибо беззакония мои я сознаю,	осознание своего природного беззакония.	Захваченность сознания и воли аффективными подсознательными (страстными) содержаниями. Слабость внутреннего Я-отграничения	1. Психотерапия на основе парадигмы Л. Сонди [27]. Анализ личного и родового бессознательного. Рефлексия картины побуждений и их социализация 2. Укрепление внутреннего Я-отграничения в рамках комбинированной психотерапии [3]
7. и грех мой всегда предо мною.	сепарация от своего греха	Страдание от нарушения внутрипсихической гармонии. Переживание мук совести, раздвоенность воли	Контейнирование и отреагирование страдания. Выявление положительного смысла страдания в рамках экзистенциальной психотерапии [21].
8. так что Ты праведен в приговоре Твоем и чист в суде Твоем.	признание правоты приговора	Депривационные переживания оставленности	Терапия духовной (персональной) депривации для формирования мотивации «СОГЛАСИЕ» (миру, жизни, себе, будущему) [4].
30. ибо жертвы Ты не желаешь, — я дал бы ее; 31. к всесожжению не благоволишь.	желание откупиться от греха без внутренних изменений	Психологическая защита по типу отдачи части Я и самоумаления ради обретения покровительственной защиты. (Хвост ящерицы). Скрытые суицидальные тенденции.	Актуализация ресурсов развития в методе символдрамы [29]. Терапия личностной дезадаптации и деперсонализации [22].

На наш взгляд, в данном эпизоде проявляются проблемы потери морально-нравственной опоры «Я» вследствие конфликта между побуждениями страстной природы и потребности в аффилиативной поддержке от родителей в раннем возрасте. Опасности такого состояния могут проявляться в «фиксации на оральной стадии психосексуального развития; в недостаточном развитии базисного доверия; в торможении развития у ребенка способности к свободному от тревоги обмену нежностью и интимностью с другими людьми; в замедлении приобретения навыков из-за отсутствия подкрепления; в приобретении дисфункциональных схем и схем «Я», в которых отношения представлены как не заслуживающие доверия и лишенные любви» [4]. С точки зрения экзистенции, экологичным внутриличностным решением проблемы сексуальной фиксации героя псалма на чужой жене (как объекта замещения первичной оральной фиксации на матери) может являться обращение к Богу, подающему благодать и удовлетворяющего потребности в эмпатии и принятии; к Богу как к первичному любящему, принимающему, благому, которому можно

довериться на базовом уровне своей психики (души). Проблема состоит в том, что для этого необходимо переподчинить свои побуждения духу как проводнику благодати, т.е. измениться. В данном эпизоде псалма человек не готов к такой модели поведения и склонен откупаться жертвой.

Определив, таким образом, психотерапевтические мишени, обратимся к генезису выявленных проблем.

Анализ пропозиций эпизода «История греха молящего и реакции Бога. Прошлое»

1. Обращение к Богу с признанием сотворенного греха и лукавства (5, 6).
2. Родители зачали в беззаконии (9).
3. Мать родила во грехе (10).
4. Бог возлюбил истину в сердце и явил мудрость внутрь человека (11, 12).

Подцель: Попытка снять с себя вину за грех перекладыванием вины на родителей и природу человека

Анализ пропозиций эпизода «История греха молящего и реакции Бога», по Торндайку, с позиций психотерапевтических мишеней

Пропозиции	Действия **в** пропозиции (интенции)	Вид личностной дисгармонии	Тип психотерапии
5. Тебе, Тебе Единому согрешил я	покаяние о сотворении греха перед Богом	Страдание под гнетом совести, экзистенциальной опустошенности, невротическое отчуждение от своей духовной сущности.	Рефлексия совести как сочетания ценностных смысложизненных установок. Принятие своего несовершенства как повода трансценденции к Богу. Фиксация на Боге как субъекте, который может обеспечить персональное развитие и заполнить экзистенциальную пустоту. Проработка образа отца в детстве. Символдрама по образам отца и матери. Рефлексия личного образа Бога и соотнесение с теологией религии клиента. Формулирование семантики содержания трансценденции клиента к Богу, проверка на экологичность.
6. и лукавое пред очами Твоими сделал,	признание о сотворении лукавства перед высшим авторитетом	Страдание отчуждения от энергии благодати вследствие отказа Я от установлений Супер-Эго и совести (как проводника благодати).	Терапия переживаний аффилиации и отчуждения в ранних детско-родительских отношениях. Переформирование ценностных отношений к родителям.

			Ревизия ценностных установок Супер-эго. Анализ вытесненных побуждений как источника лукавства.
9. Вот, я в беззаконии зачат,	обвинение родителей, перекладывание ответственности на родителей	Защитный психологический механизм проекции	Семейная психотерапия, психотерапия детских травм. Психотерапия родового бессознательного по методу Л. Сонди [27].
10. и во грехе родила меня мать моя.	обвинение матери	Внутриличностный конфликт с материнской фигурой (подавленные обида и гнев на мать)	Психотерапия ранних детских переживаний по методу символдрамы. Проработка мотивов Луг, Корова [29]
11. Вот, Ты возлюбил истину в сердце 12. и внутрь меня явил мне мудрость [Твою].	открытость интенциям совести и духа		Снятие проективных претензий к родителям. Формирование мужества принятия своих переживаний и их ценности как механизма развития и изменения личности [10]. Преодоление страха изменения себя. Помощь в обретении внутреннего согласия с фундаментальными условиями экзистенции: принятие данности бытия, своей жизни (ее качество), права быть самим собой, принятие своего будущего [20]. Библиотерапия (псалмотерапия) с целью формирования образа истины и мудрости, даваемой Богом в «сердце» (психику человека). Формирование своей сознательной религиозной идентичности.

На наш взгляд, в психологическом анализе причин грехопадения речь идет о верной интуиции человека и о поврежденности своей человеческой природы (судьбоанализ Л. Зонди). Неизжитая первичная сексуальная оральная фиксация на матери как источнике жизни превращается у взрослого мужчины в страстное и нерефлексируемое желание обладать женщиной, ассоциативно напоминающей мать. При этом мудрость героя псалма настолько велика, что он осознает истинные причины своего «авера» (перехода за грань дозволенного) [1, 26], но сделать сам с собой ничего не в состоянии. Проблема, по мнению самого героя псалма, состоит в том, что рефлексия перечисленных причин не позволяет избавиться от страдания. Вследствие этого происходит трансценденция духа к Богу, и только Бог в благодати в ответ «являет мудрость». Лишь после такого ответа Бога мудрость героя позволяет сформулировать правильные шаги к исцелению.

С точки зрения психолога, подобное происходит в психотерапии тогда, когда клиенту (после его запроса) дается профессиональная рефлексия и объяснение истинных причин его поступков. Психотерапевт, конечно, не подменяет собой Бога. Однако алгоритм помощи при оказании психотерапии религиозного человека используется тот же. Этот алгоритм обретения мудрости с необходимостью приводит человека к желанию покаяния и очищения.

Эпизод «Действия Бога к кающемуся грешнику. Будущее»

1. Бог проявляет милость и:
– изглаживает беззакония;
– многократно омывает от беззакония;
– очищает от греха;
– очищает и омывает до состояния белизны.

Анализ пропозиций эпизода «Действия Бога к кающемуся грешнику. Будущее» с позиций психотерапевтических мишеней

Пропозиции	Действия в пропозиции (интенции)	Вид личностной дисгармонии	Тип психотерапии
1. Помилуй меня, Боже, по великой милости Твоей,	интенция к милости Бога	-	Позиция безусловного принятия клиента со стороны терапевта с внутренней молитвой. Рефлексия отношения клиента к Богу с позиций исповедуемой религии (теологический анализ религиозных интенций)
2. и по множеству щедрот Твоих изгладь беззакония мои.	просьба об изглаживании беззаконий	-	Применение психотерапевтических техник гармонизации бессознательного по методу символдрамы. Этическая переработка и сублимация побуждений родового бессознательного по методу Л. Зонди.
3.Многократно омой меня от беззакония моего	желание многократного очищения	Страдание от подверженности страстям подсознательного	Психотерапевтическая отработка всех актов прорыва бессознательного, выявление дисгармоний во внутреннем Я-отграничении.
4. и от греха моего очисти меня,	просьба об очищении от греха	Страдание от последствий деструктивного поведения	Когнитивно-поведенческая терапия деструктивного поведения. Рефлексия волевых актов по время грехопадения. Формирование конструктивных когнитивных стратегий и поведенческих навыков при страстных побуждениях.
13.Окропи меня иссопом, и буду чист;	желание горечи искупления	-	Психотерапия покаяния
14. омой меня, и	желание	-	Корректировка идеалов

буду белее снега.	безупречности		Супер-ЭГО

Эпизод «Действия Бога к очистившемуся грешнику. Будущее»

1. Бог проявляет милость и:
– отвращает свое лицо от грехов молящего;
– не отвергает молящего от своего лица (21);
– не отнимает от молящего Духа Святаго (22);
– изглаживает беззакония молящего многократным омовением;
– очищает от греха иссопом до состояния белее снега;
– возвращает молящему радость своего спасения (23);
– утверждает молящего владычественным Духом (24);
2. Дает молящему услышать радость и веселие;
3. восстанавливает сокрушённые Богом кости до состояния радости молящего;
4. сотворяет в молящем чистое сердце (19);
5. Обновляет дух молящего в состояние праведности (20);
6. Молящийся научает беззаконных путям Божиим (25);
7. Молящийся обращает нечестивых к Богу (26);
8. Избавь меня от кровей, Боже, Боже спасения моего (27);
9. и язык мой восхвалит правду Твою (28);
– Господи! отверзи уста мои, и уста мои возвестят хвалу Твою: 29.

Предполагаемый результат психотерапии. Приход к Богу

Пропозиции	Психотерапия
15. Дай мне услышать радость и веселие,	Здесь роль психотерапевта заканчивается
16. и возрадуются кости, Тобою сокрушенные.	
17. Отврати лице Твое от грехов моих	
18. и изгладь все беззакония мои.	
19. Сердце чистое сотвори во мне, Боже,	
20. и дух правый обнови внутри меня.	
21. Не отвергни меня от лица Твоего	
22. и Духа Твоего Святаго не отними от меня.	
23. Возврати мне радость спасения Твоего	
24. и Духом владычественным утверди меня.	
25. Научу беззаконных путям Твоим,	
26. и нечестивые к Тебе обратятся.	
27. Избавь меня от кровей, Боже, Боже спасения моего,	
28. и язык мой восхвалит правду Твою	
29. Господи! отверзи уста мои, и уста мои возвестят хвалу Твою:	
33. сердца сокрушенного и смиренного Ты не презришь, Боже.	

Дискурс 50 псалма

Единственная вневременная интенция:
Жертва Богу – дух сокрушен

Оптимальное психическое состояние:

Дух сокрушен перед Богом – радость в эмоциях

Таким образом, при психологической помощи верующему человеку, находящемуся через дух в постоянном общении с Богом, мы можем работать в профессиональном поле соматопсихики (тело – душа), психосоматики (душа – тело), психология Я (когнитивная психология, self-психология и другие парадигмы), экзистенциальная религиозная психология (душа – дух). С состояниями психики, продуцирующимися от воздействия благодати, мы работать не можем, поскольку состояния духа не являются областью психологии и могут быть описаны лишь феноменологически, как состояния.

Однако экзистенциальная религиозная психотерапия качественно отличается от обычного психотерапевтического альянса, поскольку в ней человек сразу трансцендирует в диалог с Богом и тем активирует дух как источник благодати. В таком варианте психотерапии психолог (психотерапевт, аналитик, консультант и т.д.) предстает как медиатор, помогающий клиенту снять внутренние дисгармонии для полноценного и незамутненного обращения клиента к Богу.

Литература

1. Академическая Вики-энциклопедия по еврейским и израильским темам. ЕЖЕВИКИ - EJWiki.org. – URL: http://www.ejwiki.org/wiki/%D0%93%D1%80%D0%B5%D1%85_%D0%B2_%D0%B8%D1%83%D0%B4%D0%B0%D0%B8%D0%B7%D0%BC%D0%B5.
2. *Али-заде А.А.* Тауба / А.А. Али-заде // Исламский энциклопедический словарь. – М.: Ансар. – 2007. – 396 с.
3. *Бабин С.М.* Психотерапия психозов: практическое руководство / С.М. Бабин. – СПб.: СпецЛит, 2012. – 335 с.
4. *Баранников А.* Духовная (персональная) депривация: феноменологическое содержание, последствия, особенности диагностики и помощи / А. Баранников // Развитие личности. 2010. – №4. URL: https://cyberleninka.ru/article/n/duhovnaya-personalnaya-deprivatsiya-fenomenologicheskoe-soderzhanie-posledstviya-osobennosti-diagnostiki-i-pomoschi12.2.
5. *Бахтин М. М.* Формы времени и хронотопа в романе. Очерки по исторической поэтике / М. М. Бахтин // Вопросы литературы и эстетики. – М.: Худ. лит., 1975. – С. 234–407.
6. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. – М.: Российское библейское общество, 2006. – 1376 с.
7. Большой психологический словарь / [Авдеева Н. Н. и др.]; под ред. Б.Г. Мещерякова, В. П. Зинченко. – 4-е изд., расш. – М.: АСТ; СПб.: Прайм-Еврознак, 2009. – 811 с.
8. *Бортников В.И.* Категориально-текстовая идентификация вариантов художественного текста: диссертация ... к. филол. н.: 10.02.01 / В.И. Бортников. – Екатеринбург, 2015. – 321 с.
9. *Бюрги–Майер К.* Функциональный вероанализ инициативная терапия: Леопольд Зонди – Карлфрид Граф Дюркгейм / К. Бюрги–Майер // Психология судьбы. Сборник статей по глубинной психологии. – Екатеринбург: УрО РАН, 1995. – С. 13–37.
10. *Василюк Ф.Е.* Психология переживания: анализ преодоления критических ситуаций / Ф.Е. Василюк. – М.: МГУ, 1984. – 187 с.
11. Введение в Ветхий Завет. Пятикнижие Моисеево: Книга Бытия: начало всемирной истории. – 9-е изд. (эл.). – М.: Теревинф, 2014. – 1088 с.
12. *Велтистов В.Н.* Грех, его происхождение, сущность и следствия: Критико-догматическое исследование / В.Н. Велтистов. – М.: Тип. М.Г. Волчанинова, 1885. – 312 с.

13. *Гайденко П.П.* Проблема интенциональности у Гуссерля и экзистенциалистская категория трансценденции / П.П. Гайденко // Современный экзистенциализм. Критические очерки. – М.: Мысль, 1966. – С. 77–107.
14. *Гоготишвили Л.А.* Хронотоп / Л.А. Гоготишвили // Новая философская энциклопедия. – М.: Мысль, 2000. – Т. 4. – 605 с.
15. *Ермишина К.Б.* Религиозная антропология / К.Б. Ермишина. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2012. – 369 с.
16. *Зенько Ю.М.* Целостность как основной методологический принцип в христианской антропологии (и пример его применения к проблеме состава человеческого существа) / Зенько Ю.М. // Вестник ПСТГУ. IV. Психология. Педагогика. – 2006. – Вып. 2. – С. 167–182.
17. *Иванов М.С.* Грех / М.С. Иванов // Православная энциклопедия. – М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2006. – Т.XII. – С. 330–345.
18. *Ицкович Т.В.* Религиозный функциональный стиль в жанровом аспекте: к постановке проблемы / *Т.В. Ицкович* // Жанры речи. – 2016. – №1 (13). – С. 87–93.
19. *Ицкович Т.В.* Жанровая система религиозного стиля на коммуникативно-прагматическом и категориально-текстовом основаниях: автореферат дис. ... доктора филологических наук : 10.02.01 / Т.В. Ицкович. – Екатеринбург, 2016. – 42 с.
20. *Ленгле А.* Фундаментальные мотивации человеческой экзистенции как действенная структура экзистенциально-аналитической терапии / А. Ленгле // Психотерапия. 2004. – №4. – С. 41–48.
21. *Летуновский В.В.* Экзистенциальный анализ. История, теория и методология практики. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата психологических наук / В.В. Летуновский. – М.: МГУ, 2003. –24 с.
22. *Меграбян А.А*. Деперсонализация / А.А. Меграбян. – Ереван: Армянское государственное издательство, 1962. – 356 с.
23. Поэтика хронотопа: Языковые механизмы и когнитивные основания: Материалы международной научной конференции / Под ред. Г. Берестнева. – Вильнюс: Изд-во Института литовского языка, 2010. –236 с.
24. Псалмы Давидовы / пер. с древнеевр. С.С. Аверинцева. – Киев – М.: ДУХ ЛІТЕРА, 2004. – 151 с.
25. Псалмы – статья из Электронной еврейской энциклопедии. – URL: https://eleven.co.il/bible/hagiographa/13342/
26. *Ранович А.Б.* Очерк истории древнееврейской религии / А.Б. Ранович. – М.: ОГИЗ; Гос. антирелигиозное издательство, 1937. – С. 194–195, 368–370.
27. *Сонди Л.* Судьбоанализ / Л. Сонди; статьи; пер. с нем. А.В. Тихомиров. – М.: Три квадрата, 2007. – 480 с.
28. Человек. Основы христианской антропологии в таблицах. https://azbyka.ru/shemy/chelovek.shtml.
29. *Leuner H.* Katathym-imaginative Psychotherapie (KIP), Einführung in die Psychotherapie mit der Tagtraumtechnik / H. Leuner. 5. Aufl. – Thieme, Stuttgart / New York, 1994. – 92 c.
30. *Thorndyke P.W.* Cognitive structures in human story comprehension and memory (Tech. Rep. p. 5513) / P.W. Thorndyke. – Santa Monica, Calif.: Rand Corporation, 1975. – 174 c.

Сведения об авторе:

Ицкович Марк Матусович, кандидат психологических наук, доцент, теолог, клинический (медицинский) психолог, психолог-консультант, заведующий базовой кафедрой коррекционной педагогики и психологии Уральского федерального университета им. первого Президента России Б.Н. Ельцина (г. Екатеринбург). Email: markiz0110@mail.ru

В.П. Козлов

Организационные аспекты межрелигиозного диалога в Республике Татарстан

***Аннотация**: В статье автор рассматривает состояние и практику межрелигиозного диалога на примере Республики Татарстан, акцентируется внимание на конфессиональной специфике региона. Раскрыто институциональное становление межрелигиозного диалога на современном этапе, показана необходимость продвижения на международном уровне опыта сохранения и укрепления межконконфессиональных и межэтнических отношений. Обоснована важность активного участия религиозных и общественных деятелей республики в значимых межконфессиональных мероприятиях международного формата. Сделан вывод о возможностях Татарстана стать ведущим центром межрелигиозного диалога.*

***Ключевые слова**: межрелигиозный диалог, межконфессиональные отношения, основные конфессии, традиционные конфессии, международный уровень, мировые практики, Всемирная конференция по межрелигиозному и межэтническому диалогу.*

В последние десятилетия заметно возросла степень вовлеченности российских регионов в международное сотрудничество по широкому спектру вопросов, включая решение глобальных проблем современности. Среди них, по значимости выделяется задача обеспечения мира для всех народов. Даже локальные военные конфликты несут риски всему мировому сообществу. В контексте практических вопросов сохранения и укрепления межнациональных и межрелигиозных отношений представляет интерес опыт Республики Татарстан. К специфике религиозной сферы региона, выделяющей его среди других субъектов Российской Федерации, следует отнести приблизительное равенство населения, исторически связанного с двумя основными конфессиями – исламом и православием. На этой основе в Татарстане государственными и общественными структурами долговременно успешно реализуется политика соблюдения баланса интересов двух основных конфессий, выполняющая важную роль в обеспечении межнационального и межконфессионального согласия.

В качестве позитивной тенденции следует отметить исторически сложившееся, устойчивое взаимопонимание между представителями ислама и православия, их взаимодействие между собой и с другими традиционными для Татарстана конфессиями – иудаизмом, католицизмом и лютеранством. На начало 2020 г. в республике, согласно данным Управления Министерства юстиции Российской Федерации по Республике Татарстан, насчитывалось 1987 зарегистрированных религиозных организаций, в том числе: 1524 – мусульманских; 373 – православных (РПЦ); 3 – иудейских; 87 – иных конфессий. Межконфессиональное сотрудничество развивается по различным направлениям, в том числе и в реализации социально значимых проектов: профилактике наркотизации; работе с социально незащищенными слоями населения; реабилитации лиц с ограниченными возможностями, другими актуальными мероприятиями.

Традиции и ценности мирного сосуществования на протяжении веков нарабатывались народами, проживающими в республике. В период 1990–2010-х годов была проделана большая работа по укреплению материальной базы традиционных конфессий: возвращены верующим культовые здания; оказано содействие в строительстве и реставрации храмов и мечетей. Позитивное состояние межконфессиональных отношений в Татарстане стало приобретать известность в России и мире. Однако, наряду с международным признанием республиканского опыта межрелигиозного диалога и сотрудничества, появилось и негативное освещение происходящих процессов. Так, открытие мечети Кул Шариф и Благовещенского собора после завершения строительных и реставрационных работ летом

2005 г., послужило поводом для публикации «Татарстан: столкновение цивилизаций». Её автор – Елена Малер-Матьязова, сделала следующий вывод: «Таким образом, на современном историческом этапе ни о каком мирном равноправном сосуществовании двух народов и конфессий на территории Татарстана говорить невозможно» [2].

Уместно отметить, что проявление двух тенденций – положительного и отрицательного выражения мнения по отношению к одним и тем же этноконфессиональным процессам, объективно свидетельствует об их важном значении, мотивирует исследователей к их беспристрастному изучению. К примеру, в 2018 г. Московская областная общественная организация содействия формированию здорового образа жизни «Здоровое поколение» с использованием гранта Президента РФ на развитие гражданского общества, предоставленного Фондом президентских грантов, провела исследование в рамках работ социально значимого проекта «Диалог религий Татарстана: культура сотрудничества и стратегии этноконфессионального взаимодействия» [1]. Обращает на себя внимание краткое описание проекта: «Татарстан – один из наиболее густонаселенных и развитых регионов Российской Федерации. Уникальность ему придает многонациональный и поликонфессиональный состав его населения. Активизация конфликтности этноконфессиональных процессов в мире ставит под угрозу именно такие регионы. Первым шагом к превращению успешного региона в зону нестабильности становится забвение исторического опыта мирного сосуществования» [5].

Критичное освещение религиозной ситуации в республике усилилось в первой половине 2010-х гг., после трагичных событий в мусульманской умме летом 2012 года, поджогов сельских церквей осенью 2013 года. Вместе с тем, высказываемое отдельными СМИ негативное отношение к внутриконфессиональным процессам, способствовало консолидации усилий религиозных лидеров ислама и православия совместно с государственными органами решать проблемные ситуации.

Государственно-конфессиональное взаимодействие привело к значительным позитивным результатам во второй половине 2010-х гг. Их наглядным выражением стало открытие в Болгаре научно-богословского и образовательного центра всероссийского значения, учрежденного ведущими мусульманскими организациями нашей страны (ЦДУМ, ДУМ РФ, ДУМ РТ) – Болгарской исламской академии, восстановление разрушенного собора Казанской иконы Божией Матери на территории Казанского Богородицкого монастыря, официальное включение в список Всемирного наследия ЮНЕСКО объектов Болгарского историко-архитектурного музея-заповедника и острова-града Свияжск.

Стоит отметить, что развитию межрелигиозного диалога, который может выступать своеобразным «брендом» Татарстана, поначалу уделялось недостаточно внимания. Так, предложение Управления Президента РТ по взаимодействию с религиозными объединениями по созданию центра межрелигиозного диалога с рабочим названием «Дом дружбы религий» в 2011 году не получило поддержки. Любопытно, что некоторые официальные лица рассуждали в духе: «Религии – не народы, дружить не будут», фактически воспроизводя теорию С. Хантингтона о столкновении цивилизаций. Преобразование государственного органа по делам религий в аппаратную структуру по взаимодействию с религиозными объединениями постепенно привело к определённой «закрытости», как самой структуры, о деятельности которой мало что известно «непосвященному» человеку, так и курируемой ею религиозной сферы. Например, раздел «Религия» портала «Официальный Татарстан» не обновляется с 2013 года [3].

Между тем, достижения Татарстана нуждаются не в созерцании или замалчивании, а в постоянном обеспечении и продвижении на значимых мероприятиях. Причем заинтересованность в таком продвижении должна исходить от самой республики, извне заинтересованности особо не было, и возможно – не будет. Проводимые в Татарстане мероприятия, такие как – Всероссийский форум татарских религиозных деятелей, KazanSummit, Форум православной общественности имеют другую повестку. В них

участвуют представители различных конфессий, но эти форумы изначально моноконфессиональны. Ближе по целям этноконфессиональный фестиваль «Мозаика культур», но его уровень республиканский.

В этой связи необходимо отметить, что 21 мая 2022 года в России пройдёт одно из наиболее значимых мероприятий международного уровня в сфере межконфессиональных отношений – Всемирная конференция по межрелигиозному и межэтническому диалогу.

Инициатива проведения Всемирной конференции была выдвинута председателем Совета Федерации В.И. Матвиенко в октябре 2017 года в Санкт-Петербурге, в ходе 137-й Ассамблеи Межпарламентского союза (МПС). Данное предложение нашло отражение в резолюции Генеральной Ассамблеи ООН. Всемирную конференцию проведёт Межпарламентский союз (МПС) совместно с ООН. Местом проведения конференции, с большой долей вероятности станет Таврический дворец в Санкт-Петербурге.

Распоряжением Президента Российской Федерации от 6 мая 2020 г. № 121-рп утверждён состав Организационного комитета по подготовке и проведению Всемирной конференции. Председатель Оргкомитета – первый заместитель Руководителя Администрации Президента РФ, председатель Попечительского совета Болгарской исламской академии С.В. Кириенко. Серди прочих, в состав Оргкомитета вошли два учредителя академии – Мухетдинов Д.В и Таджуддинов Т.С. [6].

Глубоко символичным является планируемое проведение конференции в памятную дату – День официального принятия ислама Волжской Булгарией, и годовщину – ведь 2022 год особенный – юбилейный, когда будет отмечаться 1100-летие этого знаменательного события.

Подготовка ко Всемирной конференции осуществляется как на уровне Организационного комитета, так и на международном уровне. Согласно информации заместителя председателя Совета Федерации И.М.-С. Умаханова: «Уже сейчас мы занимаемся выработкой предложений, в первую очередь, касающихся содержательного наполнения Всемирной конференции» [7].

В частности, 24 сентября 2020 г. на базе Пресс-центра ТАСС в Москве в формате онлайн прошла Международная научно-практическая конференция «Религия в изменяющемся мире. Роль образования в воспитании молодежи», в которой принимали участие представители более двух десятков стран Евразии, Африки, Северной Америки. В программе, прозвучавших выступлениях и итоговых документах конференции зафиксировано, что это мероприятие проводится в рамках подготовки ко Всемирной конференции ООН.

В ходе длительного процесса подготовки конференции будут отобраны лучшие мировые практики по решению межрелигиозных и межэтнических проблем. Полагаем, что республике необходимо не оставаться в стороне, а принять самое активное участие в подготовке и проведении данной конференции. В случае участия в работе конференции представительных зарубежных делегаций, проведение мероприятия в Татарстане может стать кульминацией юбилейных торжеств, посвященных 1100-летию принятия ислама. Учитывая межрелигиозную тематику конференции, другим важным моментом станет международное признание Татарстана в качестве ведущего центра межрелигиозного диалога.

Ещё в начале 2019 г. межрегиональной общественной организацией «Великий Волжский путь» (М.В. Андреев, Э.Р. Тагиров) было предложено обсудить возможность проведения данной конференции в Татарстане (Болгаре). В частности, такое предложение поступило и в адрес руководства Болгарской исламской академии, причём не случайно. В Татарстане к этому времени уже были сделаны первые шаги по институциональному обеспечению межрелигиозного диалога. Создание Центра межрелигиозного диалога при Болгарской исламской академии, по инициативе Президента РТ Р.Н. Минниханова, было обоснованным и логичным решением. На площадке академии с 2018 года началось становление межрелигиозного диалога с участием представителей традиционных конфессий.

Однако, обсуждение возможности проведения Всемирной конференции с задействованием площадки Болгарской исламской академии было прекращено после смены её руководства, что неблагоприятно отразилось на дальнейшем становлении Центра межрелигиозного диалога. Остро встал вопрос о способности нового руководства академии сделать центр инструментом и площадкой рассмотрения проблем межрелигиозного диалога в федеральных масштабах, не говоря уже о международном уровне.

Тем не менее, представляется крайне важным предложить Организационному комитету Всемирной конференции рассмотреть следующие позиции: 1) максимум – проведение конференции в Татарстане (Болгаре); 2) минимум – проведение выездной секции в Татарстане; 3) согласовать весомое представительство Татарстана на конференции с озвучиванием опыта республики по укреплению межнациональных и межконфессиональных отношений.

Хотя полномасштабное проведение всех мероприятий в рамках Всемирной конференции в Татарстане (Болгаре) видится маловероятным, имеется реальный потенциал для проработки вопроса организации выездной секции на данной площадке. За право проведения конференции (секции) республике стоит и нужно побороться.

Таким образом, Татарстан имеет возможности стать ведущим центром межрелигиозного диалога. Главное, чтобы реализация возможностей не отставала от вызовов современности. К примеру, Республика Казахстан весьма эффективно задействует потенциал на «продвижение казахстанского опыта межконфессионального диалога на международном уровне». Для этого есть организация – с 2019 г. это «Центр Н. Назарбаева по развитию межконфессионального и межцивилизационного диалога» и проводимое с 2003 г. мероприятие – Съезд лидеров мировых и традиционных религий. Кроме того, Центр выступает инструментом настройки и регулирования межконфессиональных отношений. С мая 2020 года при Центре создан Институт анализа религиозной ситуации и религиоведческой экспертизы, деятельность которого направлена на проведение анализа и мониторинга религиозной ситуации в Республике Казахстан, на организацию и проведение религиоведческой экспертизы по материалам религиозного содержания. Также Институт занимается научными исследованиями в сфере государственно-конфессиональных отношений [4].

Для полноценной реализации целей межрелигиозного диалога Республике Татарстан необходимо гибкое сочетание административного ресурса с инициативами религиозных лидеров, представителей общественности, науки и образования. В качестве одной из приоритетных задач деятельности в сфере межрелигиозного диалога может выступить подготовка значимого мероприятия международного уровня.

Литература

1. Диалог религий Татарстана: культура сотрудничества и стратегии этноконфессионального взаимодействия: Сборник материалов грантового проекта / Редакторы А.О. Гуськова, П.Н. Костылев. – М.: Московская областная общественная организация содействия формированию здорового образа жизни «Здоровое поколение», 2018. – 166 с.
2. *Малер-Матьязова Е.С.* Татарстан – столкновение цивилизаций / Е.С. Малер-Матьязова. – URL: https://ruskline.ru/monitoring_smi/2005/08/01/tatarstan_stolknovenie_civilizacij/
3. Официальный Татарстан. Религия. – URL: https://tatarstan.ru/about/religion.htm
4. О Центре. Центр Н. Назарбаева. – URL: http://religions-ongress.org/ru/page/o-centre
5. Проекты. Диалог религий Татарстана: культура сотрудничества и стратегии этноконфессионального взаимодействия: краткое описание. – URL: https://президентскиегранты.рф/public/application/item?id=87114ecf-13af-4861-bba8-3192cf9c6d51

6. Распоряжение Президента Российской Федерации от 06.05.2020 г. № 121-рп «Об утверждении состава Организационного комитета по подготовке и проведению Всемирной конференции по межрелигиозному и межэтническому диалогу». – URL: http://www.kremlin.ru/acts/bank/45512
7. *Умаханов И.М.-С.* Всемирная конференция по межрелигиозному и межэтническому диалогу обращена, прежде всего, к будущим поколениям / И.М.-С. Умаханов. – URL: http://council.gov.ru/events/news/119528/

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

Н.С. Кузнецов, диакон

Правовые и канонические аспекты межрелигиозного взаимодействия в сфере духовного образования

Аннотация: *В данной статье рассматриваются основные канонические и правовые аспекты межрелигиозного взаимодействия в сфере духовного образования. На примере данных аспектов показано, что данное взаимодействие не противоречит священным канонам Православной Церкви. Каноны налагают определенные ограничения на межрелигиозное общение, но преимущественно в плане совершения совместных молитв и богослужений, что не является препятствием контактам в сфере духовного образования. Основные действующие в Российской Федерации правовые аспекты не препятствуют данному взаимодействию, но ставят его в определенные рамки, которые позволяют защитить права и свободы граждан в сфере свободы совести и вероисповедания.*

Ключевые слова: *духовное образование, межрелигиозное взаимодействие, каноны Православной Церкви, законодательство Российской Федерации, свобода совести и вероисповедания.*

Межрелигиозное взаимодействие в сфере духовного образования в современном мире набирает свои обороты и уже становится неотъемлемой частью системы образования в целом. Несмотря на поддержку такого взаимодействия со стороны священноначалия Русской Православной Церкви в лице ее Предстоятеля, Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Кирилла, полноты епископата нашей Церкви, у некоторых может возникнуть сомнение – отвечает ли такое взаимодействие святым канонам Православной Церкви? Ведь эти священные правила составляют основу правового строя Церкви, регламентируют жизнь ее членов и являются фундаментом для современных нормативных актов всех Поместных Церквей. Нарушение их исключает людей из Церкви и является поводом для наложения канонических прещений. Постараемся в данной статье ответить на этот вопрос, затрагивая также некоторые государственно-правовые аспекты такого взаимодействия.

Канонический корпус православной Церкви начал формироваться уже в первые века после Рождества Христова, свое завершение и окончательное закрепление он получил уже к середине IX-го века [9, с. 186–192]. Это было непростое время для межрелигиозных взаимоотношений, ко многим военным и политическим конфликтам старались добавить религиозный фактор. Однако такая конфронтация не задела то, что составляет основу строя Православной Церкви, а именно ее каноны. Скажем сразу, что в них мы не найдем такого правила, которое бы запрещало всяческое общение с людьми, придерживающихся иной религии.

В канонах Православной Церкви, в частности в 70, 71 апостольских правилах, 11 правиле Пято-Шестого или Трулльского собора, 1 правиле Антиохийского собора, 29, 37 и 38-ми правилами Лаодикийского собора и ряде других содержится запрет на молитвенное общение с представителями иных религий [2, с. 75–76, 126–131, 378–381]. Данный запрет предполагает неучастие христиан в различных молитвах и церемониях, которые являются выражением культовой практики той или иной религии. Даже не углубляясь в различные догматические аспекты для нас очевидно, что сохранение своей религиозно-культовой практики является одной из основных задач для представителей всех традиционных вероисповеданий. В этом и заключается та идентичность, которую свято хранит любая религия, без которой она потеряет свое лицо, имя и сущностное содержание. В молитвенной практике содержится духовный опыт, который передается из поколения в поколение, через это держится связь, создается духовная скрепа между ними. Поэтому в канонах и содержится такой запрет, который направлен не на принижение иных религий, а на сохранение своей.

Этот запрет распространяется на публичные и частные молитвы. Если даже и представить совместное участие представителей разных религий в молитвенных церемониях сперва одной конфессии, а потом другой, то они, по сути, не будут иметь какого-то смысла. Такие обряды не будут отвечать духовному опыту последователей этих религий. Тем не менее этот запрет не означает, что представители разных религий не могут в общем и частном порядке молиться об одних и тех же вещах: об избавлении от болезней, войн и иных катаклизмов, но с соблюдением требований своей религиозной практики. Известен один пример из жизни Святого Праведного Иоанна Кронштадтского, небесного покровителя нашей Казанской Православной Духовной Семинарии. Однажды к нему за помощью обратилась одна мусульманка, муж которой страдал от болезни. Он спросил ее, верит ли она в Бога. После ее утвердительного ответа он сказал: «Будем молиться вместе. Ты молись по-своему, а я буду молиться по-своему» [8, с. 15–17]. Именно такое чуткое и взаимное уважение к молитвенной практике представителей разных религий должно быть и в межрелигиозном взаимодействии в сфере духовного образования. Сегодня это успешно реализуется духовными учебными заведениями Республики Татарстан. Планируя какое-либо мероприятие руководство вузов всегда интересуются друг у друга – не создаст ли мероприятие препятствий для проведения какого-либо религиозного праздника.

В канонах также содержатся некоторые ограничения и в плане бытового общения с представителями иных религий [2, с. 456–458]. Однако они не имели абсолютного характера, запрещающего всякое общение, а также были продиктованы боязнью прозелитизма – целенаправленной деятельности по переманиванию представителей одной религии в другую, которая основывается не на свободном волеизъявлении и осознанном выборе человека, а на некоторых внешних факторах. Это могла быть материальная или нематериальная выгода, устрашение или последовательное осуждение другой конфессии. Недопустимость такой деятельности, ее бесполезность и беспочвенность отражена, например, в совместном заявлении Папы Римского Франциска и Святейшего Патриарха Кирилла по итогам так называемой Гаванской встречи 12 февраля 2016 года, где говорится о том, что «миссия предполагает взаимное уважение членов христианских общин, исключает любые формы прозелитизма. Мы не соперники, а братья: из этого понимания мы должны исходить во всех наших действиях по отношению друг к другу и к внешнему миру. Призываем католиков и православных во всех странах учиться жить вместе в мире, любви и единомыслии между собою (Рим. 15:5). Недопустимо использовать неподобающие средства для принуждения верующих к переходу из одной Церкви в другую, пренебрегая их религиозной свободой и их собственными традициями» [7]. Эти слова с полной уверенностью можно отнести не только к христианским конфессиям, но и к представителям иных традиционных религий.

Что касается правовых аспектов межрелигиозного взаимодействия в сфере духовного образования, то здесь основополагающим является закрепленный в Конституции Российской Федерации принцип отделения религиозных объединений от государства [4]. Установление и осуществление его в истории нашей страны имеет тяжелую и трагическую историю. На протяжении всего XX века большие потери понесли все традиционные религии без исключения, это наша общая трагедия. Наибольшие потери понесла Русская Православная Церковь как наиболее распространенная конфессия. Документы показывают, что революционное лихолетье не делало каких-либо различий между разными религиями [6, с. 227–235]. Тем не менее сегодня этот принцип позволяет нам свободно и без каких-либо препятствий осуществлять это межвузовское взаимодействие в сфере духовного образования. Этот принцип не мешает государству поддерживать этот диалог, и в этой поддержке не нарушается принцип светскости Российского государства. Межрелигиозный мир, поддерживаемый постоянным диалогом, является гарантом национальной и внутриполитической стабильности, поэтому государство и создает условия для него.

Еще одним принципом такого взаимодействия Конституция пополнилась в этом году. В нее было включено упоминание Бога в следующей формулировке: «Российская

Федерация, объединенная тысячелетней историей, сохраняя память предков, передавших нам идеалы и веру в Бога, а также преемственность в развитии Российского государства, признает исторически сложившееся государственное единство» [4]. Вера в Бога на законодательном, даже доктринальном государственном уровне была признана той ценностью, которая является фактором единения нашего общества, а не его разделения. Она появилась в том числе и благодаря межрелигиозному взаимодействию. Напомним Коммюнике объединенного заседания Межрелигиозного совета России и Христианского межконфессионального консультативного комитета, которое состоялось 28 февраля 2020 года. Оно гласит следующее: «утверждая мир в многонациональной и многоконфессиональной стране, поддерживаем предложение о внесении упоминания Бога в текст обновленной Конституции, рассматриваем это как закрепление ценности религиозных убеждений народов нашей страны, исторически и культурно связанных с представляемыми нами религиями, а также духовной преемственности по отношению к нашим предкам» [5]. Святейший Патриарх Московский и всея Руси Кирилл в своем выступлении на данном заседании подчеркнул, что «упоминание ценности веры в Бога в Конституции стало бы закреплением исторической и духовной преемственности народов нашей страны, не мыслящих себя вне религии» [1]. Думается, что этот принцип, внесенный в правовое поле нашей страны, открывает новые возможности для межрелигиозного взаимодействия в сфере духовного образования, оно получает свое признание на высшем законодательном уровне.

Также не стоит забывать о последовательной реализации на правовом уровне политики ужесточения ответственности за нарушения прав граждан в сфере свободы совести и вероисповедания. Административная ответственность предусмотрена за «воспрепятствование осуществлению права на свободу совести и свободу вероисповедания, в том числе принятию религиозных или иных убеждений или отказу от них, вступлению в религиозное объединение или выходу из него» [3]. Также в сфере межрелигиозного взаимодействия стоит помнить и об ответственности за «осуществление миссионерской деятельности с нарушением требований законодательства о свободе совести, свободе вероисповедания и о религиозных объединениях» [3]. Все это вписывается и в контекст всех вышеприведенных канонических принципов, направленных на сохранение религиозной идентичности.

Таким образом мы видим, что межрелигиозное взаимодействие в сфере духовного образования не противоречит каноническим принципам Православной Церкви, а существующие правовые принципы, действующие в законодательстве Российской Федерации и защищающие права и свободы граждан в сфере свободы совести и вероисповедания, позволяют свободно и беспрепятственно его реализовывать на самых различных уровнях.

Литература

1. Выступление Святейшего Патриарха Кирилла на объединенном заседании Межрелигиозного совета России и Христианского межконфессионального консультативного комитета. – URL: http://www.patriarchia.ru/db/text/5598921.html
2. Книга правил Святых Апостол, Святых соборов Вселенских и Поместных, Святых Отец. – М.: Синод. тип., 1893. – 560 с.
3. Кодекс Российской Федерации об административных правонарушениях от 30.12.2001 N 195-ФЗ (ред. от 15.10.2020, с изм. от 16.10.2020) // Официальный интернет-портал правовой информации (www.pravo.gov.ru) от 15.10.2020 г., ст.0002407607090572.
4. Конституция Российской Федерации (принята всенародным голосованием 12.12.1993 с изменениями, одобренными в ходе общероссийского голосования 01.07.2020) // Официальный интернет-портал правовой информации (www.pravo.gov.ru) от 04.07.2020 г., ст.0001202007040001.

5. Коммюнике объединенного заседания Межрелигиозного совета России и Христианского межконфессионального консультативного комитета. – URL: http://www.patriarchia.ru/db/text/5598906.html (20.10.2020).
6. *Кузнецов Н.С.* Отделение Церкви от государства: как это происходило в Советской России / Н.С. Кузнецов, диакон // Богословский вестник. – 2019. – № 32, Вып. 2. – С. 226–238
7. Совместное заявление Папы Римского Франциска и Святейшего Патриарха Кирилла. – URL: http://www.patriarchia.ru/db/text/4372074.html (20.10.2020).
8. *Сурский И.К.* Отец Иоанн Кронштадтский / И.К. Сурский. – М.: Отчий дом, 2011. – 720 с.
9. *Цыпин В.А.* Каноническое право / В.А. Цыпин, протоиерей. – М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2009. – 864 с.

Сведения об авторе:

Кузнецов Никита Сергеевич, диакон, И.о. секретаря Ученого совета, старший преподаватель кафедры церковно-практических дисциплин Казанской православной духовной семинарии (г. Казань). Email: kuznetsovns@inbox.ru

В.А. Македонская

Духовно-нравственное воспитание студентов в техническом университете (на примере деятельности культурно-исторического центра «Наше наследие» национального исследовательского ядерного университета «МИФИ»)

Аннотация: *В статье рассматриваются основные формы развития гуманитарного образования в техническом университете, деятельность Культурно-исторического центра «Наше наследие» по организации просветительской, научно-исследовательской и инновационной работы со студентами, приобщение их к историческому прошлому страны и достижениям культуры. Анализируются новые формы работы с молодежью в условиях вызовов современности и необходимости сохранения традиционных ценностей в российском обществе.*

Ключевые слова: *духовно-нравственное воспитание, культура, культурно-просветительская деятельность, Культурно-исторический центр «Наше наследие», патриотизм, межрелигиозные отношения, традиционные ценности, духовность, теология*.

Технологические вызовы начала XXI века требуют высокообразованных специалистов, инженеров, способных интегрировать традиционные производственные и информационные технологии. Компетентностный подход к образованию претендует на роль концептуальной основы образовательной политики. Современному обществу нужны конкурентоспособные, творческие, адаптированные личности, имеющие высокий профессиональный и общекультурный уровень, мотивированные к самообразованию в течение всей жизни. Важнейшей составляющей этого процесса является социально-гуманитарное знание. Социально-гуманитарная подготовка в техническом вузе призвана формировать научное мировоззрение, качество патриотизма и гражданственности, толерантности, социальные нормы поведения, а также совершенствовать общекультурный уровень.

Среди актуальных задач XXI века в области науки и техники следует назвать необходимость совершенствования энергетического комплекса, развитие атомной энергетики, обеспечение безопасности действующих АЭС, создание термоядерной энергетики и, наконец, самое главное – обеспечить подготовку квалифицированного персонала, способного усвоить сумму накопленных знаний, необходимых для того, чтобы гарантировать безопасность использования и дальнейшего совершенствования ядерных технологий, при этом осознающего ответственность перед своим народом за сохранение цивилизационной самобытности России.

В этой связи совершенно особую роль играет Национальный исследовательский ядерный университет «МИФИ». Политика руководства НИЯУ МИФИ последних лет во главе с ректором М.Н. Стрихановым привела к тому, что наши ученые, получив за рубежом уникальный опыт участия в международных научных проектах, возвращаются для реализации своего научного потенциала в Россию. Студенты и выпускники университета участвуют в международных исследовательских программах, включая научно-исследовательские коллаборации на базе передовых научных центров мира. Несмотря на определенное противодействие окружающей социальной среды, при нашем сугубо техническом университете действует Домовой храм, освященный Патриархом Московским и Всея Руси Кириллом во имя Смоленской иконы Божией Матери, создана и успешно работает кафедра теологии, возглавляемая митрополитом Волоколамским Иларионом.

В 2010 году Святейший Патриарх Кирилл освятил в МИФИ Домовый храм в честь Смоленской иконы Божией Матери, положив тем самым твердую основу для взаимодействия Церкви и университета. Храм является центром многообразной деятельности: от лекций о православии до паломнических поездок и благотворительных акций.

В современных условиях в связи с проблемами воспитательного процесса среди студенческой молодежи возрастает потребность сохранения преемственности национальной духовной традиции. Одним из важных факторов возрождения России является сотрудничество государства и Русской Православной церкви.

В настоящее время требуется более фундаментальное изучение религиозного опыта во всех его проявлениях: и в историческом плане, и относительно жизни современного общества и культуры. Это необходимо для выхода России из духовного кризиса, в котором она очутилась.

Сейчас перед представителями православной церкви стоит непростая задача – преодолеть стереотипы, навязанные еще в советские времена.

Светское образование и церковное, наука и религия не отрицают друг друга, а взаимно дополняют.

Проблема подготовки будущих специалистов исключительно ответственна. Она касается всего российского общества. Имеются примеры доброго, взаимоуважительного сотрудничества Церкви и вузовского сообщества. Это кафедры теологии в вузах, домовые университетские храмы, междисциплинарные центры, студенческие добровольческие инициативы. Все эти начинания следует развивать и поддерживать.

Знание о христианской традиции, о религиозном способе мышления необходимо для полноценного приобщения к культуре вообще, к европейскому культурному наследию.

В современных условиях в связи с проблемами воспитательного процесса среди студенческой молодежи возрастает потребность сохранения преемственности национальной духовной традиции. Одним из важных факторов возрождения России является сотрудничество государства и Русской Православной церкви.

Сегодня мы часто говорим о духовно-нравственном возрождении нашего общества. Одним из важных факторов возрождения России является сотрудничество государства и Русской Православной церкви. Чтобы актуализировать это единство цели, необходим свободный и ответственный диалог. Необоснованно противопоставление науки и религии, разума и веры.

НИЯУ МИФИ представляет собой особое и уникальное пространство для встречи, дискуссии и плодотворного взаимодействия Церкви и общества, богословия и науки, представителей разных взглядов, готовых взаимодействовать в развитии общественной мысли, сохранении традиций и формирования всесторонне развитой личности.

В настоящее время Культурно-исторический центр «Наше наследие» НИЯУ МИФИ реализует проект «Духовно-нравственное воспитание студентов в техническом вузе» Международного открытого грантового конкурса «Православная инициатива 2015–2016».

По итогам проведенных в НИЯУ МИФИ мероприятий издан сборник материалов участников конференции «Роль Русской Православной Церкви в годы Великой Отечественной войны», 5 мая 2016 г. и конкурса студенческих работ «Святые земли Русской»(20 апреля 2016–20 мая 2016) [2].

Важное место в организации воспитательного процесса в университете отводится организации экскурсионной деятельности и приобщению студентов к историко-культурному наследию прошлого нашей страны. Так, например, постоянно для студентов 1-го курса НИЯУ МИФИ в музеях г. Москвы проводятся экскурсионно-художественные программы, мастер-классы. Особенно тесное сотрудничество Культурно-исторического центра «Наше наследие» сложилось с музеем-заповедником «Коломенское-Измайлово-Лефортово-Люблино».

В рамках реализации проекта «Духовно-нравственное воспитание студентов в техническом вузе» международного открытого грантового конкурса «Православная инициатива–2016» было запланировано и реализовано еженедельное посещение студентами экскурсий во Дворец царя Алексея Михайловича в Коломенском, а также экскурсионно-

художественные программы «Посольский обычай», «Царь Алексей Михайлович и его наследники в Коломенском» и др. [4].

С неизменным интересом и эмоциональным восприятием проходили экскурсии в музей-заповедник «Царицыно» и Государственный Исторический музей. Много нового и интересного узнали студенты об истории российского государства, о внутренней и внешней политике выдающихся государственных деятелей и правителей, об особенностях менталитета русских людей и о взаимодействии государства с Русской Православной церковью.

Значительное внимание уделялось проблемам благотворительности и меценатства РПЦ, а также представителей российского предпринимательства и купечества в решении социальных вопросов жизни общества, а также в образовании, просвещении и культуре.

Следует отметить, что главными характеристиками выпускника высшего учебного заведения являются его общая и профессиональная компетентность, а также способность к саморазвитию. Это выдвигает новые требования к методике проведения лекций и практических занятий по гуманитарным дисциплинам, к организации самостоятельной работы студентов, методике проведения текущего, рубежного и итогового контроля знаний. В конечном счете, ставится вопрос об эффективности управления учебной деятельностью студентов.

Миссия университета состоит в подготовке всесторонне развитой личности, для этого необходима определенная среда, воспитывающая студентов. Это должна быть атмосфера, в которой будут гармонично сочетаться высокие технологии передачи знаний и высокая нравственность, культура, духовность, гражданственность.

В современных условиях в связи с проблемами воспитательного процесса среди студенческой молодежи возрастает потребность сохранения преемственности национальной духовной традиции. Одним из важных факторов возрождения России является сотрудничество государства и Русской Православной Церкви.

Во-первых, наследие советского периода. Это был период радикального изгнания религии не только из образования разных уровней, но и вообще из жизни людей. Формально религия была разрешена, как сугубо частное дело граждан. Но в реальности верующий человек считался маргиналом, изгоем, носителем застарелых предрассудков. Все интеллектуальные, культурные и духовные религиозные традиции были вычеркнуты из общественной жизни. Такая насильственная секуляризация была гораздо более жесткой, чем «естественная» секуляризация в западных обществах. И мы до сих пор не можем преодолеть это советское антирелигиозное наследие.

Во-вторых, очевидный рост общественной роли религии в современных обществах, и на Востоке, и на Западе. Вопреки предсказаниям, которые звучали в минувшем веке, значимость религии для современного человека не снижается с ростом научного знания, с развитием технологий и открытием новых горизонтов в познании и практической деятельности. Потому что религия отвечает на очень важные, предельные вопросы человеческого существования в этом мире, и те ответы, которые она дает, находятся в иной плоскости по сравнению с достижениями научно-технического прогресса.

В настоящее время требуется более фундаментальное изучение религиозного опыта во всех его проявлениях: и в историческом плане, и относительно жизни современного общества и культуры. Это необходимо для выхода России из духовного кризиса, в котором она очутилась.

Преподавание теологии в государственном образовательном учреждении зависит от исторических традиций. Россия, как бы мы к этому не относились – страна с богатейшей православной традицией. Именно православие было тем стержнем, вкруг которого строилось многое в нашей жизни. Сегодня весь ученый мир изучает научное наследие представителей русской православной богословской науки. В цивилизованных странах существует большое количество государственных и конфессиональных институтов, специализирующихся по

христианской культуре, истории церкви, имеются знаменитые библиотеки, архивы, огромная христианская энциклопедическая литература. Ведь именно учения церкви в значительной степени определяли ход истории, формировали духовный облик народов, тип государственности [3].

Теология предполагает подготовку к следующим видам профессиональной деятельности:

– научно-исследовательская;

– учебно-воспитательная и просветительская;

– социально-практическая;

– консультативная и организационно-управленческая.

Студент должен иметь базовые знания в области социально-гуманитарных наук, в том числе обладать способностью критически переосмыслить накопленный опыт.

Никакие законы Российской Федерации сегодня не препятствуют заниматься христианской наукой и не ограничивают областей научного знания. Более того, даже только «светский» характер образования, допускаемый законом, вполне позволяет уже сейчас широко преподавать «Основы православной культуры» и «Историю религий».

Знание о христианской традиции, о религиозном способе мышления необходимо для полноценного приобщения к культуре вообще, к европейскому культурному наследию.

История остается одним из базовых, обязательных для изучения предметов, так как именно она способствует формированию ряда общекультурных компетенций, которыми должны обладать студенты, получающие диплом бакалавра.

Сложности в преподавании истории обусловлены тем, что для большинства студентов сегодня характерны неудовлетворительные базовые знания по истории (незнание событий, фактов, персоналий и т.д.).

В свою очередь, содержание стандарта высшего профессионального образования по истории изменилось, так как произошел переход от изучения отечественной истории к истории всемирной.

Таким образом, соотношение возросшего содержания дисциплины с выделяемым учебным временем ставит задачу пересмотра сложившейся системы изучения истории в вузе.

В основе учебно-методического комплекса (УМК) лежит системный подход, который учитывает как единое для всего человечества, так и особенное в общественных процессах, формирует целостное видение истории, отражает смену форм социальных отношений, закономерности перехода традиционного общества к индустриальному, затем – к информационному, акцентируя внимание на проблеме цивилизационной идентичности России. В зависимости от распределения учебной нагрузки каждого конкретного направления лектор варьирует тематику лекций, семинарских занятий и заданий для самостоятельной работы.

На наш взгляд, наиболее эффективными в подобных условиях являются следующие методы обучения: проблемные лекции и семинары-дискуссии. Поскольку событийную историю студенты изучали в школьном курсе, акцент делается на последовательном анализе исторического процесса. Сегодня наиболее адекватном решением проблемы эффективного обучения представляется электронное обучение. Данная система позволяет преподавателю выкладывать основной и дополнительный материал (в том числе, презентации, видеоматериалы) на учебный портал для самостоятельного изучения студентами, проводить промежуточные и итоговые тестирования, а также принимать дополнительные задания.

Проектно-исследовательская деятельность студентов также является фактором совершенствования учебного процесса, углубления понимания и формирования целостного видения истории. В НИЯУ МИФИ студенты технических направлений активно включаются в деятельность Культурно-исторического центра «Наше наследие». Основной целью деятельности центра является активизация и популяризация научно-исследовательской

работы, участие в научно-практических конференциях, семинарах и круглых столах. Студенты – бакалавры обучаются навыкам написания научно-исследовательских работ, вырабатывают умения аргументировано излагать и отстаивать собственное мнение, знакомиться с новейшими достижениями в области истории и историографии. Лучшие научно-исследовательские и творческие работы студентов направляются на межвузовские конференции, конкурсы (например, участие во Всероссийском конкурсе работ «Моя страна – моя Россия», московская научно-практическая конференция «Студенческая наука»). Процесс перехода системы вузовского исторического образования в условиях стандартов третьего поколения идет непросто. Существуют сложности с адаптацией лекционного курса к изменившимся учебным планам.

В информационном пространстве учебник истории в его традиционной форме может и должен сохранять свою образовательную миссию. Тем не менее, роль учебника приобретает новые черты и особенности. Учебник должен не только давать информацию и предлагать интерпретации, но и побуждать студентов самостоятельно рассуждать, анализировать исторические тексты, делать выводы и т.д. Современный учебник должен стимулировать студентов к получению исторических знаний из других источников, а преподаватель – способствовать овладению студентами исследовательскими приемами, развитию их критического мышления, обучая анализу текстов способам поиска и отбора информации, сопоставлению разных точек зрения, фактов и их интерпретаций. Необходимы рекомендации для работы с Интернет-ресурсами, поэтому новый учебно-методический комплекс должен служить «навигатором» в стремительно растущем информационном пространстве.

Тенденция повышенного внимания к вопросам развития общего исторического образования имеет общемировой характер и обусловлена, в первую очередь, функциями исторического образования, связанными с формированием национально-гражданской идентичности молодежи, ролью исторического образования в формировании исторической памяти. Осмысление взаимосвязи политики, коллективной исторической памяти и содержания исторического образования является актуальной проблемой.

Современный подход в преподавании истории предполагает единство знаний, ценностных отношений и познавательной деятельности студентов. Курс истории обладает особым потенциалом для достижения важнейших педагогических результатов, речь идет об образовательных и воспитательных приоритетах.

Политический процесс оказывает влияние на переосмысление методологической основы истории как учебной дисциплины. До настоящего времени продолжаются дискуссии о том, какие приоритеты наиболее значимы для исторического образования. Предлагаются два концептуальных ценностно-целевых подхода.

Первый – сфокусировать систему образования на методах исторического исследования, на приобретении навыков работы с источниками и на формировании критического мышления. Этот подход в определенной степени применяется в отечественной высшей школе. Этот подход мы называем академическим, научно-историческим, с элементами развивающего обучения.

Второй подход – рассматривать исторические события с точки зрения их ценности для формирования образа России, формирования национально-гражданской идентичности обучающихся. Этот подход условно можно назвать идейно-политическим, историко-воспитательным, историко-педагогическим.

Анализ опыта развития исторического образования в России и мире позволяет нам сделать вывод, что перспективной стратегией развития исторического образования в России будет сочетание двух названных ценностно-целевых подходов [5, с. 3].

В качестве перспективной модели общества каждый вуз призван воспроизводить в своем устройстве и положениях гуманистические принципы правового общества,

культивировать свободу мнений и уважение человеческого достоинства, формировать гуманистически ориентированное научное мировоззрение.

Для достижения этих целей современное образование должно трансформироваться в направлении решения следующих задач: выполнять помимо традиционной обучающей роли духовную, гуманистическую и просветительскую миссию, формируя ответственных и самостоятельных личностей; способствовать распространению современных технологий и знаний.

К сожалению, нынешнее поколение молодежи, не зная истории, не испытав воздействия православных традиций, часто не осознает и не ощущает себя частью своего народа и своей великой страны. Поэтому перед историческим сообществом России стоит задача воспитать новое поколение творческой научно-технической интеллигенции, осознающее цивилизационную самобытность России, гордящееся ею и готовое посвятить свою жизнь обеспечению технологического суверенитета России [5].

Создание в техническом вузе гуманитарной среды – это важное условие повышения качества подготовки специалистов. Гуманитарная образовательная среда – это сочетание учебного процесса по гуманитарным наукам и вспомогательные средства: культурные, научные и массовые воспитательные мероприятия. В образовательном процессе в техническом вузе активно внедряются гуманитарные технологии. Это и обучение в сотрудничестве, и разноуровневое обучение, и метод проектов и проблематизации, а также игровое проектирование и др. Можно предположить модель конкурентоспособного специалиста, который включает мировоззренческий, профессиональный, личностный, социальный блок и блок творческих качеств личности.

Вузы в большой степени сейчас выполняют социальные функции. И в этих условиях мы должны готовить инженерные кадры для трансформирующейся России, помогать студенческой молодежи формировать систему ценностей, жизненные планы.

Гуманитарные кафедры технических вузов перешли на ФГОСы третьего поколения, отвечающие задачам многоуровневой системы подготовки специалистов, достижения нового качества гуманитарного образования. Процесс этот сложный и противоречивый, так как отраслевые УМО по-разному представляют роль социально-гуманитарных наук в подготовке инженерных кадров, да и сами продолжают дискутировать по вопросам компетентностного подхода и путей его реализации [1, с. 77].

Сегодня речь идёт о необходимости формирования новой системы образования, которая должна соответствовать современной социально-экономической реальности. В нашей стране на протяжении двух десятилетий вместе с трансформацией всего общества происходит и трансформация высшей школы, прошедшая несколько стадий от реформирования 1990-х годов через процесс модернизации рубежа веков к современным инновационным особенностям. Цель этих трансформаций – сформировать систему образования нового уровня, которая должна помочь России ответить на вызовы, стоящие перед ней в социальной и экономических сферах, обеспечить национальную безопасность, укрепить государственные институты власти, способствовать их адаптации к глобальным информационным социокультурным процессам.

Знание становится всё более важным для создания конкурентоспособной экономики, производства и улучшения качества жизни, но одного знания оказывается недостаточно. Важнейшей составляющей процветания современного общества всё чаще выступает инновационность, которая интегрирует в себе не только высокий уровень знаний, но и способность креативно решать проблемы.

Приоритетами высшего образования в новых социально-экономических условиях становятся: создание инноваций за счёт формирования, развития и сохранения знаний; интеграция молодого поколения в глобализированный мир, мировое экономическое и информационное пространство; подготовка к активной жизни в демократическом обществе, создание фундамента для развития гражданской ответственности в условиях свободы выбора

для каждого человека; обеспечение социальной мобильности в обществе посредством поддержки наиболее талантливой молодежи, выхода на рынок труда высококвалифицированных специалистов; стимулирование потребности в непрерывном образовании для постоянного обновления знаний и навыков, необходимых для профессиональной деятельности.

Эпоха научно-технического прогресса обусловила существенную роль высших учебных заведений в подготовке научно-инженерной и государственно-управленческой элиты. В тоже время проблема социальной компетентности напрямую связана с нравственным развитием будущих специалистов, установлением системы ценностей, сочетающих свободу творчества с их профессиональной ответственностью.

Осознание очевидной истины, что без высокого уровня общей культуры современный инженер не способен выполнять свои профессиональные обязанности на уровне требований XXI века, явилось причиной расширения объёма и диверсификация содержания гуманитарной подготовки инженерных кадров практически во всех странах мира.

Наше образование является индикатором развития общества и тех позитивных изменений, которые в нем происходят. Со времени основания МИФИ в вузе были созданы уникальные программы подготовки инженеров-исследователей. Особенностью Университета является его статусная двойственность. С одной стороны, НИЯУ МИФИ – государственный университет, руководствующийся законодательством об образовании и научной деятельности. С другой стороны – ядерный объект, осуществляющий подготовку специалистов по критическим технологиям с использованием ядерных и радиоактивных материалов.

Воспитательное пространство каждого учебного заведения является уникальным, при его создании и развитии используются педагогический опыт, традиции и инновации, соединяются прошлое и будущее учебного заведения, его история, традиции и перспективы, По своей сути воспитательное пространство высшего учебного заведения является авторским. При создании авторских систем воспитания особое значение уделяется микроклимату учебного заведения, как элементу воспитательного пространства. К.Д. Ушинский, говоря о фактах воспитания, утверждал: «Многое, конечно, значит дух заведения; но этот дух живет не в стенах, не на бумаге, но в характере большинства воспитателей и оттуда уже переходит в характер воспитанников» [6, с. 76]

Целью Университета является кадровое и научно-инновационное обеспечение атомной отрасли на основе модернизации многоуровневого профессионального образования, обеспечение интеграции науки, образования и производства. Для достижения данной цели необходимо решить комплекс взаимосвязанных задач: модернизировать систему образования разного уровня; развить систему фундаментальных научных исследований по приоритетным направлениям ядерной науки; сформировать современную научно-образовательную инновационную среду; модернизировать инфраструктуру и материально-техническую базу.

В настоящее время реформирование гуманитарного образования в технической школе России осуществляется по следующим направлениям:

1. определение места каждой из гуманитарных и социально-экономических дисциплин в инженерном образовании;

2. профессиональная ориентация гуманитарного образования;

3. совершенствование методологии и методики преподавания гуманитарных и социально-экономических наук, активизация воспитательной работы.

Таким образом, образование в настоящее время впервые рассматривается как движущая сила, способная существенно изменить не только его субъектов, но и современное общество в целом. Молодые кадры наукоемких отраслей инновационной России – это именно тот авангард, который способен вывести отечественную экономику на новые рубежи, создать все необходимые условия для процветания нашей страны.

Миссия России в XXI веке – подать миру пример солидарного общества, в котором многие народы и религии могут сосуществовать бесконфликтно.

Только такое общество способно сдержать «управляемый хаос» озлобленной и разрушенной в результате серии «антитеррористических акций» периферии экономически развитого мира, и непомерные амбиции сверхдержав, потерявших чувство меры в своем неуемном стремлении к глобальному доминированию при абсолютной уверенности в собственной непогрешимости. Кроме России, другой, способной на такой сдерживающий порыв, силы в современном мире нет.

Литература

1. Год российской истории в технических вузах страны / Материалы Всероссийской научно-практической конференции. Москва, 13-15 ноября 2012 г. // Под общей редакцией В.С. Порохни. – М.: МАИ, 2012. – 154 с.
2. Духовно-нравственное воспитание студентов в техническом вузе / Сборник материалов конференции «Роль Русской Православной Церкви в годы Великой Отечественной войны» и конкурса студенческих работ «Святые земли Русской» // Под ред. В.А. Македонской. – М.: НИЯУ МИФИ, 2016. – 248 с.
3. *Македонская В.А*. Из опыта преподавания гуманитарных наук в Национальном исследовательском ядерном университете «МИФИ» / В.А. Македонская // Интернет – конференция «Преподавание в экономическом вузе». – URL: http://sdo.rea.ru/cde/conference/10/viewFiles.php
4. *Македонская В.А.* Культурные аспекты воспитательного процесса в техническом вузе / В.А. Македонская // Образование личности: стандарты и ценности: Сборник научно-методических материалов международных научно-практических конференций «Теория и практика поликультурного воспитания в образовательной среде», «Актуальные вопросы социализации личности в современных условиях». – М.: АНО «ЦНПРО», 2015. – С. 203–206.
5. *Македонская В.А*. Патриотическое воспитание студентов в Национальном исследовательском ядерном университете «МИФИ» / В.А. Македонская // Электронный журнал «Общество. Культура. Наука. Образование». – 2013. – Вып. 2. – URL: http://cipv.ru/static.php?mode=page_132
6. Материалы Второй Всероссийской научно-методической конференции, Москва 2-3 декабря 2010 г. // Современные образовательные технологии и их использование в системе гуманитарной подготовки инженеров. – М.: МГТУ им. Н.Э.Баумана, 2010. – 487 с.
7. Патриотическое воспитание студентов в технических ВУЗах: материалы III международной научно-практической конференции, 26 октября 2012 г. (Воронеж). – Воронеж: ФБГОУ ВПО «Воронежский гос. ун-т. инженерных технологий», 2012. – 140 с.

Сведения об авторе:
Македонская Вера Александровна, начальник Культурно-исторического центра «Наше наследие» центра гуманитарных исследований и технологии института общей профессиональной подготовки Национального исследовательского ядерного университета «МИФИ», профессор кафедры «История», доктор исторических наук, доцент (г. Москва). Email: vamakedonskaya@mephi.ru

М.А. Манойлова, протоиерей Сергий Рыбаков

Духовная безопасность в образовании и духовно-нравственная парадигма

***Аннотация**: В статье авторы акцентируют внимание, что в современности между духовной и материальной стороной нарушено равновесие, перевернута иерархия. Представлены тезисы, которые раскрывают логику движения массового сознания в апостасийном процессе. Авторы приходят к выводу о недопущении влияния на систему образования России со стороны иностранных организаций. Такое влияние всегда будет носить негативный характер и служит небезопасному состоянию личности и государства в целом. Реализация духовно-нравственной парадигмы в образовании будет создавать состояние защищенности личности, народа и государства от внутренних и внешних духовных и нравственных угроз.*

***Ключевые слова**: духовная безопасность, современное образование, духовно-нравственная парадигма, мир человека, духовность, нравственность, традиционные ценности.*

В современности общество и цивилизация находятся на опасном пути игнорирования своей духовной сущности.

Российская Федерация переживает глубокие изменения в основных сферах жизни: экономической, политической, социальной и духовной. В «духовном пространстве» обострено противостояние различных взглядов на перспективы развития страны, усиливается борьба за умы и души людей средствами образования и воспитания. К сожалению, современное образование и СМИ снижают степень защищенности, генерирует настроение безразличия, цинизма, агрессии, ценностной нейтральности и в отношении к негативу и в отношении к позитиву, что не способствует сохранению безопасности развития личности. Такие процессы были заложены в XX веке, который, по словам С.Л. Франка, был эпохой «... глубочайшего безверия, скепсиса, духовной разочарованности и охлажденности». Сферу современного образования С.Ю. Рыбаков характеризует следующими понятиями: фрагментарное, расщепленное, отрывочное, клиповое, что свидетельствует о его распаде и разложении [4].

Между духовной и материальной стороной нарушено равновесие и перевернута иерархия, а характер проявления причинно-следственных взаимосвязей и взаимозависимостей в диалектике материального и духовного дало крен в сторону материального.

В результате системный кризис поразил все сферы жизни и деятельности человека. Наибольшей трансформации подверглась духовная сфера жизни общества, духовно-нравственный мир человека.

Поэтому сегодня, как никогда ранее, архиважно вернуться в духовно-нравственную парадигму диалектического взаимодействия материального и духовного и выстроить правильную иерархию взаимовлияния.

Духовно-нравственная парадигма – это система духовных идеалов и нравственных норм, в рамках которых воспринимается окружающий мир, история и перспективы человечества, фиксируется место и значение своего народа и государства. Проекция духовно-нравственной парадигмы на личностном уровне позволяет человеку ориентироваться в определении доминантной цели жизни, путей и методов решения повседневных задач.

Духовность познаётся и характеризуется по своему источнику, который, как правило, соотносится с идеальным образом религиозной доктрины. Христианская духовность сопряжена со Христом, исламская – с Мухаммедом, буддистская – с Буддой, языческая – с культами богов, марксистская – с Марксом, Энгельсом и Лениным. Духовность как

общественный феномен, детерминирует культурно-исторический тип народа, задает траекторию его развития, обосновывает место и значение среди других народов. Как форма рефлексии духовность проявляется во всех видах жизнедеятельности, по всему спектру субъективно-объективных отношений и взаимодействий. Духовность форматирует нравственные нормы, наделяя личность свободой выбора и рабочей совестью, которые соотносятся со способностью самоконтроля и духовного самосозидания.

Нравственная категория в социуме выступает как обобщенный и устойчивый образ действий людей, и в главных своих основах детерминирована сопряженным с ней типом духовности. Нравственность – это исторически сложившаяся система отношений между людьми, выведенная из духовных законов и зафиксированная в устоявшейся этнокультурной общности. Комплекс духовно-нравственных установок задает ценностные нормы общественного сознания, где находят отражение общепринятые эталоны и оценки человеческих поступков. На бытовом уровне нравственность – это то, как фактически ведут себя люди, какие поступки они позволяют себе и другим, как оценивают эти поступки с точки зрения полезности для других, для общества в целом. Истоки нравственности восходят к традициям и обычаям, закрепившим те поступки, которые по опыту поколений оказались полезными для сохранения и развития общества и человека, отвечали потребностям и интересам исторического прогресса. Нравственно свободное, объективно духовно детерминированное поведение личности – это всегда сознательное действие, которое предполагает не только понимание нравственных требований, моральных норм, но и рост требовательности личности к своей совести, к своему поведению, к самому себе и осознанный выбор в пользу духовного самовозрастания, самосозидания.

Каждый человек стремится жить в безопасной среде. Духовная безопасность – это состояние защищенности личности, народа и государства от внутренних и внешних духовных и нравственных угроз. Духовная безопасная среда в образовании – это отношения между субъектами образования, которые обеспечивают благоприятные условия для созидательной духовной жизни и развития каждого члена общества [2].

В след за Н.С. Рыбаковым безопасность будем понимать двояко: а) негативно – защищенность «от» чего-либо и б) позитивно – защищенность «для» себя, сохранение идентичности, а в синтезе получим интегральную безопасность. Но в любом случае важно выработать иммунитет против угроз. Безопасность как защищенность, надежность, уверенность, определенность, перспективность, самобытность и самодостаточность существования [3]. Духовную безопасность, будем рассматривать с традиционной позиции, как то, что позволяет нормально стабильно функционировать всем субъектам образования, защищенность от внутренних и внешних угроз [1].

С.Ю. Рыбаков выдвигает ряд тезисов, которые раскрывают логику движения массового сознания в апостасийном процессе (т.е. отступления от абсолютной истины, развитие нигилизма).

Первое: Отступление от традиционной духовности монотеистических религий приводит к принятию доктрин, деформирующих антропологические принципы образования.

Этот тезис можно охарактеризовать анализом В.И. Слободчикова современных тенденций в психологии: «в своих высших разделах – в философской психологии – человек продолжал оставаться биосоциальным, раздробленным существом, а не духовно-душевно-телесной монадой.

К сожалению, ‹…› всех их объединяет «безрелигиозный гуманизм», тяготеющий к антропоцентризму, самобожеству – вплоть до самоистуканства. Еще одна линия преодоления естественно-научной парадигмы в психологии – это восточный мистицизм, оккультизм, магия, а с христианской точки зрения древнее как мир идолопоклонство. Эта тенденция – говорить о духовной ипостаси человека с позиций оккультизма и магии – сегодня в России набирает все большую силу, что позволяет обозначить нашу эпоху как

неоязычество новейшего времени» [5]. Дальнейшее развитие антропологического кризиса приводит к идее подключения человека, в том числе и учащихся, в киберпространство, формируя из него тем или иным способом управляемого биоробота. Либерально-инфернальная доктрина образования, выраженная устами Г. Грефа, отказывает учащимся в равном доступе к знаниям, оставляя для основной массы молодежи потребление низкосортной субкультурной продукции. Реализация этой доктрины предполагает разрыв между поколениями, достигаемый посредством провозглашенного принципа оказания «образовательных услуг».

Второе: всякое пантеистическое построение в современном мире содержит в той или иной мере оккультно-языческие учения древних цивилизаций Вавилона, Египта, Индии и их современные адаптированные модификации, с нарастающим давлением внедряемые в образовательный процесс.

В России и ближнем зарубежье активно действуют такие оккультно-педагогические и псевдонаучные организации, как Академия оккультных наук, Ноосферная духовно-экологическая ассамблея мира, Международная академия каббалы, Институт холодинамики Отделения ноосферного образования Российской академии естественных наук (РАЕН), Академия энергоинформационных наук, Школа дальнейшего энергоинформационного развития человека, Крымский институт ноосферы, Международный центр высшего космического разума, Международная научная школа универсологии, Международная школа духовного развития «Солнечный путь», Центр космоэнергетики «Путь к солнцу» и т. п. По сути, данные организации могут характеризоваться как проводники языческих и квазисектантских идей, использующие современную терминологию и псевдонаучный язык. Надо понимать, что цифровизация процесса обучения нисколько не является препятствием для распространения этих и подобных им учений, но наоборот, возможности приобщения учащихся к «энергоинформационным полям» только возрастают. Таким образом, вместо классического образования, молодежь приобретает оккультно-демоническое представление о мире с искаженной историей и культурой, а также радикально-экстремистский эмоциональный заряд.

Пантеистические идеи в образовании интернируются в ноосферной педагогике (К.В. Павлов, В.С. Лысенко, Маслова, Л.С. Гордина и др.) в отдельных учебниках для студентов вузов, например, «Концепции естествознания» С.И. Самыгина, «Концепции современного естествознания» А.А. Горелова и целом ряде иной педагогической литературы.

Отношение этого направления к традиционным религиям, а соответственно и к традиционным идеалам и ценностям достаточно подробно рассмотрены в работах М.Н. Кузнецова и И.В. Понкина, И. Куликова.

В число основных оккультных идей, внедряемых в систему образования, входят: астрология; выход на общение с падшим духовным миром через медитативную практику; формирование готовности к такому общению в представлении о ноосфере, информационно-энергетическом поле, космическом разуме, инопланетных существах.

Третье: духовная деградация приводит в той или иной мере к подчиненности земным законам, и в конечных своих состояниях к идее господства над миром.

Чем далее идет процесс апостасии, тем больше человечество утрачивает духовные силы и становится подчиненным законам разложения и смерти. Атомизация общества и выпадение из религиозно-культурных традиций своего народа, у многих представителей молодого поколения вызывает чувства уныния, бесперспективности, и бессмысленности своего бытия. Можно видеть, как современное человечество охватывает «экзистенциальное беспокойство», о котором свидетельствовал Ж.П. Сартр: «Экзистенциалисты, напротив, обеспокоены отсутствием бога, так как вместе с богом исчезает всякая возможность найти какие-либо ценности в умопостигаемом мире. Не может быть больше блага a priori, так как нет бесконечного и совершенного разума, который бы его мыслил. И нигде не записано, что благо существует, что нужно быть честным, что нельзя лгать. … человек осужден быть

свободным. Осужден, потому что не сам себя создал, и все-таки свободен, потому что, однажды брошенный в мир, отвечает за все, что делает». Об это беспокойстве прекрасно писал в своей работе «Нигилизм. Корни революции современности» американский писатель Е.Д. Роуз: «Впервые за всю историю беспокойство распространяется сегодня настолько широко, что представляется почти всеобщим. “Обычные” лекарства, лекарства здравого смысла, по-видимому, не способны оказать на него никакого воздействия, наоборот, только усиливают его ‹…› Утихомирить это беспокойство не смогли ни война, ни либеральный идеализм, ни возросшее благосостояние … Эти лекарства не помогают, так как болезнь зашла глубже, чем они могут действовать». Происходящее сейчас в Америке, Европе, на Украине, в Белоруссии, да и по всему миру, являются горькой иллюстрацией справедливости пророчества Роуза. В массовом сознании формируется устремленность к смерти, отражающаяся в росте алкоголизма, наркомании, игромании, экстремизма и терроризма.

Система образования становится при этом жертвой реформ, поскольку, не понимая сути происходящего и не желая знать подобающие лекарственные средства от морового поветрия суицидных комплексов, чиновники предпочитают бурной активностью в законотворчестве игнорировать происходящую катастрофу. Педагоги при этом лишаются не только своего высокого статуса – Учитель, – но и возможности исполнения своего профессионального долга.

Парадоксальным образом, описанный выше антропологический кризис и ужас деградации и дегенерации формируют гиперактивность ряда структур, стремящихся оседлать этот процесс на основе тоталитарного контроля с помощью IT-технологий.

Четвертое: всякое отступление от Благой Вести Нового Завета для христианских народов приводит к преувеличенному значению Ветхого Завета. Происходит неумолимое движение от «Благодати» к «Закону». Но при этом, в силу единства и неразрывности обоих Заветов, неизбежно возникают искажения всего религиозного мировосприятия, всего богословия. Сам Ветхий Завет воспринимается и трактуется искаженно.

История Средневековой Европы с её религиозными войнами является ярким примером этого положения. Католицизм, провозгласивший Римского папу наместником Бога на земле, встал на путь логики, согласно которой все земные племена и народы должны быть подчинены папе, ибо всякий не подчиняющийся папе есть враг Христа, богоборец и служитель дьявола. Поэтому Католическая церковь проигнорировала возникновение европейских наций и национальных элит, потребовавших суверенитета от Ватикана, что выразилось в появлении Лютеранства, а затем и Кальвинизма, как логического завершения отрицания Церкви как соборного организма. Кальвинизм, как радикальная форма религиозного сознания, в которой человечество поделено на избранных и отверженных, что проверяется фактом успешности или неуспешности, богатством или бедностью, проявил себя в отношении к индейцам в Америке, в Африканских колониях, в опиумных воинах в Китае и т.п.

С точки зрения проблемы обеспечения духовной безопасности в системе образования России следует учитывать, что как сама идеология, так и выводимые из нее образовательные реформы опираются на религию протестантизма именно кальвинистского толка, который насаждается в России с подачи западных лоббистов. Отход от принципов служения, жертвенности, любви к ближнему, которые и являются свидетельством Благодати, неизменно приводит к стремлению компенсировать утраченное благополучие Законом, а исполнение закона планируется реализовывать тотальным слежением и жестоким насилием.

Таким образом, ясно, что агрессивной религиозной экспансии Запада (как, впрочем, и Востока) можно противопоставить только религиозную же защиту. Атеизм, как форма религиозного сознания, не имеющая опоры ни на одну из духовно-нравственных и культурных традиций народов России, такой защиты обеспечить не может. Поэтому

духовную безопасность образования в России может обеспечить только Православие и другие традиционные религии России.

Ориентированность на западные образцы особенно ярко отразилось в проекте Я. Кузьминова и И. Фрумина «Российское образование – 2020: модель образования для экономики, основанной на знаниях», который разрабатывался при участии Всемирного банка (ВБ) и Международного валютного фонда (МВФ). Достаточно резкая и обоснованная критика этого документа содержится в рекомендованном отделением педагогического образования УМО университетов России пособии Попкова В.А. и Жирнова В.Д. «“Российское образование – 2020”: “дорожная карта” в никуда», где авторы пишут: «Реформаторы от образования менее всего озабочены совершенствованием собственно системы и системности образования в соответствии с внутренней логикой развития средней и высшей школы и с целями собственно педагогики. Их усилия исчерпывающим образом направлены на то, чтобы обеспечить статус наибольшего благоприятствования экспансии шарапно-рыночных отношений в сферу образования». Сами же коммерческие отношения в образовании мыслятся в свете кальвинистско-протестантской идеологии (озвучено Г. Грефом на XI Гайдаровский форум «Россия и мир: Вызовы нового десятилетия» 15–16 января 2020г.), что, несомненно, противоречит традиционному пониманию базовых принципов, целей и задач системы образования России.

В качестве вывода из проведенного анализа следует положение о недопущении существенного влияния на стратегические планы реформирования системы образования России со стороны иностранных организаций. Такое влияние всегда будет носить негативный характер, о чем, собственно, предупреждал в свое время Н.Я. Данилевский в своей работе «Россия и Европа». Образование России должно формироваться исключительно с целью духовно-нравственного воспитания, научного и профессионального обучения русского и других народов России в соответствии с их традицией.

Устранение западного или иного иностранного влияния на систему образования России является необходимым, но недостаточным условием. Вторым условием, обеспечивающим духовную безопасность учащихся, является свободный доступ к содержанию образования, выстроенного на целостной системе традиционного мировоззрения (православного для православных, исламского для мусульман и т. д., что допускает возможность для детей атеистов изучать их атеистическую систему взглядов на мир) и воспитания в соответствии с установками, формируемыми в семье.

Святейший Патриарх Кирилл говорил во время состоявшейся в Тамбове 30 августа 2014 года встречи с руководителями системы образования Центрального федерального округа РФ, ректорами вузов, директорами школ и педагогами: «Если образование не будет давать системы, не будет подвигать учащихся, чтобы они овладевали такой системой, мы никогда не будем образованными людьми. Человек становится культурным лишь тогда, когда он понимает причинно-следственные связи того, что происходит с человеком, с культурой, с миром», В своем выступлении Святейший Владыка также отметил, что считает недопустимым самоустранение школы от воспитания. «Если получение знаний не будет сопровождаться воспитанием личности, то школа не будет решать тех задач, которые перед ней стоят». «Мы должны отстаивать свои собственные ценности, которые вырастают из нашей духовной, культурной традиции», – подчеркнул Святейший Патриарх Кирилл.

Требование духовной безопасности заключается в том, чтобы конфессии, открыто провозглашающие свои вероучения и имеющие многовековую культурную традицию на территории России, имели возможность беспрепятственного преподавания своего учения и своей конфессиональной культуры в образовательных учреждениях страны среди народов, для которых эти религии являются традиционными. Это сразу же либо устраняет, либо минимизирует влияние антикультурных воздействий, таких как пропаганда половой распущенности, пропаганда жестокости, сквернословие, высмеивание добродетели,

извращение традиционных образов человека и духовного мира, подмена ценностей и идеалов.

Реальные позитивные перемены в духовной сфере возможны лишь при условии кардинальных изменений в других сферах жизни общества: социально-экономической, социально-политической и национально-демографической. Решение современных проблем возможно только на пути духовно-нравственного совершенствования личности и общества. Первоосновой, определяющей формы, методы, направления этого совершенствования является образование на традиционных ценностях. Неисповедимы пути Господни! Но хочется верить, что наш народ способен к самоотверженному служению во славу Божию, а значит и на нем может исполниться обетование: «Ищите же прежде Царства Божия и правды Его, и это все приложится вам» (Мф., 6:33).

Литература

1. *Манойлова М.А.* Полиэтническая компетентность основа духовной безопасности субъектов образования / М.А. Манойлова // Акмеология развития 2020. Методологические и методические проблемы. Вып. тридцать шестой / Под ред. Н.В. Кузьминой, Е.Н. Жариновой. – СПб.: Изд-во НУ «Центр стратегических исследований», 2020. – С. 31–37.
2. *Манойлова М.А.* Теологическое образование как основа духовной безопасности личности / М.А. Манойлова // Формы и методы психологической работы со спецконтингентом и персоналом: сб. материалов Межвед. круглого стола. 29 ноября 2019 г. – Псков, 2019. – С. 36–44.
3. *Рыбаков Н.С.* Безопасность как защищенность / Н.С. Рыбаков // Проблемы национальной безопасности России в XX-XXI вв.: Уроки истории и вызовы современности: К 65-летию победы в Великой отечественной войне: материалы международной научно-практической конференции: XVII Адлеровские чтения. – Краснодар: Традиция, 2010. – С. 413–416.
4. *Рыбаков С.Ю.* Духовная безопасность системы образования России в модели: народ – конфессия – государство: монография / С.Ю. Рыбаков. – Екатеринбург: Артефакт, 2018. – 320 с.
5. *Слободчиков В.И.* Антропологический кризис европейской модели человека / В.И. Слободчиков. – URL: https://www.xpa-spb.ru/libr/Slobodchikov/antropologicheskij-krizis.html

Сведения об авторах:

Манойлова Марина Алексеевна, доктор психологических наук, доцент, заведующий кафедрой философии и теологии Псковского государственного университета (г. Псков). Email: marinaman@list.ru

Рыбаков Сергей Юрьевич, кандидат физико-математических наук, доцент, заведующий кафедрой теологии Рязанского государственного университета (г. Рязань). Email: orto5519@mail.ru

М.Г. Мингатин

Теологические и политические взгляды Ибн Хальдуна

***Аннотация**: Публикуя отрывки «Мукаддима» (Введение) «всемирной истории», значительная часть которых еще не переводилась на русский язык, в своей статье мы старались выявить актуальные на современном этапе теологические, политические, социологические и экономические вопросы российского общества. В этой работе мы попытались вернуть Ибн Хальдуну не заслуженно забытое его место в истории экономической мысли, как мусульманского ученого. Ему предшествовали различные экономические, но элементарные идеи, которым он придал новое значение и глубину: исламский аспект. Веком позже те же самые идеи морали в экономике были развиты меркантилистами, классиками политэкономии, современными экономическими мыслителями.*

***Ключевые слова**: социальная сплоченность, мусульманская религиозная традиция, секуляризация, умрана, царская власть, цивилизация.*

Пожалуй, в истории самым известным исламским ученым, который писал об экономике, политике, цивилизации, государстве был Ибн Хальдун из Туниса (1332–1406), который считается предшественником современных экономистов, социологов, теологов [4, 2].

«Благодаря своему великому чувству и знанию истории, вместе с его наблюдениями за людьми, временем и местом, Ибн Хальдун использовал проницательное эмпирическое исследование для анализа и производства оригинальной экономической мысли. Он оставил огромное наследство для истории в области экономики.» [4].

По-видимому, им руководил не столько сознательный план реформ, сколько стремление хорошо выполнять свою работу. Именно поэтому он боролся с коррупцией и взяточничеством, которые свирепствовали среди чиновников и клерков, и пытался отсеять некомпетентных муфтиев и невежественных законодателей. С большой целеустремленностью он приобрел лидерство в организации своего общества и овладел интеллектуальным развитием человечества на его современном уровне.

Ибн Хальдун писал об экономической и политической теории в так называемом «введении», или «Мукаддима» (Введение) «всемирной истории». В этой книге он исследовал то, что потом назвал «‘асабийя» (социальная сплоченность, солидарность), которую он определил как причину, вследствие чего некоторые цивилизации становятся великими, а другие нет. Ибн Хальдун так же пришел к выводу, что многие социальные силы цикличны, хотя могут быть внезапные резкие повороты, которые нарушают эту модель [6, p. 29–30].

Основные положения Мукаддима

Как показывает беглый взгляд на оглавление, Мукаддима – это логически связанный текст до последней страницы. Работа начинается с характеристики физического окружения человека и влияния на него нефизических характеристик. За этим следует обсуждение следующих вопросов: первобытная социальная организация, характер лидерства в ней и взаимоотношения первобытного человека с общиной, а также их отношение к городской форме общества. Затем исследуется правительство муниципалитета как самая высокая форма социальной организации человека, так же обсуждается халифат в целом, и как особый мусульманский случай, в частности, эта часть включает в себя обсуждение того, как происходят изменения в династиях правления того или иного государства.

Затем автор обращается к наиболее развитой форме человеческого общения и цивилизации: науке, как условие и следствие городской жизни, как таковой, незаменимой для понимания истории.

В то же время Мукаддима как форма не лишена значения, собственно, для самого человека, как вклад в развитие человеческой мысли. Большая ценность заключается в развитии политического, социологического, экономического и философского мышления.

Греческая география как она была передана мусульманам, учит, что человек зависит от его физического окружения; он должен обеспечивать физическое условия, которые позволяют ему поддерживать жизнь. Крайний Север и то, что на крайнем севере слишком холодно или слишком жарко на крайнем юге, чтобы там могли жить люди. Лучшие условия предлагаются в средних регионах Земли между его северными и южными широтами. Физическая среда влияет на характер человека, его внешний вид и его обычаи, в частности, его соответствия к различиям в климате и плодородии данной местности.

Однако, несмотря на свою веру в реальность сверхъестественного Ибн Халдун отбросил в сторону их влияние на область, находящуюся вне или за пределами обычного хода человеческой жизни. Магия и колдовство существовали для него, но он знал и то, что здесь много обмана и ловкости рук, он знал это из собственного опыта и не понаслышке. Астрология и алхимия для него не существуют; были опровергнуты им рациональными аргументами. Несмотря на реальность некоторых черных магий они не вмешиваются в процессы человеческого существования, история так и не смогла этого доказать ни в каких случаях.

Аналогично, Ибн Хальдун ограничил влияние Божественного на человеческие дела. Иногда это может проявляться в психологической сфере, например, психологические факторы могут быть более решающими для исхода боя, чем численность и экипировка военных. Однако, божественное влияние на человеческие дела проявляется главным образом в необычном, редком "дополнительном толчке", в дополнительном импульсе, которое оно может обеспечить. Религиозный пыл и появление пророков, которые, кстати говоря, не могут преуспеть в этом мире без конкретной божественной поддержки, без активизации и ускорения политических движений. Примером тому, является феноменальный, сверхчеловеческий успех Ислама Мухаммада (САС).

Таким образом, сверхъестественное влияние на человеческие дела тем или иным образом было для Ибн Хальдуна установленный, несомненный факт. Тем не менее, он думал об этом как о чем-то обыденном, а не как необходимость в исторической драме человечества, то же самое можно сказать и о процессах, которые могут разворачиваться без какого-либо вмешательства со стороны Всевышнего.

«Существование человеческой жизни может материализоваться без (существования пророчества) через посредство функций, которые человек, наделенный властью, может придумать сам или с помощью группового чувства, позволяющего ему заставить других следовать за ним, куда бы он ни захотел. Людей, у которых есть (бог откровенная) книга и которые следуют за пророками, очень мало в мире. Последние составляют большинство жителей планеты. Тем не менее, они (тоже) обладали династиями и историческими памятниками, не говоря уже о самой жизни.

Человеческая жизнь в состоянии анархии, когда некому оказывать сдерживающее влияние, была бы невозможна» [5, p. 89].

В этом смысле философию Ибн Хальдуна можно назвать светской так, как ученый иногда описывал ее. Однако, его секуляризм вовсе не подразумевает противостояние сверхъестественному миру, не говоря уже об отречении от него, для него ее существование было так же несомненно, как и все, что наблюдалось с помощью чувственных средств наблюдения. По его мнению, единственной опасностью был вопрос степень исследования отношений между человеком и сверхъестественным.

Цивилизация, в которой жил Ибн Хальдун, была пронизана традицией мистицизма, многие из которых были разрушены в течение сотен лет. Ибн Хальдун был склонен считать себя находящемся в постоянном и активном контакте с Божественным.

Чтобы объяснить истоки социальной организации человека, первым шагом, который сделал Ибн Хальдун – он принял теорию, которую проповедовала мусульманская философия. При обсуждении конкретной религиозной проблемы, необходимо, прежде всего, обратиться к истории пророчеств. Человек, с данной ему Богом властью над мышлением, по общему признанию, находится на вершине порядка восходящего мира, который прогрессирует от минералов, растений и животных к человеческому существу. Однако, человек – это животное, и человеческая организация начинается с осознания того, что, если оставить его с собственным животным инстинктом, человек съест человека.

Роль власти

Взаимная агрессия людей в городах и поселках предотвращается властями и правительством, которые удерживают подконтрольные им массы от нападений и агрессии друг на друга. Таким образом, влияние силы и правительственной власти препятствует им избежать взаимной несправедливости, за исключением той несправедливости, которая исходит от самого правителя.

«Не каждый сам себе хозяин в своих делах. Вожди, которые управляют делами людей, немногочисленны по сравнению с остальными. Как правило, человек по необходимости должен быть подчинен кому-то другому. Если господство доброе и справедливое и люди, находящиеся под ним, не угнетены его законами и ограничениями, то ими руководит мужество или трусость, которыми они обладают сами по себе. Они недовольны отсутствием какой-либо сдерживающей силы. Самостоятельность, в конечном счете, становится для них естественным качеством. Больше они ничего не узнают. Если же господство с его законами есть господство грубой силы и запугивания, то оно ломает их силу и лишает их способности сопротивляться в результате инертности, которая развивается в душах угнетенных, как мы это объясним…

Когда законы (исполняются) посредством наказания, они полностью разрушают силу духа, потому что применение наказания против того, кто не может защитить себя, порождает в этом человеке чувство унижения, которое, без сомнения, должно сломить его стойкость.

Когда законы (предназначенные для служения целям) воспитания и обучения применяются с самого детства, они имеют в какой-то степени тот же эффект, потому что люди тогда вырастают в страхе и покорности и, следовательно, не полагаются на свою собственную силу духа» [5, p. 169].

Это высказывание выражает желание 'Умара (РГ), чтобы каждый имел свое сдерживающее влияние в самом себе. Это также выражает его уверенность в том, что законодатель (Мухаммад (САС)) лучше всех знал, что является благом для человечества.

Влияние религии, таким образом, уменьшилось среди людей, и они пришли к сдерживающим законам. Религиозное право стало отраслью образования и ремеслом, которое можно было приобрести путем обучения и воспитания. Люди перешли к оседлому образу жизни и приобрели характерную черту покорности закону. Это привело к снижению их жизнестойкости.

Таким образом, стало ясно, что правительственные и образовательные законы разрушают силу, потому что их сдерживающее влияние является чем-то, что приходит извне. С другой стороны, религиозные законы не разрушают силу духа, потому что их сдерживающее влияние является чем-то врожденным. Поэтому правительственные и образовательные законы воздействуют на оседлых людей тем, что они ослабляют свою душу и ослабляют свою выносливость, потому что им приходится страдать (их авторитет) как детям, так и взрослым.

I) «Человеческое существо не может выполнять все то, что необходимо для его жизнеобеспечения индивидуально, только если он сотрудничает с кем-то еще. Ему нужна еда, одежда, кров, и оружие, причем не только для себя, но и для своих жен, своих детей, его слуг и родственников. Все упомянутые вещи являются жизненно необходимыми. Для того, чтобы произвести их, человеку потребуется больше времени, чем он мог бы прожить. Даже если предположить, что он мог бы жить самостоятельно, но это было бы возможным, только прилагая большой труд и усилия. При этом он не будет уже способен достичь различных видов интеллектуального совершенства. Таким образом, должна существовать группа людей, которые скооперировавшись, могут произвести много различных технических изобретений. При этом, каждый индивидуум если чего-то добивается, то его собратья так же могут извлечь из этого выгоду. Такое партнерство может материализовать жизнь людей в различные виды технологий.

Ученые назвали это социальной организацией. Поэтому они говорили: «человек по природе своей социален», что ему нужна такая социальная организация для того, чтобы жить, чтобы обеспечить себе средства к существованию, чтобы улучшить свое положение как в этом мире, и совершенствовать свою душу для следующего мира.

II) «Политический порядок осуществления таких социальных организаций должен быть основан на сотрудничестве, и может материализоваться только тогда, когда существует взаимная справедливость среди людей, потому что (в противном случае) каждый индивид будет хотеть присвоить все необходимые блага для себя и приведет к конфликтам с другими, конкурирующими с ним за них...

(III) Этот религиозный закон должен иметь своего (учредителя) человека, который устанавливает все эти общие нормы...» [5, p. 87].

В конечном счете, Ибн Хальдун не считает религиозное вдохновение необходимым условием для человека, которому поручено следить за тем, чтобы люди не пожирали друг друга. Любое лицо, имеющее возможность оказывать сдерживающее воздействие на его собратьев сделают это; кроме того, на самом высоком моральном уровне существуют такие люди, индивиды с врожденными способностями к такой роли в обществе. Человек с таким сдерживающим влиянием на окружающих называется у Ибн Хальдуна Вази. Эта идея заимствована из традиций Пророка (САС) и первых мусульман. Так, аль-Хасан (аль-Басри), будучи назначен судьей, отмечал, что люди не могут обойтись без Вази; одно из предназначений для Вази в этом контексте состоит в том, чтобы "править людьми, которые держатся врозь". (прим. автора: Вази – визирь)

Можно думать, что это особый дар Бога человеку – это особое человеческое качество или это врожденный дар, который позволяет людям сотрудничать. Среди прочих животных, сотрудничество можно наблюдать только в очень ограниченном масштабе. Как правило, они сильнее человека, потому что обладают острыми зубами, когтями и т.д. Чтобы компенсировать человеку нехватку этих видов физической силы, ему была дана способность мыслить, а его руки служили ему так же, как умелые инструменты для воплощения своих идей.

Как только несколько человеческих существ, с их богоданной силой мышления, начинают думать о сотрудничестве друг с другом, формируется некая социальная организация, – умрана. 'Umran (переводится здесь как "цивилизация") это один из ключевых терминов в системе Ибн Хальдуна. Он выведен от корня слова, который означает "строить, культивировать" и используется для обозначения любого поселения выше по уровню индивидуальной дикости.

Место цивилизации

В книге Ибн Хальдуна исследованы архивные данные, оставленные многими великими и процветающими городами засвидетельствовали о предшествующем существовании

высоких цивилизаций; по которым можно увидеть, что большие агломерации человеческих существ были остановлены в их росте и развитии по географическим факторам. Таким образом, Ибн Хальдун естественно пришел к идее (которая, кстати, кажется по большому счету правильной), что прогресс цивилизации находится в прямой зависимости от количества людей, которые сотрудничают между собой для их общего блага. 'Умран приобрел дальнейшее значение в слове "население", и Ибн Хальдун часто использует это слово в своем тексте. Там, где люди сотрудничают друг с другом, неважно, даже в ограниченном масштабе, есть ' умран. Когда число этих людей увеличивается, больше и лучше становятся результаты ' умран. Этот рост в цифрах, с соответствующим прогрессом в цивилизации, наконец, является кульминацией высшей формы культуры человека, которой он способен достигнуть; и снижается, когда число сотрудничающих людей становится все меньше.

Не следует также забывать, что в книге Ибн Хальдуна, термин "городское население" не имеет того же значения, что и сегодня. Города в его время требовали много сельскохозяйственной деятельности. По мнению Ибн Хальдуна, социологический подход – это различие равносильно не более чем количественному различию относительно размеров и плотности населенных пунктов.

Возникает вопрос: что вызывает различия в размерах населенных пунктов? Если все элементы в природе существовали в одном и том же количестве и силе, ни один из них не был уничтожен. У кого-то больше или меньше, сильнее или слабее, чем у других, не было бы ни смешения, ни сотворения, ни порождения. Если все люди в равной степени разделяют стремление и потребность к сотрудничеству, тогда не было бы никакой разницы в качестве или размере полученного результата, наблюдаемого в человеческих общественных организациях. Должен быть какой-то фактор, который вызывает такое различие, некоторый катализатор, подталкивающий людей к сотрудничеству, который существует в большем масштабе среди одних людей, чем среди других. Только так могли возникнуть крупные государства.

Такой фактор существует, Ибн Хальдун назвал его – «асабия – групповое чувство». Арабская лексика правильно связывают термин со словом 'asabah (сподвижники). Итак, первоначально это означало что-то вроде "делать общее дело со своими товарищами, партнерами". Однако, в сознании Ибн Хальдуна этот термин, по-видимому, был связан с родственным словом 'isdbah, 'usbah, обозначает в более общем смысле "группа". Группа, в которой человек чувствует себя наиболее тесно связанным, в первую очередь это касается его родственников, люди, с которыми у него есть что-то общее. Но как чувство и состояние души асабия также можно ассоциироваться с людьми, не связанными друг с другом кровными узами, но долгими и тесными контактами в качестве членов группы.

Использование Ибн Хальдуном этого термина заслуживает особого внимания, потому что он был широко использован в мусульманской литературе в другом смысле. Ислам вообще осуждает «асабия», как качество и состояние души. Традиционно считается, что это означает «предвзятость», или, более того, в частности, слепую поддержку своей группы без учета мнения других людей, нарушая принцип справедливости. 'Асабия – это способ выживания языческого, доисламского менталитета. Ибн Хальдун, конечно, был полностью осведомлен об этом обычном употреблении. Он не делает различие между языческим асабия – «естественным асабия», то есть оно неотделимо от любого человеческого существования. Последнее и есть та привязанность, которую испытывает человек за брата или соседа, когда с одним из них обращаются несправедливо, или его убивают. Ничто не может этого отнять. Это не запрещено по мусульманским религиозным законам. Наоборот, это то, что желательно и полезно в жизни человека и связано с джихадом и идеологией ислама.

Асабия можно так же приложить к таким похвальным эмоциям, как патриотизм, в этом случае, асабия безобидно как для религии, так и для мирского положения.

Однако, имеется перевод в пользу того, что асабия – то превосходство одной группы над другой; оно также определяет лидерство в данной группе. Ведущим или правящим элементом внутри одной или нескольких групп будет то, что человек или, чаще всего, семья, люди одной крови, родство дает им самое сильное и естественное – претендовать на контроль над остальными асабиями. И ни одна группа не сможет сохранить свое господство, ни один лидер свое доминирующее положение в обществе, когда их прежняя асабия больше не существует, чтобы поддержать их.

Лидер, который контролирует асабия достаточно сильно может преуспеть в создании династии и в победе «королевской власти», для себя и для своей семьи. В словаре Ибн Хальдуна, слова «Династия» и «государство» являются идентичными. Взгляд Ибн Хальдуна на историю соответствовал миру, в котором все в нем зависит от королевской власти, там нет места для абстрактной концепции «государство». Государство существует лишь постольку, поскольку оно удерживается вместе и управляется группой, то есть династией. Когда династия исчезает, государство, будучи тождественным с ней, тоже исчезает.

«Цель, к которой ведет групповое чувство, – это царская власть».

Это потому, что, как мы уже упоминали ранее, групповое чувство дает защиту и делает возможной взаимную защиту, предъявление претензий, и любой другой вид социальной активности. Мы уже упоминали об этом ранее что в соответствии со своей природой люди нуждаются в ком-то, кто будет действовать как сдерживающее влияние и посредник в каждой социальной организации, чтобы удержать ее членов от (борьбы) друг с другом. Этот человек должен по необходимости иметь превосходство над другими в вопросе группового чувства. Если нет, то его способность (оказывать сдерживающее влияние) не может материализоваться. Таким превосходством является царская власть (Мульк). Это больше, чем просто лидерство. Лидерство означает быть вождем, и вождю повинуются, но у него нет власти заставить других принять его решения. Королевская власть означает превосходство и власть править силой.

Когда человек достиг ранга вождя и повелевает повиноваться, и когда он затем находит путь, открытый к превосходству и (применению) силы, он следует этим путем, потому что это нечто достойное восхищения. Он не может полностью достичь своей (цели), кроме как с помощью группового чувства, которое заставляет (других) подчиняться ему. Таким образом, королевское превосходство – это цель, к которой ведет групповое чувство, как можно видеть.

Даже если у отдельного племени есть разные «кланы» и много разнообразных групповых чувств, все равно должно существовать групповое чувство, которое сильнее всех остальных групповых чувств вместе взятых, которое превосходит их всех и делает их подчиненными, и в котором все разнообразные групповые чувства сливаются, так сказать, чтобы стать единым коллективным чувством. В противном случае возникнут расколы, которые приведут к раздорам и распрям. В Коране сказано (Коран, 2:251): «… Если бы Аллах не сдерживал одних людей посредством других, то земля пришла бы в расстройство…» [1, с. 55].

«Как только групповое чувство установит свое превосходство над людьми, которые разделяют его (в этом конкретном групповом чувстве), оно по самой своей природе будет стремиться к превосходству над людьми других групповых чувств, не связанных с первым. Если один (групповое чувство) равен другому или способен противостоять (его вызову), то (конкурирующие люди) равны и равны друг другу. (В этом случае) каждое групповое чувство поддерживает свое колебание в своих собственных владениях и людях, как это происходит с племенами и нациями по всему земному шару. Однако если одно групповое чувство пересиливает другое и делает его подчиненным самому себе, то два групповых чувства вступают в тесный контакт, и (побежденное) групповое чувство дает дополнительную силу (победившему) групповому чувству, которое в результате ставит свою цель превосходства и господства выше, чем прежде. Таким образом, это продолжается до тех

пор, пока сила этого особого группового чувства не сравняется с силой правящей династии. Затем, когда правящая династия впадает в старческий маразм и ни один защитник не выходит из числа ее друзей, разделяющих ее групповое чувство, то (новое групповое чувство) берет верх и лишает правящую династию ее власти, и, таким образом, получает полную королевскую власть.

Сила (данного группового чувства) может (также) достичь своего пика, когда династия еще не достигла маразма. (Эта стадия) может совпадать с той стадией, к которой (правящей династии) необходимо прибегнуть людям, представляющим различные групповые чувства (чтобы овладеть ситуацией). В таком случае правящая династия включает в себя (людей, которые наслаждаются сильным групповым чувством) среди своих подданных, которых она использует для выполнения своих различных проектов. Это, следовательно, означает (формирование) еще одной королевской власти, уступающей той, что контролировала королевская власть. Так было и с турками при Аббасидах.

Таким образом, очевидно, что королевская власть является целью группового чувства. Когда (групповое чувство) достигает этой цели, племя (представляющее это особое групповое чувство) получает царскую власть, либо захватывая фактический контроль, либо оказывая помощь (правящей династии). Это зависит от обстоятельств, преобладающих в данный момент времени (какая из двух альтернатив применима). Если групповое чувство сталкивается с препятствиями на пути к цели, как мы объясним позже, оно останавливается там, где находится, пока Бог не решит, что с ним произойдет» [5, p. 185].

По мнению Ибн Хальдуна, описываемый им процесс формирования образования государств не относится к раннему мусульманскому государству. Ранняя мусульманская история с ее концепцией чистого, неземного типа государства, представленные первыми четырьмя халифами, должны быть исключением из закона асабия, который регулирует формирование государств в целом. В данном конкретном случае представляет собой одно из редких вмешательств сверхъестественного в жизнь человека, человеческие дела.

С момента основания династии или государства начинают вовлекаться все большее количество людей, оно же, по необходимости, связано с более высокой стадией развития ' умрана, той в которой он становится хадарах – оседлой культурой. «Династия» требует больших городов и селений, а также делает их существование более благополучным; стало возможным приобретение роскоши. Происхождение социальной организации человека, вся человеческая деятельность предпринимается для того, чтобы дать возможность индивидууму сохранить свою жизнь и обеспечить себе средства к существованию. Для этого каждый мужчина должен внести свой труд, который является его основным капиталом, чтобы удовлетворить основные потребности его группы. Когда есть большое количество людей, большое количество труда, избыток предложения, становится более доступным. Затем определенное количество труда может быть направлено на производство вещей и предоставление услуг, которые не являются предметами первой необходимости, их можно назвать «удобствами». "Наконец-то, доступен избыток рабочей силы, чтобы позволить развивать ремесла, которые не служат реальной потребности, но связаны с роскошью. Как только эта стадия в развитии цивилизации будет достигнута, и человек будет способен развивать науки, которые, хотя и не производят материальных объектов или приносят непосредственную выгоду, тем не менее, представляют собой исполнение высших и истинно человеческих устремлений человечества в области духа и интеллекта.

Главной жертвой этой неизбежной тенденции является то, что роскошью здесь будет само государство и династия. Как и отдельный человек, династия одарена естественной продолжительностью жизни. Она проходит свой полный оборот в три поколения – "от начала до начала", так сказать. Государство проходит сначала стадию безвестности через власть к богатству и обратно в безвестность. Три взаимосвязанных фактора производят это развитие и ускоряют конечное «старческое увядание» династии: потворство роскоши, потеря – асабия ..., и финансовые трудности. Желание правящей группы получить исключительный

контроль над всеми источниками власти и богатства приносит, в конечном счете, фатальное отчуждение между членами общества. Династия – это те члены, у которых - асабия поддерживает ее. Его члены потом приходят к необходимости военной поддержки из внешних источников, и должны быть деньги, чтобы обеспечить государство. Кроме того, их растущая зависимость от роскошных привычек также требует все больше и больше денег. Чтобы собрать необходимые суммы, они должны увеличивать налоговую нагрузку и пытаться открывать все новые источники дохода. Наконец, дело доходит до снижения доходности в налоговых сборах и других схемах обогащения для обеспечения дополнительных расходов.

Как юрист, Ибн Хальдун, естественно, очень интересовался этими вопросами: вопросами государственных финансов и вопросами экономики. Мусульманское право четко отражает великое практическое значение этих вопросов в юридической деятельности. Тем не менее, в этой литературе преобладают теоретические соображения, и они склонны следовать традиционным формам. Она далека, чтобы содержать полную информацию о бесчисленных аспектах финансово-хозяйственной жизни, которыми занимались изо дня в день юристы, а также обсуждались в академических юридических кругах. Письменные формулировки юридических вопросов были в значительной степени обязаны следовать теоретическим направлениям; практические экономические и финансовые вопросы недостаточно рассматривались в этих книгах. Таким образом, Ибн Хальдун уделил большое внимание именно практическим вопросам в своем произведении, что достойно восхищения. Он преуспел в том, чтобы дать представление о роли капитала и труда в обществе, который не только делает честь его сообразительности, но и свидетельствует о высоком уровне, которого достигли юридические круги его времени, их понимание этих вопросов.

В ходе своего стремительного продвижения к дряхлости и слабоумию властная элита все больше и больше теряло сознание. Окончательно рухнув, династия теряет контроль над собственной судьбой. Часто правитель становится правителем только формально, контролируемый кем-то посторонним, который не является членом династии, но тот, кто обладает реальной властью. Однако, есть ограничения для влияния постороннего, так как нет – асабия ... («группового чувства»), чтобы поддерживать его. Таким образом, как правило, он не в состоянии взять на себя полный властный контроль; со временем он может вытеснить старую династию, основав свою. Однако, для достижения этого, должны быть уволены старые члены и приведены новые, обладающие новым асабия.

Вся династическая история движется по кругу. Как только приближается дряхлость, династия медленно сжимается изнутри от своих границ к своему центру, находящийся под постоянным давлением нового «внешнего» лидера и его новой группы. В конце концов, правящая династия рушится. Новый лидер и его группа образует новую элиту, которая берет власть – только для того, чтобы прожить в трех последующих поколениях, такую же судьбу его предшественников.

Стадии развития и распада государственности

Следует знать, что династия проходит, разные этапы и создает новые условия. Благодаря условиям, характерным для той или иной стадии, сторонники династии приобретают на этой стадии такие черты характера, которых нет ни на одной другой стадии. Черты характера являются естественным результатом специфических ситуаций, в которых они встречаются.

«Условия и стадии династии, как правило, не превышают пяти» [5, p. 232].

Первый этап – это успех, свержение всей оппозиции и присвоение царской власти от предыдущей династии. На этой стадии правитель служит образцом для своего народа тем, как он приобретает славу, собирает налоги, защищает собственность и обеспечивает военную защиту. Он не претендует на что-либо исключительно для себя, исключая (свой

народ), потому что (такая анатомичность) – это то, что требуется групповым чувством, (и именно групповое чувство) давало главенство (династии), и (групповое чувство) все еще продолжает существовать, как и прежде.

Вторая стадия – это та, на которой правитель получает полный контроль над своим народом, претендует на царскую власть полностью для себя, исключая их, и не дает им пытаться иметь в ней долю. На этой стадии правитель династии озабочен приобретением последователей в большом количестве, чтобы иметь возможность притупить стремления людей, которые разделяют его групповые чувства и привязаны к его группе, которые имеют такое же происхождение, как и он сам, и имеют такие же права на королевскую власть, как и он сам. Он удерживает их от власти и отгораживает их от источников (власти). Он мешает им добраться до него, и, в конце концов, вся власть находится в руках его семьи. Он приберегает всю славу, которую он строит, для членов своего собственного клана. Он тратит столько же, а то и больше, забот на то, чтобы держать на расстоянии и подчинять их себе, сколько первые члены династии тратили на поиски власти. Первые (члены династии) держали чужаков в стороне, и все люди, разделявшие в их группе чувства, поддерживали их в этом. Он же, с другой стороны, держит (своих) родственников подальше, и его поддерживает в этом усилии очень небольшое число людей, которые не связаны с ним родственными узами. Таким образом, он берет на себя очень сложную задачу.

Третья стадия – это стадия досуга и спокойствия, в которой наслаждаются плодами королевской власти. (Этими плодами являются) те вещи, которые желает человеческая природа, такие как приобретение собственности, создание долговременных памятников и слава. Вся способность (правителя) расходуется на сбор налогов; регулирование доходов и расходов, ведение бухгалтерского учета и планирование расходов; возведение больших зданий, больших сооружений, просторных городов и величественных памятников; преподнесение даров вельможам из (чужих) народов и племенным сановникам, а также раздача подарков своему народу. Кроме того, он поддерживает требования своих последователей и поддерживает их деньгами и должностями. Он проверяет своих солдат, хорошо платит им и справедливо распределяет их денежное довольствие каждый месяц. В конце концов, результат этого (щедрости) проявляется в их одежде, их прекрасном снаряжении и их доспехах в дни парада. Таким образом, правитель может произвести впечатление на дружественные династии и напугать враждебные. Эта стадия является последней, в течение которой правитель находится в полной власти. На протяжении всего этого и предыдущих этапов правители независимы в своих действиях, в своих суждениях. Они наращивают свою силу и показывают путь тем, кто идет за ними.

Четвертая стадия - это стадия удовлетворения и умиротворения. Правитель доволен тем, что построили его предшественники. Он живет в мире со всеми своим окружением. Он следует традициям своих предшественников и внимательно следит за их поступками. Он очень тщательно подражает их манерам. Он думает, что отступление от традиции означало бы разрушение его власти и что они лучше знали (что хорошо для сохранения) той славы, которую они сами построили.

Пятая стадия – это стадия расточительства. На этой стадии правитель сосредотачивается на удовольствиях и развлечениях (сокровищах), накопленных его предками, через (чрезмерную) щедрость к своему ближнему кругу и на их вечеринках. Кроме того, он привлекает плохих, низших последователей, которым он доверяет самые важные дела (государственные), которые они не могут решить сами, не зная, с какими из них они должны справиться, а какие оставить в покое. Кроме того, стремится уничтожить великих своего народа и их последователей. Таким образом, они начинают ненавидеть его и сговариваются отказать ему в поддержке. Кроме того, он теряет некоторое количество солдат, тратя их жалованье на свои расходы (вместо того, чтобы платить им) и отказывая им в доступе к своей персоне и не контролируя их (должным образом). Таким образом, он разрушает фундамент, заложенный его предками, и разрушает то, что они построили. На

этой стадии династия охвачена старческим слабоумием и хронической болезнью, от которой она едва ли когда-нибудь избавится, от которой она не может найти лекарства, и, в конце концов, она уничтожена.

Как выживают цивилизации?

Здесь возникает еще одна проблема. Как можно объяснить выживание любой высшей цивилизации? Во-первых, существует большая и неизбежная привлекательность высшей цивилизации для людей, находящихся на более низком уровне. Побежденные народы всегда подражают обычаям своих завоевателей во всех деталях. Пока еще идет борьба против правящей элиты, и во время первого периода их власти, после того как они вытеснили ее, то менее цивилизованные группы берут на вооружение некоторые преимущества цивилизации, которой обладала прежняя правящая элита. Таким образом, они не начинают все заново, с чистого листа, некоторые из приобретений более старой цивилизации сохраняются. Ответ Ибн Хальдуна на вопрос о том, как происходит сохранение высшей цивилизации, лежит в слове malakah «привычка». Malakah в переводе с греческого языка exiz, который также был переведен на латиницу, например габитус, из чего происходит слово «привычка». «Через непрерывное повторение, индивидуал может управлять ремеслом или наукой, таким образом, делая его «привычной». После того, как человек приобрел «привычку»

к ремеслу или науке, без чего невозможно овладеть другими науками; овладение первой привычкой остается с ним уже навсегда. Так как приобретение привычек – это вопрос времени, образования, они могут быть переданы другим, которые стремятся к ним, при условии, что известны надлежащие методы воспитания и обучения и что их осуществление не прекращается во время политических потрясений. Таким образом, мы имеем объяснение причин выживания прошлых цивилизаций. При этом они могут проявлять себя в незначительных размерах, в определенных обычаях и традициях, в качестве культурных пережитков и путем специального обучения.

Заключение

В ортодоксальной мусульманской среде Ибн Хальдуна считалось, что интеллектуальная сила человека всегда способна производить самую высокую цивилизацию в любой данный момент времени. Поэтому, Ибн Хальдун мог предположить, что неуклонный прогресс в человеческом обществе настолько велик, что более высокая цивилизация возможна и даже необходима. Однако была и другая причина, широко распространенная в свое время. Народы более ранних времен считали, что чем лучше они обеспечены материально, тем выше достижения цивилизации. Ибн Хальдун чувствовал себя обязанным опровергнуть это утверждение как можно решительнее. По его мнению, упадок политической организации и власти в правительстве, только создавало у современников впечатление, что цивилизация их времени уступает новой цивилизации. На самом деле, по мнению Ибн Хальдуна, между ними не может быть существенной разницы. Достижения прежних и современных поколений, политическая и культурная жизнь движется бесконечно, всегда повторяется и идет по кругу.

Литература

1. Коран. Перевод смыслов: Э.Р. Кулиева. – М.: Умма, 2007. – 688 с.
2. *Boulakia Jean David C.* Ibn Khaldun: A XIV-Century Economist / Boulakia Jean David C. // The Journal of Political Economy. – 1971. – № 79 (5). – P. 1105–1118. DOI 10.1086/259818.
3. *Gellner E.* Muslim Society / E. Gellner. – Cambridge: Cambridge University Press, 1983. – 284 p.

4. Ibn Khaldun, the Father of Economics. – URL: https: //faculty.georgetown.edu/imo3/ibn.htm
5. *Ibn Khaldun*. The Muqaddimah: an introduction to history / Ibn Khaldun // Translated from the Arabic by Franz Rosental. 2 ed. Princeton. – Ney Jersey: Princeton University Press, 1967. – 1252 p.
6. History_of_Islamic_economics. – URL: https://wikimili.com/en/History_of_Islamic_economics).

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

Г.Г. Нургатина

Камил Мутыги-Тухфатуллин и его труд «Татарча Коръән тәфсире»

Аннотация: *Данная статья посвящена малоизвестному комментарию Корана «Татарча Коръән тәфсире» («Тафсир Корана на татарском»), составленному Камилем Мутыги-Тухфатуллиным, напечатанному в Казани в начале XX века на старотатарском языке. Автор взялся за такой же объемный труд, как и его современники, но применил оригинальный метод в его подаче: выпускал свои комментарий в маленьких частях.*

Ключевые слова: *Камил Мутыги-Тухфатуллин, творческое наследие К. Мутыги-Тухфатуллина, «Татарча Коръән тәфсире» («Тафсир Корана на татарском»), первоисточники «Татарча Коръән тәфсире», методы комментирования Корана.*

Современной науке известны рассказы Камиля Мутыги-Тухфатуллина «Мисырга сәяхәт» («Путешествие в Египет»), «Төш куру» («Сон»), «Ике Рафик» («Два Рафика»), роман «Бәхетле Мәрьям» («Счастливая Марьям»), сборник рассказов «Моназара» («Муназара», 1903), сатирический рассказ «Нәрсәләр генә күрмибез төшләребездә» («Что только нам не снится», 1904), пьессы «Тозак» («Ловушка»), «Шайтан өне» («Логово шайтана»), «Көрәш» («Сражение») и незавершенное художественное произведение «Уйлап табучы» («Выдумщик»). В фондах Казанских библиотек хранятся такие книги под авторством К.Мутыги, как «Мәшһүр шагыйрь Габдулла әфәнде Тукаев хакында хәтерләр» («Воспоминания о знаменитом поэте Габдулле эфенде Тукаеве», 1914), «Татарча Коръән тәфсире» («Тафсир Корана на татарском», 1914–1915) и «Тәржемәтел-җәзәрия» («Разъяснение к Джазари», 1904).

Камиль Мутыги-Тухфатуллин родился 25 февраля 1883 года в городе Уральск в семье известного татарского религиозного деятеля Мутыгуллы хазрата. После окончания отцовского медресе «Мутыгия» он уезжает в Египет для получения религиозных знаний в университете аль-Азхар. Он путешествует по Ближнему и Среднему Востоку, посещая Константинополь, Дамаск, Бейрут, Александрию, Мекку и Медину. По возвращению в родной город начинает преподавательскую деятельность в медресе своего отца. Читает лекции по истории, логике и современной арабской литературе, которые вместе с многочисленными шакирдами слушает и знаменитый татарский писатель Г.Тукай.

К. Мутыги открывает в родном городе новометодную школу для женщин и организовывает литературные кружки в медресе «Мутыгия». В 1903–1905 годах выпускает свою первую стенгазету «Әл-гасыр әл-җәдид» («Новый век»), первую рукописную газету «Мәгариф» («Образование»). В 1905–1907 годах ему удается добиться официального издания газеты «Фикер» («Мнение»), журналов «Әл-гаср әл-җәдид» и «Уклар» («Стрелы»).

К. Мутыги встречает октябрьскую революцию с радостью, возлагая на нее большие надежды. Он становится редактором первой советской газеты на татарском языке «Ярлы халык» («Бедный народ») в городе Смольный, газет «Кинәш» («Совет») и «Яна көч» («Новая сила») издававшихся при мусульманском комиссариате Самары, основателем газет «Ихтилал байрагы» («Знамя восстания»), популярной среди казахских и татарских военных и «Яңа фикер» («Новое мнение»). Мутыги-Тухватуллин работает на Главпочтампе, организовывает секцию мусульманских коммунистов при Уральском городском комитете ВКПб и избирается его руководителем. Он был назначен членом коллегии национального отдела губревкома и заведующим татарского отдела ревкома. Но вскоре был исключен из партии. Конец жизненного пути активного татарского деятеля печален: он совершил самоубийство и скончался 26 января 1941 года.

«تاتارجه قرآن تفسیری» – «Татарча Коръән тәфсире» впервые был издан разделенным на маленькие части в 1914 году в Казани в типографии Габдуллы Килдиева «Мәгариф»

(«Магариф») [2, 3, 4]. Издателем и редактором первой части является Г.Килдиев, последующие части издавались под редакторством самого комментатора.

Известны издания семи частей «Татарча Коръән тәфсире», составленных Мутыгуллой-Тухватуллиным. В них разъясняется одна четвертая часть первой части Корана.

Первая из этих семи частей тафсира («Татарча Коръән тәфсире. Беренче кисәк» (1914) включает в себя вводную статью автора под названием «Сүз башы», комментарий суры «Аль-Фатиха» и заключительную часть под названием «Тәкъриднамәләр» («Мнения»), в котором приводятся мнения о комментарии к Корану К.Мутыги таких личностей, как Нияз Мухаммад ибн Сулейман ибн Габделбакый ибн Сулейман ас-Сулеймани[1], Хасан ибн Муллахмат Пономарев[2], мулла Шахиахмад Улиев[3], Мирзахид Миргабид углы Гакыллы, Галимджан Нурмухаммадов.

В последующих частях «Татарча Коръән тәфсире» изданных в 1914–1915 годах разъясняется сура «Аль-Бакара»: «Икенче кисәк» («Часть вторая») – аяты 1–43, «Өченче кисәк» («Часть третья») – аяты 44–74, «Дүртенче кисәк» («Часть четвертая») – аяты 45-105, «Бишенче кисәк» («Часть пятая») – аяты 106–140.

Учитывая сложность и неудобства комментирования для автора и восприятия для читателя сразу полного текста Корана, К.Мутыги, следуя примеру египетских и станбульских издателей, решил выпустить свои комментарий в маленьких частях [2, с. 15]. Он взялся за такой же объемный труд, как и его современники, но применил оригинальный метод в его подаче: решив написать «легкое и понятное современным читателям разъяснение к Священной Книге мусульман, изданное разделенным на маленькие части для облегченного усвоения» [2, с. 3].

Труд был раскритикован Оренбургским Магометанским Духовным собранием, а автор объвинен в куфре (неверии). Татарский писатель Фатих Амирхан тоже подверг жесткой критике комментарий К.М. Тухватуллина [4, с. 156–158].

Во введении к «Татарча Коръән тәфсире» автор пишет о своем предположении, что его татарский комментарий встретит критику со стороны общественности: «Пусть восстанут те, кто достоверно толкует Коран и укажут на мои ошибки (ведь если они это сделают), создадут причину для умножения моих знаний и здравомыслия» («Әйдә Коръәнне чын мәгънәсе илә тәфсир итүчеләр аякка калкысыннар вә минем хаталарымны күргезеп минем гыйлмем вә зиһенем артуга сәбәп булсыннар») [2, с. 3].

При составлении «Татарча Коръән тәфсире» автор опирался на хадисы и арабоязычные труды предыдущих комментаторов Корана. Это широко распространенные в мусульманском мире комментарии «Тафсир аль-Кур’ан» Мухаммада ибн ‘Араби[4], «Джами‘ аль-баян фи тафсир аль-Кур’ан» Абу Джа‘фара Мухаммада ибн Джарира ат-Табари, «Мафатих аль-‘айб» Фахр ад-Дина Мухаммада ибн ‘Умара ар-Рази, «Аль-Кашшаф ‘ан хакаик ат-танзил» Абу аль-Касима Джаруллаха Махмуда ибн ‘Умара аз-Замахшари, «Рух аль-ма‘ани» Абу ас-Сана Шихаб ад-Дина Махмуда ибн ‘Абдаллаха аль-Багдади аль-Алуси, «‘Араиб аль-Кур’ан ва рагаиб аль-фуркан» Низам ад-Дина Хасана ибн Мухаммада ибн Хусейна аль-Куми ан-Нисабури и такие малоизвестные тафсиры Священного Писания, как «Шарх мавахиб аль-ладания» мугаллима аль-Якин и труд «Шейх аль-кираа хазрат Нафи‘ кыйраате».

---

[1] Нияз Мухаммад ибн Сулейман ибн Габделбакый ибн Сулейман ас-Сулеймани (1866–1916) – татарский писатель и педагог из Сибири. Обучался в разных медресе Казахстана, вел преподавательскую деятельность в городе Петропавловск (1884–1887). В 1907 году был назначен имамом и мударрисом города Омск.

[2] Хасан ибн Муллахмет Пономарев – татарский купец ведший торговую деятельность в Петропавловске (Казахстан) и Казани.

[3] Шахиахмет Улиев – религиозный деятель исполнявший обязанности имама и мударриса в городе Пировский (Казахстан) в начале XX века.

[4] Мухаммад ‘Али ибн Мухаммад ибн ‘Араби аль-Хатими ат-Таи аль-Андалуси (1165–1240) – знаменитый мусульманский ученый, философ, суфи, мистик и поэт. Автор более 100 исламских трудов. Среди них «Футухат аль-Маккия» («Откровение полученное в Мекке»), «Хусус аль-Хикам» («Признак мудрости»), «Тафсир аль-Коран» («Комментарий Корана»).

Комментарий Корана К. Мутыги-Тухфатуллина достоин внимания современных исследователей как отражение татарской экзегетической традиции. В процессе перевода автор применяет как метод таклида – опирается на мнение авторитетных ученых, так и тафсира би ар-ра‘и, при котором находят отражение умозаключения самого комментатора. Продолжая традиции таких великих татарских реформаторов, как Г. Курсави К. Мутыги занимает позицию джадидистов, критикует подход кадимистов, объвиняет их в отсутствии знаний и составлении тафсиров, не соответствующих современным требованиям, которые вводят в заблуждение простых верующих. Его толкование Корана составлено опираясь на достижения научно-технического прогресса. Мутыги-Тухватуллин стремится донести до российских мусульман истинные смыслы коранических аятов, призывает стремиться к получению знаний и применять их в повседневной жизни, перестать быть «бедными и несчастными мусульманами» («мескин вә бичара мөселманлар» [2, с. 5]) и активно участвовать в культурной и научной жизни своей нации и страны.

Литература

1. *Әмирхан Ф.* Әсәрләр. 4 том. Әдәбият-сәнгать тәнкыйте, биографик материаллар, хатлар / Ф. Әмирхан. – Казан, 1986. – Б. 156 – 158.
2. محمد كامل المطيعى تحفةاللين. تاتارجه قرآن تفسيرى. 1 نجى كيسةك. قزان, 1914. 15 ص.
3. محمد كامل المطيعى تحفةاللين. تاتارجه قرآن تفسيرى. 3 نجى كيسةك. قزان, 1914. 15 ص.
4. محمد كامل المطيعى تحفةاللين. تاتارجه قرآن تفسيرى. 5 نجى كيسةك. قزان, 1915. 15 ص.

Сведения об авторе:
Нургатина Гульназ Габдулбариевна, аспирант Института языка, литературы и искусства имени Г. Ибрагимова АН РТ (г. Казань). Email: gulnaz.nur.1987@mail.ru.

Г.Г. Нургатина

«Тәфсире фаваид» («Комментарий полезностей») Хусаина ибн Амирхана и татарская экзегетическая традиция конца XIX – начала XX вв.

Аннотация: *Статья посвящена изучению одного из первых печатных комментариев к полному тексту Корана «Тәфсире фаваид» («Комментарий полезностей») Хусаина ибн Амирхана, в котором находит отражение татарская экзегетическая традиция конца XIX – начала XX вв.*

Ключевые слова: *татарская экзегетическая традиция, Хусаин ибн Амирхан, «Тәфсире фаваид», особенности формы и содержания, первоисточники.*

«Тәфсире фаваид» был издан в Казани в типографии Г.М. Вячеслава в четырех частях: «Тәфсире фаваид. Джуз әл-әвваль» [7] («Комментарий полезностей. Часть первая», 1885), «Тәфсире фаваид. Джуз әс-сәни мин сурати әл-Игъраф» [8] («Комментарий полезностей. Часть вторая», 1886), «Тәфсире фаваид. Джуз әс-сәлис» («Комментарий полезностей. Часть третья»), «Тәфсире фаваид. Джуз әр-рабиг» («Комментарий полезностей. Часть четвертая») благодаря помощи сына автора Мухаммадазарифа Амирханова[1]. Поэтому некоторые ученые ошибочно приписывали авторство сыну Х. Амирхана.

Первая часть от 1885 года состоит из «Введения» и комментария сур «Аль-Фатиха», «Аль-Бакара», «Аль-ʻИмран», «Ан-Ниса», «Аль-Маида», «Аль-Анʻам», «Аль-Аʻраф».

Вторая часть, изданная в 1885 году, представляет собой комментарии сур «Аль-Анфаль», «Ат-Тауба», «Йунус», «Худ», «Йусуф», «Ар-Рагыйд», «Ибрахим», «Аль-Хиджр», «Ан-Нахль», «Аль-Исра».

Эти первые две части «Тафсире фаваид» включают в себя комментарий к 15 джузам Корана, то есть ровно половину Священного Писания. В последующих частях дается разъяснение смысла второй половины Корана.

В 1889 году труд был переиздан с исправлениями уже в двух частях: «Тәфсире фаваиднең беренче җилде» («Первая часть «Комментария полезностей», включает в себя комментарий сур «Аль-Фатиха», «Аль-Бакара», «Аль-ʻИмран», «Ан-Ниса», «Аль-Маида», «Аль-Анʻам», «Аль-Аʻраф», «Аль-Анфаль», «Ат-Тауба», «Йунус», «Худ», «Йусуф», «Ар-Рагыйд», «Ибрахим», «Аль-Хиджр», «Ан-Нахль», «Аль-Исра» – половина Корана), «Тәфсире фаваиднең икенче җилде» («Вторая часть «Комментария полезностей», включает в себя коментарий второй половины Корана с суры «Аль-Кахф» до суры «Ан-Нас») [9].

«Тәфсире фаваид» был написан и издан на старотатарском языке на основе арабской графики. Главы комментария расположены в традиционном порядке, на каждой странице указаны номер страницы, название главы, название части Корана (беренче баб, икенче баб и пр.) и кустоды. На полях приводятся дополнительные комментарии разных муфассиров (Абу аль-Бараката ан-Насафи, Ахмада аль-Багдади, Мухаммада Джамал ад-Дина аль-Хинди ад-Дахлави, Ахмада ибн ʻАбд ар-Рахима, Муджир ад-Дина аль-Ханбали) относительно тех или иных моментов.

«Тәфсире фаваид» представляет из себя подстрочный перевод Священного Писания с добавлением более подробного разъяснения к некоторым аятам или понятиям. В скобках приводится словосочетание из оригинального текст Корана на арабском языке, дальше комментатор переводит его на татарский язык. Именно такой метод комментирования Корана был широко распространен у татар, и основные рукописные тафсиры на татарском

[1] Мухаммадзариф Амирхан (1853–1921) – богослов, имам шестой казанской мечети, преподаватель медресе «Амирхания», автор религиозных книг, которые в свое время использовались в качестве учебника в медресе рушдия: «Ахадис ан-Набавийа» («Пророческие хадисы» (1909), «Ахадис аль-Кудсийа» («Священные хадисы» (1909), «Ахадис аль-Кудсийа. Тәрҗемәсе илә» («Свещенные хадисы. С переводом» (1909) и др. Отец татарского писателя классика Фатиха Амирхана.

языке были составлены по такому принципу комментирования Корана, этот же принцип лег в основу печатных комментариев на татарском языке [6].

Х. Амирхан не уделяет место легендам или стихам как, например, автор «Әл-иткан…» составленный и изданный на несколько лет позже в Казани.

Во «Ввведении» к «Тәфсире фаваид» сам автор пишет о том, что на арабском и персидском языках составлено много хороших комментариев к Священной Книге мусульман и что таковые тафсиры существуют и на тюркских языках, в частности на турецком, и, как пишет автор «хотя он и не сильно отличается от языка «нашей болгарской уммы»[2] многие жители нашей местности не в состоянии понять их смысл. Именно поэтому должен быть написан такой тафсир на «домашнем тюркском языке нашего народа[3], который был бы понятен всем ее носителям, вывел бы их из тьмы невежества и стал бы для них светом полезных знаний» [7, с. 2].

Создание именно такого тафсира являлось целью Х. Амирханова, переводя те или иные разъяснения из арабских, персидских и тюркских источников он усердно стремился к своей цели. Ему удалось создать такой тафсир на тюркском наречии казанских татар, который, по словам Мухаммадзарифа Амирхана, жители этой местности читали с «искренностью и любовью» [6, с. 818]. Этот комментарий переиздавался несколько раз, а по прекращению издания мусульмане продолжали запрашивать повторной печати. Издатель же, М.Амирхан, в ответ на эти просьбы советовал преобретать напечатанный ими более свежий комментарий к Корану «Тәсхил әл-бәян…» Иманкули (напечатан в Казани в 1911 году в типографии Еремеева) [6, с. 816].

Подтверждением тому являются слова Ш. Рахматуллина характеризовавшего «Тәфсире фаваид» и действительно полезным, так как он написан на местном наречии («дайрәмез лисанында улдыкыннан гаять файдалыдыр» [10, с. 48]).

В «Тәфсире фаваид» предложения Корана с арабского языка переводятся не как одно целое предложение на татарском языке с оконченной мыслью, а каждое словосочетание, выражение и простое предложение разъясняется как отдельная единица. Ведь цель комментатора донести до читателя смысл каждого из этих единиц отдельно. Так как грамматика арабского и татарского языков очень отличаются друг от друга, стремление Х. Амирхана передать более точный перевод словосочетаний (языковых единиц) приводит к составлению предложений на татарском языке не соответствующих правилам его грамматики.

«Тәфсире фаваид» был весьма востребован читателем XIX века, поэтому издавался большими тиражами и пользовался популярностью, подтверждением тому являются приведенные ниже слова имама Мухаммадзарифа Амирхана, которые были высказаны им в отзыве на тафсир Иманкули «Тәсхил әл-бәян…» (напечатан в Казани в 1911 году в типографии Еремеева):

بزم نچه يللر مقدم بر قاچ دفعه لرنشر ايتدكمز «تفسير فوائد» نى اخلاص و محبت ايله اوقوچيلره هم اوشبو كونده » «مذكور تفسير فوائدنى صوراتوچيلره اوشبو «تسهيل البيان» تفسيرينى الوب استفاده ايله مكنى اخطار و توصيه ايداه من [6, с. 816]

«Тем нашим читателям, которые с искренностью и любовью читали и по сей день продолжают запрашивать у нас «Тәфсире фаваид», печатавшийся нами несколько раз за последние годы, советую приобрести и пользоваться тафсиром «Тәсхил әл-бәян» (пер. Г.Н.)».

Автор «Тәфсире фаваид» не ограничивается подстрочным переводом, а также приводит более подробные разъяснения к некоторым аятам или понятиям. Эти разъяснения

[2] Перевод наш. В оригинале звучит следующим образом: «…безнең Болгар җәмәгасенең лөгатенә башкарак булмагыдан...». 2 бит

[3] «...безнең бу йортымыз халкының төркиседә...»

заимствованы автором из более ранних мусульманских комментариев к Корану, написанных на арабском, турецком, татарском, персидском языках.

Среди множества комментариев распространенных у казанских татар его тонкий ум выбирает три трактата. Сам автор во введении к «Тәфсире фаваид» обозначает их следующими названиями: «Тәфсире мәдарик», «Тәфсире зөбдәту әл-әсар», «Фатх әр-рахман тәфсире», не указывая авторов и языки, на которых эти труды были написаны. Известно, что все они первоначально были написаны на арабском языке. Наряду с этим, многие тафсиры первых веков Ислама переводились на разные языки, была широко распространена традиция создавать супракомментарии – комментарий на комментарий. В процессе работы потребовалось много времени и сил для выявления точных названий и авторов трудов, на которые опирался Х. Амирхан в качестве первоисточника.

Основывается не на собственное мнение, а на труды предшествовавших себе авторитетных исламских комментаторов, приводя цитаты из их комментариев. Это труды « مدارك التنزيل و حقائق التأويل» («Мадарик ат-танзил ва хака'ик ат-та'вил» – «Разум ниспослания и истина толкования» – Г.Н., второе название этого труда « تفسير النسفى» «Тафсир ан-Насафи») Абу аль-Бараката 'Абдаллаха ибн Ахмада ибн Махмуда ан-Насафи[4], «زبدة الآثار المواهب والانوار» («Зөбдәтү әл-әсәр әл-мәвахиб вә әл-әнвар» – «Сливки преданий») Ахмада ибн 'Абдаллаха ан-Насиха аль-Багдади, «فتح الرحمن في تفسير القرآن» [12] («Фатх ар-Рахман фи тафсир аль-Кур'ан» - «Откровение Милостивого в толковании Корана») Муджир ад-Дина ибн Мухаммада аль-'Улайми аль-Мукъдиси аль-Ханбали (860/1456-927/1521)[5], который в начале был переведен на персидский язык под названием « «فتح الرحمن بترجمة القرآن» («Фатх ар-Рахман би-тарджамат ал-Кур'ан» – «Откровение Милостивого в переводе Корана») [11] Ахмадом ибн 'Абд ар-Рахимом, более известным как Шах Валиуллах Дахлави[6] (1703 – 1762). Этот сокращенный перевод смыслов Корана позднее был переведен на турецкий язык Мухаммадом Джамал ад-Дином аль-Хинди ад-Дахлави под названием «كتاب التفسير الجمالى على التنزيل الجلالى» («Китабу тәфсир әл-Җамали 'алә әт-тәнзил әл-җаляли» – «Комментарии Джамаля на славное ниспослание») [2, 3, 4, 5]. Именно турецкий вариант этого толкования использовался Х. Амирханом.

---

[4] Хафиз ад-Дин Абу аль-Баракат 'Абдаллах ибн Ахмад ибн Махмуд ан-Насафи (ум. в 710/1310) - известный ученый в области ханафитского права, толкования Корана и исламского каляма. Родился в Мавераннахре (междуречье Аму Дарьи и Сыр Дарьи), в городе Насаф на территории современного Узбекистана. Насафи обучался праву у Бадр ад-Дина Хахарзаде (ум. в 651/1253), Хамидаддина ад-Дарира 'Али ибн Мухаммада аль-Бухари (ум. в 666/1267), Шамсуль-Аимма Мухаммада ибн Абдуссаттара аль-Кардари. После окончания обучения, он преподавал в медресе аль-Кутбия ас-Султания в Кермане, а также в других городах. Много путешествовал.
Насафи является автором около двадцати известных и признанных в исламском мире сочинений. Он был блестящим знатоком толкования Корана и хадисов. Наибольшую известность, приобрел благодаря работам в области основ и методологии ханафитского права («аль-Вафи»). Его даже называют последним муджтахидом этого мазхаба. Его книга «Канзу ад-Дакаик» является одной из авторитетных в ханафитском мазхабе.

[5] Муджир ад-Дин ибн Мухаммад аль-'Улайми аль-Мукъдиси аль-Ханбали (860/1456-927/1521) – имам, исламский правовед, автор более десятка трудов по фикху, хадисоведению, тафсиру, мусульманскому праву и шариату. В книге «Аль-инс аль-джалил» приводит свою родословную и называет себя предком 'Умара ибн Хаттаба. Начальное образование получил у своего отца Шамс ад-Дина Мухаммад ибн 'Абд ар-Рахима. К десяти годам выучил Коран. Учился в Каире (Египет) у Камал ад-Дина абу аль-Магали Мухаммада ибн Мухаммада ибн Абу Бакра ибн 'Али ибн Аби Шариф аль-Мукдиси аш-Шафигый, Бадр ад-Дина Абу аль-Магали Мухаммада ибн Мухаммада ибн Аби Бакра ибн Халида ас-Са'ади ал-Мисри аль-Ханбали и др.

[6] Ахмад ибн 'Абд ар-Рахим ибн аш-Шахид Ваджих ад-Дин Шах Валиуллах Дахлави (1703–1762) – известный мусульманский богослов-мухаддис. Шах Валиуллах Дахлави родился в городе Бехлет в индийской провинции Музаффар-Накир. Начальное образование Валиуллах получил у своего отца, который был главой медресе «ар-Рахимия». После смерти отца становится преподавателем вместо своего отца в медресе Рахимия, где занимается обучением в течении последующих двенадцати лет. Шах Валиуллах автор многих трудов по разным отраслям мусульманской науки: хадисоведение («Шарх тараджим абваб аль-Бухари», «ан-Навадир мин ахадис сайид аль-аваиль ва аль-авахир» и.др.), шариат («Хусн аль-'акида», «ат-тафхимат аль-Иляхия» и.др.), тафсир, тасаввуф. Большая часть его книг написаны на персидском языке.

Проблему ошибок, допущенных в печатных текстах Корана и пути решения этой проблемы освещали в своих трудах такие татарские богословы как Ш. Марджани [13] , Р. Фахретдин [1] и др.

Имеют место ошибки также и в тексте «Тәфсире фаваид». Эти ошибки касаются огласовок (харакатов), букв, слов, порой случаи пропусков целых аятов.

Так, к примеру, в 18 аяте суры «Аль-Бакара» пропущено словосочетание «فهم لا يرجعون» которым завершается этот аят. В 76 аяте этой же суры имя Аллаха «ربّكم » заменено словом «بارئكم». 136 аят суры «Аль-Бакара»[7] пропущен целиком.

«Тәфсире фаваид» («Полезный комментарий») Хусаина Амирхана – это первый печатный комментарий, разъясняющий татарскому читателю смыслы полного текста Корана.

«Тәфсире фаваид» – это подстрочный перевод Корана написанный на татарском литературном языке функционировавшем в конце XIX века с дополнительными разъяснениями из таких источников, как «Мадарик ат-танзил ва хака'ик ат-та'вил» Абу аль-Бараката 'Абдаллаха ибн Ахмада ибн Махмуда ан-Насафи, «Зубдату аль-асар аль-мавахиб ва аль-анвар» Ахмада ибн 'Абдаллаха ан-Насиха аль-Багдади и «Китабу тафсир аль-Джамали 'аля ат-танзил аль-джаляли» Мухаммада Джамал ад-Дина аль-Хинди ад-Дахлави.

В целом, автор «Тәфсире фаваид» стремится к дословному переводу Корана. В этом он следует тафсиру Джамал ад-Дина аль-Хинди ад-Дахлави. Разъяснения из источников приводятся как дополнения, комментатор разделяет их от основного текста условными буквами арабского алфавита соответствующими автору или названию книги или словами (ягъни, әйтте).

Литература

1. *Фәхреддин Р*. Коръән вә табагат / Р. Фәхреддин. – Казан, 2012. – С. 41–87.
2. الجزء الاول من كتاب التفسير الجمالى على التنزيل الجلالى. طبع مقابلا على ترجمة نسخة المؤلف بمطبعة بولاق بمصر المحروسه.209 ص.
3. الجزء الثانى من كتاب التفسير الجمالى على التنزيل الجلالى. طبع مقابلا على ترجمة نسخة المؤلف بمطبعة بولاق بمصر المحروسه.236 ص.
4. الجزء الثالث من كتاب التفسير الجمالى على التنزيل الجلالى. طبع مقابلا على ترجمة نسخة المؤلف بمطبعة بولاق بمصر المحروسه.228 ص.
5. الجزء الرابع من كتاب التفسير الجمالى على التنزيل الجلالى. طبع مقابلا على ترجمة نسخة المؤلف بمطبعة بولاق بمصر المحروسه.235 ص.
6. المجلد الثانى من تفسير. تسهيل البيان. كهف سوره سندن آخر قرآنغه قدردر.
محمد صادق بن ملا شاه احمد الايمانقلى. قزانده «اورنه ك» مطبعه سى, 1911. 818 ص.
7. حسن بن اميرحان. تفسيرى فوائد. جزء الاول. – قزان. – 1885.
8. حسن بن اميرحان.تفسير الفوا ئد. جزء ثانى من سورة الاعراف قزان, 1886.
9. دننك اكنجى جلدى. قزان, 1889. حسن بن اميرحان. تفسير الفوا
10. رحمة الله شهاب الدين. كاليندار. 1894 نجى يل اوجون. شهاب الدين بن ملا عبد العزيز رحمة الله اوغاى ننك تأليفى. قزان اونيويريسيتيتى طبع خانه سنى, 1893. 48 ص
11. فتح الرحمن بترجمة القرآن.مترجم: احمد بن عبد الرحيم مشهور به شاه ولى الله دهلوى. به كوشش: مسعود انصارى. صفحه آرايي و ترتيب: گروه علمي فرهنگي موحدين. 616
12. فتح الرحمن في تفسير القرآن .
تأليف الامام القاضي مجير الدين بن محمد العليمي المقدسي الحنبلي.
نور الدين طالب. الطبعة الاولى. – دولة قطر.٢٠٠٩ . ٥٠٠
13. مردجنى, ش. كتاب الفوائد المهمة. قزان, 1879. 37 ص.

[7] (قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَى وَعِيسَى وَمَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ)

Сведения об авторе:
Нургатина Гульназ Габдулбариевна, аспирант Института языка, литературы и искусства имени Г. Ибрагимова АН РТ (г. Казань). Email: gulnaz.nur.1987@mail.ru.

Г.Г. Нургатина

Традиции комментирования Корана у татар

Аннотация: *Статья посвящена изучению татарской экзегетической традиции, представленной в тюркоязычных комментариях к Корану. С появлением книгопечатания у татар экзегетическая литература обретает еще большую популярность. Татарские ученые стремятся донести до своих собратьев истинные, по их мнению, смыслы Корана. В этом вопросе они разделяются на две группы, одни толкуют Коран следуя многовековой традиции, другие преподносят весьма оригинальные трактовки на суры Священного Писания.*

Ключевые слова: *татарская экзегетическая традиция, комментарии к Корану, печатные тафсиры Корана, многовековые традиции, оригинальные трактовки.*

С распространением Ислама и принятием ее многими неарабскими народами появилась потребность создания комментариев Корана на языках народов, вошедших в сферу влияния ислама. Поскольку перевод Корана на иностранные языки долгое время не допускался (и‘джаз ал-Кур’ан), то комментарии вместе с подстрочным переводом Священного Текста сыграли важную роль в ознакомлении с Кораном мусульман неарабов. Позднее в неарабской среде стали появляться и оригинальные тафсиры, отражающие национальные особенности того или иного народа, и в то же время пронизанные особенностью общей для всех этих народов арабо-мусульманской исламской культуры.

Самые ранние известные тюркоязычные комментарии (тафсиры) к Корану упоминаются в трудах Э.Р. Тенишева. Они составлены на караханидско-уйгурском (хаканском, буграханском) литературном языке, который сформировался на территории караханидского государства с центром в Кашгаре, западные границы которого доходили до Самарканда и Бухары [10, с. 35–46]. В.В.Радлов полагал, что караханидско-уйгурский литературный язык возник к XI-XII вв., под влиянием древнеуйгурского языка и функционировал до XIII-XIV вв. [10, с. 35–46]. От караханидского периода сохранились выполненные арабским письмом поэма мусульманского содержания «Кутадгу билиг» («Благодатное знание») Йусуфа Баласагуни, сочинения «Атабат аль-хакаик» («Двери истины») Ахмада Югнаки, «Диван лугат ат-турк» («Словарь тюркских языков») Махмуда Кашгари [10, с. 35–46].

Также Э.Р. Тенишев упоминает о существовании нескольких дословных тюркских переводах Корана составленных на разговорном (диалектном) тюркском языке. К представителям такого типа языков он относит язык лексикологического труда «Мукаддимат аль-адаб» («Предисловие к литературе») аз-Замахшари, «Кодекс Куманикус» («Словарь кыпчакских языков») и судебные акты (с пространными текстами) на армянском письме из Каменец-Подольска [10, с. 35–46].

Уже к более позднему периоду, по сравнению с вышеупомянутыми рукописями, к периоду формирования региональных тюркских языков [9, 11] относится толкование Корана, хранящееся в Национальном музее Татарстана [6]. Рукопись составлена в XVI веке. К этому периоду (XV- XVI вв.) относятся произведения таких поэтов как Мухамадъяр, У. Камал, К. Шариф, сочинение «Жамиг ат-таварих» («Сборник летописей») и.др. Об этом тафсире Корана XVI века (1507 год) упоминается в трудах Д.Зайнуллина [4] и Э.Х. Кадировой [5].

В библиотеках Казани хранятся многочисленные рукописные тафсиры Корана. Этот пласт литературы частично освещен в работах Д.Г. Зайнуллина [4], М.И. Ахметзянова [2], Н.А. Гараевой, А.А. Арслановой [1]и др.

В рамках данной статьи подробно остановимся на татароязычных печатных тафсирах Корана.

Первые печатные комментарии относятся к XIX веку. Автором первого напечатанного типографическим путем тафсира седьмицы (седьмой части) Корана является Габдуннасир ибн Ибрахим ибн Ярмухаммад ибн Иштиряк аль-Курсави. Начало российской мусульманской экзегетической традиции принято возводить именно к нему. Толкование аль-Курсави [17], уже в рукописном варианте пользовалось большой популярностью. При создании своего комментария автор преследовал цель объяснить смыслы Корана вне методологии каляма. Впервые он был издан в 1861 г., позже переиздавался еще несколько раз.

Аль-Курсави выступил с критикой «чрезмерного» та'вила (символико-аллегорического толкования) Корана и абстрактной полемики вокруг атрибутов Аллаха, которые, по его мнению, послужили главной причиной искажения смыслов Корана.

Такой же хафтияк был составлен под редакцией Таджуддина Ялчугул (1768–1838) – выдающегося богослова, педагога, поэта и общественного деятеля XVIII века, автора произведения «Рисаләи Газизә». Его труд «Хәфтияк тафсире» [23] («Тафсир седьмицы Корана») впервые был опубликован в 1860 году.

Нам также известно о частичном комментарии Шакирджана Хамиди (1878–1921) – религиозного деятеля, богослова и педагога. «تعلمات قرآنيه» – «Тә'лимәт әл-Коръәния» («Основы учения Корана») [14] изданная в 1907 году, включает в себя толкование некоторых сур Корана, касающихся веры и образования. Ученый посвещает отдельную главу требованиям предъявляемым к служащим духовного управления, уровня их знаний и душевному состоянию.

Первый объемный труд, комментирующий смыслы Священной книги мусульман, был составлен Хусаином ибн Амирханом и напечатан типографическим путем на средства сына автора Мухаммадзарифа Амирхана. Нам известны первые и вторые части труда, относящиеся к 1885 [20, 21] году и третья и четвертые части от 1889 года [22]. Первый раз тафсир печатался в четырех частях, повторное издание печаталось уже в двух частях.

Татарская экзегетическая традиция берет свое начало именно с «Тәфсире фаваид» («Полезный комментарий») Хусаина Амирхана. Это первый татарский имам взявшийся за такой объемный труд, который является первым печатным комментарием, разъяснивший татарскому читателю смыслы полного текста Корана.

«Тәфсире фаваид» представляет собой подстрочный перевод Священного Писания с добавлением более подробного разъяснения к некоторым аятам или понятиям. В скобках приводится словосочетание из оригинального текст Корана на арабском языке, дальше комментатор переводит его на татарский язык. Именно такой метод комментирования Корана был широко распространен у татар, и основные рукописные тафсиры на татарском языке были составлены по такому принципу, который также лег в основу печатных комментариев на татарском языке.

Традицию, начатую Амирханом, продолжают другие татарские богословы. Второй, наиболее значимый комментарий принадлежит перу Мухаммада Садыка ибн Шах-Ахмада аль-Иманкулы аль-Казани (1870–1932) – религиозного деятеля, публициста, поэта и имама мечети Новотатарской слободы Казани. Автор поэтических произведений, учебных пособий и религиозных книг. Тафсир под названием «تسهيل البيان في تفسيرالقرآن» – «Тәсхил әл-бәян фи тәфсир әл-Коръән» [15, 16] («Облегчение разъяснения в толковании Корана»), впервые издан в 1911 году. После переиздавался. В ее печати также содействовал Мухаммадзариф Амирхан и читателям запрашивающим, уже известный им «Тәфсире фаваид», он рекомендовал приобретать и читать тафсир Иманкулы [13].

Третьим трудом не уступающим популярностью своим предшественникам является «الاتقان فى ترجمة القرآن» – «Әл-иткан фи тәрҗемәт әл-Коръән» [12] («Совершенство в переводе Корана») Шейхульислама Хамиди, вышевший в свет в 1907 году. Шайхульислам Асадуллах абу Габдуллах аль-Хамиди (1869–1911) – религиозный деятель, богослов, получивший

образование в медресе «Марджания» и «Мухаммадия», преподаватель в медресе «Усмания». Являлся имам-хатыбом мечети и учителем в деревне Яхшыбаево Мензелинского уезда.

Дело, начатое аль-Курсави, доводит до конца его ученик и последователь Нугман ибн Сабит ибн Амир ас-Самани. После смерти своего учителя он дописывает начатый аль-Курсави комментарий до конца. Этот труд стал популярен под названием «تفسیری نعمانی» – «Тәфсире Ногмани» [18, 19] («Тафсир Ну'мана»). Начиная с 1896 года издавался многократно. Нам известна печать 1911 года в двух частях. В 1991 году он переведен со старотатарского языка на современный татарский, широко распространился среди татар мусульман и по сей день продолжает печататься в разных странах мира [8]. Аль-Курсави сделал комментарий к первой суре аль-Фатиха и к сурам от аль-Фатх до конца Корана, а Нугман ибн Сабит ас-Самани написал толкование от суры Корана аль-Бакара до суры аль-Кахф.

Среди татарских комментаторов, которым удалось издать свой труд, является и Камиль Мутыги-Тухфатуллин. «تاتارجه قرآن تفسیری»- «Татарча Коръән тәфсире» впервые был издан разделенным на маленькие части в 1914 году в Казани в типографии Габдуллы Килдиева «Мәгариф» («Магариф») [25, 26, 27].

Комментарий, представляющий собой важное звено в истории татарской экзегетической традиции был составлен Г. Баруди и М.Т. Тунтари. Эта работа представляет собой частичный тафсир Корана и была издана на страницах периодической печати начала XX века – в журнале «әд-Дин вә әл-әдәб» («Религия и нравственность»). В наши дни этот тафсир был частично переведен на русский язык и увидел свет в журнале «Минбар» [7, с. 44–47]. Авторы предложили ряд новых трактовок на такие ключевые слова и понятия как закят, фи сабилиЛлях, хайр, джухд [3] и др. Авторы толковали священные аяты опираясь на труды известных средневековых экзегетов и к тафсирам таких современных им авторов как А. Мидхад и М. Абдо. При трактовке приводили как явные смыслы аятов, так и символико-аллегорические.

Текст Священного писания мусульман был ключевым элементом дискуссии джадидистов и кадимистов. Если позицию джадидов освещали такие авторы, как Габдуррашид Ибрагимов, Шакирджан Хамиди, Габдулла Буби, Мухаммад Ханафи Музаффар, Ибрагим ибн Гайни, Мухаммад-Наджиб Тюнтери, Ризаэддин Фахреддин, Муса Джарулла Бигиев, Зия Камали и другие, кадимистскую точку зрения излагали Мухаммад Мурад Рамзи, Мухаммад Садик Усманов, Утыз Имани. Основные темы этой дискуссии касались вопроса методики перевода Корана, возможности перевода с точки зрения подачи и изложения, положения перевода относительно Корана.

Кроме вышеупомянутых напечатанных в типографиях и известных широкому кругу читателей своей эпохи трудов, существуют переводы Корана на татарский язык не изданные в типографиях. Их рукописи утеряны или не доступны для исследователей, в силу этого остаются не оцененными современными учеными. Это переводы Корана таких ученых, как Бурхан Шараф (1883–1942), Сибгатулла Бикбулатов (1886–1954), Мурад Рамзи (1854–1934), Муса Бигиев (1873–1949), Зыя Камали (1873–1942) и Габдулла Гыйсмати (1883–1938).

Ссылаясь на сохранившиеся документы, мы можем говорить о зарождении татарской экзегетической традиции, в частности классических тафсиров, не позднее XI века. Судя по многочисленным сохранившимся рукописям, они были широко распространены среди тюркского, в частности татарского народа. С появлением книгопечатания у татар экзегетическая литература обретает еще большую популярность. Понимая потребность татарского народа в понятном ему комментарии к Корану, татарские ученые стремятся донести до своих собратьев истинные, по их мнению, смыслы Корана. В этом вопросе они разделяются на две группы, одни толкуют Коран следуя многовековой традиции (Г. Курсави, Т. Ялчыгул, Ш. Хамиди, Х. Амирхан, М. Иманкулы, Ш. Хамиди, Н. Самани), другие преподносят весьма оригинальные трактовки на суры Священного Писания (К. Мутыгый-Тухватуллин, М. Бигиев, Г. Баруди), за что подвергаются жесткой критике.

Таким образом, мы видим, что первый печатный частичный комментарий относится к перу Г. Курсави. Комментарий полного Корана первым удается издать Х. Амирханову, далее традицию, начатую им продолжают Мухаммадсадык Иманкулы, Шейхульислам Хамиди, Ну‘ман ас-Самани и др. Новое поколение начинает комментировать Коран по новому: К. Мутыгый-Тухватуллин, М. Бигиев, Г. Баруди преподносят читателю оригинальные и новые трактовки аятов.

Литература

1. *Арсланова А.А.* Описание рукописей на персидском языке Научной библиотеки им. Н.И. Лобачевского Казанского государственного университета. Вып.1. / А.А. Арсланова. – М. – Казань, 2005. – 576 с.
2. *Ахметзянов М.И.* Татарская археография. Описи рукописей, собранных во время археографических экспедиций (1972-2012 гг.). Часть 3. / М.И. Ахметзянов. – Казань, 2013. – 255 с.; *Әхмәтҗанов М.И.* Татар археографиясе. Соңгы елларда археографик экспедицияләр вакытында тупланган кулъязмаларның тасвирламалары (1972–2012). Алтынчы кисәк / М.И. Әхмәтҗанов. – Казан, 2016. – 212 б.
3. *Баруди Г.* Тәфсир / Г. Баруди. // әд-Дин вә-л-әдәб. –1907. – №3. – С. 66–67; №4. – С. 98–101; 1914. – №11. – С. 339– 340; 1915. – №11. – С. 337–344.
4. *Зайнуллин Дж.Г.* Во имя Аллаха: Татарская богословская литература XVIII - начала XX веков и ее языковые особенности / Дж.Г. Зайнуллин. – Казань, 1999. – 238 с.; Зәйнуллин Ж.Г. XVIII йөз – XX йөз башында татар рухани әдәбияты: Коръән тәфсирләре, хәдисләр һ.б. чыганаклар. Тәрҗемә принциплары һәм тел үзенчәлекләре / Ж.Г. Зәйнуллин. – Казан, 1998. – 207 б.
5. *Кадирова Э.Х.* XVI гасыр истәлеге – Коръән тәфсире турында / Э.Х. Кадирова // Төрки телле китап - гасырлар хәзинәсе.Төрки телле китап тарихына багышланган Халыкара фәнни-гамәли конференция материаллары (17–18 октябрь, 2012 ел). – Казан, 2012. – С. 303–306.
6. Коръән тәфсире // Национальный музей Республики Татарсан. – № 13504. – 430 с.
7. *Баруди Г.* Тафсир Корана / Г. Баруди // Минбар. Исламские исследования. – 2008. – № 2. – С. 44–47.
8. Ногмани Тәфсире (төзәтелгән) / Иске татар теленнән Нурулла Муфлихунов Арыслани тәрҗемәс. – Казан, 2014. – 626 б.
9. Татарская грамматика: В 3-х т. Т. 1. / предисл. М.З. Закиева. – Казань: Татар. кн. изд-во, 1993. – 584 с.
10. *Тенишев Э.Р.* Тюркоязычных письменных памятников языки / Э.Р. Тенишев // Языки мира. Тюркские языки. – URL: http://www.philology.ru/linguistics4/tenishev-97a.htm.
11. *Хаков В.Х.* Тел – тарих көзгесе / В.Х. Хаков. – Казан, 2003. – 295 б.
12. الاتقان فى ترجمة القرآن. شيح الاسلام بن اصدلله الحمدى. 1907.
13. المجلد الثانى من تفسير. تسهيل البيان. كهف سوره سندن آخر قرآنغه قدردر محمد صادق بن ملا شاه احمد الايمانقلى. قزان, 1911. ص. 816
14. تعلمات قرآنيه. شاكرجان الحميدى. 1907.
15. تسهيل البيان في تفسير القرآن. قزان مسلنانلرى تلنده. محمد بن شاه احمد الامانقولى القزانى. الجزء الاول. قزان, 1911. 579 ص.
16. تسهيل البيان في تفسير القرآن. قزان مسلنانلرى تلنده. محمد بن شاه احمد الامانقولى القزانى. الجزء الثانى. قزان, 1911. 818 ص.
17. تفسير بيان. عبد النصير القرصوى. قزان, 1915.
18. تفسيرى نعمانى. قزان, 1911.
19. تفسيرى نعمانى. قزان, 1911. 406 ص
20. حسن بن اميرحان.تفسيرى فوائد. جزء الاول. قزان, 1885. 252 ص.
21. حسن بن اميرحان.تفسيرى فوائد. جزء الثانى. قزان, 1885. 264 ص.

22. حسن بن امیرحان. کلام شریف تفسیری. تفسیری فوائدننك اکنجی جلدی. قزان, 1889. 538 ص.
23. کتاب شریف. هفتیك تفسیری. تصنیف تاج الدین افندی. قزان, 1860.
24. کلام شریف. القرآن الکریم. تفسیر نعمانی. للشیح نعمان بن امیر بن عثمان. باللغة التاتاریة. قطر, 1989. 390 ص.
25. محمد کامل المطیعی تحفةاللین. تاتارجه قرآن تفسیری. 1 نجی کیسةك. قزان, 1914. 15 ص.
26. محمد کامل المطیعی تحفةاللین. تاتارجه قرآن تفسیری. 3 نجی کیسةك. قزان, 1914. 15 ص.
27. محمد کامل المطیعی تحفةاللین. تاتارجه قرآن تفسیری. 5 نجی کیسةك. قزان, 1915. 15 ص.

Сведения об авторе:

Нургатина Гульназ Габдулбариевна, аспирант Института языка, литературы и искусства имени Г. Ибрагимова АН РТ (г. Казань). Email: gulnaz.nur.1987@mail.ru.

М.О. Орлов

Использование ценностных особенностей общества потребления в преподавании «Основ православной культуры»

Аннотация: *Включение в федеральный государственный образовательный стандарт предметной области «Основы духовно-нравственной культуры народов России» послужило мощным стимулом для научно-педагогического осмысления форм и задач преподавания религиозных культур. Возвращение после столетнего перерыва в российскую систему отечественного образования преподавания знания о религии поставило перед научным и преподавательским сообществом ряд теоретических и практических вопросов, связанных с подготовкой квалифицированных преподавателей. Данная статья посвящена анализу работы, направленной на обеспечение передачи православной духовной традиции подрастающему поколению.*

Ключевые слова: *теологическое образование, «Основы православной культуры», общество потребления, православная педагогика.*

Многими отечественными авторами, как светскими, так и церковными, при обсуждении вопросов преподавания основ Православия рисуется мифический и утрированный образ типичного представителя общества потребления, заинтересованного только в приобретении ненужных вещей, погоне за новинками рынка, тратящего свои дни в бездумных удовольствиях и развлечениях, которому для счастья достаточно наличие «выбора из 300 сортов колбасы и 540 магазинов с барахлом» [4]. Этот иронический образ вступает в противоречие с реалиями, которые мы видим в нашем обществе, где среди неполных семей с детьми уровень бедности составляет 35%, среди многодетных семей – 39%, опекунских и приемных семей – 40%, семей с ребенком-инвалидом – 37% [3]. В этих условиях общество потребления в России выражается в первую очередь в максимальной рационализации потребительского поведения, недоверия к тратам, которые не направлены на удовлетворение непосредственных потребностей, либо же наоборот, в иррациональной трате и жизни «в кредит» в условиях отсутствия перспектив улучшения материального положения. Поэтому та «бездуховность» и «торжество материалистических ценностей» в нашей стране являются во многом следствием не избытка материальных семейных ресурсов, а их существенного недостатка.

Важным идеалом в религиозном образовании и воспитании является самоотдача и самопожертвование, о которых говорится в системе теологического повествования при изучении земной жизни Иисуса Христа, Его апостолов и святых. Однако если обратиться к святоотеческому наследию, то можно встретить ту антропологическую парадигму, в рамках которой человек предстает именно как тот, кто получает – и получает, в первую очередь, благодать Божию.

Об этом многократно свидетельствует Новый Завет. Многочисленные изгнания бесов Христом свидетельствуют о способности человека быть вместилищем для иных духовных сил, на что, к примеру, оказались не способны свиньи, сбросившиеся с утеса в озера после вселения в них бесовского легиона (Мк. 1-20) [1]. Апостолы возлагали на членов новообразованных общин руки, чтобы те «приняли Духа Святого» (Деян. 8:15, 17; 19:2), «Духа усыновления» (Рим. 8:15), «Духа от Бога» (1 Кор. 2:12). Апостол Павел часто использовал обозначение христианской жизни как наполнения её Богом. «Уже не я живу, но живет во мне Христос» (Гал. 2:20). Каждый христианин должен соблюдать «свой сосуд в святости и чести» (1 Фес. 4:4). Грешники являются сосудами гнева, а праведные – сосудами милосердия, которые Бог приготовил к славе (Рим. 9:23). Апостол Петр называет жен «немощнейшими сосудами» (1 Петр. 3:7). В конце времен всё творения станет сосудом для особого присутствия Бога: «будет Бог все во всем» (1 Кор.15:28).

Аналогичное представление о человеке, который может в себя вместить или не вместить откровения Божии, присутствует в поздней межзаветной литературе. Ангел Уриил говорит своему земному собеседнику в 3-й книге Ездры: «…ты и того, что твое и с тобою от юности, не можешь познать;как же сосуд твой мог бы вместить в себе путь Всевышнего» (3 Ездр. 4: 10-11). Автор книги Премудрости Соломона просит у Бога даровать ему «приседящую престолу Твоему премудрость», без которой невозможно познание воли Божией (Прем. 9:4, 17).

Стяжание благодати Божией (Духа Святого) стало одним из выражений главной задачи православной аскетики. Необходимо отметить, что в данном случае смысловой акцент в слове «стяжание» делается на человеческих усилиях, внутреннем духовном делании, которое призвано сформировать благоприятную почву для принятия благодати [2].

Не вдаваясь в богословские нюансы, отметим, что понимание человека в обществе потребления как того, что нуждается в потреблении и удовлетворении от получения является более близкой к теоцентрическому мировоззрению, чем антропоцентрическое представление о человеке как автономном источнике активности, монаде, которая не нуждается в чем-то внешнем.

На педагогическом уровне, на наш взгляд, обучение детей к восприятию православной культуры (в том числе в рамках других гуманитарных дисциплин) может быть построено на основании рассмотренных ниже подходах. Не все из них прямо затрагивают тему православной культуры, но формируют контекст, в котором изучение православной культуры приобретает ценность.

1. Использование конкретных–привлекательных и отталкивающих – образов полезного и вредного, достойного и недостойного потребления, которые не просто сформируют систему ценностей школьника, но и обусловят ее связь с эмоциональными реакциями. В этом случае стремление общества потребления выбрать «лучшее» играет роль побуждения к осмыслению того, что есть лучшее для человека, подвести учащегося к осознанию достоинства духовных ценностей, а также достоинства самого человека, который должен стремится к приобретению (стяжанию) благодати как высшего блага.

В качестве примера может быть взято приобретение каких-либо лекарств, который человек принимает для лечения либо профилактики болезни. Почему он их принимает? Потому что его организм нуждается во внешней помощи, но эта помощь – не та, когда подают руку поскользнувшемуся на нечищеной саратовской улице человеку, эта помощь должна начать действовать изнутри, соединяясь с внутренними силами человека. Человек не всегда может ощущать, как действует внутри него лекарство, как белая таблетка превращается в потоки лекарственных молекул, вступающих в реакции с микробами, воспалениями, пораженными участками организма. Можно перестараться с приемом лекарств, и те начнут слишком сильно действовать на организм, вызывая аллергические реакции и отравления, а в некоторых случаях – формируя новые заболевания, а то и вызывая смерть.

Мир наполнен материальными и нематериальными субстанциями, которые, не обладая разумом, как бы стремятся попасть внутрь человека, чтобы сделать из него жилище себе. На улице курильщики вдыхают в себя табачный дым, который осаждается в легких; немытые овощи и фрукты могут стать источником заражения различными паразитами; навязчивая глупая песня может застрять в памяти и там самопроизвольно воспроизводиться. Но, с другой стороны, во время поездок на моря люди вдыхают в себя полезные морские соли, которые оказывают благоприятное воздействие на самочувствие человека, помытое свежее яблоко даёт организму питательные вещества, а заученным заранее стихотворением можно порадовать старших родственников.

Всё, воспринятое человеком, так или иначе в нем остается, становится его частью и формирует его невидимый образ и неощутимы запах. Приобретая какие-либо вещи, услуги, необходимо помнить, что они оставят на нас свой отпечаток. Некоторые люди живут под

лозунгом: «жизнь одна, надо успеть всё попробовать, а то в старости нечего будет вспомнить». Представим, что эти слова говорит, например, кусок ткани. Один кусок скажет: «я в своей жизни был только подушкой, на мне лежали головой». Другой скажет: «я был носовым платком у девочки, вытирал её слезы». А третий скажет: «как скучно вы живете! Вот я сначала был куском платья, потом мною вытирали пыль, потом вытирали обувь, потом я был подстилкой для собаки, потом мною протирали грязную машину, потом я был половиком в подъезде, и столько ног перепробовал!». Наполнять свою жизнь впечатлениями не является чем-то важным и ценным самим по себе, развлечения и досуг полезны для человека только тем, что они ему дают, во что его превращают.

2. Использование стремления к расширению возможностей, измерений в человеческой жизни, где он может себя реализовать. В качестве основы для общения можно использовать теорию социальных контекстов, предложенных П. Штомпкой [5].

В классе сидят дети. Кто они такие? Этот вопрос может удивить, ведь очевидно, что это дети, мальчики и девочки такого-то возраста. Но раз они сидят в классе, школьном классе, значит они не просто дети, которые бегают на дворовых площадках, то они ученики, школьники. Это школьный контекст жизни ребенка. Дома, в семейном контексте, они сыновья, дочери, братья и сестры. С ровесниками они могут находиться в контексте дружбы, споров, соперничества. На спортивной площадке включается спортивный контекст, там ребенок становится футболистом, и не просто футболистом, а может быть нападающим, защитником, вратарем, запасным, тренером и болельщицей. Переходя улицу на зеленый свет, каждый ребенок на несколько секунд превращается в участника дорожного движения, а если он вздумает перебежать дорогу на красный свет, то он может попасть в контекст дорожно-транспортных происшествий, а также в большой контекст больницы с врачами, медсестрами, лежащими и ходячими пациентами и т.д.

А в каком качестве человек может выступать в религиозном контексте? Он может быть молящимся, исповедующимся, причащающимся, может быть паломником, прихожанином, слушателем красивых церковных песнопений. Таким образом, расширение жизни через включение в религиозный контекст приводит к тому, что человек может приобретать новый опыт, который он не приобретет больше нигде. Жизнь человека обогащается наличием в ней опыта веры в Создателя, надежды на воскрешение из мертвых и вступление в новое творение, где не будет смерти, а также любви – любви к своему Творцу и другим людям, что прежде всего выражается в отсутствии озлобленности, осуждения, зависти и страхов в отношении других людей. Чья жизнь более богатая и комфортная – того, кто ходит в постоянном стрессе, озлоблении, ненависти, вспоминании старых обид и обдумывании планов мести, – или того, доброжелательно терпит чужие недостатки, не беспокоится по поводу того, кто что сказал, подумал, купил? Ответ очевиден.

3. Использование зависимости уровня потребления от норм привлекательной («референтной») социальной группы.

Ранее указывалось, что уровень и формы потребления во многом обусловлены той социальной группой, к которой принадлежит человек, или к которой он стремится принадлежать. Эта принадлежность может ограничивать тенденции к демонстративному потреблению, из-за которой человек может приобрести репутацию выскочки, пижона и т.д., либо даже прямо ограничить его потребительские стратегии, например вынудить перейти на модную диету.

Между тем критика общества потребления, в том числе со стороны православных авторов, отвергающих ценностей потребления и призывающих вернуться к традиционному крестьянскому укладу, игнорирует возможности социального регулирования уровня потребления. Предполагается, что православные потребители и особенно дети будут возвышаться одинокими айсбергами над темными водами потребительских страстей, бушующими вокруг них, не поддаваясь на влияние окружения. Очевидно, что реализация такой картины требует создание изолированных от мира поселений, своего рода

православных «эко-деревень», которые, очевидно, будут доступны только для самых обеспеченных верующих, которые будут приезжать туда «отдохнуть душой», – то есть опять-таки в рамках следуя логике идеологии потребления.

В завершении проведенного анализа можно сказать, что реальное противостояние ценностям потребительского общества требует включение учащегося в контекст той социальной группы, в рамках которой построенное на принципах потребительства поведения не будет нормой. Такой социальной группой может являться, прежде всего, приходская община – сообщество знающих друг друга по именам, профессиональной деятельности, образу жизни верующих. При этом община должна обладать важной характеристикой – участие в ней должно быть привлекательным и ценным для человека, в том числе невоцерковленного.

Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 20-311-70023 «Религиозная социализация в постсекулярном мире: дискурсивные практики и социокультурные риски».

Литература

1. Библия в двух книгах. Ветхий и Новый Заветы в синодальном переводе. – М.: Новое небо, 2018. – 890 с.
2. *Концевич И.М.* Стяжание Духа Святого / И.М. Концевич; Отв. ред. О. Платонов. – М.: Институт русской цивилизации, 2009. – 864 с.
3. *Фаляхов Р.* Бедность в России: десятки миллионов за чертой / Р. Фаляхов. – URL: https://www.gazeta.ru/business/2018/05/09/11745109.shtml?updated
4. *Ходырева Е.А.* Православная модель потребительского поведения / Е.А. Ходырева. – URL: http://dusha-orthodox.ru/biblioteka/hodyireva-e.a.-pravoslavnaya-model-potrebitelskogo-povedeniya.html
5. *Штомпка П.* Социология. Анализ современного общества: монография / П. Штомпка. – М.: Логос, 2005. – 664 с.

Сведения об авторе:
Орлов Михаил Олегович, доктор философских наук, доцент, декан философского факультета ФГБОУ ВО «СГУ имени Н.Г. Чернышевского» (г. Саратов). email: orok-saratov@mail.ru

Н.Р. Сабиров

Тарикат накшбандия: возникновение и развитие

Аннотация: *Сегодня, в связи с процессом глобализации, смешения культур очень важно изучать, соблюдать и сохранять те духовные традиции, которым следовали мусульмане Волго-Уральского региона на протяжении многих веков. В данной статье рассматривается история возникновения и развития тариката накшбандия, который получил широкое распространение во всем мусульманском мире, в том числе и среди татар-мусульман.*

Ключевые слова: *глобализация, смешение культур, духовные традиции, тарикат накшбандия.*

В 90-е гг. XX в. в России началось возрождение традиций тасаввуфа (суфизма). Сегодня в разных областях нашей страны имеются последователи различных тарикатов. Из традиционных суфийских направлений, распространенных в России, можно выделить тарикат накшбандийа-хусайнийа (туркестанская и северо-мавараннахрская ветвь муджаддидии) [1] и шазилийа. Главой (шейхом) тариката накшбандийа-хусайнийа с конца 80-х гг. до 2009 г. был Ибрахим-хазрат, среди учеников которого есть и татары. В Татарстане традиционные тарикаты постепенно приобретают все большую популярность, как среди обычных мусульман, так и среди духовенства. Следует подчеркнуть, что традиционные тарикаты толерантны, способствуют распространению нравственных ценностей ислама и являются альтернативой различным экстремистским течениям. Изучение суфизма, его возникновения и развития в нашей стране заслуживают серьезного внимания.

Тасаввуф своими корнями восходит к периоду пророка Мухаммада (мир ему и благословение) и его сподвижников. Это был век особо набожных, искренних людей, полностью обращенных к Аллаху, век непосредственного влияния почтенной личности досточтимого пророка (мир ему и благословение). Сподвижники буквально соревновались в подражании пророку (мир ему и благословение). Асхабы[1] и таби'ины[2], хотя и не назывались суфиями, но, по сути, являлись ими. Под суфизмом подразумеваются посвящение своей жизни Творцу и полная покорность Всевышнему во всех состояниях. Это и отличало последователей пророка (мир ему и благословение) в трех поколениях после него: сахабов, таби'инов и таби' ат-таби'инов[3]. Эти три поколения считаются лучшими из мусульманских поколений. Пророк Мухаммад (мир ему и благословение) сказал: «Лучшие люди в моей общине – это моё поколение, затем – следующее за ним, а затем – следующее за ним» [6].

Когда ислам распространился среди многих народов и рас, появилась необходимость систематизировать наследие, которое осталось от пророка Мухаммада (мир ему и благословение). Возникли исламские науки: фикх[4], таухид[5], наука о хадисах, а также тасаввуф, который изучает методы и способы духовного воспитания и приближения к Всевышнему Аллаху [6].

Считается, что первым человеком, которого назвали суфием был Джабир бин Хаййан (ум. в 767 г.), согласно другому преданию – Абу Хашим (ум. в 767 г.). Оба жили в Куфе. Таким образом, можно говорить о том, что это понятие впервые возникло в VIII веке в центре Ирака [8, с. 17].

В IX–X вв. были написаны первые произведения тасаввуфа, начали применяться и распространяться первые понятия тасаввуфа. В этот период жили такие известные суфии как

[1] Асхабы – сподвижники пророка Мухаммада.
[2] Таби'ин – последователи сподвижников.
[3] Таби' ат-таби'ин – последователи табиинов.
[4] Фикх («знание, глубокое понимание») — исламское право.
[5] Таухид (Единобожие) — наука, которая изучает вопросы веры.

Аль-Харис аль-Мухасиби (781-857), Абу Язид Бистами (804-874), Аль-Джунайд аль-Багдади (ум. около 909 г.), Мансур Халладж (858-922) и др.

В конце XII в. и последующие века появляются школы (машраб) или суфийские направления (тарикат): кадирия, ясавия, кубравия, накшбандия, шазилия, чиштия и др. Большинство тарикатов названо по имени своих основателей. Каждый суфийский тарикат имеет цепь преемственности духовных наставников (силсиля), которая восходит к пророку Мухаммаду (мир ему и благословение) и его сподвижникам. Обучать тасаввуфу может только тот, кто имеет разрешение (иджаза) от предыдущего наставника. Создание системы разрешения на воспитание было неслучайным. Исламский ученый Ас-Суютый сказал, что вышеупомянутая система была организована для того, чтобы защитить религию от невежественных учителей [3].

Появление различных тарикатов связано с методами воспитания пророка Мухаммада (мир ему и благословение). Например, Абу Бакр (да будет доволен им Аллах) получил от пророка тихий (хафи) зикр, поэтому в тарикате накшбандия практикуется зикр про себя, зикр сердцем. ʻАли ибн Абу Талиб (да будет доволен им Аллах) получил от пророка громкий (джахри) зикр, поэтому в тарикате шазилия и в некоторых других тарикатах практикуется зикр вслух. Правила совершения данных зикров передавались из поколения в поколение, от сердца к сердцу.

Цепочка учителей тариката накшбандия восходит к Абу Бакру (да будет доволен им Аллах). Этот тарикат получил свое название в конце XIV в. от имени Мухаммада Бахауддина шаха Накшбанда Бухари (1318–1389), который возродил прежние традиции духовного воспитания. Накшбанд – это прозвище Бахауддин хазрата. Слово накш означает гравировка (украшение). Накшбанд – тот, кто занимается украшением сердца именем Аллах.

Бахауддин Накшбанд выступил против аскетизма, против отказа от мирских дел, призывал к труду и знанию. Сам прекрасный ткач и резчик по металлу, он на собственном примере показывал, как нужно работать и пользоваться плодами своего труда. Однажды его спросили: «В чем суть вашего тариката?» Он ответил: «Суть нашего тариката является «хальвет дар анджуман», то есть внешне пребывая с людьми, внутренне пребывать с Аллахом». Ему принадлежит такое изречение:

Дилл ба еру, Сердце – возлюбленному (Аллаху)
Даст ба кор. Рука – делу [2, с. 125].

Подтверждением данных слов является аят Куръана, в котором сказано: **«Мужи, которых ни торговля, ни продажа не отвлекают от поминания Аллаха, совершения намаза и выплаты закята. Они боятся дня, когда перевернутся сердца и взоры»** (Сура 24 «ан-Нур», 37 аят).

В методике духовного воспитания тариката накшбандия значимую роль играют одиннадцать принципов, состоящие из освобождения духа от негативных влияний и достижения совершенства личности. Первые 3 принципа сформулированы Бахауддином Накшбандом, а остальные ʻАбдулхаликом Гиждувани[6]. «Одинадцать основ» внесены во все первоисточники тасаввуфа [7, с. 90–93]. Три принципа, сформулированные Бахауддином Накшбандом: вукуф-и замани, вукуф-и адади и вукуф-и кальби.

1. Вукуф-и замани: контролировать каждый свой час и оценивать его как приближение или отдаление от Аллаха. Суфий должен всегда правильно использовать каждое мгновение своей жизни, избегать пустой траты времени и чаще анализировать его ценность.

2. Вукуф-и адади: соблюдать количество зикра. Совершенный наставник задает определенное количество зикра своему ученику, исходя из его духовного состояния. Ведь для достижения требуемого результата необходимо определенное его количество. Поэтому, для того чтобы внимание ученика не рассеивалось во время зикра, и душа не наполнялась

[6] ʻАбдулхалик Гиждувани (дата рождения неизвестна, умер 1199 или 1220) – духовный наставник, является десятым духовным звеном в золотой цепи преемственности шейхов тариката Накшбандия.

сомнениями, необходимо тщательно следить за количеством зикра. Ведь каким бы важным не было качество зикра, ограничение количеством оберегает сердце от различных сомнений и колебаний, которые в зикре, как и во всем другом, являются следствием чрезмерности. Ввиду всех этих причин, нужно стараться выполнять зикр, следя как за качеством, так и за количеством. Следить за количеством зикра не означает только заниматься счетом, а в рамках этого количества углубляться в зикр сердцем, и является не препятствующим, а, наоборот, способствующим фактором.

3. Вукуф-и кальби: постоянное поминание Аллаха в сердце. Это такое состояние души, при котором всегда ощущается присутствие Всевышнего Аллаха. Суфий должен держать под бдительным контролем свое сердце и проверять, чем оно занято в данный момент. Ведь основная цель зикра – осознание сердцем смысла зикра. Зикр – это не просто повторение определенных слов. Во время зикра нужно все внимание сердца концентрировать на поставленной цели.

Тарикат накшбандия из Средней Азии получил широкое распространение во всем исламском мире, особенно в период Османского государства. Большинство ханафитских ученых по различным областям исламских наук были приверженцами тариката накшбандия. Например, суфийским наставником известного богослова ибн Абидина[7] являлся Халид Багдади[8].

Известными приемниками Бахауддина Накшбанда являлись Мухаммад Парса (ум. около 1420 г.) и Алауддин Аттар (ум. 1400 г.). Через них тарикат вышел за границы Средней Азии. Также большой вклад в развитие этого тариката внес величайший духовный наставник, богослов Ахмад аль-Фаруки Сирхинди, известный также как имам Раббани (1564–1624). Он возродил сунну пророка (мир ему и благословение), благодаря своим трудам защитил шариат от искажений. О таких ученых сказано в хадисе пророка (мир ему и благословение): «Аллах отправит этой общине (умме) в начале каждого столетия того, кто обновит религию» (Абу Дауд). Имам Раббани известен как «муджадид альфи сани» («обновитель второго тысячилетия»), от него возникла новая ветвь тариката накшбандия – муджаддидия.

Следует отметить, что один из самых известных трудов по тасаввуфу имама Раббани «Мактубат» (сборник писем, написанный на фарси), стал доступным для многих мусульман благодаря татарскому богослову Мухаммаду Мураду Рамзи (1855–1934), который перевел этот труд на арабский язык в священной Мекке [5]. Мактубат состоит из двух томов. В первом томе содержаться 312 писем, а во втором томе 122 письма. В данных письмах, которые были адресованы муридам (ученикам) имама Раббани, а также государственным деятелям поднимаются актуальные вопросы шариата, методы очищения сердца, воспитания души, говорится о взаимосвязи шариата и тариката. Из писем имама Раббани становится ясно, что тарикат – это не только набор зикров, а строгое следование Куръану и сунне пророка (мир ему и благословение).

Среди татар тарикат накшбандия начал распространяться в период Улуса Джучи во второй половине XIV века. Однако в это время все еще было сильным влияние тариката ясавия. Из источников известно, что в эпоху Казанского ханства татары получали духовное воспитание у накшбандийских шейхов в Средней Азии. Например, об этом говорит татарский поэт-суфий XVII века Мавля Кулый. В своих хикметах он большое внимание

[7] Мухаммад Амин ибн Умар ад-Димашки более известный как Ибн Абидин (1784–1836) — исламский богослов, один из самых выдающихся мусульманских правоведов Османской империи. Автор более 50 трудов по фикху, тафсирам Корана, опровержению сект и течений. Его самая известная работа была «Радд аль-Мухтар аля ад-Дурр аль-Мухтар» до сих пор считается лучшей книгой по ханафитскому мазхабу.

[8] Мавляна Мухаммад Халид Зияуддин Багдади (1779–1826) – учёный шафиитского мазхаба, ашарит, духовный наставник (муршид). Является 30-м духовным звеном в цепи преемственности шейхов тариката Накшбандия, основатель новой ветви Накшибандийского тариката – халидия.

уделяет накшбандийскому шейху Махдуми А'заму (1464–1542) и пишет, что у него было много муридов из татар.

В Поволжье тарикат накшбандия широкое распространение получает в XVIII – XIX веках. Среди последователей этого тариката мы можем назвать выдающихся татарских богословов, таких как Г. Курсави (1776–1812), Г. Утыз-Имяни (1754–1834), Ш. Марджани (1818–1889).

Последователи тариката накшбандия были и в советский период. Продолжателями этого пути являлись Зайнулла ишан Расули (1833–1917), после него Галимджан Баруди (1857–1921), затем Габдурахман Расули (ум. в 1950 г.). В г. Казани в 50-80-е годы шейхами тариката накшбандийа-халидия были Габделханнан хазрат Сафиуллин (ум. в 1973 г.) и Гарифулла хазрат Гайнуллин (ум. в 1984 г.). Гарифулла хазрат считается последним Казанским ишаном, после которого в Казани не осталось приемников [4].

Литература

1. *Бабаджанов Б.М.* Хусайнийа / Б.М. Бабаджанов // Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь. Вып. 2. – М., 1999. – С. 98–99.
2. *Березиков Е.Е.* Святые ислама / Е.Е. Березиков. – Казань: Татар. кн. изд-во, 1996. – 158 с.
3. Духовность: истоки и традиции тасаввуфа // Вера. – 2001. – № 5. – С. 4.
4. Гарифулла хәзрәт Гайнуллин – Казанның соңгы ишаны. – Казан: Иман, 2016. – 52 б.
5. *Гимадеев И.Ф.* Рамзи / И.Ф. Гимадеев // Ислам на европейском Востоке: Энциклопедический словарь. – Казань: Магариф, 2004. – С. 276–277.
6. *Иса Абдуль-Кадыр*. Суфизм. Путь восхождения к царю царей / Абдуль-Кадыр Иса // Ислам. – 2002. – №1. – С. 29–30.
7. *Йылмаз Х.К.* Золотая силсиля / Х.К. Йылмаз; пер. с тур. – М.: Изд-во «САД», 2009. – 246 с.
8. *Йылмаз Х.К.* Тасаввуф и тарикаты / Х.К. Йылмаз; пер. с тур. – М.: Изд-во «САД», 2007. – 298 с.

Сведения об авторе:
Сабиров Нияз Рустемович, кандидат исторических наук, доцент кафедры исламской теологии Российского исламского института (г. Казань). Email: nmuslim84@mail.ru

Н.Р. Сабиров

Татар дин галиме Әхмәдвәли хәзрәт Рәхиминең хәдисләр җыентыгы

Аннотация: *Мөхәммәд пәйгамбәрнең хәдисләре Ислам диненең икенче төп чыганагы булып тора. Коръәнне дөрес аңлау өчен хәдисләрне өйрәнү бик мөһим. Сәхабәләрнең, олуг галимнәрнең ихлас тырышлыклары аркасында Мөхәммәд пәйгамбәрнең хәдисләре безнең көннәргә кадәр үзгәрешсез килеп җиткән. Хәдисләрне бер китапка туплап җыйган кеше буларак, беренче галим ибн Шиһәб әз-Зухри санала. Соңрак Әбү Хәнифә, имам Мәлик, әл-Әүзәгый, Суфьян әс-Сәүри, имам Бохари, Мөслим һәм башка галимнәр (Аллаһ барысыннан разый булса иде) хәдисләр җыентыкларын төзегәннәр. Татар дин галимнәре дә хәдисләрне өйрәнүгә, өйрәтүгә һәм халыкка җиткерүгә зур әһәмият биргәннәр. Шундый галимнәрнең берсе – Әхмәдвәли хәзрәт Рахими. Ул «Миате мөнтәхабәт мин әл-әхәдиси ән-нәбәввияти әш-шәрифәти» («Пәйгамбәребез салләллаһу галәйһи вә сәлләмнең сайланган 100 хәдис-шәрифе») дип исемләнгән хәдисләр җыентыгын әзерли. Бу хезмәт өч китаптан тора, һәрберсендә йөзәр хәдис тупланган. Барлыгы – 300 хәдис.*

Төп сүзләр: *ислам, сөннәт, хәдис, әхлак, намаз, Хәнәфи мәзһәбе.*

Билгеле булганча, Ислам диненең ике төп чыганагы бар. Беренчесе – Аллаһы Тәгаләнең изге китабы Коръән, икенчесе – сөекле Пәйгамбәребез (аңа Аллаһның сәламе булсын) хәдисләре (сөннәте), ягъни аның сүзләре һәм гамәлләре. Аллаһы Тәгаләнең кануннарын дөрес аңлар өчен, Раббыбыз Аллаһка дөрес гыйбадәт кылыр өчен, Пәйгамбәребезнең (аңа Аллаһның сәламе булсын) сөннәтен өйрәнү – бик мөһим. Расүлебезнең (аңа Аллаһның сәламе булсын) сөннәтен өйрәнмичә, тырышып үзләштермичә, Коръәнне дөрес аңлау мөмкин түгел. Пәйгамбәребезнең (аңа Аллаһның сәламе булсын) хәдисләрен өйрәнүнең әһәмияте турында изге китабыбызның күп кенә аятьләрдә әйтелә. Шуларның берничәсе белән танышып китик.

(Расүлем!) Әйт: «Әгәр сез Аллаһны сөясез икән, миңа иярегез, шулвакыт Аллаһ та сезне сөячәк һәм гөнаһларыгызны гафу итәчәк. Аллаһ – (гөнаһларны күпләп) Гафу итүче, Рәхимле» [3, б. 72].

«Хактыр ки, Аллаһка омтылган, Ахирәт көненә иман китергән һәм Аллаһны күп зикер иткәннәр өчен Аллаһ расүлендә үрнәк сыйфатлар бар» [3, б. 560–561].

«Расүл сезгә нәрсә бирсә, шуны (кабул итеп) алыгыз, сезне нәрсәдән тыйса, (шуннан) ваз кичегез» [3, б. 718].

Сәхабәләрнең, олуг галимнәрнең ихлас тырышлыклары аркасында Пәйгамбәребез салләллаһу галәйһи вә сәлләмнең хәдисләре безнең көннәргә кадәр үзгәрешсез килеп җиткән.

Хәдисләрне бер китапка туплап җыйган кеше буларак, беренче галим ибн Шиһәб әз-Зухри санала. Ул бишенче тугры хәлиф Гомәр бин Габделгазиз (682-720) әмере буенча бу хезмәтне башкарган. Соңрак Әбү Хәнифә, имам Мәлик, әл-Әүзәгый, Суфьян әс-Сәүри, имам Бохари, Мөслим һәм башка галимнәр (Аллаһ барысыннан разый булса иде) хәдисләр җыентыкларын төзегәннәр [1, с. 21–23].

Татар дин галимнәре дә Пәйгамбәребезнең (аңа Аллаһның сәламе булсын) хәдисләрен өйрәнүгә, өйрәтүгә һәм халыкка җиткерүгә зур әһәмият биргәннәр. Мәшһүр галим Ризаэддин Фәхреддиннең «Җәвамигуль кәләм шәрхе» дигән хезмәте – күпләребезгә мәгълүм. Бу хезмәттә 344 хәдис тупланган һәм һәрбесенә тирән мәгънәле аңлатма бирелгән. Ризаэддин хәзрәттән тыш хәдисләр җыентыкларын әзерлгән икенче галим – Галимҗан хәзрәт Баруди. Аның тарафыннан «әл-Әрбәгинәт әл-Мутәсәлсилә» дип аталган хәдисләр җыентыгы төзелә. Бу хезмәт үзе өч китаптан тора

Хәдисләрне халыкка җиткерүгә зур өлеш керткән өченче татар дин галиме – Рахимов Әхмәдвәли хәзрәт Мөхәммәтрахим улы. Ул 1861 елда Яңа Чишмә районы Чертуш авылында

дөньяга килгән. Чирмешән районының Беркет-Ключ авылында яшәгән. 1928 елның 5 апрелендә кулга алынып, өч елга сөргенгә җибәрелгән.

Әхмәдвәли хәзрәт Рахими «Миате мөнтәхабәт мин әл-әхәдиси ән-нәбәввияти әш-шәрифәти» («Пәйгамбәребез салләллаһу галәйһи вә сәлләмнең сайланган 100 хәдис-шәрифе») дип исемләнгән хәдисләр җыентыгын әзерли. Бу хезмәт өч китаптан тора, һәрберсендә йөзәр хәдис тупланган. Барлыгы – 300 хәдис. Бу китапларның өчесе дә Казан шәһәрендә 1910 елда басылган. Әлеге хезмәтне «Мөхәммәдия» мәдрәсәсен тәмамлаган Вәлиева Айсылу ханым әтисенең китаплары арасыннан табып алып, гарәп графикасыннан хәзерге язуга күчерә. Әтисенә (Солтанов Әнвәр Зияддин улына) бу китаплар бабасыннан (Солтанов Зияддин Хөснеддин улыннан) калган. Зияддин хәзрәт Чистай районы Гаделша авылында имам булып торган, 1930нчы елларда сөргенгә җибәрелгән.

Әхмәдвәли хәзрәтнең хәдисләр җыентыгы (беренче китабы – 2015 елда, икенчесе – 2016 елда һәм өченчесе – 2018 елда) «Иман» нәшриятында басылып чыга.

Беренче китапта Әхмәдвәли хәзрәт мәшһүр «Мишкат әл-мәсабих» дигән җыентыктан хәдисләрне сайлап туплаган. Икенче һәм өченче китаплардагы хәдисләрне «Мәшәрик әл-әнвар» китабыннан сайлап җыйган.

Әхмәдвәли хәзрәт хәдисләрнең чыганакларын яхшы белгәнлеге күренеп тора. Ул һәр мөселман өчен белергә кирәк булган һәм ятларга җиңел булган мөһим мәсьәләләргә багышланган хәдисләрне сайлаган.

Беренче китапта тупланган кайбер хәдисләрне карап китик. Биредә китерелгән күп кенә хәдисләрнең эчтәлеге әхлакый сыйфатларга, намазның кагыйдәләренә, әдәпләренә багышланган.

Габдулла бин Гомәр (Аллаһ аннан разый булсын) риваять итә, Рәсүлүллаһ салләллаһу галәйһи вә сәлләм әйткән: «Чын мөселман шундый була: аның теленнән һәм кулыннан башка мөселманнар сәламәт булырлар. Мөһәҗир – Аллаһ тыйган нәрсәләрдән күчкән (ерак булган) кеше» [2, б. 3].

Габдулла бин Гомәр разыяллаһу ганһү риваять итә, Рәсүлүллаһ салләллаһу галәйһи вә сәлләм әйкән: «Олуг гөнаһлар: Аллаһка ширек кылу (тиңдәш тоту), ата-ананы рәнҗетү, кеше үтерү белә торып ялганга ант итү (шаһитлык бирү)» [2, б. 4].

Әбү һөрәйра разыяллаһу ганһү риваять итә, Рәсүлүллаһ салләллаһу галәйһи вә сәлләм әйкән: «Монафыйкның сыйфаты өчтер: ялган сөйләү, вәгъдәдә тормау, әманәткә хыянәт итү» [2, б. 5].

Хәнәфи мәзһәбе буенча, намазны имамга оеп укыганда «Фатиха» һәм башка сүрәләр укылмый, ягъни бөтен намазларда җәмәгать имамның укуын тыңлап тора. Моңа дәлил буларак түбәндәге хәдис китерелә:

Әбү Һөрәйра разыяллаһу ганһү риваять итә, Рәсүлүллаһ салләллаһу галәйһи вә сәлләм әйкән: «Имам башлык булыр өчен билгеләнде. Тәкбир әйтсә, тәкбир әйтегез. Әмма кыйраәт вакытында тик торыгыз» [2, б. 19].

Намаздан соң укыла торган догаларның, зекерләрнең фазыйләтләре турында түбәндәге хәдисләр китерелә:

Сәүбән разыяллаһу ганһү риваять итә, Рәсүлүллаһ салләллаһу галәйһи вә сәлләм әйкән: «Намаздан соң 3 тапкыр истигъфар әйтегез һәм дога кылыгыз: «Әллаһүммә әнтәс-сәләәмү үә минкәс-сәләәмү тәбәәрактә йәә зәл-җәләәли үәл-икраам» («Йә Рабби, Син һәрбер бәладән саклаучы. Һәрбер сәламәтлек Синнән генә. Син – мөбарәк зат, йә олуглык һәм хөрмәт иясе Аллаһ») [2, б. 20].

Әбү Һөрәйра разыяллаһу ганһү риваять итә, Рәсүлүллаһ салләллаһу галәйһи вә сәлләм әйкән: «Бер кеше һәр намаз соңында 33 мәртәбә «СүбхәәнәЛлаһ», 33 мәртәбә «Әлхәмдү лилләһ», 33 мәртәбә «Аллаһу әкбәр» дисә, болар 99 була. Йөзне тутытыр өчен «Ләә иләһә илләЛлаһу үәхдәһү ләә шәрикә ләһ ләһүл-мүлкү үә ләһүл хәмдү йүхии үә йүмит үә һүә хәйүл ләә йәмүүт. Бийәдиһил хайру үә һүә галәә кулли шәй-иң кадиир», – дисә, ул кешенең дәрьялар күбеге кебек гөнаһлары булса да, ярлыканыр» [2, б. 26].

Гали разыяллаһу ганһү риваять итә, Рәсүлүллаһ салләллаһу галәйһи вә сәлләм әйкән: «Бер кеше һәр намаздан соң «Аятел көрси»не укыса, ул хәзер җәннәткә керер иде. Ләкин җәннәткә керүдән тыйган нәрсә – үлем генә» [2, б. 27].

Китап ахырында хәдисләрне риваять иткән һәр сәхабә турында кыскача мәгълүмат бирелгән.

Әдәбият исемлеге:

1. *’Абдулла Сираджуддин аль-Хусайни.* Хадисоведение. Комментарии к «Аль-Манзумат Аль-Байкуния» / ’Абдулла Сираджуддин аль-Хусайни; пер. с араб. – Казань: ЧУ ИД Хузур-Спокойствие, 2019. – 312 с.
2. *Әхмәдвәли хәзрәт Рахими*. Пәйгамбәребез (с.г.в.) сайланган 100 хәдис-шәрифе. Беренче китап. Гарәп графикасыннан кирилицага күчерү / Әхмәдвәли хәзрәт Рахими. – Казан: Иман, 2016. – 64 б.
3. Кәлам Шәриф. Мәгънәви тәрҗемә. – Казан: Хозур-Тынычлык нәшрият йорты, 2020. – 808 б.

Автор турында мәгълүмат:
Сабиров Нияз Рөстәм улы, тарих фәннәре кандидаты, Россия ислам институты ислам теолгиясе кафедрасының доөенты (Казан шәһәре). Email: nmuslim84@mail.ru

И.М. Садыков

Смирение и терпение, как маркеры состояния духа и души человека

***Аннотация**: В статье кратко раскрывается понимание таких религиозно-философских категорий как: дух, душа и тело (плоть), через их проявление в виде духовности, душевности, телесности (плотяность) в контексте исламской и христианской (православной) традиций. Соответственно этим категориям выясняются смыслы явлений, как маркеров состояния человека, в форме смирения и терпения. Основное внимание уделено взаимосвязи духа, души и тела, как между собой, так и в формах их проявлений в человеке, в виде смирения и терпения.*

***Ключевые слова**: дух, духовность, душа, душевность, плоть, плотяность, телесность, терпение, смирение, человек плотяной, человек душевный, маркер состояния человека.*

Теоретической базой статьи послужили теоретические исследования Т.Е. Седанкиной [3], анализирующей научную традицию изучения вопросов души, душевности и духовности, а также рассматривающей психологические феномены в контексте душевности и духовности.

В соответствии с религиозной философией, взаимосвязь таких понятий как дух, душа и тело (плоть) обусловлена общей логикой взаимосвязи категорий духа, формы и материи, где дух воплощен в духе человеческом, форма воплощена в душе человека, а материя в теле (плоти) индивидуума. Данная градация, в том числе, восходит к христианской доктрине, где человек, как субъект, сотворенный по образу Бога (Бытие, 1:27)[1], трехсоставен – тело (плоть), душа и дух. В этой связи, существуют многочисленные исследования в рамках взаимосвязи этих глубинных религиозно-философских категорий, где, в соответствии с этими исследованиями, определяются или осознаются такие понятия, как «духовность», «душевность» и «телесность».

На фоне данных исследований, обращает на себя внимание проявление духа и души человека, как маркеров его состояния, в формах терпения и смирения, ибо, познание в области души и духа, без их проявлений в повседневной жизни человека, в том числе, в форме терпения и смирения, будет являться неполным. Проявление вовне, акциденций[2] духа, души и плоти, в форме терпения и смирения, позволяет глубже понять источник (дух, душу и тело), поскольку, изучение реализованной цели характеризует того, кто этой целью задался, по аналогии с тем, как по красоте строения определяют мастерство архитектора.

Душа человека сродни отражению светильника в зеркале. Познавая отражение светильника в зеркале, человек познает сам светильник, хотя познающий может и не видеть его реально. При всем при этом, данное отражение не есть он сам, и если он прикоснётся к его отражению, оно не обожжёт его.

Читаем в Новом Завете: «Разве вы не знаете, что вы храм Божий и Дух Божий обитает в вас?» (1 Кор., 3:16). В свою очередь, храм Божий, как это отражается в Ветхом Завете, трех составен: внешний двор, святилище и Святого Святых. Прообразом внешнего двора является человеческое тело, душа – прообразом святилища, а прообразом Святого Святых – дух.

Согласно христианской и исламской традициям, наличие души ставится во взаимосвязь с наличием чувственности и эмоциональности, более того, этим оно обуславливается. Поскольку, согласно исламскому мировоззрению, человек является халифом (наместником) на земле (Коран, 2:30)[3], а согласно христианской доктрине, создан по образу Божию (Бытие, 1:27), постольку, уровень, который присущ только человеческой душе является наивысшим. Это то, что на древне-греческом Нус (Ноос) (др.-греч. νοῦς – мысль, разум, ум), или Ум, одна

[1] Библия. – М.: Библия православная: Российское Библейское Общество, 2006. – 1380 с.

[2] В арабо-мусульманской философии под акциденцией понимались количественные и качественные характеристики тела.

[3] *Аляутдинов Ш.Р*. Перевод смыслов Священного Корана / Ш.Р. Аляутдинов. – СПб.: Диля, 2013. – 1792 с.

из основных категорий античной философии; обобщение всех смысловых, разумных и мыслительных закономерностей, царящих в космосе и в человеке. Характерно, что из понятия «Ноос» преобразовано слово «Ноосфера» – (от др.-греч. νοῦς «разум» + σφαῖρα «шар»; дословно «сфера разума») – сфера взаимодействия общества и природы.

В исламской традиции, зачастую, под понятием душа используется термин, названный в Священном Коране нафсом. Нафсу человека, его эго, приписываются такие пороки как: страсть, похоть, желание обладать богатствами, властью и т.д. Борьба с отрицательными качествами является необходимостью, в противном случае человек, приобретает грехи, от количества которых зависит счастье в обоих мирах. По этой причине, душе причисляют пресыщение весельем, печалью, сердитостью, нежностью, лицемерием, сладострастием. Более того, зачастую, религию, понимают через душу, апеллируя к тому, что религия освобождает человека от неприятностей.

Душу можно определить, как некого посредника между духом и плотью. Являясь связующим звеном между духовным и материальным, она зависит и от духа, и от плоти. Как указывает Д.В. Пивоваров: «Душа сохраняет проект и внутреннюю форму того тела, которое оживляет, лишь иногда (согласно некоторым учениям) на короткое время отлучаясь из своей обители. Душа есть поток переживаний, непосредственное единство «Я», целостность субъективности, длительность личности, энергия самосохранения, принцип жизни, центр телесного и рефлексивного опыта» [5, с. 153].

Таким образом, душа, слившись с плотью, является неотъемлемой его частью, она есть вещь низшего порядка, которая регулирует человеческую жизнь в этом мире и связанна с эмоциональностью, потребностями. Она связана, с одной стороны с плотью, а с другой стороны, с духом. В человеке душевном душа пока не решила, служить ли ей плоти либо духу; в человеке плотяном плоть властвует над душой, как следствие, в проявлении души через тело человека, в основе своей, участвуют чувства индивида, его разум и воля.

Читаем в Библии: «И создал Господь Бог человека из праха земного, и вдунул в лице его дыхание жизни и стал человек душею живою» (Бытие, 2:7), т.е. выявляется связь между наличием жизни и наличием души, следовательно, отсутствие души влечет отсутствие жизни.

Разум и сознание, это всё производное от состояния живого человека и когда душа, находящаяся в человеке делая его живым, «отражается» на мозге, возникает сознание, а когда душа, «отражается» на сердце, возникают чувства – побуждающие, сдерживающие и превозносящие. Когда же душа, «отражается» на клетках организма человека, возникают ощущения.

Душа является «чувствующей» единицей человеческого бытия, она отлична от тела и духа, но при этом, связана с ними, а поскольку, сам Господь «вдыхает» жизнь в человека, постольку, Он выделил человека из других созданий. Причина, по которой душа человеческая возвеличена в степенях, кроется в глобальном «элементе» (в исламской традиции определена как фитра), которым человек наделен и посредством которого, он подсознательно ощущает присутствие «наблюдателя» – это его дух.

Поскольку, душа человека сродни отражению светильника в зеркале, где через познание отражения светильника в зеркале, человек познает сам светильник, постольку само зеркало можно определить как форму человека. В зависимости от духовности индивидуума, он может воспринимать свет своей души, что ставится во взаимосвязь от того, насколько это зеркало большое, чистое и отполированное, а может и не воспринимать. Огнем внутри светильника является дух его, который, с одной стороны поддерживаем Сущим, а с другой стороны, поддерживает душу и тело человека. Тепло этого огня – есть постоянное напоминание о Сущем (фитра), а масло светильника, переходящее в тепло огня, – есть реализация воли Его. Человек не видит в отражении зеркала огонь, то есть дух, но способен увидеть свет от этого огня, который может стать сущностью его, его проявлением в душе, в теле и во внешнем мире.

Подтверждение этих слов мы находим в стихах Библии: «Светильник Господень – дух человека, испытывающий все глубины сердца» (Прит. 20:27). В христианской традиции дух, является частицей Бога, как следствие, Дух Божий, частичкой проявляется в душе человека, и душа человека – образ Божий, подобие его Духа.

Если душа тела является его сердцем, то сердцем души является дух. Дух есть то, что связывает Бога и человека. Это внутреннее «Я».

Мусульманские богословы указывали, что: «Кто познает самого себя, тот, без сомнений, познает Господа своего» [1, с. 136]. Поскольку, дух человека является сердцем его души, постольку, пока жив дух – жива и душа и, следовательно, тело – человек. В этой связи, обращают на себя внимание стихи Библии: «Есть тело душевное, есть тело и духовное. Но не духовное прежде, а душевное, потом духовное» (Библия I Кор., 15, 44-46).

Дух человека требует от него пожертвовать душой и плотскими радостями, ради высших ценностей, ради духа (духовности). Душа же непросто требует, а приказывает направить все свои устремления к своему эго, к удовлетворению материальных потребностей и страстей, начиная с дефицитарных, заканчивая глобальными (подчинить природу, человека).

В духовном человеке душа уверенно ориентируется на духовные ценности, поэтому и смысл жизни определяет направление духовности человека. Степень осуществления, степень поглощения, степень ревности души человека этой целью, уже свидетельствует не только о направлении, а о состоянии духовности человека. Иными словами, направление духовности от цели (смысла жизни), состояние духовности человека, к которой он стремиться, это степень осуществления в жизни человека того, к чему он стремиться. При соблюдении баланса между душой и ее потребностями (душевностью) и духом (духовностью, как высшее качество проявления человеческого бытия) возникает та идиллия, которая предполагает у религиозного человека достижение блага в этой жизни и жизни вечной.

Душа и плоть, тем паче находясь в сочленении, требуют сосредоточения на собственном «Я», на бесконечном поиске удовлетворения дефицитарных потребностей. Вместе с тем, приобретение материальных благ и удовлетворение ими, может, рано или поздно, закончится. Дух же человеческий требует от человека особого внимания, пожертвования плотскими радостями ради высших ценностей, как следствие, поиском духовных благ, человек никогда не удовлетворится, а итогом станет возрожденная личность и ему откроется бездна духовного бытия.

Подтверждением этому служат стихи Библии, где сказано: «Душевный человек не принимает того, что от Духа Божьего, потому что он почитает это безумием; и не может разуметь, потому что о сем надобно судить духовно» (I Кор., 2, 14).

В реализации функции духовности играют большую, если не главную, роль такие акциденции как вера, совесть и интуиция. Вне духа, ни душа, ни тело, не способны к интуиции, к трансцендентному восприятию, угрызениям совести, ведь у души без духа отсутствует вера, ибо, в таком случае, она сосредоточена на потребностях тела. Наличие духа в душе человека определяет его, как человека духовного. Без «подпитки» духа, без его колебаний, душа увядает, выпадает из всеобъемлющей бесконечности Сущего.

В свете христианской традиции, как указывает Д.В. Пивоваров: «Смерть человеческого духа – прекращение его связи со Святым Духом, а смерть души – разрыв ее связи с духом и плотью. Духовная смерть – от греха и преступлений; грех отделяет душу от Духа, и тогда душевная жизнь превращается в эгоистичную и самовольную плотяность» [5, с. 152].

Напрашивается вывод, заключающийся в том, что душа связана с психическим миром человека, с его сознанием, с началом, обуславливающим жизнь организма и, через его душевность, со способностью ощущать, сознавать и чувствовать. Основной направленностью души является удовлетворение потребностей, получения удовольствия, наслаждения. По этой причине, зачастую, душевными называли старцев, которые впадали в

«прелесть», ища благодатные переживания. Душа явит собою сердце тела и, также как сердце в теле, она может быть «больным» или «здоровым», «живым» или «мертвым».

Дух же, напротив, связан с высшей стороной человеческого бытия, со стороной, которая направлена на трансцендентное восприятие мира, посредством которого индивид познает наивысшие ценности бытия, осуществляет связь со скрытым миром Сущего. Дух человеческий является сердцем души его и проявление духа во внешнем мире, в виде духовности, предполагает явственное возведение добродетели до наивысших его степеней.

Между тем, проявление духа, в виде духовности, а души, в виде душевности подчинено целевой причине, т.е. любой результат обусловлен заложенной целью. Иными словами, целевая причина (цель) это то, что находится внутри человека, что побуждает его к активным действиям, где результатом выбранной цели становится проявление акциденций в бытии. Как наличие жары побуждает человека снять одежду, так и наличие внутреннего состояния человека, с его ощущениями, желаниями, чувствами и т.д., побуждает его проявлять определенные качества вовне, посредством чего можно исследовать духовность и душевность человека, познать его как индивида. Изучая внешние проявления души и, тем самым, неотъемлемую его часть, духа, человек познает сущность души и духа. Такими внешними проявлениями являются терпение и смирение человека, которые являются показателями степени душевности и духовности субъекта. Терпение и смирение – это две добродетели, маркеры состояния человека во внешней среде (как проявление душевности и духовности), которые во всех религиозных доктринах, расцениваются наивысшим проявлением состояния души и духа человека.

Основное лексическое значение слова «терпение» – это стойко и безропотно переносить, сносить что-либо; настойчивость, упорство и выдержка в каком-нибудь деле, работе [7].

Следует отметить, что значение термина терпение у греков (по-гречески терпение – «Hypomone»), означает стойкость при давлении извне. Это понятие удивительно точно передает сам смысл терпения.

В священном тексте мусульман – Коране читаем: «О те, которые уверовали! Обратитесь за помощью к терпению и намазу. Воистину, Аллах – с терпеливыми». (Коран, 2:153). В свою очередь, пророк Мухаммад (да благословит его Всевыший и приветствует) сказал: «Терпение – это половина веры, а вера без сомнений – это совершенная вера».

Проявление терпения является ничем иным, как искусством самообладания, но не всякому человеку удается сохранять самоконтроль, обуздать свои мысли, свой язык и свое тело. Человек, проявляя терпение, осуществляет осмысленное, волевое воздействие на самого себя, посредством чего, подавляет возникающие эмоциональные переживания, связанные с воздействием извне. Такое волевое воздействие направлено на умышленное закрытие внутри человека крайней степени душеного порыва, эмоций.

Разум, чувства и ощущения человека опосредованы душой и телом, являются их внешним проявлением. В Евангелие сказано: «…терпением вашим спасайте души ваши» (Лк., 21:19), то есть, защищайте душу вашу от чрезмерного воздействия внешних раздражителей, т.к., отсутствие контроля над ними приводит к «отдалению» души от человека, а, следовательно, и духа его.

Как указывал Святитель Игнатий (Брянчанинов): «Дом души – терпение: потому что она живет в нем; пища души – смирение: потому что она питается им», – сказал святой Илия Екдик. Точно: питаясь святою пищею смирения, можно пребывать в святом дому терпения. Когда же недостанет этой пищи, то душа выходит из дому терпения. Как вихрь похищает ее смущение, уносит, кружит. Как волны подымаются в ней различные страстные помыслы и ощущения, потопляют ее в глубине безрассудных и греховных размышлений, мечтаний, слов и поступков. Душа приходит в состояние расслабления, мрачного уныния, часто приближается к пропастям убийственного отчаяния и совершенного расстройства» [2, с. 324].

Апостол Пётр призывает: «Прилагая к сему все старание, покажите в вере вашей добродетель, в добродетели рассудительность, в рассудительности воздержание, в воздержании терпение, в терпении благочестие, в благочестии братолюбие, в братолюбии любовь» (2 Пет., 1:5–7).

Можно заключить, что терпение является проявлением душевных мук, выраженных в стойком перенесении любых тягостей, посредством волевого воздействия на внутреннее «Я», которое направлено на внешнее, добровольное угнетение эмоциональной сферы человека. Но здесь необходимо помнить, что всякое терпение благо, но не каждое вознаграждаемо (для верующего человека) в будущей жизни. Святитель Феофан Затворник указывал: «Надо, однако же, терпеть умеючи, а то можно протерпеть и пользы никакой не получить. Но не всякий терпящий спасется, а только тот, кто терпит на пути Господнем».

Терпение же рождается из смирения, что является, по нашему мнению, духовным законом. Дабы научиться терпению, следует не только познать, что такое смирение, но надо уметь смиряться.

Первой и важнейшей задачей, как христианской, так и исламской религии, как проводников духовной жизни, является познание самого себя. В православной традиции (догматике), Бог есть величайшее смирение, снишетший до креста. В Библии приводятся следующие слова Иисуса, который произнес их в ответ, на удар по Его щеке рядом стоящим служителем: «Если Я сказал худо, покажи, что худо; а если хорошо, что ты бьешь Меня?» В данном случае, проявляются чувство собственного человеческого достоинства (не гордости), проявленное через великодушие и правду с одной стороны, а с другой стороны – смирение. Само высказывание просто, между тем, насколько возвышает говорящего.

Смирение сопряжено с таким качеством, как «человеческое достоинство», совершенно неожиданными проявлениями, выразившимися в Его словах: «Научитесь от меня я как кроток есмь и смирен сердцем» (Мф., 11:29).

Смирение – есть видение своего состояния, и оно проистекает только на пути познания самого себя. Парадокс заключается в том, что кажущаяся немощь, проявленная в смирении, порождает силу. Более того, познание себя приводит человека не только к осознанию своей «болезненности», но, по мере смирения, к великому утешению. Духовная жизнь человека предполагает гармонию, а гармония привносит утешение.

Пророк Мухаммад (да благословит его Аллах и приветствует) сказал: «Поистине, Аллах ниспослал мне откровение, (сказав, что следует) вам проявлять смирение, чтобы никто не похвалялся перед другим и никто не притеснял другого» (Муслим, 2865). Последний Божий посланник (Да благословит Его Аллах и приветствует) сказал: «Терпение – свет» [1, с. 115].

Можно заключить, что смирение и терпение – разные добродетели, но при этом, все они взаимосвязаны, аналогично страстям и грехам. Человек борющийся, к примеру, с желанием совершения зина (прелюбодеяние) испытывает искушения своей души. Если он, не совершит этого греха, а стерпит, то такое терпение возможно только при смиренном принятии воли Всевышнего, выраженного в Его словах: «И (даже) не приближайтесь к совершению прелюбодеяния!» (Коран, 17:32). Но, в свою очередь, претерпевая искушения, человек познает свою немощь, смиряется пред Богом и уже не высоко мудрствует о самом себе, не превозносится над ближним.

Смирение, сопряженное с чувством отрешенности, проявляемое посредством успокоения, становится духовным смирением, поскольку, успокоение, достигнутое через принятие воли и решения Сущего «возвращает» человека к естеству – к дому, который он когда-то покинул.

Смирение есть духовное проявление в душе человека, как свет, отражаемый в зеркале души. Смирение, являясь некой мерой духовного становления и роста, заключается в отсутствии внутреннего переживания, которое не возникает по причине воли человека, а

является его духовным состоянием, воспитанным на понимании установленных принципов жизни.

Подводя итоги, можно отметить, что познавание таких понятий и явлений как дух, душа и тело (плоть), через их проявление в виде духовности, душевности, телесности (плотяность) и их взаимосвязь между собой, в контексте исламской и христианской (православной) традиций, является бескрайней дорогой, по которой человечество должно идти, дабы познавать себя, а посредством этого, познавать Бога. При этом следует помнить, что «Дух (сущность духа) из дел Господа моего (только Он знает об этом). И даровано вам (о, люди) знание только немного» (Коран, 17:85).

Душа тела является его сердцем, а сердцем души является дух. Душа в отсутствии духа лишается веры, ибо, в таком случае, она сосредоточена на потребностях тела, поскольку, она (душа человека) связана с психическим миром человека, с его сознанием, с началом, обуславливающим жизнь организма и, через его душевность, со способностью ощущать, сознавать и чувствовать. Наличие же духа в душе человека определяет его, как человека духовного, связанного с высшей стороной человеческого бытия, со стороной, которая направлена на трансцендентное восприятие мира, посредством которого индивид познает наивысшие ценности бытия, осуществляет связь со скрытым миром Сущего. Дух есть то, что связывает Бога и человека.

Проявление души, в виде душевности, и духа, в виде духовности, являются маркерами их состояния во внешнем, осязаемом окружающими людьми, мире. Наиболее ценными проявлениями (маркерами состояния человека), являются терпение и смирение, как высшие добродетели приносящие благо в этом мире и в жизни вечной для самого носителя и для окружающей его действительности.

Одним из таковых маркеров состояния человека является терпение, которое выражается в стойком перенесении любых тягостей, посредством волевого воздействия на внутреннее «Я» и которое направлено на внешнее, добровольное угнетение эмоциональной сферы человека – это есть проявление души человека.

Другим маркером состояния человека является смирение. Оно, напротив, есть духовное проявление в душе человека, достигнутое через принятие воли и решения Сущего, поскольку, заключается в отсутствии внутреннего переживания, которое не возникает по причине воли человека, а является его духовным состоянием.

Терпение – есть искусственно установленный эмоциональный забор души, тогда как смирение – есть отсутствие ограничений духа.

Литература

1. *Аляутдинов Ш.Р*. Мир Души / Ш.Р. Аляутдинов. – СПб.: Диля, 2012. – 352 с.
2. *Брянчининов И., святитель*. Полное собрание творений святителя Игнатия Брянчанинова: в 8 т. Т. 1. / Общ. ред. О.И. Шафранова. – М.: Паломник, 2014. – 656 с.
3. *Седанкина Т.Е.* Психологические аспекты духовно-нравственного развития: учебное пособие / Т.Е. Седанкина. – Казань: Бриг, 2020. – 130 с.
4. *Святитель Феофан Затворник*. Мысли на каждый день года по церковным чтениям из слова Божия. Краткие поучения / Ред. А. Войнова. – М.: Правило веры, 2009. – 400 с.
5. *Пивоваров Д.В.* Религиозно-философские представления о духовности, душевности и плотяности человека / Д.В. Пивоваров // Вестник гуманитарного института Научный журнал. 2018. – № 4 (23). – С. 152–157.
6. Словарь русского языка в 4-х томах: Описание ЭНИ / Фундаментальная электронная библиотека «Русская литература и фольклор» (ФЭБ). – URL: http://feb-web.ru/feb/mas/mas-abc/default.asp

Сведения об авторе:

Садыков Ильдар Мухамадович, магистрант Российского исламского института (г. Казань).
Email: im.sadykov@gmail.com

Седанкина Т.Е., научный руководитель, кандидат педагогических наук, доцент, заведующий кафедрой систематической теологии Российского исламского института.

Сайпудинов Р.М.

Новый стандарт по теологии: практико-ориентированная подготовка специалистов

Аннотация: *В статье рассматривается эволюция государственных образовательных стандартов по направлению «Теология» и описывается возможный вариант их совершенствования.*

Ключевые слова: *Теология, государственный стандарт, совершенствование, практико-ориентированная подготовка*

В данной статье хотелось бы остановиться на эволюции государственных стандартов по направлению подготовки 48.00.00 Теология и их влиянии на практическую подготовленность выпускаемых специалистов к деятельности на благо общества и государства (на примере Дагестанского гуманитарного института и Дагестанского теологического института).

В первом стандарте по направлению подготовки Теология, принятом в 2011 году, давался ограниченный обязательный набор дисциплин и приводился определенный набор критериев оценки достижения результатов обучения.

В стандарте 2014 года вузам вообще давалась полная свобода по определению состава дисциплин (за исключением небольшого набора обязательных для изучения), ограничивающаяся лишь пределами компетенций, которые они должны сформировать по данному направлению подготовки.

Однако ни тот, ни другой стандарт, на мой взгляд, не мог способствовать полноценной, устраивающей и общество и государство, подготовке специалистов. Первый слишком зарегулировал достаточно специфическую сферу подготовки, а последующий наоборот снял практически все ограничения, открыв ее для любого набора изучаемых дисциплин, что само по себе негативно сказывается на уровне профессиональной подготовленности выпускников.

Хотелось бы отметить, что совершенствование государственных стандартов по направлению подготовки 48.00.00 Теология, особенно последний стандарт, принятый в августе этого года, и проект методических рекомендаций по разработке основных образовательных программ по данному направлению подготовки позволяют в определенной степени нивелировать указанное рассогласование через ориентацию на профессиональные стандарты.

О практике применения и возможных перспективах развития стандарта

Дагестанский гуманитарный институт осуществляет подготовку теологов исключительно по государственным стандартам, имеет соответствующую лицензию и аккредитацию на уровни бакалавриата и магистратуры. По уровню бакалавриату реализуется два профиля подготовки – «Систематическая теология ислама» и «Государственно-конфессиональные отношения», по уровню магистратуры тоже два профиля аналогичных профиля – «Исламское право» и «Государственно-конфессиональные отношения». При выборе абитуриентом профиля бакалавриата учитывается его предыдущее образование – если наравне с аттестатом, дипломом о среднем профессиональном или высшем образовании есть медресе или исламского вуза, то студенту рекомендуется выбрать профиль «Государственно-конфессиональные отношения», т.к. все необходимые базовые знания по теологии он уже имеет. Если абитуриент не имеет религиозного образования, то ему рекомендуется выбрать профиль «Систематическая теология ислама» или «Исламское право» (если поступает в магистратуру).

Подобные рекомендации основываются на том, что, как показывает многолетняя практика, абитуриент, не владеющий базовыми понятиями и основами религиозных знаний, получаемых при реализации профилей «Систематическая теология ислама» или «Исламское право», при обучении по профилю «Государственно-конфессиональные отношения» не вполне овладевает сутью тех отношений, которые его учат регулировать. В результате выходит так называемый «полуфабрикат», который методом проб и ошибок (некоторые из которых могут очень существенно повлиять либо на его репутацию, либо на авторитет государственных органов власти, если он является их представителем) пытается восполнить данный пробел в своих знаниях.

Однако, на мой взгляд, даже тот высокий уровень подготовки, который заложен в новом стандарте, скорее всего не устроит централизованные исламские религиозные организации. Я отдаю себе отчет в том, что государственные стандарты созданы для того, чтобы по ним готовили специалистов, необходимых государству. Но здесь необходимо думать и о специфической области, в которой придется работать данным специалистам. Если их не будет признавать религиозное сообщество, то ни о какой поддержке или продуктивном сотрудничестве речи не будет.

Одним из выходом в сложившейся ситуации является комбинированное обучение, которое применяется в ряде вузов Дагестана и России, которые под одной крышей сочетают обучение по направлению подготовки 48.00.00 Теология и обучение служителей религиозного культа (ДТИ (п. Чиркей), РИУ им. Кунта-Хаджи (г. Грозный), РИИ и КИУ (г. Казань)). В них студент либо зачисляется и изучает параллельно обе образовательные программы (государственную и самостоятельно утвержденную религиозную), либо при обучении по государственному стандарту за его рамками дополнительно получают во второй половине дня углубленные религиозные знания от преподавателей религиозных программ обучения, либо получают в течении 1–2 лет базовую религиозную подготовку и только после этого поступают для обучения по направлению подготовки 48.00.00 Теология.

Данная практика позволяет подготавливать и выпускать гораздо более конкурентоспособных специалистов в данной области т.к. они уже восприняты и признаны как религиозным сообществом в лице централизованных исламских религиозных организаций, так и государственными органами.

Вторым выходом мне видится совершенствование ФГОСа направления подготовки 48.00.00 Теология, в котором как и в действующем ФГОС ВО по педагогическому образованию обучающийся изучает два профиля, из которых один – «Систематическая теология ислама» – будет являться базовым и обязательным. Естественно, что это приведет к увеличению срока обучения на один год, но в данном случае я считаю это оправданной мерой, направленной на повышение качества знаний выпускников.

Сведения об авторе:
Сайпудинов Руслан Магомедханович, к.э.н., начальник отдела лицензирования, мониторинга и аккредитации ОАНО ВО «Дагестанский гуманитарный институт» (г. Махачкала). Email: ruslan-sf@yandex.ru

Т.Е. Седанкина

Вопросы демаркации академической и церковной теологии в контексте педагогической подготовки субъектов образовательно-воспитательного процесса

Аннотация: *В представленной статье осуществляется попытка демаркации академической и церковной теологии, на основе компаративного анализа Федерального государственного образовательного стандарта высшего образования по направлению «Теология» и Образовательного стандарта высшего религиозного образования по направлению «Подготовка служителей и религиозного персонала религиозных организаций», и соответствующих им видов будущей профессиональной деятельности теолога и служителя религиозного культа. Также рассматриваются вопросы педагогической подготовки теологов и священнослужителей, а также теологической подготовки учителей.*

Ключевые слова: *теология и богословие, светское образование, религиозное образование, светские и духовные учебные заведения, педагогическая подготовка теологов и священнослужителей, теологическая подготовка учителей*

I. Вопросы демаркации академической и церковной теологии

Во настоящее время вопросы демаркации академической и церковной теологии являются довольно актуальными, в связи с тем, что все больше вузов страны начинают осуществление подготовки студентов по направлению «Теология». В то время как религиозное сообщество ратует за введение религиозного образования, начиная с детского сада и заканчивая вузом; академическое сообщество, позитивно настроенное на введение теологии в научно-образовательное пространство, опасается дискредитации теологии как науки, подчеркивая разницу между «религиозным образованием» и «знанием о религии». Негативно же настроенные академические круги приводят довольно сильные аргументы против преподавания религии как в школе, так и в вузе.

Указывая на разницу между «знаниями о религиях», даваемых в светских учебных заведениях и «религиозным образованием», получаемом в духовных образовательных учреждениях, председатель экспертного совета по теологии ВАК при Министерстве науки и высшего образования России Д.М. Шмонин подчеркивает, что их нельзя смешивать [14, с. 72–88]. Светское образование носит внеконфессиональный характер, не допускающий пропаганду каких бы то ни было вероубеждений, обучению вере и участие в религиозных действиях. Преподавание религиозных знаний должно осуществляться с соблюдением права каждого человека на свободу совести и вероисповедания. Изучение религии должно помочь обществу избавиться от вредных стереотипов и предрассудков. Религиозное образование предполагает конфессиональную определенность и укорененность как учащих, так и учащихся в конкретной традиции. Конфессиональное религиозное образование несет идеологическую функцию и играет идентифицирующую и институализирующую роль для религиозной традиции» [14, с. 74]. В зависимости от вида учебного заведения выстраивается особая методология, подбираются методы наиболее эффективного обучения и воспитания.

Данные вопросы неоднократно поднимались на методологических семинарах и круглых столах, проходящих в Российском исламском институте.

На первом круглом столе «Актуальные проблемы теологического образования в России» [13], прошедшем в Казанском федеральном университете и Российском исламском институте (Казань) в декабре 2014 года, вопрос о сходстве и различии теологии и богословии стоял достаточно остро. Большинство присутствующих ставили знак равенства между богословием и теологией, в связи с тем, что обе представленные формы религиозного сознания претендуют на богопознание, опираясь в своем исследовании как на догматы

религии, так на религиозные тексты, выступающие для них абсолютными авторитетами, не подвергающимися критике. Однако среди присутствующих на круглом столе были и те, кто разводил понятия «Теология» и «Богословие», опираясь на исследование А.А. Радугина, касающееся теологическо-богословской рефлексии, усматривая в теологии и богословии разную степень использования инструментов и критериев рациональности, причем, как подчеркивает А.А. Радугин, теологией используются «преимущественно формально-логические средства. Рационалистический аспект теологии сближает ее с научным познанием» [10, с. 47–88].

Опираясь на опыт работы в Российском исламском институте, изучение гос. стандартов, а также специфики преподавания на «Теологическом факультете» и «Факультете исламских наук», мы также склоняемся к разведению теологии и богословия [12, с. 111–118]. Так, согласно федеральному образовательному стандарту, выпускники образовательных программ по теологии светских вузов, готовятся к таким видам деятельности, как научно-исследовательская, учебно-воспитательная и просветительская деятельность конфессии, экспертно-консультативная, представительско-посредническая, организационно-управленческая, участие в обеспечении социальной и практической деятельности конфессии. При этом нет указаний на то, что образовательная программа готовит священнослужителей. В своем выступлении на II Всероссийской научной конференции «Теология в современном научно-образовательном пространстве» патриарх Кирилл разграничил деятельность священника и теолога, отметив, что священник работает с душой человека, теолог же осуществляет межрелигиозное, межконфессиональное и межэтническое взаимодействие.

Таблица

Анализ видов будущей профессиональной деятельности теолога и служителя религиозного культа, согласно образовательным стандартам

Виды профессиональной деятельности	
Теолог	Священнослужитель
Федеральный государственный образовательный стандарт высшего образования по направлению «Теология»	Образовательный стандарт высшего религиозного образования по направлению «Подготовка служителей и религиозного персонала религиозных организаций» [7]
– научно-исследовательская; – учебно-воспитательная и просветительская деятельность конфессии; – экспертно-консультативная; – представительско-посредническая; – организационно-управленческая; – участие в обеспечении социальной и практической деятельности конфессии.	– религиозно-проповедническая; – учебно-воспитательная и просветительская; – социально-практическая; – экспертно-консультативная; – представительско-посредническая; – организационно-управленческая; – научно-богословская; – переводческая; – нормотворческая.
Специфика содержания обучения	
Теологический факультет	Факультет шариатских наук
Упор на изучение светских дисциплин	Упор на изучение религиозных дисциплин
изучение не только своей религии, но и иных философско-религиозных систем	глубокое погружение в изучение исламских наук (т.е. знание именно своей религии)
акцент на интеллектуальное осмысление религиозных ритуалов и	подготовка специалиста к выполнению и руководству религиозными обрядами

практик	
формирование теологического мировоззрения, способствующего умению вести толерантный диалог с представителями других религий.	Формирование исламского мировоззрения

Представленный подход был подробно рассмотрен на втором круглом столе на тему «Развитие высшего теологического образования», состоявшемся в мае 2016 года в Российском исламском институте [9], на котором присутствовала группа разработчиков проекта нового стандарта по исламской теологии, одним из членов которой является директор Научно-образовательного центра по теологии БашГУ Д.Х. Акбашева. Исследователь отметила: «Включенность теологии в систему светского образования государственных образовательных учреждений требует учета соотношения религиозных и светских дисциплин, а также соотношения религиозности и светскости в образовательной деятельности. Светские и религиозные дисциплины могут взаимодополнять друг друга. Умение использовать исторические, культурологические, социологические, философские и другие светские знания помогут человеку осознанно сформировать мировоззрение, определить ценностные ориентации религии через призму современных научных подходов. И хотя, светскость предполагает наличие онтологического основания, не сопряженного с религиозным онтологическим основанием, тем не менее не следует исключать того, что светскость может предполагать возможность сочетания свойств религиозности и светскости, поскольку светскость может означать только независимость от религии. У светского и религиозного свои пути достижения истины, но светскость и религиозность могут быть представлены синергийно» [1].

Выхованец А.Е., осуществляя компаративный анализ теологии в светских и духовных учебных заведениях в современной России, пришла к следующим выводам [2, с. 28]:

Несмотря на то, что конфессионально-образовательный профиль идентичен:

– в государственном вузе программа подготовки по направлению «Теология» включает в себя значительно больше светских дисциплин, по сравнению с программой духовных вузов. В духовном вузе спектр собственно теологического знания существенно шире, что позволяет говорить о более высоком уровне профессиональной подготовки выпускников;

– в светском вузе обучение теологии не предполагает религиозной практики и отправления религиозного культа, в духовном же вузе наличие религиозной практики обязательно;

– в светском вузе б*о*льшую часть преподавательского состава составляют специалисты таких областей, как философия, история, юриспруденция, культурология (то есть не собственно специалисты-теологи), из-за чего светское теологическое образование в значительной степени уступает аналогичному образованию в духовном учебном заведении. Духовные вузы предпочитают приглашать на работу выпускников духовных учебных заведений, благодаря чему обучающиеся получают глубокие теологическое знания;

– выпускникам духовных вузов не хватает полноты знаний о других религиозных традициях для работы в сфере межрелигиозных отношений, так как образование проводилось в рамках одного конфессионально-образовательного модуля; выпускники светских вузов религиоведческого направления оказываются предпочтительными при приеме на работу в светские организации.

Результаты компаративного анализа привели исследователя к мысли о том, что фактически преподавание теологии в светских вузах зачастую не носит критического характера, а является продолжением церковной теологии, изучающей проблемы, связанные с религией изнутри традиции. В данном случае «можно говорить скорее о сходстве, чем о различии между церковным богословием и академической теологией. Существенным

отличием академической теологии является отсутствие ориентации выпускников на деятельность священнослужителя, что создает проблему их дальнейшего трудоустройства» [2, с. 29]. Часть представителей академического сообщества подчеркивает, что пока рано говорить о том, что «в России сложилась критическая академическая теология. На уровне бакалавриата и магистратуры данное направление скорее представляет собой упрощенный вариант церковной теологии. На уровне аспирантуры и защиты диссертаций академическая теология является определенным средством унификации церковного и светского образования» [6].

II. Вопросы педагогической подготовки субъектов образовательно-воспитательного процесса

В зависимости от демаркационной линии, проходящей между академической и церковной теологией встает вопрос содержания педагогической подготовки субъектов образовательно-воспитательного процесса: с одной стороны – вопросы педагогической подготовки теологов и священнослужителей, с другой стороны – теологической подготовки учителей. Решение данного вопроса носит разнонаправленный характер. Рассмотрим возможные направления.

1. Важным шагом является введение в содержание педагогического образования изучение теологии в качестве теоретической основы методики ее преподавания. «Базой для подготовки учителей к преподаванию основ религиозных культур могут служить кафедры теологии в педагогических университетах» [6], – отмечает митрополит Иларион. Дивногорцева С.Ю., являющаяся ведущим специалистом в области педагогического образования одновременно в светском и духовном вузах, подчеркивает, что для решения данной задачи «необходимо серьезное включение в содержание подготовки педагога теологической составляющей. Только так – имея серьезную теологическую подготовку, которая предполагает, во-первых, глубокое усвоение обучающимся религиозной традиции, во-вторых, владение педагогическими компетенциями и, в-третьих, освоение педагогических ценностей и смыслов в контексте той или иной религиозной культуры, возможно качественно подготовить преподавателя религиозной культуры, который, основываясь на культурологическом подходе, преподавать ее будет не поверхностно, но основательно» [4, с. 24].

2. Осуществлять более углубленную психолого-педагогическую подготовку теологов и священнослужителей как в светских, так и в духовных учебных заведениях. Анализ учебных планов как на факультете теологии, так и на факультете «Подготовка служителей и религиозного персонала религиозных организаций» в Российском исламском институте, также, как и в духовных семинариях, показывает довольно незначительный объем часов, что не позволяет дать глубоких знаний в области педагогики и психологии, необходимых в полном объеме, хотя в сферу профессиональной деятельности как теолога, так и священнослужителя среди прочих входит «учебно-воспитательная и просветительская деятельность конфессии». Теолог, также, как и священник, должен обладать знаниями понятийного аппарата, принципами организации педагогической деятельности, содержанием, формами и методами духовно-нравственного воспитания личности, методики преподавания религиозных дисциплин. Однако, на факультете теологии этого не позволяет сделать расчет часов, который должен строго соответствовать ФГОС, а на факультете «Подготовка служителей и религиозного персонала религиозных организаций» учебные часы с большим предпочтением распределяются на изучение собственно религиозных предметов.

3. Создание специальных магистерских образовательных программ для психолого-педагогической подготовки священнослужителей. Педагогическая компетентность будущего священнослужителя должна качественно отличаться от таковой у студента педагогического

вуза. Это качественное отличие заключается в необходимости религиозного обоснования педагогики, в обращении внимания будущих проповедников на религиозные аспекты педагогики. «Священник, в силу особенностей своей деятельности, должен проявлять внимание к воспитанию души человека в целом. Поэтому и решение возникающих в практике его работы педагогических проблем ему необходимо решать, опираясь, прежде всего, на духовное и нравственное осмысление педагогических явлений и процессов, следование религиозным представлениям о человеке» [4, с. 18–27].

В 2014 году на базе Общецерковной аспирантуры и докторантуры имени святых равноапостольных Кирилла и Мефодия, ведущей подготовку кадров высшей квалификации (ученых, педагогов церковных управленцев и дипломатов) для Русской Православной Церкви стартовала магистерская программа «Теология образования» [11, с. 370–372]. «Кафедра объединяет церковных и светских ученых, научный и педагогический интерес которых связан с соответствующими предметными областями. Мозаика научных и педагогических интересов профессоров и преподавателей, участвующих в образовательной программе, складывается в единый рисунок, центр которого – человек как участник образовательного процесса, христианское понимание ценности личности, идея образования как открытия человеком в себе образа Божия, преображения в процессе воспитания, обучения, коммуникации, а также богословские, философские и психологические проблемы образования, теории и практики педагогической мысли» [11, с. 371].

Руководитель магистерской программы «Теология образования» Д.В. Шмонин констатирует все больший отрыв современной системы образования от ценностно-смысловой сферы, которую ранее давала философия, а еще раньше формировало религиозное мировоззрение и систематическая форма последнего – теология» [15, с. 211]. Специалист призывает к возрождению педагогики «высшего измерения», нацеленной на реализацию предназначения человека; педагогики, связанной с философским знанием, составляющим неизменное смысловое ядро развивающейся позитивной педагогики. «Речь идет о «Педагогической философии», в основе которой лежат ценности, не зависящие от пространства и времени; именно они составляют идеалы «Вечной педагогики» [15, с. 210]. Образование должно быть связано с выращиванием духовной личности через приобщение последней к безусловным ценностям, то есть врастание человека в достижения культуры. Универсальная идея, если ее не питают трансцендентные корни, оказывается абстрактной по форме и зависящей от мировоззренческих оснований теоретика, педагога, да и любого участника педагогического процесса [15, с. 217].

Шмонин Д.В. ратует за применение теологической методологии в гуманитарно-педагогической сфере, считая ее не противоречащей «научному» мировоззрению педагогов. «Отсутствие богословской позиции в осмыслении проблем образования в буквальном смысле обесценивает (лишает религиозно-культурных ценностных оснований) образование как социальный феномен и лишает педагогическую теорию одного из ключевых способов научного обеспечения. Утрата теологическим мировоззрением своей универсальности, которая для педагогики означала распад христианской (схоластической) образовательной парадигмы, породила расхождение между сущим и должным» [15, с. 215–219].

Ассоциация психологической помощи мусульманам, образованная в 2017 году, осуществляет активную работу по повышению уровня психологической грамотности имамов. Совместно с ресурсным центром Казанского федерального университета проводятся курсы повышения квалификации «Психологическое консультирование мусульман», разработанные совместно с психологическим факультетом Поволжского Института непрерывного профессионального образования (ПИНПО).

В 2019 году на базе Московского государственного психолого-педагогического университета была открыта магистерская программа «Психология Востока: этничность, религия и межкультурная коммуникация» [5], направленная на подготовку психологов, владеющих навыками межкультурного взаимодействия с представителями народов Востока,

учитывая их этнические и религиозные особенности. Арабское направление магистерской программы представляет собой уникальную образовательную программу, которая сочетает в себе формирование компетенций в области межкультурной коммуникации, психологического консультирования и исламоведения. Программа включает в себя изучение: истории и современной культуры мусульманских народов мира; психологии ислама; этнопсихологии и особенностей межкультурной коммуникации с представителями народов, исповедующих ислам, особенностей психологической работы с мусульманами. В настоящее время идет обсуждение открытия в исламских университетах России (Российский исламский институт в Казани) магистерских программ по исламской психологии. Предполагается осуществлять междисциплинарное психологическое и теологическое обучение, которое наряду с изучением психологических дисциплин, будет включать блок дисциплин по исламской теологии, раскрывающий основы мусульманской веры, представления о человеке и его внутреннем мире в исламе: о сердце («кальб»), нафсе (душе), нийяте (намерении) и многом другом [8, с. 164–165]. Об этом и многом другом речь пойдет в следующем разделе данного учебного пособия.

Вывод. В результате попытки ответить на вопросы о том, что представляет собой академическая теология и чем она отличается от теологии церковной, мы пришли к выводу, что деятельность священника и теолога необходимо разграничивать, так как по мнению патриарха Кирилла, «священник работает с душой человека, теолог же осуществляет межрелигиозное, межконфессиональное и межэтническое взаимодействие». Тем не менее, результаты сравнения программ преподавания в светских и духовных вузах говорят «скорее о сходстве, чем о различии между церковным богословием и академической теологией». Существенным отличием последней является отсутствие ориентации выпускников на деятельность священнослужителя.

В ходе рассмотрения вопросов педагогической подготовки теологов и священнослужителей, а также теологической подготовки учителей (субъектов, осуществляющих духовно-нравственное воспитание подрастающего поколения), выявлены решения в следующих направлениях: введение в содержание педагогического образования изучения теологии в качестве теоретической основы методики ее преподавания; осуществление более углубленной психолого-педагогической подготовки теологов и священнослужителей как в светских, так и в духовных учебных заведениях; создание специальных магистерских образовательных программ для психолого-педагогической подготовки священнослужителей. В настоящее время активно ведется работа по всем рассмотренным направлениям. Так, например Российский исламский институт реализует следующие курсы повышения квалификации для преподавателей светских и духовных учебных заведений: «Духовно-ориентированная педагогика и психология», «Методика преподавания религиозных дисциплин для преподавателей медресе», «Методика преподавания светских дисциплин для преподавателей медресе» и др.

Литература

1. *Акбашева Д.Х.* Соотношение религиозности и светскости в образовательной деятельности по направлению подготовки «Теология» / Д.Х. Акбашева // Ридеры к круглому столу на тему «Развитие высшего теологического образования». – URL: http://kazanriu.ru/news/1219/
2. *Выхованец А.Е.* Теология в светских и духовных учебных заведениях в современной России: компаративный анализ / А.Е. Выхованец // Педагогика. Вопросы теории и практики. – 2018. – № 4 (12). – С. 26–29.
3. *Выхованец А.Е.* Теология в системе светского образования в современной России / А.Е. Выхованец // Манускрипт. – 2017. – № 12 (2). – С. 57–60.

4. *Дивногорцева С.Ю.* Теология и педагогика в современном ВУЗе: основы синергии / С.Ю. Дивногорцева // Интернет журнал «Проблемы современного образования». – 2019. – № 2. – С. 24. – URL: http://www.pmedu.ru
5. Магистерская программа «Психология Востока: этничность, религия и межкультурная коммуникация». – URL: http://vostok-mgppu.ru
6. *Митрополит Волоколамский Иларион (Алфеев)*. Выступление «Теология в образовании и науке: развитие отрасли» на главном пленарном заседании «Теология и ценности» II Всероссийской (с международным участием) научной конференции «Теология в современном научно-образовательном пространстве» / Митрополит Волоколамский Иларион (Алфеев). – URL: http://www.doctorantura.ru/publications/3784-vystuplenie-mitropolita- ilariona-na-glavnom-plenarnom-zasedanii-teologiya-i-tsennosti-ii-vserossijskoj-s- mezhdunarodnym-uchastiem-nauchnoj-konferentsii-teologiya-v-sovremennom- nauchno-obrazovatelnom-prostranstve
7. Образовательный стандарт высшего религиозного образования по направлению “Подготовка служителей и религиозного первонала религиозных организаций, Профиль «Исламские науки». – URL: http://kazankiu.ru/KIU/dokumenti/OSVRO__2020_0.pdf
8. *Павлова О.С.* Психология: исламский дискурс: Монография / О.С. Павлова. – М.: Ассоциация психологической помощи мусульманам, АНО НПЦ «Аль-Высатыя – умеренность», 2020. – 208 с.
9. Проблемы развития теологического образования обсудят в РИУ. – URL: http://www.islam-portal.ru/novosti/104/6422/
10. *Радугин А.А*. Теологическо-богословская рефлексия как специфическая форма рациональности и возможности сотрудничества науки и религии / А.А. Радугин; Воронежский государственный архитектурно-строительный университет // Научные ведомости БелГУ. Сер. Философия. Социология. Право. – 2009. – № 8 (63). – С. 79–88.
11. *Рейзвих Т.Н.* О магистерской программе «Теология образования» и кафедре педагогике и теории образования общецерковной аспирантуры и докторантуры в Санкт-Петербурге / Т.Н. Рейзвих, Д.В. Шмонин // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. – 2016. – Т. 17. № 2. – С. 370–372.
12. *Седанкина Т.Е.* Рефлексия над понятиями теология и богословие / Т.Е. Седанкина // Теология и образование. Ежегодник Научно-образовательной теологической ассоциации. – М.: Издательский дом «Познание», 2018. – С. 111–118.
13. Теология – учение о Боге или конфессиональное религиоведение? // Программа круглого стола: «Актуальные проблемы теологического образования в России». – URL: http://www.islam-portal.ru/novosti/104/5289/
14. *Шмонин Д.В.* «Толедские принципы» и теология в школе / Д.В. Шмонин // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – 2017. – № 4. – С. 72–88.
15. *Шмонин Д.В.* Философия, теология и ценностно-смысловая сфера в образовании / Д.В. Шмонин // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. – 2015. – Т. 16, №. 4. – С. 207–221.

Сведения об авторе:

Седанкина Татьяна Евгеньевна, кандидат педагогических наук, доцент, заведующий кафедрой систематической теологии Российского исламского института (г. Казань). Email: Tatiana-svetlaya@mail.ru

М.С. Стародубцева, Г.И. Теплых

Парадигмы обучения религии в российских университетах в XIX веке (на примере Вильнского и Дерптского Императорских университетов)

***Аннотация**: В статье представлены модели обучения религии, сформированные в Вильнском Императорском университете и Дерптском Императорском университете; анализируется деятельность богословских факультетов; раскрываются особенности подготовки в университетах церковнослужителей и учителей народных училищ. Авторы показываю место и роль обучения религии в российском университете XIX в.*

***Ключевые слова**: Министерство Народного Просвещения, университет, обучение религии, богословие.*

Обучение религии явилось одним из важных направлений в деятельности российских университетов XIX в. Оно регламентировалось разными целями, имело специфику в зависимости от региона расположения университета и, во многом, было обусловлено позицией Министерства Народного Просвещения, а в его лице и государственной власти. В настоящее время изучение опыта обучения религии в российских университетах XIX в. приобретает актуальность в связи с развитием теологического образования в современных российских вузах. На наш взгляд, исследование этого опыта имеет значение с точки зрения понимания целого ряда вопросов, начиная от концептуальных подходов к организации обучения религии в университете, до анализа лучших практик в преподавании богословия и богословских дисциплин в каждом отдельно взятом университете. Большое значение имеет изучение этого опыта с точки зрения анализа возможностей государственно-конфессионального и межконфессионального взаимодействия в университетском пространстве.

Учитывая изложенное выше, авторы статьи стремятся проанализировать парадигмы (модели) обучения религии в старейших университетах Российской Империи – Вильнском Императорском университете и Дерптском Императорском университете.

Вильнский Императорский Университет был основан в 1578 г. и являлся главным органом управления для учебных заведений западного (Вильнского) учебного округа Российской Империи. В тоже время университет осуществлял научную и образовательную деятельность. Университет имел четыре факультета: физических и математических наук; врачебных или медицинских званий; наук нравственных и политических; словесных наук и свободных или изящных искусств [14, с. 46]. В состав факультета наук нравственных и политических входили три кафедры: Священного Писания, Догматического богословия, Нравоучительного богословия. Говоря современным языком, эти кафедры имели межфакультетский характер; их главная функция заключалась в обеспечении преподавания богословия в университете [14, с. 54]. За каждой кафедрой был закреплен один профессор богословия. Профессоры богословия в своих правах и обязанностях были уравнены с остальными университетскими профессорами. Так, например, на профессора богословия возлагалась обязанность «преподавать свои курсы лучшим и удобнейшим способом; присутствовать в заседаниях и при испытаниях» [14, с. 55]; также, как и ординарный профессор, профессор богословия получал 1000 руб. серебром «ежегодного жалованья» за полный курс [14, с. 56]. Уравнивались профессоры богословия с остальными профессорами и в части избрания на профессорскую должность. В университетском *Уставе* говорилось, что избирающийся на должность профессора должен иметь сочинения и свое мнение о преподаваемой науке, а также владеть методикой ее изложения. Профессорская должность была выборной «по балотирации». Итоги «балотирации» представлялись Министру Народного Просвещения, который окончательно утверждал лицо на должность профессора богословия [14, с. 54–55].

В тоже время, профессоры богословия, если они являлись духовными лицами, обладали особенными правами: они могли получать церковную бенефицию. Университет наделялся правом «избирать и представлять в заступление некоторых мест каноников и церковных бенефиций» из числа ученых духовных особ. При этом каждый из рекомендованных на избрание должен был получить одобрение Попечителя и утверждение Министра Просвещения [2, с. 44]. Получая церковную бенефицию, профессор богословия лишался пенсиона, и, таким образом, его содержание передавалось католической церкви.

Выпускники Вильнского университета могли претендовать на получение академических степеней, в том числе магистров и докторов богословия, пройдя в университете необходимые испытания.

При университете работала церковь с духовником (омонье) и проповедником [14, с. 50].

18 июля 1803 г. при университете была учреждена Главная Семинария с целью «совершенного образования Священников Римско-Католического исповедания» [14, с. 58] «высшего звания»: Епископов, Прелатов, Каноников, Ассесоров Римско-Католической Коллегии, Официалов, Судий, проповедников при соборах и других городских приходах, а также юношей, желающих посвятить себя монашеской жизни в монастырях, находящихся в Вильне, дабы посвящающим себя «духовному чину все нужные науки для сего звания» приобрести [14, с. 69]. (Важно подчеркнуть, что создание Главной Семинарии не предусматривало ликвидацию епархиальных семинарий. Как отмечалось в университетском *Уставе*, епархиальные семинарии должны «сообразовываться с планом Главной Семинарии», со способом ее учения и воспитания с целью «приведения их в лучшее состояние» [14, с. 72].

В Семинарии могли обучаться священники Римско-Католического исповедания Могилевской, Виленской, Луцкой, Каменец-Подольской и Минской епархий, а также священников Римско-Униатского исповедания Полоцкой, Брест-Литовской и Луцкой епархий, рекомендованные на обучение Епископом, окончившие епархиальные семинарии и «оказавшие на предварительном испытании достаточные познания, способности и дарования» [14, с. 71].

Семинарские науки разделялись на 2 «разряда»: первый «разряд» – это науки, которые имеют «ближайшее отношение к духовному званию», полезные для лица духовного звания, «чтобы он сколь возможно имел основательное сведение о естественных и нравственных предметах» [13, с. 403]: Священное Писание, Богословие догматическое и нравоучительное, История и Право церковное, Словесность Латинская и Польская, Естественная История с Ботаникой, Физика, Земледелие, Гигиена (или наука о сохранении здравия), Логика, Греческий язык; второй «разряд» – это такие науки, как Еврейский язык, Право природное и народное, Политическая экономия, Механика, Химия, математические науки, Архитектура, Рисование (обучение этим наукам проходило «по охоте и способности клириков», т.е. на выбор обучающихся). Дополнительно, по распоряжению Совета семинарии, в семинарии преподавались наука церковных обрядов католического и греко-униатского исповеданий, совершение Святых Таин, церковный Устав и пение [13, с. 403].

По окончании изучения «разрядов» семинаристы проходили испытания. Кроме этого, на клирика, изучающего богословие, налагалась обязанность произнести в течение года одну общественную проповедь или поучение, предварительно согласовав их содержание с Правящим (Регентом) и профессором красноречия.

Семинария находилась под управлением «особенного Совета», состоящего под председательством Ректора Вильнского Университета и шести лиц: трех профессоров Богословия сего же Университета, двух членов Вильнского кафедрального Капитула и одного Униатского Прелата [13, с.399]. Ректор сообщал от имени Совета Семинарии о существенных нуждах Семинарии Попечителю учебного округа, который, в свою очередь, уведомлял о состоянии дел в Семинарии Министра Народного Просвещения и Духовную

Римскую Коллегию. Полученные от Министра предписания направлялись в Совету Семинарии для исполнения [13, с. 401].

В свою очередь, Духовная Римско-Католическая Коллегия осуществляла контроль за организацией воспитания семинаристов, «чтобы в воспитание молодых клириков не могло вкрадываться что-либо несогласное с правилами Веры и с званием духовного», ежегодно отправляя «обозрителя», который доносит Коллегии о результатах своего осмотра [13, с. 401].

Что касается воспитания семинаристов, то следует подчеркнуть, что в Главной Семинарии была разработана жесткая система правил, которые семинаристы обязаны были неукоснительно выполнять, например, быть послушными и покорными своему Правящему (Регенту, наблюдавшему за порядком в семинарии. – М.С., Г.Т.) или его Наместнику, или носить одежду одного цвета и покроя.

Кроме этого, в Семинарии действовала система запретов. Например, семинаристу запрещалось противиться Правящему (Регенту, наблюдавшему за порядком в семинарии. – М.С., Г.Т.), употреблять спиртные напитки, за исключением случаев, когда они предписаны врачом, и др.

За проступки семинаристы подвергались разным наказаниям: напоминаниям и взысканиям – за небольшие проступки; в случае серьезной вины семинариста могли отчислить из Семинарии. Как правило, это происходило в следующих случаях: если семинарист не исправлялся при наличии нескольких напоминаний или взысканий; если оказывался «вовсе ленивым и неспособным к наукам» [13, с. 405].

Также в Семинарии действовала жесткая система контроля за обучающимися. Так успехи в науках, добрые качества и пороки семинаристов регулярно фиксировались Правящим в книге, которую он вел ежедневно.

Со временем Главная Семинария была преобразована в богословский факультет, который после закрытия университета в 1832 г. был передан в ведомство Министерства Внутренних Дел для преобразования в духовное училище [4].

В тоже время обучение религии являлось составной частью подготовки учителей для средних и начальных учебных заведений Вильнского учебного округа. Поскольку Вильнский университет возглавлял округ, университетский *Устав* накладывал на университет обязанность иметь «существенные отношения к училищам его округа», которые выражались в том, что «университет должен образовывать и доставлять способных учителей для занятий всех мест в училищах его округа» (с. 60). Речь шла о подготовке так называемых «старших учителей» для Вильнской гимназии и уездных училищ. Среди этих учителей – подготовка учителя Нравственных наук, Истории и Географии для Вильнской гимназии (с. 58) и учителя Нравоучения, Словесности и Латинского языка для уездных училищ.

С этой целью в 1810 г. при Вильнском университете была открыта Семинария для образования приходских учителей и органистов.

В состав семинарского курса входили такие предметы, как христианское учение; нравственные наставления о должностях приходского и сельского учителя; церковное пение и игра на органах; Устав Римско-Католической и Греко-Униатской церквей [10].

За семинарией был закреплен Духовник, который наставлял обучающихся в «Христианском законе».

12 декабря 1802 г. был учрежден Императорский Университет в Дерпте для «важной» цели – «распространение человеческих познаний в Нашем Государстве и купно образование юношества на службу отечества» [1].

Спустя полгода Министерство Народного Просвещения закрепило за университетом право вести подготовку лиц духовного звания из проживающих в университетском округе, а именно на территории Лифляндской, Эстляндской, Курляндской и Финляндской губерний. «И ни один бы кандидат не был определяем Юстиц-Коллегией в Пасторы, если не представит свидетельства от сего Университета о своем учении в оном» [7]. Те пасторы,

которые не имели университетского образования, должны быть отозваны от исполнения своих обязанностей до получения ими соответствующего образования. В связи с этим Министерство Народного Просвещения постановило ввести в университете преподавание «Богословия Протестантского исповедания» и, таким образом, была заложена основа для обучения религии.

В университете был открыт богословский факультет, который ведет учащихся «к тому источнику, из которого может он почерпать правильные понятия об отношениях и должностях своих к Верховному Существу и к ближним, и достоверные сведения о достоинстве человека, возвышающие его до возможного степени совершенства в сем мире» [3, с. 106]. Богословский факультет имел такие же права, как и другие факультеты, что было отражено в *Уставе Императорского Дерптского Университета*: «ни одно отделение не имеет пред другим преимущества, но все равны между собою» [15, с. 138].

Во главе факультета находился декан, который занимался не только организацией работы факультета, но и осуществлял надзор за религиозным и нравственным состоянием студентов и преподавателей факультета. Вместе с деканами других факультетов он входил Цензурный Комитет, созданный в университете, с целью «удалить от университета все противное нравственности вообще, Религии и правительству» [15, с. 170]. Декан причислялся к главным университетским чиновникам. Его годовой оклад составлял 200 руб. в год.

На факультете были образованы четыре кафедры: Догматики и богословского нравоучения; Экзегетики и восточных языков; Церковной истории и богословской словесности; Практического богословия, за которыми были закреплены четыре ординарных профессора, которые, как правило, приглашались из Германии, как «более действующие в религиозном отношении» [6, с. 398]. В своих правах и обязанностях профессоры богословия не отличались от профессоров других факультетов. Их годовой доход составлял 2000 руб.

Согласно распоряжению Министерства Народного Просвещения, на богословском факультете преподавалось богословие Аусбургского исповедания, как «истинный источник» «Протестантского православия» [6, с. 398]. Однако, начиная с 1833 г., согласно определению Министерства Народного Просвещения, в курс богословских наук было введено изучение Закона Божия Греко-Российского вероисповедания, который преподавался священником-законоучителем Православного исповедания [9]. В 1848 г. для преподавания в университете Министром Народного Просвещения был назначен священник римско-католического исповедания [8, с. 836].

Срок обучения на богословском факультете составлял 3 года. Каждый год делился на «полугодичные курсы». Выбор лекций для прослушивания в рамках «полугодичного курса» студент делал самостоятельно, сообщив об этом Секретарю университетского казначейства не позже одного дня до наступления нового полугодия.

За каждый «полугодичный курс», преподаваемый по два часа в неделю, обучающийся вносил по 5 руб., по три и по четыре часа – по 10 руб., по пять и более часов – 15 руб. ассигнациями [12, с. 519]. Студенты, предоставившие свидетельство о бедности, могли слушать курсы бесплатно.

В конце каждого полугодия семинаристы подвергались испытаниям как в пройденных курсах, так и по русскому языку.

Для поощрения успехов в науках студентам богословского факультета ежегодно предлагалась одна «задача», за лучшее решение которой студенту определялась награда. Рассуждения на эту задачу студенты писали на латинском языке, далее без подписи отправляли декану факультета не позднее августа. Имя автора и название темы рассуждения прилагались на отдельном листе в запечатанном виде. За лучшее сочинение по задаче победитель получал золотую медаль в 18 червонных. За сочинение, достоинством ближе всех подходящее к первому, студент получал серебряную медаль.

По окончании богословского факультета студент подвергался «общему испытанию», в

содержание которого входили все предметы пройденного курса. При успешном окончании испытания студент получал звание «действительного студента» и право на получение двенадцатого класса, при условии поступления на гражданскую службу.

Выпускник богословского факультета («действительный студент») мог претендовать на получение ученых степеней: кандидата (наличие этой степени давало право на получение десятого класса при вступлении в гражданскую службу), магистра (наличие этой степени давало право на получение девятого класса при вступлении в гражданскую службу) и доктора (наличие этой степени давало право на получение восьмого класса при вступлении в гражданскую службу). Претендующий на получение ученой степени должен был выдержать «особенно строгое испытание», которое «должно доказывать, что испытуемый не только приобрел определенную совокупность сведений, но и занимался одной или многими отраслями познаний, как главными науками» [15, с. 541], иными словами, является специалистом в той или иной научной отрасли. Причем степень магистра может быть получена спустя один год после получения кандидатской степени, а степень доктора – спустя один год после получения магистерской степени.

Обучающимся на богословском факультете предоставлялось право говорить проповеди, предварительно согласовав их содержание с Профессором Практического Богословия.

С 1827 г. богословский факультет стал осуществлять целевую подготовку выпускников. Для этого студентам евангелического исповедания, обучавшимся на богословском факультете, были назначены стипендии размером по 200 руб. серебром с условием, если они возьмут на себя обязательство, окончив курс университетских наук, прослужить не менее 4 лет при Евангелических приходах в Коллегиях или во внутренних Российских губерниях, или в Польских губерниях [12, с. 55].

Жизнь студентов, обучавшихся на богословском факультете, регламентировалась *Правилами*, которые включали корпус обязанностей, запретов, наказаний. Согласно *Правилам*, главная обязанность студента заключается «в приобретении высших познаний для будущего своего назначения, в образовании себя в нравственности и знании людей; в приобретении навыка в надлежащем употреблении свободы своей и управлению собою… Иметь добровольное почитание к законом и благонравию есть истинная свобода, прямое управление самим собою» [3, с. 109-110]. Тот студент, который «не подает надежды, чтобы мог когда научиться настоящему употреблению свободы и управления самим собою; который сим образом не токмо сам не достигнет главной цели пребывания в Университете, но примером своим отвлечет и других от исполнения их обязанностей» [3, с. 120], удаляется из университета.

Студентам запрещалось «под опасением строжайшего наказания и даже самого изгнания из Университета заводить так называемые Орденские Общества и братства» [3, с. 112].

Правила устанавливали для студентов разные наказания, которые они получали за преступления, например, за «непристойность, нарушающую внимательное благоговение при богослужении и совершении благочестивых обрядов, или оскорбление присутствующих при том каким бы ни было образом» [12, с. 533]. «За всякую непристойность при Богослужении, трогающую внимательное благоговение присутствующих при оном, виновный посажен будет под стражею на хлеб и воду, наказан consilio abeundi (удаление. – М.С.) или и другим строжайшим образом» [3, с. 116]. «Раздача сочинений, противных добрым нравам, влечет за собой выговор, заключение в карцер или исключение из списка студентов; теряющий время, ко вреду нравственности своей, в погребах, трактирах и билиардных домах, особливо во время церковного богослужения, подвергается, по важности вины, заключению в карцер, исключению или удалению» [12, с. 535]. При этом в *Правилах* отмечалось, что «при наложении наказаний не поставляется в необходимость строгое наблюдение постепенности оных. Не столько повторение проступка, сколько важность онаго и, в особенности,

усматриваемая из того испорченность нравов, определяет степень наказания. Самое первое преступление может по существу своему навлечь на себя высшую степень наказания» [12, с. 530–531].

В целом, следует обратить внимание на то, что Министерство Народного Просвещения постоянно наблюдало за работой богословского факультета. Внимание к факультету усилилось тогда, когда в Остзейских губерниях (Эстляндская, Лифляндская и Курляндская губернии. – М.С., Г.Т.) начали распространяться секты Моравских братьев («Гернгутеров»). Тогда, как об этом говорится в отчете Тайного Советника Уварова, Управляющего Министерством Народного Просвещения, в протестантском духовенстве распространилась «наклонность дерзостно искажать истины и таинства Христианской религии» [6, с. 400]. В связи с этим Министерство Народного Просвещения «единственно озаботилось» тем, чтобы «Дерптский Университет оставался чужд всякого участия в богословских раздорах и не подавал повода к нареканию, что он принимает вид какой-либо религиозной секты между Протестантами» [6, с. 400]. В связи с этим граф Уваров предложил усилить цензуру над книгами и журналами, издаваемыми в Остзейских губерниях и поступающими в университет для чтения студентами, чтобы «цензура благоразумная и строгая справедливость, не допускали, согласно с духом Цензурного Устава, полемических суждений и нападков» [6, с. 400].

Особое внимание было обращено на профессоров богословского факультета, на их религиозную жизнь и поведение в университете, чтобы «не допускать нигде религиозных раздоров, могущих произвести и политические несогласия», чтобы профессора «состоя в особенном отношении к правительству, более прочих лиц обязаны распространять согласие и тишину, направляя и жизнь свою и преподавания к мирному соглашению умов, а не тревожа их рассуждениями о предметах, долженствующих поколебать, может быть общее спокойствие», что «так как, по их мнению, находится в духе Протестантской веры средина, составляющая оплот твердости и прочности оной, то они, как публичные преподаватели, должны держаться сей средины: ибо профессор богословия Дерптского университета, состоя под покровительством правительства, не должен принадлежать ни к какой секте и обязан избегать все крайности, руководствуясь общим духом терпимости, коим одушевляется государственный состав Империи, и удаляясь о всего, носящего вид личного пристрастия к тому или другому мнению, к той или другой партии, особенно в таких временах, где малейшая искра может воспламенить умы и открыть целый ряд новых религиозных и политических заблуждений» [6, с. 399].

Таким образом, исходя из изложенного выше, мы можем заключить, что в Вильнском Императорском университете и Дерптском Императорском университете были сформированы две реально работающие модели обучения религии. Обе модели выстраивались с учетом 1) конфессиональных особенностей учебного округа, на территории которого учреждался университет, 2) опыта обучения религии и организации теологического образования в университетах Западной Европы, в частности Германии, как это было в Дерптском университете, 3) требований учебного округа в подготовке кадров (лиц духовного звания или учителей).

В центре модели находился богословский факультет, на котором посредством кафедр осуществлялась организация обучения религии, проходила реализация образовательных программ. Богословский факультет занимался подготовкой лиц духовного звания. В тоже время профессора богословия участвовали в подготовке учителей народных училищ, как это было в Вильнском университете.

Обе модели обучения религии, несмотря на то, что их функционирование нормировалось Министерством Народного Просвещения, а в его лице и государственной властью, предусматривали участие конфессий (римско-католической и протестантской) в как в организации обучения религии, так и в воспитательной работе со студентами. Так в Вильнском университете Римско-католическая церковь в большей степени участвовала в

воспитании обучающихся Главной Семинарии; также профессора богословия, имеющие духовное звание, могли преподавать на богословском факультете. Напротив, в Дерптском университете протестантское богословие преподавалось гражданскими лицами, но в тоже время, к преподаванию на богословском факультете были допущены и священнослужители Русской Православной Церкви и Римско-Католической церкви.

В целом, необходимо отметить, что характеризуясь собственными специфическими чертами, каждая из моделей представляла собой прогрессивную для своего времени систему обучения религии в университетском пространстве, которая позволяла решать задачи не только регионального, но государственного уровня.

Литература

1. Акт постановления для Императорского Университета в Дерпте. 12 декабря 1802 г. // Сборник постановлений по Министерству Народного Просвещения. Том первый. Царствование Императора Александра I. 1802 – 1825. – СПб.: Типография Императорской Академии Наук, 1864. – 1164 с. – С. 6–12.
2. Акт утверждения для императорского университета. 4 апреля 1803 г. // Сборник постановлений по Министерству Народного Просвещения. Том первый. Царствование Императора Александра I. 1802 – 1825. – СПб.: Типография Императорской Академии Наук, 1864. – С. 40.
3. Высочайше утвержденные правила для учащихся в Императорском Дерптском университете. 23 августа 1803 г. // Сборник постановлений по Министерству Народного Просвещения. Том первый. Царствование Императора Александра I. 1802 – 1825. – СПб.: Типография Императорской Академии Наук, 1864. – 1164 с. – С. 104–124.
4. О закрытии Виленского Университета (1 мая, 1832 г.) // Сборник постановлений по Министерству Народного Просвещения. Том второй. Царствование Императора Николая I. 1825 – 1855. Отделение первое. 1825 – 1839. – СПб: Типография Императорской Академии Наук, 1864. – 1224 с. – С. 384–385
5. О назначении 12 стипендий по богословскому факультету Дерптского Университета. 31 мая 1827 г. // Сборник постановлений по Министерству Народного Просвещения. Том второй. Отделение первое. 1825-1839. – СПб.: Типография Императорской Академии Наук, 1864. –1224 с. – С. 54–57.
6. Об обозрении Дерптского Университета Управляющим Министерством Народного Просвещения, Тайным Советником Уваровым. 20 июня 1833 г. // Дополнение к Сборнику постановлений по Министерству Народного Просвещения. 1803-1864. – СПб.: Типография Императорской Академии Наук, 1867. – 1096 с. – С. 392–405.
7. Об обучении в Дерптском Университете молодых людей, посвящающих себя духовному званию. 21 марта 1803 г. // Сборник постановлений по Министерству Народного Просвещения. Том первый. Царствование Императора Александра I. 1802 – 1825. – СПб.: Типография Императорской Академии Наук, 1864. – 1164 с. – С. 36–37.
8. Об определении в Дерптский Университет Римско-Католического священника. 14 декабря 1848 г. // Дополнение к Сборнику постановлений по Министерству Народного Просвещения. 1803–1864. – СПб.: Типография Императорской Академии Наук, 1867. – 1096 с. – С. 836–837.
9. Об определении при Дерптском Университете и гимназиях Рижской и Ревельской законоучителей Православного исповедания 31 октября 1833 г. // Дополнение к Сборнику постановлений по Министерству Народного Просвещения. 1803–1864. – СПб.: Типография Императорской Академии Наук, 1867. – 1096 с. – С. 414–415.
10. Об утверждении положения и штата Семинарии при Виленском Университет для образования приходских учителей и органистов от 9 июля 1810 г. // Сборник постановлений по Министерству Народного Просвещения. Том первый. Царствование Императора

Александра I. 1802 – 1825. – СПб.: Типография Императорской Академии Наук, 1864. – 1164 с. – С. 1175–1178.
11. Об учреждении при Виленском Университете Главной Семинарии для духовенства Римско-Католического исповедания. 18 июля 1803 г. // Сборник постановлений по Министерству Народного Просвещения. Том первый. Царствование Императора Александра I. 1802 – 1825. – СПб.: Типография Императорской Академии Наук, 1864. – 1164 с. – С. 69–73.
12. Правила для учащихся в Императорском Дерптском Университете. 21 февраля 1834 г. // Сборник постановлений по Министерству Народного Просвещения. Том второй. Отделение первое. 1825-1839. – СПб.: Типография Императорской Академии Наук, 1864. – 1224 с. – С. 517–542.
13. Устав Главной Семинарии для Римско-Католического Духовенства при Императорском Виленском Университете. 6 сентября 1806 г. // Сборник постановлений по Министерству Народного Просвещения. Том первый. Царствование Императора Александра I. 1802 – 1825. – СПб.: Типография Императорской Академии Наук, 1864. – 1164 с.
14. Устав или общие постановления Императорского Виленского Университета и училищ его округа. Сборник постановлений по Министерству Народного Просвещения. Том первый. Царствование Императора Александра I. 1802 – 1825. – СПб.: Типография Императорской Академии Наук, 1864. – 1164 с.
15. Устав Императорского Дерптского Университета. 12 сентября 1803 г. // Сборник постановлений по Министерству Народного Просвещения. Том первый. Царствование Императора Александра I. 1802 – 1825. – СПб.: Типография Императорской Академии Наук, 1864. – 1164 с. – С. 124–186.

Сведения об авторах:

Стародубцева Марина Станиславовна, кандидат педагогических наук, доцент кафедры теологии и религиоведения Курского государственного университета (г. Курск). Email: maristarva@gmail.com

Теплых Галина Ивановна, кандидат экономических наук, доцент, исполнительный директор Научно-образовательной теологической ассоциации (НОТА) (г. Москва). Email: ger232629@mail.ru.

М.С. Суфьянов

Теологический контекст крымскотатарского орнамента

Аннотация: *В данной статье осуществляется теологическое осмысление развития крымскотатарских орнаментов в Крыму. Особенности символизма крымскотатарских орнаментов. Современная теория изобразительного искусства крымских татар, описания истории и становления орнаментики. Исследование истории развития крымскотатарских орнаментов в Крыму с XIII по XX веков, крымскотатарского искусства, особенности орнаментальных композиций и язык символов.*

Ключевые слова: *искусство, миниатюра, эстетика крымскотатарских орнаментов, теологическое описание орнамента, крымскотатарский этнос, символизм орнамента.*

Орнамент – это рисунок, символизирующий скрытное определенное содержание. Орнамент – симбиоз элементов, передающий характерные черты той или иной народности, это образ, в котором лаконично зашифрован код этноса. Символизм в орнаментике позволяет глубоко изучить смысл, зашифрованный в элементах, найти взаимосвязь этнических групп, создающие ту или иную культуру народа.

В крымскотатарском искусстве, как и любом другом искусстве, в основе орнаментики лежит символизм, на что так же повлияла культура исламского мира, запрета на изображение живых существ. Изучением символики крымскотатарского народа является актуальным вопросом на сегодняшний день, т.к. необходимо понять, что хотели донести мастера прошлого, посредством своих произведений, о значительных событиях в жизни своего народа. У каждого элемента в крымскотатарском орнаменте, есть свое название и зашифрованная смысловая нагрузка, в результате чего простая вещь становится одухотворенной, живой, «доносящей». И при владении знаниями о символике в крымскотатарском искусстве, можно понять ее смысл, историю, если владеть расшифровкой того или иного знака. [1, с. 110].

Все орнаментальное искусство крымскотатарского народа несло в себе определенную смысловую нагрузку и имело свое сакральное значение. Постепенно язык символов и наименования элементов орнамента начали придаваться забвению. А к XX веку, мастерицы вышивки начали давать названия узорам относительно их сходства с различными бытовыми предметами. Это стало началом утраты языка крысмкотатарской орнаментики, на сегодняшний день мы владеем смыслом (расшифровкой) лишь незначительной части орнаментальных композиций.

В связи с тем, что культура и законы ислама запрещают изображать живые существа, наиболее распространенным считается растительный или фитоморфный орнамент. Это является особенностью мусульманского искусства, где растительные мотивы, символизировавшие красоту божественного творения, играли главную роль. В крымскотатарском орнаменте, относительно других мусульманских орнаментов, элементы со сложным переплетением геометрических фигур (по типу гириха или арабески) не используются, хотя в некоторых произведениях искусства, к примеру, в такой технике как резьба по камню, эти элементы присутствуют.

Хотя по исламу изображение животных запрещено, они периодически встречаются в сильно стилизованном виде, к примеру, стилизованные изображения головы, закрученных рогов барана или птиц, которые в тюркских народах считались священными животными и изображались в целях оберега [2, с. 30].

Использование каллиграфии на предметы декоративно-прикладного искусства зародилось в иранской керамике (IX-XI вв.), под влиянием иранской культуры на вышивку крымских татар. По стилю надпись, вышитая арабским почерком «насх», которая особо не отличалась от растительного декора – их объединяло обилие извилистых, плавно изогнутых

линий. Надписями занимались знающие мужчины, они обрисовывали текст, подготавливая его для вышивки, которой занимались женщины. Женщины чаще всего были безграмотны, не умели читать и писать, что стало причиной в изменении текста. Многие надписи перестали соответствовать изначальному замыслу, и перешли в стилизованные узоры, дополняющие орнаментальные композиции.

В крымскотатарской орнаментике используются больше пастельные цвета, нежные тона: зеленого, голубого, розового, золотистого и охристого цветов, и вообще не используются пестрые, открытые краски. Каждый из цветов, так же как и элементы орнамента несут в себе глубокий смысл. К примеру, голубой цвет символизирует мудрость и вечность и часто упоминается в священной книге мусульман – в Коране. Такой яркий и насыщенный цвет как красный, алый не используются в орнаментике вообще. Противоположный цвет – зеленый, используется часто и символизирует надежду и жизнь. Орнаменты в крымскотатарском искусстве встречаются чаще симметричные, не взирая на идентичный рисунок, элементы в нем изображаются по цвету чаще всего разными [3].

Крымскотатарский фитоморфный орнамент изображается иногда абстрактно, и имеет воздушность. В изображении цветов можно узнать крымскую природу, основную узорообразующую роль играет линия – тонкая, извилистая, придающая рисунку динамичности.

Множество крымскотатарских мотивов несут в себе символический контекст и мусульманскую трактовку, к примеру «Дерево Жизни» (Омюр агъачы) относят больше к тюркским символам, в его основе лежит мир и порядок. Следовательно, в тюркском контексте центром мира – изображается древо, которое в себе содержит информацию о благополучии и жизни своего рода. Изображается колыбели бедующих детей на ветвях древа. Символ «Древа жизни» часто изображается на предметах, используемых для свадебных обрядов. Изображение древа на мужском свадебном подарке «докъузлама» несли в себе пожелание жениху стабильности, продолжения рода, физической силы.

Элемент «Эгри дал» изображается в виде изогнутого стебля ветки, который располагается как горизонтально, так и вертикально, ритмично отходящий в вверх и вниз мелкими ягодами, цветками или листочками. «Эгри дал» символ райского сада, бесконечного цветения, совершенство и вечную гармонию. На одной ветке, одного дерева, одновременно могут произрастать как разные цветы, так и плоды, что является возможным лишь в райском саду.

Так как по исламу изображение людей является запретным, в искусстве было принято использовать аллегорию цветов, среди которых «роза» (гуль) – символизирует человека в расцвете своих жизненных и духовных сил. Розетка в виде розы в исламе выступает знаком, обозначающим семи имен Всевышнего. Было распространено изображение роз в крымскотатарском искусстве, на надгробиях XVII-XVIII вв., данный цветок украшал каменную чалму надгробия, что означало принадлежность погребенного к ханскому роду. Так же роза или «гуль», символизировала любовь, красоту и изящество, исходя из этого, можно проследить присутствие данного элемента в вышивке на «марама» – головном платке используемым замужней женщиной [4, с. 200–201].

Невзирая на строгий запрет изображения живых существ в Исламе в крымскотатарском орнаменте часто встречаются изображения животных: рыб, птиц, баранов и др. Изображение «Балыкъ» (рыба) – символизирует у мусульман зарождение жизни, вселенной из космических вод Мирового океана. Изображения рыб появляются с XVIII века на дне водоемов и бассейнов.

Еще один символ – «Йылдыз» (звезда) часто изображается в крымскотатарском орнаментальном искусстве. Трактуется как символ вечности и высоких стремлений, целей. В крымскотатарских узорах присутствует изображений звезд: трех-, четырех-, пяти-, шестилучевых, восьмиконечных. Так же больше относящийся к тюркским народам символ «полумесяц со звездой» появился у крымских татар с принятием Ислама, согласно которому

человек всегда чувствует связь с луной, и ее непосредственное воздействие на жизнь. Луна изменчива, ее форма постоянно трансформируется от тонкого серпа до полного шара. Человеческому разуму доступна лишь часть Знания в Коране, это символизирует полумесяц. Для возможности обретения знаний, душа человека должна оттолкнуть лень, что позволит человеку овладеть знанием.

Луна олицетворяет в данном контексте божественный свет, который окутывает звезду, трактующуюся как человек. Используется изображение луны с пятиконечной звездой в виде цветка в вышивке на «марама», кисетах, диванных подушках и поясах «къолан». Так же луна встречается на минаретах мечетей, как символ вознесения над миром [5, с. 520].

Мужская одежда и предметы пользования в крымскотатарском искусстве, оформлялись орнаментальными мотивами, обозначающими семью, чаще всего вписанными в квадрат или прямоугольник устойчивыми, симметричными структурами, центральная вертикаль которых отображает характерные черты мужского характера: целеустремленность, силу – все это окружает гибкий и подвижный орнамент, олицетворяющий женщину. Все элементы, изображаемые на одежде и предметах, несут в себе глубокий смысл и как бы амулет, вызывающий или программирующий на гармоничное сосуществование, стабильность, положение в семье, роли в совместной жизни, динамичность развития семьи и рода в целом. Можно заметить, что для такого рода орнаментов использовались вертикальные композиции.

Классификация крымскотатарского орнамента

1. Растительный или фитоморфный орнамент. Основными элементами фитоморфного крымскотатарского орнамента являются: бадем (миндальный орех) – символ молодой девушки, бадем с лепестками – знак девушки готовой вступить в брак; роза – является символом взрослой женщины, гвоздика – олицетворяет пожилую женщину; гранат – символизирует плодородие и достаток; кипарис – мужской знак (обозначение мужчины), виноградная лоза – еще один символ женщины. Кипарис – мужской символ, несущий в себе качества присущие мужскому полу: целеустремленность, а виноградная лоза – нежность, гибкость, присущие женскому полу. Так же распространенным элементом является гроздья ягод, которые обозначают плодородие и изобилие; эгридал (изогнутая ветвь) излюбленный мотив мастеров – в основе лежит динамичность, сравнивают со знаком воды. Мужской пол так же делится на несколько разных элементов, в зависимости от возрастных рамок: тюльпан – знак юноши или мужчины [6. с. 90].

Изображение цветка, источающего свет – символ Божьей мудрости; треугольник – символизирует мужское и женское начало, в целом – плодоносящих сил земли; пальметта – вершина вертикали, так изображается цветок розы в профиль; гранат символизирует плодородие и достаток. «Меандр» – узор, называющийся в крымскотатарском народе как «крутящаяся вода» – олицетворяющая символ бесконечности, а элементы, которые повторяются в виде цветочков и лепестков означает «берекет» – достаток. В крымскотатарском искусстве при выборе общего объема композиции так же учитывается для мужчины или для женщины она создается, если композиция вписывается в квадрат (устойчивая форма), это олицетворяет мужскую структуру, в которой заложены: опора, надежность. Если композиция вписывается в круг или овал, то по своей мягкой обтекаемой форме напоминает женское начало и присущие ей качества: символ изменчивости, динамичности и изящности. Чаще всего, в композиции «семейное древо», молодая девушка, мечтающая создать семью, изображается в виде миндаля.

2. Геометрический орнамент. В композициях с геометрическим орнаментом, элементы так же имели символичное значение. К примеру, ромбы, круги и шестиконечные звезды, где ромб символизирует плодородия, и представляет собой устойчивую структуру, подчеркивая простоту, порядок и истину. По мимо простых и сложных геометрических фигур, использовались архитектурные сюжеты (минареты, мечети) – где изображение мечети означало знак веры и покорности Всевышнему. «полумесяц» (ай) – символ мусульман. После того как Пророк Мухаммад (с.в.с.) совершил Хиджру, которая выпала на начало лунного

месяца, стало принято считать растущий полумесяц эмблемой исламского мира. Часто изображается на ювелирных изделиях и архитектуре месяц со звездой, где звезда, которую окутывает полумесяц, символизирует человека. Пять лучей звезды олицетворяют пять частей тела и пять столпов ислама. Так же, пять лучей – это пять почитаемых в исламе древних пророков (Адам, Нух, Ибрахим, Иса, Муса).

3. Зооморфный орнамент, несущий в себе определенный, зашифрованный смысл. Остался в искусстве крымских татар благодаря исламу. Символизм присутствовал и в изображении животных, к примеру «Сулюк» в переводе означает пиявка – это знак воды; черепаха – символ долголетия, мудрости и силы, баран – символ жертвоприношения, птица – символ власти.

4. Эпиграфический орнамент. В период становления крымского ханства арабский язык был государственным. Священное писание, книга мусульман – Коран, написанный арабским языком, нес в себе сакральный смысл. Так же эпиграфический орнамент выступал декорам в оформлении книги. Символ покорности Богу несет в себе крымскотатарский орнамент. Благодаря священному писанию традиционные орнаменты развились и получили возвышенность и многогранность [7, с. 110].

В крымскотатарском орнаментальном искусстве можно выделить две группы композиционных приемов: 1) связанные элементы – в основе состоящие из растительных мотивов; 2) раздельные элементы – повторяющиеся по горизонтали два и более раз и с соблюдением определенного расстояния. В первой группе за основу берется центровая композиция, от которой вправо и влево зеркально располагается узор, принцип симметрии. Во второй группе используется ритмическое повторение элементов рисунка, в простом использовании одинаковых элементов, и сложном – элемент узора повторяется через определенный промежуток. Фито морфные элементы используемые в вышивке: листья, плоды и цветы в крымскотатарском орнаментальном искусстве выполняются стилизованно, с чувством природной извилистой, динамичной линии.

Содержание крымскотатарского орнамента имеет некую схожесть с орнаментальными традиционными сюжетами других народов, но при этом у крымскотатарского орнамента есть свои специфические и стилистические особенности. Орнамент играл роль языка в различных видах декоративно-прикладного искусства и нес в себе социальную информацию, описывая те или иные ситуации из бытовой жизни и истории крымскотатарского народа. На изображение человека было табу из-за религиозных соображений, что повлияло на развитие передачи образов человека и живых существ в символах [8, с. 40].

Литература

1. *Заатов И.* Крымскотатарское декоративно-прикладное и изобразительное искусство / И. Заатов. – Симферополь: ТАРПАН, 2003. – 336 с.
2. *Константиновский В.* Учить прекрасному / В. Константиновский. – М., 1999. – 57 с.
3. *Контрольская М.В.* Собирательница орнаментов Крыма XII-XX вв. / М.В. Контрольская // Голос Крыма. –2005. – № 47. – 18 ноября.
4. *Etenek H.* Kitap. Özel bir okulda İslam sanatları öğretme yöntemleri / H. Etenek.– Istanbul: yayınevi - türklerin ışığı sanatı, 1996 . – 285 s.
5. *Etenek H.* Kitap. İslam Sanatları Ansiklopedisi X – XIX yüzyıl / H. Etenek.– Istanbul: yayınevi - türklerin ışığı sanatı, 1997. – 1300 s.
6. *Üsküdari E.* Kitap. İslam sanatları / E. Üsküdari. – Istanbul: yayıncılık, gazetecilik evi Altın Çağ, 1976. –100 s.
7. *Üsküdari E*. Kitap. Tarih guzel sanatlar ve altin yüzyıl / E. Üsküdari. – Istanbul: yayıncılık, gazetecilik evi Altın Çağ, 1978. – 2020 s.
8. *Üsküdari E.* Kitap. Tazhib'in Herat Shokla'sının keşfinin hikayeleri / E. Üsküdari. – Istanbul: yayıncılık, gazetecilik evi Altın Çağ, 1981. – 50 s.

Сведения об авторе:
Суфьянов Мамут Сейранович, магистрант Российского исламского института (г. Казань).
Email: mamut.sufyanov@mail.ru

М.С. Суфьянов

Тазхиб (золочение, иллюминация) – теологический подход изучения мусульманского искусства

Аннотация: *В данной статье рассматривается древнейшее исламское искусство – тазхиб, которое пропитано множеством сакральных теологических аспектов. Посредством символики содержащих в нем орнаментов, люди познают знамения Аллаха, созданное им бытие, вселенную и самого Господа. Человек, владеющий знаниями данного вида искусства, способен дать ответ на все вопросы, которыми задается общество межконфессионального российского государства.*

Ключевые слова: *история, философия мусульманского искусссства, символика орнаментов, теология и живопись, язык символов.*

Термин тазхиб в переводе с араб. означает (*зэхэб* – золочение или золото). Появился он в древнем Китае, среди племен уйгуров, а затем перекочевал на территории Средней Азии, Ближний Восток, Иран, Анатолию и на территории Османской империи. Часто на этих землях использовали разные виды красок и писали ими на пергаменте и бумаге , по этому тазхибом стали именовать практически все виды украшения станиц. Зачастую применяли в качестве украшения страниц только лишь золото, которое под техникой халкар обогащала бумагу написанными орнаментами, и придавало им яркость и блеск. Так же есть термин сурх, когда используются цвета красный, синий, черный, и другие. Именно они дают насыщенность и придают объемность орнаментам. Сам процесс работы с золотом очень сложен, есть различные методики для того, чтобы сделать из него краски, например: обычно применяли для изготовления красок золото 24, 28,40 пробы. Растирали его в порошок специальной твердой бумагой с кристаллами железа, которые в свою очередь при натачивании дробили золото на мелкие частицы, и тем самым образовывалась золотая пыль. Тереть золото приходилось 5 – 8 часов, затем его размешивали с желатином растительного происхождения, и так образовывалась жидкость – краска. Этим занимался не один человек, а несколько. Специалистов в области изучения искусства тазхиб называли музаххибы, а их произведения мюзуххеб. Они трудились по 3 – 5 человек в специальных мастерских именованных «накаш – хане» [1].

Первый человек подготавливал бумагу для работы, второй наносил на нее орнаменты, затем другие мастера ставили эту бумагу на твердую поверхность и на нее ставили трафаретную бумагу тоньше по структуре своей, которая прокалывалась иголками. Затем на нее сыпали угольный порошок и тем самым на основной бумаге, оставался порошок, который и претворял задуманный орнамент. Далее подмастерья уже наносил тонкой кистью в размер одного волоска краску и завершал процесс оформления. На написание одного художественного произведения уходило весьма много времени от одного месяца до полгода. Сейчас в современном мире уже не используют такие методы, в основном применяют прозрачную бумагу кальку, простой карандаш и линейку, экономя на этом большое количество времени. Тазхиб всегда наносил каллиграф до того как заканчивал написание книги, но так же есть книги которые написаны сначала основным текстом, а уже потом наноси и сам орнамент. Некоторые специалисты писали тазхиб в книгах без текста и продавали его, так же поэты могли писать свои произведения в них. Необходимо отметить, что музаххибы не копировали природные, растительные оригиналы, а рисовали объекты так, как они их видели своим образным и абстрактным мышлением. Поэтому тазхиб – это не копирование, а своего рода стилизация под оригинал. Иначе говоря, если бы люди в точности копировали растения и животных, то это бы расценивалось как соревнование с Аллахом. Это деяние в край не допустимо, так как оно полностью противоречит религии

ислам. Это приведет к неверию (куфру). Мастера всеми путями старались избежать этого и в своих произведениях подчеркивали непревзойденность и величие Господа Миров! [2, с. 115].

Орнаменты, которые содержат в себе спиральность и вьюнок называются «ислими». Один из самых известных элементов исламских орнаментов, в основе которого лежит бесконечность спиралевидной ветки, которую огибают листья и цветки, символизирующие приход в вечные сады Рая. Сам стиль по своей сути должен быть весьма красив, как творение Аллаха Всевышнего мира людей и джиннов. Ислими вбирает в себя в точной образной и натуральной форме мысль постоянно развивающегося роста цветка, а так же содержит разные варианты написания. Зеленый цвет является основой в культуре и жизни мусульман. Орнаментальные крючки и завитки ислими часто пересекаются с аятами священного Корана и словами Аллаха. Надписи эти в мусульманской терминологии искусства именуются арабеской, которые пишутся чаще всего стилем куфи. Китайские орнаменты «хатаи» в основном мотиве показывают стебли и ветки деревьев, которые по своей искусной природе абстрактные и упрощенные, нежели в самой природе. Орнамент «хатаи» чаще всего применяли для обрамления сосудов из глины, фасадов зданий, а так же ткались кофры. Ислими всегда был излюбленным направлением, вершиной и венцом в искусстве тазхиб [3, с. 20].

Орнамент – «Гирих» можно трактовать как узел или пучок. Гирих – это тяжелое изображение, которое складывается многократным наслоением друг на друга геометрических фигур – линий, многоугольников и круга. Гирих по своей природе выглядит как наисложнейшая математическая сетчатая структура. В религии ислам такие орнаменты символизируют строение, процесс и создания мира. В основном таким орнаментом обрамляют фасады архитектурных сооружений. В мечетях им оформляют михраб (или минбар), на который становится имам (проповедник) для того, чтобы произнести проповедь. Наслоение друг на друга таких фигур в своем философском значении имеет мистическое понимание и суть. Зачастую фигуры Гириха соприкасаются с символами иных орнаментов. К примеру, миограмма и гексограмма – наложение друг на друга равномерно расположенных треугольников, был в исламе из самой древности. Такие виды рисунков с этим орнаментом находят в эпоху неолита. Так же есть пример, который в индийском племени обозначается в виде шестиконечной звезды, подразумевающий сущность пути шести горизонтов мира, а затем дуалистическое начало мира. В древнем Риме такими предметами изображали бога Юпитера [4, с. 100]. В исламе, объединявшим в себе две арамейские религии, гексограмма озночает правление пророка Дауда. Но позже христиане начали трактовать такое явление как соединение божественного и человеческого начала. Так же необходимо отметить, что гирих подчеркивает величие и силу, постижение высот, нежность, сближение окружающего мира и вселенной. Таким орнаментом оформляют исключительно те сооружения, которые напоминают человеку о Всевышнем: мечети, крыши домов, памятники и.т.д. Необходимо отметить, что в гирихе в основном используют аяты из священного Корана, где говорится о поклонении человека Аллаху, размышлении о сотворении мира и о творениях Аллаха. Так же на зданиях изображают поэтические произведения, оды, прозы, поэмы и.т.д

Золочение применялось в написании книг: в основном использовалось золото, так как писались аяты из Корана и орнаменты цветка тюльпана, символизирующее покорность Аллаху. Так же осуществлялось роспись тарелок *«Levhalar»:* изображались лепестки роз и мака которые символизировали благополучие и успех в мирской и вечной жизни. Роза – символ спокойствия и силы человеческой души. Надгробия *«Kubur»*: этот вид оформления надгробного камня раскрывает всю суть человеческой жизни. На нем писались инициалы умершего, затем наставления людям которые будут читать текст на камне, о том, что самым главным является соблюдение пяти столпов ислама, поклонение Всевышнему Аллаху, отдаление от грехов [5, с. 134].

Классический тазхиб: включал в себя шесть основных, классических орнаментов и их точное применение в написание художественных произведений. Использовалась техника под названием «Кольцевание», в которой главную особенность играют геометрические орнаменты такие как круг. Мастера параллельно чертили круги рядом с друг другом, это символизирует существование разных планет вселенной и их близкое расположение. «*Zerefşan*»: весьма яркая техника, где тазхибом украшают полотно 99 именами Всевышнего Аллаха, которое вешалось на стену. *«Saz Yolu»:* орнаменты, которые показывают при написании ветвей и листьев деревьев, такие орнаменты символизируют знамения Аллаха, сотворение природных растений для человека. *«Peygamberlerin Gelişi»:* основная особенность этого техники заключается в том, чтобы показать тазхибом прибытие пророков на землю, такая техника выполнялась кистью и красками, в которой символ пророков играл треугольник, а приход длинная волнистая линия.

Что касется крымского ханства периода с XVI – XIX века, то надо сказать, что искусство тазхиб в нем развивалось умеренно, не совсем успешно, так как данный вид искусства был весьма сложен, а для получения знаний нужно было учится у великих ученных османской империи, что на то время было практически невозможно. Османские мастера иногда приезжали в Крым для оформления мечетей, именно это дало толчек для самостоятельного изучения крымскими мусульманами данного искусства, ими двигало желание познать всю сущность и ценность символики тазхиба [6, с. 80].

Литература

1. *Etenek. H.* Kitap. Özel bir okulda İslam sanatları öğretme yöntemleri / H. Etenek.– Istanbul: yayınevi - türklerin ışığı sanatı, 1996 . – 285 s.
2. *Etenek. H*. Kitap. İslam Sanatları Ansiklopedisi X – XIX yüzyıl / H. Etenek.– Istanbul: yayınevi - türklerin ışığı sanatı, 1997. – 300 s.
3. *Etenek. H.* Emran Üsküdari'nin mualiminsan medresesinde pedagojik etkinliği / H. Etenek. – Istanbul: yayınevi - türklerin ışığı sanatı, 2002. – 300 s.
4. *Üsküdari. E.* Dini İslam'ın Kutsal Süsleme Sanatının Netleştirilmesi Kitabı / E. Üsküdari. – Istanbul: yayıncılık, gazetecilik evi Altın Çağ, 1967. – 145 s.
5. *Üsküdari. E.* Altında yazılı teknikler ve fırça teknikleri kitabı / E. Üsküdari. – Istanbul: yayıncılık, gazetecilik evi Altın Çağ, 1968. – 200 s.
6. *Üsküdari. E.* Kitap. Osmanlı döneminde İslam sanatının incelenmesi / E. Üsküdari. – Istanbul: yayıncılık, gazetecilik evi Altın Çağ, 1970. – 150 s.

Сведения об авторе:
Суфьянов Мамут Сейранович, магистрант Российского исламского института (г. Казань). Email: mamut.sufyanov@mail.ru.

Язык и культура

Г.Г. Батыршина

Гарәп язулы китапларны өйрәнү
(Аксубай районы Түбән Майна авылы мәктәбе мисалында)

Аннотация: *В статье рассматриваются арабо-письменные татарские печатные издания и рукописи дореволюционного периода, собранные в деревне Нижняя Татарская Майна Аксубаевского района. На сегодняшний день насчитывается более 600 их экземпляров, которые хранятся в мечети и школьном музее. Рукописные книги и печатные издания классифицированы по разным критериям: степени сохранности, времени издания и языку (на тюрко-татарском, арабском, персидском). Проведен структурный анализ учебников медресе. У большинства манускриптов сохранились лишь некоторые фрагменты. Среди них наболее полные тексты имеют рукописи Корана и поэмы Кул Гали "Кыйссаи Юсуф", переписанные в XVIII в. По тематике большинство памятников - религиозные учебники и книги дидактического характера, а также исторического, художественного, научного содержания, молитвенники. Арабо-письменные памятники являются культурным наследием татарского народа и имеют важное значение при изученни истории родного края.*

Ключевые слова: *арабская графика, рукописные книги, печатные издания, письменные памятники, национально-культурное наследие.*

Безнең татар милләте – бай мәдәни мираска ия халык. Бу ядкярьләрнең мөһим өлешен узган гасырлардан калган кулъязма һәм басма китаплар тәшкил итә. Кызганычка каршы, 1920-1930 нчы елларда барган сәяси вәзгыять (бер-бер артлы язу алышыну һәм дингә каршы көрәш) халкыбызның совет чоры буыннарын әлеге меңьеллык мирастан аерды. Шуңа да карамастан, әби-бабаларыбыз бу китапларны кадерләп сакларга тырышкан, һәм аларның шактый өлеше бүгенге көннәргә кадәр килеп җиткән.

Әлеге мәкаләдә сүз Аксубай районы Түбән Майна авылы халкыннан җыелган, 1917 нче елгы инкыйлабка кадәрге чорда халыкта киң таралыш алган гарәп язулы китаплар турында бара. Дини, әдәби һәм фәнни хезмәтләрдән гыйбарәт бу ядкярьләр, системага салынып, эчтәлеге һәм теле ягыннан классификацияләнә, мәдрәсә дәреслекләренә структур яктан анализ ясала.

Безнең Түбән Майна төбәктәге борынгы авыллардан санала. Археологик табылдыклар һәм мәчет җимерү турындагы документ аның шулай ук ханнар заманында ук булганлыгына ишарәли [3, с. 34]. Авылда уку йортының кайчан барлыкка килүе төгәл ачыкланмаган. Архив материалларыннан күренгәнчә, 1829 нчы елда авылда мәктәп булганлыгы билгеле [5]. 1880 нче еллар башында ул мәдрәсә дәрәҗәсенә күтәрелеп, 1918 нче елга чаклы эшләп килә. Авылда уку йорты һәм мөгаллимнәр булу халыкта укымышлылык таралуга китергән. Әле хәзер дә XVIII-XIX гасырларга караган кулъязма китапларның табылуы, һәр йортта диярлек гарәп хәрефле иске китапларның сакланулы да моңа дәлил булып тора.

Бу китапларның язмышы бик гыйбрәтле. Әйтеп үтелгәнчә, 1920 нче еллар ахырында халкыбызны мең елдан артык мәдәни югарылыкта тоткан гарәп язуы гамәлдән чыгарыла. Шул ук вакытта дингә каршы көрәш тә көчәя. Мондый шартларда гарәп язулы китапларның кулланылышы шактый ныкчикләнә. 1930 нчы еллар башында өйләрендә күп китаплар тоткан дин әһелләре һәм авылның хәлле кешеләре читкә сөрелә. Аларның йортларын туздырганда, өй китапханәләре дә юкка чыга.

1970 нче елларда гарәп графикалы китапларны өлкән буын гына укый алган. Бу чорда аларның яхшырак сакланганнарын Казаннан археографик экспедициягә килгән галимнәр җыеп китә. Шул елларда кайберәүләрнең, үзләре вафат булганнан соң кадерсезләнер дип куркып, китапларын зиратка илтеп күмүләре дә мәгълүм.

1994 нче елда авылда мәчет ачылгач, сакланып калган иске китаплар шунда туплана башлый. Бу эшне тарих фәннәре кандидаты, Түбән Майна урта мәктәбе директоры Рәфыйк Гомәр улы Насыйров оештыра. Бүгенге көндә әлеге гарәп язулы китаплар җыелмасында алты йөздән артык нөсхә бар. Аларның төп өлеше хәзер дә мәчеттә саклана. Иллеләп китап мәктәп музее күргәзмәләренә куелган. Тупланмадагы материаллар ике өлештән тора. Беренчесе – кулъязма китаплар һәм мәдрәсә шәкертләре язган дәфтәрләр, икенчесе басма китаплардан гыйбарәт.

Кулъязма китаплар

Билгеле булганча, татарларда китап басу эше XIX гасырда гына башланып китә. Аңа кадәр китаплар кулдан күчереп язылган. Ләкин кулъязма китаплар XX гасырга кадәр кулланылышта йөргән. Аларны, гадәттә, шәкертләр язу осталыгын арттыру максатыннан күчергәннәр. Музей тупланмасында безнең авылдан Сәгъдетдин Әхмәтҗан улы дигән шәкертнең 1852 елда күчергән китабы бар. Сүз уңаеннан шунысын да әйтеп китәргә кирәк: безнең әбинең әбисенең абыйсы да (исеме билгесез) китап күчерүче була. Бу абый, каурый каләмне имән кайрысыннан кайнаткан карага манып, 600 китап күчергән дип сөйлиләр. Кайберләрен хәтта үзе язган булган. Ул яшь вакытта ук Төркиягә китеп бара һәм авылга кире әйләнеп кайтмый.

Кызганычка каршы, тупланмада тулысынча сакланган кулъязмалар юк. Безнең авылдан 1973 елда алып киткән яхшы хәлдәге 5 татарча кулъязма китап хәзер Казан университеты китапханәсенең “Кулъязмалар һәм сирәк китаплар” бүлегендә саклана. Аларда мәшһүр “Тәварихе Болгария”, “Җөмҗөмә солтан”, “Сәетбаттал” әсәрләре, горрәлек (календарь) һәм догалыклар урын алган [4]. Тагын кырыктан артык кулъязма моннан 15 ел элек Г.Ибраһимов исемендәге Тел, әдәбият һәм сәнгать институтының мирасханәсенә тапшырылган [1]. Аларның эчтәлеге әле хәзер дә өйрәнелмәгән.

Бүгенге көндә мәктәп музее тупланмасында 38 кулъязма саклана. Аларның күпчелеге берничә битле фрагмент хәлендә. Тулырак сакланган кулъязмалардан иң кадерлеләре – Коръәннең һәм “Кыйссаи Йосыф” әсәренең XVIII гасыр күчермәләре.

Кулъязма китапларның шактый өлеше антологик характерда. Аларда, гадәттә, төрле жанрга караган һәм төрле телдә язылган берничә әсәр урын алган. Кайвакыт төрле елларда күчерелгән язмалар бергә төпләнә. Еллары күрсәтелмәгән очракта, кулъязмаларның язылу вакытын кәгазеннән чамаларга мөмкин. XVIII гасыр кәгазе бик тупас булса, XIX гасырның беренче чирегендә зәңгәрсу төсле кәгазь кулланылган.

Басма китаплар

Музей тупланмасындагы гарәп язулы материалларның 90 % өлешен XIX гасыр башыннан алып 1930 нчы елга чаклы дөнья күргән 350 ләп исемдәге 583 данә басма китап тәшкил итә. Фондны тикшерү барышында әлеге китапларның исемнәре ачыкланды, аларның сакланыш дәрәҗәсе, басылу вакыты, язылу теле һәм тематикасы ягыннан классификация үткәрелде. Нәтиҗәләр түбәндәге таблицаларда китерелә.

1 нче таблица
Басма материалларны классификацияләү

Критерийлар	Сан һәм өлеш күрсәткечләре		
Сакланыш дәрәҗәсе	Тулысынча саклан – ганнар – 114 (20%)	Берничә бите югал – ганнар – 110 (19%)	Фрагментлар – 359 (61%)
Ачыклану дәрәҗәсе	Исемнәре билгеле – 430 (74%)	Исемнәре билгесез, эчтәлеге ачыкланган – 123 (21%)	Эчтәлекләре ачыкланмаган – 30 (5%)

Басылу вакыты	XIX г. беренче яртысы – 17 (3%)	XIX г. икенче яртысы – 70 (12%)	XX г. беренче чиреге – 496 (85%)
Язылу теле	Төрки-татар телендә – 498 (85%)	Гарәп телендә – 83 (15%)	Фарсы телендә – 2

Таблицадан күренгәнчә, китапларның яртысыннан артыгы фрагмент хәлендә генә калган, чөнки алар моннан күп еллар элек басылганнар. Моңа сәбәп булып, аларны саклау өчен шартларның туры килмәвен дә әйтеп үтәргә кирәк. Мәгълүм булганча, мәчеткә җыелганчы, иске китапларның шактые чорма, чолан, келәт кебек урыннарда тотылган.

Басылу чоры ягыннан караганда, китапларның 85% өлеше XX гасырның беренче чирегенә туры килә. Бу хәлне ул чорда авылда халык санының артуы, белем алуның популярлашуы, борынгы китапларның күбрәк тузуы белән аңлатырга мөмкин. Күпчелек китапларның татарча булуы исә аларны киштәдә тоту өчен түгел, бәлки укыр өчен алынганлыгын раслый. Гарәпчә китапларга, нигездә, Коръән, хәдис, гарәп теле дәреслекләре һәм укымышлы муллалар гына кулланган дини трактатлар керә. Фарсы телендә “Хәмде би хәд” дигән ике китап кына бар.

Китапларны тематик яктан классификацияләү шуны күрсәтә: чагыштырмача күпчелекне дин нигезләре дәреслекләре (14%) һәм дини нәсыйхәт китаплары (13%) алып тора. Икенче урында – тарих китаплары (9%), өченчедә борынгы әдәбият һәм төрле догалыклар тора. Әлеге күрсәткечләр 1917 нче елгы инкыйлабка кадәрге чорда дини әдәбиятка ихтыяҗның аеруча зур булуын раслый. Авылның һәр өендә диярлек булганга күрә, XIX гасыр ахыры-XX йөз башында нәшер ителгән Коръән китаплары, мәчеткә җыелмыйча, хуҗаларында калдырылган. Мәчеттәге тупланмага бары тик сирәк очрый торган XIX гасыр башы нөсхәләре генә кертелгән. Шул сәбәпле Коръән һәм Һәфтиякләр таблицада аз күренә.

2 нче таблица
Язма материалларны эчтәлеге ягыннан классификацияләү

Тупланмадагы китапларның тематик төркемчәләре	Китаплар		Аеруча еш очраган китаплар (исемнәре/авторлары, саны)
	Саны (данә)	Өлеше (%)	
Кулъязма китаплар	38	6,1	
Коръән һәм Һәфтияк	18	2,9	
Тәфсирләр	11	1,8	
Хәдис җыентыклары	32	5,1	Мең дә бер хәдис-14; Кырык хәдис-13
Фикһ (дини юриспруденция)	31	5	Мохтасарел-кудури/ Әхмәт Кудури - 4
Догалыклар	45	7,2	Әсмәүл-хөснә – 10
Дини трактатлар	79	12,7	Төхфәтел-мөлек – 5
Суфичылык әдәбияты	23	3,7	Әнвәруль-гашикыйн - 3
XI-XVIII гасыр әдәбияты	46	7,4	Мөхәммәдия/ Мөхәммәт Чәләби – 10; Фәзаилеш-шөһүр/ Җамалетдин Бикташи – 7; Бәдәвам – 7; Бакырган / Сөләйман Бакырганый – 6
XIX-XX г.б. әдәбияты	39	6,3	
Әлифба һәм татарча уку китаплары	36	5,8	Уку китабы - 10; Татарча уку – 4
Әхлак дәреслекләре	12	2	Шәкертлек әдәбе/ Риза Фәхретдин - 4
Дин нигезләре дәреслекләре	85	13,7	Гыйбадәте исламия/ Әхмәтһади Максуди – 12; Гыйльме хәл – 10; Дин дәресләре / Сөнгатулла Бикбулат

			– 9
Тәҗвид дәреслекләре	15	2,4	
Гарәп теле дәреслекләре	20	3,2	Шифаһия (хрестоматия) – 10; Сарыф (морфология) – 4; Нәхү (синтаксис) – 3
Хисап (математика) дәреслекләре	6	1	
Табигать белеме дәреслекләре	13	2,1	Җәгърафия – 7
Тарих китаплары	55	8,9	Гасыр сәгадәт/ Шәһер Шәрәф – 11 Тарихел-ислам/ Касыйм Биккулов –6 Тарихел-әнбия-14; Кыйсасел-әнбия-6
1920 елларда чыккан китаплар	11	1,8	
Гарәп язулы матбугат	6	1	“Дин вә әдәп” журналы - 3
Барлыгы	621	100	

Дәреслекләр

1917 нче елгы инкыйлабка кадәр чыккан татар китапларының барысы да диярлек дини рух белән сугарылган. Гомумән, ул чорда дин белән фәнне аеру булмаган. Шуңа карамастан, без хәзер дә, элек тә укытылган кайбер фәннәргә ныграк игътибар итәргә булдык.

Белем алу һәрвакытта да әлифбадан башлана. Безнең тупланмада татарча әлифба һәм уку китаплары якынча 6% тәшкил итә. Аларда китерелгән шигырь һәм хикәяләр барысы да тәрбияви эчтәлекле, яисә дөньяны танып-белүгә юнәлдерелгән. Кече яшьтәге балалар өчен рәсемле китаплар да бастырылган.

Элеккеге мәктәп-мәдрәсәләрдә арифметика фәненә зур әһәмият бирелгән. Укыту эше җанланып киткән XVIII гасырда бу фәннәр дини һәм тел белемнәре белән беррәттән укытылган. Бу хакта Казан мәдрәсәләре турында язган 1811 нче елгы “Вестник Европы” газетасы хәбәр итә [2, с. 924].

Безнең тупланмада бу фәннән барлыгы 4 хисап дәреслеге һәм 2 мәсьәләләр җыентыгы саклана. Бу дәреслекләр барысы да арифметиканың дүрт гамәлен өйрәтүгә нигезләнгән. Аларда шулай ук вакланмалар һәм төрле үлчәү берәмлекләре белән эш итүгә игътибар бирелә. Мәсьәлә биремнәре алган белемнәрнең көндәлек тормышта кулланылуын күздә тотып төзелгән. Тупланмадагы китапларда, әлбәттә, бүгенге көндә кулланыла торган күпчелек арифметик гамәлләр юк. Шулай ук алгебра белән геометрияне өйрәнү дә каралмаган [6, б. 252].

Табигать белеме төркемендәге китаплар арасында төп урынны җәгърафия дәреслекләре алып тора. Башлангыч сыйныфлар өчен чыгарылган дәреслекләрдә урынның планын, географик объектларны, горизонт якларын, төрле кыйтгалардагы табигать шартларын һәм илләрне өйрәнү каралган. Өлкәнрәк сыйныф җәгърафияләрендә төрле илләр һәм халыкларның тормышы тирәнтен яктыртыла. Французлар һәм итальяннарга багышланган ике аерым китап фрагментлары бар. Үсемлек, хайваннар турындагы белемнәр, гадәттә, уку китапларында китерелә. Тупланмада шулай ук танылган мәгърифәтче галим Каюм Насыйриның “Гөлзар вә чәмәнзар” (“Үләннәр һәм чәчәкләр”) исемле хезмәтенең аерым өлешләре саклана. Инкыйлабка кадәр бу хезмәтнең ел саен диярлек басылып чыгуы аның татар халкында киң таралган булуы турында сөйли.

Тарих китапларының күпчелек өлеше пәйгамбәрләр һәм исламият таралу дәверләрен өйрәнү дәреслекләреннән тора. Шулар белән беррәттән, татар халкы һәм дөнья тарихы буенча да берничә китап бар. Аларның иң күләмлеләре – Зәки Вәлидинең “Төрек-татар тарихы” һәм Һади Атласиның “Казан ханлыгы” китаплары.

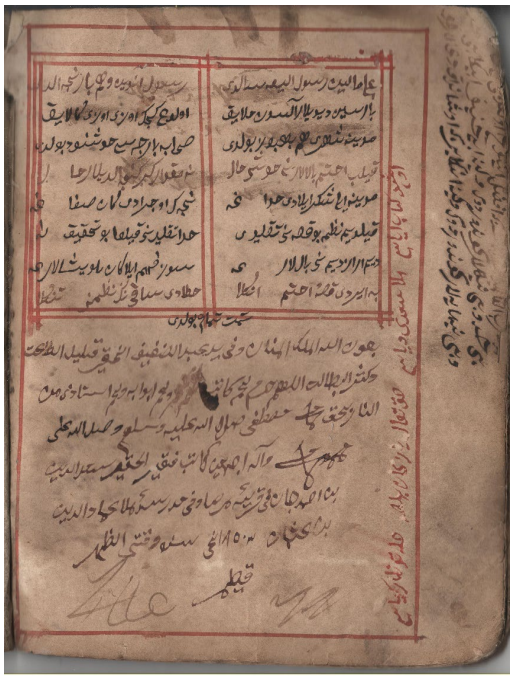
Түбән Майна авылында җыелган гарәп язулы китаплар тупланмасын өйрәнеп, шуны әйтергә мөмкин: октябрь инкыйлабына кадәр авылыбыз халкы арасында, нигездә, дини, әдәби һәм фәнни китаплар киң кулланылган. Алар әби-бабаларыбызның дөньяга карашы,

кызыксынулары, белем-мәгърифәткә омтылулары турында сөйли. Китапларның күпчелеге XX гасырның беренче чирегендә төрки-татар телендә басылган. Истәлекләр арасында тулысынча сакланганнары бик аз.

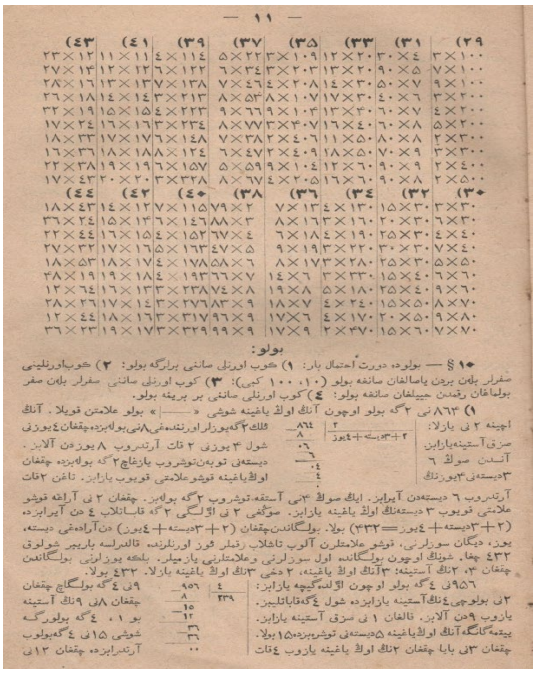
Тикшерү барышында шактый күләмдә эш башкарылса да, ул әле төгәлләнмәгән. Күпчелек кулъязмаларның һәм берничә дистә басма китапларның эчтәлекләре ачыкланмаган килеш кала. Шуңа карамастан, тупланмадагы алты йөздән артык гарәп графикасындагы язма материалның электрон каталогы булдырылды.

Мәдәни мирасыбызның бер өлешен тәшкил иткән гарәп язулы иске китапларны барлау бик әһәмиятле. Ул туган төбәк тарихын өйрәнүнең бер юнәлеше дә булып тора. Шуңа күрә искиткеч бай язма мирасыбызның юкка чыгуына юл куймыйк. Аларны җыеп, тәртипкә салып, фәнни әйләнешкә кертеп җибәрик.

Кушымта



Түбән Майна авылыннан Сәгдетдин Әхмәтҗан улының Мораса авылындагы Гыйматдин хәзрәт мәдрәсәсендә укыганда күчереп язган китабы. 1852-нче ел



“Хисаблык”.Тапкырлау мисаллары һәм бүлү кагыйдәсе

Рәсемле уку китабы

Харис Фәйзинең “Мәдхәлүл-җәгърафия” дәреслеге

Кулланылган чыганаклар һәм әдәбият исемлеге

1. Архив ИЯЛИ. – Коллекция 39. – № 6527–6561.
2. История татар с древнейших времен в семи томах. Том VI. Формирование татарской нации. XIX – начало XX в. – Казань: Институт истории АН РТ, 2013. – 1171 с.
3. *Насыров Р.Г.* Сельское расселение в Западном Закамье (вторая половина XVI-начало XVIII вв.) / Р.Г. Насыров. – Казань: Институт истории АН РТ, 2007. – 240 с.
4. ОРРК. НБ КФУ. – Т. № 2682, 3530, 3705, 4122, 4506.
5. Tatarica. Татар энциклопедиясе. – URL: tatarica.org/tat/razdely/municipalnye-obrazovaniya/municipalnye-rajony/aksubaj-rajony/tbn-tatar-majnasy.
6. *Хәсәнова Р.Х.* Элеккеге мәктәп-мәдрәсәләрдә укытылган математика дәреслекләре / Р.Х. Хәсәнова // Кама аръягы төбәгендә туган як тарихын өйрәнү. Мәкаләләр җыентыгы. – Казан, 2017. – 256 б.

Сведения об авторе:
Батыршина Гүзәл Гомәр кызы, филология фәннәре кандидаты, татар теле һәм милли мәдәният кафедрасы доценты (Казан). Email: guzel_asnur@rambler.ru

В.М. Гарипова-Хасаншина

Г. Бәшировның «Гыйбрәт» романында поэтик ономастикон

Аннотация: *Статья посвящена анализу поэтической функции антропонимов и топонимов романа Г. Баширова «Уроки жизни», который является финальным произведением в творчестве великого татарского прозаика-реалиста XX века. В работе делается обзор идейно-тематической функции библионимов в составе художественного произведения, их связь с названием романа. Рассматривается роль имен собственных в раскрытии и усилении поднимаемых автором таких проблем послереволюционной татарской деревни как духовные традиции татарского народа, роль религии в сохранении самобытности, национального самосознания татар, проблем просвещения. Анализируется связь денотативного и сигнификативного значения антропонимов, общие черты антропонимического и топонимического пластов произведения.*

Ключевые слова: *идеоним, имя собственное, библионим, текст, роман, антропоним, сигнификативное значение, денотат, топоним, ономастика, образ, идея произведения.*

Татар халкының күренекле каләм остасы әдип Г. Бәшировның 2000 нче елда иң соңгы әсәре – тәмамланмаган «Гыйбрәт» романы дөнья күрә. «...Бу романда фаҗигале язмышлар, тормышның үзендәге кебек үк, тулып ята» [5, б. 11]. Әлеге роман – Г. Бәшировның бер гасыр дәвамында тупланган тормыш тәҗрибәсе, уй-фикерләре белән уртаклашуы ул.

Романның геройлары да тарихның шактый катлаулы, буталчык дәверендә яшиләр. Аларның сукмаклары киртәле-сикәлтәле, язмышлары гыйбрәтле. Бу уңайдан З. Бәширов: «Гомеренең соңгы көненә кадәр әдип күңеле белән «Гыйбрәт» дөньясында яшәде, геройларының язмышлары турында уйланды, тирән хисләр кичереп төннәрен йокламады», – дип яза [2, б. 361].

Романда сурәтләнгән чор да, гомерләр дә гыйбрәт алырлык. Авторның максаты да әлеге вакыйгаларны киләчәк буынга сабак булсын дип бәян итү. Язучы әсәрнең башыннан, беренче битләреннән алып ахырына кадәр үзе элегрәк әйткән «Тормыш – үзе дә укып туймаслык гыйбрәтле китап бит ул. Тик аны укый һәм аңлый белергә генә кирәк» дигән фикер уздыра. Бу – автор ассызыкларга теләгән иң мөһим идея. Шул сәбәпле, мәгънәсе «үрнәк, сабак; сабак булырлык эш-хәл» төшенчәләренә нисбәтле, тирән эмоциональ һәм экспрессив рух белән сугарылган, гарәби чыгышлы «гыйбрәт» берәмлеге идеоним (библионим) роленә иң кулай вариант буларак билгеләнә. Димәк, «Гыйбрәт» библионимының нигезенә бу очракта «еш кына буталчык һәм сикәлтәле булган кеше язмышлары», «катлаулы тормыш, яшәеш» мәгънәләре салынган. Бу атама, әсәр текстының үзәгендә торган төп фикерне чагылдыручы буларак, исем-идея, исем-нәтиҗә вазифасын үти. «Бу инде ахыргы романы икәнен шәйли автор. Укучыга соңгы сүзен саллырак итеп әйтергә омтыла. Шуңа ашыкмый да: гыйбрәтле сүзен, васыятен әйтеп калдыруга 10-15 ел гомерен багышлый. «Гыйбрәт» дигән сүзнең нигезендә дә «татар халкының, милләт сыйфатында, киләчәгә нидән гыйбарәт булыр, иманы кайсы яккарак авышыр, кешеләр бер-берсенә шәфкать-мәрхәмәт күрсәтерләрме, әллә миһербансыз булырлармы, ана телендә сөйләшә-җырлый алырлармы, аның моңын-аһәңен, кадерен-кыйммәтен белерләрме дигән хәтсез борчулар ята» [5, б. 12].

Роман унбер бүлектән тора: «Нурҗиһан», «Җан азыгы», «Өмә», «Нарасый», «Җәмәгать җыены», «Сәясәт серләре», «Тәүбә», «Комиссия», «Вөҗдан газабы», «Әләк» һәм «Бәйкибай өрәге». Бу идеонимнар барысы да, әсәр композициясендә бер фокуска җыелып, «Гыйбрәт» атамасы тирәсендә берләшәләр. Һәр бүлектә татар халкының тормыш-яшәешенә кагылышлы билгеле бер проблема күтәрелә. Мисал өчен, «Нурҗиһан» өлешендә, бер диннән икенче дингә күчеп, барыбер җан тынычлыгы таба алмаган Анна-Нурҗиһан образы, аның язмышы, ахыр чиктә, ире Хәлим белән аерылышуы, ягъни дин, катнаш никах мәсьәләсе күтәрелә.

«Җан азыгы» бүлегенең нигезенә яткан вакыйгалар исә, октябрь инкыйлабыннан, гражданнар сугышыннан соңгы татар авылында наданлыкка каршы көрәш, мәгърифәт мәсьәләләре белән бәйле. Инкыйлабка кадәр аң-белем бирүдә үз традицияләре булган, элек-электән мәктәп-мәдрәсәле Килдебәк халкының бүгенге көндә ирләренең генә дә алтмыш проценттан артыгы укый-яза белмәве – халыкның рухи тормышы өчен зур проблемага әйләнә. Чоры да гади түгел, китап киштәләрендә яткан «Сак-Сок», «Кыйссаи Йосыфларны» укый алыр кеше дә бетеп барган замана ул. Адәм баласына «рухи азык кермәсә, күңел хәзинәсе, җаны ач кала» [1, б. 48] дигән карашта торучы Фәһим халык арасында агарту эшенә тотына һәм үз тирәсенә авыл яшьләрен җыя. «Җиде-сигез елга сузылган сугыш, бөлгенлек, ачлык, тиф хастасы халык тәнендә тирән яра, күңелендә исә нинди өметсезлек, битарафлык шаукымы калдырган! Хәтәр нәрсә иде бу! Өметсезлек яңа тормышка юлдаш була алмый! ... Бу фажигадан исән-аман калучыларның кадерен белергә, аларны әлеге албасты шаукымыннан коткарырга кирәк иде» [1, б. 53]. Килдебәкне «бер ел эчендә тоташ укый-яза белүче мәгърифәтле авыл»га [1, б. 64] әйләндерергә теләгән Фәһим каршылыкка очрый. Бу каршылык чор авырлыгы, кешеләрнең тән азыгы, исән калу өчен көрәш алып барып, рухи азыкны икенче планга күчерергә мәҗбүр булуларына бәйле. Шул рәвешчә, «Җан азыгы» белем һәм мәгърифәт мәсьәләләренә кагылышлы гаять җитди проблемаларны үз эченә берләштерүче библионимга әверелә. Җан азыгы алган адәм баласының күңелендә киләчәккә ышаныч һәм өмет яши. Әлеге фикерне автор алдагы «Өмә» бүлегендә, татар халкының гореф-гадәтләре мисалында тагын да үстерә: «бөтен урамны баскан яшел чирәм өстендә бер генә пар каз, үрдәк юк. ... Күңел өчен ник бер генә ак шәүлә күренсен, бөтен авылга ник бер генә эт тавышы ишетелсен: һәммәсе дә рәхимсез ачлык белән сугыш кәсафәте!» [1, б. 78]. Әмма, шуңа да карамастан, авылдагы Гөлҗиһан түти йортында бүген өмә. Өмә икән, димәк, тормыш-яшәеш дәвам итә дигән сүз. Шул рәвешчә, чор авырлыгына антонимик мөнәсәбәттә торган «Өмә» идеонимы кешеләрнең күңелләрендә киләчәк көнгә, гореф-гадәтләрнең, милләтнең яшәешенә ышаныч символына әверелә.

«Нарасый» бүлегендә сабый чагында ук әнисе Умми-Өммеһани белән туган ягыннан китәргә мәҗбүр булган Зоя-Зәйния язмышы, аның туган авылын, үз-үзен, бу тормышта урынын табу вакыйгасы бәян ителә. «Җәмәгать җыены» һәм «Сәясәт серләре» бүлекләрендә исә илдә барган сәяси вакыйгаларның авыл тормышында кайтавазы тасвир ителә.

«Тәүбә» үз эченә авыл карчыгы, кодагый әби Мәфтүханың нахак гайбәт тараткаңы өчен соңгы мизгелләрендә Ләйләдән гафу үтенүе, гөнаһларыннан тәүбә кылып, күккә ашу вакыйгаларын үз эченә ала.

«Вөҗдан газабы»нда, сөрелгән бай йортында яшәп бәрәкәт күрмәгән авыл ярлылары Фәрзәнә белән Сәмигъ мисалында, дини тәгълиматлар, рухи дөнья белән тормыш-чынбарлык таләпләренең каршылыкка керүе нәтиҗәсендә ике урталыкта калган гади авыл кешеләренең трагедиясе чагылыш таба. «Бәйкибай өрәге» бүлеге исә, әсәргә романтик рух өстәп, берникадәр Ләйлә һәм Фәһим мәхәббәтенә аваздаш булган, Чәчкә белән Бәйкибай хакында бәян итә.

Шул рәвешчә, әсәр эченә керә барган саен, укучы «гыйбрәт»нең өстәмә образларга, мәгънәләргә байый баруын күрә, чөнки илдә барган сәяси вакыйгалар аркасында тәмам аяктан егыла язган авыл язмышы – бер гыйбрәт, аның укый-яза белер кешесе калмавы – икенче бер гыйбрәт, динле-иманлы кешеләрнең юк дияр дәрәҗәдә аз булуы – өченче гыйбрәт, туган туфрагыннан аерылып, кая барып бәрелергә белмичә йөргән Зәнияләр, гомер көзендә генә тәмам маңкортка әверелгәнен аңлаган Ибраһимнар язмышы, кешеләрнең рухи дөньясы саега баруы янә бер гыйбрәт. Болар барысы да «Гыйбрәт» идеонимы нигезенә салынган мәгънәне тирәнәйтә, аның әсәр исеме буларак поэтик вазифасын көчәйтә.

«Гыйбрәт» романың ономастик нигезен, беренче чиратта, антропонимнар тәшкил итә. Поэтик антропонимнар һәм реаль антропонимик лексиканың лингвистик нигезе, шуңа бәйле рәвештә, номинатив вазифасы бер [3, б. 71]. Һәр икесенең дә денотаты, релятив сыйфатлары уртак. Алар объектны, затны атый, башкалардан аера, конкретлаштыра. Ләкин шул ук

вакытта, сәнгати текст лексикасының структур элементын, специфик катламын тәшкил иткән поэтик антропонимның коннотатив һәм денотатив мәгънәсе исемнең шагыйранә-стилистик вазифасына бәйле рәвештә, үзгәреш кичерә, бу күренеш исә, үз чиратында, аны берникадәр икенчерәк төрле планда якын килеп өйрәнергә, тикшерергә мәҗбүр итә. «Әдәби әсәр эчендәге исем лингвистиканың гына түгел, ә әдәбият белеменең дә казанышы санала» [7, б. 146]. Автор, исемне әсәргә кертеп җибәргәндә, антропонимның үзе теләгән мәгънәне җиткерүенә ирешергә тели. Моның иң беренче юлы, билгеле, ялгызлык исемнең лексик мәгънәсенә басым ясау. Шул сәбәпле, әдәби антропонимнарның сигнификатив мәгънәсе, реаль исемнәр белән чагыштырганда, көчәйтелә, аның семантикасына махсус басым ясала.

Романда төп герой исемнәре ике – Ләйлә һәм Фәһим. Ярдәмче персонажларга исем булып йөрүче антропонимик берәмлекләрдән Садыйк, Мәфтүха, Сәлимҗан, Маһисарвәр, Мәргүбә, Галәви, Фәрхинур, Хантимер, Гамбәрия, Зәйния, Ибраһим, Мөхсинов һ.б. атарга мөмкин. Әлеге исемнәр, XX йөз башы татар антропонимиконына аваздаш булып, нигездә, гарәп-фарсы чыгышлы лексикадан гыйбарәт.

Автор әсәрләрендә «ономастик континуумны хасил иткән» [4, б. 12] антропонимнарга персонажны милли, иҗтимагый-тарихи (билгеле бер дәвер кешесе буларак), яшь үзенчәлекләре ягыннан да характерлауны йөкли. Үз-үзенә «Нәрсә белә ул үз халкы турында?!» [1, б. 274] дигән сорауны биргән Пенза мишәре Ибраһим, гомерен укыту эшенә багышлаган динле-иманлы Маһисарвәр апа – барысы да бер казанда кайныйлар.

Г. Бәширов прозасында, гомумән, семантик мотивациягә ия исемнәр шактый еш очрый. Автор геройларына исемнәрне болай гына кушмавына һәрвакыт басым ясый. Алар денотатлары белән тыгыз бәйләнештә торалар. Бу хакта язучы геройларның теленә салып та укучысына җиткерә: «Анна – Нуржиһан. Элекке Нюра, хәзерге Нуржиһан Килдебәкнең башка яшь киленнәре кебек үк киенгән: өстендә өч-дүрт бала итәкле, күзләре төсле үк куе зәңгәр күлмәк» [1, б. 26], «Яңа дин кардәшебезгә, элеккесенә дә бераз охшатып, Нуржиһан дигән исемне кушу мәслихәт булмасмы?» [1, б. 34], «Иманым камил, мөселман өммәтенә янә бер мөслимә килеп кушылган изге минутларда, аңа шундый нурлы исем кушылганда, Ходайның рәхмәте илә, бөтен җиһан нурланып торыр, вә янә фәрештәләр, күк капусына җыелып, тантаналы рәвештә тәкъбир әйтерләр. Бу исем туташның бөтен киләчәген илаһи нур белән яктыртып барыр. ... Яңа дин кардәшебезнең исеме моннан соң Нуржиһан булыр – Нуржиһан! Шәт иншалла, яңа исеменә лаек булыр сеңелкәш. Бөтен җиһанга нур чәчәр» [1, б. 35]. Кызганычка каршы, тормыш ул шундый нәрсә: зур өметләр белән кушылган исемне адәм баласы аклап бетерә алмаска да мөмкин. Моңа басым ясаганда, Г. Бәширов исемнең денотаты, сигнификация һәм коннотациясе нигезендә яткан каршылыктан гаять оста файдалана. Анна Нуржиһан исемен аклый алмый. Ахыр чиктә, кабат үз диненә кире кайта. Бу катлаулы мәсьәләне хәл итәргә үзендә көч тапмаган ире Хәлим, аны поездга утыртып, кабат Воронеж якларына озата.

Җитәкчеләр кушканны гомере буена җиренә җиткереп үтәргә гадәтләнгән, урыс белән татар мөхите арасында, ике урталыкта калган Ибраһим турында да Маһисарвәр «... ул бит мөселман булып туган, пәйгамбәр исемен йөртә. Шул изге исем аның күңеле түрендә иман нуры булып, рухын яктыртып тормыймы икәнни?!» [1, б. 323] – дип гажизләнеп уйлый.

Романда урын алган антропонимнар, һичшиксез, чор мохитен тудыруга хезмәт итәләр. Герой антропонимнары исем-характеристика вазифасын үтиләр. Романда дини мотивлар, Шәрык классик әдәбияты тәэсире дә сизелә. Болар барысы да автор уйланулары белән үрелеп, язучы призмасы аша әсәр тукымасында чагылыш таба. Г. Бәширов кайбер очракларда әдәбият өчен традицион булган исемнәрне беренчел денотатыннан аерып алып, аңа икенче бер персонажга исем булуны йөкли. «Гыйбрәт» романындагы төп геройларның берсенә язучы, Шәрык традицияләрен дәвам итеп, «төн, кич, кичә, кара чәчле» [6, б. 382] мәгънәсенә ия булган Ләйлә антропонимын сайлый. Авторның нәкъ менә бу исемгә өстенлек бирүе һич тә очраклы күренеш түгел. Көнчыгышта киң таралган һәм бик күп назыйрәләр язылуга этәргеч биргән Ләйлә-Мәҗнүннең мәхәббәт тарихы «Гыйбрәт» романындагы Ләйлә

һәм Фәһим мөнәсәбәтен яктырткан сюжет сызыгына бик охшаш. Икенчедән, Ләйлә дә, Фәһим дә, борынгы әдәбият белән яхшы таныш булып, шул традицияләр нигезендә тәрбияләнгән кешеләр. Алар фикеренчә, «Укытканда китап киштәләрен дә исәпкә алырга кирәк. Әби-бабайлар «Йосыф китабы», «Сак-Сок бәете», «Таһир-Зөһрә», «Шүрәле», «Бүз егет» ише китаплар белән азыкланып килгән, безгә дә шуларны өйрәттеләр [1, б. 58]. Өченчедән, Г. Бәшировның Ләйләсе матурлыгы һәм эчке дөньясының байлыгы белән тирәнтен сөя һәм ярата белүче тугрылыклы Шәрык Ләйләсен хәтерләтә. Шул рәвешчә, Ләйлә антропонимының денотаты, берьюлы ике образ кушылмасыннан гыйбарәт булып, доминант референт үзе белән ассоциатив бәйләнештә торучы икенче бер зат аша ачыла. Ягъни автор исемне җисеменә туры китереп сайларга тырыша. Бу факт төп герой исемнәренә дә, ярдәмче образ-персонажларга да кагыла.

Ярдәмче персонажларга, мәгълүм булганча, әсәр тукымасында зур урын биреп, аларның эш-гамәлләрен тулысынча яктыртып булмый. Бу очракта геройларның эче дөньясын кыска һәм үтемле итеп бирүдә кушаматлар, сурәтләү алымнары актив файдаланыла. Автор тарафыннан кулланылган кушаматлар да чор мохитен, геройлар хәрәкәт иткән тирәлекне ачарга мөмкинлек бирә. Алар образларны төрле яклап характерлыйлар: «Сез, Хозер Ильяс кебек, безне туры юлга алып чыктыгыз» [1, б. 45]. «Бер нәрсәне онытмагыз: сез алар каршында әле генә сабыйлыктан чыгып килүче Хәбибулла Шаһие, йә булмаса анда Гыйләҗетдин Мөсфирәсе түгел, юк!» [1, б. 60]. «Бу сиңа, Гөлниса шикелле, төптән юан ... кискә түгел шул инде!» [1, б. 74]. «Монда Гыйззәт, Мәҗит – түбән очта Бәхтияр, кемнең кемнән бәхете бар?» [1, б. 84]. «Аларның күбесен Таһир белән Зөһрә мәхәббәте кавыштырмады. Башка нәрсә. Батырлык бу, фидакарьлек бу!» [1, б. 97]. «Тугымчы Нигъмәтулла ырып-ерып эчкә керде дә кызарынып-бүртенеп кычкырырга тотынды» [1, б. 147]. «Ходай Тәгалә Сәмикъне буй-сын чутыннан да бик нык кимсеткән. Кәрлә дип аны дисвительныйга да алмадылар, кырык яшенә тикле өйләнә алмыйча интекте. Кыскасы, Кәтүк Сәмикъ гомере буена зур гәүдәле кешеләрдән, хәллерәк бәндәләрдән көнләшеп, үзенең Кәтүк дигән кушаматыннан хурланып яшәде. Тик әле Герман сугышы бетәр алдыннан берәр ел чамасы шахтада эшләп билен каймыктырып, шулай да «шахтер» исеме иәртеп кайтканнан соң гына аны кеше арасына кертә башладылар» [1, б. 181]. Аңлашылганча, антропонимнарны төрле сурәтләү чаралары составында куллану, алар ярдәмендә антитезалар төзү, әсәр тукымасына кушаматлар кертеп җибәрү – болар барысы да әсәрнең поэтик катламын тирәнәйтүгә, идея-фикерне көчәйтүгә хезмәт итәләр.

Геройлар хәрәкәт иткән мәйдан-пространство тудыруда, билгеле булганча, топонимик берәмлекләр актив файдаланыла. Романда авторның ижат җимеше булган уйланма топонимнар да, реаль географик атамалары да бар. Әдипнең проза әсәрләрендә файдаланылган уйланма ойконим исемнәре, күпчелек очракта, төрки-татар сүзләренә нигезләнеп ясалганнар, чөнки Г. Бәширов лексика телнең үз чаралары, диалектизмнар хисабына баерга тиеш дигән карашта тора. Алар нәкъ менә шул әсәр эчендә туып, әлеге текстның лингво-поэтик тирәлеге, рухы белән сугарылган булалар һәм нәкъ менә шушы конкрет әсәрнең геройлары яшәгән хәрәкәт мәйданын тудыруда, аларның хис-кичерешләр дөньясын ачуда зур роль уйныйлар, шул сәбәпле әлеге ойконимнарда индивидуаль-образлы башлангыч көчле була.

Г. Бәширов прозасында топонимнар меморатив яисә пейоратив мәгънә яңгырашына ия булып, поэтик сурәтләүләр хасил итүдә дә зур роль уйныйлар. Бер үк топоним, нинди тирәлектә килүенә, әсәрнең идея эчтәлеге һәм проблематикасы нинди булуга карап, төрле эчтәлеккә ия була ала. «Гыйбрәт» романы геройлары кайнаган төп тирәлек – зур тарихы булган Килдебәк авылы. Персонажларның эчке халәтенә, әсәрдә барган вакыйгаларга нисбәтле рәвештә әлеге ойконим төрлечә яңгыраш ала. Бер яктан, ул элек-электән мәктәп-мәдрәсәле, димәк, мәгърифәтле, дини тамырлары нык булган татар авылы исеме. Бусы – аның үткәне. Икенче яктан, Килдебәк – гражданнар сугышыннан соң көч-хәл белән көн итүче, укый-яза белүчесе дә бетеп барган, рухи дөньясы саеккан авыл атамасы. Бусы – аның

хәзерге халәте. Шул рәвешчә, бер топонимда үзара антитеза хасил итүче ике образ урын ала. Бу автор тарафыннан күтәрелгән проблемаларны тагын да көчәйтә.

Әсәрдә реаль географик атамаларның саны да аз түгел: Воронеж, Себер, Урал, Пенза, Петроград, Казан, Казансу һ.б. Чынбарлыкта географик атамаларга исем-атама булып йөргән топонимнар әсәр эчендә үзләре алып килгән информациянең зурлыгы, күләмлелеге ягыннан аерылып торалар. Алар әсәрнең реалистик башлангычын көчәйтәләр. Әдәби әсәр эченә бу топонимнар әнә шул сыйфатлары, үз мәгънәви төсмерләре, байлыклары белән килеп керәләр. Шуңа күрә мондый исем-атамаларның тәэсир көче, эмоциональ-экспрессивлык дәрәҗәсе дә көчле була. Реаль яшәешкә ия ойконимик берәмлекләр укучы күңелендә ассоциацияләр тудыра алу сәләтенә ия, аларда гомумиләштерү, типиклаштыру куәте дә көчле була, алар язучының иҗат концепциясен дә чагылдыра.

Поэтик ойконимнарга һәм, гомумән, поэтик топонимнарга хас эмоциональ-эстетик бизәк әсәрнең тәэсирлелеген арттырырга хезмәт итә. Алар әдәби пространство хасил итүдә, ягъни тормыш, вакыйгалар барган урынның художник-әдип аңында сәнгати сурәтен тудыруда катнашалар: «Безнең якларда, мәсәлән, Чияле тау, Зәңгәр алан, Ябалак урманы, Якты күл шикеллерәк исемнәр очрый» [1, б. 106].

Автор әсәрендә актив рәвештә «топоним+як» конструкциясен куллана: «Пенза ягындагы авылларда узган бала чагын хәтерләдеме?» [1, б. 266]. «Бәлки, Төркестан ягына китеп, басмачыларга каршы ташланыргадыр?» [1, б. 16]. «Яшьләр хәвеф-хәтәрсез Себер ягына таба китеп бардылар» [1, б. 46]. Мисаллардан аңлашылганча, «як» сүзе белән янәшә килгән топонимнар конкрет һәм локаль характерын югалта, ягъни «як» берәмлеге топоним ия булган денотатның конкрет чикләрен юа.

Шул рәвешчә, Г.Бәшировның «Гыйбрәт» романында урын алган антропонимик һәм топонимик берәмлекләр әсәр тукымасына билгеле бер максатлардан чыгып кертелә. Алар апеллятив лексика белән тыгыз керешеп-үрелеп килә. Ялгызлык исемнәре геройларның яшәү, эш-хәрәкәт мәйданын, чор мөхитен, образлы сурәтләү чараларын тудыруда катнашалар, денотаты белән тыгыз бәйләнештә торган исем-характеристика вазифасын үтиләр, әсәрнең идея-эчтәлеге белән тыгыз бәйләнештә торалар.

Литература

1. *Бәширов Г.* Гыйбрәт: Тәмамланмаган роман / Г. Бәширов. – Казань: Тат. кит. нәшр., 2000. – 367 б.
2. *Бәширов З.* Басманы әзерләүче искәрмәсе / З. Бәширов // Бәширов Г. Гыйбрәт: Тәмамланмаган роман. – Казань: Тат. кит. нәшр., 2000. – Б. 361.
3. *Есперсен О.Ф.* Философия грамматики / О.Ф. Есперсен. – М.: Изд-во иностранной литературы, 1958. – 400 с.
4. *Кухаренко В.А.* Интерпретация текста / В.А. Кухаренко. – М.: Просвещение, 1988. – 192 с.
5. *Миңлебаев К.* Әдипнең васыяте / К. Миңлебаев // Бәширов Г. Гыйбрәт: Тәмамланмаган роман. – Казань: Тат. кит. нәшр., 2000. – Б. 5–14.
6. *Саттаров Г.Ф.* Татар исемнәре ни сөйли? / Г.Ф. Саттаров. – Казань: Раннур, 1998. – 487 б.
7. *Суперанская А.В.* Общая теория имени собственного / А.В. Суперанская. – М.: Наука, 1973. – 340 с.

Сведения об авторе

Гарипова-Хасаншина Венера Макмуновна, кандидат филологических наук, доцент кафедры татарского языка и национальной культуры Российского исламского института (г. Казань). Email: gmvenera@mail.ru

Д.А. Сулейманова

Структурно-грамматические особенности глагольных фразеологизмов Корана

Аннотация: *В статье проведен анализ структурно-грамматических особенностей глагольных фразеологизмов Корана. Рассмотрены основные категории арабского глагола. Также в статье представлены породы арабского глагола и их морфологические формы. В качестве примеров послужили фразеологические единицы из Священного Корана.*

Ключевые слова: *фразеологические единицы, глагольные фразеологизмы Корана, категории арабского глагола, морфология арабского языка.*

Известно, Коран написан на арабском языке. В нем присутствуют свойственные ораторской речи черты, такие, как обращения, эмфаза, инверсия, вводные предложения и конструкции, возвращение к вышеизложенному, риторические вопросы, «сакральная ритмика» – градация, рифмованная проза и др [6, с. 3] Кроме того, в Коране широко используются такие художественные средства, как эвфония, оппозиция, фигуры речи, тропы, образные сравнения, а также приемы синтаксической организации речи, построения высказываний.

Особое изящество и силу эмоционально-экспрессивного воздействия Корану придает его фразеология. Именно фразеологические единицы способны наиболее ярко и точно выразить мысль, заострить внимание читателя. В фразеологии воплощена тысячелетняя народная мудрость. Фразеологизмы могут передавать чувства и чаяния людей, их обычаи и традиции, особенности менталитета [6, с. 4].

Знание фразеологии Корана необходимо для правильного его понимания и осмысления, так как буквальный перевод фразеологизмов в большинстве случаев не может передавать их значение. Переносное значение фразеологических единиц часто значительно отличается от их буквального перевода.

Религия и язык, тесно связаны между собой. Эта связь раскрывает истоки общечеловеческой и национальных культур. Это отразилось не только в истории, но и в лексике и фразеологии языка. Изучение связи языка и религии, как формы общественного сознания народов, необходимо для характеристики отражения в национальном языке элементов религиозной картины мира. Обращение к религиозной картине мира обусловлено тем, что религия, являясь традиционно формой мировоззрения, приобретает сегодня в мировом пространстве новое духовное начало. Религиозный фактор в жизни народов настолько важен, что без учета знаний его особенностей сложно представить картину развития и становления культуры. Религиозная картина мира формирует философско-религиозное и нравственное сознание этноса, его мировоззрение, определяет национальную точку зрения на мир.

Фразеологизмы берут свое начало из разных истоков, одним из которых являются Божественные Писания, проповеди святых и религиозные предания. Такие Божественные Писания, как Евангелие, Тора и Коран являются неиссякаемым источником не только мудрости, но и многочисленных фразеологических единиц. Священный Коран, который ниспослан мусульманам для их направления на Путь истинный, имеет своеобразный метод изложения, который невозможно отнести ни к прозе, ни к поэзии. В Коране приведены, клятвы и фразеологизмы, отличающиеся особым красноречием и методом повествования.

Во фразеологическом фонде имеется еще больше таких единиц, которые сближаются со священными изречениями не столько по форме или по смыслу, сколько по содержащейся в них оценке. В этих устойчивых единицах языка сконцентрированы этические нормы поведения, признаваемые народом. В большинстве фразеологических единиц эти нормы совпадают с кораническими. Обилие фразеологических единиц, в которых обозначаемые ими ситуации трактуются и оцениваются с позиций веры, говорит о том, что ко времени

широкого бытования этих единиц религиозная мораль стала нормой народной жизни, что и находит свое отражение в данных единицах.

Влившись в общий поток фразеологии, фразеологические единицы коранического происхождения не затерялись, не растворились в ней. Они расширили тематический спектр этой области языкознания и обогатили образно-поэтический язык фразеологических единиц.

Во фразеологическом фонде единицы, восходящие к кораническим текстам, образуют обширный слой и играют важнейшую роль в формировании языковой личности. Поэтому эти фразеологические единицы должны занять подобающее им место. Усвоение этих единиц может помочь лучше понять этические нормы, а также получить более полное представление об образно-метафорической системе языка.

Глагольные фразеологизмы, выбранные в качестве объекта исследования, играют важную роль в тексте Корана, они составляют примерно 80% всех фразеологических единиц и наиболее полно и всесторонне отражают богатство и уникальность арабского литературного языка. Доминирование глагольных фразеологизмов в Коране можно объяснить тем, что глагол – это основа всей арабской морфологии. Как отметил крупнейший отечественный филолог-арабист Б.М. Гранде, «морфологическое обоснование выделения глагола в особую часть речи, в особый раздел, является в арабском языке решающим» [2, с. 117].

Широкое распространение глагольных фразеологических единиц не является чертой, присущей исключительно арабскому языку. Например, большое количество глагольных фразеологизмов в современном русском языке объясняется конструктивным богатством русского глагола.

С грамматической точки зрения арабский глагол как система включает следующие категории:

1) время совершенное – перфект (مَاضٍ) и несовершенное – имперфект (مُضَارِعٌ) [14];

2) лицо 1-е и 2-ое лица (مُتَكَلِّمٌ) (مُخَاطِبٌ) и 3-е (غَائِبٌ);

3) число единственное (مُفْرَدٌ), двойственное (مُثَنًّى) и множественное (جَمْعٌ);

4) наклонение изъявительное (فِعْلٌ مَرْفُوعٌ), повелительное (أَمْرٌ), сослагательное (مَنْصُوبٌ فِعْل) и усеченное (فِعْلٌ مَجْزُومٌ);

5) залог действительный (مَعْلُومٌ) и страдательный (مَجْهُولٌ);

6) ряд расширенных основ, образованных внутренними, внешними либо обоими приемами одновременно;

7) причастие действительного (إِسْمُ فَاعِلِ) и страдательного (إِسْمُ مَفْعُولِ) залогов. [3];

Отличительной особенностью грамматической структуры арабского литературного языка является наличие системы глагольных пород, составляющей основу арабской морфологии. Традиционная система арабского глагола представлена десятью породами, из которых в современной речи чаще всего употребляются первые пять и десятая породы, причем, следует отметить, что наиболее широко употребляются глаголы первой породы. Эта тенденция прослеживается и в глагольных фразеологических единицах текста Корана, подавляющее большинство которых (около 90%) имеют в своем составе в качестве стержневого компонента глагол первой породы. Например:

I порода (فعل):

جعل على بصره غشاوة

букв – *«возложить на его взоры пелену»* т.е. лишить возможности различать истину и ложь.

Теоретически от глаголов первой породы можно образовать все формы других пород (от второй до десятой), но практически закрепляются в словаре и актуализируются в речи далеко не все потенциально возможные единицы.

Глаголы второй, третьей и четвертой пород в исследуемых нами фразеологизмах представлены в гораздо меньшем объеме. Например:

II порода (فعّل):

ثبّت أقدامهم

букв – *«укреплять чьи-либо стопы»* т.е. оказать кому-либо поддержку.
III порода (فاعل):

لامس النساء

букв – *«прикасаться к женщинам»* т.е. иметь сношение с женщинами.
(сура «Женщины» аят 43).

أسلم وجهه إلي الله

букв – *«обращать свой лик к Аллаху»* т.е. принять Ислам.
IX порода (إِفْعَلَّ):

إسودت وجوههم

букв – *«почернели их лица»* т.е. помрачнели их лица.

يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ فَأَمَّا الَّذِينَ اسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ
أَأَكَفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ فَذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا أُنْتُمْ تَكْفُرُونَ

(сура «Семейство Имрана», аят 106).

Глаголов VI породы (تَفَاعَلَ) в глагольных фразеологизмах Корана нами не выявлено вообще.

Каждая порода арабского глагола представлена несколькими морфологическими формами: правильный, удвоенный, пустой, недостаточный, вдвойне неправильный, подобноправильный, хамзованный глагол. Однако в речи наиболее широко представлены правильные глаголы первой породы. Например:

ختم أالله على قلوبهم

букв – *«Аллах наложил печать на их сердца»* т.е. лишил возможности видеть истину.

ختم أالله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة ولهم عذاب عظيم

(сура «Корова», аят 7).
Недостаточные глаголы (فعل ناقص):

يمشي مكبا على وجهه

букв – *«идет опрокинутым на свое лицо»* т.е. идет, ничего не видя перед собой.

أفمن يمشي مكبا على وجهه أهدى أمن يمشي سويا على صراط مستقيم

(сура «Весть», аят 22).
Удвоенные глаголы:

صبّ عليهم ربك سوط عذاب

букв – *«пролить на(кого-либо) бич наказания»* т.е. обрушить на кого-либо суровое наказание.

فصبّ عليهم ربك سوط عذاب

(сура «Заря», аят 13).
Хамзованные глаголы (فعل مهموز):

وجاءت سكرة الموت

букв – *«придет опьянение смерти»* т.е. наступят предсмертные муки.

وجاءت سكرة الموت بالحق ذلك ما كنت منه تحيد

(сура «Каф», аят 19).

Категория залога является одной из основополагающих категорий в системе арабского глагола и представлена действительным (معلوم) и страдательным (مجهول) залогами.

أكل لحم

букв – *«есть мясо кого-либо»* т.е. порочить, поносить кого-либо; клеветать на кого-либо.

يا أيها الذين امنوا اجتنبوا كثيرا من الظن إن بعض الظن إثم ولا تجسوا ولا يعتب بعضكم بعضا أيحب أن يأكل لحم اخيه

ميتا فكر هتموه واتقوا أله إن أله تواب رحيم

(сура «Комнаты, аят 19») .

Следует отметить, что употребление глагольных фразеологизмов действительного залога превалирует над страдательным как в тексте Корана, так и в арабском литературном языке в целом.

На синтаксическом уровне арабские глаголы, входящие в состав глагольных фразеологических единиц Корана, могут употребляться как с прямыми, так и с косвенными дополнениями. При этом преобладают сочетания арабского глагола с прямым дополнением, что типично и для современного арабского литературного языка. Например:

أكل التراث

букв – *«пожирать наследство»* т.е. проедать, расточать наследство.

وتأكلون التراث أكلا لما

(сура «Заря», аят 19).

Глаголы, принимающие косвенные дополнения, могут употребляться с различными предлогами:

С предлогом عَلَى «на»:

جعل على قلوبهم أكنة

букв – *«наложить (положить) на их сердца покровы»* т.е. сделать их бессердечными, невосприимающими истину.

وَمِنْهُمْ مَنْ يَسْتَمِعُ إِلَيْكَ وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَنْ يَفْقَهُوهُ وَفِي

آذَانِهِمْ وَقْراً وَإِنْ يَرَوْا أُلَّ آيَةٍ لا يُؤْمِنُوا بِهَا حَتَّى إِذَا جَاءُوكَ يُجَادِلُونَكَ

يَقُولُ الَّذِينَ أَفَرُوا إِنْ هَذَا إِلاَّ أَسَاطِيرُ الأَوَّلِينَ

(сура «Скот», аят 25).

С предлогом بِ «с чем-либо»:

سلقهم بألسنة حداد

букв – *«обжигать (кого-либо) острыми языками»* т.е. поносить кого-либо злыми языками.

أَشِحَّةً عَلَيْكُمْ فَإِذَا جَاءَ الْخَوْفُ رَأَيْتَهُمْ يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ تَدُورُ

أَعْيُنُهُمْ أَالَّذِي يُغْشَى عَلَيْهِ مِنْ الْمَوْتِ فَإِذَا ذَهَبَ الْخَوْفُ سَلَقُوأُمْ

بِأَلْسِنَةٍ حِدَادٍ أَشِحَّةً عَلَى الْخَيْرِ أُوْلَئِكَ لَمْ يُؤْمِنُوا فَأَحْبَطَ اللَّهُ أَعْمَالَهُمْ

وَأَانَ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيراً

(сура «Сонмы», аят 19).

С предлогом في «в»:

ضرب في الأرض

букв – *«ударять по земле»* т.е. странствовать по земле, переходить с места на место.

وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنْ
الصَّلاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمْ الَّذِينَ آَفَرُوا إِنَّ الْكَافِرِينَ آَانُوا لَكُمْ عَدُوّاً
مُبِيناً

(сура «Женщины», аят 101).

С предлогом عن «о, об»:

ضرب عنه صفحا

букв – *«отвратить от кого-либо (чего-либо) лицевую сторону»* т.е. не обращать на кого-либо (чего-либо) внимания; умалчивать о ком-либо (чем-либо).

أَفَنَضْرِبُ عَنكُمْ الذِّآْرَ صَفْحاً أَنْ أُنتُمْ قَوْماً مُسْرِفِينَ

(сура «Украшения», аят 5).

С предлогом من «от, из»:

ما يملكون من قطمير

букв – *«не владеют и финиковой кожицей»* т.е. не владеют ничем.

يُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَيُولِجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ
مى ذَلِكُمْ اللهُ رَبُّكُمْ لَهُ الْمُلْكُ وَالَّذِينَ تَدْعُونَ ـ وَالْقَمَرَ آُلٌّ يَجْرِي لأَجَلٍ مُسَ
مِنْ دُونِهِ مَا يَمْلِكُونَ مِنْ قِطْمِيرٍ

(сура «Ангелы», аят 13).

Изъявительное наклонение (فعل مرفوع):

يرونهم رأي العين

букв – *«увидеть кого-либо видением глаза»* т.е. увидеть кого-либо воочию.

قَدْ آَانَ لَكُمْ آَيَةٌ فِي فِئَتَيْنِ الْتَقَتَا فِئَةٌ تُقَاتِلُ فِي سَبِيلِ اللهِ وَأُخْرَى
آَافِرَةٌ يَرَوْنَهُمْ مِثْلَيْهِمْ رَأْيَ الْعَيْنِ وَاللهُ يُؤَيِّدُ بِنَصْرِهِ مَنْ يَشَاءُ إِنَّ فِي
ذَلِكَ لَعِبْرَةً لأُوْلِي الأَبْصَارِ

(сура «Семейство Имрана», аят 13).

Повелительное наклонение (أمر):

وَاخْفِضْ جناح الذل

букв – *«и преклони крыло смирения»* т.е. прояви смирение перед кем-либо.

وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنْ الرَّحْمَةِ وَقُلْ رَّبِّ ارْحَمْهُمَا آَمَا
رَبَّيَانِي صَغِيراً

(сура «Перенес ночью», аят 24).

Сослагательное наклонение (فعل منصوب):

أن يأتيهم باسنا

букв – *«что не придет к ним Наша ярость »*, т.е. что не постигнет их Наша кара.

أَفَأَمِنَ أَهْلُ الْقُرَى أَنْ يَأْتِيَهُمْ بَأْسُنَا بَيَاتاً وَهُمْ نَائِمُونَ

(сура «Преграды», аят 97).

Усеченное наклонение (فعل مجزوم):

إن يمسسك بخير

букв – *«(если) Он коснется тебя благом»* т.е. Он дарует тебе благо.

وَإِنْ يَمْسَسْكَ اللَّهُ بِضُرٍّ فَلا كَاشِفَ لَهُ إِلاَّ هُوَ وَإِنْ يَمْسَسْكَ بِخَيْرٍ
فَهُوَ عَلَى كل شَيْءٍ قَدِيرٌ

(сура «Скот», аят 17).

Глагольным фразеологическим единицам также свойственна вариантность компонентов:

قدف (ألقي) في قلوبهم الرعب

букв – *«бросить ужас в их сердца»* т.е. вселить ужас в их сердца.

وَأَنْزَلَ الَّذِينَ ظَاهَرُوهُمْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مِنْ صَيَاصِيهِمْ وَقَذَفَ
فِي قُلُوبِهِمْ الرُّعْبَ فَرِيقاً تَقْتُلُونَ وَتَأْسِرُونَ فَرِيقاً

(сура «Сонмы», аят 26).

Наиболее часто в глагольных фразеологизмах текст Корана присутствует арабский союз و «и», который отмечается высокой частотностью употребления в арабском литературном языке:

قلب أفئدتهم وأبصارهم

букв – *«переворачивать их сердца и взоры»*, т.е. вызывать состояние страха, сильного беспокойства.

وَنُقَلِّبُ أَفْئِدَتَهُمْ وَأَبْصَارَهُمْ كَمَا لَمْ يُؤْمِنُوا بِهِ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَنَذَرُهُمْ
فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ

(сура «Скот», аят 110).

Ряд рассматриваемых нами фразеологических единиц имеет структуру глагольных фразеопредложений. К разряду глагольных фразеопредложений мы относим фразеологические обороты, имеющие в своем составе грамматический субъект:

بلغت القلوب الحناجر

букв – *«достигли сердца гортаней»* т.е. они испугались.

إِذْ جَاءُوكُمْ مِنْ فَوْقِكُمْ وَمِنْ أَسْفَلَ مِنْكُمْ وَإِذْ زَاغَتْ الأَبْصَارُ
وَبَلَغَتْ الْقُلُوبُ الْحَنَاجِرَ وَتَظُنُّونَ بِاللَّهِ الظُّنُونَ

(сура «Сонмы», аят 10).

Таким образом, проведенный нами анализ структурно-грамматических особенностей глагольных фразеологизмов текста Корана на морфологическом и синтаксическом уровнях подтверждает, что грамматическая особенность языка Корана является основой грамматики современного арабского языка. Как известно, арабский литературный язык не подвергся значительным грамматическим трансформациям с древнейших времен до наших дней именно благодаря Корану, основному литературному памятнику и своеобразному эталону арабского языка. Поэтому структурно-грамматические особенности глагольных фразеологических единиц Корана практически не отличаются от структурно-грамматических особенностей арабского глагола.

Литература

1. *Аникин В.П.* Мудрость народов. Пословицы и поговорки народов Востока / В.П. Аникин. – М.: Наука, 2001. – 289 с.

2. *Гранде Б.М.* Курс арабской грамматики в сравнительно-историческом освещении / Б.М. Гранде. – 2-е изд. – М.: Вост. лит-ра, 1998. – 592 с.
3. *Закиров Р.Р.* Структурно-грамматические особенности глагольных фразеологических единиц Корана / Р.Р. Закиров // Вестник ТГГПУ. – 2010. – №4 (22). – С. 163–167.
4. *Закиров Р.Р.* Теоретический курс арабского языка / Р.Р. Закиров. – Казань: Изд-во ТГГПУ, 2006. – 122 с.
5. *Закиров Р.Р.* Практикум по лексикологии арабского языка / Р.Р. Закиров., Н.Г. Мингазова. – Казань: Издательство ДУМ РТ, 2009. – 172 с.
6. *Закиров Р.Р.* Фразеология Корана. Практикум / Р.Р. Закиров, Н.Г. Мингазова, Р.Т. Юзмухаметов – Казань: ТГГПУ, 2008. – 368 с.
7. Коран / Пер. И. Ю. Крачковского. – Минск, 1990. – 443 с.
8. Коран в переводе Э. Кулиева. – М., 2003. – 677 с.
9. *Ушаков В.Д.* Фразеология Корана: Опыт сопоставления фразеоречений Корана и арабского классического языка / В.Д. Ушаков. – М., 1996. – 203 с.

Сведения об авторе:

Сулейманова Диляра Айнуровна, магистрант Российского исламского института (г. Казань). Email: dilara_1091@mail.ru

Т.А. Шайхуллин, А. Омри, Г.Г. Набиуллина

Местные географические термины в арабской топонимике

***Аннотация**: В данной статье предпринята попытка исследования арабских географических терминов в структурно-семантическом плане. Материалом исследования явились географические названия арабского языка, в составе которых используются географические термины. В ходе исследования выявлено, что географические термины в арабском языке представлены разными слоями лексики, иногда идентификация некоторых терминов возможна только благодаря специальным словарям. Детальный анализ местных географических терминов показывает их использование в составных и сложных образованиях наименований географических объектов в арабском языке. Исследования местных географических терминов в арабском языке дают вполне добротный материал для освещения языка, истории, культуры и мировоззрения арабского народа.*

***Ключевые слова**: арабский язык, географические термины, топонимика, исторический аспект, лексическая система языка, местность.*

Изучением различного рода названий в языкознании занимается ономастика. Ономастика изучает собственные имена и может делиться на антропонимию, топонимию, космонимию, астронимию, теонимию, зоонимию и др. Данное определение свидетельствует о принципиальной гетерогенности ономастики как науки. Главной особенностью этой науки является дробность, обусловленная многослойностью и разнообразием самого ономастического пространства. В связи с этим наиболее авторитетный и известный исследователь ономастики А.В. Суперанская отмечает, что «ономастика – часть лингвистики, но часть, не вполне укладывающаяся в рамки целого» [11, с. 9].

Самой многочисленной разновидностью среди имен собственных является группа топонимов – наименований географических объектов. Выделение и указание географического объекта – главное назначение топонимов в жизни общества. В.А. Никонов назвал эту функцию топонимов адресной: «прямая обязанность топонима, ради которой он, прежде всего, существует, – служить адресом» [6, с. 65].

Понимание топонимии как части ономастики является общепризнанным и никем нигде не отвергается. А если это так, то и теория топонимии неотделима от теории ономастики в целом. Между ними существует органическая связь. Единство ономастики — не абстрактное понятие и означает не только подчинение всех ее подразделов общей методологической конкретизации законов материалистической диалектики, но и наличие конкретных взаимосвязей между различными отраслями ономастики (в частности, между топонимикой и антропонимикой). Топонимы занимают особое место в лексической системе языка. Несомненно, что, представляя собой определенную группу слов, они наделены парадигматическими и синтагматическими характеристиками, свойственными слову вообще. Несомненно, также и то, что категории, установленные для собственных имен, как специального подкласса лексики, распространяются и на топонимы. Вместе с тем, очевидно, что топонимы не просто разновидность собственных имен, а собственные имена особого рода [10, с.14–15].

Выяснением происхождения и развития географических названий, их формы, смыслового содержания и грамматического оформления занимается топонимика.

Топонимика – раздел ономастики, исследующий географические названия (топонимы), их функционирование, значение и происхождение, структуру, ареал распространения, развитие и изменение во времени [5, с. 15]. От топонимики необходимо отличать понятие топонимия, под которым понимается совокупность топонимов, выделяемая по какому-либо признаку, чаще всего по территориальному (топонимия Москвы), языковому (русская топонимия) или по хронологическому (топонимия XIX века).

Топонимика может быть признана, прежде всего, лингвистической, языковедческой наукой, так как любое географическое имя ведет свое начало из какого-то языка и для своего объяснения неизбежно требует привлечение языковых материалов [9, с. 8].

Топонимы занимают особое место в лексической системе языка. Очевидно, что топонимы не просто разновидность собственных имен, а собственные имена особого рода, своеобразные свойства которого делают невозможным их изучение только в пределах языкознания, даже в самом широком его понимании, то есть как дисциплины, включающей социолингвистику, психолингвистику и этнолингвистику [1, с. 9]. Топонимика изучает, анализирует совокупность географических названий, их происхождение, эволюцию, смысловое значение, распространение, повторяемость модели.

С другой стороны, топонимика тесно связана с природой и населением страны, государства, области, земли, представляя отдел географической науки в широком смысле слова. Заметим, что географический характер местности часто помогает раскрыть смысл происхождения того или другого местного названия. Поэтому топонимика может рассматриваться как отдел географической науки.

Наконец, необходимо указать на тесную связь топонимики с историей того общества, которое создало географические имена данной территории или изменяло и обогащало их в дальнейшем [9, с. 8].

Все топонимы, существующие в данное время у каждого народа, составляют его общее топонимическое пространство. А.В. Суперанская определяет это понятие как пространство, «...которое заполнено в строго установленных местах названиями определенных типов, при этом каждому поколению известны не только свои современные географические названия, но и названия предыдущих эпох, и топонимы зарубежных стран» [11, с. 15].

Предметом топонимики являются географические названия. Содержание же топонимики чрезвычайно динамично, т.к. оно отражает изменения в предмете, выявленные по мере его познания. Топонимика, синтезируя результаты различных исследований географических названий той или иной страны, «организует» эти данные, выявляет специфику географических названий [11, с. 15].

Географические названия – свидетельства исторических условий эпох, когда они возникали, формировались и распространялись в тех или иных странах, областях, краях. Историки, археологи, этнографы все чаще обращаются к помощи топонимики. Ведь она связана с исторической географией. По географическим названиям судят о прошлых миграциях населения, о контактах разных наций между собой, о древних ареалах этносов. В свою очередь, без знания конкретных исторических ситуаций, совпадающих со временем зарождения топонимов, трудно правильно понять их первичное содержание [4, с. 5].

Почти всем странам мира присущи географические названия, рожденные разными народами. Это относится также к районам, ныне заселенным только одной нацией, говорящей на одном языке. В таком утверждении нет противоречия, если принять во внимание исторические факты. В течение веков народы сменяли друг друга, оставляя следы в виде памятников культуры, по которым археологи восстанавливают хозяйство и уровень цивилизаций прошлых эпох. Но помимо материальных памятников народ – великий созидатель – оставлял и географические названия – своеобразные памятники устного творчества. И нет ничего удивительного в том, что ученые находят в Центральных областях европейской части географические названия славянского, финно-угорского, балтийского, тюркского, монгольского, иранского происхождения. Географические названия возникали в конкретных исторических условиях, их происхождение тесно связано с общественной жизнью и языками народов, которые населяли те или иные местности. Менялись исторические условия, языки и народы, менялись их ареалы и тем самым географическая среда обитания человека. Поэтому совершенно ясно, что ни в одной стране не может быть единообразной географической номенклатуры. Она создается постепенно, как многослойное

образование, всегда состоящее из разновозрастных и разноязычных элементов [4, с. 26].

Топонимическая система, являясь своего рода фиксатором этнической и культурной истории этносов, содержит ценные сведения, порой нераскрытые, о территории и границах расселения народов, исторических событиях, физико-географических особенностях, эволюции человеческих отношений. Топонимия любого региона не только является локально ограниченной, пестрой по происхождению, но и представляет собой специфическую лексику, используемую для обозначения конкретных географических реалий того или иного региона. Топонимы как названия объектов той или иной местности представляют собой особое языковое состояние, особый тип знаков, существующих и развивающихся по своим законам [2, с. 26].

На протяжении десятилетий среди многих вопросов, стоящих перед исследователями-топонимистами, всегда очень ярко выделялся один: как лучше построить описание собранного материала. Так возникла не только необходимость, но и проблема классификации топонимов. Классификация – ориентир для исследователя при интерпретации топонимических явлений, т.к. она направлена на поиск оптимальной схемы описания анализируемого материала.

В работе исследователей-топонимистов довольно часто можно проследить распределение наименований по группам. Оно или незримо присутствует в качестве своеобразной платформы автора, или специально вводится им для более четкого разграничения явлений, а может быть и целью его работы. «Классификация топонимического материала может быть только тогда удовлетворительной, когда она вытекает из самого материала, а не придумывается автором еще до изучения этого материала», – отмечает Н.В. Подольская [7, с. 65].

В арабских странах топонимику изучали многие века, однако, если рассмотреть более ранний период – доисламскую эпоху и первые несколько веков после принятия ислама, хотя географическая литература у арабов в это время еще не сформировалась, тем не менее, богатый географический материал по топонимике Аравийского полуострова можно найти и здесь. Уцелел этот материал в очень своеобразных произведениях, может быть, единственных в своем роде в мировой литературе – в касыдах, а именно в их первой части (насибе), в которой по канонам древнеарабской поэзии поэт должен упомянуть стоянку (кочевье) своей возлюбленной [3, с. 40].

С постепенным застыванием поэзии после ислама в традиционных схемах топонимика насибов иногда начинает терять свою реальную жизненную основу и превращается в трафарет, заполняемый случайными и даже выдуманными названиями. В доисламскую эпоху этого не было, и ряд исследований показал, что топонимический материал старых касыд при критическом рассмотрении может дать надежные выводы [3, с. 41].

Изучение арабской географической терминологии, в особенности в историческом аспекте, актуально и значимо по ряду причин. Во-первых, общеизвестны многочисленные исторические взаимосвязи между арабской и татарской культурами, основы которых были заложены еще в X в., когда государство волжских булгар посетила делегация из Арабского Халифата, путешествие которой на берега Волги было описано секретарем этой делегации Ахмадом Ибн Фадланом. Эти взаимосвязи прослеживаются в арабской географической литературе, к которой принадлежит и «Послание Ибн Фадлана». Во-вторых, арабские термины в области географии и астрономии в разное время перешли во многие языки мира, были заимствованы многими народами. Довольно большой пласт арабской географической терминологии впоследствии перешел в «международное пользование», т. е. исконно арабские термины, топонимы и наименования стали интернациональными. Разумеется, система географических терминов формировалась у арабов на протяжении многих веков, и все изменения в ней можно проследить, изучая арабскую географическую литературу начиная со Средних веков и заканчивая современностью. Крупнейшим ее исследователем

среди отечественных ориенталистов является И.Ю. Крачковский, четвертый том собрания сочинений, которого полностью посвящен трудам арабских географов.

Несмотря на тот факт, что география как точная наука пришла к арабам из Индии и Греции, в Халифате она развивалась самостоятельно. Так, карты арабы составляли сами, а не заимствовали их у европейских ученых. В «Атласе истории ислама» приводится множество различных карт Арабского Халифата и всего мира (в представлении ученых того времени), составленных такими знаменитыми географами, как аль-Истахри, аль-Балхи, аль-Макдаси, Ибн Хаукаль и др. [8, с. 12–23]. Арабская топонимика, которую можно считать разновидностью географической терминологии, не исключение.

В IV в.х. исламская география, как и остальные науки, получила широкое в этом плане развитие. Путешествия являются основой для описательной географии, а астрономия - основой картографии. Исламская география опиралась на карты, созданные аль-Идриси.

Выдающийся географ IV в.х. Абуль-Хасан Али ибн аль-Хусейн аль-Масуди, потомок сподвижника Пророка Абдуллы ибн Масуда, побывал в городах Древнего мира от Индии до Атлантического океана и от Красного до Каспийского морей. Он также посетил Малую Азию и Ирак, а затем поселился в Египте в 341 г. х., где и умер спустя четыре года. Из его книг наиболее известны «Марвадж аз-захаб» («Место сбыта золота») и «Мадинуль-джавхар» («Место добычи драгоценностей»), перевод которых на французский язык был осуществлен в 1861 г. востоковедом Эрнестом Ренаном.

Особую важную роль в развитии географии имеет арабский путешественник ибн Фадлан. Его странствия по миру в 309 г. х. до сих пор изучается европейскими исследователями. Абу Исхак аль-Астарахи в своей книге «Дороги и провинции» разделил исламский мир на 20 географических участков, характеризовал границы, дал перечень городов и дорог, ведущие к ним, включая жизнь народов, условия торговой деятельности и сельского хозяйства. Абуль-Касым Мухаммад ибн Али ибн Хавкал сам являлся торговцем и с 336 по 340 г. х. посетил множество городов исламского мира, такие как Египет, Армению и Азербайджан [3, с. 18-19].

Далее мы рассмотрим топонимы, в которых встречаются арабские географические термины.

أبرق (абрак) – неровная, холмистая местность. Мы можем встретить данный аппелятив в составе географический наименований. Например: أباريق بسيان – Абарик Бусьян.

بحر (бахр) – море. Данный аппелятив встречается как отдельно, так и в составе слов. Например:,(مصر) الزينيه بحري – Эль-Зейнех Бахри в Египте, البحر – Аль-бахр название улицы в Египте, حالة البحراني – Хала аль-Бахрани , البحرين – Бахрейн, что дословно означает два моря, Бахарден – город в Туркменистане, Бахр-Дар в Эфиопии.

بحيرة (бухайра)– озеро. Например: بحيرة طبريا – озеро Тверия в Палестине, بحيرة الثرثار – озеро Тартар в Ираке, البحيرات – Аль-Бухайрат вилайет в Судане, مزرعة البحيرة الزرقاء – Блу лейк фарм в Кувейте.

برج (бурдж) – башня. Данный аппелятив встречается как отдельный элемент в составе названий географических объектов. Например: برج الغدير – Бурж Гедир город в Алжире, برج بوعريريج – Бурж-бу-Арреридж вилайет в северной части Алжира, برج حمود – Бордж Хаммуд город в Ливане, برج العرب – Бурж аль-Араб в Арабских Эмиратах, برج التحرير – Бурж ат-Тахрир, برج باجي محتار – Бордж-Баджи-Мохтар город и коммуна на юге Алжира, البرج – аль-Бурж.

بلد (балад) – страна. Например: بلد الرز (العراق) – Балад-Руз в Ираке, بلد – Балад, город в центральной части Ирака, كرري البلد – Карари аль-Балад в Судане.

بيت (байт) – дом. Например: بيت الغبان – Бейт аль-Габан деревня в Йемене, بيت لحم – Вифлеем.

بئر (би’р) – колодец. Например: بئر على – Бир Али вилайет в Йемене, بئر العبد – Бир-эль-Абд, город в Египте, بئر الحلوة – Бир-Лелу фактическая временная столица Сахарской Арабской Демократической Республики, بئر العاتر – Бир Эль Атер город в Алжире, بئر حسن – Бир Хасан.

تل (тель) – холм, бугор, небольшое возвышение. Например: تل الزعتر – Таль аль-Заатар в Ливане, تل حميس – Тель-Хамис город в Сирии, تلال الإمارات – Эмирейтс Хиллс район в Арабских Эмиратах, تل كرفان – Прайори Хилл, التلال – ат-Талал в Саудовской Аравии, التل الكبير – Эт-Тель-эль-Кебир город на севере Египта, تل تمر – Тель Тамр город в Сирии, تل شميرام – Телл Шамирам деревня в Сирии, تل نصري – Телл Насри деревня в Сирии, تل أحمر – Телл Ахмар деревня в Сирии, تل أبيب – Тель-Авив город в Израиле, تل الضمان – Телль-Дамман деревня на северо-западе Сирии, تل قراح – Телл Карах деревня в Сирии, تل حدية – Телл Хадья деревня в Сирии, تل عرن – Телль-Аран город на севере Сирии.

جبل (джебел) – гора. Например: جبل زلاغ – гора Залаг в Марокко, جبل ثغات – гора Тагат, , جبل شمس – Джебел Шамс в Омане, الجبيلات – аль-Джебейлет деревня в Бахрейне, الجبيل – Эль-Джубайль город в Саудовской Аравии, قبتان الجبل – Кубтан эль-Джебел деревня в Сирии, Джебел – город в Туркменистане.

جرف (джурф) – крутой берег, утес, склон. Например: الجرف – Эль-Джерф в Тунисе.

جزيرة (джазира) – остров. Например: الجزائر – Алжир, الجزيرة الحمراء – Красный остров, جزيرة ورية – остров Бубьян, جزيرة بوبيان – остров Риф, جزيرة الريف – остров Рамхан, جزيرة رمحان – остров Уорба, عزبة الجزيرة – Эзбет Аль-Джазира в Египте.

حفرة (хуфра) – яма. Например: حفر كشب – Хафр Кишб деревня в Саудовской Аравии, حفر الباطن – Хафар-эль-Батин город, расположенный на крайнем севере округа Эш-Шаркия, الحفائر – Эль-хафаир в саудовской Аравии.

خليج (халидж) – залив, бухта, канал. Например: خليج تونس – Халидж Тунис, خليج توبلي – Халидж Тубли,الخليج العربي – Персидский залив.

دار (дар) – жилище, дом, здание. Например: دار بلعامري – Дар бел Амри деревня в Марокко, دار بن طاطا – Дар Бентата улица в Алжире, الدار الأبيض – Касабланка в Марокко, دار السلام – Дар-эс-Салам город в Танзании, دار كليب – Дар Кулайб улица в Бахрейне.

درب (дэрб) – горный проход, тропа, дорога. Например: الدرب – Ад-дэрб мухафаза в Йемене.

رباط (рибат) – крепость. Например: الرباط – Рабат в Марокко, رباط باكوين – Рибат Баквин деревня в Йемене.

رأس (ра'с) – мыс. Например: رأس الخور – Рас аль-Хур мыс в Арабских Эмиратах, رأس الخيمة– Рас-эль-Хайма самый северный эмират ОАЭ, رأس أبو قميص – Рас Абу Гамис в саудовской аравии, رأس لفان – Рас-Лаффан крупнейших промышленных центров Катара, رأس حويرة – Рас Хувейра деревня в Йемене, رأس الوادي – Рас эль-Уэд город в Алжире.

شرم (шарм) – небольшой залив, бухта. Например: شرم الشيخ – Шарм-эль-Шейх курортный город в Египте, شرم – Шарм.

شط (шэт) – берег, побережье. Например: شاطئ السيب – пляж Ас-сиб,شط الجريد – Шотт-эль-Джерид соленое озеро в центральной части Туниса.

عراق ('ирак) – берег, побережье. Например: العراق – Ирак.

عقبة ('акаба) – горный проход, горная дорога. Например: العقابة – Акаба портовый город в Иордании, سيدي عقبة – Сиди-Окба город в Алжире.

عين ('айн) – родник. Мы можем наблюдать большое количество топнимов, которые содержать данный аппелятив. Например: عين غرابة – Аин Гараба город в Алжире, عين الجنبي – Эль-Ганби Спринг в Египте, عين تسرة – Аин Тассера город в Алжире, عين الشيح – Джельфа в Алжире, عين البيضاء – Айн-Бе́йда город на северо-востоке Алжира, عين تموشت – Айн-Темушет вилайет в северо-западной части Алжира, عين الصفراء – Айн-Сефра,عين غار – Айн Гар город в Алжире, العيون – эль-Аюн, عين الزهراء – Аин Зохра в Марокко, عين لحجر – Айн Лахджар город в Алжире, حاجب العيون – Хаджиб Эль Айоен город в Тунисе.

كوت (кут) – прибрежный поселок. Например: كويت – Кувейт, уменьшительно-ласкательная форма данного аппелятива; كوت (العراق) – Кут (Ирак).

قرية (карйа) – деревня. Например: قرية أركمان – Кариат Аркмане деревня в Марокко, قرية الرماء – деревня Ар-Рама в Йемене, قرية جميرا الدائرية – Круглая деревня Джумейра в Арабских Эмиратах, القريتين – Эль-Карьятейн город на западе Сирии, قرية آذن – Карья Адхен деревня в

Арабских Эмиратах.

قصر (каср) – замок, дворец. Например: город в Египте الأقصر – Люксор,قصر الحيران – Кзар эль Иран, округ в Алжире; قصر قدور – Ксар-Каддур, небольшой город и коммуна на юге Алжира; деревня в Ливии قصر أبو هاري – Каср Абу Хади; القصرين – Кассерин, город в тунисе; قصر القبة – Каср Аль-Кубба в Египте, قصر الحدادة – Каср Хадада деревня в Тунисе, حديقة القصر – парк Аль-Каср в Египте, أم قصر – Умм-Каср портовый город на юге Ирака.

قلعة (кальга) – крепость, цитадель. Например: قلعة السراغنة – Эль-Келаа-де-Срагна город в Марокко, قلعة سكر – Калъат-Суккар иракский город,قلعة العظيم – Кальга Аль-Газыйм в Ираке. В испанском языке это слово было заимствовано и его можно встретить в следующих топонимах: Алькала-де-Энарес – город в Испании, Алькантара – муниципалитет в Испании.

فجرة (фуджра) – бьющий из под земли источник воды. Например: الفجيرة – Эль-Фуджайра восточный эмират ОАЭ на побережье Оманского залива.

ماء (маа) – вода. Например: الماء الأبيض – Аль-Маа Аль-Байд в Арабских Эмиратах, دوار الماء – Дуар Эльмаа город в Алжире.

محلة (махалля) – квартал. Например: المحلة الكبرى – Эль-Махалла-эль-Кубра город на севере Египта.

مدينة (мадина) – город. Например: مدينة السادات – Мадинат-эс-Садат город на севере Египта, مدينة ريد – Мадина Рид город в Йемене, مدينة خليفة – Мадинат Халифа в Катаре, مدينة عيسى – Мадинат-Иса город в Центральной мухафазе королевства Бахрейн, مدينة زايد – Мадинат Зайед город в Арабских Эмиратах, مدينة الجميرا – Мадинат Джумейра в Арабских Эмиратах, مدينة المقطم – Мадина Аль-Муктам в Египте, مدينة الكعبان – Мадинат Аль-Кагбан в Катаре, مدينة الشيخ زايد – Город Шейхов в Египте, مدينة بدر – Бадр город в Египте, مدينة الشروق – Мадина Аш-Шурук в Египте, مدينة السلام – Мадина Эс-Салям в Египте, مدينة هابو – Мединет Хабу в Египте, مدينتي – Мадинати в Египте, مدينة نصر – Мадинат Наср в Египте, مدينة المستقبل – Мадинат Аль-Мустакбал в Египте, دير المدينة – Дейр эль-Медина название исторического места в Египте, Медина-дель-Кампо – город, центр одноимённого муниципалитета в Испании.

مزرعة (мазрага) – обрабатываемое поле, пашня, нива, ферма. Например: المزيرعة – аль-Мазирга деревня в Палестине, город в Сирии и деревня в Саудовской Аравии, مزرعة الشوف – Мазрагат эль-Шуф деревня в Ливане, مزرعة ترينة – Мазрагат Турайна в Катаре, قرية المزاريع – деревня эль-Мазариг в Ираке.

مسرب (масраб) – путь, проход. Например: المساريب – Алмасариб в Йемене.

منزل (манзил) – дом. Например: منزل تميم – Манзил Тамим город в Тунисе, Альмансил – город в Испании, который находился на пути важного соединения двух городов Севильи и Силвеша – двух столиц мусульманского владычества.

ميناء (минаа) – гавань, порт. ميناء عبد الله – Мина Абд Аллах в Кувейте.

نبع (набг) – источник, исток реки . Например: نوبيع – Нубиг, название города, которое имеет уменьшительную форму данного аппелятива.

واد (вад) – долина. Например: واد صباح – Уэ Себба город в Алжире, الوادي – Эль Уэд город в Алжире, ودان – Ваддан город в Ливии, رأس الوادي – Рас эль-Уэд город в Алжире, وادي دماج – Уэди Даммадж деревня в Йемене, وادي الزبيب – Уэ Цбиб деревня в Тунисе, وادي رم – Уоди Рам заповедник в Иордании, وادان – Уадан или Вадан древнее укреплённое поселение, а также небольшой современный город в мавританской области Адрар, وادي الملكات – Долина Царей историческое место в Египте, وادي شعم – Вади Шаам в Арабских Эмиратах.

واحة (ваха) – оазис. Например: الوحات الداخلة – оазис Дахла в Египте, الواحة – Аль-Ваха улица в Египте.

В ходе исследования арабских географических названий, мы пришли к заключению, что они образованы, в большинстве случаев, составным способом, в меньшем же количестве простым, также встречается образование названий уменьшительно-ласкательной формы географических терминов.

Литература

1. *Беленькая В.Д.* Очерки англоязычной топонимики. Учебное пособие / В.Д. Беленькая. – М.: Высш. школа, 1977. – 227 с.
2. *Евсеева О.С.* Топонимия Смоленско-витебского пограничья: структурно-семантический аспект: дис. … к.филол.н.: 10.02.01. / О.С. Евсеева. – Смоленск. 2015. – 181 с.
3. *Крачковский И.Ю.* Избранные сочинения. Т. 4. Арабская географическая литература / И.Ю. Крачковский. – Л.: Изд-во АН СССР, 1957. – 920 с.
4. *Мурзаев Э.М.* География в названиях / Э.М. Мурзаев. – 2-е изд., перераб. и доп. – М.: Наука, 1982. – 176 с.
5. *Мурзаев Э.М.* Очерки топонимики / Э.М. Мурзаев. – М.: Мысль, 1974. – 380 с.
6. *Никонов В.А.* Введение в топонимику / В.А. Никонов. – Изд. 2-е. – М.: Издательство ЛКИ, 2011. – 184 с.
7. *Подольская Н.В.* Какую информацию несет топоним / Н.В. Подольская // Принципы топонимики. – М.: Наука, 1964. – С. 87 – 99.
8. *Подольская Н.В.* Проблемы ономастического словообразования / Н.В. Подольская // Вопросы языкознания. – 1990. –№ 3. –С. 40–53.
9. Попов А.И. Географические названия (введение в топонимику) / А.И. Попов. – М.: Наука, 1965. – 187 с.
10. *Сизова Е.А.* Лингвокультурологический анализ урбанонимов 9на материале английского, французского и русского языков): дис. … к.филол.наук: 10.02.20 / Е.А. Сизова. – Пятигорск, 2004. – 199 с.
11. *Суперанская А.В.* Что такое топонимика? / А.В. Суперанская. – М.: Наука, 1984. – 182 с.
12. *Ад-Даббаг Абд аль-Ваххаб*. Словарь географических и геологических терминов / А. Ад-Даббаг. – Бейрут, 1964. – 304 с. – الدباغ عبد الوهاب, القاموس الجغرافي والجيولوجي. – بيروت, ١٩٦٤
13. *Аль-Хади Мустафа Абу Лукма*. Географические термины и тексты / Х.М. Абу Лукма. – Эз-Завия, Ливийская Арабская Народная Социалистическая Джамахирия: «Дар Шуму Эт-Такафа», 2002. – С. 28– 14. – الدكتور الهادي مصطفى أبو لقمة. مصطحلات ونصوص جغرلفية. الزاوية, الجماهيرية العربية الليبية الشعبية الإشتراكية العظمى: دار شموع الثقافة, ٢٠٠٢
14. *Айса Али Ибрахим.* Социально-экономическая география Египта / А.А. Ибрахим – Александрия: «Дар аль-Марифа аль-Джамия», 1999. – 464 с. – الدكتور عيسى علي إبراهم. جغرافة مصر البشرية – الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية, ١٩٩٩
15. *Рифле Филипп*, Мустафа Ахмад Сами. География рабского мира / Р. Филипп, М.А. Сами. – Каир, 1970 – 456 с. – رفلة فيليب ومصطفى أحمد سامي. جغرافة الوطن العربي. – القاهرة, ١٩٧٠
16. Справочник по географии арабского мира без границ. Т. 2. География населения. – Тунис: Арабская организация по вопросам образования, культуры и науки, 2005. – 272 с. – الكاتب المراجع في جغرافية وطن عربي دون حدود. المجلة الثاتي. جغرافية السكان. – تونس: المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم, ٢٠٠٥
17. *Йакут аль-Хамави*. Словарь стран. Средневековая географическая энциклопедия / Йакут аль-Хамави – Дамаск: Изд-во Министерства культуры и народного просвещения, 1982. – В 3-х томах. Т. 1. – 423 с., Т. 2. – 423 с., Т. 3. – 519 с. – ياقوت الحماوي. معجم البلدان للعلاقات ياقوت الحماوي. – دمشق: منشورات وزارة الثقافة والإشراد القومي, ١٩٨٢

Сведения об авторах:
Шайхуллин Тимур Акзамович, доктор филологических наук, доцент, 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

Набиуллина Гузалия Габдельнуровна, старший преподаватель кафедры филологии и страноведения Российского исламского института (г. Казань). Email: fisrii@mail.ru

А.Р. Эпова

Становление арабской терминологии

Аннотация: *Статья посвящена изучению истории арабской терминологии. Дана характеристика двум основным историческим этапам развития арабского терминологического языка, главным отличием которых были языки, из которых заимствовались термины, так же делается вывод о необходимости выделить дополнительный этап, который имел значительное влияние на арабскую терминологию. В основном терминологическая лексика заимствовалась в классический период с персидского, греческого, коптского, испанского языков; в средний с турецкого языка; и в современный с английского, французского и итальянского языков.*

Ключевые слова: *терминология, арабская терминология, развитие терминологии, термин, терминосистема, перевод, арабский язык, история.*

Терминология является достаточно молодой наукой, она появилась в XX веке, но ее история уходит глубоко в века. Она является источником пополнения лексического состава всех языков, в том числе и арабского, и английского, а термины являются ее основными единицами и составляют терминологическое ядро. Для отечественной арабистике данная тема до сих пор остается малоизученной, до сих пор исследователи не провели полноценного и разностороннего анализа данного вопроса. Среди отечественных исследователей, кто занимался изучением арабской терминологией, можно выделить Б.М. Белкина, О.М. Синькову, а среди арабских исследователей М.Ф. Хиджази, М.А. Аль-Касими, М. Аль-Руф и другие.

М.Ф. Хиджази, член академии арабского языка в Каире, предлагает рассматривать историю терминологии в двух этапах: арабское наследие и термины в современности [9, с. 28].

Что касается отечественных ученых, Б.М. Белкин так же выделяет два периода: классический и современный. Классический этап начинается с появлением ислама в Арабском халифате. Современный в свою очередь начинается с экспедиции Наполеона Бонапарта в Египет в 1798–1801 годах. В классический период арабская терминология зародилась и более того она быстро и успешно развивалась. Правление Аббасидского халифата (750–1055 гг.) — это время процветания арабской терминологии, в это время развивались наука, искусство и литература. Аббасидские халифы предавали большое значение и поощряли деятельность переводчиков, что повлияло на развитие терминологии. Так, выдающимся трудом стал «Ключи наук» Ал-хорезми, где он дал определение 2382 термину [8, с. 6]. Научные открытия в различных областях повлекли за собой появление в арабской терминологии новых лексических единиц. В классический период появились в первую очередь терминосистемы по мусульманским наукам, истории поэтике и языкознанию, с греческого языка были заимствованы термины по математике, химии, астрономии и философии и т.д., а также начали появляться первые экономические термины. Расположение арабов на торговых путях, торговые отношения с другими государствами, строительство портов, появление рынков повлияли на развитие экономической терминологии. Появились первые термины обозначающие разные налоги и пошлины, названия монет товаров и разных ремесел.

Перевод сыграл важную роль в становлении арабской терминологии, так как арабы были связаны торговыми и политическими отношениями с народами, говорившими на разных языках. Середина VIII века считается началом переводческой деятельности, а первым этапом процветания – период правления халифа Мамуна в IX веке. В это время был основан Дом Мудрости. Для распространения наук на территории Арабского халифата переводились труды с разных языков, в том числе с хинди, греческого и персидского. В это время

появляются премии для переводчиков, например, халиф Амр аль-азиз назначал премии переводчикам, переводившим труды по медицине. Среди великих ученых были Аль-джахиз, который переводил книги по медицине, химии и астрономии [7, с. 78], Хинин бин исхак и его ученики, которые перевели множество работ с греческого и персидского на арабский язык, выписывая при этом научные термины с их иностранной транскрипцией и транслитерацией. В период правления халифа Аль-мансура (753–774 гг.) развивались логика, медицина, астрономия, математика и другие науки, что повлекло за собой унификацию терминов в различных отраслях. Перевод с арабского на другие языки начал осуществляться только с X–XI веков.

Особое внимание переводу уделяли в Египте, что обусловлено приходом французской культуры и науки на территорию страны после завоеваний Наполеона. В этот период правил великий полководец и государственный деятель Мухаммад Али (годы правления 1805–1849 гг.), который известен как реформатор для всего Арабского Востока не только в военном и государственном устройстве, но и в переводческой деятельности. В годы его правления в Египте появились типографии, начали печататься газеты, открылись школы по европейскому образцу. Правление Мухаммада Али считается вторым этапом развития арабской терминологии, из-за того, что после правления халифов Аль-мамун (годы правления 813–833гг.) и Аль-мутауакил (годы правления 847–861гг.) переводческая деятельность возродилась и вновь начала активно развиваться только в XIX веке. Мухаммад Али начал развивать национальную переводческую сферу, так как в стране не было своих специалистов, а привлекать иностранных он не желал. Благодаря его плодотворной политике, множество различных трудов по разным дисциплинам стали переводится на арабский и турецкий языки. Ар-руф в своей книге отмечает, что работа в Египте шла довольно медленно, «работа, которая должна была выполнится в течение шести месяцев, из-за пассивности египтян тянулась до пяти лет» [7, с. 247]. Важным и ключевым фактором для египтян стала европейская система образования, благодаря которой многие граждане получили возможность получить образование заграницей, при условии, что полученные знания будут применятся для развития государства. Опыт, полученный заграницей, использовался в сфере образования и переводе различных трудов с иностранных языков. Данная политика привела к развитию отношений с разными государствами. Например, после двух визитов в Италию в 1809 и 1813 годах последовало развитие печатного, военного дела, строительства кораблей, также развивались и экономические отношения. Все вышеперечисленное привело к терминообразованию экономической, военной, строительно-морской сфер и распространению информации в письменной и массовой форме путем печатания книг.

Мухаммад Али предавал огромное значение строительству отечественных учебных заведений. Правитель понимал, что о достижениях других стран можно узнать только с помощью перевода, но в стране была нехватка переводчиков, поэтому он попросил А.Клота, который сыграл важную роль в развитии Египта, основать медицинское управление Армии Египта. Спустя некоторое время была открыта школа переводчиков, которую возглавил египетский просветитель и писатель Рифа Тахтауи, который после получения образования во Франции вернулся в Египет и начал преподавать. Его студентов отправляли на практику во Францию, где они переводили медицинские документы. Затем школа переводов была преобразована в школу языков в 1835 году. Основным направлением было преподавание арабского, турецкого и французского языков, но также были такие предметы как, география, история и арифметика. В школе было около 150 учеников, результатом их деятельности стал перевод около 200 книг и трактатов по разным дисциплинам на арабский язык. Особое внимание уделялось следующим сферам: география, история, литература, медицина, военное дело, производство и экономика.

Во время правления Мухаммада Али была реорганизована налоговая система, были внесены изменения в сельскохозяйственный сектор, одним из главных экспортных товаров

стал длинноволокнистый хлопок, в котором нуждались западные государства, таким образом Египет был вовлечен в мировую торговлю. В данных условиях перевод экономических трудов, договоров и различных документов играл важную роль, что способствовало становлению, развитию и расширению экономической терминологии. В 1841 году Рифе Тахтауи было поручено образовать Бюро переводов, куда поступали студенты после Школы языков. А в 1895 году Школа перевода становится «Высшей школой языков», а в 1973 году становится Факультетом языков в Айн-шамском университете а городе Каир, который продолжает обучать студентов арабскому и другим иностранным языкам и в наши дни [3, с. 5].

За время правления Мухаммада Али было переведено с французского языка около 450 книг, что составляло 55% всех переведенных на арабский язык. Вторым иностранным языком после французского языка был английский – 67 книг, что составляло 21 % соответственно, остальной же процент книг составляли работы, переведенные с турецкого, персидского, итальянского, немецкого, коптского и русского языков [7, с. 267].

Дальнейшая европейская колонизация арабских стран имела негативное влияние и воздействие на развитие арабского языка и привела к тому, что в качестве языка науки и образования стали использоваться иностранные языки. Как результат, в XVIII-XIX веках роль основного языка науки и культуры перешла к французскому языку, а в XX веке господствующая роль переходит итальянскому языку, а позже и в наши дни – английскому.

Свобода слова привела к изменениям в нормах языка, что особенно стало заметным в арабских СМИ. Демократизация общественно–политической жизни, политическая конкуренция привели к пополнению и обновлению политической терминологии. Также изменение рыночных отношений повлекло за собой возникновение новых понятий, которые появились за счет активного заимствования современной рыночной терминологии. Более того развитие конкуренции и обслуживающей сферы привели к повышению роли диалога в общении, что изменило систему деловой коммуникации. Нельзя не отметить влияние современных IT технологий: компьютеров, машин, телевизоров, – после появления которых возникло огромное количество новых понятий и слов, заимствованных с английского языка.

«Анализ современного состояния арабского языка свидетельствует, что в современном арабском обществе произошла смена доминирующего типа общения. Это привело к количественным и качественным изменениям современного литературного арабского языка, сохраняя при этом его системную целостность и внутреннюю идентичность. Наиболее заметные изменения коснулись лексического состава в сферах рыночной экономики, шоу–бизнеса и бытовой техники» [5, с. 106].

Итак, если терминологический язык арабского наследия (первого периода) включал в себя ассирийский, греческий, латинский, персидский и другие древние языки, то язык современных терминов включает в себя французский, итальянский, английский языки. Но стоит отметить и турецкий язык, который имел влияние на формирование арабского языка и терминов, особенно военных и административных, во время правления Османской империи на территории арабских стран в течении четырех столетий в XVI-XX веках. Учитывая продолжительность правления Османской империи, этот период можно рассмотреть, как отдельный этап развития, а точнее как второй после классического и перед современным. Политика турколизации в арабских странах активно проводилась в период с конца XIX по начало XX века. В этот период обучение на этапе среднего образования осуществлялось только на турецком языке. После падения Османской империи арабские страны были поделены между такими европейскими странами, как Франция, Англия и Италия, что также отразилось в языке каждой арабской страны. Ситуация начала меняться только в первой половине XX века, когда арабские страны вели национально-освободительную политику, после чего начали получать свою независимость, что опять же отразилось на языковой системе и терминосистеме арабского языка.

Арабские страны Машрика после приобретения независимости смогли быстро повлиять на языковую ситуацию, они начали арабизировать важные отрасли государства. В то же время страны Магриба продолжали быть под языковым влиянием Франции долгое время, и в наше время мы можем увидеть значительное влияние французского языка на данных территориях. Терминолог Али аль-касими отмечает, что в этом регионе «Арабский язык отстранился до уровня мертвого языка и использовался во время молитв в мечетях, как латинский в некоторых европейских церквях. …Французское правительство поощряла семьи, которые обучали своих детей только французскому языку» [6, с. 158]. Как мы уже отметили и по сей день французский язык играет важную роль и является вторым языком в странах Магриба после арабского, и используется во всех отраслях.

Таким образом, в становлении арабской терминологии можно выделить три этапа: классический, средний и современный. Главными отличием был язык, с которого заимствовали термины. Так, в классический период это были персидский, греческий, коптский, испанский языки; в средний – турецкий язык; и в современный – английский, французский, итальянский языки.

Литература

1. *Белкин В.М.* Арабская лексикология / В.М. Белкин. – М., 1975. – 201с.
2. *Закиров Р.Р.* Практикум по лексикологии арабского языка / Р.Р. Закиров, Н.Г. Мингазова. – Казань: ТГГПУ, 2009. – 138 с.
3. *Мустафаева А.А.* К вопросу об изучении истории арабской терминологии / А.А. Мустафаева // Вестник КазНУ. Серия филологическая. – 2011. – №1 (131). – С. 164–167
4. *Синькова О.М.* Способы словообразования компьютерной терминологии в арабском литературном языке: на материале современной прессы: автореф. … к.филол.н.: 10.02.22 / О.М. Синькова. – М., 2007. – 147 с.
5. *Эль Сабрути Р.Р.* К вопросу о функционировании современной арабской терминологии / Р.Р. Эль Сабрути. – Томск.: Язык и культура. – 2016. – №3 (35) – С. 105–116.
6. *Али аль-Касими*. Илм аль-Мусталах: Усусуху альНазария уа Татбикатуху аль-Илмия / Али аль-Касими. – Бейрут, 2008. – 888 с.
7. *Ар-Рууф М.А.* Тариху аль-Тарджама аль-арабия Байна аль-Шарк аль-Арабии уа аль-Гарби аль-Уруби / М.А. Ар-Рууф. – Каир, 2008. – 419 с.
8. *Джалял И.С.* Аль-Мусталах Инда Рифаа альТахтауи Байна аль-Тарджама уа аль-Таариб / И.С. Джалял. – Каир, 2006. – 198 с
9. *Хиджази М.Ф.* аль-Усус аль-Лугауия ли Илм альМусталах / М.Ф. Хиджази. – Каир, 1993. – 259 с.

Сведения об авторе:
Эпова Аделина Руслановна, магистр Российского исламкого института (г. Казань). Email: Epova.Adelina@yandex.ru