



УЧРЕДИТЕЛЬ

Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение
высшего образования
«Челябинский государственный университет»

Главный редактор

Таскаев Сергей Валерьевич — доктор физико-математических наук, доцент
(Челябинский государственный университет, Челябинск, Россия);
ORCID: 0000-0001-6352-2816; Scopus Author ID: 55886287900;
ResearcherID: AAU-9890-2021

Ответственный секретарь

Майоров Андрей Владимирович — кандидат юридических наук, доцент
(Челябинский государственный университет, Челябинск, Россия);
ORCID: 0000-0002-8629-9837; Scopus Author ID: 55629771300;
ResearcherID: AAK-3612-2021

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ

Болдырев Николай Николаевич, доктор филологических наук, профессор (Тамбовский государственный университет им. Г. Р. Державина, Россия); **Бубнов Юрий Александрович**, доктор философских наук (Воронежский государственный университет, Россия); **Бугалин Александр Владимирович**, доктор экономических наук, профессор (Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова, Россия); **Голованова Елена Иосифовна**, доктор филологических наук, профессор (Челябинский государственный университет, Россия); **Желтухина Марина Ростиславовна**, доктор филологических наук, профессор (Волгоградский государственный социально-педагогический университет, Россия); **Кирабаев Нур Серикович**, доктор философских наук, профессор (Российский университет дружбы народов, Россия); **Качалов Роман Михайлович**, доктор экономических наук, профессор (Центральный экономико-математический институт РАН, Россия); **Невелев Анатолий Борисович**, доктор филологических наук, профессор (Челябинский государственный университет, Челябинск, Россия); **Нижегородцев Роберт Михайлович**, доктор экономических наук (Институт проблем управления РАН, Россия); **Питина Светлана Анатольевна**, доктор филологических наук, профессор (Челябинский государственный университет, Россия); **Попов Евгений Васильевич**, доктор экономических наук, профессор, член-корреспондент РАН (Уральский институт управления — филиал РАНХиГС, Россия); **Эндер Демир**, Университет Рейкьявика (Рейкьявик, Исландия); **Ж. Ришар**, PhD, профессор (Университет Париж-Дофин, Франция).

ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ

Главный редактор

Невелев Анатолий Борисович — доктор философских наук, профессор
(Челябинский государственный университет, Челябинск, Россия);
ORCID: 0000-0001-7037-0574;

Ответственный секретарь

Камалетдинова Альфия Янаховна — кандидат педагогических наук, доцент
(Челябинский государственный университет, г. Челябинск, Россия);
ORCID: 0000-0001-9631-620X.

Редакционная коллегия

П. Е. Бойко (Краснодар, Россия), **Н. В. Бряник** (Екатеринбург, Россия), **Ю. А. Бубнов** (Воронеж, Россия), **В. И. Гладышев** (Челябинск, Россия), **В. А. Жилина** (Магнитогорск, Россия), **В. И. Ионесов** (Самара, Россия), **Н. С. Кирабаев** (Москва, Россия), **В. С. Невелева** (Челябинск, Россия), **Р. Уадлоу** (Женева, Швейцария), **В. А. Рыбин** (Челябинск, Россия), **Г. Тромпф** (Сидней, Австралия), **Н. Л. Худякова** (Челябинск, Россия), **М. Н. Щербинин** (Тюмень, Россия).

Журнал включен в перечень рецензируемых научных журналов,
утвержденный ВАК Минобрнауки РФ, по отраслям:
экономические науки, филологические науки, философские науки.
Издание включено в базы данных: UlrichsWeb Global Serials Directory;
EBSCO's research collections.

Журнал выходит 12 раз в год

Адрес издателя:
Россия, 454001, Челябинск,
ул. Братьев Кашириных, 129

Адрес редакции:
Россия, 454001, Челябинск,
ул. Братьев Кашириных, 129

Адрес редакции научного
направления «Философские науки»:
Россия, 454014, Челябинск,
ул. Ворошилова, 4а, каб. 102
Тел.: (351) 799-72-75
e-mail: filos@csu.ru

С требованиями к оформлению
статей можно ознакомиться на сайте
www.csu.ru
(раздел Наука/Вестник ЧелГУ)

Редакция журнала может
не разделять точку зрения авторов
публикаций

Ответственность за содержание
статей и качество перевода аннотаций
несут авторы публикаций

Журнал зарегистрирован
в Роскомнадзоре.
Свидетельство ПИ № ФС77-66312
Индекс 33077
в каталоге «Пресса России»

Корректурa *Е. В. Южаковой*
Верстка *Е. В. Южаковой*

Подписано в печать 15.09.22.
Выход в свет 22.09.22.
Формат 60×84 1/8. Бумага офсетная.
Гарнитура Times. Усл. печ. л. 12,8.
Уч.-изд. л. 10,0.
Тираж 500 экз. Заказ 443.
Цена свободная

Отпечатано:
Издательство Челябинского
государственного университета
Россия, 454021, Челябинск,
ул. Молодогвардейцев, 576



FOUNDER

Chelyabinsk State University (CSU)

Editor-in-chief

S. V. Taskaev, Dr. Sci. (Physics and Mathematics), Prof. (Assoc.)

Executive secretary

A. V. Mayorov, Cand. Sci. (Law), Prof. (Assoc.), Member of ASEP

EDITORIAL COUNCIL

N. N. Boldyrev, Dr. Sci. (Philology), Prof. (G. R. Derzhavin Tambov State University, Russia); *Yu. A. Bubnov*, Dr. Sci. (Philosophy), Prof. (Voronezh State University, Russia); *A. V. Buzgalin*, Dr. Sci. (Economics), Prof. (Lomonosov Moscow State University, Russia); *E. I. Golovanova*, Dr. Sci. (Philology), Prof. (Chelyabinsk State University, Russia); *M. R. Zheltukhina*, Dr. Sci. (Philology), Prof. (Volgograd State Socio-Pedagogical University, Russia); *N. R. Kirabaev*, Dr. Sci. (Philosophy), Prof. (Peoples' Friendship University of Russia, Russia); *R. M. Katchalov*, Dr. Sci. (Economics), Prof. (Central Economics and Mathematics Institute of RAS, Russia); *A. B. Nevelev*, Dr. Sci. (Philosophy), Prof. (Chelyabinsk State University, Russia); *R. M. Nizhegorodtsev*, Dr. Sci. (Philosophy), Prof. (Institute of Control Sciences of RAS, Russia); *S. A. Pitina*, Dr. Sci. (Philology), Prof. (Chelyabinsk State University, Russia); *E. V. Popov*, Dr. Sci. (Philosophy), Prof., Corresponding Member of RAS (Ural Institute of Management — branch of RANEP, Russia); *E. Demir*, PhD, University of Reykjavik, (Reykjavik, Iceland); *J. Richard*, PhD, Prof. (Paris-Dauphine University, France).

PHILOSOPHY SCIENCES

Editor-in-chief

A. B. Nevelev, Dr. Sci. (Philosophy), Prof.
(Chelyabinsk State University, Chelyabinsk, Russia)

Executive secretary

A. Ya. Kamaletdinova, Cand. Sci. (Pedagogy), Prof. (Assoc.)
(Chelyabinsk State University, Chelyabinsk, Russia)

Editorial board

P. E. Boyko (Krasnodar, Russia), *N. V. Bryanik* (Yekaterinburg, Russia), *Yu. A. Bubnov* (Voronezh, Russia), *V. I. Gladyshev* (Chelyabinsk, Russia), *V. A. Zhilina* (Magnitogorsk, Russia), *V. I. Ionesov* (Samara, Russia), *N. S. Kirabaev* (Moscow, Russia), *V. S. Neveleva* (Chelyabinsk, Russia), *R. Wadlow* (Geneva, Switzerland), *V. A. Rybin* (Chelyabinsk, Russia), *G. Trompf* (Sydney, Australia), *N. L. Khudyakova* (Chelyabinsk, Russia), *M. N. Shcherbinin* (Tyumen, Russia).

The journal is included into the list of peer-reviewed journals, approved by the State Commission for Academic Degrees and Titles of the Ministry of Education and Science of the Russian Federation, in the following branches of knowledge: Economic Sciences, Philological Sciences, and Philosophical Sciences.

This journal is currently listed in: UlrichsWeb Global Serials Directory; EBSCO's research collections.

The journal is published
12 times per year

Address of Publisher:
129 Bratiev Kashirinykh St.,
Chelyabinsk, 454001, Russia

Editorial office's address:
129, Bratiev Kashirinykh St.,
Chelyabinsk, 454001, Russia

"Philosophy Sciences" editorial
office's address:
of. 102, 4a Voroshilov St.,
Chelyabinsk, 454014, Russia
Telephone: + 7(351) 799-72-75
e-mail: filos@csu.ru

All the requirements
are available on the web-site
www.csu.ru

The Editorial Board may not share
the views of the authors

Authors are responsible
for the article content and quality
of annotations' translation

Academic periodical
is registered
in Federal Supervision Agency
for Information Technologies and
Communications
Certificate III № ФС77-66312

Index 33077
in the "Press of Russia" catalog

Proofreader *E.V. Yuzhakova*
Imposition by *E.V. Yuzhakova*

Approved for printing 15.09.22.
Date of publication 22.09.22.
Format 60×84 1/8. Litho paper.
Font Times.
Conventional print. sh. 12,8.
Ac.-publ. sh. 10,0.
Circulation 500 copies.
Order 443. Open price

Printed:
Publishing Office
of Chelyabinsk State University
57b Molodogvardeitsev St.,
Chelyabinsk, 454021, Russia

СОДЕРЖАНИЕ

ФИЛОСОФИЯ, РЕЛИГИЯ, МИФ

<i>Невелев А. Б.</i> Предметно-энергийные слои бытия: вариант новой онтологии	5
<i>Семедов С. А.</i> Противодействие экстремизму и терроризму как проблема национальной безопасности	10
<i>Качеев Д. А., Самаркин С. В.</i> Казахстанская модель общественного согласия и общенационального единства в меняющемся мире	21
<i>Бойко П. А., Шевченко А. И.</i> Православная традиция исихазма и идея «сердечного познания» в философии И. А. Ильина.	26
<i>Логиновский С. С., Головина М. А.</i> Апофатика в системе взглядов М. Н. Эпштейна	34
<i>Nakim H., Gholami S.</i> The Defense Diplomacy of the Islamic Republic of Iran: With Emphasis on Missile Technology.	42
<i>Туйганов М. С.</i> Теологическая реабилитация осужденных за экстремистские и террористические преступления в учреждениях уголовно-исполнительной системы Казахстана	56

ЧЕЛОВЕК, ОБЩЕСТВО, КУЛЬТУРА

<i>Гильмутдинов Д. Р.</i> Интеллектуальные основания религиозного образования татар в имперский период	61
<i>Нурулла-Ходжаева Н. Т.</i> «Сложность» и «простота» в персидских миниатюрах Islamicate мира (размышления через историко-философскую призму).	64
<i>Нуртазенов Т. К., Видершпан А. В.</i> Евразийство как идейная основа единства культур народов России	69
<i>Казанцева В. А.</i> Философские основания единства культур и цивилизационный кризис в современном мире	75
<i>Камалетдинова А. Я.</i> Формационное единство цивилизаций	80

МЫСЛИТЕЛИ ПРОШЛОГО И НАСТОЯЩЕГО

<i>Беляков А. В.</i> Ранняя генеалогия Тевкелевых	85
<i>Хайрулаев М. Х., Вильданова Г. Б.</i> К вопросу о взаимоотношениях суфиев Урало-Поволжья и Северного Кавказа во второй половине XIX — начале XX в. на примере жизнедеятельности шейхов Махмуда Алмали и Сайфуллы-кади Башларова	94
<i>Теплых М. С., Ахметзянова М. П.</i> Онто-космологические доказательства бытия Бога в западноевропейской и восточной философии.	101

CONTENTS

PHILOSOPHY, RELIGION, MYTH

- Nevelev A. B.* Subject-energy layers of being: a variant of a new ontology 5
- Semedov S. A.* The policy of counterterrorism and counterextremism
as the problem of national security 10
- Kacheyev D. A., Samarkin S. V.* Kazakhstan model of public consent and national unity
in a changing world 21
- Boyko P. E., Shevchenko A. I.* The orthodox tradition of hesychasm
and the idea of «heart knowledge» in the philosophy of I. A. Ilyin 26
- Loginovskiy S. S., Golovina M. A.* Apophaticism in Epstein's system of views 34
- Hakim H., Gholami S.* The defense diplomacy of the Islamic Republic of Iran:
with emphasis on missile technology 42
- Tuiganov M. S.* Theological rehabilitation of convicted persons for extremist and terrorist crimes
in institutions of the penal system of Kazakhstan 56

MAN, SOCIETY, CULTURE

- Gilmutdinov D. R.* Intellectual framework of islamic education of tatars
in the late Russian Empire 61
- Nurulla-Khojaeva N. T.* "Complexity" and "simplicity" in the Persian miniature
of Islamicate world (reflections through the historico-philosophical prism) 64
- Nurtazenov T. K., Vidershpan A. V.* Eurasianism as an ideological basis for the unity
of cultures of the peoples of Russia. 69
- Kazantseva V. A.* Philosophical foundations of unity of cultures and civilizational crisis
in the modern world 75
- Kamaletdinova A. Ya.* Formational unity of civilizations 80

THINKERS OF THE PAST AND THE PRESENT

- Belyakov A. V.* Early genealogy of the Tevkelevs 85
- Khayrulaev M. Kh., Vildanova G. B.* To the question of relationship of the Sufis
of the Ural-Volga region and the North Caucasus in the second half
of the 19th and the beginning of the 20th centurie
on the example of life activity of Sheikh Mahmud Almali
and Saifullah-qadi Bashlarov 94
- Teplykh M. S., Akhmetzyanova M. P.* Onto-Cosmological Evidence for the Existence of God
in Western European and Eastern Philosophy 101

ФИЛОСОФИЯ, РЕЛИГИЯ, МИФ

PHILOSOPHY, RELIGION, MYTH

Вестник Челябинского государственного университета. 2022. № 8 (466). С. 5–9.

ISSN 1994-2796 (print). ISSN 2782-4829 (online)

Bulletin of Chelyabinsk State University. 2022;(8(466):5-9. ISSN 1994-2796 (print). ISSN 2782-4829 (online)

Научная статья

УДК 130.2

doi: 10.47475/1994-2796-2022-10801

ПРЕДМЕТНО-ЭНЕРГИЙНЫЕ СЛОИ БЫТИЯ: ВАРИАНТ НОВОЙ ОНТОЛОГИИ

Анатолий Борисович Невелев

Челябинский государственный университет, Челябинск, Россия, nabobl@mail.ru, ORCID 0000-0001-7037-0574

Аннотация. Неклассическая онтология, представленная в частности учением о формах движения материи (Ф. Энгельс) и учением о слоях бытия (Н. Гартман) имеют свои концептуально слабые места, которые могут быть устранены с помощью предметно-энергийного варианта новой онтологии. Речь идет о четырех вариантах самодостаточных предметных слоев бытия, которым соответствуют свои энергийные и идентично личностные составляющие. Эта базовая «троица» и четыре слоя бытия пронизаны соответствующими законами внутри слоев и между слоями.

Ключевые слова: форма движения материи, предметный слой бытия, орудийность, символичность, знаковая, универсальность, отношение, относящиеся, генетическая укорененность, энергийность, личностная идентичность, законы предметных слоев бытия

Для цитирования: Невелев А. Б. Предметно-энергийные слои бытия: вариант новой онтологии // Вестник Челябинского государственного университета. 2022. № 8 (466). С. 5–9. doi: 10.47475/1994-2796-2022-10801

Original article

SUBJECT-ENERGY LAYERS OF BEING: A VARIANT OF A NEW ONTOLOGY

Anatoly B. Nevelev

Chelyabinsk State University, Chelyabinsk, Russia, nabobl@mail.ru, ORCID 0000-0001-7037-0574

Abstract. Non-classical ontology, represented, in particular, by the doctrine of the forms of motion of matter (F. Engels) and the doctrine of the layers of being (N. Hartmann) have their own conceptually weak points, which can be eliminated with the help of a subject-energy version of the new ontology. We are talking about four variants of self-sufficient subject layers of being, which correspond to their energetic and identically personal components. This basic “trinity” and the four layers of being are permeated with the corresponding laws within the layers and between the layers.

Keywords: form of the movement of matter, objective layer of being, instrumentality, symbolism, signality, universality, attitude, attitude, genetic rootedness, energy, personal identity, laws of the objective layers of being

For citation: Nevelev AB. Subject-energy layers of being: a variant of a new ontology. *Bulletin of Chelyabinsk State University*. 2022;(8(466):5-9. (In Russ.). doi: 10.47475/1994-2796-2022-10801

Введение

Неклассические онтологии: к логике осмысления. В диалектической традиции нашей недавно преобладавшей философии было указание на исходный пункт любого развития,

на элементарную «клеточку», простейшее отношение, из которого вырастает все последующее многообразие форм бытия того или иного явления. Предполагалась и методологическая ссылка на «Капитал», в котором товар рассматривался как это самое простейшее исходное отношение

© Невелев А. Б., 2022

экономического бытия общества вещной зависимости. В рамках товара, вслед за К. Марксом, отмечались его стороны, относительная и эквивалентная формы стоимости. В итоге их диалектического взаимодействия логически вырастает демаркация на товар и деньги, возникают всеобщая и денежная форма стоимости. Думается, что и в наше время не мешало бы восстановить строгость этой методологической традиции и онтологически применять учение Гегеля об основании, с Марксовой поправкой, к любой конкретной проблеме философского исследования.

Результаты исследования и их обсуждение
Самодостаточность идеального (душевного и духовного) бытия. Проблема, к решению которой мы намерены применить методологическую теорию основания, это проблема предметного структурирования бытия. Наиболее известными онтологиями, структурирующими бытие «вертикально», в качестве слоев, надстраивающихся друг над другом, являются версии неклассической онтологии Ф. Энгельса и Н. Гартмана. У Ф. Энгельса, (который в учении о формах движения материи попытался применить Марксову логику деления истории человечества на общественно-экономические формации), формы движения материи, структурные уровни бытия материи выстроены в иерархию, в частности по логике перехода от предпосылок к началу и его воспроизведению. Предпосылками выступает форма движения материи. Она в своем противоречивом развитии, постепенном и вместе с тем прерывном усложнении порождает начало, которое, с одной стороны, уже представляет собой выход за рамки качества предшествующей формы движения материи, но с другой стороны, несет в себе всю ее полноту. Началом выступает субстрат, «клеточка», простейшая связь, элементарный материальный носитель новой формы движения материи. Он весьма сложен по отношению к «предпосылочной» форме движения материи и предельно прост по отношению к его последующей форме. Интересно, что категория субстрата тут приобретает приращение содержания: к признаку вещественной основы добавляется признак ее элементарности. Физическая «механика молекул» несет в себе возможность химической «физики атомов», биологическая форма движения материи предстает как «химия белков».

Можно было бы продолжить логику Ф. Энгельса, опираясь на теорию В. И. Плотникова, что элементарная социальная связь, являясь сугубо био-

логической по предпосылкам, вместе с тем выступает элементарной формой общества, способной к его воспроизведению. Сугубо биологические по своей природе высшая нервная деятельность, стадный характер организации, инстинктивное использование орудий, объединенные систематической подработкой этих орудий оборачиваются элементарным обществом, в котором доминирование постепенно уступает место лидированию. Иерархию форм движения материи Ф. Энгельса можно назвать субстратным подходом к структурированию бытия. В нем основанием стратификации выступает конкретика научно-практического исследования. Новая, неклассическая онтология тут продиктована открытостью природе и обществу, взятом в их собственном историческом становлении. Это разомкнутая, не самозамкнутая онтология. Объективная составляющая в виде простроенного наукой субстратно определенного начала диктует тут как определенность, относительную качественную самозамкнутость слоев, так и их взаимопереходы, завершая иерархией в целом. Вся онтологическая проблематика советской философии, как представляется, была довольно жестко ориентирована именно на подобный субстратный принцип организации. Субстрат при этом мог быть взят под самыми различными углами естественно-научного зрения. Это обеспечивало онтологическое разнообразие обсуждаемых позиций и принесло немало оригинальных конструктивных идей.

Слабым местом, пожалуй, в этой неклассически ориентированной онтологии было преобладание естественно-научной составляющей. Упомянутая концепция В. И. Плотникова была, например, счастливым исключением по своей ориентации на социально-гуманитарную проблематику в вопросах конкретной онтологии. Рассмотренная теория Ф. Энгельса в некоторых чертах перекликается с учением новой онтологии Н. Гартмана. Об этом пишут В. В. Миронов и А. В. Иванов в их учебнике по онтологии и теории познания. Слабые стороны гартмановской стратификационистской онтологии они усматривают в антиэволюционистской статичной трактовке бытия и непонятности происхождения разных онтологических уровней (слоев), особенно духовного слоя бытия. Кроме того, неясной остается субстанциональная и субстратная связь разных слоев бытия. Слои бытия, добавим от себя, порой выглядят инкапсулированными. Ограничимся упоминанием этих наиболее известных версий неклассической онтологии. Н. Гартман различает как основные

физический, органический, душевный и духовный слои бытия, не выводя их из предшествующих, как мы уже отмечали вслед за В. В. Мироновым и А. В. Ивановым. Достоинством этой точки зрения является само выделение душевного и духовного слоев бытия без попыток редукции к другим по качеству слоям. Здесь, конечно, можно усмотреть апелляцию к классической онтологии гегелевского типа. Но исследовательский инстинкт Н. Гартмана, думается, верно ведет его в этом, казалось бы, архаичном направлении. Душевное и духовное бытие непременно должно быть фиксировано, помимо прочего, в его самодостаточности. Этому способствует, на наш взгляд, предметно-энергийный метод осмысления слоев бытия с перспективой перерастания его в предметно-энергийную онтологию. Для марксизма в его энгельсовской интерпретации всегда важно сохранить ракурс зрения с позиций основного вопроса философии. В нем соотнесены как противоположные и противоречащие материальное и идеальное бытие. Любой случай рассмотрения их соотношения должен закончиться в материалистической традиции, как правило, подчеркиванием приоритета материального бытия, объективной реальности. Редукция душевного и духовного к материально-телесному имеет целью отрицать утверждения об элементах их бытийной самодостаточности. О чем бы не была речь, такая редукция в почти обязательном порядке должна быть осуществлена.

Используя терминологию Н. Гартмана о законах, связывающих слои бытия, можно было бы сказать, что энгельсовская версия новой онтологии прокламирует в качестве закона принципиальное генетическое и функциональное преобладание физического и органического бытия. Обратный закон об элементах самодостаточности душевного и духовного слоев бытия намечен весьма схематично и не разработан. Зачастую мы в онтологическом плане обходились цитированием известного высказывания В. И. Ленина о том, что сознание не только отражает, но и творит мир. Марксова теория идеального бытия, как материального, пересаженного в человеческую голову и преобразованного в ней развивалась в онтологическом направлении недостаточно. Эта неполная продуманность должна быть преодолена в русле новой онтологии. Начнем с элементарного отношения, с той «клеточки», которую уже упоминали. Уместно при этом привлекать методологически выверенный материал из первого тома «Капитала». Известно, что его автор не оставил нам «Логики» с большой буквы, но

оставил нам логику своего главного труда. Несомненно, что речь идет в первом случае и об онтологии, а во втором случае о ее содержательной интерпретации.

Исходное отношение поначалу берется предметно во всей своей полноте, как, например, этот ключ, который здесь и теперь открывает этот замок. У К. Маркса это обмен холста на сюртук во всей полноте отношения. В отношении налицо обе стороны и их непосредственное сцепление. Это первый, физический, материально-телесный слой бытия. С него все начинается, он предстает во всей жизненной полноте. Потенциально в этой «клеточке» содержится все последующее развитие. Открывание замка ключом — это и акт деятельности субъекта, реализация его деятельной способности. Функционально тут есть уже и распределение ролей. Ключ играет роль средства, а замок играет роль объекта. Возникает предмет как угол зрения субъекта на объект и сама предметность отношения. Это предметность первого порядка, первый слой предметного бытия. Для него характерен синкретизм. Такой же синкретизм характерен для первичного обмена холста на сюртук в первом слое «формы стоимости». Причем, холст играет роль средства (относительной формы стоимости), сюртук — роль объекта (предмета) — эквивалентной формы стоимости. В первом слое бытия мы находимся накануне «пересадки» материального бытия в идеальное, душевное и духовное. Именно здесь возможен искус редукцией, безусловным сведением всех последующих шагов к этому материально-телесному, физическому слою бытия. Между тем пересадка в сферу идеального еще впереди. Еще впереди новый слой бытия, чувственно-сверхчувственный, в котором появляется отчетливое идеальное бытие. В нем и зарождается душевный и духовный потенциал. Это происходит, когда мы, открыв или закрыв замок, отнимаем ключ от замка.

Предельно обобщенно говоря, мы прерываем сцепленность средства и предмета. Исчезает само живое материально-телесное, физическое отношение, сам физический слой бытия и физическая, материально-предметная идентичность человека, субъекта в этом слое. Конечно, расцепление есть, точнее, перецепление. Мы, как телесные существа, не можем полностью утратить точку материальной опоры. Но для осознания наличия другого слоя бытия надо, как-бы суметь абстрагироваться от непрерывности опоры в рамках телесно-чувственного, физического и органического

бытия. Введя элемент прерывности, мы создаем задел для понимания момента особости идеального, душевного и духовного бытия. Мы устремляемся в духовную вертикаль за счет размыкания элементов физического бытия. В простом акте отъема ключа от замка и во всех других бесчисленных расщеплениях мы невольно переселяемся в сферу идеального, душевного и, в перспективе, духовного бытия. Самое важное и интересное тут то, что отношение, исчезая в качестве физического, органического, не исчезает в качестве представляемого. Оно индуцируется в сознании самими сторонами отношения.

Ключ идеально отсылает сознание субъекта к замку, а замок идеально отсылает сознание субъекта к ключу. Мы при этом попадаем в сферу их взаимной символизации. Мы представляем, с одной стороны, открывающий ключ, с другой стороны, открываемый замок. Замок может быть представлен нам телом своего символа и образом использования. Символ предстает как материально-идеальное бытие. Соответственно, и наша предметная идентичность, в отличие от предыдущей, предстает как символическая, материально-идеальная. Несомненно, что это принципиально отличающийся от предыдущего слой бытия. Он относительно самостоятелен и не может быть редуцирован к тому слою, из которого генетически выведен. Неисчислимо количество расщепленных отношений, попавших сразу в сферу символизации и окрашивающих нашу идентичность в цвета этой символизации, составляет слой бытия, генетически укорененный в исходном предметном слое, но совершенно не редуцируемым к нему. В «Капитале» символическому слою бытия соответствует развернутая (особенная) форма стоимости. Реальный (материальный, физический) обмен товаров на рынке в качестве их реального сцепления сопровождается колоссальным количеством воображаемых обменов (например, в приценивании). Это, конечно, особый, стремящийся к самозамкнутости слой бытия, надстраивающийся над первым. В первом предметном слое бытия отношение представлено как материальное сцепление сторон, во втором предметном слое отношение представлено материально-идеально самими относящимися сторонами. Слои связаны и категорически. Первый сопряжен с категорией единичного, второй — с категорией особенного. Третий и четвертый предметные слои бытия сопряжены, соответственно, с категориями общего и всеобщего. Переход к третьему предметному слою

бытия связан с отрывом отношения от обеих относящихся сторон, с перемещением его в сферу знакового бытия, когда на место образа (во втором предметном слое, в символической сфере) становится слово, знак. В этом знаковом предметном бытии нет образности, в нем ничего не пахнет, не цветет, не звучит, кроме слова.

Примерно так говорит Гегель об этом переходе в своей «Философской пропедевтике», и у нас в некотором смысле здесь наблюдается возвращение к классической онтологии. Но ясно, что и в этом случае мы не избавимся от относительной самозамкнутости третьего предметного уровня бытия, от его отделенности теперь уже от образности. То же самое осуществляется и на четвертом уровне. Если для третьего уровня характерно абстрактно всеобщее предметное бытие с акцентом на общем, то для четвертого уровня бытия характерно конкретно всеобщее с акцентом на предметности единичного, вбирающего в себя все предшествующие уровни, предметные слои. Отношение по закону отрицания отрицания вернулось в сферу исходных относящихся с тем отличием — они стали теперь всеобщими. Холст и золото начинали свой рыночный путь на равных, но в итоге первый затерялся среди себе подобных товаров, а второе стало универсальным, всеобщим эквивалентом и покрыло все «позолотой» в виде цены. Золото стало всеобщей единичностью.

Заключение

Предметность. Энергичность. Идентичность. Их онтологические законы. Итак, подводя промежуточный итог, дополнительно поясним нашу концепцию четырех предметных слоев бытия как варианта новой онтологии в духе учения Н. Гарт-мана. Первый слой (предметность 1) может быть назван орудийным слоем (орудийной предметностью), поскольку предполагает непосредственное сцепление сторон исходного отношения. Второй слой (предметность 2) может быть назван символическим слоем, поскольку на место вещи встает тут образ. Третий слой (предметность 3) может быть назван знаковым слоем, поскольку на место образа тут встает слово (знак). Четвертый слой (предметность 4) может быть назван универсальным слоем, поскольку знаковость тут доведена до уровня категории, универсалии. Полученная в результате предшествующих рассуждений иерархия предметных слоев бытия может быть пронизана сетью законов, наподобие законов слоев бытия, сформулированных

Н. Гартманом. Как нам представляется, исследованием иерархии предметных слоев бытия разговор в духе новой онтологии только начинается. В рассмотрение должна быть включена энергетическая составляющая каждого слоя и личност-

но идентифицирующая составляющая каждого слоя. И далее, только на базе этой «троицы» может быть развернуто обсуждение специфической сущности мифа, искусства, религии, науки и, наконец, самой философии.

Список источников

1. Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения : в 30 т. Т. 20. 2-е изд. М. : Госполитиздат, 1961. 827 с.
2. Вазюлин В. А. Логика «Капитала». М. : Изд-во МГУ, 1968. 295 с.
3. Гартман Н. Систематическая философия в собственном изложении // Фауст и Заратустра. СПб., 2001. С. 207–274.
4. Гартман Н. Старая и новая онтология // Историко-философский ежегодник. М., 1988. С. 320–324.
5. Миронов В. В., Иванов А. В. Онтология и теория познания. М. : Гардарики, 2005. 447 с.
6. Плотников В. И. Социально-биологическая проблема. Материалы спецкурса. Свердловск : Уральск. ун-т, 1975. 191 с.
7. Ленин В. И. Философские тетради. М.: Политиздат, 1973. 752 с.

References

1. Marks K, Engels F. Composition: in 30 vol. Vol. 20. 2nd ed. Moscow: Gospolitizdat; 1961. 827 p. (In Russ.).
2. Vasulin VA. Logic “Capital”. Moscow, MSU Publ., 1968. 295 p. (In Russ.).
3. Hartman N. Systematic philosophy in its own presentation. In: Faust and Zarathustra. St. Petersburg; 2001. Pp. 207–274. (In Russ.).
4. Hartman N. Old and new ontology. In: Historical-philosophical annual. Moscow; 1988. Pp. 320–324. (In Russ.).
5. Mironov VV, Ivanov AV. Ontology and theory of knowledge. Moscow: Gardariki; 2005. 447 p. (In Russ.).
6. Plotnikov VI. Socio-biological problem. The material is a special course. Sverdlovsk, Ural university; 1975. 191 p. (In Russ.).
7. Lenin VI. Philosophical notebooks. Moscow: Politizdat; 1973. 752 p. (In Russ.).

Информация об авторе

А. Б. Невелев — доктор философских наук, профессор, профессор кафедры философии факультета Евразии и Востока.

Information about the author

A. B. Nevelev — Professor, Doctor of Philosophical Sciences, Professor of the Department of Philosophy of the Faculty of Eurasia and the East.

Статья поступила в редакцию 01.09.2022; одобрена после рецензирования 04.09.2022; принята к публикации 12.09.2022.

The article was submitted 01.09.2022; approved after reviewing 04.09.2022; accepted for publication 12.09.2022.

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

The author declares no conflicts of interests.

Научная статья

УДК 330

doi: 10.47475/1994-2796-2022-10802

ПРОТИВОДЕЙСТВИЕ ЭКСТРЕМИЗМУ И ТЕРРОРИЗМУ КАК ПРОБЛЕМА НАЦИОНАЛЬНОЙ БЕЗОПАСНОСТИ

Семед Абакаевич Семедов

Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации, Москва, Россия, sa-semed@mail.ru

Аннотация. Противодействие экстремизму в современном мире касается в большей степени задач пресечения распространения в обществе и в мире экстремистской и террористической идеологии. Задачи эти, особенно с учетом современных достижений в развитии информационных технологий, не менее важны, чем обеспечение военных или правоохранительных, судебных мер пресечения экстремистской и террористической деятельности. Экстремизм и терроризм представляют собой не только социально-политическое и криминологическое, но и в значительной степени политическое явление, оказывающее воздействие на международные отношения во всем мире, а также в отдельных его регионах. В связи с этим возникает необходимость объективного анализа различных факторов, влияющих на развитие этих негативных явлений, и разработки механизмов их нейтрализации как на территории Российской Федерации, так и в мире. Сотрудничество научных деятелей с религиозными архиважно в условиях нарастающей поляризации в современном мире и крайней радикализации международных отношений, а также в связи с очередной волной политизации религии в современном мире. Экстремизм в периоды турбулентности международных отношений становится действенным инструментом политической борьбы в международных отношениях и мировой политике. Борьба с экстремизмом является важнейшей задачей в стратегии национальной безопасности Российской Федерации, особенно в контексте специальной военной операции (СВО) на Украине и изменения роли и места России в современной системе международных отношений. Русофобия и политика «отмены России», проводимая западными странами во главе с США — одна из изощренных форм экстремизма, целью которой является дискредитация России как великой державы и великой цивилизации. Ислам как важнейший элемент социальной структуры российского общества играет интегративную и консолидирующую роль в отстаивании национальных интересов России, а также в противодействии экстремизму и терроризму.

Ключевые слова: международное сотрудничество, терроризм, экстремизм, религия, ислам, особенности современного международного терроризма, экстремистская идеология, политизация религии, радикализация международных отношений, специальная военная операция

Для цитирования: Семедов С. А. Противодействие экстремизму и терроризму как проблема национальной безопасности // Вестник Челябинского государственного университета. 2022. № 8 (466). С. 10–20. doi: 10.47475/1994-2796-2022-10802

Original article

THE POLICY OF COUNTERTERRORISM AND COUNTEREXTREMISM AS THE PROBLEM OF NATIONAL SECURITY

Semed A. Semedov

Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration (RANEPA), Moscow, Russia, sa-semed@mail.ru

Abstract. Counterextremism policy in the modern world mostly concerns prevention of spreading of extremism and terrorism ideology in the society and the world. Bearing in mind modern achievements in the development of information technologies, these tasks become no less important than providing military, law enforcement or judicial measures for extremism and terrorism clampdown. Extremism and terrorism are social, political and criminal phenomenon, but also a political one, which influences international relations on regional and international levels. Thus, there arises a need for analysis of different factors having an influence on the development of these negative phenomena and creation of mechanisms for their neutralization on the territory of the Russian Federation as well as

in the whole world. The cooperation of scientists and religious leaders is believed to be of paramount importance since we can observe growing polarization and extreme radicalization of international relations as well as the rising tide of politicization of religion in the modern world. Extremism during headwinds periods in international relations becomes an effective tool of political struggle in international relations and world policy. Counterextremism policy is one of the most important tasks within the Russian National Security Doctrine, especially in the scope of special military campaign in Ukraine and changing the place and role of Russia in modern international relations. Russophobia and the policy of “cancelling Russia”, which is being held by US-led western countries, can also be considered as one of the smartest forms of extremism, the main aim of which is to bring discredit on Russia being a great state and a great civilization. Islam as one of the most important elements of the structure of the Russian society plays an integral and consolidating power in upholding of Russian national interests as well as pursuing a policy of counterextremism and counterterrorism.

Keywords: international cooperation, terrorism, extremism, religion, Islam, peculiarities of modern international terrorism, ideology of extremism, politicization of religion, radicalization of international relations, special military campaign

For citation: Semedov SA. The Policy of Counterterrorism and Counterextremism as the Problem of National Security. *Bulletin of Chelyabinsk State University*. 2022;(8(466)):10-20. (In Russ.). doi: 10.47475/1994-2796-2022-10802

Объектом исследования являются исследование методов и средств противодействия экстремизму и радикализму в условиях современных геополитических реалий и с учетом международной практики.

Цель работы: провести комплексное научное исследование, направленное на выявление причин распространения религиозных экстремистских идей и подготовить рекомендации для государственных структур РФ, формирующих систему региональной и национальной безопасности с учетом анализа международного опыта и новых трендов в данной сфере.

Методы исследования: системный подход, общеисторические методы, структурно-функциональный анализ, уровневый-секторальный анализ и междисциплинарный подход и др.

Устойчивое развитие государств во многом зависит от того, насколько эффективно они будут противостоять экстремизму и терроризму во всех их проявлениях в регионе. Многие государства современного мира и международное сообщество в целом сегодня сталкиваются с нарастающими угрозами распространения экстремизма и терроризма как его крайней формы выражения. Координация действий государств усложнилось значительно после начала специальной военной операции (СВО) России на Украине. Однако задолго до СВО в западном мире поднялась волна русофобии, как одна из изолированных форм экстремизма. Русофобия имеет многовековую историю, однако в 2022 году она переросла в навязываемую коллективным западом миру «отмену России», перечеркивание роли и значения и вклада великой русской культуры в мировую.

Информационная война, навязанная РФ, требует адекватного и квалифицированного противодействия на основе великой культуры народов России, наших ценностных представлений. В этом активно участвуют российские ученые и педагоги, богословы и преподаватели религиозных учебных заведений. Одним из важных мероприятий, проводимых Челябинским государственным университетом под патронажем Правительства Челябинской области и Центрального духовного управления мусульман России, являются «Расулевские чтения», связанные с духовным наследием выдающегося богослова и ученого Зайнуллы Расулева (1833–1917). Тема конференции 2022 года — «Единство авраамических посланий — профилактика экстремизма и радикализма, противодействие терроризму» предполагает тесное межконфессиональное и межнациональное взаимодействие в профилактике и противодействии религиозному экстремизму и радикализму. З. Расулев жестко критиковал ваххабизм и их предшественника — Ибн-Таймийя Таки ад-дин Ахмада (1263–1328). Шейх Зайнулла отмечает, что «Ибн Таймийя и его сторонники допустили много ошибок... Ваххабиты слишком далеко зашли и перешли все рамки» [12].

Важнейшей задачей интеллектуальной элиты России на очень сложном этапе развития нашей страны является жесткое отстаивание национальных интересов России на всех уровнях и во всех сферах. Особенно значимой нам представляется задача отстаивания национальных интересов и национальной идентичности в сфере образования, культуры. Очень важно участие деятелей образования, науки, культуры, богословов, теологов в выработке философии антиэкстремизма,

общих критериев определения радикализма, экстремизма, терроризма, так как различие в понимании тех или иных понятий и категорий предполагает и различные способы решения проблем.

Использование религии в политических целях — явление, часто встречающееся в истории человечества. Однако векторы развития общества во многом определяются тем, как происходит процесс взаимодействия религии и политики в конкретный период развития общества. Как справедливо отмечает известный российский религиовед А. В. Митрофанова: «Религии не похожи между собой, но религиозно-политические движения, возникающие на их основе, похожи не только друг на друга, но и на остальные массовые политические движения... Идеологии, посредством которых происходит политизация религии, тоже имеют много общего» [6, с. 11]. Нам кажется важным определить значение понятий «религия» и «политическая религия». В основе всех более чем 200 определений «религии» — вера. В этом едины все авторы разных интерпретаций этого феномена. Термин «политические религии» был впервые использован немецким учёным Э. Фёгелином (1938 г.), который называет политическими религиями тотальные идеологии, подобные коммунизму, фашизму и национал-социализму. «Политическая религия» не представляет собой религию в собственном смысле этого слова: это идеология, обладающая всеми признаками религии, но она не всегда предполагает веру в Бога.

Наличие ритуалов, имитирующих религиозные, превращает некоторые идеологии в «религии». Единого мнения по поводу того, что считать «политической религией» в гуманитарной науке нет. Р. Арон предложил термин «мирские религии», Н. Бердяев рассматривал социализм как религию, другие исследователи (Б. Тибби, Дж. Хейнс, Р. Сикоев, Г. Мирский, С. Бабакин) рассматривают политическую религию как использование религии в политических целях. И. П. Добаев применяет термин «исламский радикализм» (а также «исланизм», «политический ислам» и «политизированный ислам») для обозначения «радикальной и превращённой» формы ислама, включающей идеологическую доктрину и основанную на ней социально-политическую практику, которая трансформирует религию в идеологический инструмент, оправдывающий насилие [4, с. 9]. Использование Добаевым словосочетания «превращённая форма» показывает, что «исламский радикализм» в его понимании является «не настоящим» исламом, но отклоне-

нием от ислама, ересью. В своей работе он отделяет «нормальную» религию (религию-веру) от религии «аномальной» (религии-идеологии). Только «нормальный» фундаментализм (религия-вера), по его мнению, «имеет право на существование» [4, с. 34–35]. На наш взгляд, если даже «нормальные» формы религии можно отличить от «аномальных», светский учёный сделать этого не может (для него все формы религии «нормальны» в качестве объектов изучения). Возможно, такое различие смог бы провести грамотный богослов, признанный авторитет среди большинства сторонников своей религии, но даже в этом случае найдутся сторонники «аномальной» версии, которые считают ее не просто нормальной, но и единственно правильной. «в случае с исламом, — пишет А. В. Малашенко, — разумно исходить не из того, насколько их представления о религии соответствуют взглядам их соперников, но из их самовосприятия» [5, с. 56], а они считают себя истинными мусульманами. Мы не берем на себя ответственность за отделение «правильного» ислама или «правильного» православия от «неправильного». До тех пор, пока политическая религия не имеет с исходной религией кардинальных расхождений в сфере как ортодоксии, так и ортопраксии, ее представители могут считаться «истинными» мусульманами, православными, сикхами и т. д. на вполне законном основании. Мы не видим доказательств в пользу утверждения, что религиозно-политические движения лишь «прикрываются» религией. «Исламисты не циничные прагматики, для которых религия есть прежде всего инструмент достижения конкретных целей или средство удовлетворения своего самолюбия. Нет, они на самом деле служат своим идеалам, во имя которых готовы идти на немалые личные жертвы, в том числе сознательно рисковать своим благополучием и жизнью» — отмечает А. В. Малашенко [5, с. 54–55].

Несмотря на то, что религиозные идеологии лишь отдалённо напоминают исходные религии, именно они служат «основой массовых политических действий». Политическим религиям присуща дуалистичность восприятия мира как арены противостояния «своих» и «чужих», причастных небесному и отвергающих его. Раздел, в их понимании, проходит не между православными и неправославными, мусульманами и немусульманами, иудеями и неиудеями..., а между «нашими» и «всеми остальными». К «не-своим» относятся чаще всего иерархи данной религии, религиозные и государственные деятели, с чьими

идеями и делами представители «политических религий» не согласны. В то же время своими сторонниками они считают не только приверженцев своей религии, но и всех тех, кто их поддерживает: атеисты, представители других религий [8].

Наглядный пример радикализация религии в условиях обострения политических процессов мы видим на Украине. Это проявилось в нескольких аспектах: резком повороте Украинской православной церкви Московского патриархата в сторону правящего режима Киева, широком привлечении иерархов католической церкви к ситуации на востоке Украины, в том числе папы Римского Франциска, фактической легализации ультраправого «Правого сектора» и откровенно неонацистских «Азов», «Кракен»... Обострение политических процессов вызывает в обществе появление религиозно-политических идеологий и организаций, которые под религиозным прикрытием решают свои политические проблемы. Именно это мы видим в современной Украине.

В разных странах и в разные времена было дано много разных юридических и научных определений понятию «экстремизм». Единого определения на сегодняшний день не существует. Так, например, в Великобритании, экстремизм условно разделяется на «насильственный экстремизм» и «внутренний экстремизм». В законодательстве Франции также отсутствует понятие «экстремизм». Но при этом все деяния экстремистской направленности представляется возможным разделить на группы: политический экстремизм и религиозный экстремизм. В законодательстве Германии существует значительное количество норм, которые касаются преступлений экстремистской направленности, но само определение также и в иных европейских странах отсутствует.

Зарубежные исследователи, изучающие экстремизм и терроризм как формы организации и выражения насилия, в том числе и политического, исследуют проблемы определения международного терроризма, экстремизма, находя в его формах отчетливое сходство с такими явлениями, как «война» и «агрессия», или «суррогатная война», а сам акт международного терроризма приравнивается к агрессивной войне (Ж. Бодрийяр, А. Пфаль-Траугзер, У. Майнхоф) [15].

Российские ученые одними из первых стали считать терроризм не только политическим государством, но и социальным, имеющим свои корни. Существует достаточное количество междисциплинарных работ, посвященных причинам распространения экстремизма и терроризма, но

они касались вопросов терроризма в целом. Труды российских исследователей связаны с исследованием экстремизма и терроризма как историко-политической и международно-правовой категории политического характера. Наиболее крупные разработки были сделаны в научных трудах Е. С. Щерблякова, В. П. Емельянова, С. Ланцова, Е. П. Кожушко, М. Крешно, М. Непесова.

Крайним проявлением экстремизма является терроризм. Можно говорить о том, что экстремизм является неким «преддверием» терроризма, создает условия для проявления террористической активности, в том числе в отношении идеологической, идейной и пропагандистской подготовки индивидуальных террористов до стадии совершения самостоятельных террористических актов или присоединения к уже действующим террористическим группировкам, а также создания новых террористических группировок [11, с. 112–120].

Противодействие экстремизму касается в большей степени именно задач пресечения распространения в обществе и в мире экстремистской и террористической идеологии и пропаганды. Задачи эти, особенно с учетом современных достижений в развитии информационных технологий, не менее важны, чем обеспечение военных или правоохранительных, судебных мер пресечения террористической деятельности [7; 10].

Ведущая роль в борьбе с экстремизмом и терроризмом принадлежит компетентным органам государственной власти. Но для решения возникающих в ходе антиэкстремистской и антитеррористической деятельности задач необходимо системное участие различных институтов гражданского общества: заинтересованных неправительственных организаций, научных и деловых кругов, СМИ и интернет-сообщества, религиозных общин.

Одним из основных факторов сохранения и возрастания террористической активности является разобщенность государств, ставящих собственные геополитические интересы выше задачи отражения общих угроз. В принципиальном плане вопросы предупреждения терроризма, борьбы с его идейным и пропагандистским обеспечением, и в этих рамках задачи противодействия экстремизму нашли отражение в положениях глобальной контртеррористической стратегии ООН и профильных резолюций Совета Безопасности (СБ) ООН, прежде всего № 1624 2005 года, призывающей все государства к криминализации подстрекательства к совершению

террористических актов. В связи с этим весьма показательными являются попытки США объявить РФ государством, поддерживающим терроризм: 27 июля 2022 г. Сенат Конгресса США принял резолюцию, призывающую Госдепартамент признать Россию государством — спонсором терроризма. В документе поводом для соответствующего решения называют события в Чечне, Грузии, Сирии и на Украине. С призывом внести Россию в список к Вашингтону ранее обратился Киев. 28 июля о намерении внести аналогичный документ на рассмотрение Палаты представителей заявила группа конгрессменов от обеих партий. «Если такая инициатива будет реализована, это будет означать пересечение Вашингтонской точки невозврата с самым серьезным сопутствующим ущербом для двусторонних дипотношений вплоть до понижения их уровня и даже разрыва», — заявил в интервью ТАСС директор департамента Северной Америки МИД РФ Александр Дарчиев. Сейм Литвы 10 мая 2022 года принял резолюцию о признании России государством, которое «поддерживает и осуществляет терроризм», в связи с происходящими на Украине событиями. «Проголосовали все 128 присутствовавших депутатов», — говорится на сайте парламента. 2 августа 2022 года комиссия парламента Латвии по иностранным делам одобрила предложение признать РФ «государством, поддерживающим терроризм».

В 2017 г. международно-правовую базу противодействия идеологии экстремизма и терроризма удалось расширить за счет принятия резолюции Совета Безопасности ООН № 2354, одобряющей всеобъемлющие международные рамки противодействия террористическим идеям и пропаганде. Этим был сделан существенный шаг на пути согласования национальных подходов государств в части предупреждения терроризма, создания необходимой политико-правовой основы для укрепления международных усилий на данном направлении.

Россия последовательно выступает за дальнейшее развитие такой деятельности и еще в октябре 2016 г. предложила проект резолюции Совета Безопасности ООН по борьбе с террористической идеологией, который развил бы положения резолюции № 1624 через универсальную и обязательную криминализацию террористического подстрекательства, т. е. любого касающегося сферы гласности действия, в том числе распространения, разъяснения и оправдания идей, взглядов, мнений, ведущих к терроризму или террористи-

ческому действию. Проект остается актуальным российским предложением и будет служить основой для российского вклада в международное антиэкстремистское и контртеррористическое сотрудничество [9, с. 6].

Россия обладает уникальным ресурсом противодействия экстремизму и терроризму, заключающимся как в многолетнем опыте системной организации противодействия экстремизму и терроризму с участием всех компетентных ведомств и всех уровней власти при координирующей роли Национального антитеррористического комитета, так и в постоянном широком задействовании возможностей эффективного подключения к задачам антиэкстремизма и контртерроризма авторитетных традиционных конфессий, образовательных и научных организаций, других элементов гражданского общества, в том числе в формате государственно-частного партнерства на основе утвержденной Президентом Российской Федерации в ноябре 2014 г. Стратегии противодействия экстремизму в Российской Федерации до 2025 года. Этот опыт заслуживает изучения зарубежными и международными партнерами [10, с. 103].

Важным шагом в международном антиэкстремистском и контртеррористическом сотрудничестве является разработанная при ведущем участии России и Китая Конвенция Шанхайской организации сотрудничества по противодействию экстремизму, подписанная в июне 2017 г. на встрече глав государств ШОС. Данный договор в настоящих условиях может служить стандартом адекватного видения антиэкстремистских и антитеррористических задач, профильного международного сотрудничества государственно-единомышленников. Его главная установка отличается соответствующим современным условиям пониманием и определением угроз экстремизма. При этом в качестве фактора дестабилизации ситуации в современных государствах определяются не только насильственные проявления, но и идеологическая и пропагандистская составляющие экстремизма. Конвенция открыта для присоединения государств, не входящих в ШОС.

Экстремизм и терроризм представляют собой не только социально-политическое и криминологическое явление, но и в значительной степени политическое явление, оказывающее воздействие на международные отношения во всем мире, а также в отдельных его регионах. В связи с этим возникает необходимость объективного анализа различных факторов, влияющих на

развитие этих негативных явлений, и разработки механизмов их нейтрализации.

В условиях активизации деятельности различных экстремистских и террористических организаций актуальным представляется изучение вопросов организации противодействия им на территории Российской Федерации. Российский опыт, как уже указывалось, имеет актуальность и в международном отношении. Также актуальным является изучение информационного противодействия терроризму, экстремизму и проявлениям экстремизма в молодежной среде.

Для выработки правовой основы противодействия терроризму и экстремизму государствам необходимо опираться на международное право в сфере противодействия и профилактики экстремизма и терроризма. В современном мире уже есть комплекс международных соглашений в этой сфере. Правовую основу международного антиэкстремистского и антитеррористического сотрудничества составляют международные конвенции по противодействию терроризму. Общее их количество в современном международном праве — несколько десятков. Отметим лишь те, которые были приняты в 2000-е гг.:

– Шанхайская конвенция о совместной борьбе с терроризмом, сепаратизмом и экстремизмом. 18 июня 2001 г. ее подписали Российская Федерация, Китай, Кыргызстан, Казахстан, Таджикистан и Узбекистан. Вступила в силу 29 марта 2003 г. Ею было предусмотрено создание антитеррористического центра со штаб-квартирой в Бишкеке;

– Международная конвенция ООН «О борьбе с актами ядерного терроризма» 2005 г.;

– Конвенция Совета Европы о предупреждении терроризма 2005 г.;

– Конвенция Совета Европы об отмывании, выявлении, изъятии, конфискации доходов от преступной деятельности и финансировании терроризма 2005 г. [3, с. 862–876].

Одной из характерных черт современной международной ситуации является то, что при отсутствии в мире в настоящее время крупномасштабных войн, большинство из существующих государств находятся в состоянии войны, объявленной им международными террористическими организациями. Современный терроризм, являющийся крайним выражением экстремистской идеологии в различных ее вариантах, стал серьезной угрозой в международном масштабе.

В этой войне государственной власти противостоят небольшие вооруженные формирования,

в основном состоящие из гражданских лиц, вооруженных, как правило, стрелковым оружием, гранатометами, взрывчаткой, часто кустарного изготовления. Некоторые, наиболее крупные организации, типа действующих на территории Сирии и Ирака ИГИЛ и близких ей по идеологии организаций, или боевых отрядов «Хезболлах» и «ХАМАС» (вопрос о террористическом характере последних двух организаций дискуссионный, тем более «ХАМАС» на сегодняшний день — парламентская партия в Палестинской Автономии, а «Хезболлах» — один из самых активных участников борьбы против ИГИЛ — Исламского государства Ирака и Леванта- организации, запрещенной на территории РФ) на территории Ливана, имеют на вооружении артиллерию, танки, ракетные установки.

Костяк террористической организации обычно составляет небольшое количество людей, жестко ориентированных на использование насильственных действий ради достижения политических целей. При этом для легитимации, а в случае религиозной мотивации — сакрализации их действий, им служит экстремистская идеология. Мобилизацию новых членов они осуществляют, в первую очередь, среди молодежи, не обремененной социальным опытом, не имеющей четких мировоззренческих установок, и при этом недовольной своим социально-экономическим положением, возможностями самореализации.

Главную роль в борьбе с международным терроризмом играют специальные службы, добывающие сведения о расположении баз и явочных квартир, структуре и составе террористических организаций, источниках финансирования, наносящие превентивные удары по террористам, планирующим совершение терактов, уничтожающие их лидеров и активных участников. Для достижения успеха спецслужбы должны ориентироваться на предупреждение террористических актов. Для этого им необходима полнота информации о структуре, численности, задачах, специфике террористической организации. Важным фактором успеха деятельности спецслужб является координация их деятельности друг с другом.

При всех успехах российских и зарубежных спецслужб в борьбе с терроризмом практика показала, что одних силовых мер решения этой проблемы недостаточно. Необходимо прекратить пополнение террористического подполья новыми членами, рекрутирование новых исполнителей террористических актов. Борьба США против экстремизма носит символический характер.

Многое в этом направлении сделано с упором на повышение имиджа США как главного борца против международного терроризма и экстремизма: символическое и жесткое уничтожение Ракки в Сирии — «столицы Исламского государства» в стиле уничтожения в 1945 году авиацией США и Великобритании Гамбурга и Дрездена, убийство лидеров наиболее одиозных террористических организаций. В 2001 году, вскоре после крупнейшего террористического акта против США, была реализована одна из форм легитимации пресловутой «гуманитарной концепции» — наказание за террористическую деятельность. В итоге фактически происходит смена режима талибов в Афганистане на проамериканский. При этом, необходимо отметить, что из 21 участника террористического акта в Нью-Йорке 15 были гражданами Саудовской Аравии?! Усама бен Ладен (1957–2011) — руководитель «Аль-Каиды» был убит американским спецназом 2 мая 2011 года, что значительно повысило рейтинг президента Б. Обамы. Айман аз-Завахири (1951–2022) был символом группировки спустя 11 лет после того, как США убили его предшественника Усаму бен Ладена. Американцы организовали убийство лидера «Аль-Каиды» (запрещенная в России террористическая организация) Аймана аз-Завахири в результате удара беспилотника в Афганистане 31 июля 2022 года.

Российский опыт показывает возможность решения проблемы терроризма на национальной и религиозной основе путем сочетания жесткого силового подавления террористической деятельности вооруженного подполья в сочетании с целенаправленной деятельностью по улучшению социальных и экономических условий жизни населения.

В борьбе с международным терроризмом необходимы тесное сотрудничество и координация в работе профильных структур государств. Важным направлением в этом отношении является деятельность по выявлению и прекращению функционирования каналов финансирования международных террористических организаций.

В настоящее время известны следующие каналы их финансирования:

1. Спонсорская помощь со стороны конкретных лиц, занимающихся бизнесом и поддерживающих террористов. Они совершенно легально переводят средства на счет различных организаций, официально, в соответствии с их уставом, занимающихся защитой прав национальных и/или религиозных меньшинств. Часть этих средств тра-

тится на резонансные пиар-акции, остальные напрямую идут на финансирование террористических организаций.

2. Поступление средств из разных благотворительных фондов, в основном находящихся в нефтедобывающих арабских странах Персидского залива. Большинство из них созданы на нефтедоллары и существуют в нефтедобывающих странах Ближнего и Среднего Востока. В частности, в Саудовской Аравии, Иордании, Объединенных Арабских Эмиратах. Эти деньги направляются преимущественно исламским террористическим группам, ведущим борьбу за установление в своих странах исламского законодательства.

3. Средства, поступающие из фондов, созданных за счет незаконной торговли оружием, редкоземельными металлами, драгоценными камнями, продажи наркотиков.

4. Средства из фондов, существующих за счет отчислений от легитимной экономической деятельности, например, торговли йеменским медом, которая является прикрытием для поставки наркотиков, оружия, переправки боевиков.

5. Использование неформальной системы «хавала», распространенной в арабских странах, основанной на взаимном доверии проведении финансовых операций без отражения их в бумажном или электронном обороте. Этот способ расчета очень удобен для террористов, передвигающихся по миру, поскольку позволяет осуществлять финансовый оборот без оставления следов [9, с. 92–93].

Известны и иные каналы финансирования террористов, в том числе передачей денег от спонсоров через специальных курьеров.

В ряде республик Северного Кавказа в последнее десятилетие получила практика подкидывания флэшек местным предпринимателям с указанием суммы, которую им надлежит выплатить представителям той или иной бандгруппы на ведение джихада — по сути дела, обычный рэкет, прикрываемый идеей «священной войны». Наряду с этим ряд местных чиновников брал на содержание определенные террористические ваххабитские группировки, получая таким образом инструмент силового давления на конкурентов и недовольных. Таким образом, примерно с середины нулевых основное финансирование террористическое подполье на Северном Кавказе получало изнутри. Благодаря действиям федеральных органов исполнительной власти эти внутренние каналы финансирования террористов оказались в основном перекрыты и ликвидированы.

Если выйти за рамки нашей страны, то международное сообщество в целом сумело перекрыть часть каналов финансирования терроризма, но достичь полной ликвидации их не смогло. Современная банковская система не позволяет полностью отследить передвижение средств, поскольку отсутствуют критерии определения денег, направляемых для финансирования террористических операций, среди тех сумм, которые проходят по другим ежедневным банковским операциям.

Борьба с экстремизмом и терроризмом должна включать в себя как силовые, так и мягкие методы борьбы, комбинируя их. В их число входят:

– военные и специальные операции, направленные на уничтожение террористов и разгром их баз;

– экономическая поддержка слаборазвитых стран, направленная на развитие национальной экономики, создание новых рабочих мест, повышение эффективности управления;

– развитие системы образования в соответствии с современными требованиями, в том числе в области информационных технологий, строительство средних и высших учебных заведений. Особое внимание развитию именно светской системы образования;

– демократизация общественной жизни, либерализация политической системы, формирование легальной оппозиции [9, с. 93–94].

Следует отметить, что использование политических и экономических мер борьбы с терроризмом является необходимым условием организации эффективного противодействия ему в сочетании с остальными, в том числе военными и специальными, методами.

При широком спектре мнений о характере современного международного терроризма как глобальной угрозе и вызову мировому сообществу, можно выделить некоторые основные особенности современного терроризма:

1) изменение мотивации: если ранее террористические акты совершались против политических и классовых врагов, то в настоящее время терроризм стал средством разрешения национальных и религиозных противоречий;

2) жертвами терроризма становятся, в первую очередь, мирные люди, что ещё раз подтверждает его опасность;

3) возникновение новых форм проявления терроризма. Создаются группы, которые с помощью терроризма борются за защиту окружающей среды. Такой терроризм можно назвать экологическим;

4) рост динамики террористических актов и увеличение количества жертв терроризма. Современные террористы стремятся к массовым жертвам;

5) терроризм становится анонимным. Часто сразу никто не берёт на себя ответственность за совершение самых жестоких и масштабных террористических актов. Это наблюдалось при взрыве жилых домов в России, так же поступили реальные организаторы террористических актов в США. Интересно то, что ответственность за террористические акты 11 сентября 2001 г. в США первой взяла на себя японская террористическая организация «Красная армия», которая не имела никакого отношения к этому террористическому акту;

6) изменение масштабов террористической деятельности. На смену индивидуальному и групповому приходит международный терроризм;

7) стремление террористов использовать новые средства для запугивания людей и целых государств. Особую опасность могут представлять террористические посягательства с использованием ядерных и иных средств массового поражения. На современном этапе это явление превратилось в фактор, серьёзно дестабилизирующий нормальное развитие международных отношений [9, с. 20].

При определенных успехах России, США, западных государств в борьбе с международным терроризмом еще рано говорить о победе мирового сообщества над одним из агрессивных акторов международных отношений — международным терроризмом. Активизация экстремистских организаций по периметру границ России (Афганистан, в первую очередь, события в Сирии и Ираке), их активность в регионе, наличие социальных, этнических, конфессиональных и иных проблем — все это должно привести к созданию единых критериев определения «терроризма», «экстремизма», единых правовых подходов к профилактике данных явлений. Без выработки единой антитеррористической и антиэкстремистской межгосударственной политики сложно противостоять международному терроризму.

Борьба с экстремизмом и терроризмом сложна, многопланова, требует системного и комплексного подхода. Существующий опыт и политические реалии свидетельствуют о том, что без продуманного сотрудничества стран на постоянной основе эта проблема не может быть решена. Опыт ряда современных государств, в том числе Российской

Федерации, показывает, что победить терроризм в одной, отдельно взятой стране можно, но для победы над ним в международном масштабе требуется осознание общей, угрожающей всем опасности и постоянные системные усилия в этом направлении. «Лучшее из времен наступает тогда, когда живы великие тени прошлого, когда они за просто приходят в нашу жизнь, как старые и добрые знакомцы, когда они как бы творят на наших глазах, когда не только нам хорошо с ними, но и им хорошо с нами. Преемственность человеческой культуры, эстафета разума не может быть прерванной» [1, с. 11]. Хочется верить в то, что путь человечества — это путь разума и приумножения не только знаний, но и мудрости, которая взвешивает на весах времени добро и зло из прошлого человечества и учитывает опыт многих поколений прошлого для улучшения не только материального, но и духовного состояния человеческого общества.

Турбулентность современных международных отношений, пересмотр правил поведения акторов мировой политики и международных отношений, изменение видов, форм и методов дипломатии... все это не способствует координации действий государств по профилактике экстремизма и борьбе с ним. Усложнение взаимоотношений между участниками международных отношений, размытость границ между легитимностью и нелегитимностью, практическое отсутствие в международных отношениях нравственных критериев способствует тому, что все больше и больше в современном мире используются экстремизм и терроризм как инструменты политической борьбы. При этом формы и методы их использования ста-

новятся все более изощренными и технологичными. Терроризм и экстремизм все больше завоевывают виртуальный мир. Выработка единых критериев определения «экстремизма» и «терроризма» остается главной проблемой в международном сотрудничестве государств в борьбе с их проявлениями.

Необходимо комплексно и едино подходить к решению следующих задач: с учетом роста радикализации, угрозы экстремизма в молодежной среде во всем мире требуется объединить усилия государств, а также усовершенствовать все международное законодательство в целом, выработать единый подход к пониманию терминов «радикализм», «экстремизм».

Пророк Мухаммад (мир ему и благословение Аллаха) сказал: «Не относится к нам тот, кто призывает к нетерпимости. И не относится к нам тот, кто сражается, побуждаемый нетерпимостью. И не относится к нам тот, кто умер в своей нетерпимости» [цит. по: 16]. Тесное сотрудничество между конфессиями и различными этносами, социальными группами — залог успешной борьбы с экстремизмом во всех его проявлениях. Безопасность нашего государства во многом зависит от успешной борьбы против радикализма и экстремизма. Общество вместе с государственными органами должно выработать идеологию антирадикализма для успешного продвижения вперед во всех областях. Авраамические религии едины в своей борьбе против религиозного и этнического экстремизма. «Aurea mediocritas» здесь в единых критериях подхода к понятиям «добро» и «зло», к общим ценностям гуманности и человечности.

Список источников

1. Брэдбери Р. Память человечества. М. : Книга, 1982. 240 с.
2. Буганов А. В. Русские начала XXI в. Историческая память и этнокультурная идентичность // Историческая память и российская идентичность ; под ред. В. А. Тишкова, Е. А. Пивневой. М. : РАН, 2018. С. 35–51.
3. Драйт А. Э. Международное сотрудничество в целях борьбы с терроризмом // Научные достижения и открытия современной молодежи : сборник статей победителей Междунар. науч.-практ. конф. : в 2 ч. Пенза : Наука и просвещение, 2017. Ч. 2. С. 862–876.
4. Добаев И. П. Исламский радикализм: социально-философский анализ // Южнороссийское обозрение. 2002. № 7. С. 9.
5. Малащенко А. В. Исламская альтернатива и исламский проект. М. : Изд-во «Весь мир», 2006. 221 с.
6. Митрофанова А. В. Политизация «православного мира». М. : Наука, 2004. 293 с.
7. Ольшанский Д. В. Психология терроризма. СПб : Питер, 2006.
8. Семедов С. А., Мациевич И. В. Политические религии в современном мире // Вестник Института социологии РАН. 2012. № 4. С. 36–49.

9. Семедов С. А., Лаза В. Д. Религиозно-политический экстремизм и терроризм в современном мире : учеб. пособие для вузов. М. : Изд. дом «Проспект» : РАНХиГС, 2020.
10. Тенгизова, Ж. А. Вопросы взаимодействия в противодействии экстремизму и терроризму // Черные дыры в российском законодательстве. 2016. № 4. С. 103.
11. Шустова К. В. Проблема соотношений понятий «терроризм» и «экстремизм» // Теоретические и практические аспекты правовых отношений : сборник статей Междунар. науч.-практ. конф. ; отв. редактор: А. А. Сукиасян. Уфа, 2015. С. 112–120.
12. Шейх Зайнулла Расулев. Божественные истины / сост., коммент., перевод И. Р. Насырова. Уфа : Китап, 2008. 236 с.
13. Baizakova K. I., Kukeyeva F. T., Baizakova Zh. et al. The Challenge of change for the legal and political systems of Eurasia. Berlin, Bern, Bruxelles, New York, Oxford, Warszawa, Wien, 2020. 314 p. ISBN 978-2-8076-1384-3. DOI: 10.3726/b16535.
14. Baizakova K. I., Kukeyeva F. T. etc. Republic of Kazakhstan // Foreign Policies of the CIS State: Comprehensive Reference. — Lunne Rienner Publishers, USA, 2019.
15. Dyusebayev D. China's One Belt-One road Initiative: Perspectives for Kazakhstan // Сборник материалов междунар. науч.-практ. конф. «Логистика и дипломатия». Алматы, 2018. С. 85–94.
16. Социальная доктрина российских мусульман. М. : Исламская книга, 2017.

References

1. Bredbery R. Memory of mankind. Moscow: Kniga. 1982. (In Russ.).
2. Bugarov AV. Russians at the beginning of the 21st century. In: Istoricheskaya pamyat' i etnokul'turnaya identichnost' = Historical memory and ethno-cultural identity. Moscow: 2018. Pp. 32–21. (In Russ.).
3. Drayt AE. International cooperation to combat terrorism. In: Mezhdunarodnaya nauchno-prakticheskaya konferentsiya "Nauchnyye dostizheniya i otkrytiya sovremennoy molodezhi" = International Scientific and Practical Conference "International Scientific and Practical Conference": proceedings. Penza: Science and education; 2017. Part 2. Pp. 862–876. (In Russ.).
4. Dobaev IP. Islamic Radicalism: Social and Philosophical Analysis. Islamskiy radikalizm: sotsialno-filosofskiy analiz. *Yuzhnorossiyskoye obozreniye = South Russian Review*. 2002;(7):9. (In Russ.).
5. Malashenko AV. Islamic alternative and Islamic project. Moscow: Ves mir; 2006. 221 p. (In Russ.).
6. Mitrofanova AV. Politicization of the "Orthodox world". Moscow: Nauka; 2004. 293 p. (In Russ.).
7. Olshansky DV. Psychology of terrorism. St. Petersburg: Peter; 2006. (In Russ.).
8. Semedov SA, Matsievich IV. Political religions in the modern world. *Vestnik Instituta sotsiologii RAN = Bulletin of the Institute of Sociology of the Russian Academy of Sciences*. 2012;(4):36-49. (In Russ.).
9. Semedov SA, Laza VD. Religious and political extremism and terrorism in the modern world: textbook. Moscow: Prospect: RANEPА; 2020. (In Russ.).
10. Tengizova ZhA. Issues of interaction in countering extremism and terrorism. *Chernyye dyry v Rossiyskom zakonodatel'stve = Black holes in Russian legislation*. 2016;(4):103. (In Russ.).
11. Shustova KV. The problem of correlation between the concepts of "terrorism" and "extremism". In: Mezhdunarodnaya nauchno-prakticheskaya konferentsiya "Teoreticheskiye i prakticheskiye aspekty pravovykh otnosheniy" = International Scientific and Practical Conference "Theoretical and practical aspects of legal relations". Ufa; 2015. Pp. 112–120. (In Russ.).
12. Sheikh Zainulla Rasulev. Divine truths. Ufa: Kitap; 2008. 236 p. (In Russ.).
13. Baizakova KI, Kukeyeva FT, Baizakova Zh. etc. The Challenge of change for the legal and political systems of Eurasia. Berlin, Bern, Bruxelles, New York, Oxford, Warszawa, Wien; 2020. 314 p. doi: 10.3726/b16535.
14. Baizakova K.I., Kukeyeva F.T. etc. Republic of Kazakhstan. Foreign Policies of the CIS State: Comprehensive Reference. Lunne Rienner Publishers, USA; 2019.
15. Dyusebayev D. China's One Belt-One road Initiative: Perspectives for Kazakhstan. In: Mezhdunarodnaya nauchno-prakticheskaya konferentsiya "Logistika i diplomatiya" = International Scientific and Practical Conference "Logistics and Diplomacy". Almaty; 2018. Pp. 85–94.
16. Social doctrine of Russian Muslims. Moscow: Islamic book; 2017. (In Russ.).

Информация об авторе

С. А. Семедов — доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой «Международное сотрудничество» Института управления и регионального развития.

Information about the author

S. A. Semedov — Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Head of the International cooperation department.

Статья поступила в редакцию 26.08.2022; одобрена после рецензирования 02.09.2022; принята к публикации 12.09.2022.

The article was submitted 26.08.2022; approved after reviewing 02.09.2022; accepted for publication 12.09.2022.

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

The author declares no conflicts of interests.

Обзорная статья

УДК 323+323.1

doi: 10.47475/1994-2796-2022-10803

КАЗАХСТАНСКАЯ МОДЕЛЬ ОБЩЕСТВЕННОГО СОГЛАСИЯ И ОБЩЕНАЦИОНАЛЬНОГО ЕДИНСТВА В МЕНЯЮЩЕМСЯ МИРЕ

Денис Анатольевич Качеев¹, Сергей Владимирович Самаркин²

^{1,2} Костанайский филиал ФГБОУ ВО «ЧелГУ», Костанай, Казахстан.

¹ kacheev@mail.ru, ORCID: 0000-0003-4847-4611

² ssamarra@mail.ru, ORCID 0000-0002-0451-6800

Аннотация. В статье освещены основные этапы формирования модели общественного согласия и общенационального единства в Республике Казахстан. Подчеркивается важная роль Ассамблеи народа Казахстана как важнейшего института консолидации полиэтнического общества. Прослеживается взаимосвязь политики по регулированию отношений в религиозной сфере и политики в области национальных отношений, выделяется их единое основание — консолидация граждан Республики Казахстан в нацию. В ходе подготовки статьи были изучены основные нормативные документы, регулирующие национальные отношения, межэтническое взаимодействие и конфессиональную сферу. Вывод, к которому приходит автор, заключается в том, что в Казахстане сложилась и успешно функционирует модель общественного согласия и общенационального единства, которая на сегодняшний день является эффективным инструментом противодействия внешним влияниям со стороны религиозного экстремизма и провокативных элементов, стремящихся дестабилизировать процесс социального развития и посягнуть на основы государственного устройства.

Ключевые слова: единство, согласие, Ассамблея народа Казахстана, этнос, религия, нация

Для цитирования: Качеев Д. А., Самаркин С. В. Казахстанская модель общественного согласия и общенационального единства в меняющемся мире // Вестник Челябинского государственного университета. 2022. № 8 (466). С. 21–25. doi: 10.47475/1994-2796-2022-10803

Review

KAZAKHSTAN MODEL OF PUBLIC CONSENT AND NATIONAL UNITY IN A CHANGING WORLD

Denis A. Kachev¹, Sergey V. Samarkin²

^{1,2} Kostanai Branch of Chelyabinsk State University, Kostanay, Kazakhstan,

¹ kacheev@mail.ru, ORCID: 0000-0003-4847-4611

² ssamarra@mail.ru, ORCID 0000-0002-0451-6800

Abstract. The article highlights the main stages in the formation of a model of public consent and national unity in the Republic of Kazakhstan. The important role of the Assembly of the People of Kazakhstan as the most important institution for the consolidation of a multi-ethnic society is emphasized. The relationship between the policy of regulating relations in the religious sphere and the policy in the field of national relations is traced, their common basis is singled out — the consolidation of citizens of the Republic of Kazakhstan into a nation. During the preparation of the article, the main normative documents regulating national relations, interethnic interaction and the confessional sphere were studied. The conclusion that the author comes to is that in Kazakhstan a model of social harmony and national unity has developed and is successfully functioning, which today is an effective tool to counter external influences from religious extremism and provocative elements seeking to destabilize the process of social development and encroach on the foundations of government.

Keywords: unity, consent, Assembly of the people of Kazakhstan, ethnos, religion, nation

For citation: Kachev DA, Samarkin SV. Kazakhstan model of public consent and national unity in a changing world. *Bulletin of the Chelyabinsk State University*. 2022;(8(466)):21-25. (In Russ.). doi: 10.47475/1994-2796-2022-10803

Введение

Важнейшим компонентом устойчивого общественного развития являются согласие и единство. Если согласие мы можем рассматривать в двух плоскостях — межэтническом и межконфессиональном, то единство подразумевает консолидацию представителей разных этносов, исповедующих разные религиозные культы, в единую нацию. Сегодня это как никогда важно, и мы считаем, что Республика Казахстан представляет собой хороший пример сохранения согласия в полиэтничном и поликонфессиональном обществе.

События «трагического января», произошедшие в текущем году, стали попыткой дестабилизации общественного развития и захвата власти. Были попытки перевести русло этих событий в этническую или конфессиональную плоскость, разжечь конфликт и посеять рознь. Эти попытки провалились, что является показателем эффективности государственной политики в сфере межнациональных отношений. Политики, которая все годы независимости была направлена на создание уникальной на постсоветском пространстве модели общественного согласия и общенационального единства.

Этапы формирования казахстанской модели согласия и общенационального единства

Основы данной модели были заложены задолго до объявления независимости Республики Казахстан 16 декабря 1991 года. XX век, с его трагическими страницами истории, изменил этнодемографическую ситуацию в Казахстане. Столыпинские реформы, переселение корейцев и кавказских народов, Великая Отечественная война, а также освоение целинных и залежных земель, начавшееся в 1954 году — все это привело к тому, что на территорию Казахстана буквально хлынули представители разных народов, культур и вероисповеданий. Однако все эти события не стали поводом для межэтнических конфликтов или столкновений между представителями разных конфессий. Казахский народ, в основе культуры которого лежат ценности мира, добра и взаимопомощи, принял все этносы. По сути, XX век сформировал полиэтничное казахстанское общество, обладающее уникальными культурными практиками.

Полиэтничность стала залогом того, что Казахстан был одним из немногих государств, которые после распада Советского союза не скатились в пучину гражданской войны. Как верно отмечает В. Вишниченко, «мы не пошли по пути

создания мононационального государства. Обеспечили решение важнейшей проблемы национальной самоидентификации коренного этноса. И сегодня именно казахский народ неизменно выступает как мощное историческое ядро национально-государственной общности для всех без исключения этнических и социальных групп страны» [1, с. 25]. Межэтническое и межконфессиональное согласие стали точками опоры, на которых выстраивался независимый Казахстан. Не будь этих точек, провести социально-экономические реформы, которые вывели страну из кризиса после перехода от плановой к рыночной экономике, было бы невозможно в сжатые сроки.

В Конституционном законе «О государственной независимости Республики Казахстан», принятом 16 декабря 1991 года, сразу было обозначено что «граждане Республики Казахстан всех национальностей, объединенные общностью исторической судьбы с казахской нацией, составляют вместе с ней народ Казахстана... Граждане Республики независимо от их национальности, вероисповедания... обладают равными правами и обязанностями» [2]. По сути, данный закон заложил юридическую основу для проведения национальной и конфессиональной политики в Казахстане.

Следующей важной вехой формирования модели общественного согласия и общенационального единства, стало создание Ассамблеи народов Казахстана, инициатором чего выступил Первый Президент Нурсултан Назарбаев. Возможно, к созданию этого Назарбаева подвигло обращение к евразийству и стремление создания Евразийского союза государств. Евразийский принцип «единство многообразия» как нельзя лучше подходит к казахстанскому полиэтничному обществу, в котором с 1 марта 1995 года начал функционировать уникальный институт Ассамблеи народов Казахстана. Председателем же Ассамблеи стал сам Назарбаев и был им до сложения полномочий в 2019 году. Такая поддержка со стороны президента всегда подчеркивала особый, высокий статус данного общественного института. Президент Токаев не отказался от статуса Председателя АНК, что означает преемственность власти в вопросах национальной политики и поддержку принципа полиэтничности как одной из основ суверенной казахстанской государственности.

Любопытно отметить, что изначально Ассамблея включала в себя ряд этносов, которые исторически переселились на территорию Казахстана, и, по отношению, к которым было

допустимо употреблять понятия «национальное меньшинство» или «диаспора». К 2007 году ситуация меняется и начинается новый политический курс на формирование новой, казахстанской нации. Ассамблея народов Казахстана переименовывается в Ассамблею народа Казахстана. Из общественно-политического лексикона уходят «меньшинства» и «диаспоры».

Начинается новый этап национального строительства, в основе которого — консолидация граждан Казахстана вокруг ценностей казахской культуры и казахского языка, с сохранением уникальной национально-культурной и языковой специфики. В том же, 2007 году, Ассамблея народа Казахстана (АНК) получила конституционный статус, и 9 представителей АНК стали депутатами нижней палаты Парламента — Мажилиса. После событий «трагического января» 2022 года Президент Казахстана Касым-Жомарт Токаев выдвинул ряд поправок в Конституцию, которые были одобрены всенародным референдумом, и среди которых была следующая — теперь АНК больше не выдвигает 9 своих членов в нижнюю палату, но сможет выдвигать 5 представителей в верхнюю палату Парламента — Сенат. То есть, с одной стороны, решается юридическая коллизия, согласно которой 9 депутатов Мажилиса получали места не проходя процедуру всенародных выборов, и с другой стороны, повышается роль и значение АНК как общественно-го института, участвующего в законотворческой деятельности.

В каждой области Казахстана были созданы и функционируют «Дома дружбы», в рамках которых существуют этнокультурные объединения, проходят национальные праздники, изучаются языки различных этносов, которые составляют единый народ Казахстана.

Параллельно с политикой в сфере национальных отношений, Казахстан проводит и политику по формированию единой нации, основу которой должен составить принцип гражданства. Идея национального государства, построенного на основе примордиалистского подхода, показала свою несостоятельность. Понимание нации как объединения представителей одного этноса, ведет к разобщенности и шовинизму, что мы, к сожалению, наблюдали на постсоветском пространстве. Консолидация же представителей разных этносов в единую нацию на основе их гражданской принадлежности исторически оправдана и перспективна. «Мировая практика показывает», — отмечает Р. Кадыржанов, — «что этно-

культурные различия, раскалывая национальную идентичность, приводят тем самым к расколу национальных государств. Перед полиэтническими государствами, составляющими большинство среди государств в современном мире, стоит задача формирования нации и национальной идентичности не на этнической, а гражданской, политической основе» [3, с. 8].

Еще в 2008 году, Первым Президентом, Нурсултаном Назарбаевым, АНК была поручена разработка Доктрины национального единства. Последнее, по словам Назарбаева, будет основываться на трех столпах — нашей общей истории, общих для всех казахстанских этносов ценностях и нашем общем будущем [4, с. 157–158].

Доктрина национального единства была принята советом АНК в 2010 году и одобрена председателем АНК, Первым Президентом Назарбаевым. Доктрина стала важным шагом по консолидации всех этносов Казахстана, укреплению диалога культур и развитию демократических процессов в стране.

Политика Казахстана в сфере религиозных отношений

Параллельно с национальной политикой, идет интенсивная работа по сохранению конфессионального согласия, чему способствовало принятие Закона «О религиозной деятельности и религиозных объединениях», который признает «историческую роль ислама ханафитского направления и православного христианства в развитии культуры и духовной жизни народа, уважает другие религии, сочетающиеся с духовным наследием народа Казахстана, признает важность межконфессионального согласия, религиозной терпимости и уважения религиозных убеждений граждан» [5].

Регулированию конфессиональных отношений в Казахстане также способствовала Концепция государственной политики в религиозной сфере на 2017–2020 годы. Как и политика государства в сфере межэтнических отношений, регулирование конфессиональных отношений отвечает одной общей задаче — консолидации народа Казахстана в единую нацию, в которой каждый гражданин, вне зависимости от национальной, конфессиональной принадлежности, обладает всем комплексом прав и свобод. Эта задача особенно актуализируется сегодня, когда влияние интернета и социальных сетей может дестабилизировать общественное развитие, внести межэтническую и межконфессиональную рознь.

Конечно, процесс национального строительства в Казахстане и формирование единой казахстанской нации, основанной на межэтническом и межконфессиональном согласии, займет продолжительное время, но хочется надеяться, что он позволит сохранить мир и согласие всем грядущим поколениям граждан республики.

Заключение

За тридцать лет независимости политика в области национальных и конфессиональных отношений не только показала свою эффективность, но и стала образцом для многих стран мира. Добровольный отказ от ядерного вооружения, уникальный институт Ассамблеи народа Казахстана, не раз доказавший свою эффективность и готовый в любую минуту встать на защиту интересов государства, Национальный Совет общественного доверия при Президенте РК, съезды лидеров мировых и традиционных религий — все это помогло провести ряд важнейших социально-экономических преобразований внутри страны и показать всему миру свою приверженность ценностям гуманизма.

Печально констатировать факт, что вся человеческая история насыщена примерами расовой ненависти, геноцида одних народов другими, религиозными войнами и массовыми убийствами инаковерующих. Все это принесло много горя странам и народам, ввергло их в пучину хаоса, морального разложения и экономического кризиса. Межэтническое и межконфессиональное согласие это не чудо, данное свыше. Это — результат ответственности каждого человека за свои слова и поступки, подкрепленный грамотной государственной политикой, осуществляемой на принципах равенства и консолидации.

Все это составляет то, что получило название «Казахстанского пути». Сегодня этот путь идет в сложной геополитической обстановке, в условиях глобальных рисков и угроз, которые в большей степени перешли в виртуальный формат. Идет мониторинг, профилактика и борьба с идеями терроризма и экстремизма, разжигателями межнациональной розни и провокаторами — со всеми, кому выгодно дестабилизировать обстановку в Казахстане, кому выгодно разобщить нас. Именно поэтому формирование единой нации Президент Казахстана Токаев на XXXI сессии Ассамблеи народа Казахстана в апреле 2022 года, провозгласил на основе интеркультурализма — нового тренда глобального общества, который не стремится к ассимиляции этносов в единый этнос и в то же время не дискриминирует ни один этнос, составляющий общее целое (нацию). Все этносы, составляющие единый народ (в преамбуле Конституции РК прямо записано — «Мы, народ Казахстана, объединенный общей исторической судьбой...»), имеют равные права, сохраняют свою культуру, язык и традиции. Такое этнокультурное многообразие и составляет единство, взаимообогащающее и сплавляющее всех граждан.

В целях сохранения и укрепления единства, реализации принципа интеркультурализма и формирования единой нации, в настоящее время разрабатывается Концепция государственной политики в сфере межэтнических отношений, которая должна дать новый импульс развития Казахской модели общественного согласия и общенационального единства, заложить прочный фундамент дальнейшего эволюционного пути развития Республики Казахстан.

Список источников

1. Вишниченко В. Г. Межэтнические отношения в современном Казахстане: перезагрузка с учетом новых трендов // Актуальные вопросы межэтнических отношений: современное состояние и перспективы (по материалам Костанайской области) : коллективная монография. Костанай : КарУПП ОО «Казахское общество слепых», 2021. Т. 2. 252 с.
2. О государственной независимости Республики Казахстан : Конституционный закон Республики Казахстан от 16 декабря 1991 г. № 1008-XII. URL: https://online.zakon.kz/Document/?doc_id=1000798&pos=4;-106#pos=4;-106 (дата обращения 18.06.2022).
3. Кадыржанов Р. К. Этнокультурный символизм и национальная идентичность Казахстана / под общ. ред. З. К. Шаукеновой. Алматы : Институт философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, 2014. 168 с.
4. Елбасы и народ. Нур-Султан : Фолиант, 2019. — 368 с.
5. О религиозной деятельности и религиозных объединениях : Закон Республики Казахстан от 11 октября 2011 года № 483-IV. URL: https://online.zakon.kz/Document/?doc_id=31067690&pos=3;-106#pos=3;-106 (дата обращения 18.06.2022).

References

1. Vishnichenko VG. Interethnic Relations in Modern Kazakhstan: Rebooting Taking into Account New Trends. In: Actual issues of interethnic relations: current state and prospects (based on the materials of the Kostanay region) : collective monograph. Vol. 2. Kostanai: Kazakh Society of the Blind; 2021. 252 p. (In Russ.).
2. Constitutional Law of the Republic of Kazakhstan “On State Independence of the Republic of Kazakhstan”. URL: https://online.zakon.kz/Document/?doc_id=1000798&pos=4;-106#pos=4;-106 (date of circulation 18.06.2022). (In Russ.).
3. Kadyrzhanov RK, Shaukenova ZK (ed.). Ethnocultural symbolism and national identity of Kazakhstan. Almaty, Institute of Philosophy, Political Science and Religious Studies; 2014. 168 p. (In Russ.).
4. Elbasy and people. Nur-Sultan: Foliant; 2019. 368 p. (In Russ.).
5. Law of the Republic of Kazakhstan “On Religious Activities and Religious Associations”. URL: https://online.zakon.kz/Document/?doc_id=31067690&pos=3;-106#pos=3;-106 (date of circulation 18.06.2022). (In Russ.).

Информация об авторах

Д. А. Качеев — кандидат философских наук, магистр истории, профессор кафедры социально-гуманитарных и естественнонаучных дисциплин, председатель научно-экспертной группы Ассамблеи народа Казахстана Костанайской области

С. В. Самаркин — кандидат исторических наук, магистр истории, профессор кафедры социально-гуманитарных и естественнонаучных дисциплин, член научно-экспертной группы Ассамблеи народа Казахстана Костанайской области

Information about the authors

D. A. Kachejev — Candidate of Philosophical Sciences, Master of History, Professor of the Department of Social, Humanitarian and Natural Sciences, Chairman of the Scientific Expert Group of the Assembly of the People of Kazakhstan of the Kostanay Region

S. V. Samarkin — Candidate of Historical Sciences, Master of History, Professor of the Department of Social, Humanitarian and Natural Sciences, Member of the Scientific Expert Group of the Assembly of the People of Kazakhstan of the Kostanay Region

Статья поступила в редакцию 04.09.2022; одобрена после рецензирования 07.09.2022; принята к публикации 12.09.2022.

The article was submitted 04.09.2022; approved after reviewing 07.09.2022; accepted for publication 12.09.2022.

Вклад авторов: все авторы сделали эквивалентный вклад в подготовку публикации.
Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

Contribution of the authors: the authors contributed equally to this article.
The authors declare no conflicts of interests.

Научная статья

УДК 1(091)

doi: 10.47475/1994-2796-2022-10804

ПРАВОСЛАВНАЯ ТРАДИЦИЯ ИСИХАЗМА И ИДЕЯ «СЕРДЕЧНОГО ПОЗНАНИЯ» В ФИЛОСОФИИ И. А. ИЛЬИНА

Павел Евгеньевич Бойко¹, Андрей Иванович Шевченко²

¹ Кубанский государственный университет, Краснодар, Россия, pboyko@mail.ru, ORCID: 0000-0001-5903-4617

² Северо-Кавказский филиал Российского государственного университета правосудия, Краснодар, Россия, andrejshevchenko@bk.ru

Аннотация. В данной работе рассматривается вопрос о соотношении философского учения И. А. Ильина и православной, восточнохристианской философско-богословской традиции энергетизма. Связана она с догматикой исихазма и учением о божественных энергиях Григория Паламы. Анализ произведений И.А. Ильина позволяет сделать вывод о непосредственном влиянии исихастской традиции «сердечного познания» на интуитивистскую гносеологию русского мыслителя. Принципы интеллектуально-мистического постижения Абсолютного, «сведения ума в сердце», «хранения ума», воздержания от рассудочного познания лежит в основе исихазма. И. А. Ильин придерживался этих принципов в своих поздних работах. Отказ от чувственных впечатлений и рассудочной деятельности приближает к прозрению истины. Согласно И. А. Ильину, сердце как энергия духовной любви является первоосновой теоретических, практических и эстетических изысканий человека.

Ключевые слова: исихазм, «сердечное познание», философия И. А. Ильина, принцип очевидности, сердечное созерцание, опыт безмолвия

Для цитирования: Бойко П. А., Шевченко А. И. Православная традиция исихазма и идея «сердечного познания» в философии И. А. Ильина // Вестник Челябинского государственного университета. 2022. № 8 (466). С. 26–33. doi: 10.47475/1994-2796-2022-10804

Original article

THE ORTHODOX TRADITION OF HESYCHASM AND THE IDEA OF «HEART KNOWLEDGE» IN THE PHILOSOPHY OF I. A. ILYIN

Pavel Ye. Boyko¹, Andrey I. Shevchenko²

¹ Kuban State University, Krasnodar, Russia, pboyko@mail.ru

² State University of Justice, Krasnodar, Russia, andrejshevchenko@bk.ru

Abstract. In this article the question of the relationship between the philosophical teachings of I.A. Ilyin and the Orthodox, Eastern Christian philosophical and theological tradition of energetism is considered. It is connected with the dogmatics of hesychasm and the doctrine of the divine energies of Gregory Palamas. The analysis of the works of I.A. Ilyin allows us to conclude that the Hesychast tradition of «heart cognition» directly influences the intuitionistic epistemology of the Russian thinker. The principles of intellectual and mystical comprehension of the Absolute, «bringing the mind into the heart», «keeping the mind», abstinence from rational cognition is the basis of hesychasm. Ilyin adhered to these principles in his later works. The rejection of sensory impressions and intellectual activity brings us closer to the epiphany of truth. According to I.A. Ilyin, the heart, as the energy of spiritual love, is the primary basis of theoretical, practical and aesthetic research of a person.

Keywords: hesychasm, «heart cognition», philosophy of I.A. Ilyin, the principle of evidence, heart contemplation, the experience of silence

For citation: Boyko PYe, Shevchenko AI. The Orthodox tradition of hesychasm and the idea of «heart knowledge» in the philosophy of I. A. Ilyin. Bulletin of the Chelyabinsk State University. 2022;(8(466):26-33. (In Russ.). doi: 10.47475/1994-2796-2022-10804

Введение

В истории русской философии серебряного века учение И. А. Ильина занимает уникальное место. Будучи христианским мыслителем, философ унаследовал не только традицию классической, логико-диалектической философии, но и всеобщие содержательные принципы восточнохристианской, православной теологической мысли. Вслед за И. В. Киреевским, В. С. Соловьевым и другими выдающимися русскими философами XIX — начала XX вв. И. А. Ильин справедливо полагал, что русская философия по своему истинному понятию должна быть живым и творческим синтезом логической формы европейской диалектики и феноменологии и, с другой стороны, духовного содержания святоотеческой богословской традиции. Для достижения этой всеобщей цели русская мысль должна отойти от эпигонского, слепого и некритического усвоения европейского способа мышления и одновременно от догматического «ветхозаветного» отношения к историческим принципам теологии. Ей необходимо обратиться к всеобщим идеям христианского способа мышления в его действительных философских и богословских определениях.

Как справедливо замечал основоположник идеи русской философии И. В. Киреевский в своей знаменитой статье «О необходимости и возможности новых начал для философии» «...если мы видим, что мало выходит философских книг, мало спорят о философских вопросах; если мы замечаем, что интерес к философским системам ослабел; то из этого не следует еще заключать, чтобы ослабел интерес к самому мышлению философскому. Напротив, оно более, чем когда-нибудь, проникло во все другие области разума. Каждое явление в общественной жизни и каждое открытие в науках ложится в уме человека далее пределов своей видимой сферы и, связываясь с вопросами общечеловеческими, принимает рационально-философское значение. Самая всемирность событий общественных помогает такому направлению ума» [10]. Критикуя современную ему новейшую западную философию за ее отвлеченно-рассудочный характер и существенное «отречение» от глубины и мудрости разумного, логосного учения святых отцов, русский философ писал: «Раздробив цельность духа на части и отделенному логическому мышлению

предоставив высшее сознание истины, человек в глубине своего самосознания оторвался от всякой связи с действительностью и сам явился на земле существом отвлеченным, как зритель в театре, равно способный всему сочувствовать, все одинаково любить, ко всему стремиться, под условием только, чтобы физическая личность его ни от чего не страдала и не беспокоилась. Ибо только от одной физической личности не мог он отрешиться своею логическою отвлеченностью... Под влиянием исповеданий протестантских, эта рассудочность достигла полного развития в своей отделенности и, сознавая себя в этой полноте своего развития, как нечто высшее, назвала себя разумом (die Vernunft), в противоположность от прежней своей отрывчатой деятельности, для которой оставила название рассудка (der Verstand). Но для нас, воспитанных вне Римского и протестантского влияния, ни тот, ни другой способ мышления не могут быть вполне удовлетворительны. Хотя мы и подчиняемся образованности Запада, ибо не имеем еще своей, но только до тех пор можем подчиняться ей, покуда не сознаем ее односторонности» [10].

Из этого историко-философского и теологического анализа И. В. Киреевский выводит идею новой, русской философии как органического и всеобщего синтеза христоцентрического разумного мышления патристики и диалектики западной классической философии: «Потому я думаю, что философия немецкая, в совокупности с тем развитием, которое она получила в последней системе Шеллинга, может служить у нас самую удобную ступень мышления от заимствованных систем к любомудрию самостоятельному, соответствующему основным началам древне-Русской образованности и могущему подчинить раздвоенную образованность Запада цельному сознанию верующего разума» [10].

Идею такой всеобщей христоцентрической философии разумного мышления как раз и развивала впоследствии русская религиозно-философская мысль, достигнув одной из своих кульминационных точек в творчестве И. А. Ильина. Русский «гегельянец» и «гуссерлианец», автор одной из самых глубоких русских книг о философии Гегеля, возрождает мысль Киреевского о необходимости восстановления святоотеческой мудрости в рамках рационально-философской

формы нашего времени и справедливо выбирает для этого такую фундаментальную православную философско-богословскую традицию мышления как исихазм.

Методы и материалы

Теоретические положения исихазма были обоснованы Григорием Синаитом, Григорием Паламой, Николаем Кавасилой. В своем развитии исихазм восходит к деятельности Григория Нисского, Евагрия Понтийского, Макария Египетского. Отчасти данная традиция связана с текстами Псевдо-Дионисия Ареопагита. В России последователи исихазма — это Нил Сорский, Сергей Радонежский.

Исихазм пронизывает всю историю православия, это средоточие восточнохристианской духовности. Согласно этой интеллектуально-мистической («умной») традиции православия необходимо отказаться от чувственных впечатлений и абстрактно-рассудочной мысли, что приближает к прозрению разумной всеобщности истины. Опыт созерцательной жизни, мысль, погруженная в Бога, сердечная или умная молитва как внутренняя духовная работа, — таинство, в котором ум человека, его сердце и все его существо сливаются в одно желание — любви к Богу. Погружение в благое безмолвие и тишину, отрешенность дает возможность увидеть Божественный свет вокруг твоего сердца, свет истины. Молитвенный подвиг и подвиг безмолвия — есть внутреннее духовное подвижничество. Исихасты отвлекали мысль от всего скоропреходящего, телесного, земного. Бог являет себя во всем, везде и всегда в своих нетварных, умных энергиях. Энергия (явление) Бога и есть сам Бог, но, одновременно, Бог не есть лишь энергия. Он выше всякой энергии, как и выше всякого познания и именованя «ангельского или человеческого». Приобщение к этим нетварным божественным энергиям путем умного делания, умной молитвы и есть сущность обожения, «стяжания Святаго духа» (преп. Серафим Саровский) как спасения и подлинной цели жизни христианина.

Исихастское движение утверждало, что существует прямой личный путь к Богу, доступный человеку через «внутреннее спокойствие» (исихию), которое происходит от аскетической дисциплины плоти и безмолвных молитв духа. Темнота, пост и задержка дыхания рассматривались как средства достижения этого внутреннего покоя, а традиционные церковные таинства и даже словесная молитва отдельного верующего стали

считаться несколько неуместными, если не отвлекающими. Исихасты верили, что такой процесс внутреннего очищения подготовит человека к божественному озарению: к проблеску нетварного света от Бога, явившегося апостолам на горе Фавор во время Преображения Христа. Исихасты стремились избежать еретического утверждения, что человек может достичь тождества с Богом, настаивая на том, что это озарение помещает человека в единство только с «энергией», а не с самой чистой «сущностью» Бога [13, с. 24]. Это различие и вера в то, что человек может получить благодать Божественного Фаворского света, были поддержаны Восточной церковью как догматы веры в 1351 году.

По мнению Дж. Биллингтона, триумф исихазма в последние дни Византии еще больше способствовал дистанцированию православия от Римской церкви эпохи позднего средневековья. Бросая вызов авторитету и призывая людей искать непосредственный умный путь к Богу, исихазм в определенном смысле представлял восточное предвосхищение западного протестантизма [13, с. 25].

Несомненный интерес представляет анализ «последним русским философом» А. Ф. Лосевым спора Св. Григория Паламы и исихастов с Варлаамом и его последователями как антитезы «языческого платонизма» и «платонизма христианского», причем последний, по утверждению А. Ф. Лосева, наблюдается в трех формах: восточноправославный (паламизм), западный или католический, варлаамитско-протестантский. В работе «Очерки античного символизма и мифологии» философ подчеркивает, что все эти культурные типы оригинальны, друг с другом несовместимы. Взаимоисключаемость православия и католицизма проявляется в том числе и в умной молитвенной практике православному монаху не важен он сам, западному молитвеннику, кроме Бога, существенен еще и он сам. В этом проявляется своеобразный «онтологизм Востока» и «психологизм Запада» [11, с. 604].

В XIX — начале XX вв. традиция исихазма переживала возрождение. Епископ Порфирий (Успенский) публикует рукописи, найденные на Афоне, готовит перевод споров исихастов с оппонентами. Епископ Арсений Иващенко издает три неизвестные работы св. Григория Паламы с русским переводом. Епископ Алексей (Дородницын) рассматривает миросозерцание святителя в контексте поздневизантийского исихазма: как духовно-мистический опыт «умного делания», творения «умной Иисусовой молитвы», исихазм есть

«кардионозис» — сердечное познание, стремящееся преодолеть односторонность абстрактно-рассудочного, метафизического или эмпирического мышления.

В работах «Аксиомы религиозного опыта» [2], «Путь к очевидности» [8] и других, т. е. в трудах периода эмиграции, наблюдается влияние на творчество И. А. Ильина богословских произведений. Философ ссылается на Антония Великого, Нила Синайского, Исаака Сирина, Феофана Затворника, Григория Паламу. Особый интерес у Ильина вызывает наследие Григория Паламы и его определения различий Сущности и Благодати (Энергии) Бога. Отмечаем рефлексию Ильина религиозного опыта, духовного видения, непосредственного восприятия, вчувствования. Погруженный в метафизический объект, созерцательный акт является высшим достижением смысла. Понятие созерцания в поздний период творчества все чаще встречается в сочетании со словами «религиозное», «предметное», «сердечное», «творческое», «духовное», «волевое». Использует Ильин и термины «духосозерцание», «богосозерцание».

Результаты

Текстологический анализ работ «позднего» Ильина свидетельствует о том, что многие фундаментальные категории паламизма были усвоены из творений великого византийского мыслителя. Философско-теологическое учение Ильина «швейцарского периода творчества» выступает опытом духовной, феноменолого-диалектической мысли, «умного учения» созерцающего, «поющего» сердца. Философии «простой, тихой, доступной каждому» Данная мысль полностью соответствует исихастской теории и духовной практике Богопознания.

Систематическое философско-теологическое осмысление православной аскетики исихазма выразилось в творчестве «позднего» Ильина. Учение о пути и сам путь подвижнической жизни, восстановление связи с Творцом, утраченной после грехопадения. Такое единение, согласно исихазму, возможно путем молитвы, «умного делания». Практика исихазма «умного делания» «питает сердце», а сведение «ума в сердце», «хранения ума» предполагает особый настрой отрешенности от земного, материального, постоянное произнесение мысленно или вслух «молитвы Иисусовой». Наследуя древнюю традицию русского исихазма, Ильин пишет о спасении души народа, об «умном делании» русской национальной

культуры и государства. Ему удалось осмыслить и изучить самобытную христианскую практику, позволяющую заглянуть вглубь самого себя и в созерцании своей сущности прийти к Богу, к подлинному состоянию покоя, т. е. «исихии». В православно-русском духовно-мистическом опыте неизреченное не есть замалчиваемое, тайное, эзотерическое. Наоборот, неизреченное есть высший уровень Откровения, это само Слово — Логос. т. е. Христос. Для русского мироощущения слова «благодать», «преображение» значили так много, что отечественная словесность долгое время не дерзала сочинять, обрекая себя на смиренно-вдохновенное комментирование. Православный безмолвник являет Логос всей своей сущностью, своим разумом. Духовный опыт преподобного Сергия Радонежского засвидетельствован «Троицей» Андрея Рублёва — это памятник православному молчаличеству, созерцанию «света неизреченного».

Православный молчалик сам превращается в Слово, являя собой Бога. О сокровенном свидетельствует несказанное. Внесловесно, сверхсловесно сокровенное, поэтому, согласно исихазму, любое высказывание о Боге ложно. Святой Иларий замечал, что «злора еретиков» вынуждает говорить о предметах неизречённых, а заблуждения других заставляют нас говорить о «тех тайнах, которые следовало бы с «благоевнейной верой сохранять в глубине наших душ».

Интерес Ильина обращён к проблеме познания и осмысления жизни, предназначения человека. Философ касается не только вопросов методологии философского исследования, задач, предмета философии, соотношения философии и религии, но и философского осмысления жизни человека, с её невзгодами, нравственными страданиями. Мыслитель избирает для написания этих произведений необычный жанр, близкий к житиям святых, творениям святых отцов христианской церкви. Подобная литературно-художественная форма написания работ созвучна с произведениями Григория Паламы, Феофана Затворника, св. Игнатия Брянчанинова. В работе «Путь к очевидности» философ пишет: «...вера требует от человека целостной очевидности сердца и не удовлетворяется никакими частичными компромиссами и никакой тепловато-безразличной терпимостью» [8, с. 419].

Обсуждения

На примере усвоения Ильиным философии и теологии паламизма хорошо прослеживается то, что в русской религиозной философской

традиции источником духовной жизни человека является сердце. Учение о познавательной функции сердца является одной из ключевых идей русской религиозной философии. Теория сердечного познания впервые была обозначена в работах Г. С. Сковороды, далее развивалась в трудах славянофилов И. В. Киреевского и А. С. Хомякова, в произведениях П. Д. Юркевича, посвященных «метафизике сердца». Интеллект человека зависит от его внутреннего состояния, нравственности. Разделенность рассудка и сердца есть болезнь западной цивилизации. Необходимо целостное восприятие действительности, связь ума, рассудка, сердца и религиозно-нравственной жизни. Теория познания Ильина развивается в контексте традиции русской религиозно-философской мысли, уделявшей функции сердца основополагающее значение.

Целостное познание бытия возможно лишь при соединении силы духа, сердца и разума. Единство это достигается благодаря религии, Церковь восстанавливает единство ума, рассудка и сердца. С философского прочтения исихазма, по Ильину, должно начаться духовное обновление человека, восстановление в нем образа Божия и, как следствие, духовное обновление России. Священный призыв христианства звучит: «Внемли самому себе». В книге «Поющее сердце. Книга тихих созерцаний» читаем: «А теперь послушаем молчаливого. Он ведь говорит, его речь достойна особого внимания, поскольку молчание исцеляет слово» [6, с. 120]. Молчание как форма ритуального поведения, как принадлежность к инобытию, использовалось во многих древних культурах и означало изолирование от мира внешнего и установление связи со сверхъестественными силами. В православной традиции опыт безмолвия — это один из монашеских подвигов, высшая стадия развития сознания.

Молитвенный опыт молчаливого монашества подтверждает: «Царство Божие внутри нас вас есть» (Лк. 17, 21). Богословская школа Св. Григория Паламы подчиняла отвлеченный рассудок всеобщему разумному откровению Божию, самой высшей идее христианства как религии Откровения — абсолютной религии (Шеллинг, Гегель). Очищение сердца возможно посредством напряжения ума, исполнения Иисусовой молитвы. Умная молитва есть «полет» ума к Богу, соединение молящегося и Бога. Св. Григорий Палама как продолжатель древнейшей традиции аскетике говорит о достижении созерцания фаворского света от Божественного первоис-

точника. Умное безмолвие — это путь духовной жизни, благочестия и боговедения, внутренних мистических озарений, необходимых для познания Бога, видение духовным, а не чувственным взором несозданного, невещественного света. Интеллектуально-мистическое видение света и «сведение ума в сердце» — достояние духовно одаренных, так как лучших взял Спаситель на «гору высокую», а не всех учеников.

Мысль Ильина о способности непосредственного постижения истины созвучна с учением Св. Григория Паламы о тайне внутреннего молитвенного «трезвения».

В процессе духовной жизни важно озарение божественной силой всех способностей человека, в результате чего совершается процесс его преображения. Ум, воля, чувства, тело содействуют друг другу. Воспитание ума, тела, способностей, успокоение от всех мирских забот и суеты — это путь бесстрастия, возвышенное «делание духа». Афонские исихасты учили, что лучшая энергия тела — это бесстрастие. Тело предназначено стать храмом Бога-Святого Духа, хранителем абсолютного ума. А молитва есть духовное соединение ума с Богом-Отцом и Богом-Сыном, со всей Пресвятой Троицей. Рассудок, блуждающий по предметам феноменального мира, «вернуть внутрь ума и тела», а оттуда направить к Богу.

Г. Пападимитрий в книге «Введение в богословие святого Григория Паламы» дает систематическое изложение учения Св. Григория Паламы: о божественной сущности и энергиях, христологии и сотериологии. Богомыслие Паламы, по мнению исследователя, исходило «из самого сердца Церкви», поэтому изучение его творений позволит западному читателю проникнуть в суть православного мистического богословия как богословия умной молитвы и умного делания [16, с. 35].

Молитва занимает особое место в аскетической системе паламизма. Молитва, во-первых, как способ замолить грехи и испросить прощения, во-вторых, молитва как средство стяжания внутреннего покоя, в-третьих, молитва как метод богопознания, приближения к Богу. Очищенный молитвой ум способен к утонченному зрению, ему доступны созерцания, которые человеку с греховными страстями недоступны.

В «Триадах в защиту священно-безмолвствующих» Св. Григорий Палама пишет о том, что хорошо приобщиться в молодости к светской науке и словесности, но изошряться в них до зрелого возраста смешно и вредно для души. «Кто

закрывается во внутреннем от всего внешнего, тот прекращает деятельность чувств, действующих только от внешних впечатлений, — прекращает в той мере, в какой эта деятельность протекает вовне» [1, с. 162].

Заключение

По мнению Ильина, в сердце сосредоточены сила созерцания, которая исходит из него и возвращается в него. Во время молитвы мысль не абстрагируется от живой действительности, но отдает свою интенсивность в общий «духовный и единый огонь». Молитва есть сердечный жар, духовный свет. В подлинной молитве христианин как бы забывает себя, он видит и чувствует себя как бы в некоем «огненном столпе», а после такой молитвы ощущает себя приобщившимся к благодатной силе, источнику любви и жизни. В молитве человек может почувствовать свою духовную свободу. Молитва приносит утешение, очищение и укрепление, радость и успокоение, благословение и исцеление.

Согласно Ильину, созерцание — это, во-первых, духовное видение, способное очистить наше чувственное зрение, придать ему действительность, во-вторых, наблюдение, которое прозревает сущность вещей, в-третьих, вживание в объективность, интенциональность бытия любой вещи, в-четвертых, непосредственное восприятие, но в том смысле, что полностью проникается жизненным содержанием. Сердечное созерцание может приобщиться к любому акту культуры. В познании возвышается до «интеллектуального видения», в искусстве — символично-художественное прозрение, в правоведении — конкретизируют теоретическую и практическую интуицию права. Говоря о сердечном созерцании, Ильин отмечает, что нужно начать перестройку себя изнутри. «Сердце — вот источник любви, и притом духовной любви к поистине драгоценному предмету. В нем укоренены и все другие способности. Оно предметно служит Богу на Земле» [3, с. 547]. Ильин рассматривает духовный акт созерцающего вчувствования. Он утверждает, что Бога можно для себя открыть «только предавшись созерцанию сердцем Вера зарождается из вчувствования в совершенство. Понимать своеобразие своей Родины, любить ее можно только посредством сердечного созерцания. Оно составляет главную

сущность творческого взаимоотношения людей, без него нет семьи, дружбы.

В работе «Путь к очевидности» мыслитель отмечает, что современный человек исключил из своей жизни добрые побуждения сердца, а мышление без сердца — равнодушно, цинично [8, с. 445]. Такое мышление не в состоянии вчувствоваться в предметное содержание, оно лишено интуиции. В современном обществе сердечное созерцание христианства, созерцательный разум превратились в отвлеченный рассудок, в «индукцию», оторванную от вчувствования и созерцания сердца. Бессердечная воля безжалостна. Для нее успех — это все, издевательства и убийства — обычны, это воля к обладанию, властолюбие, когда цель оправдывает всякие средства. В отрыве от сердца воображение — это пустая, пошлая и жестокая игра. Современный кризис — это кризис расколотого человека. Задача будущего — обрести в себе целостность всеобщего христианского духа.

При изучении творческого наследия И. Ильина это отмечали и немецкие исследователи В. Офферманс и Х. Даам. В. Офферманс справедливо указывал на то, что значение творчества русского религиозного мыслителя «не столько в систематической научной выработке христианской философии, сколько в методологических руководствах к цельному, живому исполнению своего предназначения на Земле во всех основных его ипостасях» [15, с. 16]. Х. Даам отмечал оригинальность и глубоко христианско-философскую направленность идеи «интуитивистской феноменологии» русского мыслителя [14, с. 486].

Таким образом, анализ проблемы соотношения философии И. А. Ильина и восточнохристианской философско-теологической парадигмы православного энергетизма показывает прочную логико-методологическую связь концепции интуитивно-феноменологической философии русского мыслителя и диалектики исихастского «сердечного познания» Св. Григория Паламы и восточной патристики в целом. Идея разумно-мистического (спекулятивного, феноменолого-диалектического) постижения Абсолюта, лежала в основе православного, святоотеческого способа мышления. Возрождение и творческого развитие последнего является одной из главных тенденций и задач современного христианского мира.

Список источников

1. Григорий Палама, свт. Триады в защиту священно-безмолвствующих / пер. послесл., прим. В. Вениаминова. М. : Канон, 1995. 380 с.

2. Ильин И. А. Аксиомы религиозного опыта. М., 1993. 448 с.
3. Ильин И. А. Взгляд в даль. Книга размышлений и упований // Собр. соч. : в 10 т. М., 1998. Т. 8. С. 343–562.
4. Ильин И. А. О сопротивлении злу силою // Собр. соч. : в 10 т. М., 1996. Т. 5. С. 31–220.
5. Ильин И. А. Основы христианской культуры // Собр. соч. : в 10 т. М., 1993. Т. 1. С. 285–331.
6. Ильин И. А. Поющее сердце. Книга тихих созерцаний // Собр. соч. : в 10 т. М., 1994. Т. 3. С. 227–379.
7. Ильин И. А. Путь духовного обновления // Собр. соч. : в 10 т. М., 1993. Т. 1. С. 39–284.
8. Ильин И. А. Путь к очевидности // Собр. соч. : в 10 т. М., 1994. Т. 3. С. 381–560.
9. Ильин И. А. Религиозный смысл философии. Три речи. 1914–1923 // Собр. соч. : в 10 т. Т. 3. М., 1994. С. 15–88.
10. Киреевский И. В. О необходимости и возможности новых начал для философии. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ivan_Kireevskij/o-neobhodimosti-i-vozmozhnosti-novyh-nachal-dlja-filosofii (дата обращения 25.07.2022).
11. Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М. : Мысль, 1993. — 962 с.
12. Полторацкий Н. П. Иван Александрович Ильин: Жизнь, труды, мировоззрение // В кн.: Ильин И. А. Собрание сочинений: Кто мы? О революции. О религиозном кризисе наших дней. М., 2001. С. 243–477.
13. Billington J. H. The icon and the axe: an interpretive history of Russian culture. N. Y., 1966. 884 p.
14. Dahm H. Grundzuge russischen Denkens: Personallichkeiten u. Zeugnisse des 19. und 20. Jahrhunderts. Munchen, 1979. 591 p.
15. Offermans W. Mensch, werde wesentlich! Das Lebenswerk des russischen religiösen Denkers Ivan Iljin für Erneuerung der geistigen Grundlagen der Menschheit. Erlangen, 1979. 308 p.
16. Papademetriou G. C. Introduction to Saint Gregory Palamas. N. Y., 1973. 120 p.

References

1. Gregory Palamas, St. Triads in defense of the sacred silent. Moscow: Kanon; 1995. 380 p. (In Russ.).
2. Ilyin IA. Axioms of religious experience. Moscow; 1993. 448 p. (In Russ.).
3. Ilyin IA. A look into the distance. The book of reflections and hopes. In: Collected works : in 10 vol. Moscow; 1998. Vol. 8. Pp. 343–562. (In Russ.).
4. Ilyin IA. On resistance to evil by force. In: Collected works : in 10 vol. Moscow; 1996. Vol. 5. Pp. 31–220. (In Russ.).
5. Ilyin IA. Fundamentals of Christian culture. In: Collected works : in 10 vol. Moscow; 1993. Vol. 1. Pp. 285–331. (In Russ.).
6. Ilyin IA. Singing heart. The Book of Quiet Contemplations. In: Collected works : in 10 vol. Moscow; 1994. Vol. 3. Pp. 227–379. (In Russ.).
7. Ilyin IA. The path of spiritual renewal. In: Collected works : in 10 vol. Moscow; 1993. Vol. 1. Pp. 39–284. (In Russ.).
8. Ilyin IA. The path to the obvious. In: Collected works : in 10 vol. Moscow; 1994. Vol. 3. Pp. 381–560. (In Russ.).
9. Ilyin IA. Religious meaning of philosophy. Three speeches. 1914–1923. In: Collected works : in 10 vol. Moscow; 1994. Vol. 3. Pp. 15–88. (In Russ.).
10. Kireevsky IV On the necessity and possibility of new beginnings for philosophy. Available from: https://azbyka.ru/otechnik/Ivan_Kireevskij/o-neobhodimosti-i-vozmozhnosti-novyh-nachal-dlja-filosofii (date of circulation 25.07.2022). (In Russ.).
11. Losev AF. Essays on ancient symbolism and mythology. Moscow: Thought; 1993. 962 p. (In Russ.).
12. Poltoratsky NP. Ivan Alexandrovich Ilyin: Life, works, worldview. In the book: Ilyin IA. Collected works: Who are we? About the revolution. About the religious crisis of our days. Moscow; 2001. Pp. 243–477. (In Russ.).
13. Billington JH. The icon and the axe: an interpretive history of Russian culture. N.Y.; 1966. 884 p.
14. Dahm H. Basics of Russian thinking: personalities and testimonies of the 19th and 20th centuries. Munich; 1979. 591 p. (In Deutsch).
15. Offermans W. Man, become essential! The life's work of the Russian religious thinker Ivan Ilyin for the renewal of the spiritual foundations of mankind. Erlangen; 1979. 308 pp. (In Deutsch).
16. Papademetriou GC. Introduction to Saint Gregory Palamas. N.Y.; 1973. 120 p.

Информация об авторах

П. Е. Бойко — доктор философских наук, доцент, заведующий кафедрой философии.

А. И. Шевченко — доктор философских наук, профессор кафедры социально-гуманитарных и естественно-научных дисциплин.

Information about the authors

P. Ye. Boyko — Doctor of Philosophical Sciences, Associate Professor, Head of the Department of Philosophy.

A. I. Shevchenko — Doctor of Philosophy, Professor of the Department of Social-Humanitarian and Natural-Science Disciplines.

Статья поступила в редакцию 25.08.2022; одобрена после рецензирования 31.08.2022; принята к публикации 12.09.2022.

The article was submitted 25.08.2022; approved after reviewing 31.08.2022; accepted for publication 12.09.2022.

Вклад авторов: все авторы сделали эквивалентный вклад в подготовку публикации.

Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

Contribution of the authors: the authors contributed equally to this article.

The authors declare no conflicts of interests.

Научная статья

УДК 291.1

doi: 10.47475/1994-2796-2022-10805

АПОФАТИКА В СИСТЕМЕ ВЗГЛЯДОВ М. Н. ЭПШТЕЙНА

Сергей Сергеевич Логиновский¹, Мария Александровна Головина²

¹ Южно-Уральский государственный университет (национальный исследовательский университет), Челябинск, Россия, loginovskiiss@susu.ru, ORCID 0000-0002-8703-3862

² Южно-Уральский государственный гуманитарно-педагогический университет, Челябинск, Россия, golovina@cspu.ru, ORCID 0000-0001-6131-8889

Аннотация. В статье рассматривается, как М. Н. Эпштейн использует понятие апофатики в своем творчестве. Будучи знаком с традиционным толкованием понятия апофатики, М. Н. Эпштейн не следует ему, а творчески переосмысляет, причем в разных контекстах по-разному. Выделяется четыре варианта такого переосмысления. Во всех четырех вариантах переосмысления Эпштейном понятия апофатики после ссылки на его первоначальное значение в теологии этот теологический контекст устраняется. Остается лишь изначальное значение греческого слова ἀποφατικός — «отрицательный», т. е. просто обозначение отсутствия чего-либо — от отсутствия тех или иных знаний, до отсутствия положительных (в том числе и в оценочном смысле) характеристик у объекта или субъекта. В результате из строго определенного богословского понятия в творчестве Эпштейна апофатика превращается в универсальное, но вместе с тем неопределенное и, главное, новое понятие, не связанное с первоначальным богословским своим значением.

Ключевые слова: философия религии, апофатическое богословие, М. Н. Эпштейн, минимальная религия (бедная вера), русская культура, постатеистическое общество

Для цитирования: Логиновский С. С., Головина М. А. Апофатика в системе взглядов М. Н. Эпштейна // Вестник Челябинского государственного университета. 2022. № 8 (466). С. 34–41. doi: 10.47475/1994-2796-2022-10805

Original article

APOPHATICISM IN EPSTEIN'S SYSTEM OF VIEWS

Sergey S. Loginovsky¹, Mariya A. Golovina²

¹ South Ural State University, Chelyabinsk, Russia, loginovskiiss@susu.ru

² South Ural State Humanitarian Pedagogical University, Chelyabinsk, Russia, golovina@cspu.ru.

Abstract. This article examines how M. N. Epstein uses the concept of apophaticism in his work. Being familiar with the traditional understanding of apophaticism, Epstein does not follow it, but reinterprets it creatively, and in different contexts in different ways. We distinguish four variants of such reinterpretation. In all four of Epstein's reinterpretations of the concept of apophaticism, after referring to its original meaning in theology, this theological context is eliminated. All that remains is the original meaning of the Greek word ἀποφατικός, "negative," i. e., simply to denote the absence of anything, from the absence of certain knowledge to the absence of positive (including in an evaluative sense) characteristics in an object or subject. As a result, from a strictly defined theological concept in M. N. Epstein's work, apophaticism turns into a universal, but at the same time indefinite and, most importantly, a new concept, unrelated to its original theological meaning.

Keywords: philosophy of religion, apophatic theology, M. N. Epstein, minimal religion (poor faith), Russian culture, post-atheist society

For citation: Loginovsky SS, Golovina MA. Apophaticism in Epstein's system of views. *Bulletin of the Chelyabinsk State University*. 2022;(8(466):34-41. (In Russ.). doi: 10.47475/1994-2796-2022-10805

Введение

Михаил Наумович Эпштейн известен как разносторонний исследователь, новатор, который активно расширяет возможности гуманитарного знания, примером чего является его «Проективный словарь гуманитарных наук». Одним из направлений его научной деятельности является изучение религии. При этом Михаил Наумович не только создает новые понятия, описывающие специфику современной религиозной ситуации, но использует для этой цели и «старые», традиционные понятия, в число которых входит понятие апофатического богословия, апофатики.

Согласно «Православной энциклопедии», апофатическое (отрицательное) богословие определяется как «метод дискурсивного богопознания, при котором в описании свойств Бога как абсолютно трансцендентного творению, исключаются все тварные атрибуты, а также указывается на необходимость употребления превосходных степеней в используемых категориях (напр., “сверх-благодать”» [4, с. 134]. Исследователи, пишущие о данном феномене, связывают его с античной философией и патристикой [1; 2; 8; 12], чаще всего с автором *Corpus Areopagiticum*, в частности, с его небольшим по объему трактатом «О мистическом (таинственном) богословии». Отдельно стоит упомянуть апофатику католических богословов эпохи Средневековья и Ренессанса, своеобразно развивающих наследие *Corpus Areopagiticum* [3; 9; 10], но ее рассмотрение выходит за рамки данного исследования, поскольку М. Н. Эпштейн не ссылается на эту версию апофатического богословия, ограничиваясь указанием на Псевдо-Дионисия Ареопагита и цитатами из его творений.

Традиционное понимание апофатики (впрочем, без подробностей, в самом общем виде) известно Эпштейну и неоднократно им воспроизводится. Так, в «Проективном словаре гуманитарных наук» он говорит о том, что «”апофатика” — название “негативного” богословского метода, который дополняет позитивное знание о Боге пониманием его непознаваемости и отрицанием всяких его конкретных признаков и определений. Бог не есть ни разум, ни дух, ни истина, ни существование, ибо Его нельзя выразить и определить ни в каких понятиях» [15, с. 267]. В работе «Религия после атеизма» он дает схожее, но чуть более пространное определение, отмечая, что «апофатика, апофатизм (*apophaticism*) — отрицательный метод познания, особенно в богословии; путь очищения разума от недостоверных суждений, несоизмеримых с их предметом. Апофатическое богословие

отрицает возможность положительных суждений о Боге и Его свойствах, поскольку они непознаваемы, и предлагает путь умудренного незнания, углубленного молчания, глубокомысленного воздержания от определений и описаний» [14, с. 410]. Далее Михаил Наумович перечисляет главных представителей апофатического богословия — Псевдо-Дионисия Ареопагита, Максима Исповедника, Григория Паламу, Николая Кузанского и (из современных авторов) В. Н. Лосского. Есть и другие примеры того, как Эпштейн достаточно точно воспроизводит традиционное понимание апофатики с акцентом на его понимание Псевдо-Дионисием Ареопагитом [см., напр.: 14, с. 197]. Но, будучи настроен на порождение новых понятий и даже новых гуманитарных дисциплин, Эпштейн не ограничивается традиционным пониманием и применением понятия апофатики, видоизменяя его и делая одним из важнейших понятий собственной мысли. Цель данной статьи — рассмотреть, как М. Н. Эпштейн использует понятие апофатики в своем творчестве.

Апофатизм как характеристика «бедой веры»

Бедная вера (минимальная религия) — это понятие, предложенное Эпштейном для описания некоторых особенностей религиозной ситуации в современном постатеистическом обществе, а именно — для обозначения религиозности той части общества, которая в силу длительного воздействия воинственного атеизма оказалась оторвана от религиозной традиции своих предков и, в целом, не имеет знаний о какой-либо религиозной традиции. Однако, сохраняя религиозное чувство, такие люди продолжают верить в Бога, но без ясного понимания того, каков Он и, в целом, без ясных, оформленных представлений относительно феноменов, относимых к сфере религии. Таковую веру «без храма, догм и обрядов» [15, с. 267] Эпштейн и называет бедной, минимальной.

Одной из характеристик бедной веры является ее апофатичность. Михаил Наумович прямо пишет, что «бедная вера соответствует апофатической теологии, которая отрицает возможность познания Бога или представления его в каких-то конкретных образах, символах, определениях» [15, с. 269]. На первый взгляд такое понимание апофатики близко или даже тождественно ее традиционному пониманию в богословии и философии. Однако, на наш взгляд, в действительности это не так.

Относительно бедной веры такая характеристика, как «негативность», «отрицательность» означают отсутствие или краткость собственного

«богословия», т. е. эксплицированного знания о Боге, его онтологическом статусе, соотношении с миром и человеком. Главная причина этого, как указывает сам Эпштейн, в отсутствии причастности к той или иной религиозной традиции и неумении или нежелании формулировать собственные развернутые представления по данному вопросу. Причины такого отношения к богословским вопросам нуждаются в дополнительном исследовании, здесь же достаточно констатировать, что «апофатизм» бедной веры не является сознательной установкой, особым методом познания Бога. В бедной религии нет установки на сознательное отрицание всех тварных предикатов как неадекватных для описания Бога, поскольку и само знание о тварности мира и его принципиальном отличии от Бога либо четко не выражено, либо вообще отрицается в пользу пантеистической онтологии. Если бедная вера и использует характерное для апофатического богословия «“не”, отрицание в основе Богопознания» [15, с. 269], то лишь в качестве признания имеющегося недостатка знаний о Боге, в то время как в случае с церковными авторами речь идет не о недостатке знания, а о том, что личная встреча «с Тем, Кто выше всякой сущности и познания» [6, с. 341, 343] требует выхода «за пределы знания и за пределы сущего, которому всякое знание соотносительно» [8, с. 57]. Поэтому, «апофатическое незнание есть, скорее, сверхзнание, — не отсутствие знания, но совершенное знание, не соизмеримое поэтому со всяким частичным познанием» [11, с. 129].

Иначе говоря, в случае с церковным богословием, необходимость использования апофатического метода определяется онтологическим статусом Бога, который понимается как принципиально отличный по своей природе от сотворенного Им из ничего мира. Поэтому Бог и не может быть описан при помощи катафатического (положительного) перечисления присущих ему признаков, поэтому «гораздо свойственнее говорить о Нем чрез отрицание всего» [7, с. 112–113], т. е. того, что в совокупности образует тварный мир. Но это отрицание не мешает существованию развернутого и детально разработанного богословия, источником для которого является сам Бог, «свободный и бескорыстный акт его воли [который — С. Л.] позволил человеку его узнать: это Откровение, завершившееся в воплощении Божественного Слова» [1, с. 222].

Таким образом, на наш взгляд, нет никакого сходства между апофатическим богословием и неразвитостью, аморфностью «богословия»

в рамках бедной религии. На это указывает и такое же отсутствие в бедной вере определенности представлений по другим вопросам, в целом — отсутствие непротиворечивой богословской системы и даже отрицание ее необходимости, тяготение к эклектике и бриколажу. Богословие бедной веры является не апофатическим, а именно бедным (минимальным) — этого удачного названия данного вида религиозности вполне достаточно для описания и той его характеристики, которую Эпштейн обозначает как апофатизм.

Апофатика, советский атеизм и всеобщая «апофатизация»

Бедная вера — это не единственный феномен, который Эпштейн связывает с апофатическим богословием. Даже такая антирелигиозная идеология, как советский атеизм, также по мнению исследователя в некотором смысле есть проявление апофатизма, и не только потому, что он создавал условия для появления бедной веры. Помимо этого, сам «советский атеизм может рассматриваться как парадоксальное развитие апофатической теологии, как следующий ее шаг, приводящий к стиранию самого “теистического” и “теологического”. Бог лишается не только всех своих атрибутов, но и самого предиката существования. Безбожие и безверие становятся как бы естественным выводом апофатического отрицания имен и свойств Бога. Отрицательная теология в конце концов отрицает и себя как теологию, становясь атеизмом, т. е. прямым и сознательным отрицанием Бога» [14, с. 34].

Творческий характер такого апофатического понимания атеизма несомненен, но насколько он оправдан? Представляется, что Эпштейн в данном случае использования понятия апофатики склонен к его этимологическому пониманию как просто «негативности» («отрицания») безотносительно к традиционному богословскому контексту, конкретизирующему, ограничивающему многообразие возможных вариантов понимания этого слова. Только в этом случае можно понимать атеизм как вариант апофатизма, поскольку атеизм, безусловно, отрицает существование Бога. Однако в первоначальном традиционном своем значении апофатика не есть любое отрицание, но лишь отрицание претензий человека на возможность полного исчерпывающего познания Бога в силу его особого онтологического статуса, что прямо противоположно атеистическому отрицанию существования Бога. Если в апофатическом богословии Бог и определяется иногда как не существующий, как «Ничто», то «не потому, чтобы вовсе не существовал, но

потому, что превыше всего существующего, превыше даже самого бытия» [7, с. 113].

Но Эпштейн не останавливается на интерпретации атеизма как варианта апофатикки. Так понятый атеизм оказывается у него лишь предельным случаем апофатизма, который, по мнению Михаила Наумовича, в том или ином виде характерен для любой системы взглядов. Об этом исследователь говорит в словарной статье «Апофатизация» — статье, посвященной новому понятию, которое и выражает представление его создателя об универсальности феномена апофатикки. Согласно этой статье апофатизация есть «динамика апофатичности как процесса богопознания <...> процесс настройки богословского метода и подвижное соотношение в нем апофатических и катафатических (отрицательных и утвердительных) элементов» [15, с. 267]. Опираясь на эту своеобразную квантификацию понятия апофатикки, Эпштейн предлагает создать классификацию мировоззрений на основе присущей им «степени апофатичности», в качестве примера выделяя пять видов, при этом бедная вера квалифицируется как «одна из стадий апофатизации» [там же].

Таким образом, апофатика из метода, который призван указывать на трансцендентный характер Бога, метода, сформированного в рамках определенной онтологии, превращается в термин, который призван описывать степень имеющихся у человека или религиозной группы знаний о Боге. В этом смысле «апофатизм» оказывается родовым понятием для таких понятий как атеизм, агностицизм и теизм, причем, предполагает выделение и других видов, помимо указанных трех, прежде всего за счет деления понятия теизма (в данном случае обозначающего простой факт признания существования Бога) на более детальное описание представлений о Нем и Его соотношении с миром (варианты такого деления Эпштейн предлагает сам, подчеркивая, что его перечень не полон [15, с. 267]).

Сама по себе возможность такой классификации представлений о Боге не лишена смысла, но не понятно, зачем для этого использовать понятие апофатикки (пусть даже в форме такого неологизма как «апофатизация»), которое имеет иное устоявшееся значение. Различная степень определенности и выраженности знаний людей о Боге, отличия между ними в понимании познаваемости Бога и Его соотношении с миром несомненны, но понятие апофатикки описывает вовсе не эти особенности религиозных представлений, по причине чего использование понятия «апофатикки» для

описания всего этого спектра проблем выглядит как минимум искусственным. В конце концов, Михаил Наумович как новатор мог бы придумать какое-нибудь совершенно новое понятие, не осложненное предшествующей историей.

Апофатизм как свойство русской культуры

Еще один вариант переосмысления понятия апофатикки представлен в размышлениях Эпштейна о русской культуре, ее специфике, отличиях от других культур. К этой специфике исследователь, помимо прочего, относит апофатизм.

Предваряя свои рассуждения на эту тему определением апофатического богословия (соответствующим традиционному философскому/теологическому его пониманию) с пространной цитатой из Дионисия Ареопагита [14, с. 197], далее Михаил Наумович использует данное понятие в совершенно ином значении. Возводя традицию апофатизма в русской культуре к феномену юродства (понимаемого как воплощение апофатизма на практике, в повседневной жизни), Эпштейн считает, что продолжение эта традиция нашла в творчестве многих русских писателей начиная с Н. В. Гоголя. Апофатика автора «Мертвых душ», творчество которого анализируется исследователем со ссылкой на статью Р. Магуайра, предполагает невозможность положительного описания не только Бога, но и других — уже тварных — феноменов, прежде всего такого явления как «идеал художника». Примером такого идеала являются положительные представления Гоголя о России, в противовес ее негативному («апофатическому» в терминологии Эпштейна) описанию в первом томе «Мертвых душ». Оказывается, что этот (и любой другой) идеал не может быть описан (по крайней мере успешно, «доказательством» чего является неудачный второй том «Мертвых душ») в своих положительных (катафатических) признаках. В русской культуре после Гоголя, согласно Эпштейну, возникает представление, согласно которому идеал «может быть убедительно выражен лишь в критике тех явлений, которые отступают от идеала, в негативном подходе к действительности» [14, с. 199], который и квалифицируется как апофатизм. Так понятая апофатика, замечает исследователь, «после Гоголя становится господствующим направлением русской художественной культуры, формируя особую эстетику и догматику “критического реализма”» [14, с. 198], и продолжает существовать (хотя и не всегда господствуя) в последующие эпохи вплоть до настоящего времени.

Что в так понятом апофатизме остается от традиционного понимания данного понятия? Апофатика сохраняет свою форму как метода описания неопишемого, но меняет предмет, причем в данном случае это изменение является весьма значимым. В самом деле, если апофатика появилась как метод описания трансцендентного объекта, объекта, чье познание объективно (в силу его онтологического статуса) затруднено или невозможно, то ее использование при описании не просто тварных, а земных феноменов не может не восприниматься как радикальное изменение изначального смысла данного понятия, как, фактически, использование его для обозначения совершенно иного метода, согласно которому «художник грешит против правды, если создает идеальные характеры» [14, с. 198–199], причем вовсе не потому, что создание и познание таких характеров невозможно, не потому, что они имеют особый онтологический характер, а потому что тот или иной мыслитель не может или не хочет ясно и развернуто сформулировать и обосновать свой идеал (как правило, социальный). Возникает вопрос: насколько обоснованно обозначать творческие неудачи апофатикой и возводить их в ранг особенности русской культуры? Интересно, что ответ на него дает сам Михаил Наумович. Анализируя апофатизм поэзии Иосифа Бродского, он не просто говорит об отличии апофатической теологии и апофатизма русского поэта, а подчеркивает: «разумеется, апофатизм Бродского прямо противоположен религиозному апофатизму, который использует религиозное отрицание для приближения к положительному полюсу бытия» [14, с. 202], т. е. к Богу, в то время как в том, что исследователь понимает под апофатизмом русской культуры такое приближение трудно усмотреть.

Даже если допустить, что не во всех случаях невыразимость идеала является результатом творческой неудачи или других субъективных факторов, все равно остается вопрос о причинах невыразимости тварных земных феноменов, отнюдь не трансцендентных. Разве что представители русской культуры все сплошь были кантианцами и исходили из непознаваемости сущности любой вещи, хотя сам Кант, насколько известно, не допускал возможности описания сущности вещи даже при помощи апофатического метода. Кроме того, как показывают исследования [13], представители русской культуры XIX в. скорее были гегельянцами, нежели кантианцами, а стало быть, исходили из того, что «сущность является, а явление существенно», что вполне допускает использование катафатического метода.

Но еще более важным является появление оценочного плана в так понятом апофатизме русской культуры. Если изначально, в философии и богословии, негативность апофатики имела логическую природу и не предполагала оценку описываемого объекта (а лишь логическое отрицание наличия у него признаков, по крайней мере, познаваемых человеком), то в «апофатизме» русской литературы (культуры), негативность означает именно ценностно (морально) отрицательные признаки, не просто не присущие «идеалу», но прямо ему противоположные, отрицающие его. Независимо от того, насколько такая интерпретация русской культуры соответствует действительности (установление чего выходит за рамки данной статьи), необходимо подчеркнуть, что обозначение описываемой особенности при помощи понятия «апофатизм» предполагает не просто расширение его изначального смысла, но его радикальное изменение. На наш взгляд, как и в предыдущих случаях, подобный подход вряд ли оправдан, он лишь затрудняет понимание описываемого им явления. Проще и продуктивнее изобрести новый термин, либо попытаться найти среди уже существующих тот, который более соответствует описываемому феномену.

Апофатизм как демонизм

Наконец, еще одним вариантом понимания апофатизма у Эпштейна является его фактическое отождествление с определенным вариантом греховной жизни, имеющей своей целью эпатировать «публику» и выделить практикующего этот вариант субъекта из общей массы обывателей. Такой «апофатизм» Эпштейн сам точно квалифицирует как «выверт, не только в художественном письме, но и в жизни художника, а также в плане его общественно-мифологического истолкования», когда, например, «в образах С. Есенина, Вл. Высоцкого и Вен. Ерофеева почитаются пророки-монстры, священные пропойцы» [14, с. 199].

Вообще, способы выделения из общей массы могут быть самыми разными, в том числе и основанными на тех или иных позитивных (с точки зрения общепринятой морали) достижениях. Но возможны и деструктивные варианты, среди которых чаще других Эпштейн указывает на пристрастие к алкоголю, хотя принципиальных ограничений в выборе греховных страстей здесь нет. Важно подчеркнуть, что Михаил Наумович сам называет такую жизнь греховной, подчеркивая при этом, что в данном случае грех ценен не сам по себе, но как «ключ к святости» [14, с. 200]. Смысл этого «ключа» в том, что

«грех, безудержная отдача греху» понимается как «выбивание клина клином, истощение греховной природы через умножение грехов» [14, с. 200], что в итоге и должно привести к святости.

Закономерно, что такого рода жизнь негативно оценивается обществом, по причине чего, Эпштейн и считает возможным понимать такого рода асоциальное поведение как проявление апофатизма, негативной теологии. Здесь, как и в предыдущем случае с идеалом, термин «негативное» понимается не в логическом (как это свойственно негативной теологии), а в этическом смысле как отрицательная моральная оценка, как осуждение. Принципиальное отличие такого «апофатизма» от традиционного понимания этого понятия очевидна и для Михаила Наумовича. Он прямо пишет, что в негативной теологии уподобление Бога далеким от него вещам «есть способ подчеркнуть неуподобляемость, абсолютную несопоставимость божественного и земного, тогда как в русской апофатике они именно катастрофически сближаются, вместо разрыва — надрыв, недостаточность переходит в преизбыточность, когда нечеловеческое выдается за сверхчеловеческое» [14, с. 200]. При этом Михаил Наумович очень точно замечает не просто общественно осуждаемый, но и демонический (в христианском значении этого слова) характер такого рода «апофатизма». Так, рассматривая неразрывно взаимосвязанные жизнь и творчество Вен. Ерофеева, исследователь отмечает, что «существа, именуемые ангелами в “Москве — Петушках”, действуют холодно и безжалостно, отдают героя в руки его убийц, т. е. сами выступают, скорее всего, как “падшие” ангелы, голоса которых ему потому и дано услышать» [14, с. 200] — потому, что он и сам грешник, который утверждается в своем грехе, ничуть не стремясь к освобождению от него.

В связи с этим совершенно неясно, почему же тем не менее исследователь обозначает указанные отрицательные, с точки зрения морали, варианты устройства жизни как апофатические. Они не могут быть названы даже вариантом юродства (разве что псевдо-юродством), не говоря уже об апофатике, которая относится к иной области христианской мысли.

Заключение

Проведенный анализ показывает, что, будучи знаком с традиционным пониманием понятия апофатике и воспроизводя его в своих работах, М. Н. Эпштейн не следует этому пониманию, творчески его переосмысляя, причем в разных контекстах по-разному.

Во-первых, апофатика понимается как отсутствие внятных представлений о Боге или (как минимум) отсутствие оформленных и догматизированных представлений о Нем, что характерно для бедной веры (минимальной религии), распространенной в современном постатеистическом обществе.

Во-вторых, апофатика, трансформируясь в «апофатизацию», мыслится как универсальное свойство любого мировоззрения и как способ описания особенностей, имеющихся у человека или религиозной группы представлений о Боге.

В-третьих, апофатика указывает на невозможность положительного описания тварных земных феноменов, в частности создаваемых человеком идеалов, в результате чего они описываются с помощью критики тех явлений, которые отступают от идеала, что в целом выражается «в негативном подходе к действительности». В этом случае «негативность» апофатике из логической превращается в оценочную (этическую).

В-четвертых, апофатика у Эпштейна отождествляется с определенным вариантом греховной жизни, имеющей своей целью достичь святости с помощью истощения греха путем его сугубого исполнения.

Во всех приведенных вариантах переосмысления Эпштейном понятия апофатике после ссылки на его первоначальное значение в теологии этот теологический контекст устраняется. Остается лишь изначальное значение греческого слова *ἀποφατικός* — «отрицательный» т. е. просто обозначение отсутствия чего-либо — от отсутствия тех или иных знаний, до отсутствия положительных (в том числе и в оценочном смысле) характеристик у объекта или субъекта. В результате из строго определенного богословского понятия в творчестве Эпштейна апофатика превращается в универсальное, но, вместе с тем, неопределенное и, главное, новое понятие, не связанное с первоначальным богословским своим значением. Нам представляется, что в силу своей новизны и выражаться оно должно при помощи нового слова, дабы не возникало путаницы.

В заключение отметим, что активное использование понятия апофатике Эпштейном — не уникальное явление, свидетельством чему может служить статья П. Гуревича и Э. Спириной «Наука в горизонте апофатике», в которой представлены иные варианты современного (пере)осмысления и использования данного понятия в философии и науке [5], что делает необходимым дальнейшее изучение такого (пере)осмысления.

Список источников

1. Адо П. Апофатизм, или Негативная теология // *Духовные упражнения и античная философия*. Челябинск : Социум, 2010. С. 213–226.
2. Богомолов А. В. Становление апофатической традиции в истории античной философии: от учения Аристотеля о небытии к учению Плотина о Едином // *КАНТ*. 2019. № 1 (30). С. 144–148.
3. Викстрём И. Негативная теология в учениях Николая Кузанского и Майстера Экхарта // *VERBUM*. 2015. Вып. 17. С. 42–66.
4. Владимир (Шмалий), свящ. Апофатическое (отрицательное) богословие // *Православная энциклопедия*. М., 2001. Т. 3. С. 134–140.
5. Гуревич П. С., Спирова Э. М. Наука в горизонте апофатики // *Философская антропология*. 2019. Т. 5, № 1. С. 6–25.
6. Дионисий Ареопагит. О божественных именах. О мистическом богословии. СПб. : Глагол, 1995. 370 с.
7. Иоанн Дамаскин, св. Источник знания. СПб. : Наука, 2006. 360 с.
8. Лосский В. Н. Отрицательное богословие в учении Дионисия Ареопагита // *Богословие и боговидение*. М. : Изд-во Свято-Владимирского Братства, 2000. С. 45–66.
9. Лосский В. Н. Отрицательное богословие и познание Бога у Майстера Экхарта. М. : ИД Познание, 2022. 800 с.
10. Семенюк А. П. Два типа апофатики // *Идеи и идеалы*. 2014. № 4 (22), т. 2. С. 34–40.
11. Флоровский Г. В. Византийские Отцы V–VIII вв. Мн. : Изд-во Белорусского экзархата, 2006. 336 с.
12. Фокин А. Р. Элементы апофатической теологии в трудах Мария Викторина // *Историко-философский ежегодник*. 2010. С. 53–68.
13. Чижевский Д. И. Гегель в России. СПб. : Наука, 2007. 411 с.
14. Эпштейн М. Н. Религия после атеизма. Новые возможности теологии. М. : АСТ-ПРЕСС КНИГА, 2014. 416 с.
15. Эпштейн М. Н. Проективный словарь гуманитарных наук. М. : Новое литературное обозрение, 2017. 616 с.

References

1. Ado P. Apophaticism, or Negative Theology. In: *Spiritual exercises and ancient philosophy*. Chelyabinsk: Sotsium; 2010. Pp. 213–226. (In Russ.).
2. Bogomolov AV. Formation of the apophatic tradition in the history of ancient philosophy: from Aristotle's doctrine of non-existence to Plotinus's doctrine of the One. *KANT = KANT*. 2019;(1 (30):144–148. (In Russ.).
3. Wikström I. Negative theology in the teachings of Nicholas of Cusa and Meister Eckhart. *VERBUM = VERBUM*. 2015;(17):42–66. (In Russ.).
4. Vladimir (Shmaly), priest. Apophatic (negative) theology. In: *Orthodox Encyclopedia*. Moscow; 2001. Vol. 3. P. 134–140. (In Russ.).
5. Gurevich PS, Spirova EM. Science in the horizon of apophaticism. *Filosofskaya antropologiya = Philosophical Anthropology*. 2019;5(1):6-25. (In Russ.).
6. Dionysius the Areopagite. About divine names. On mystical theology. St. Petersburg: Verb; 1995. 370 p. (In Russ.).
7. John of Damascus, St. Source of knowledge. St. Petersburg: Nauka; 2006. 360 p. (In Russ.).
8. Lossky VN. Negative theology in the teachings of Dionysius the Areopagite Moscow: Publ. House of the St. Vladimir Brotherhood; 2000. Pp. 45–66. (In Russ.).
9. Lossky VN. Negative theology and the knowledge of God by Meister Eckhart. Moscow: Poznanie; 2022. 800 p. (In Russ.).
10. Semenyuk AP. Two types of apophaticism. *Idey i idealy = Ideas and ideals*. 2014;(4(22)2):34-40. (In Russ.).
11. Florovsky GV. Byzantine Fathers of the 5th–8th centuries. Minsk: Publ. House of the Belarusian Exarchate; 2006. 336 p. (In Russ.).
12. Fokin AR. Elements of apophatic theology in the writings of Maria Victorina. *Istoriko-filosofskiy yezhegodnik = Historical and Philosophical Yearbook*. 2010:53-68. (In Russ.).
13. Chizhevsky DI. Hegel in Russia. St. Petersburg: Nauka; 2007. 411 p. (In Russ.).

14. Epstein MN. Religion after atheism. New possibilities of theology. Moscow: AST-PRESS KNIGA; 2014. 416 p. (In Russ.).

15. Epshtein MN. Projective Dictionary of the Humanities. Moscow: New Literary Review; 2017. 616 p. (In Russ.).

Информация об авторах

С. С. Логиновский — доктор философских наук, доцент, доцент кафедры международных отношений, политологии и регионоведения.

М. А. Головина — магистр религиоведения, помощник ректора.

Information about the authors

S. S. Loginovsky — Doctor of Philosophical Sciences, Associate Professor, Associate Professor of the Department of International Relations, Politology and Regional Studies.

M. A. Golovina — Master of Religious Studies, Assistant to the Rector

Статья поступила в редакцию 11.08.2022; одобрена после рецензирования 31.08.2022; принята к публикации 12.09.2022.

The article was submitted 11.08.2022; approved after reviewing 31.08.2022; accepted for publication 12.09.2022.

Вклад авторов: все авторы сделали эквивалентный вклад в подготовку публикации.

Contribution of the authors: the authors contributed equally to this article.

Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

The authors declare no conflicts of interests.

Review

doi: 10.47475/1994-2796-2022-10806

THE DEFENSE DIPLOMACY OF THE ISLAMIC REPUBLIC OF IRAN: WITH EMPHASIS ON MISSILE TECHNOLOGY

Hamid Hakim^{1✉}, Saeid Gholami²

^{1,2} Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran

¹ hhakim@atu.ac.ir

Abstract. Defense diplomacy is a part of the government policies that play an important role as an essential tool in achieving the massive goals of the armed forces, and its goal is to create favorable political, national, and international conditions for the preservation and expansion of national and vital values of the countries against actual and potential enemies. One of the characteristics of defense diplomacy in the current conditions is considered to be a political-defensive and strategic tool in identifying and legitimizing the countries. After the revolution in 1979, the Islamic Republic of Iran faced a series of tensions with the international system that created problems such as military sanctions, the war with Iraq, etc. Nevertheless, during this period, Iran tried to solve these problems through certain defensive and diplomatic tactics at different times. Therefore, the main question in the research is: according to the military sanctions and the current threats in the region, what is the position and function of missile technology in the defense diplomacy of Iran? Defense diplomacy, as an effective tool for advancing towards the goals and policies of Iran, building trust, de-escalating the tension, strengthening security, and building power to face regional threats and neutralizing them, has turned to localization (Indigenization) and deterrence systems based on missile technology as well as asymmetric warfare. This research is descriptive-analytical, the contents have been collected through the library method, and it is based on news and reports of newspapers and news sites.

Keywords: Defense Diplomacy, Deterrence, Missile Technology, Asymmetric warfare

For citation: Hakim H, Gholami S. The Defense Diplomacy of the Islamic Republic of Iran: With Emphasis on Missile Technology. *Bulletin of the Chelyabinsk State University*. 2022;(8(466):42-55. doi: 10.47475/1994-2796-2022-10806

Обзорная статья

ОБОРОННАЯ ДИПЛОМАТИЯ ИСЛАМСКОЙ РЕСПУБЛИКИ ИРАН: С УПОРОМ НА РАКЕТНЫЕ ТЕХНОЛОГИИ

Хамид Хаким^{1✉}, Саид Голами²

^{1,2} Университет Алламе Табатабаи, Тегеран, Иран

¹ hhakim@atu.ac.ir

Аннотация. Оборонная дипломатия является частью государственной политики, которая играет важную роль в качестве важнейшего инструмента в достижении масштабных целей вооруженных сил, ее целью является создание благоприятных политических, национальных и международных условий для сохранения и расширения национальных и жизненно важных ценностей стран против реальных и потенциальных врагов. Одной из характеристик оборонной дипломатии в нынешних условиях считается политико-оборонительный и стратегический инструмент идентификации и легитимизации стран. После революции 1979 года Исламская Республика Иран столкнулась с рядом трений с международной системой, которые создали такие проблемы, как военные санкции, война с Ираком и т. д. Тем не менее в течение этого периода Иран в разное время пытался решить эти проблемы с помощью определенной оборонительной и дипломатической тактики. Поэтому главный вопрос в исследовании заключается в следующем: в соответствии с военными санкциями и текущими угрозами в регионе, какова позиция и функция ракетных технологий в оборонной дипломатии Ирана? Оборонная дипломатия как эффективный инструмент продвижения к целям политики Ирана, укрепления доверия, деэскалации напряженности, укрепления безопасности и наращивания мощи для противостояния региональным угрозам и их нейтрализации превратилась в локализацию (индигенизацию) системы сдерживания, основанной на ракетных технологиях, а также асимметричной войне. Это

исследование носит описательно-аналитический характер, его содержание было собрано с помощью библиотечного метода и основано на новостях и сообщениях газет и новостных сайтов.

Ключевые слова: оборонная дипломатия, сдерживание, ракетные технологии, асимметричная война

Для цитирования: Hakim H., Gholami S. The Defense Diplomacy of the Islamic Republic of Iran: With Emphasis on Missile Technology // Вестник Челябинского государственного университета. 2022. № 8 (466). С. 42–55. doi: 10.47475/1994-2796-2022-10806

Introduction

Despite sanctions and threats during its lifetime, the Islamic Republic of Iran has made significant progress in the defense industry. In addition to the prosperity of indigenous capabilities, this has led to widespread deterrence for the country. The Islamic Republic of Iran, according to valuable experiences of war with Iraq, tried to establish an independent security-defensive system. Accordingly, Iran, as an independent, developing, and industrialized country, has set one of its main goals to improve the security of the country concerning the component of technology in the international system; Thus, the promotion of the achievements of the Islamic Republic of Iran in technology, especially missile technology, is one of the strategic its goals for de-escalating the tensions and maintaining its security. To develop and promote its missile technology and knowledge and maintain its existence and security against the threats, Iran, as one of the members of the international community, like other countries, needs to communicate with other countries, and in some way, requires missile technology mobility. In this process, a defense diplomacy is a tool along with other tools such as equipping, developing, repairing, strengthening power in the form of using and producing soft and strategic power, to prevent and deal with threats that are assumed for a political unit. Through this tool, threats can be identified and the basis for building and organizing national power, appropriate to the type of threats, can be provided, and the basis for strategic cooperation with regional units and tactical cooperation with major powers can be formed. In this process, defense diplomacy is a combination of two dimensions of soft and hard power and its realization in the international environment. Now, concerning the military sanctions and threats in the region, what is the position and function of missile technology in the defense diplomacy of the Islamic Republic of Iran? Defense diplomacy is an effective tool in advancing the goals and policies of the Islamic Republic of Iran, building trust, de-escalating the tension, building security, and making power so that it has turned to localization and missile-technology-based deterrence systems as well as asymmetric warfare to face threats and neutralize them.

One of the most important reasons that raised the necessity of carrying out this research is the threat and security component. The Islamic Republic of Iran is one of the most important and strategic countries in the region and the world, which has always faced threats throughout history, especially in the contemporary era; however, these threats have been different at different times and under different circumstances.

Conceptual Framework: Defense Diplomacy

Defense diplomacy is an organizational concept for defense, related to international activities, which was re-evaluated after the Cold War in the West, led by the British Ministry of Defense. Western countries utilize defense diplomacy in “facing the new international security environment” (www.bt.com.bt). Defense diplomacy at first glance has a contradiction (Baluchi, 2010). Because diplomacy is a soft tool against a tough defense approach. But when we delve into the depths of the debate, it encompasses both the soft, hard, and operational dimensions of power in the international environment, so that the interests and goals of the political system, with the help of the defense sector and without the use of hard power, is provided (Javanmard, 2009). The contradiction of defense diplomacy arises from the classical division of the means of implementing national goals in the scale of foreign policy, which includes political, economic, cultural, and military means (Du Plessis, 2008). Instead of relying on effects, defense diplomacy deals with causes and is based on the principle of prevention contrary to treatment and is a determining tool in global equations. Defense diplomacy is a central concept for separating the concept of security from defense so that the power should not be employed only in times of diplomatic stalemate but it should be deemed as a tool for eliminating hostility, maintaining independence and national security, developing military power, and maximizing defensive security; in general, it is a tool in the service of deterrence strategy (Zolfaghari & Khosravi, 2016).

But finally, it can be said that: defense diplomacy is considered as the promotion of structural capabilities to achieve the goals that create the necessary conditions for the exercise of power in an anarchic

environment. Such a process should be considered as a part of the need to produce power in an environment that focuses on the use of various institutional, strategic and functional tools. Thus, the basis of defense diplomacy means “forcing the other side to do something we want or preventing it from doing something according to the actors’ will.” the most important difference between the two concepts is the “abi-

lity to exercise power”. (Minaee, Hajianee, Dehghan, & Ja’farzadeh-pur, 2017: 115).

1. Interactions and communications of defense diplomacy

Interactions and communications of defense diplomacy have different levels, models, and actions which we refer to in the following table:

Table 1

Defense diplomacy levels	Strategic cooperation model	Signs of action and interaction of actors in the process of strategic cooperation
Bilateral Level	Military Collaborations	<ul style="list-style-type: none"> – Military training exchanges – Deployment of military affiliates – Bilateral agreements – Scientific (military) and technical (military) cooperation – Negotiating to establish military bases – Agreement on conducting joint exercises – Official visit of the navy – Airport cooperation – Selling and repairing military weapons – Technology Transfer
Regional Level	Regional Military Collaborations	<ul style="list-style-type: none"> – Establishing regional security structures – Resolving regional disputes – Presence in security agreements – Regional exercises
International Level	Strategic Collaborations	<ul style="list-style-type: none"> – Participating in UN peacekeeping operations – Participating in UN humanitarian operations – Participating in trans-regional military alliances – Assisting in the process of military intervention – Cooperating with actors in the process of military action – Strategic alliances – Signing security notes and conducting strategic negotiations

Defense Diplomacy Levels, Models, and Actions (Gholami, 2018)

In maintaining the security of any country, in addition to emphasizing defense power, it is very important to pay attention to defense diplomacy to reform security zones and retire other nations; to some extent, defense diplomacy is the basis for explaining the defense strategy and it makes possible to explain the norms in national security. In other words, the application of defense policy in the field of diplomacy is in the form of a macro-national strategy to achieve the lofty goals of a political system (Alamdari, 2010). Although military security remains important as one of the most important forms of security, the threats are wide-ranging and coercive means are applied to be used to face any threat. Defense diplomacy is a tool to prevent the use of military force, is used to reduce threats, and turn threats into opportunities; So that defense diplomacy is an active tool in the field of disarmament and arms control in all its dimensions. In other words, the function of defense

diplomacy as a means of maintaining security is to prevent the use of force.

An important dimension of the concept of national security is the application of military policy and strategy to protect the internal system against external threats. Therefore, the use of defense diplomacy has become a fundamental principle for the foreign relations of countries and its use in resolving conflicts is undeniable. Today, “defense diplomacy is often associated with conflict prevention” (Fabiani, 2003). This approach to defense diplomacy defines military and defense security in a new sense so that military security is not exclusively defined in its traditional context. The most important component in this new definition is the use of defense diplomacy as a soft tool to expand the relativity of defense security.

2. Regional deterrence as the defense-security strategy of the Islamic Republic of Iran

Deterrence means convincing the opponents that the costs and the risks of their policies are greater

than the benefits that they earn (Friedman, 2006). If we define defense-security strategy as the art of using war and military force to achieve political goals as Liddell Hart did (Hart, 1967) or we define it as the methods of using various components of national power to achieve the defense-security goals of countries in line with national policies, Iran's strategic position at the regional level with some characteristics such as having multiple neighbors, existing many differences among them (due to some reasons such as border and territorial disputes, problems and issues on ethnicity, and disputes over resources) historical crises and conflicts, intra-regional conflicts and wars, the continuous involvement of the great powers and the complexity of the security conundrum, and thinking about regional security concerns will be at the forefront of Iranian policy-making. The political-military scene of the region includes a complex environment in which, in addition to the countries of the region, supra-regional powers are also involved. Accordingly, the solution that is on the agenda of Iranian policymakers, in addition to the regional dimension, also emphasizes the trans-regional dimension. Iran's national security is influenced by geopolitical indicators, regional environmental characteristics, and structural necessities; Thus, it faces many challenges and risks, the management of which requires an effective military doctrine. Today, countries have rejected unconventional defense strategies and based conventional deterrence on their defense doctrine. The Islamic Republic of Iran, because of its values and legal principles, rejects the unusual nuclear deterrence and limits its military authority to defense (Arghavani Pir Eslami and Pirankho, 2017); As the Supreme Leader said in a speech at a meeting with the head and officials of the Atomic Energy Organization and a group of nuclear scientists: "Iran is not looking for nuclear weapons"; "Because the Islamic Republic of Iran, intellectually, theoretically and jurisprudentially, considers having a nuclear weapon a great sin and believes that the possession of such a weapon is also useless, harmful and dangerous". "Nuclear weapons are neither a source of security nor a means of consolidating political power, but a threat to both", he said in a speech to the Summit of Non-aligned Nations Conference at the height of increasing pressure on Iran. The Islamic Republic of Iran considers the use of nuclear and chemical weapons and like a great and unforgivable sin... I emphasize that the Islamic Republic of Iran never seeks nuclear weapons and never ignores the right of its people from using peaceful nuclear energy" (Supreme Leader's website, 2012). According to this approach, Iran's defense policy is based on de-

terrent defense, and its armed forces are required to achieve maximum power and authority so that they can be effective in times of threat against the security interests of the country, with a defensive approach to intimidate the enemies from launching an attack, to create relative stability and to avoid war (Arghavani Piraslami and Pirankhoo, 2017).

The choice of the missiles as the basis for Iran's deterrence, in addition to the advantages of the missiles, was arisen due to regional threats and military conditions. The number of Iranian operational aircraft decreased from 445 to 150 between 1979 and 1991. Towards the end of the war, Iraq acquired the advanced French Mirage aircraft and had 350 fighter jets. While Saudi Arabia bought a large quantity of F-15 aircraft from the United States, Iran's air fleet was almost dependent on western countries, especially the United States, and providing spare parts to keep them operational became the main priority of the Iranian Air Force (Pourakhundi, 2013).

Iran's security environment has changed dramatically since the event on September 11, 2001. The United States, after this event, occupied Iraq and Afghanistan near the Iranian borders and strengthened its military presence in the region by concluding military agreements with countries in the region, especially in the Persian Gulf. Therefore, Iran's investment in missiles was not only in line with solving its strategic problem but also the development and production of missiles were a cost-effective way to overcome regional imbalances and the stronger air force of countries in the region. Iran could also compensate for the issue of lack of access to spare parts for military weapons through missiles (Pourakhundi, 2013).

On the one hand, Iran's defense policy is based on reducing war and aggression and using diplomatic solutions for hostile operations, and on the other hand, it is based on asymmetric warfare, which provides a strong force to defend its territory (Federation of American Scientists, 2012:1). Factors such as ideological orientations, Iran's experience in the imposed war, and geopolitical realities have been very influential in shaping Iran's defense doctrine. Islam and ideological necessities play a key role in formulating Iran's security strategy, and military-political ideology is an influential factor in Iran's strategic mindset and approach for designing a defense structure. Following the teachings of Islam, Iran has based its security on defending and rejecting any aggression; Therefore, in its defense policy, it seeks a deterrent and defensive strategy. Iran's experience in the imposed war also plays an important role in influencing its deterrence and defense approach; In a way,

this experience strengthened the will of the Armed Forces to increase deterrence and re-equip with modern weapons. One of the most important elements in Iran's defense doctrine is the emphasis on asymmetric warfare, which stems from Iran's experience in the war with Iraq. The emphasis on asymmetric warfare is because this type of war significantly increases Iran's deterrent power (Arghavani Pir Eslami and Pirankho, 2017).

Iran, as one of the countries in the Middle East, whose security environment is related to many countries in the region and the world, can not meet its interests to maintain its security and repel potential threats, regardless of the international system, and faces many threats and opportunities. Accordingly, the design of a regional deterrence system, according to its defense doctrine, is regarded as one of the necessities of the country's defense policy. This system is influenced by several key variables: the US unilateral deterrence system in the region, geographical variables, structural constraints (such as the US pre-emptive and preventive war doctrine that complements its unilateral deterrence in the region and is under contractual pressure from the {So-called} sponsors of terrorism countries), the Iranian military forces, which consists of the *Army* and the *Islamic Revolutionary Guard Corps (IRGC)*, as well as being located in the middle of the Persian Gulf, Central Asia, and the Caucasus, and southwest Asia and Europe which created a strategy for Iran). The general structure of the Iranian deterrence system is of the defensive type, based on which it has three types of defensive deterrence:

2.1. Network inhibition

Iran's geopolitical position and being located between three important circles (Persian Gulf; Central Asia and the Caucasus; South Asia) has given Iran a special advantage that this network system provides a favorable perspective for it to deal with possible threats.

2.2. Indirect or independent deterrence

Because there is a strategic asymmetry between Iran and the United States, indirect or independent deterrence is more effective than direct and bilateral deterrence in neutralizing potential threats.

2.3. Conventional defensive deterrence

In this area, Iran has several advantages including Iran's defensive deterrence strategy encourages defense, Iran's periphery is turbulent, so any factors exacerbating regional unrest will not be in Iran's interest; Iran's geographical location makes defense less costly than aggression; and its armed forces have a more defensive structure (Ghasemi, 2009).

3. The concept of deterrence and its place in the national security of the Islamic Republic of Iran

The Islamic Republic of Iran has a special strategic and security position. A combination of factors together has created this unique situation. Worldview, culture, type of the political system, the position of political geography, slogans of the revolution based on independence and history, especially the experience of eight years of holy defense, lack of strategic allies, diversity of local, regional, and international enemies and rivals, etc. each of which has influenced the formation of Iran's special defense and security culture. Thinking about regional security concerns are the main priorities of Iran's security and defense policymaking, but the threats to Iran, in addition to the regional dimension, have dimensions beyond the region that have taught Iranian policymakers to think both regionally and globally in their defense doctrine. In this environment, the special deterrence strategy has been a key element of Iran's security and defense, and the success and efficiency of this approach over the past four decades have enabled Iran to maintain its security in the dusty and tense atmosphere of the region. The constant threats of various enemies and the mobilization of their capabilities; the attempt to use the military option against Iran and the destruction of Iran or to influence the change in Iran's behavior due to the logic, power, effectiveness; and success of deterrence strategies have failed. Deterrence model strategies are divided into different types according to the main purpose of deterrence, which is to deter the enemy from a possible attack, the most important of which are: offensive and defensive strategies. In offensive strategy, strategy games will be formed based on mutual threat; But in defensive strategy, the goal is to protect the political or regional system; In such a way that its survival is guaranteed in the face of enemy attacks and it leads the enemy to the conclusion that even if it attacks the country or region, it will not be able to surrender it, and ultimately, the attack will cost more than the achievements. (Aminian and Zamiri Jirsarai, 2016). Iran's experience in the imposed war has also been an important factor in emphasizing deterrence. Iranian politicians believed that Iraq invaded Iran when the post-revolutionary chaos, the purge of the armed forces, and the loss of political-military support for the great powers in Iran created this illusion in the minds of Iraqi leaders that the deterrent capacity of the Iranian armed forces has been severely reduced. Therefore, they considered it possible to overcome Iran. During and after the war, one of

the measures taken to increase the deterrent capacity of the armed forces was to re-equip them with new weapons, one of the most important of which is missiles (Taremi, 2003). Thus, in recent decades, Iran's security strategy has been based on deterrence, and missiles have played a decisive role in this approach, consequently, Iran's security. Adopting a model of deterrence against regional and international threats highlights Iran's military capabilities in the direction of adopting a defensive strategy as well as ensuring Iran's national security; Iran's ability in the military and missile fields will give it a greater deterrent capability and can provide national interests and security for this country in this area; and missiles are an important factor in achieving this goal for Iran's national security (Abbasi, Talebi, & Nejat, 2016).

The Wall Street Journal reported that in an unprecedented and direct attack, the Iranian Revolutionary Guard Corps targeted ISIS positions in Deir ez-Zor with surface-to-surface missiles. The newspaper also wrote in its report that the IRGC had warned that it would respond in the same way to anyone who invaded Iran.

– The New York Times reported that Iran attacked their positions in Syria with a missile to punish those terrorists who recently carried out a terrorist attack in Tehran. The action also sent a message to Iran's enemies in the region, including Saudi Arabia and Israel, as well as the United States, which has several military bases in the Middle East. The New York Times also wrote that the IRGC missile strike was a sign of Iran's growing military power in the region.

– The Iranian correspondent in Tehran also said in this regard that Iran's missile attack on Syria shows the increasing role of Iran in the developments in Syria.

– The Persian section of Sputnik News Agency with the headline "ISIL was slapped so that others could hear its sound" examined this attack and wrote: In retaliation for ISIL's attack on Tehran, Iran could repay it in various ways, but chose the option of using medium-range missiles. It was both a retaliation for the attack and a message to ISIL supporters, and it is clear that Iran's goal was more than retaliation to warn others. Sputnik referring to Iran's indigenous missiles also mentioned the fact that at the time of Iraq's invasion of Iran, no country refused to supply missiles to this country so it prompted Iran to start producing its defense weapons and not to depend on foreigners. Today, the Iranians no longer dream of delivering missiles to Baghdad; Rather, Iranian missiles easily pass over Baghdad and land hundreds of kilometers away (Nasim Online, 3/26/1396).

4. Future Wars

Since the end of the imposed war and after the occurrence of major wars in its surroundings, the Islamic Republic of Iran has shown sensitivity to the concept of future war and theorizing in this regard. Especially since Iran still considers the United States to be its main threat, and in the wars of the last two decades, the Americans have always been a party to the scene. For this reason, the type of approach of the country to the concept of future war will play an important role in the major defense and security directions. Emphasizing that future trends are uncertain, and at the same time, it is quite difficult to infer a clear and objective threat, we can define future wars in many ways, one of which is advanced weapons technology. This weapons technology can be identified in four categories: information technology, software, weapons of mass destruction, and conventional weapons. Also, they know air and missiles future wars used in terms of military strategies have some features such as flexibility, expansion of battlefields, integration of three levels of tactics, operations and strategy, extensive use of the element of intelligence and counter-intelligence, Preparing to face asymmetric battles, anticipating the appropriate mechanism for adapting advanced weapons systems to unfamiliar environments by gaining time, paying attention and emphasizing special forces, paying more attention to the mass media, and prioritizing war.

At the same time, the characteristics of the future war from an operational point of view are heterogeneity in technology, tactics, and strategy; short conflict time; the vastness of the battle area; high speed and intensity of operation; adaptation of tactical, operational, and strategic levels; fast rotation of information; use of public opinion; high power, accuracy and intelligence of weapons; use of sophisticated and modern technologies to manage the war; non-periodicity of war; being a coalition; and the implementation of continuous psychological operations (Mo'menzadeh, 2013).

Undoubtedly, one of the most important pillars of Iran's military strategy is to try to prevent deterrence and increase defense capabilities, the main goal of which is its missile capability. After the victory of the Islamic Revolution, many efforts were made to increase defense capabilities, but planning to invest in the advanced missile industry has been the most important effort to increase defense deterrence. Missile authority is not only a part of the defense doctrine based on Iran's conventional deterrence but also as its center. Iran's military system during the Second Pahlavi era was based on American weapons. Following the revolution and the Iraqi invasion of

Iran, the fledgling Islamic Republic found itself very weak in terms of military power, especially the air force, and got isolated in terms of international relations. Because the air force was equipped only with equipment left over from the Shah's time, which after the revolution, due to the arms embargo, was deprived of its reconstruction and stagnated in the imposed war; So to compensate its shortcomings, it turned to alternative weapons like missiles.

Missile weapons do not require very high technology compared to warplanes and other military equipment, and their production and development costs are lower. Missile production is also easier for countries such as Iran, which face limitations in access to advanced technologies due to the need for less infrastructure. By investing in the capabilities of its domestic industries and importing weapons technology from the former Soviet Union, China, and North Korea, Iran has been able to make great strides toward achieving its defense goals, despite its limited access to Western technology (Ghavam-Maleki, 2011). Based on the nature of Iran's enemies, missile power must be enhanced, which will lead to wider military deterrence.

5. The position of missile technology in the security of the Islamic Republic of Iran

Achieving missile power has a special place in the defense strategy of the Islamic Republic of Iran. The Iraq war against Iran and the first Persian Gulf War showed that the restrictions contained in international treaties on the use of weapons of mass destruction and the prohibition of the use of military means against civilians did not prevent Iraq from using these weapons; the international community has not taken any serious action in this regard. Besides, these wars showed the very important role of missiles in future battles. The regional situation in Iran after the collapse of the Soviet Union, the large US presence in the Persian Gulf and neighboring countries of Iran, and the threats of the Zionist regime made the adoption of a defensive self-reliance approach against foreign threats an inevitable option for the country. This was achieved by the localization of missile technology, and considering the choice of deterrence as the main defense strategy of Iran in the process of modernization of military industries, much emphasis was placed on the acquisition and promotion of missile technology (Aminian and Zamiri Jirsarai, 2016).

5.1. Development and evolution of ballistic missiles and defense strategy of the Islamic Republic of Iran

Increasing the level of missile capability is a key step in the development of space technologies, which

will be achieved to create effective deterrence by Iran through the development of space capabilities and the construction of powerful and advanced missiles; Therefore, one of the effective strategies by Iran, which has the ability of flexibility as a native technology and also the ability to deal with widespread threats, is to increase the capability of its ballistic missiles.

Iran is a growing and powerful missile force that has not been seriously affected by global sanctions. Relying on missile capabilities, the country is trying to upgrade its defense capabilities; Therefore, to achieve its goals, it needs to develop range, carrying capacity, accuracy, and indigenous testing and technical principles (Cordesman, 2015). To maximize the deterrent power of ballistic missiles, Iran has tried to increase their range and accuracy; the most emphasized indicator of ballistic missiles is their range. Ballistic missiles include short-range missiles (up to about 1,200 km), medium-range missiles (from 1,200 to 2,800 km), intermediate-range missiles (from 2,800 to 5,500 km), and long-range or intercontinental ballistic missiles (over 5,500 km). Therefore, in terms of range, the needs of countries are different. For this reason, Iran, which is under regional threats and also the United States and some NATO members have enmity towards it, needs to increase the range of ballistic missiles to expand its deterrence capability against regional and trans-regional threats. Iran's ultimate goal in the increasing range is to acquire intercontinental ballistic missiles to achieve its cross-border deterrence. Although Iran does not currently have this type of missile, access to it is not beyond the technological capability of this country (Ghavam-Maleki, 2011). Therefore, one of the future directions of Iran's missile development, in addition to the increasing range, is to enhance the accuracy of missile strikes, which will be done using internal tracking guidance technology and satellite guidance, and the latest modified missile guidance techniques. Replacing liquid fuel of rocket engine for solid fuel and using multi-stage missile launching technologies is one of the important capabilities that Iran uses in its missiles to increase missile range. Solid-fuel rockets are ready to fire much faster, do not require refueling before launch, and require less maintenance; Therefore, the time required to react to the threats of enemies is reduced and the defense capacity of the host country is increased (Taremi, 2003).

Iran's efforts to increase range, accuracy, and other missile capabilities began with the launch of missile activities. During the imposed war and the beginning of the urban war, Iran's missile activity began to produce Scud-B missiles with a range of 300 km

and continued with the construction of Scud-C missiles with a range of 500 km. Having bought missiles during the war and tried to adapt them to its needs, Iran later sought to produce indigenous missiles for longer range and solid fuel, but apparently because it failed to achieve this technology, in late 1989, it imported more than 200 Chinese CSS-8 missiles with a range of 150 km. This type of rocket had solid fuel and was launched into the air by a launcher. In 1995, it also imported the CSS-7 single-stage missile 11 with solid fuel (Feickert, 2014), but Iran was not satisfied with the performance of these missiles, so the development of a new missile began and Zelzal 2 was selected as a base and then Fateh 110 missile was produced, which initially had a range of 200 km. In the anti-ship model called the Persian Gulf, its guidance system has changed (Cordesman, 2014). In 2012, the fourth generation of Fateh, which has a range of more than 300 km and is equipped with a target-hit system, was unveiled; It has been introduced as the most accurate Iranian missile, whose accuracy in hitting the target by using a very precise guidance and control system has been improved. But the core of Iran's missile force is the Russian-designed Scud-B missile, a single-stage, and liquid-fueled missile. Iran received the first Scud-B missile from Libya in response to the Iraqi invasion but later imported more from North Korea. (Cordesman, 2007). The Iranian version of the missile is named Shahab 1. Also, Shahab 2 is an Iranian design. It is an example of Scud-C, which is one step higher than Scud-B (Cordesman, 2014). The Qiam missile is the gateway to Iran's new arena in the construction of ballistic missiles based on Shahab 2 and is designed for the use of precision technology methods, guidance, and control to create the stability of needlessness to the fins; its range has been increased to 800 km. With the production of Shahab 3, a special defense advantage was given to Iran, and it was upgraded up to the level of Ballistic missiles, but due to its short-range, they cannot survive as intercontinental ballistic missiles, so long-range ones are being developed. Iran is developing and producing the Shahab 4 with a range of 2,000 kilometers; it is a version of North Korea's Taepodong two-stage missile that, if used with three-stage technology, will be able to cover all Western countries. The Shahab 5 has the characteristics of North Korea's Taepodong missile, which is a two-stage missile with an estimated range of about 6,000 kilometers. The Shahab-6 rocket, which uses a two- or three-stage solid-fuel rocket, is more like the Shahab 5; But by reducing its weight, its range reaches from 6000 to 10,000 kilometers (Cordesman, 2003: 145).

Due to the short range of Shahab 3, an attempt was made to produce a missile with a longer range and with solid and liquid fuel; Shahab-3 missiles with liquid fuel are called Qadr 1 and solid fuel are called Sajil and Ashura (Hildreth, 2012). But the first long-range ballistic missile in Iran that can be guided and controlled until the moment of hitting the ground is the Emad missile capable of destroying its targets with high accuracy. The Emad missile has increased Iran's deterrence more than ever before; it has been estimated with a range of 1,700 to 2,500 km and an error coefficient of less than 5 m, compared to Shahab 3, its accuracy has quadrupled; this indicates a great leap in the field of accuracy (Kayhan newspaper, October 17, 2015). The expansion and strengthening of Iran's missile system indicate two main goals in defense policy; on the one hand, Iran's missile progress has increased and strengthened the military and defense power of this country in regional and trans-regional relations, and on the other hand, it has expanded its deterrent capability beyond its borders. One of the important consequences of developing missile capability in today's world is the importance of geography; Therefore, strengthening missile activities will enable Iran not to consider bordering with enemies as an important priority in entering the war and engage with the enemies to face the threats. The use of long-range missiles and greater accuracy has accelerated the deterrent power beyond the borders. Also, Iran's success in increasing its missile capabilities in terms of accuracy and range has greatly increased the strike force of the armed forces and has given the country a special defense capability, in which case its defense policy will be able to deal with threats concerned with national security and the political independence of the country from a distance. Accordingly, the scope of Iran's defense-security strategy has expanded beyond geographical borders with the evolution of missile system technology and continues to expand.

The main reason for the expansion of Iran's deterrent capability beyond its borders and the strengthening of its defense capability is due to advances and changes in missile capabilities, which have been made for several reasons:

a. Iran's experience in the imposed war and understanding the great difference between the missile capabilities of Iran and Iraq;

b. Large US presence in the region and open hostility to Iran, changing the meaning of security and threatening the security environment of the Middle East;

c. Iran's defense doctrine emphasis on deterrence and asymmetric warfare to defend the territorial integrity and political independence;

d. Equipping the countries of the region with missiles and weapons of mass destruction and huge investments in this field;

e. The superiority in the military capability over Iran's two main enemies (i.e. The United States and the Zionist regime) in the field of air and missile forces;

f. The essentially deterrent feature of missiles in terms of the low cost and the short time in achieving it;

g. Providing better national security by having special missile capabilities (such as range, accuracy, speed, target-hit system, destructive power and capability, and carrying).

In general, it can be said that Iran has taken appropriate measures in the field of missile activities to strengthen its extra-territorial deterrence, to expand its future battles, and to form an asymmetric war against its enemies, with the ultimate goal of improving its defense capabilities and deterrence against enemies (Arghavani Pir Salami and Pirankhoo, 2017).

6. Discontinuity of Iran's missile capability with nuclear weapons and intercontinental ballistic missiles (security)

One of the main reasons for the security of Iran's missile capability is its connection with the production and use of nuclear weapons. In this regard, three separate and related claims have been made: 1) the inherent ability of Iran's medium-range and long-range ballistic missiles to carry nuclear warheads and weapons of mass destruction; 2) Iran's ability to produce intercontinental ballistic missiles capable of carrying nuclear warheads and attacking Europe and the United States; 3) Development of satellite launch technology by Iran as a cover for the construction of intercontinental ballistic missiles, the production technology of which is in many respects similar to the technology of production of intercontinental ballistic missiles.

The Americans claim that when the developed ballistic missile program is analyzed alongside Iran's nuclear program, there is a major concern that Iranian missiles have the inherent ability to carry weapons of mass destruction (Hildreth 2012:1-10).

US missile experts, including Stephen Hilbert, wrote a detailed report to the US Congress in December 2012, stating: "Countries' access to ballistic missiles is not necessarily a problem for the US, and in fact, America's friends and allies have such missiles with their modernization program, but when this program is pursued by countries that are hostile to the United States, it is against the national interests of the United States and its friends and allies and is considered to be a source of concern and threat. These

concerns are exacerbated when the enemy is likely to seek the development of weapons of mass destruction, especially nuclear weapons capable of launching missiles (Hildreth 2012: 5).

Unfortunately, linking Iran's missile capability to nuclear weapons, in addition to the claims made by military officials and experts, is also addressed in paragraph 9 of Security Council Resolution 1929. In addition to outlining the need to ban Iran's access to military equipment, including missile systems, the aforementioned resolution also stipulates that it should prevent the expansion of ballistic missile capabilities and link them to nuclear weapons. According to the clause, Iran should not take any action on ballistic missiles capable of carrying nuclear weapons, and all governments are obliged to take all possible measures to prevent the transfer of technology or any technical assistance to Iran in this regard.

The draft of this clause thus has no legal precedent regarding missile capability, in which Iran's missile defense, which is the strong point of the country's asymmetric defense deterrence, is directly mentioned. In general, UN Security Council Resolution 1929, in terms of content and form, was more severe than previous resolutions and contained new founding axes designed to cripple the security and economy of the Islamic Republic of Iran. The measures envisaged in this resolution could implicitly push Iran to the brink of war and military confrontation. Among the measures envisaged in this resolution is the possibility of converting Article 41 of the UN Charter (economic sanctions) into a military confrontation under Article 42 of the Charter.

The third issue to secure missile power in parallel with the nuclear program is the connection between the space program and the launch of the Iranian satellite with the production of intercontinental ballistic missiles and nuclear weapons. US sources claim that due to the similarity of satellite launch technologies to earth orbit in many parts with the process and technology of production and development of intercontinental ballistic missiles, Iran's satellite launch program is a cover for the development of intercontinental ballistic missiles with a range of at least 5,500 km that can target the whole of Europe and even the United States. The production of intercontinental missiles with a range of 10,000 km will enable Iran to attack directly on American soil. On the other hand, the same American experts were amazed by the unparalleled transparency of Iran regarding the television coverage of the missile drills, satellite launches, and the open interviews of military and civilian officials in this regard (Hildereth 2012:10). Regardless

of the type and content of the claims of US military officials and experts, the most significant issue is the vast amount of written information and literature that is being published in the West, and especially in the United States, about Iran's missile capability. This written literature discusses in detail all the efficiency parameters of this capability, the results of tests and military exercises and the internal infrastructure of this capability, and the amount of assistance received from other countries. Hildert's is just one example of the aforementioned.

In response to these allegations, apart from the Supreme Leader's fatwa on the prohibition of the production and use of nuclear weapons, state and military officials have repeatedly stated that nuclear weapons have no place in the military doctrine of the Islamic Republic of Iran and that such weapons will not guarantee Iran's security; As for the military importance, considering the valuable experiences of war against Iraq, the missile itself, as an efficient military tool with a conventional explosive warhead, is a weapon with a clear identity and with a superior strategic function and deterrence, and the selection of this military tool in Iran's defense strategy has nothing to do with the use of nuclear weapons.

Concerning the production of intercontinental ballistic missiles, the military commanders and the Ministry of Defense have explicitly stated, first, Iran has no intention of producing intercontinental ballistic missiles to attack any country or use it as a launcher, and Iran's conventional missile capability only implies defensive deterrence capability. Second, Iran's missile deterrence capability is one of the strengths and most important military tools of its defense strategy, and it is organized in such a way that creates a striking retaliatory force to maintain the country's security so that the enemies do not dare to attack Iran. Despite security threats and challenges, Iran, with popular support, internal social cohesion, and the strength of asymmetric defense deterrence, has maintained the security and survival of the system and proved the effectiveness of the missile capability in advancing defense objectives.

Meanwhile, the expansion of the missile defense shield by the United States, NATO, and the southern allies in the Persian Gulf, which is being created and expanded to nullify missile capability, is the most important challenge to missile capability complicating the security puzzle for Iran, especially in the Middle East and the Persian Gulf. Therefore, it seems necessary to confront this new security puzzle while maintaining and continuing to strengthen defensive deterrence and achieve reasonable adequacy in ac-

tive defense by relying on the principle of innovative and effective defense to avoid unwanted conflict in unlimited arms race resulting from the expansion of the missile defense shield, which poses a serious challenge to the legitimacy and social mobilization power of the Islamic Republic of Iran, through strengthening defense diplomacy, especially in relations with its southern neighbors. Reasonable active defense adequacy means that the military is only one of the necessary means to maintain national security. Such an attitude reflects the economic and social realities and foreign policy position of the Islamic Republic of Iran in the national security strategy and requires accepting the fact that economic and social health inside Iran and having credibility and influence in international relations are the main pillars of Iran's national security. Unilateral emphasis on military power as the sole or, at least, the most important pillar of security endangers the economy on the one hand and exacerbates the security dilemma with its neighbors on the other, and it leads to suspicion of these governments, especially their southern neighbors, which have placed themselves entirely under US security protection in the Persian Gulf, against the intentions of the Islamic Republic of Iran. As such the Suspicion has intensified their actions in strengthening the military forces and their costly participation in the expansion of missile defense shields in the Middle East and the Persian Gulf (Heidari, 2014).

Astronomical figures for arms deals between Saudi Arabia, the United Arab Emirates, Qatar, Kuwait, and Oman in the purchase of military weapons from the United States, France, and the United Kingdom; and in particular the equipping of these countries with missile defense shields equipped with third-generation Patriot and Todd missiles and the presence of the US Fifth Fleet in the Persian Gulf, which has led to the expansion of US military bases in Qatar, Kuwait, the UAE, Saudi Arabia, and Oman, has fueled an unwanted arms race against Iran and forced it to further strengthen its military might. Thus, a new round of arms race between Iran and rivals is taking shape in the light of developments in the expansion of the missile defense shield, which should not divert Iranian security policy makers' attention from other components of national security, including the realization of the economic epic that the supreme leader desires.

In this regard, the collapse of the former Soviet Union and the end of the Cold War are the most instructive phenomena in the history of international relations, which showed how the former Soviet Union, despite having one of the world's most powerful

armies throughout history, due to structural, economic, social, and international crisis collapsed. The former Soviet Union became too late aware of the fact that the main threat to the national security was not military, but above all, it was due to threats with economic and political nature and that the exercise of the military could not help it to dispel the danger of collapsing (Arbatov, 1988: 8).

Finally, given Iran's territorial position, having a missile may be the only strategic tool in regional wars that has demonstrated its function in the wars of recent decades in the West Asian region; As in the Iran-Iraq War, in the stage of which is referred to as the War of the Cities, Scud ballistic missiles were widely used, and ultimately, following the destruction and devastation at this stage, the war ended; and this demonstrated the decisive effect of missiles on the war (Cordesman, 2002). Therefore, the Islamic Republic considers missile defense as an inevitable option in the face of regional and trans-regional threats.

7. Defense diplomacy; Advisory assistance and balance of power

The Islamic Republic of Iran has provided comprehensive assistance to its strategic allies during the Syrian crisis. Iran's assistance to the Syrian government (as well as to its other allies, including Hezbollah, the Palestinian Islamic Jihad, etc.) should include the following: 1. Oil and financial assistance 2. Informational and intelligence support 3. Arms and military equipment supply 4. Sending specialists and technical officers to Syria to train the Syrian army 5. Formation and training of militias such as the Al-Shabaab (Fatimid Army) following its military-defense strategy in Syria (Clarion Project, 2014:11). It should also be noted that Ayatollah Khamenei sees the internal conflict in Syria as a black and white issue. Iran's Supreme Leader Ayatollah Ali Khamenei believes that "the Syrian regime is an important part of the axis of resistance against Israel and the front line of Iran's struggle against the United States." Some Iranian officials have been skeptical of Tehran's unwavering support for the Assad regime, but it seems that the Islamic Republic of Iran has provided full support (Heshmatsena, 2016).

It seems that in addition to continuing and maintaining relations with allied groups, Iran's support for the Syrian government against the opposition has other opportunities for the Islamic Republic of Iran, the most important of which can be the superiority of Iran and the axis of resistance in the region within the framework of the balance of power with its re-

gional rivals, especially Saudi Arabia, increasing its soft power in the region, removing the threat from its borders, dragging the threat beyond the borders of the Zionist regime, and most importantly, Utilizing its regional influence as an important factor in defense diplomacy and international developments. In this regard, it should be said that the Islamic Republic of Iran, within the framework of principal positions and diplomatic efforts of its defense diplomacy to establish stability and peace in the region and Syria, has supported an approach that prevents war and conflict and strengthens Syrian-Syrian dialogues and has presented various plans to resolve the Syrian crisis politically; the plans that take into account both the principles of the country's foreign policy and a practical solution to the Syrian crisis. For example; On November 22, 2017, the presidents of Iran, Turkey, and Russia hold an important trilateral meeting in Sochi, Russia.

Restoring Syrian sovereignty, launching talks between various Syrian political forces, and ending counter-terrorism operations in this country were among the topics of this meeting (Masoudnia, Ebrahimi, and Darj, 2018).

Thus, to achieve its goals in the region, using the military option, especially missile weapons in the Syrian crisis, and showing more power and expression to its enemies, the Islamic Republic of Iran, from its strength point (missile power), sent this message to the enemies and their allies that any threat to its strategic interests leads to a response; and it would be as a response to make the arms embargo ineffective.

Conclusion

After the Islamic Revolution, especially during the imposed war, important efforts were made to increase defense capabilities and military programs, the most important focus of which was the acquisition of advanced missile technology. Since missile capability is today the basic principle of countries in the deterrence strategy, Iran's attention to increasing its missile capabilities to increase the capacity and scope of defense deterrence is obvious; and it is one of the basic principles of deterrence in the defense doctrine of the country. Iran's progress in developing space capabilities has led to the development of the country's indigenous capabilities in the production of missiles with better defense capabilities and has reduced the country's need for imported technologies. Also, strengthening the military capability of the country's armed forces by unifying and integrating existing systems in space and developing the ability of

anti-satellite missiles to disrupt enemy communication systems to develop its defense policy has increased the country's deterrence capability beyond its geographical borders and has made it possible for the defense force to respond to attacks and threats beyond Iran's territory. Increasing the country's missile capability is a key step in the development of Iran's defense-security strategy, which will be achieved by developing space capabilities through strengthening the range and accuracy of ballistic missiles to create effective deterrence. Accordingly, Iran can cover the targets in a wider dimension; therefore, the scope of Iran's defense-security strategy has expanded, and in addition to the repulsion of regional threats, the repulsion of trans-regional and extraterritorial threats has also been achieved. Iran's goals of striving for missile capability to strengthen deterrence can be achieved by expanding influence and interaction between countries in the region and the world, strengthening sovereignty in the region, eliminating US influence in the region, preventing the US and Zionist regime domination and war, and a change in the balance of power, the most important dimension of which is the strengthening of international relations and the expansion of defense deterrence beyond the borders.

The basis of the combined network deterrence strategy, based on conventional defense capability, is the transition from "a deterrence based on covert power or pure intimidation"; Because the strategic model of Iran seeks to raise the level of deterrence, improve the country's security, and create a favorable and constructive security environment. Such an environment is the bedrock of growth and development and well-being of most of the people of the country at the domestic level and will promote and institutionalize the model and collective security regime at the level of its peripheral and trans-peripheral environment. This is the same as defense-strategic diplomacy, namely, the use of diplomatic power and political tools to advance military objectives or the maximum use of civilian means to achieve the highest military objectives to counter regional threats. Hence, Iran's arms and security strategy emphasizes a defense, balancing, and interaction strategy based on trust, detente, and cooperation. Therefore, the approach and discourse governing Iran's weapons security strategy, which works to build trust, de-escalate, provide security and generation of power, and counter regional threats and neutralize them, is a comprehensive interactive-defensive combined approach.

References

1. Abbasi E, Talebi S & Nejat SA. Security model deterrence in the Strait of Hormuz and national security of the Islamic Republic of Iran. *Quarterly Journal of Policy's Strategic Researches*. 2016;(5(17):59-80. doi: 10.22054/qjss.2016.4348.
2. Alamdari SA. European defense diplomacy. *Defense Strategy Quarterly*. 2010;(8(31):129-162.
3. Aminian B & Jeersarai SZ. The Impact of Missile Technology Control Regime on National Security & the Deterrent Power of the Islamic Republic of Iran. *Security Horizons Quarterly*. 2016;(9(32):71-96.
4. Arbatov A. "Parity & Reasonable Sufficiency", *International Affairs*; 1988, October.
5. Arghavani Pirsalami F & Pirankhu S. The evolution of missile technology and the defense-security strategy of the Islamic Republic of Iran. *Strategy Quarterly*. 2017;(26(83):51-74.
6. Baluchi HA. China's Defense Diplomacy. *Defense Strategy Quarterly*. 2010;(8(31):99-128.
7. Clarion Project. The Islamic State. Available from: <http://www.clarionproject.org/sites/default/files/islamic-state-isis-isil-factsheet-1.pdf> (date of circulation 16.05.2022).
8. Cordesman AH. Strategic threats and national missile defenses. Westport, Connecticut: Praeger Publishers; 2002.
9. Cordesman AH. Iran's enduring missile threat: the impact of the nuclear and precision-guided warhead. URL: <https://www.csis.org/analysis/irans-enduring-missile-threat-impact-nuclear-and-precisionguided-warheads-0> (date of circulation 18.05.2022).
10. Cordesman AH. The Iran nuclear agreement and conventional arms transfers in the Gulf. URL: <https://www.csis.org/analysis/iran-nuclear-agreement-and-conventional-arms-transfers-gulf> (date of circulation 18.05.2022).
11. Cordesman AH & Kleiber M. Iran's military forces and warfighting capabilities: the threat in the Northern Gulf. New York, Greenwood Press; 2007.
12. Cordesman AH. The Military Balance in the Persian Gulf and the Middle East, translated by the Center of Defense Studies and Research of the Navy of the Islamic Revolutionary Guard Corps (Nedsa), Teheran: Shadow of Light; 2003

13. Du Plessis A. Defense diplomacy: Conceptual and practical dimensions with specific reference to South Africa. *Strategic Review for Southern Africa*. 2008;30(2):87-119.
14. Fabiani Z. The defense diplomacy: Main component of the preventive diplomacy toward a new symbiosis between diplomacy and defense. URL: <http://www.afri-ct.org/the-defence-diplomacymain?langs=fr> (date of circulation 16.05.2022).
15. Federation of American Scientists. Annual Report on Military Power of Iran (observed: 1/12/2012). Available from: <https://fas.org/man/eprint/dod-iran.pdf> (date of circulation 16.05.2022).
16. Feickert A. Iran's Ballistic Missile Capabilities. Washington: DC Congressional Research; 2014.
17. Friedman L. Deterrence. *Quarterly Journal of Defense Strategy*. 2006;(Spring):153.
18. Ghasemi F. Theoretical requirements of regional deterrence of the Islamic Republic of Iran. *International Quarterly Journal of Foreign Relations*. 2009;(1(3):55-83.
19. Ghavam-Maleki H. The role of missiles in the deterrence strategy of the Islamic Republic of Iran. *Quarterly Journal of Policy-Making*. 2011;(2(5):97-117.
20. Gholami S. Defense diplomacy of the Islamic Republic of Iran in the Middle East region (Master's thesis). URL: https://journals.ihu.ac.ir/article_205157.html (date of circulation 24.05.2022).
21. Hart B, Liddell H. Strategy (2nd ed.), New York: Frederick A. Praeger; 1967.
22. Heidari N. The threatening effects of missile defense shield expansion on the security of the Islamic Republic of Iran. *Strategic Studies Quarterly*. 2014;(17(65):101-134.
23. Heshmatsana A. Iran's support from Syria and its effects on the Middle East. Available from: <http://al-hashmat-sana.blogfa.com/2016/02> (date of circulation 21.05.2022).
24. Hildreth SA. Congressional Research Service, "Iran's Ballistic Missile and Space Launch Programs", 2012, December 6, 7-5700. Available from: www.crs.org, R 42849 (date of circulation 16.05.2022).
25. Hildreth SA. Iran's Ballistic Missile and Space Launch Programs. Congressional Research Service, Library of Congress; 2012.
26. Javanmard M. Asymmetric national security in the age of soft war. The Second Scientific-Research Conference on Passive Defense. Teheran: Ministry of Science, Research and Technology; 2009.
27. Kayhan newspaper, October 17, 2015, observation date 6/4/2019.
28. Masoudnia H, Ebrahimi S & Darj H. Analysis of the foreign policy of the Islamic Republic of Iran against the Syrian crisis: Challenges and consequences. *Quarterly Journal of Strategic Studies in Public Policy-Making*. 2018;(8(28):125-146.
29. Minaee H, Hajianee E, Dehghan H & Ja'farzadeh-pur F. (). Evaluation of the defense diplomacy strategy of the Islamic Republic of Iran in the current situations. *Strategy Quarterly*. 2017;(23(83):109-130.
30. Mo'menzadeh R. The new defense deterrence of the Islamic Republic of Iran. *Journal of Holy Defense*. 2013;(2(7):150-151.
31. Nasim Online (6/16/2017) IRGC missile attack on the terrorists' headquarters in Deir ez-Zor, view date: 5/9/2019. URL: <http://old.nasimonline.ir/Content/Detail/> (date of circulation 24.05.2022).
32. Pir-Mohammadi S. Indices of the soft power of defense diplomacy of the Islamic Republic of Iran. *Journal of Defense Policy*, 2016;(24(95):9-34.
33. Pourakhundi N. Missile development strategy of the Islamic Republic of Iran. *Journal of Holy Defense*. 2013;(2(8):169-187.
34. Tajabadi H & Moradian B. Defense-security diplomacy of the Islamic Republic of Iran against forced diplomacy of the United States. *Bi-Quarterly Journal of Soft Power Studies*. 2014;(4(11):49-77.
35. Taremi K. An analysis of the role of ballistic missiles in Iran's defense doctrine. *Journal of the Faculty of Law and Political Science*. 2003;(59):179-194.
36. Website of the Supreme Leader. Statements at the Sixteenth Summit of Southwest Commitment (Viewed on 1/25/2019), page 5. URL: <http://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=20840> (date of circulation 18.05.2022).
37. Zolfaghari M & Khosravi I. Mobilization to defense diplomacy in the light of opportunities and threats of the UN action plan and its impact on military and defense security of the Islamic Republic of Iran. *Quarterly Journal of International Relations Researches*. 2016;(6(22):101-128.

Information about the authors

H. Hakim — PhD, Assistant Professor of International Relations.

S. Gholami — MA of Regional Studies.

Информация об авторах

Х. Хаким — доктор философии, доцент кафедры международных отношений.

С. Голами — магистр региональных исследований.

Статья поступила в редакцию 22.08.2021; одобрена после рецензирования 31.08.2022; принята к публикации 12.09.2022.

The article was submitted 22.08.2021; approved after reviewing 31.08.2022; accepted for publication 12.09.2022.

Вклад авторов: все авторы сделали эквивалентный вклад в подготовку публикации.

Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

Contribution of the authors: the authors contributed equally to this article.

The authors declare no conflicts of interests.

Обзорная статья

УДК 343.81 + 343.85

doi: 10.47475/1994-2796-2022-10807

ТЕОЛОГИЧЕСКАЯ РЕАБИЛИТАЦИЯ ОСУЖДЕННЫХ ЗА ЭКСТРЕМИСТСКИЕ И ТЕРРОРИСТИЧЕСКИЕ ПРЕСТУПЛЕНИЯ В УЧРЕЖДЕНИЯХ УГОЛОВНО-ИСПОЛНИТЕЛЬНОЙ СИСТЕМЫ КАЗАХСТАНА

Мырзабек Сардарбекович Туйганов

Костанайская академия Министерства внутренних дел Республики Казахстан имени Шракбека Кабылбаева, Костанай, Казахстан, myrzabek.1980@mail.ru

Аннотация. Статья освещает актуальную проблему противодействия религиозному экстремизму в учреждениях пенитенциарной системы Республики Казахстан. На основе анализа представлен понятийный аппарат для рассмотрения данной проблемы. Автором рассматриваются характерные черты взаимодействия религиозного экстремизма и криминалитета в условиях изоляции. Также рассматриваются правовые аспекты регулирования теологической реабилитации осужденных за экстремистские и террористические преступления. На основании проведенного исследования автор делает вывод о необходимости обеспечения системного подхода в теологической реабилитации осужденных и вовлечения в данный процесс организаций гражданского общества.

Ключевые слова: теологическая реабилитационная работа, осужденные за экстремистские и террористические преступления, тюремная субкультура, идеология религиозного экстремизма, гражданское общество

Для цитирования: Туйганов М. С. Теологическая реабилитация осужденных за экстремистские и террористические преступления в учреждениях уголовно-исполнительной системы Казахстана // Вестник Челябинского государственного университета. 2022. № 8 (466). С. 56–60. doi: 10.47475/1994–2796–2022–10807

Review

THEOLOGICAL REHABILITATION OF CONVICTED PERSONS FOR EXTREMIST AND TERRORIST CRIMES IN INSTITUTIONS OF THE PENAL SYSTEM OF KAZAKHSTAN

Myrzabek S. Tuiganov

Kostanay Academy of the Ministry of Internal Affairs of the Republic of Kazakhstan named after Shrakbek Kabylbayev, Kostanay, Kazakhstan, myrzabek.1980@mail.ru

Abstract. The article highlights the actual problem of countering religious extremism in the penitentiary system of the Republic of Kazakhstan. Based on the analysis, the conceptual apparatus for considering this problem is presented. The author examines the characteristic features of the interaction of religious extremism and criminality in isolation. The legal aspects of regulating the theological rehabilitation of those convicted of extremist and terrorist crimes are also considered. Based on the conducted research, the author concludes that it is necessary to ensure a systematic approach to the theological rehabilitation of convicts and the involvement of civil society organizations in this process.

Keywords: theological rehabilitation work, convicted of extremist and terrorist crimes, prison subculture, ideology of religious extremism, civil society

For citation: Tuiganov MS. Theological rehabilitation of convicted persons for extremist and terrorist crimes in institutions of the penal system of Kazakhstan. *Bulletin of Chelyabinsk State University*. 2022;(8(466):56-60. (In Russ.). doi: 10.47475/1994-2796-2022-10807

Введение

Проблема противодействия религиозному экстремизму остается весьма актуальной. Процессы, которыми охвачены страны Азии несут в себе определенный потенциал для развертывания и активизации экстремистских групп в соседних государствах. Особое значение в противодействии религиозному экстремизму имеет деятельность пенитенциарной системы, в частности учреждения, осуществляющие наказание, связанные с лишением свободы. С одной стороны, пенитенциарные учреждения обеспечивают безопасность общества, изолируя экстремистов, но с другой — здесь могут создаваться условия для осуществления всех видов экстремистской деятельности, что и на свободе: распространение радикальной идеологии, индоктринация [3, с. 114], создание группировок, вербовка, и др.

Статья освещает актуальную проблему противодействия религиозному экстремизму в учреждениях пенитенциарной системы Республики Казахстан. На основе анализа представлен понятийный аппарат для рассмотрения данной проблемы. Особую озабоченность представляют взаимодействие религиозного экстремизма и криминалитета в условиях изоляции, а также перспективы их сращивания.

В этих условиях особое значение имеют вопросы правового регулирования теологической реабилитации осужденных и вовлечения в данную сферу организаций гражданского общества.

Особенности субкультур и их взаимодействие в местах лишения свободы

Причинами возникновения религиозного экстремизма являются как внешние, так и внутренние факторы. Деятельность религиозно-экстремистских групп направлена:

– на формирование у населения образа экстремистов как борцов за справедливое и богоугодное общество;

– агрессию в отношении государства, прежде всего силовых структур, с целью их дискредитации и представления государства в образе угнетателя ислама и мусульман. Основная цель — расширение социальной базы.

Лишь системный подход в противодействии экстремизму способен обеспечить его эффективность. В противном случае все действия государства и общества посредством различных технологий деструктивных организаций (например, «кривое зеркало»), приводят к обратному результату. Таким образом, эффективность противодей-

ствия экстремизму прямо пропорциональна развитию общества и государства в целом.

Важным компонентом противодействия религиозному экстремизму является дискредитация деструктивных идей и пропаганда традиционных духовных ценностей. Особое место в данном процессе занимает теологическая реабилитация осужденных за экстремистские и террористические преступления в местах лишения свободы. Учреждения уголовно-исполнительной системы (далее — УИС) являются наиболее сложными объектами в общегосударственной системе противодействия экстремизму. Места лишения свободы представляют собой управляемое противоречие между религиозными радикалами и криминальными элементами и их сообществами. Здесь происходит слияние криминальной субкультуры, точнее ее частного случая — тюремной субкультуры — с субкультурой радикального сообщества.

Они обладают всеми признаками субкультуры, в том числе наличием собственных идей, ценностей и норм поведения, которые, находясь в единстве (внутри учреждения) противоположны друг другу. Характер их взаимодействия во многом зависит от условий конкретного учреждения. Линии разлома в идейных установках двух субкультур проходят в отношении к тюремным традициям, прежде всего тюремной иерархии, фольклору, вредным привычкам, мужеложеству и т. д. Вместе с тем наиболее значительными факторами, объединяющими тюремную и экстремистскую идеологии, выступают: насилие, негативное отношение к администрации и вообще людям в погонах, правовой нигилизм, стремление к обособленности.

Центральным звеном института пенитенциарного противодействия экстремизму является теологическая реабилитационная работа (далее — ТРР), под которой понимаем санкционированный процесс противодействия идеологии религиозного экстремизма, с участием широкого круга субъектов. Необходимо отметить, что, несмотря на признание пенитенциарной теорией и практикой наличия тюремной субкультуры и идеологии, не существовало и не существует официально организованных форм противодействия им. Предполагается, что само по себе исполнение наказания как элемент правовой системы, выступает в качестве силы, противостоящей криминалитету, его ценностям и идеалам. Однако реальность показала, что такой подход не борется с данным видом субкультуры. Объяснить это можно тем, что сам

факт наличия и функционирования мест лишения свободы предопределяет существование тюремной субкультуры, и, как следствие, способствует ее проникновению в общество. Как отмечает Е. Г. Клеймёнова: «Обретая свое собственное, независимое существование, тюремная субкультура распространяет свое влияние не только в рамках тюрьмы, но также и за её пределами» [1, с. 36].

В связи с этим противодействие идеологии экстремизма усугубляется тем, что в местах лишения свободы происходит ее сращивание с тюремной идеологией. Наиболее опасным следствием этого процесса является сращивание религиозного экстремизма с криминалитетом, появление совместно организованных групп либо формирование «взаимовыгодных» целей, что в конечном счете может привести к усилению экстремистских сообществ — расширению их социальной и материальной базы. Конкретное поручение по недопущению этого явления в уголовно-исполнительной системе дал в своем выступлении Президент Казахстана Касым-Жомарт Токаев после «январских событий» [4].

Правовое регулирование и субъекты

Нормативно-правовым актом, регулирующим теологическую реабилитационную работу в УИС РК, является приказ № 247 от 26 марта 2020 года «Об утверждении правил по организации теологической реабилитационной работы с осужденными лицами в учреждениях уголовно-исполнительной системы».

Анализ документа показал, что содержание понятия ТРР законодатель значительно расширил, не ограничиваясь лишь теологическими мероприятиями, а также, не ограничивая субъектов ТРР. Более того, документ расширяет ТРР до уровня социальной реабилитации осужденных за экстремистские и террористические преступления.

Так, ТРР определяется как комплекс мер идеологического, предупредительно-профилактического и воспитательного воздействия, направленных на дерадикализацию, отведение от деструктивного религиозного течения, а также формирование иммунитета осужденных к идеологии религиозного экстремизма и терроризма [2, гл. 1, п. 2, п.п. 2]. Дерадикализация — комплекс теологических, психологических и социально-адаптационных мероприятий, направленных на отведение объекта дерадикализации, в том числе из числа осужденных, от радикальной идеологии/взглядов [2, гл. 1, п. 2, п.п. 2].

ТРР коррелирует с понятием «противодействие экстремистской идеологии», а дерадикализация с понятием «борьба». Дерадикализация применяется в отношении тех лиц, которые осуждены за преступления экстремистской и террористической направленности и являются носителями деструктивной идеологии. ТРР же включает в себя еще и профилактику среди осужденных по общеуголовным статьям.

В пункте 14 главы 2 указано, что «идеологические и предупредительно-профилактические мероприятия предусматривают:

- 1) непосредственное воздействие через теологов, представителей официального духовенства, психологов, близких родственников, дерадикализованных осужденных, связей на свободе и *иных лиц*, способных оказать положительное влияние;
- 2) создание условий для изучения материалов с дискредитацией идеологий религиозного экстремизма и терроризма, деструктивных религиозных течений».

ТРР — целенаправленная, организованная система воздействия на осужденного со стороны общества, результатом которого является отказ от радикальных взглядов и насильственных форм поведения и создание условий для недопущения их распространения среди спецконтингента.

Все субъекты ТРР можно разделить на внутренние и внешние. К внутренним относятся сотрудники учреждений, в соответствии со штатным расписанием и должностными полномочиями выполняющие конкретные функции в сфере исполнения наказания и ТРР. С января 2017 года в УИС РК введена должность инспектора по организации теологической реабилитационной работы.

К внешним субъектам относятся все лица и организации, которые посещают учреждения в рамках государственного заказа с целью реализации программ теологической реабилитации. Это местные исполнительные органы, прежде всего, областные управления по делам религий, Духовное управление мусульман Казахстана и другие общественные организации. На республиканском уровне ТРР координируется Антитеррористическим центром во главе с председателем Комитета национальной безопасности.

Участие гражданского сектора в теологической реабилитации осужденных имеет особое значение, так как пенитенциарная система, являясь государственным институтом и исполняя наказание в отношении осужденных, в сознании религиозных радикалов обретает крайне негативный

образ. Это связано с тем, что военизированный характер УИС ставит систему в ряд силовых структур, которые представляют один из главных объектов борьбы исламистских групп. С другой стороны, учреждения УИС с их персоналом рассматриваются радикалами в качестве непосредственных исполнителей «антиисламской воли» «кафирского государства», якобы узаконившего притеснение «истинных мусульман». По этой причине деятельность организаций гражданского общества в рамках теологической реабилитации обретает особое значение. Они выступают в роли медиаторов между исламистами и государством.

Гражданские организации представляют собой наиболее перспективную часть субъектов ТРР. Это связано с тем, что государство рассматривает религиозных радикалов с позиции общественной безопасности. Гражданские же организации призваны служить интересам конкретного человека, несмотря на тяжесть совершенного им преступления и его статус внутри тюремной иерархии. Такая позиция призвана обеспечить налаживание доверительных отношений между осужденным религиозным радикалом и субъектами ТРР.

Для духовенства ТРР имеет двойное значение: с одной стороны, это дерадикализация как одно из направлений взаимодействия религии и государства, с другой — часть миссионерства. Как было отмечено выше, законодатель расширил со-

держание ТРР до фактически социальной реабилитации осужденных. Однако на практике значительная часть мероприятий осуществляется мусульманским духовенством. Такая ситуация связана, с одной стороны, с особенностями системы исполнения наказания Казахстана в целом, с другой — с общим уровнем развития гражданского общества.

Заключение

Теологическая реабилитация осужденных в учреждениях уголовно-исполнительной системы Казахстана как институт требует дальнейшего совершенствования. Важную роль и свое место в данном процессе должны занять организации гражданского общества. Существующие практики работы с осужденными за экстремистские и террористические преступления должны подкрепляться воздействием социального характера. Гуманизация уголовно-исполнительной системы, справедливое отношение со стороны администрации в процессе исполнения наказаний, соблюдение законности, совершенствование системы поощрений за стремление к изменению своего поведения и отношения к традиционным религиозным и духовным ценностям будут способствовать повышению эффективности дерадикализации и профилактике распространения экстремистских идей среди спецконтингента.

Список источников

1. Клеймёнова Е. Г. Тюремная субкультура как особый вид социального взаимодействия // Вестник Удмуртского университета. Серия Социология. 2012. Вып. 4. С. 33–37.
2. Об утверждении Правил по организации теологической реабилитационной работы с осужденными лицами в учреждениях уголовно-исполнительной системы : приказ Министра внутренних дел Республики Казахстан от 26 марта 2020 года № 247. URL: https://online.zakon.kz/Document/?doc_id=38489496 (дата обращения 07.06.2022).
3. Справочник по работе с заключенными из числа воинствующих экстремистов и предупреждению порождающей насилие радикализации в тюрьмах. Нью-Йорк : ООН, 2017. 155 с.
4. Уроки «трагического января»: единство общества — гарантия независимости : выступление главы государства К. К. Токаева на заседании Мажилиса Парламента Республики Казахстан. URL: <https://www.akorda.kz/ru/vystuplenie-glavy-gosudarstva-kk-tokaeva-na-zasedanii-mazhilisa-parlamenta-respubliki-kazahstan-1104414> (дата обращения 07.06.2022).

References

1. Kleimenova EG. Prison subculture as a special type of social interaction. *Vestnik Udmurtskogo universiteta. Seriya Sotsiologiya = Bulletin of the Udmurt University. Sociology series*. 2012;(4):33-37. (In Russ.).
2. Order of the Minister of Internal Affairs of the Republic of Kazakhstan dated March 26, 2020 No. 247 “On approval of the Rules for the organization of theological rehabilitation work with convicted persons in institutions of the penal system”. URL: https://online.zakon.kz/Document/?doc_id=38489496 (date of circulation 07.06.2022). (In Russ.).

3. Handbook on working with Violent Extremist prisoners and preventing Violent radicalization in Prisons. New York: UN; 2017. 155 p.

4. The lessons of the “tragic January”: the unity of society is a guarantee of independence. Speech of the Head of State K. K. Tokayev at the meeting of the Majilis of the Parliament of the Republic of Kazakhstan. URL: <https://www.akorda.kz/ru/vystuplenie-glavy-gosudarstva-kk-tokaeva-na-zasedanii-mazhilisa-parlamen-ta-respubliki-kazahstan-1104414> (date of circulation 07.06.2022). (In Russ.).

Информация об авторе

М. С. Туйганов — начальник Центра подготовки специалистов УИС по противодействию экстремистской идеологии.

Information about the author

M. S. Tuiganov — Head of the Center for Training Specialists of the Penitentiary System for Combating Extremist Ideology.

Статья поступила в редакцию 04.09.2022; одобрена после рецензирования 07.09.2022; принята к публикации 12.09.2022.

The article was submitted 04.09.2022; approved after reviewing 07.09.2022; accepted for publication 12.09.2022.

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

The author declares no conflicts of interests.

ЧЕЛОВЕК, ОБЩЕСТВО, КУЛЬТУРА

MAN, SOCIETY, CULTURE

Вестник Челябинского государственного университета. 2022. № 8 (466). С. 61–63.

ISSN 1994-2796 (print). ISSN 2782-4829 (online)

Bulletin of Chelyabinsk State University. 2022;(8(466):61-63. ISSN 1994-2796 (print). ISSN 2782-4829 (online)

Научная статья

УДК 297.17

doi: 10.47475/1994-2796-2022-10808

ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫЕ ОСНОВАНИЯ РЕЛИГИОЗНОГО ОБРАЗОВАНИЯ ТАТАР В ИМПЕРСКИЙ ПЕРИОД

Данияр Рустамович Гильмутдинов

Центр исламоведческих исследований Академии наук Республики Татарстан, Казань, Россия, ascoldan@gmail.com,
ORCID 0000-0003-1838-9870

Аннотация. Очерк посвящён интерпретации эволюции интеллектуальной жизни татарских медресе в поздней Российской империи. Анализируются причины кризиса классической среднеазиатской толковательной литературы. Демонстрируется место ключевых фигур и мусульманских институтов в эволюции интеллектуальных источников для татарских медресе. В представленном докладе мы попытались ответить на вопрос: «Что стоит за упрощением эпохи «джадидизма?»»

Ключевые слова: татарские медресе, религиозное образование, «Тальвих», Марджани, «джадидизм»

Для цитирования: Гильмутдинов Д. Р. Интеллектуальные основания религиозного образования татар в имперский период // Вестник Челябинского государственного университета. 2022. № 8 (466). С. 61–63. doi: 10.47475/1994-2796-2022-10808

Original article

INTELLECTUAL FRAMEWORK OF ISLAMIC EDUCATION OF TATARS IN THE LATE RUSSIAN EMPIRE

Daniyar R. Gil'mutdinov

Center for Islamic studies of Academy of Sciences of Republic of Tatarstan, Kazan, Russia, ascoldan@gmail.com,
ORCID 0000-0003-1838-9870

Abstract. This short sketch is an interpretation of worldview transformation in Late Russian Empire's Tatar 'madrasas', according to books used in them. We analyzed the reasons of sources' crisis. As the main feature of the textbooks' shift, we put the message and the role of key texts and personalities. The paper is an answer to the more global question: "What ideas stand behind the simplification of period of 'jadidism' (modernization)?"

Keywords: Tatar madrasas, religious education, "Talwikh", Marjani, "jadidism"

For citation: Gilmutdinov DR. Intellectual framework of Islamic education of Tatars in the Late Russian Empire. *Bulletin of Chelyabinsk State University*. 2022;(8(466):61-63. (In Russ.). doi: 10.47475/1994-2796-2022-10808

Речь будет идти о классическом религиозном образовании, даваемом татарскими дореволюционными медресе. В чём суть проблемы? Есть повседневная жизнь, а есть ортодоксальные труды, по которым столетиями воспитывались новые поколения мусульман. В XIX–XX вв. «жизнь» (общество, нация, бургерство-мещанство) начинает преваляроваться среди образованных слоёв

(в том числе имамов). Основания схоластического образования — это, бесспорно, интеллектуальность, опора на грамматику арабского языка и теологическую логику, исламскую, кораническую герменевтику (в т. ч. экзегетику). Новые же тенденции в исламском образовании были связаны с педагогичностью (обращённостью к шакирдам, их возможностям). Были ли пересмотрены мотивы и цели обучения? Есть сведения

о том, что из числа выпускников крупных медресе («Мухаммадии», «Хусайнии», «Галии» и др.) имамами в описываемое время становились единицы. В одном из интервью ректор Российского исламского института Р. Мухаметшин говорил: «Джадидистские медресе — это блестящая история, но туда поступали в основном люди, которые хотели найти свое место в светской сфере» [1]. В некоторых наших статьях мы говорили, что в начале XX в. быстрым темпом шла «народнизация» ислама, то есть обращённость к массам [2]. Массам же, как и буржуазии, требовались больше практические знания, а не руководство приходом и «диплом». Поэтому упор делался на бухгалтерию-экономику, математику, историю, родной и государственный языки и общие сведения по географии, социологии, праву и некоторым другим дисциплинам. «Статус» религиозных предметов оказался «подвешенным». Для сдачи экзамена на приходские должности совсем не обязательно было оканчивать какое-то определённое медресе [3]. Можно было изучить или самостоятельно, или напрямую с «репетитором», или проучиться в Бухаре и Самарканде. Религиозный авторитет крупных медресе в древних образовательных центрах (Казань, деревни Ура, Береске, Ташкичу, Хусна, Мачкара, Кышкар, Каргалы и других) держался на впечатлениях имамов, обучавшихся там, то есть на неформальных рекомендациях и мнениях религиозной элиты. В реальности более важной была характеристика в среде духовенства и лидеров прихода, за которыми стояла власть, мнение которой было основой для получения должности. Таким образом, в европейской части России из-за процессов секуляризации, происходивших в Европе и России, религиозная образованность утратила социальную и индивидуальную значимость.

В этих условиях важно понять, что собой представляло классическое мусульманское («кадимистское») образование, которое с середины XIX в. стало испытывать кризис. Итак, религиозное образование в большинстве медресе «доджадидитского» периода — это арабский язык и его логика (на примере аятов Корана и важнейших достоверных хадисов). «Усуль фикх» на старших курсах воспринимается как продолжение языка и логики (это заметно по цепочке произведений по «усуль фикх» «Тальвих» — «Таудих» — «Танких»). Фикха не было, так же, как хадисов и тафсира (только индивидуально). Если брать систему религиозного образования как феномен, то главной его чертой было отсутствие проблем-

ного подхода, метода и идеологии, особенностей местности [хотя «усуль фикх» Садр аш-Шарига положительно отзывается об «урф» (обычае) и «маджазе» (переносное значение коранической терминологии)]. Все предметы были в виде толкования, учебника схоластической философии.

«Кадимистская» система образования у татар-мусульман была основана на учебниках, написанных в Средней Азии. Толкования, по которым преподавались «акыда» (Шарх акаид Насафия), «логика» («Шарх Шамсия» и «Тахзиб ал-мантык») и «усуль фикх» (Тальвих) написал в XIV в. Саад ад-Дин ат-Тафтазани. Толкователем ещё одного произведения по акыде (Шарх акаид адудия) был Джалал ад-Дин ад-Даввани (XV в.), часто с османским шархом Халхали. Ад-Даввани написал и «ат-Тахзиб», учебник по этике в медресе. Самым распространённым трудом по фикху был «Джами ар-Румуз» Шамс ад-Дина ал-Кухистани (XVI в.), который восходит к «Хидае» [автор — Маргинани (XII в.)] и её комментарий «Мухтасар ал-Викая» [автор — Тадж аш-Шарига (XIV в.)].

Известно, что после имамов ал-Ашари и ал-Матуриди (IX–X вв.), а затем и имама Газали (XI в.), произошло «закрытие врат иджитхада». Так исламский мир отреагировал на крайний рационализм сект, в первую очередь мутазилитов. Вместо изучения исламских сект и демонстрации примера «искажений» в медресе начинает преподаваться «краткий курс», все возможные методы и доступные примеры по пониманию Корана. Тут нужно оговориться и сказать, что этот период не был однозначным. Конечный текст, который изучал шакирд XIX в. представлял собой несколько авторских книг, содержащих критику предшественников. Таким образом, речь не шла о полном застое. Однако, по-видимому, шакирд знакомился с последним из них (по времени). Мнение последнего из них (в нашем случае — Тафтазани Даввани и Кухистани) считалось завершающим, а потому — образцовым. Но в реальности, по крайней мере с основания ОМДС, начинается попытка уйти от «Тафтазани и К». В случае с «усуль фикх» уходили вглубь — к первоначальному матну (тексту) Садр аш-Шариа «ат-Таудых», а в случае с «акыдой» от «Шарха акаид Насафия» к более поздним — первый муфтий сделал каноническим комментарий имама Шамс ад-Дина Хаяли (сер. XV в.), а ученики Курсави добавляют к нему и хашию (гlossы) имама Абдулхакима Сиялкути (XVII–XVIII вв.), который написал и популярные в татарской медресе «хашии» на «Шарх Шамсию» и «Шарх Исагуджи»

(по логике). Критика Ш. Марджани Тафтазани, ад-Даввани была не столько его «личной» борьбой, а констатацией факта тягости аморфных формул для ищущего ума. Марджани (судя по его описаниям биографий имамов в «Мустафад алахбар») наблюдал этот процесс и впервые чётко и аргументированно сформулировал его как некую позицию. Он обвинял Тафтазани в том, что тот подменяет ханафитско-матуридитское мировоззрение шафиитско-ашаритским, что не только размывает чёткую логику предшественников, но и запутывает шакирдов [4, с. 160]. Именно поэтому Ш. Марджани два своих важнейших шарха

(комментария) выставляет как замену произведений Тафтазани «Шарх акаид Насафия» и «Талвих», а одно — трактата комментария ад-Даввани на «Шарх акаид Адудия». Многие писали, что эти труды стали использоваться как учебники для медресе. Таким образом, Марджани совершил некую «образовательную революцию». Для него были важны смыслы — поэтому он оставил произведения по логике и грамматике (так как они не влияют на мировосприятие и понимание ислама) и усовершенствовал более важные трактаты по богословию и важности (приоритету) исламских норм (усулю фикх).

Список источников

1. Мухаметшин Р. Мы пытаемся выстроить идеальную модель современного имама в Татарстане : интервью // ИА «Татар-информ». URL: <https://www.tatar-inform.ru/news/rafik-muhametshin-my-pytaemsya-vystroit-idealnuyu-model-sovremenno-go-imama-v-tatarstane> (дата обращения 23.08.2022)
2. Гильмутдинов Д. Р. Память и повседневность: Формы актуализации/деактуализации общинных и корпоративных мусульман Казанской губернии в 1885–1914 гг. // *Minbar. Islamic Studies*. 2020;13(1):75-100.
3. Денисов Д. Н. Требования к кандидатам на мусульманские духовные должности в округе Оренбургского магометанского духовного собрания (конец XVIII — начало XX века) // *Вестник ОГУ*. 2012. № 5 (141). С. 142–147.
4. Фәхрәддин Р. Асар. 3 һәм 4 томнар. Казан : Рухият, 2010. 648 б.

References

1. Mukhametshin R. We are trying to build an ideal model of a modern imam in Tatarstan: an interview. URL: <https://www.tatar-inform.ru/news/rafik-muhametshin-my-pytaemsya-vystroit-idealnuyu-model-sovremenno-go-imama-v-tatarstane> (date of circulation 23.08.2022). (In Russ.).
2. Gilmutdinov DR. Memory and everyday life: Forms of actualization/deactualization of communal and corporate Muslims of the Kazan province in 1885–1914. *Minbar. islamic studies*. 2020;13(1):75-100.
3. Denisov DN. Requirements for candidates for Muslim spiritual positions in the district of the Orenburg Mohammedan Spiritual Assembly (end of the 18th — beginning of the 20th century). *Vestnik OGU = Bulletin of the OSU*. 2012;(5(141):142-147. (In Russ.).
4. Fahreddin R. Asar. 3 and 4 tomnar. Kazan: Ruhijat; 2010. 648 p. (In Tatar).

Информация об авторе

Д. Р. Гильмутдинов — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник.

Information about the author

D. R. Gil'mutdinov — Candidate of Historical Sciences, Senior Researcher.

Статья поступила в редакцию 31.08.2022; одобрена после рецензирования 03.09.2022; принята к публикации 12.09.2022.

The article was submitted 31.08.2022; approved after reviewing 03.09.2022; accepted for publication 12.09.2022.

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

The author declares no conflicts of interests.

Научная статья

УДК 93/94

doi: 10.47475/1994-2796-2022-10809

«СЛОЖНОСТЬ» И «ПРОСТОТА» В ПЕРСИДСКИХ МИНИАТЮРАХ ISLAMICATE МИРА (РАЗМЫШЛЕНИЯ ЧЕРЕЗ ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКУЮ ПРИЗМУ)

Наргис Талатовна Нурулла-Ходжаева

Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова, Москва, Россия, nargis.nurulla@gmail.com, ORCID: 0000-0003-2178-3377

Аннотация. В статье не привычный анализ искусствоведа, в ней представлен историко-философский экскурс по значимости живописи в период Тимуридов Центральной Азии для сегодняшних нас. Возможно, лучший способ описать такого рода живопись и дизайн не фокусироваться на изображаемых образах как мусульманских или исламских. Правильнее использовать термин, который был предложен М. Ходжсоном — *Islamicate*. Речь идет о масштабном исламском контексте, когда сплетения влияния этой религии и культуры выходят за пределы любых вероисповеданий или культурных ограничений. *Islamicate* — это мусульманское влияние: и как эстетический вкус, и одновременно как этический проект. Его начало особенно ярко прослеживается в XVI в., когда Тимуридские деятели культуры и политики начинают переплетать и трансформировать эстетические принципы и культурные нормы по всему пространству, которое резонно представить как афро-евразийскую ойкумену.

Ключевые слова: персидская миниатюра, *Islamicate*, Тимуриды, Центральная Азия, Самарканд

Для цитирования: Нурулла-Ходжаева Н. Т. «Сложность» и «простота» в персидских миниатюрах *Islamicate* мира (размышления через историко-философскую призму) // Вестник Челябинского государственного университета. 2022. № 8 (466). С. 64–68. doi: 10.47475/1994-2796-2022-10809

Original article

“COMPLEXITY” AND “SIMPLICITY” IN THE PERSIAN MINIATURE OF ISLAMICATE WORLD (REFLECTIONS THROUGH THE HISTORICO-PHILOSOPHICAL PRISM)

Nargis T. Nurulla-Khojaeva

Moscow State University named after M. V. Lomonosov, Moscow, Russia, nargis.nurulla@gmail.com, ORCID: 0000-0003-2178-3377

Abstract. The article presents a historical and philosophical excursion on the importance of painting in the Timurid period of Central Asia for us today. Perhaps the best way to describe this kind of painting is not to emphasise it as Muslim or Islamic images. It is more correct to use the term that was proposed by M. Hodgson — *Islamicate*. In that case, we can talk about a large-scale Islamic context when the interweaving of the influence of this religion and culture goes beyond any creeds or cultural restrictions. *Islamicate* is a Muslim influence: both as an aesthetic taste and at the same time as an ethical project. It can be traced particularly clearly in the 16th century when Timurid cultural figures and politicians began to intertwine and transform aesthetic principles and cultural norms throughout the space, which it is reasonable to name an Afro-Eurasian ecumene.

Keywords: Persian miniature, *Islamicate*, Timurids, Central Asia, Samarkand

For citation: Nurulla-Khojaeva NT. “Complexity” and “simplicity” in the Persian miniature of *Islamicate* world (reflections through the historico-philosophical prism). *Bulletin of Chelyabinsk State University*. 2022;(8(466):64-68. (In Russ.). doi: 10.47475/1994-2796-2022-10809

“Бытие всегда уже началось” [5], эта дерридовская формула работает как в поэзии, так и в ис-

© Нурулла-Ходжаева Н. Т., 2022

кусстве эпохи Тимуридов. Однако перед тем, как начать наш экскурс в миниатюру, позвоьте сказать, что перед вами не привычный анализ

искусствоведа, здесь скорее историко-философский экскурс по значимости живописи в период Тимуридов Центральной Азии для сегодняшних нас. Для начала, задайте в интернет-поисковике имя *Камолидина Бехзода* (1450–1535). Бехзод признавался духовным покровителем мастеров-миниатюристов многих школ живописцев на Востоке. Этот великий живописец жил при дворе правителя Султан-Хусейна Байкара (1470–1506). Он творил наряду с такими мастерами, как известный каллиграф Султан-Али Машхади, орнаменталист *Йари-музаххиб* [3, 7].

Именно их работами восхитился Василий Кандинский (1866–1944). После посещения одной из выставок (в берлинском музее им. кайзера Фридриха, в 1907 г.), вдохновленный миниатюрами известного ЦА живописца Камолидина Бехзода (1455–1535) писал: «Не верилось, что это может быть создано рукою человека! Казалось, что стоишь перед тем, что рождается само, что дается небом как откровение» [6]; в миниатюре «соединено несоединимое», где есть «головокружительная сложность и варварская простота» [10]. Такие парадоксальные синтезы на протяжении истории презентовала Центральная Азия. Картина напоминает очередную формулу от Деррида: «Если вы полагаете, что способны обнаружить одну стратегию, можете быть уверены в том, что она плоха» [5, с. 18]. Судите сами: волны кочевников почти методично разрушали города региона, и одновременно, они же быстро адаптировались к принципам сохранения и обновления городской культуры и искусства оседлого населения. Можно почитать мемуары де Клавихо [7], испанского путешественника XVI в., который был изумлен роскошью садов, зданий, стилем одежды жителей Самарканда (столицы могущественных Тимуридов), всего того, что требовал оседлый образ жизни. Его культурный шок продолжался, когда тимуридская элита приглашала его на приемы с вином, проходившие в кочевнических палатках, расположенных недалеко от города. Каждая из культур: оседлых и кочевников, сохранялась, с одновременным вплетением друг в друга. В обеих присутствовал особый исламский космополитизм, в котором не существовало строгих границ дозволенного. Предположительно де Клавихо демонстрирует одно из многочисленных свидетельств «всесубъективности» (о котором пишет А. В. Смирнов) [9], той которая предшествует признанию единства (*tauhid*) [11].

Однако для современного человека постичь такой процесс не просто сложно. И здесь позвольте

короткий философский экскурс по поводу причин нашего непонимания такой возможности. Можно начать с Ибн Рушда и его интерпретации учения о двойственной истине. Эта долгая история... единственно скажем, что в ней замешан св. Фома Аквинский (1225–1274), который, возможно, иначе понял идею Ибн Рушда. Он исключил из нее соседство религии и философии. Создание границ между ними подвели к тому, с чем выступил Декарт (1596–1650). Нашу современную философию представляют часто картезианской, или иначе, основанной на знаменитом выражении «*Cogito, ergo sum*» — «Я есмь, я существую». Суть этого открытия представлена в работе мыслителя «*Рассуждении о методах*». В ней Декарт выдвигает проект «общего блага всех людей» и предлагает это сделать с учетом того, что «правила механики тождественны правилам природы» [4]. То есть наше непонимание идет от первенства механики, и возможно в этом кроется весь смысл современной философии, спроектированной Декартом.

И пусть, далее многим покажется очень рискованным, и тем не менее, идея «*Cogito*» скорее тот «камень», о котором так говорили в Самарканде: «Один глупец закинул камень в колодец, и сорок мудрецов не могут его оттуда вытащить» (на тадж. перс.: *Як девона санге ба чох меандозад, ки сад окил наметавонанд берун биеваранд*). Картезианское развитие, указав на разделение, упростило человека, сделав его/ее создателем научного прогресса, и стало работать во имя того, чтобы человек перестал размышлять о «всесубъективности». Так была декларирована эпоха *Anthropocene*, или иначе эпоха, которая «блокирует развитие возможности альтернатив — любая альтернатива воссоздает человека как познающего субъекта, отделенного от мира, — вместо этого он стремится утвердить мир таким, каким он существует в настоящее время» [13, с. 190]. На этой основе мы уверены, что Ислам, как оппозиция современному мышлению, состоит лишь в изобилии и интенсивности его корпуса духовных текстов. Однако это наследие во многом обязано пылкости и интенсивности поэтических и лирических изречений в Исламе, возвышенному тенору такого рода презентаций. Более того: не сводя все к религиозным текстам, духовный религиозный корпус позволяет себе скорее особую возвышенность или точнее чувствительность. Именно это чувство позволяет представить Тимуридскую живопись под другим уклоном.

Сравните узоры на плитках мечетей Ирана, Турции, Узбекистана, Китая (например, Мешхеда, Лахора, Самарканда, Измира, Сианя и т. д.). Невозможно игнорировать закономерности; они не только симметрично выровнены, но и украшены отрывками священного писания и синими, белыми и красными цветочными узорами. Вероятно, лучший способ описать этот расплывчатый и популярный образец декораций, изображаемых образов не как мусульманские или исламские, хотя многие видят связь с кораническими темами. Правильнее использовать термин, который был предложен М. Ходжсоном — *Islamicate*. Речь идет о масштабном исламском контексте, когда сплетения влияния этой религии и культуры выходят за пределы любых вероисповеданий или культурных ограничений. *Islamicate* — это мусульманское влияние: и как эстетический вкус, и одновременно как этический проект. Его начало особенно ярко прослеживается в XVI в., когда Тимуридские деятели культуры и политики начинают переплетать и трансформировать эстетические принципы и культурные нормы по всему пространству, которое резонно представить как афро-евразийская ойкумену.

В городских центрах пространства такого космополитического характера, как Самарканд, Герат, Исфахан, Дели, Стамбул были свои школы живописцев. Эти города были не просто связаны с хромым завоевателем мира — *Тимурлангом*, все пять являлись столицами Тимуридской и пост-Тимуридских империй. Помимо имперской церемониальности и особого суфийского оттенка, во всех столицах воспринимается общественно-праздничная значимость, как эстетическая, так и этическая. После Тимура, в пост-тимуридскую эпоху, на этом пространстве, где кроме осколков Тимуридской династии в Маверанахре, циркулировали три великие исламские империи: Османская (1299–1923), Сефевидская (1501–1722) и Могольская (1526–1858). Мы часто наблюдаем, как в современных исследованиях по истории империй их наследия видятся в зауженном ограниченном национально-географическом представлении: Сефевиды — это Иран; Османы — это Турция и, соответственно, Моголы — это Индия, кроме того, Тимуриды, это Узбекистан (Самарканд) и отчасти Афганистан (Герат). Такая трактовка игнорирует родство, так как решающее значение на этой земле играла эстетика связи, она соединяла части между собой не только из-за постоянной циркуляции интеллектуалов, но и их общим пониманием природы, культуры,

и прежде всего поэзии и живописи, то что было присуще *Islamicate*.

Человека, который занимался миниатюрой, представляли как «*naqqosh*» [1], т. е. художник-дизайнер. В его обязанности входила иллюстрация литературных, исторических, а также научных трудов. Однако талант живописца был не в том, чтобы реально отразить суть текста. В недавнем романе Орхана Памука «Имя мне — Красный» (тур. *Benim Adim Kırmızı*), который принес писателю мировую славу, один из героев говорит: «Нет необходимости подписываться, здесь так много от Бехзода» [8, с. 256]. Это своего рода подтверждение того, что «Мы все посредники, переводчики» [8], так как авторство в миниатюре не столь важно (понятно, что анонимность скрывала также и оплошности мастера). Главным было передать видение того, что миниатюра может стать «зеркалом, отражающим другие зеркала, которые отражают его в свою очередь» [2, с. 39]. *Naqqosh*, был тем, кто проектировал осознание теопозэтической реалии, он отражал в миниатюре отношения между читателем/зрителем и произведением искусства как контекст, существование которого зависело от моногоступенчатого понимания. Можно сказать, что на картине демонстрируется переплетения культур, стилей, религий: кочевники и оседлые и т. д. Если видеть шире, то это зеркальное переплетение силы и красоты, политики и искусства, с равным акцентом на прагматику и идеал, но без предварительных суждений о месте или времени. Искусная игра оттенков, как в литературе, так и в живописи, стимулировалась сохранением в эпоху Тимуридов того, что ныне исследователи называют жизнеустойчивость. Работы живописцев позволяют поместить ислам в центр, и совсем не пытаться оттолкнуть *Islamicate*-контекст куда-то на периферию.

Среди миниатюристов считалось, что лучшим становится тот, кто решается ослепнуть для того, чтобы проникнуть в теопозэтическую реальность божественного замысла. Возможно, от этого или от чего-то иного, но у части гениальных мастеров повторение Бехзода не блокировало способность видеть «глазами сердца». Об этом так сказал поэт: *Открывая глаза сердце, позволь видеть душе / Увидеть, то чего не видел* [ранее] (на тадж.-перс.: «*Чашми дил боз кун, ки чон бинӣ, / Он чи нодиданист, он бинӣ*» — пер. автора). Для *naqqosh* важно было сохранить архетип, и вплести его в общее восприятие смысла книги, целостности изобразительного дизайна. Это происходило через

сохранение традиции интуитивного извлечения, без индивидуализации.

Мы, современные зрители, получаем на миниатюре рационализм, однако парадокс в том, что мы не получаем привычной перспективы горизонтальности, и границ. Это черты глокальной жизнеустойчивости, в которой улавливается местный контекст, вместе с традициями ислама, конфуцианства, буддизма христианства. Во многом такое вот наложение позволило Титусу Букхарду представить миниатюру, как косвенную иллю-

страцию “неизменных сущностей” [2, с. 37]. Несмотря на существующий дефицит философского академического анализа космополитического ислама, роль живописи на этом пространстве, чувствительность и переживания, воспоминания и генеалогии постепенно выдвигаются на передний план в современном искусстве, так же, как и в архитектуре, и на уличных плакатах, а также в музеях. Возможно само время требует большего внимания к философскому пониманию современной интерпретации персидских миниатюр.

Список источников

1. Ашрафи М. Таджикская миниатюра: от Бехзада до Риза-йи Аббаси ; М-во культуры Респ. Таджикистан, Акад. наук Респ. Таджикистан, Ин-т истории, археологии и этнографии им. Ахмада Дониша. Душанбе, 2011, 155 с.
2. Буркхардт Т. Искусство ислама. Язык и значение. Таганрог: Ирби, 2010. 286 с.
3. Васильева О. В. Нить жемчужин (иранское книжное искусство XIV–XVII веков в собрании Российской национальной библиотеки. Санкт-Петербург, 2008.
4. Декарт Р. Рассуждение о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках. URL: <https://gtmarket.ru/laboratory/basis/3698> (дата обращения 10.04.2022).
5. Деррида Ж. Письмо и различие. https://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/derrpism/01.php (дата обращения 14.04.2022).
6. Кандинский В. В. Жизнь и творчество. Письма из Мюнхена. URL: <http://www.kandinsky-art.ru/library/isbrannie-trudy-po-teorii-iskusstva5.html> (дата обращения 11.04.2022).
7. Гонсалес К. Р. Дневник путешествия ко двору Тимура в Самарканд в 1403–1406 гг. / под ред. И. И. Срезневского. СПб. : Тип. Императорской Академии наук, 1881. 466 с. URL: <https://runivers.ru/lib/book3067/9675/> (дата обращения 10.04.2022).
8. Памук О. Имя мне — Красный. М. : Азбука, 2014. 544 с.
9. Смирнов А. В. Логика смысла как философия сознания. М. : Изд.дом ЯСК, 2021. 448 с.
10. Турчин В. С. По лабиринтам авангарда: Кандинский. Абстракция плюс романтика. URL: http://20century-art.ru/books/po_labirintam_avangarda/kandinskiy_abstraktsiya_plyus_/5.html (дата обращения 29.04.2022).
11. Читтик У. Суфизм. Руководство для начинающих. М. : Восточная литература, 2012. 248 с.
12. Chandler D. *Ontopolitics in the Anthropocene: An Introduction to Mapping, Sensing and Hacking*. Routledge Publ., 2018. 260 p.

References

1. Ashrafi M. *Tajik miniature: from Behzad to Riza-yi Abbasi*, Ministry of Culture Rep. Tajikistan, Acad. Sciences Rep. Tajikistan, Institute of History, Archeology and Ethnography named after Ahmad Donish. Dushanbe; 2011. 155 p.
2. Burkhardt T. *The Art of Islam. Language and Meaning*. Taganrog: Irbi; 2010. 286 p. (In Russ.).
3. Vasilyeva OV. *A string of pearls (Iranian book art of the XIV–XVII centuries in the collection of the Russian National Library*. St. Petersburg; 2008. (In Russ.).
4. Descartes R. *Reasoning about the method to correctly direct your mind and find the truth in the sciences*. Available from: <https://gtmarket.ru/laboratory/basis/3698> (date of circulation 10.04.2022). (In Russ.).
5. Derrida J. *Letter and difference*. Available from: https://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/derrpism/01.php (date of circulation 14.04.2022). (In Russ.).
6. Kandinsky VV. *Life and creation. Letters from Munich*. URL: <http://www.kandinsky-art.ru/library/isbrannie-trudy-po-teorii-iskusstva5.html> (date of circulation 11.04.2022). (In Russ.).
7. Gonzalez CR, Sreznevskaya II. (ed.) *Travel diary to Timur’s court in Samarkand in 1403–1406*. St. Petersburg, Type. Imperial Academy of Sciences; 1881. 466 p. Available from: <https://runivers.ru/lib/book3067/9675/> (date of circulation 10.04.2022). (In Russ.).

8. Pamuk O. My name is Red. Moscow: Azbuka; 2014. 544 p. (In Russ.).
9. Smirnov AV. The logic of meaning as a philosophy of consciousness. Moscow: YaSK Publ.; 2021. 448 P. (In Russ.).
10. Turchin VS. Through the labyrinths of the avant-garde: Kandinsky. Abstraction plus romance. URL: http://20century-art.ru/books/po_labirintam_avangarda/kandinskiy_abstraktsiya_plyus_/5.html (date of circulation 29.04.2022). (In Russ.).
11. Chittick W. Sufism. Beginner's Guide. Moscow, Vostochnaya Literature; 2012. 248 p. (In Russ.).
12. Chandler D. Ontopolitics in the Anthropocene: An Introduction to Mapping, Sensing and Hacking. Routledge Publ., 2018. 260 p.

Информация об авторе

Н. Т. Нурулла-Ходжаева — доктор философских наук, доцент кафедры стран Центральной Азии и Кавказа Института Азии и Африки.

Information about the author

N. T. Nurulla-Khodjaeva — Doctor of Philosophy, Associate Professor of the Department of Central Asian and Caucasian Countries of the Institute of Asia and Africa

Статья поступила в редакцию 29.08.2022; одобрена после рецензирования 31.08.2022; принята к публикации 12.09.2022.

The article was submitted 29.08.2022; approved after reviewing 31.08.2022; accepted for publication 12.09.2022.

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

The author declares no conflicts of interests.

Научная статья

УДК 930.2

doi: 10.47475/1994-2796-2022-10810

ЕВРАЗИЙСТВО КАК ИДЕЙНАЯ ОСНОВА ЕДИНСТВА КУЛЬТУР НАРОДОВ РОССИИ

Тюлюбай Калиевич Нуртаzenов¹, Адександр Валерьянович Видершпан²

^{1,2} Костанайский филиал Челябинского государственного университета, Костанай, Казахстан

¹ nurtazenov@mail.ru

² 0571@mail.ru, ORCID 0000-0001-8770-3179

Аннотация. Статья посвящена проблеме идейного основания единства русского мира. Авторы считают, что идеологические и мировоззренческие основания мультикультурного единства России-Евразии становятся необходимым условием её выживания в современных условиях. На основе изучения исследований социального устройства и становления Российской империи российскими историками авторы заключают, что идея единства в многообразии как мировоззренческая основа русского мира внятно была сформулирована русскими евразийцами в первой половине XX века, но практически применялась задолго до этого в процессе формирования и существования Российской империи. Рассмотрев значение этой идеи для существования мультикультурного государства, авторы приходят к выводу, что данная идея может стать основой новой идеологии России, которая позволит ей осуществить реинтеграцию евразийского пространства и стать моделью для отношений между культурными мирами на всей планете Земля.

Ключевые слова: мультикультурализм, империя, евразийство, симфоническая личность, единство в многообразии, Россия-Евразия, идеология, мировоззренческие основания

Для цитирования: Нуртаzenов Т. К., Видершпан А. В. Евразийство как идейная основа единства культур народов России // Вестник Челябинского государственного университета. 2022. № 8 (466). С. 69–74. doi: 10.47475/1994-2796-2022-10810

Original article

EURASIANITY AS THE IDEAL BASIS OF THE UNITY OF CULTURES OF THE PEOPLES OF RUSSIA

Tyulyubai K. Nurtazenov¹, Alexander V. Viederspan²

^{1,2} Kostanay branch of Chelyabinsk State University, Kostanay, Kazakhstan

¹ nurtazenov@mail.ru

² 0571@mail.ru, ORCID 0000-0001-8770-3179

Abstract. The article is devoted to the problem of the ideological foundation of the unity of the Russian world. The authors believe that the ideological and ideological foundations of the multicultural unity of Russia-Eurasia are becoming a necessary condition for its survival in modern conditions. Based on the study of studies of the social structure and the formation of the Russian Empire by Russian historians, the authors conclude that the idea of unity in diversity as the ideological basis of the Russian world was clearly formulated by Russian Eurasians in the first half of the 20th century, but was practically applied long before that in the process of formation and existence of the Russian Empire. Having considered the significance of this idea for the existence of a multicultural state, the authors come to the conclusion that this idea can become the basis of a new ideology of Russia, which will allow it to reintegrate the Eurasian space and become a model for relations between cultural worlds on the entire planet Earth.

Keywords: multiculturalism, empire, Eurasianism, symphonic personality, unity in diversity, Russia-Eurasia, ideology, ideological foundations

For citation: Nurtazhenov TK, Vidershpan AV. Eurasianism as an ideological basis for the unity of cultures of the peoples of Russia. *Bulletin of Chelyabinsk State University*. 2022;(8(466):69-74. (In Russ.). doi: 10.47475/1994-2796-2022-10810

Введение

Россия, выросшая из маленького Московского княжества, несмотря на отделение от неё ряда территорий в результате крушения империи в 1917 году и в результате крушения Советского Союза в 1992 году, остаётся самым большим государством на планете. При этом государство, занимающее такую огромную территорию, естественно, не является ни мононациональным, ни моноконфессиональным. В России проживают представители различных этнических, расовых, религиозных общностей. Неоднократные попытки разрушить Россию, предпринимаемые как ближними, так и дальними её соседями не привели к успеху. Поляки в 1612 году, шведы в начале 1700-х годов, французы в 1812 году, немцы в 1914 и 1941 годах, США с 90-х годов XX века и до сего дня — вот основные вехи агрессии против России. При этом все её враги стремились разыграть этническую, религиозную, культурную карту, посеять рознь между народами, проживающими в России. Безусловно, определённые успехи у недоброжелателей России в этом были, достаточно посмотреть на современную ситуацию с Украиной, но тем не менее, несмотря на определённые трения и столкновения на почве культурных несовпадений между различными этническими и конфессиональными группами народов России, к её распаду это не привело.

У противников России вызывает недоумение, озлобление и страх такая её устойчивость. Да и союзники России не могут понять её секрета. Сами россияне говорят о «русской душе», которую, как утверждал Ф. М. Тютчев, «умом не понять, аршином общим не измерить, и в которую можно только верить». Однако поэтическая метафора не позволяет нам понять, в чём специфика этой «загадочной русской души», что позволяет поликультурному (в самом широком понимании термина «культура» смысле) российскому обществу существовать и не распадаться. Современная западная политическая наука (или политтехнологическая практика, — авторы склонны считать, что вторая) утверждает, что единство России обеспечивается имперским мышлением, имперскими амбициями, и насилием над нетитульными народами России. Вот только так ли это?

Исторические традиции устойчивости мультикультурного мира России-Евразии

Безусловно, в поликультурном российском обществе происходят конфликты на культурной почве в разных проявлениях феномена культуры: в этническом (между представителями разных этносов), в конфессиональном (между представителями разных вероисповеданий), в социальном (между представителями разных социальных слоев), но эти столкновения не носят антагонистический характер и не приводят к распаду государства и общества. Естественно, определённая доля государственного насилия в деятельности государства российского присутствует, как и в деятельности любого другого государства (и ещё не известно, в каком государстве этого узаконенного насилия больше). Более того, складывание территории такого огромного государства, как Россия не могло осуществляться только мирным путём, в этом процессе присутствовали и элементы завоевания, причём не только по отношению к нетитульным этносам России, но и по отношению к самим русским. Достаточно вспомнить историю противостояния Твери и Москвы или историю завоевания Новгорода Москвой. Однако давно замечено, что захватить власть силой гораздо проще, чем удержать её силой. Да и почему, в критические моменты для Российского государства, когда государственное насилие сходило почти к нулю, Россия всё-таки не распадалась? А моментов таких в её истории было более чем достаточно. Получается, что есть, что-то, кроме насилия, что удерживает мультикультурное единство российского мира.

На Западе главным фактором, сплывающим культурное и политическое пространство России, объявили имперское мышление. В последнее время обвинения в адрес России в империализме стали звучать всё чаще, хотя и ранее такие обвинения регулярно выдвигались. В отечественной же науке с советских времён термины «империя», «империализм» носили резко негативный характер. Однако в последнее время российская идеологическая мысль всё чаще обращается к имперскому наследию, идёт его переоценка и происходит осознание того, что империя не является только негативным явлением. Самое интересное, что такое понимание империи было сформулировано ещё в начале 90-х годов прошлого века.

Российский историк Н. И. Цимбаев в 1993 году писал: «Россия — империя. Вобрав в себя многие и многие народы и племена разной веры, крови, культуры и традиций, Российская империя XVIII–XIX вв. имела, разумеется, специфические черты, отличавшие её от империи Османской и Австрийской, но её историческое место в этом типологическом ряду» [1, с. 24]. При этом он пояснял, что понимает под понятием империя: «Если справедливо утверждение, что империя — это многообразие вер, народов и способов управления, то Россия была подлинной империей задолго до Петра I. Имперская политика России — политика правовой и административно-судебной пестроты, политика разнообразия, а отнюдь не жёсткой унификации и централизации» [1, с. 27].

Таким образом, именно политика поддержания разнообразия являлась тем фактором, который позволял уживаться в рамках одного государства различным народам, культурам, верам. Но тут возникает вопрос, а что позволяло этим народам не перессориться? Одним из таких факторов стала идея о самоценности русского государства. Тот же Н. И. Цимбаев утверждал: «В обширном государстве с ничтожной плотностью населения, с размытыми границами, открытыми как для внешних нашествий, так и для собственных подданных, склонных уходить от сословной эксплуатации, недородов и произвола властей, с почти полным отсутствием хозяйственных связей между отдельными землями, с примитивными представлениями о праве — в таком государстве идея о сильном государе была необходима. Она служила экономическому, политическому и культурному единению, а в трудных обстоятельствах выживанию народа» [1, с. 26]. «При таких обстоятельствах, — приходит к выводу Н. И. Цимбаев, мысль о самоценности Российского государства, вера в силу московского государя и культ верной ему службы естественным образом легли в основу великорусского народного сознания» [1, с. 26].

Из этой идеи вырастает стремление русских иметь сильный центр, сильное государство, во главе которого стоит Хозяин, не важно как он называется — царь, император, генеральный секретарь ЦК коммунистической партии, президент. Причем запрос на сильную личность во главе государства становится особенно острым в периоды ослабления государства, внешнего давления на него. Общество стремится консолидироваться вокруг сильной личности, сильного государства. Более того, большая часть общества ради противостояния внешнему врагу готова пожертвовать

свободами и правами, которые в «демократическом» западном обществе считаются незыблемыми (правда, распространяются они только на «своих»), а «туземцы» такими правами не наделяются).

Россия и россияне для западной цивилизации никогда «своими» не были, поэтому на них, как и на других незападных «туземцев» права и свободы не распространяются. Западный человек смотрит свысока на всех, кто не принадлежит к его цивилизации. Русские же относятся к представителям других культур как к равным. Ещё А. С. Пушкин отмечал, что «у русских не было ни грубого удивления, ни невежественного презрения к чужому» [Цит. по 2, с. 12]. Эту же мысль развивает этнограф, востоковед Э. Э. Ухтомский: «В то время, как у нас на базарах Мерва и Ташкента молодой солдатик, смешавшись с толпой азиатов, запросто общается с ними и отнюдь не чувствует себя среди каких-то глубоко ненавистных дикарей, типичные представители британского оружия и британского престижа, в лице нижних чинов, постоянно видят в инородцах подобие тварей, а не людей» [Цит по 3, с. 258–259].

На приведённые выше высказывания можно возразить, что это мнения самих русских, которые, естественно, утверждают, что русский народ отличается в лучшую сторону от других колонизаторов. Однако, лорд Керзон, которого трудно заподозрить в симпатиях к России и русским, так высказался по этому поводу: «Россия, бесспорно, обладает замечательным даром добиваться верности и даже дружбы тех, кого она подчинила силой... Русский братается в полном смысле этого слова. Он совершенно свободен от того преднамеренного вида превосходства и мрачного высокомерия, который в большей степени воспаляет злобу, чем сама жестокость. Он не уклоняется от социального и семейного общения с чуждыми и низшими расами. Его непобедимая беззаботность делает для него лёгкой позицию невмешательства в чужие дела; и терпимость с которой он воспринимает религиозные обряды, общественные обычаи и местные предрассудки своих азиатских собратьев, в меньшей степени итог дипломатического расчёта, нежели плод врождённой беспечности» [Цит по 3, с. 300]. В Костанайском архиве и краеведческом музее есть прекрасные подтверждения этой мысли, в которых рассказывается о крестьянах-переселенцах, из-за голода приставших к казахским кочевьям и полностью перенявшим образ жизни казахов. В ряде случаев дети этих переселенцев не знали русский язык,

говорили на казахском и, что особенно возмущало православное духовенство, следовали мусульманской обрядности.

Как видим между народами Российской империи складывались тесные бытовые и культурные связи, а государство, до определённого момента не навязывало единую административную систему, что позволяло различным народам империи сохранять свою культуру, религию, самобытность. Ещё одним фактором, способствовавшим интеграции народов России, было включение элиты присоединившихся народов в состав имперской элиты. Н. И. Цимбаев характеризует этот процесс так: «Приобщение к верхним слоям российского общества не требовало перехода в православие, ни даже принятия христианства. Преследовалось одно: отпадение от православия» [1, с. 25].

Это по его мнению помогало смягчать не только религиозные, но и культурные разногласия, более того, в империи представители привилегированных слоёв получали примерно одинаковое образование, а билингвизм был обычным явлением на окраинах империи для представителей всех этнических групп. В советское время большинство из этих аспектов ещё более усилилось: одинаковое образование распространилось на всех граждан страны, религия оказалась заменена всеобщим атеизмом, но вот билингвизм среди русского этноса стал уменьшаться. В то же время в Советском Союзе существовала широкая культурная автономия для многих этносов. А государственное устройство предусматривало различные формы административного выделения этнических культур, такие как союзные и автономные республики, автономные края и области.

Мировоззренческие основы устойчивости мультикультурного мира России-Евразии

Самое интересное, что такое эмпирическое взаимодействие в рамках русского мира получило теоретическое обоснование в российской культуре. Именно евразийская теория обосновывает такую систему мультикультурного общества теоретически. Речь идёт о теоретическом обосновании симфонической личности и радужной сети культур.

Предпосылки этой теории можно увидеть уже в славянофильских положениях о единстве славянского мира, мультилинейности человеческого развития и соборности.

Идея соборности привела Вл. Соловьёва к идее всеединства, как единства в многообразии. Он

утверждает: «Я называю истинным или положительным всеединством такое, в каком единое существует не за счёт всех или в ущерб им, а в пользу всех. Ложное, отрицательное единство подавляет или поглощает входящие в него элементы и само оказывается таким образом пустою; истинное единство сохраняет и усиливает эти элементы, осуществляясь в них как полнота бытия» [4, с. 74].

Здесь интересно подчеркнуть, что глобализация в форме вестернизации и навязывания всем единой массовой культуры с точки зрения этого определения подпадает под определение отрицательного единства, а, отстаиваемая Россией идея равноправных отношений разных стран, народов и культур как раз и направлена на достижение всеединства положительного.

Дальнейшее развитие идея всеединства получила в учении евразийцев о симфонической личности и радужной сети культур. С точки зрения евразийцев симфоническая личность представляет собой единство личностей более низкого порядка, каждая из которых раскрывает ту или иную сторону этой личности. При этом их единство осуществляется таким образом, что положительные стороны личностей, образующих симфоническую личность, взаимодополняют друг друга, а отрицательные взаимопоглащают.

Евразийцы отрицают идею линейного прогресса. С их точки зрения, развитие культуры человечества осуществляется не последовательно, когда разные народы проходят одни и те же стадии развития, а параллельно, когда каждый народ раскрывает те или иные аспекты культуры, а все вместе они дополняют друг друга, образуют радужную сеть культур, в которой культуры плавно перетекают друг в друга. Характеризуя эту сеть казахстанские исследователи пишут: «И тот же принцип осуществляется при взаимодействии культур: между географическими и культурно-историческими зонами образуются смешанные типы, и все вместе они представляют цветущую радугу культур».

Для евразийцев существует единая евразийская культура, но это единство способствует национальному своеобразию отдельных культур, представляющих уникальные индивидуации евразийской культуры» [5, с. 20].

Мы видим, что евразийская идея единства в многообразии является идеологическим основанием единства культур евразийского пространства. более того, она успешно эмпирически осуществлялась в Российской империи, Советском

Союзе и сегодня снова набирает популярность в современной России.

Интересно отметить, что в той или иной степени наследниками этой идеологемы стали большинство стран Евразии. В девяностых годах прошлого века и нулевых века этого инициативу евразийской интеграции в связи с ослаблением России после распада Советского Союза мог перехватить Казахстан. Именно первый президент Казахстана Н. А. Назарбаев впервые в современной истории выступил с идеей евразийского единства в 1994 году [6]. Казахстан в этот период, так же как и Россия, представлял собой мультикультурную социальную общность и на протяжении 90-х годов XX века и нулевых годов XXI века пытался проводить политику единства в многообразии. Однако в конце нулевых годов во внутренней политике Казахстана наметился поворот к строительству моноэтничного общества, что закрывает ему путь к становлению центром евразийского культурного мира. Россия же сохраняет этот потенциал, и у неё есть шанс стать новым интеграционным центром не только для народов России, но и для всего пространства Евразии. Более того идея радужной сети культур

и единства в многообразии имеет общечеловеческую культурную ценность.

Заключение

На взгляд авторов, России для осуществления успешной политики мультикультурализма в рамках единой культуры Евразии необходимо отказаться от попыток сделать интегративной основой православие. Несомненно, православие является высокодуховным религиозным учением, но идея единства в многообразии не предполагает единой религии для всех. Более того, идея единой религии для всех (не важно, какая это религия) противоречит принципу едства в многообразии. Безусловно, развитие православия как духовной основы русского народа необходимо и должно поддерживаться, но православие должно развиваться как одна из религий России-Евразии, наряду с развитием других традиционных для данного региона религий. Именно такой подход, по мнению авторов, позволит продолжить традиции развития евразийской культуры и может стать основанием для развития всечеловеческой культуры как едства в многообразии культур разных регионов и народов нашей планеты.

Список источников

1. Цимбаев Н. И. Россия и русские // Вестник Московского государственного университета. Серия 8: История. 1993. № 5. С. 23–33.
2. Карлов В. В. Об основах этнического воспроизводства русского народа // Русский народ: историческая судьба в XX веке ; гл. ред. Ю. С. Кукушкин. М. : АНКО, 1993. С. 84–93.
3. Черкасов П., Чернышевский Д. История императорской России от Петра Великого до Николая II. М., 1994.
4. Соловьёв В. С. Первый шаг к положительной эстетике // Соч. в 10 т. Т. 7. М. : Мысль, 1990.
5. Евразийская интеграционная политика Республики Казахстан: проблемы и перспективы / А. Н. Нысанбаев, С. М. Абенов, Л. К. Бакаев и др. Алматы : Ақыл кітабы, 1998.
6. Назарбаев Н. А. Выступление // Евразийское пространство: интеграционный потенциал и его реализация. Алматы : Казахстан, 1994. С. 13–21.

References

1. Tsimbaev NI. Russia and Russians. *Vestnik Moskovskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya 8: Istoriya = Bulletin of Moscow State University. Series 8: History.* 1993;(5):23-33. (In Russ.).
2. Karlov VV. On the foundations of the ethnic reproduction of the Russian people. In: *Russian people: historical fate in the XX century ; ed. by Kukushkin YuS.* Moscow, ANKO; 1993. Pp. 84–93. (In Russ.).
3. Cherkasov P, Chernyshevsky D. *History of Imperial Russia from Peter the Great to Nicholas II.* Moscow; 1994. (In Russ.).
4. Solovyov VS. The first step towards positive aesthetics. In: *Works : in 10 vols. Vol. 7.* Moscow: Thought; 1990. (In Russ.).
5. Nysanbaev AN, Abenov SM, Bakaev LK et al. *Eurasian integration policy of the Republic of Kazakhstan: problems and prospects.* Almaty: Akyl Kitaby; 1998. (In Kaz.).
6. Nazarbaev NA. Speech. In: *Eurasian space: integration potential and its implementation.* Almaty: Kazakhstan; 1994. Pp. 13–21. (In Kaz.).

Информация об авторах

Т. К. Нуртазенов — кандидат исторических наук, доцент, профессор кафедры социально-гуманитарных и естественнонаучных дисциплин.

А. В. Видершпан — кандидат философских наук, профессор кафедры социально-гуманитарных и естественнонаучных дисциплин.

Information about the authors

T. K. Nurtazenov — Candidate of Historical Sciences, Associate Professor, Professor of the Department of Social, Humanitarian and Natural Sciences.

A. V. Widershpan — Candidate of Philosophical Sciences, Professor of the Department of Social, Humanitarian and Natural Sciences.

Статья поступила в редакцию 04.09.2022; одобрена после рецензирования 07.09.2022; принята к публикации 12.09.2022.

The article was submitted 04.09.2022; approved after reviewing 07.09.2022; accepted for publication 12.09.2022.

Вклад авторов: все авторы сделали эквивалентный вклад в подготовку публикации.
Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

Contribution of the authors: the authors contributed equally to this article.
The authors declare no conflicts of interests.

Научная статья

УДК 1:321:159.947

doi: 10.47475/1994-2796-2022-10811

ФИЛОСОФСКИЕ ОСНОВАНИЯ ЕДИНСТВА КУЛЬТУР И ЦИВИЛИЗАЦИОННЫЙ КРИЗИС В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ

Вера Анатольевна Казанцева

Челябинский государственный университет, Челябинск, Россия, VeraKazantseva@yandex.ru

Аннотация. Ставится проблема необходимости поиска философских оснований единства культур. Обосновывается тезис о цивилизационном кризисе современного общества. Рассматриваются возможности достижения взаимопонимания между представителями различных культур в современном обществе на международной арене в условиях глобализации.

Ключевые слова: философия, политика, политическая власть, общество, государство, культура, религия, цивилизация, глобализация, кризис

Для цитирования: Казанцева В. А. Философские основания единства культур и цивилизационный кризис в современном мире // Вестник Челябинского государственного университета. 2022. № 8 (466). С. 75–79. doi: 10.47475/1994-2796-2022-10811

Original article

PHILOSOPHICAL FOUNDATIONS OF UNITY OF CULTURES AND CIVILIZATIONAL CRISIS IN THE MODERN WORLD

Vera A. Kazantseva

Chelyabinsk State University, Chelyabinsk, Russia, VeraKazantseva@yandex.ru

Abstract. The problem of the need to search for the philosophical foundations of the unity of cultures is posed. The thesis about the civilizational crisis of modern society is substantiated. The possibilities of achieving mutual understanding between representatives of different cultures in modern society in the international arena in the context of globalization are considered.

Keywords: philosophy, politics, society, state, culture, religion, civilization, globalization, crisis

For citation: Kazantseva VA. Philosophical foundations of unity of cultures and civilizational crisis in the modern world. *Bulletin of Chelyabinsk State University*. 2022;(8(466):75-79. (In Russ.). doi: 10.47475/1994-2796-2022-10811

Постановка проблемы

Современное состояние международных отношений свидетельствует о том, что человечество находится в состоянии цивилизационного кризиса. Глобальные политические акторы, представленные разными цивилизациями, совершенно не могут договориться между собой. Между тем от уровня их взаимопонимания зависит настоящее и будущее развитие всего человечества. Для решения этой важной проблемы необходим поиск оснований единства существующих культур.

Распространенная сегодня по миру (преимущественно в западных странах) идеология неолибе-

рализма, признанная некогда Фрэнсисом Фукуямой «победившей» все остальные идеологии [7], побуждает людей скорее к поиску отличий от других, отмежеванию, отъединению от мирового сообщества. Людей учат концентрироваться на собственной уникальности, единичности, что в умеренном виде само по себе не является социальным или политическим злом, пока не доходит до определенных пределов. Но такие поиски порождают и состояние атомизации индивидов, они начинают руководствоваться намерениями сознательного «отключения себя» от сообщества, сначала на локальном уровне (семья, рабочий коллектив), а потом и на глобальном уровне

(государство). Например, все больше появляется людей, намеренно нежелающих вести социальный образ жизни, замкнутых на самих себе. Они работают из дома благодаря дистанционным технологиям, общаются через мессенджеры, называют друзьями людей из социальных сетей, с которыми общались только в режиме онлайн, заказывают доставку всего, чтобы не выходить лишний раз на улицу. В политическом плане такая дистанцированность от мира проявляется в безразличии к жизни страны и ее проблемам, абсентеизме, затруднениях в гражданской самоидентификации и т. д. Эту проблему одним из первых увидел и описал современный представитель цивилизационного подхода Самюэль Хантингтон в работе «Кто мы?» [9]. Изучая вызовы американской национальной идентичности, он заметил, что современные люди все больше сомневаются в своей самоидентификации, не знают, как себя определить, и в этом С. Хантингтон увидел угрозу для будущего развития не только своей страны, но и всего человечества. Он же в другой своей работе «Столкновение цивилизаций» спрогнозировал обострение противоречий и развитие конфликтов в будущем по линиям разлома между цивилизациями [8]. Например, таким образом он прогнозировал конфликт на Украине, объясняя его возможность нахождением этой страны между Западной и Славянской цивилизациями. С. Хантингтон выделял в своей классификации несколько различных цивилизаций и полагал, что религия является важнейшим фактором, влияющим на становление и развитие той или иной цивилизации. С этим его тезисом, безусловно, нельзя не согласиться. Но с нашей точки зрения, верно и положение о единстве авраамических посланий, в основе которых заложены, прежде всего, общечеловеческие ценности. На самом деле в нас действительно гораздо больше общего, чем мы порой думаем. Нужно просто больше сосредоточиться на поиске идентичного, общечеловеческого, того, что объединяло бы разные народы, цивилизации, а не заостряло бы противоречия между ними. И на этом пути человечеству может помочь философия. Поиск философских оснований единства культур способствовал бы разрешению современного цивилизационного кризиса.

Результаты исследования

Современная философия придерживается идеи единства культур, необходимости цивилизационного взаимопонимания между Востоком

и Западом. Но так было далеко не всегда. Например, такие философы как Г. Гегель и М. Хайдеггер отказывали восточной философии даже в ее статусе как таковой. Г. Гегель в своих «Лекциях по истории философии» писал, что «так называемая восточная философия представляет собой лишь нечто предварительное» самой философии как таковой и поэтому не интересует его в качестве предмета для изучения [2, с. 160]. Другой немецкий философ, Мартин Хайдеггер полагал, что часто употребляемое выражение «западноевропейская философия» тавтологично, поскольку «философия является греческой в своей сущности», «Запад и Европа, и только они, в глубинном ходе своей истории изначально „философичны“» [5, с. 6].

Подобные притязания Запада на «философское первенство» Э. Саид в своей работе «Ориентализм. Западные концепции Востока» объяснял культурным соперничеством между Востоком и Западом, а также тем, что «Восток является одним из наиболее глубоких и неотступных образов Другого» для Запада [4, с. 8]. Он отмечает, что долгое время Запад был настроен на поиск нахождения отличий себя от Востока, тогда как Восток — «это неотъемлемая часть европейской материальной цивилизации и культуры» [4, с. 8]. Э. Саид пишет: «Моя позиция состоит в том, что ориентализм проистекает из особой близости, существовавшей между Британией и Францией, с одной стороны, и Востоком — с другой» [4, с. 11]. Таким образом, в своем исследовании он подчеркивал хорошие перспективы взаимопонимания между представителями восточной и западной культур, которое может быть реализовано, если этому не будет мешать «ориентализм» как искаженный, предубежденный взгляд Запада на Восток.

Казалось бы, этот предубежденный взгляд с Запада на Восток должен был бы в условиях глобализации, интенсификации международных взаимодействий давно уже исчезнуть. Но, к сожалению, социально-политические реалии таковы, что Запад продолжает считать себя пресвященным и прогрессивным, а всех остальных, старающихся сохранить самобытность, свои культурные и религиозные ценности, — отсталыми, неравными себе и нуждающимися в транзите «правильных» западных ценностей. Навязывающийся транзит западной «новой этики» вполне небезосновательно многими странами расценивается как опасный процесс. Если либерализм исходил из посылки, что человек должен быть свободен от

государства, то современный неолиберализм исходит из того, что человек должен быть свободен от всего (от семьи, государства, общества; да от чего хочет, от того пусть и будет свободен). Такое освобождение индивида таит в себе много подводных камней и опасностей. Во-первых, далеко не все хотят такого «насильственного освобождения». Во-вторых, очень многие люди просто не знают, не понимают, что же с такой полной свободой делать. Это еще философ и психолог Эрих Фромм описал в своей работе «Бегство от свободы» [6]. Отсутствие самоидентификации ведет к дезориентации человека в мире, что в условиях быстроменяющейся социально-политической реальности может быть опасно.

Перефразируя приведенное выше выражение М. Хайдеггера, Р. А. Малл заявил о тавтологии понятия «межкультурная философия», поскольку «философия по своей природе межкультурная» [5, с. 6]. Таким образом, он подчеркивал философские основания единства культур, и то, что благодаря философии Запад и Восток могут достигнуть долгожданного взаимопонимания. Необходимо учитывать также и то, что договариваться придется «только через взаимопризнание особенностей друг друга» [3, с. 17]. «Общность оказывается тогда не столько идеей, сколько реальным (бытийным, онтологическим) процессом, в котором стороны признают особенности друг друга, соответственно корректируют свои собственные установки и притязания, вырабатывают общие модели, правила, нормы, кодексы взаимодействия. В этом смысле, действительно, «нет Востока и Запада нет», так как и Восток, и Запад, и любая иная социальная или культурная система, взаимодействуя с другими в сохранении и формировании человеческой общности, обретает право на признание ее специфичности; признание специфики такой системы становится непререкаемым правилом достижения взаимопонимания в современном человеческом обществе» [3, с. 17].

С нашей точки зрения, и Восточная, и Славянская цивилизация готовы к уважительному взаимопризнанию таких особенностей. Большой вопрос заключается в том, готова ли к этому Западная цивилизация.

Между тем глобальные проблемы современности, такие как ухудшение условий окружающей среды, нехватка природных ресурсов, вирусные пандемии, международный терроризм требуют для своего решения сотрудничества всех стран. Современный цивилизационный кризис можно разрешить, только эффективно взаимодействуя

между собой, акцентируя внимание не на различиях, которые неизбежно присутствуют в наших культурах, религиях, политических или экономических системах, а на том, что одинаково ценно, важно для всех людей.

Единство авраамических посланий состоит в том, что в их основе лежат общечеловеческие ценности. С этой точки зрения религия и в XXI веке остается важной компонентой человеческой культуры. Хотя далеко не все современные исследователи помнят об этом аспекте религии. Особенно это касается авторов проглобалистов и неолибералов. Например, Клаус Шваб [11, с. 149] и Юваль Ной Харари [10, с. 186] видят в религии угрозу для будущего глобального миропорядка, о котором они мечтают, где все были бы унифицированы по прозападному образцу. Поскольку религия является важной составляющей культуры любой цивилизации, она способствует сохранению ее самобытности, уникальности, является, можно сказать, «культурным фильтром», тормозящим проникновение чужеродных ценностных элементов. Поэтому эти авторы в своих исследованиях подчеркивают не позитивный аспект религии, а напротив, сосредотачиваются на том, чтобы показать, как религия может разъединять людей на пути к построению глобального прозападного миропорядка. При этом нельзя не отметить, что глобализация, выстраиваемая по прозападному образцу, т. е. учитывающая интересы преимущественно западной цивилизации, приводит к различным последствиям. В ответ на нее возникают, например, такие явления, как глокализация, оксидентализм, международный терроризм. Кратко опишем каждое из них.

Глокализация представляет собой процесс, при котором в ответ на унификацию ценностей, национальных и культурных особенностей, происходит обратное, т. е. осуществляется их возрождение, сохранение, заострение. Иными словами, на фоне глобализации, вместо ожидаемого исчезновения цивилизационных различий, происходит их сохранение и усиление. Это проявляется, например, в стремлении к сохранению своего культурного наследия, его памятников, росте интереса к традициям и обычаям, истории собственной страны, возрождению ее диалектов и т. д. Это само по себе хорошо, но та же глокализация, достигнув своего апогея, может привести и к сепаратизму какого-то отдельного региона и другим возможным, уже негативным последствиям.

Оксидентализм — это такая же, как ориентализм концепция, только формируемая

незападными народами по отношению к Западу. Т. е. это взгляд со стороны Востока на Запад как на коллективного «Другого», его образ, концепт, далеко не всегда являющийся верным отражением действительности. Это хороший философский вопрос, насколько мы можем и можем ли вообще воспринимать друг друга непредвзято, адекватно и объективно. Ориентализм и оксидентализм отрицательно на него отвечают. Да и действия Запада на международной арене, направленные преимущественно на достижение собственной выгоды, а не на общее благо, создают его негативный образ как агрессора, навязывающего собственные идеалы и ценности в других регионах.

Международный терроризм является в современном мире глобальной проблемой. Он не имеет границ, точных очагов локализации, и с этим явлением совершенно невозможно бороться в одиночку. Жан Бодрийяр в работе «Дух терроризма» выдвигает тезис, что современный терроризм — это ответ на агрессивную либеральную глобализацию. Философ пишет, что он является порождением «полной монополизации глобальной власти

Западом, происходящей в ситуации чудовищной концентрации всех функций в технократической машинерии при полном единомыслии и полном отсутствии инакомыслия» [1]. В этой же работе Бодрийяр делает неутешительный прогноз, что в ответ на терроризм глобализация далее будет осуществляться в форме «полицейской глобализации», тотального контроля и террора безопасности, что приведет к максимизации ограничения и принуждения.

Заключение

Между тем, с нашей точки зрения, профилактикой экстремизма и радикализма, противодействием терроризму может быть актуализация единства авраамических посланий, в основе которых лежат, прежде всего, общечеловеческие ценности. Цивилизационный кризис, в котором сейчас оказалось человечество, приводит к необходимости поиска философских оснований единства культур. Только вместе, только общими усилиями мы можем решить глобальные проблемы современности.

Список источников

1. Бодрийяр Ж. Дух терроризма. М. : Рипол Классик, 2016. 224 с.
2. Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии в двух книгах. Кн. 1. СПб. : Наука, 1993. 560 с.
3. Емельянов Б. В., Кемеров В. Е., Коновалова Н. П. Восток и Запад: динамика диалога. Екатеринбург : Изд-во Урал. ун-та, 2003. 225 с.
4. Саид Э. Ориентализм. Западные концепции Востока. СПб. : «Русский мир», 2006. 638 с.
5. Степанянц М. Т. Межкультурная философия: истоки, методология, проблематика, перспективы. М. : Наука : Вост. Лит., 2020. 183 с.
6. Фромм Э. Бегство от свободы. Москва : АСТ, 2014. 284 с.
7. Фукуяма Ф. Конец истории и последний человек. М. : АСТ, 2015. 576 с.
8. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. М.: АСТ, 2006. 571 с.
9. Хантингтон С. Кто мы? Вызовы американской национальной идентичности. М. : АСТ : Транзит-книга, 2004. 635 с.
10. Харари Ю. Н. 21 урок для XXI века. М. : Синдбад, 2020. 416 с.
11. Шваб К. Четвертая промышленная революция. М. : Эксмо, 2020. 288 с.

References

1. Baudrillard J. The Spirit of Terrorism. Moscow: Ripol Classic; 2016. 224 p. (In Russ.).
2. Hegel GVF. Lectures on the history of philosophy in two books. Book. 1. St. Petersburg: Nauka; 1993. 560 p. (In Russ.).
3. Emelyanov BV, Kemerov VE, Konovalova NP. East and West: Dialogue Dynamics. Yekaterinburg: Publ. House Ural. un-ta; 2003. 225 p. (In Russ.).
4. Said E. Orientalism. Western concepts of the East. St. Petersburg: Russkiy Mir; 2006. 638 p. (In Russ.).
5. Stepanyants MT. Intercultural philosophy: origins, methodology, problems, perspectives. Moscow: Nauka: Vost. Lit.; 2020. 183 p. (In Russ.).
6. Fromm E. Escape from freedom. Moscow: AST; 2014. 284 p. (In Russ.).
7. Fukuyama F. The End of History and the Last Man. Moscow: AST; 2015. 576 p. (In Russ.).
8. Huntington S. Clash of Civilizations. Moscow: AST; 2006. 571 p. (In Russ.).

9. Huntington S. Who are we? Challenges to American National Identity. Moscow: AST: Tranzitkniga; 2004. 635 p. (In Russ.).
10. Harari YuN. 21 lessons for the 21st century. Moscow: Sindbad; 2020. 416 p. (In Russ.).
11. Schwab K. The fourth industrial revolution. Moscow: Eksmo; 2020. 288 p. (In Russ.).

Информация об авторе

В. А. Казанцева — старший преподаватель кафедры философии.

Information about the author

V. A. Kazantseva — Senior Lecturer of the Department of Philosophy.

Статья поступила в редакцию 27.08.2022; одобрена после рецензирования 31.08.2022; принята к публикации 12.09.2022.

The article was submitted 27.08.2022; approved after reviewing 31.08.2022; accepted for publication 12.09.2022.

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

The author declares no conflicts of interests.

Научная статья

УДК 101.8

doi: 10.47475/1994-2796-2022-10812

ФОРМАЦИОННОЕ ЕДИНСТВО ЦИВИЛИЗАЦИЙ

Альфия Янаховна Камалетдинова

Челябинский государственный университет, Челябинск, Россия, allakamaletdinova@rambler.ru,
ORCID: 0000-0001-9631-620X

Аннотация. В гуманитарных исследованиях, посвященных вопросам развития человечества, превалирует четкое разграничение формационного и цивилизационного подхода в качестве методологического. Предыдущие публикации были посвящены рассмотрению формационного подхода. Попытка применить критерии формационного подхода предпринята нами к рассмотрению теории цивилизации А. Тойнби.

Ключевые слова: история, формация, цивилизация, критерии развития, цивилизационный подход.

Для цитирования: Камалетдинова А. Я. Формационное единство цивилизаций // Вестник Челябинского государственного университета. 2022. № 8 (466). С. 80–84. doi: 10.47475/1994-2796-2022-10812

Original article

FORMATIONAL UNITY OF CIVILIZATIONS

Alfiya Ya. Kamaletdinova

Chelyabinsk State University, Chelyabinsk, Russia, allakamaletdinova@rambler.ru, ORCID: 0000-0001-9631-620X

Abstract. In humanitarian studies devoted to the development of mankind, a clear distinction between the formational and civilizational approach as a methodological one prevails. Previous publications have been devoted to the consideration of the formational approach. An attempt to apply the criteria of the formational approach was made by us to the consideration of the theory of civilization by A. Toynbee.

Keywords: history, formation, civilization, development criteria, civilizational approach

For citation: Kamaletdinova AY. Formational unity of civilizations. *Bulletin of Chelyabinsk State University*. 2022;(8(466)):80-84. (In Russ.). doi: 10.47475/1994-2796-2022-10812

Постановка проблемы

Современные исследования в области социально-гуманитарных наук погранично разграничивают формационный и цивилизационный подходы в качестве методологических. В. М. Межуев, анализируя историю развития человечества, обращается к наследию К. Маркса, его материалистическому толкованию «истории», данному в «Немецкой идеологии» [1]. Наш выдающийся философ обращает внимание на «недопонимание историко-материалистического учения К. Маркса даже его последователями и сторонниками» [2, с. 5]. К. Маркса с маниакальной настойчивостью относят к какому-либо определенному разделу философии или к экономической науке. По собственному признанию, его интересовала «...одна единственная наука, наука истории» [1, с. 16]. Немец-

кий философ выделяет предпосылки, определяющие ход истории развития человечества. К ним он относит: индивидов, практическую деятельность, материальные условия бытия. «Производя необходимые им средства к жизни, люди косвенным образом производят и самую свою материальную жизнь» [1, с. 19]. К. Маркс подчеркивает, что именно способ производства формирует не только самих людей, но и характер производственных отношений, проявляющийся в жизнедеятельности и конкретном «образе жизни». Основное противоречие между производительными силами и производственными отношениями положено в основу формационного подхода, теоретически обоснованного К. Марксом (*рассмотрено в ранних публикациях* [3; 4 и др.]).

В отличие от других исследователей наследия К. Маркса, В. Межуев гениально отметил

особенность его формационного подхода: «историческая истина достигается посредством не генерализации (обобщения) — подведения частного явления под общий закон развития, — но уяснения индивидуального своеобразия каждой отдельной исторической эпохи, ее особого места в общей цепи исторической эволюции» [2, с. 5]. Он акцентирует внимание на роли особенного в истории человечества. Обратимся, как нам кажется, к очень значимому высказыванию К. Маркса: «Таким образом, мораль, религия, метафизика и прочие виды идеологии и соответствующие им формы сознания утрачивают видимость самостоятельности. У них нет истории, у них нет развития; люди, развивающие своё материальное производство и своё материальное общение, изменяют вместе с этой своей действительностью также своё мышление и продукты своего мышления» (выделено нами — А. К., [1, с. 25]. История в трактовке К. Маркса — это смена формаций.

Цивилизационный подход А. Тойнби к рассмотрению истории

Представители цивилизационного подхода в рассмотрении истории исходят из положения, что это непрерывный процесс изменения цивилизаций, но все они разные ветви «единого древа истории». А. Тойнби утверждает единый алгоритм становления цивилизаций от зарождения, развития, через надлом к разложению, предполагая конечность любой цивилизации. Так ли это? «Цивилизация — это замкнутое общество, характеризующееся при помощи двух основных критериев: религия и форма её организации; территориальный признак, степень удалённости от того места, где данное общество первоначально возникло» [5, с. 82–85]. Но по К. Марксу, религия не имеет развития.

В определении А. Тойнби «цивилизация» характеризуется двумя компонентами: религией и «формой» объединения. Обязательным условием является территория и мера удаленности от «материнской цивилизации», по отношению к которой она является сыновней. Второй формой объединения может выступать «разное». Попробуем в ходе дальнейших рассуждений разобраться, что подразумевал А. Тойнби под «разным».

Все рассматриваемые цивилизации, по мнению А. Тойнби, являются «независимыми» друг от друга. Что может быть связующим звеном между различными цивилизациями в один временной период? Предполагаем, что использование формационного подхода (всеобщего) позволит нам

выделить в качестве системообразующего — средство производство, что является критерием формации. А. Тойнби считал, что культурная составляющая важнее экономики и политики. Но характер производственных отношений и средства производства нельзя отнести только к экономике. Производственные отношения, выше мы отметили, как исходное положение в формационном подходе К. Маркса — это становление социальных отношений и развитие истории человечества.

Руководствуясь положением К. Маркса о статичности религии, в рассмотрении концепции А. Тойнби, определившего религию ведущим фактором зарождения и развития цивилизации, неизбежно приходим к выводу конечности любой цивилизации. Следующим фактором становления цивилизации выступает мера удаленности от отеческой цивилизации. В отличие от других представителей цивилизационного подхода (Н. Я. Данилевского, О. Шпенглера) А. Тойнби в классификации выделяет 21 цивилизацию. В ней выделяет две большие группы: независимые и неразвившиеся цивилизации. Сама группа независимых цивилизаций делится на блоки: не относящиеся к другим, не аффилированные другими, аффилированные другими (первая группа), аффилированные другими (вторая группа; цивилизации-саттелиты). Например, в качестве независимой (аффилированной другими — 2 группа) цивилизации можно рассматривать сирийскую, которая в свою очередь выступает в качестве отеческой для иранской.

В каждой отдельной цивилизации А. Тойнби выделяет три составных элемента: культурное ядро, экономику и политику. Дает понимание «локальных цивилизаций», которые, по мнению автора, представляют некий круговорот и несколько больше по протяженности, чем любое национальное государство. Сама реальность (подразумевается экономика), идущая всегда впереди нормативной базы и законов, настоятельно требует изменения способов и средств социальных отношений. На этот вызов отвечает самая прогрессивная, жаждущая изменений, часть общества и предлагает новый механизм установления социальных (производственных) отношений. В этом взаимодействии заключается жизненность цивилизации. Мы же можем констатировать, что в качестве важного элемента становления цивилизации присутствуют «производственные отношения».

Сирийская, выступившая в свое время отеческой для современной и живой иранской цивилизации,

почему-то не имела в себе силы для дальнейшего развития. Почему? Римская империя не обеспечила своими завоевательными походами своего дальнейшего развития. Значит только география не является ведущим фактором в становлении и развитии цивилизации. И ещё два существенных элемента: технический прогресс (производительные силы, обеспечивающий развитие экономики) и политическая власть также не являются важнейшими факторами в цивилизационном развитии.

Растущая цивилизация — это нерасторжимая целостность и единство при соблюдении обязательного условия сохранения самобытности. В этом и заключается соотнесение общего (единство цивилизации) и особенного (неповторимая самобытность цивилизации).

Работа Тойнби завершена к 1950 г. (писалась около четверти века). Можно проследить, что для того времени он прогрессивной и имеющей потенциал влияния и поглощения других цивилизаций называет западную цивилизацию. Западная цивилизация в то время часто ассоциировалась с технологическим прогрессом, но иногда это сужалось до границ материально-технического обеспечения, не сопровождаясь рассмотрением изменения производственных отношений. Спустя три четверти западный мир уже не так безапелляционно высказывается о возможностях влияния «западной» цивилизации. Интерес представляют те цивилизации, которые намечены А. Тойнби на «заклание», в которых прослеживаются признаки «надлома» и «разложения».

Тойнби выделяет четыре причины упадка: неудачное географическое расположение, бытийные основания (космические причины), вырождение этноса (расы) и завоевательные набеги врагов (хотя автор считает, что нападение извне больше сплачивает цивилизацию на основе активного противодействия). Нельзя среди причин назвать и технологический застой или упадок, потому что он сам является следствием умирания цивилизации, а не её причиной. Если цивилизация идет к своему затуханию, то она проходит три этапа: надлом, разложение и гибель. Причем между надломом и разложением могут стоять века, которые будут продлевать «жизнь в смерти».

Развитие истории может быть обеспечено творческой силой меньшинства в качестве универсальной силы. Таким «универсальным государством» мнит себя сейчас западная цивилизация (англо-саксонское и западноевропейское общество). Но А. Тойнби описывает фазы гибели такой

цивилизации: это неустранимое противоречие между меньшинством и большинством; подмена абсолютных ценностей относительными; утрата энергийной (харизматической) привлекательности; усиление административного контроля взамен самоконтроля и контроля коллективного.

Из противоречия большинства и меньшинства как необходимое следствие вытекает неизбежность «творческого акта» совсем нетворческой части большинства. Вместо противоборствующих сторон, разведенных К. Марксом производственными отношениями по разные стороны баррикад, у А. Тойнби двигателем цивилизационного процесса становится некий «пролетариат». Какова цель этого «пролетария»? «Внутренний пролетариат» пытается создать нечто универсальное в виде церкви». Такой период пережил Советский союз, когда большинство за неимением сильной политической воли и развитой экономики обратило свои устремления к церкви (они не создавали новую, но обратились к уже традиционным универсальным).

Под «внешним пролетариатом» А. Тойнби подразумевал другую цивилизацию, которая агрессивно начинает захват остановившейся в своем развитии цивилизации. Мы это видели при распаде Советского Союза, и сейчас этот период агрессивного «захвата» иных (чужих) цивилизаций западным миром. Что может спасти падающую цивилизацию?

Вульгаризация и деградация культурного ядра — вот что является показателем разложения и будущей гибели. Среди существенных элементов культурного ядра А. Тойнби выделяет философию, этику и религию и т. д. Если в современном мире религии уделяется достаточное внимание, то философии и этике, а также пониманию их значения для исторического прогресса не уделяется. Для того чтобы сохраниться, цивилизации необходимо обрести новые цели, вернуться к универсальным (всеобщим) ценностям, и тогда возможно появление дочерней цивилизации. Например, сирийская цивилизация погибла (мертвая цивилизация), но она стала отеческой по отношению к живой иранской.

Таким образом, всемирная история — это постоянное творчество, поступательное движение вперед. В формационном подходе (в развитии противоречия между производительными силами и производственными отношениями) нам видится открытый процесс развития. Тогда как любой последователь цивилизационного подхода предполагает завершенность процесса развития.

Обратимся к двум недостаткам, отмеченным П. А. Сорокиным в теории А. Тойнби. П. А. Сорокин считает, что, во-первых, «цивилизация» не совсем верно определена в качестве объекта исторического исследования, во-вторых, не разделяет трактовку развития цивилизаций как конечного процесса. Однако А. Тойнби рассматривает цивилизацию, используя системный подход как целостную систему с взаимосвязями и взаимовлиянием всех составляющих элементов друг на друга и на целое и наоборот. В этом мы можем не соглашаться с П. А. Сорокиным. Вслед за А. Тойнби, мы считаем, что всемирная история — это единый целостный процесс. Сожаление вызывает, как нам кажется, отсутствие в его теории научно корректного, аргументированного критерия отбора цивилизации. Несколько предвзято и неаргументированно он к единственно живой относит западную цивилизацию. Думается, можно объяснить это временем написания работы. Неоднозначно оцениваем и критерий распределения цивилизаций в предложенной классификации. Приходим к выводу, что концепция А. Тойнби не всегда научно корректна, неоднозначна, нет четких критериев классификации.

Однако историю отдельно взятой цивилизации как нечто особенное в ходе исторического процесса можно использовать для изучения элементов, этапов и выявления характерных признаков.

А. Тойнби попытался найти общие предпосылки возникновения разных цивилизаций. Им выявлена возможность отношений отеческих и сыновних цивилизаций как отношения зависимости и подчиненности. В качестве рабочей гипотезы можно предположить, что выявление зависимости способствует установлению закономерности между цивилизациями. К трем обязательным предпосылкам для возникновения цивилизаций А. Тойнби относит универсальное государство, религию (идеологию), процесс развития обществ.

В основе культурного ядра А. Тойнби видит три религии: христианство, иудаизм и ислам, их территориальное движение в разные области. Это попытка дать географическую ретроспекцию, скорее в историческом аспекте, с выявлением закономерности и предпосылок. А. Тойнби рассматривает два кризиса выделения двух вет-

вей христианской церкви. Пожалуй, для проблемы цивилизационного подхода важен третий кризис, потому что он в большей степени был связан с социальными вопросами, т. е. активизацией политической власти.

А. Тойнби высказал предположение, что 1054 г. ознаменовал собой четкое разделение (принятое в современном научном подходе) на западное и православное общество. Зафиксирован процесс дифференциации «социальных структур». Что подразумевает под этим А. Тойнби?

С XI в. православная христианская цивилизация стала всё более отдаляться и отличаться от западного христианства. Наблюдаем начало разделения двух обществ, некогда имеющих единое начало.

В основе зарождения исламской цивилизации (иранской) лежат те же самые три причины: Багдадский халифат (универсальное государство), ислам (универсальная религия), завоевательные набеги монгольских и арабских кочевников (движение, обновление). Исламское общество формируется как завершенная целостность к XIII в. Автор высказал предположение, что раскол современного исламского мира объясняется противоречиями между шиитами и сунитами, однако, и те, и другие принадлежат исламу. В этом случае мировая религия ислам, выступает в качестве культурного ядра и у тех, и у других.

Резюме

В кратком рассмотрении теории цивилизации Арнольда Джозефа Тойнби мы обнаружили существенные признаки становления формации. Предполагаем, что при детальном рассмотрении отдельной цивилизации, можем выявить, что причинами её жизненности могут выступить изменения производственных отношений. Если К. Маркс в своих работах обращаясь, например, к индийской общине, детально анализировал ее историю развития через собственность (динамику разных её видов), то А. Дж. Тойнби среди важных элементов культурного ядра просто называл технологическое состояние или экономику. Логика и аргументация формационного подхода немецкого философа более убедительны в рассмотрении исторического развития.

Список источников

1. Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология // Сочинения : в 30 т. 2-е изд. М. : Госполитиздат, 1955. Т. 3. С. 7–544.
2. Межуев В. Идея всемирной истории в учении Карла Маркса // Логос. 2011. № 2 (81). С. 3–36.

3. Невелев А. Б., Камалетдинова А. Я., Брильц О. А. Форма стоимости в учении Карла Маркса как методологическая основа // Вестник Челябинского государственного университета. 2019. № 8 (430). С. 83–85.

4. Невелев А. Б., Худякова Н. Л., Камалетдинова А. Я. Комплексная потребительная стоимость как форма и мера предметного бытия человека // Вестник Челябинского государственного университета. 2020. № 4 (438). С. 5–9.

5. Тойнби А. Дж. Постигание истории. Сборник. Т. 1. Введение. Сравнительное исследование цивилизаций. Предварительная классификация обществ данного вида ; пер. с англ. Е. Д. Жаркова. М. : Рольф, 2001. С. 82–85.

References

1. Marx K, Engels F. German ideology. In: Compositions: in 30 vol. 2nd ed. Moscow: Gospolitizdat; 1955. Vol. 3. Pp. 7–544. (In Russ.).

2. Mezhuev V. The idea of world history in the teachings of Karl Marx. *Logos = Logos*. 2011;(2(81):3-36. (In Russ.).

3. Nevelev AB, Kamaletdinova AY, Brilts OA. The form of value in the teachings of Karl Marx as a methodological basis. *Vestnik Chelyabinskogo gosudarstvennogo universiteta = Bulletin of the Chelyabinsk State University*. 2019;(8(430):83-85. (In Russ.).

4. Nevelev AB, Khudyakova NL, Kamaletdinova AY. Complex use value as a form and measure of a person's objective existence. *Vestnik Chelyabinskogo gosudarstvennogo universiteta = Bulletin of the Chelyabinsk State University*. 2020;(4(438):5-9. (In Russ.).

5. Toynbee AJ, Zharkov ED (transl. from English). Comprehension of history. Collection. Vol. 1. Introduction. Comparative study of civilizations. Preliminary classification of societies of this type. Moscow: Rolf; 2001. Pp. 82–85. (In Russ.).

Информация об авторе

А. Я. Камалетдинова — кандидат педагогических наук, доцент кафедры философии.

Information about the author

A. Ya. Kamaletdinova — Candidate of Pedagogical Sciences, Associate Professor of the Department of Philosophy.

Статья поступила в редакцию 05.09.2022; одобрена после рецензирования 12.09.2022; принята к публикации 15.09.2022.

The article was submitted 05.09.2022; approved after reviewing 12.09.2022; accepted for publication 15.09.2022.

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

The author declares no conflicts of interests.

МЫСЛИТЕЛИ ПРОШЛОГО И НАСТОЯЩЕГО

THINKERS OF THE PAST AND THE PRESENT

Вестник Челябинского государственного университета. 2022. № 8 (466). С. 85–93.

ISSN 1994-2796 (print). ISSN 2782-4829 (online)

Bulletin of Chelyabinsk State University. 2022;(8(466):85-93. ISSN 1994-2796 (print). ISSN 2782-4829 (online)

Научная статья

УДК 94 (47)

doi: 10.47475/1994-2796-2022-10813

РАННЯЯ ГЕНЕАЛОГИЯ ТЕВКЕЛЕВЫХ

Андрей Васильевич Беляков

Институт российской истории Российской академии наук (ИРИ РАН), Москва, Россия, belafeb@yandex.ru,
ORCID: 0000-0001-8588-9192

Аннотация. В статье разбирается общепринятая генеалогия рода Тевкелевых. Делается вывод о том, что она по невыясненным причинам была выдумана в конце XVIII в., хотя и содержит отдельные правильные элементы. На протяжении XVII в. Тевкелевы служили в станичниках, толмачах и переводчиках Посольского приказа. Архив внешнеполитического ведомства позволяет воссоздать генеалогию Тевкелевых с рубежа XVI–XVII вв., а также предположить, кем был человек, подаривший этой семье свое имя как родовое прозвище.

Ключевые слова: Тевкелевы, Посольский приказ, служилые татары, переводчики, генеалогия

Для цитирования: Беляков А. В. Ранняя генеалогия Тевкелевых // Вестник Челябинского государственного университета. 2022. № 8 (466). С. 85–93. doi: 10.47475/1994-2796-2022-10813

Original article

EARLY GENEALOGY OF THE TEVKELEVS

Andrey V. Belyakov

Institute of Russian History Russian Academy of Sciences (IRI RAS), Moscow, Russia, belafeb@yandex.ru
ORCID: 0000-0001-8588-9192

Abstract. The article analyzes the generally accepted genealogy of the Tevkelev family. It is concluded that, for unknown reasons, it was invented at the end of the 18th century, although it contains certain correct elements. Throughout the 17th century the Tevkelevs served in the stanitsa, interpreters and translators of the Ambassadorial order. The archive of the Foreign Ministry allows us to recreate the genealogy of the Tevkelevs from the turn of the 16th-17th centuries, and also to suggest who the person who gave this family his name as a generic nickname was.

Keywords: Tevkelevs, Ambassadorial order, service Tatars, translators, genealogy

For citation: Belyakov AV. Early genealogy of the Tevkelevs. *Bulletin of Chelyabinsk State University*. 2022;(8(466):85-93. (In Russ.). doi: 10.47475/1994-2796-2022-10813

Роль Кутлу-Мухаммеда (Алексея Ивановича) Тевкелева в истории России первой половины XVIII в. общепризнанна. Он принял участие в ряде дипломатических миссий, являлся основателем множества крепостей на Урале, подавлял башкирское восстание 1730-х гг. Поэтому память об этом человеке у разных народов России оказалась долгой и неоднозначной. Ему посвящено множество исследований. Однако ран-

няя генеалогия рода Тевкелевых практически не изучена. В литературе длительное время тиражируются ошибки, когда-то допущенные предшественниками. В представленной работе делается попытка установить происхождение семьи Тевкелевых, а также проследить службы отдельных представителей до рубежа XVII–XVIII вв. При этом упор делается на архивные источники, многие из которых ранее еще не вводились в научный оборот.

© Беляков А. В., 2022

На настоящий момент считается общепризнанной родословная Тевкелевых, созданная на основе сведений, представленных Дарьей Алексеевой Тевкелевой (жена Юсупа) в 1789 г.

В прошении о внесении имени ее сына в дворянскую родословную книгу Уфимского наместничества [33] она выглядит следующим образом.

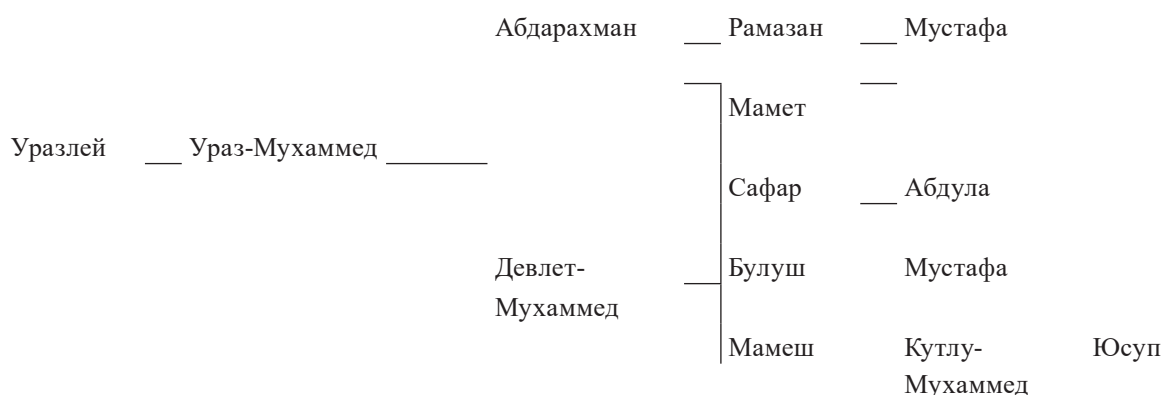


Рис. 1. Родословная Тевкелевых по сведениям Д. А. Тевкелевой
Fig. 1. The genealogy of the Tevkelevs according to D. A. Tevkeleva

Тевкелевы долгое время служили переводчиками и толмачами Посольского приказа. В архиве внешнеполитического ведомства сохранились документы о представителях этого рода. В последнее вре-

мя появился ряд исследований, посвященных служащим внешнеполитического ведомства [19; 7; 9], позволяющий значительно скорректировать наши представления о ранней генеалогии Тевкелевых.



Рис. 2. Родословная Тевкелевых по документам архива Посольского приказа
Fig. 2. The genealogy of the Tevkelevs according to the documents of the archive of the Ambassadorial order

Рассмотрим сведения по каждому представителю рода. Уразлей (Ураз-Али). В 1610 г. он значится как беспоместный новгородский служилый татарин Бежецкой пятины с поместным окладом в 300 четей. В январе в оклад ему пожаловали бывшие поместья Якушки Еркутаева (57 чети с осминою) и Гаврилы Осанова (52 чети с осминою и полутретником). В этом же документе указано имя его матери — Нармас [21, с. 193–194]. Однако, у нас нет каких-либо данных, позволяющих связать эти лица с рассматриваемым нами родом Тевкелевых. В Новгородском уезде из-

вестны и иные Тевкелевы. Так, на рубеже XVI–XVII вв. в Суглецкой волости проживал некто Девлеш Тевкелев [31, с. 197].

Сведения о Семене Тевкелеве отсутствуют. Известен некий татарский переводчик Семен, которого в 1589–90 г. посылали в Грузию с кн. С. Звенигородским [4, с. 111], но делать какие-либо выводы на основании этого нельзя. Другие его упоминания встречаются исключительно в документах о его сыновьях — Ураз-Мухаммеде и Мустафе. Важно отметить, что братья связаны с Мещерой и Посольским приказом. Не служащие внешне-

политического ведомства с родовым прозвищем Тевкелевы в регионе неизвестны. Это позволяет предположить, что представители семьи появились в Мещере только на рубеже XVI–XVII вв. В это время служилые татары Посольского приказа (ранее великокняжеские служилые татары), которые с XIV в. активно участвовали в организации контактов русских князей с Золотой Ордой, а затем государствами, образовавшимися на ее обломках, стали испомещаться в этом регионе. До этого их поместья располагались в ближнем Подмосковье [15; 20]. Их служба, как правило, носила семейный наследственный характер. Лица с подобным именем или родовым прозвищем фиксируются в документах.

Бакшеев Тулуш — великокняжеский татарин из Ростунова. В октябре 1487 г. послан с Д. Шеиным в Крым [30, с. 70]. 11 марта 1501 г., отправлен в Крым с кн. Ф. Ромодановским; после разгрома посольства вернулся в Москву мая 25 [30, с. 347], 30 августа 1501 г., послан в Крым с грамотами [30, с. 370].

Бакшеев Тювекель (Тевкель), великокняжеский татарин. 30 мая 1501 г. послан в Крым с грамотами [30, с. 347], 23 июля — вернулся из посылки [30, с. 353]. 12 сентября 1502 г. приехал из Крыма с грамотами [30, с. 430]. 20 августа 1504 г. послан в Крым с грамотами [30, с. 520].

Сатай Тевкелев, возможно сын Тевкеля Бакшеева, 16 октября 1502 г. послан в Крым с И. М. Беклемишевым. Посольство не состоялось [30, с. 434]. 23 февраля 1503 г. отмечено его второе несостоявшееся отправление в Крым [30, с. 453].

Тюлетек Тювекелев, возможно сын Тевкеля Бакшеева. 22 августа 1503 г. послан в Крым с грамотой [30, с. 481].

Из перечисленных лиц Тулуш и Мерет-Хозя упоминаются как братья Тевкеля. Похоже, последний занимал особое положение среди служивых татар. Если все перечисленные лица являются родственниками (документы оставляют вероятность того, что среди отмеченных людей есть тезки), то ранняя генеалогия Тевкелевых должна выглядеть следующим образом.

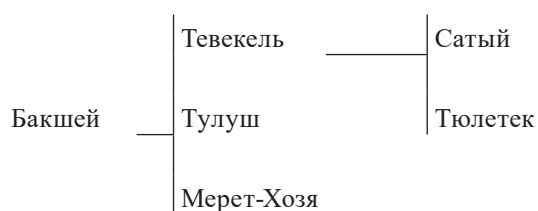


Рис. 3. Предполагаемая ранняя генеалогия Тевкелевых

Fig. 3. The alleged early genealogy of Tевkele

Следует указать, что бакшей, похоже, не имя, а указание на должность — высококлассный специалист по арабографичным текстам, а в XV в., возможно, еще и знаток уйгурского письма [5]. Образование родовых прозвищ у великокняжеских (посольских) служивых татар происходило от имени знакового предка. Впоследствии, при разрастании рода для того, чтобы всегда было понятно о ком идет речь, отдельные ветви брали дополнительное прозвище. При этом в документах прозвища встречаются попеременно [8]. Если перед нами именно такая ситуация, то в XVI в. предки Тевкеля могли писаться как Тевкелевыми (Тевкелевыми), так и Бакшеевыми. Во второй половине XVI в. известны несколько лиц, претендующих на то, чтобы занять недостающие звенья между Тевкелем Бакшеевым и братьями Ураз-Мухаммедом и Мустафою Семеновыми.

Тоузар Тевкелев во главе станицы в октябре 1563 г. послан в Ногайскую Орду к Урусу-мирзе [РГАДА. Ф. 127. Оп. 1. Кн. 6. Л. 195]. Бакшеев Сенчура 26 марта 1586 г. отмечен в Крыму с миссией гонца И. Судакова [РГАДА. Ф. 123. Оп. 1. Кн. 17. 20 об.]. Малое количество упоминаний, а также отсутствие отчеств, ставит нас практически в безвыходное положение с отождествлением подобных лиц.

Мустафа Семенов начал службу в Посольском приказе в станичниках не позднее 1623/24 г. [РГАДА. Ф. 141. Оп. 1. 1625 г. Д. 40. Л. 21–22; 1627 г. Д. 75. Л. 96, 97]. 22 сентября 1631 г. он значится уже как переводчик татарского языка [РГАДА. Ф. 138. Оп. 1. 1631 г. Д. 4. Л. 5]. Покинул приказ не ранее 1651/52 гг. [РГАДА. Ф. 138. Оп. 2. Л. 12. Л. 8; Оп. 1. 1666 г. Д. 2. Л. 40]. За это время Мустафа неоднократно отправлялся за границу в составе дипломатических миссий. В 1623/1624 г. послан в Турцию с И. Бегичевым. Посольство было разгромлено. Находился «в полоне в Крыму и в Ногайском улусе», и был освобожден только в 1625/1626 г. [РГАДА. Ф. 141. Оп. 1. 1627 г. Д. 75. Л. 96, 97]. В 1626–1628 гг. входил в состав посольства С. И. Тарбеева в Крым. Интересно, что в посольской книге Мустафа попеременно называется, то толмачом, то переводчиком [28, с. 42, 44]. В 1629–1630 гг. отправлен в составе посольства А. Плещеева и П. Талызина в Персию [РГАДА. Ф. 138. Оп. 1. 1628 г. Д. 1. Л. 157]. В 1632–1633 гг. мы видим его среди участников посольства А. Прончишева и Т. Бормосова в Турцию [17, с. 8; РГАДА. Ф. 89. Оп. 1. 1632 г. Д. 2. Л. 42].

Кроме этого, Мустафа фиксируется, как участник различных событий в Москве. 19 мая

1635 г. отмечен за государевым столом, данным в честь персидского посла Анди-бека [РГАДА. Ф. 77. Оп. 1. 1635 г. Д. 1. Л. 147]. Этот факт указывает на то, что М. Тевкелев был приставлен к персидскому посольству как переводчик или же переводчик и пристав. В 1643/1644 г. он экзаменовал претендента в толмачи А. Кутлумамета [РГАДА. Ф. 138. Оп. 1. 1644 г. Д. 1. Л. 188]. Это указывает на признание его языковых навыков в приказе. В июне 1644 г. Мустафа привлекался как свидетель в судном деле между переводчиком Прокофием Вражским и станичным новокрещеном Кириллом Нагаевым [РГАДА. Ф. 141. Оп. 2. 1644 г. Д. 40. Л. 13].

Заслуги переводчика отмечались постоянными повышениями его материального содержания. Если до 1625/1626 г. его годовой оклад составлял 18 руб. [РГАДА. Ф. 141. Оп. 2. 1627 г. Д. 75. Л. 96, 97], то с 1643/1644 г. он равнялся 65 руб. Кроме этого, ему полагался поденный корм в 25 коп. [РГАДА. Ф. 138. Оп. 1. 1643 г. Д. 3. Л. 11 об., 131; 1644 г. Д. 1 Л. 10; 1645 г. Д. 6. Л. 29]. С 1650/51 г. поместный оклад переводчика был 600 четей [РГАДА. Ф. 138. Оп. 2. Кн. 12. Л. 8]. На сентябрь 1631 г. Мустафа был «испомещен» [РГАДА. Ф. 138. Оп. 1. 1631 г. Д. 4. Л. 5]. Но в апреле 1634 г. по его челобитью поместья отписали в казну и заменили поденным кормом [РГАДА. Ф. 89. Оп. 1. 1634 г. Д. 12. Л. 1].

Ураз-Мухаммед Семенов, по сведениям Б. А. Куленкова, также служил в Посольском приказе переводчиком татарского языка. Хотя по иным данным, он был только толмачом. На службу в приказ его определили не позднее сентября 1631 г. [РГАДА. Ф. 138. Оп. 1. 1631 г. Д. 4. Л. 6]. Хотя в дипломатических посылках он начал участвовать несколько раньше. В сентябре 1630 г. ездил гонцом к посольству Л. Кологривова и А. Дурова в Крым [РГАДА. Ф. 123. Оп. 1. 1630 г. Д. 1. Л. 280]. В январе 1631 г. сопровождал в Крым татарского гонца Осман бека [РГАДА. Ф. 123. Оп. 1. Кн. 23. Л. 9]. В феврале 1632 г. отвозил царские грамоты к возвращающимся из Турции послам А. Совину и М. Алфимову на Воронеж и Переславль-Рязанский [РГАДА. Ф. 89. Оп. 1. 1631 г. Д. 2. Л. 157, 163]. В 1637/38 г. приехал из кизылбашской посылки [22, с. 347]. Участвовал в посольстве В. Сухотина и С. Звягина в Крым в 1639–1640 гг. [РГАДА. Ф. 123. Оп. 1. Кн. 22. Л. 355]. В июле 1644 г. направлен к послу в Польшу к А. М. Львову с грамотами [РГАДА. Ф. 138. Оп. 1. 1644 г. Д. 5. Л. 43]. В 1643/1644 г. его годовой оклад составлял 23 руб., а поденный корм равнялся 6 копейкам [РГАДА.

Ф. 138. Оп. 1. 1643 г. Д. 2. Л. 12; 19, с. 486]. Покинул (умер?) Посольский приказ в 1645/46 г. [РГАДА. Ф. 138. Оп. 1. 1645 г. Д. 5. Л. 60].

У Мустафы известен сын Абдарахман (? — 18 января 1674 г.). Переводчиком татарского языка Посольского приказа он стал не позднее 13 января 1667 г. [РГАДА. Ф. 138. Оп. 1. 1666 г. Д. 2. Л. 50] и служил в этой должности до 18 января 1674 г., когда был убит в полку воеводы кн. Г. Г. Ромодановского [34; РГАДА. Ф. 138. Оп. 1. 1674 г. Д. 6. Л. 180].

О его службах известно немного. В 1668 г. Абдарахман на Дону с посланником Богданом Ушаковым [РГАДА. Ф. 138. Оп. 2. Кн. 14. Л. 13]. В 1670/71 г. он посылался в Крым [РГАДА. Ф. 138. Оп. 1. 1674 г. Д. 6. Л. 7–10]. В декабре 1672 г. переводчика велено отправить в некую посольскую посылку [РГАДА. Ф. 138. Оп. 2. Кн. 17. Л. 39 об.]. Не ранее 30 сентября 1673 г. он в полку воеводы кн. Г. Г. Ромодановского, «взятых татар, которых емлют на бою государевы ратные люди, о вестях рспрашивать» [34].

При взятии в приказ в 1667/68 г. Абдарахману дали новичные оклады: поместный — 250 четей, годовой 20 руб. и поденный корм 7 коп. [РГАДА. Ф. 138. Оп. 2. Кн. 12. Л. 64]. В 1670/71 г. годовой оклад составлял 28 руб., а поденный корм 10 коп. [РГАДА. Ф. 138. Оп. 2. Кн. 12. Л. 82 об.]. После смерти мужа вдова с пасынками получали поденный корм в 5 коп. [РГАДА. Ф. 138. Оп. 2. Кн. 12. Л. 123]. С 24 сентября 1678 г. его сократили до 3 коп. [РГАДА. Ф. 138. Оп. 2. Кн. 12. Л. 168 об.].

Абдарахман Тевкелев был женат не менее двух раз. Первая супруга — сестра переводчика Посольского приказа Абдулы Билялова сына Байцына, вторая (свадьба, по-видимому, состоялась после смерти первой жены) — Асанка (Османка, Асанка) Тюгеева дочь. Известны дети от первого брака: сыновья Рамазан и Маметко [РГАДА. Ф. 138. Оп. 2. Кн. 19. Л. 153, 259]. Имел двор в Москве в Татарской слободе [23, стб. 18, 68].

Рамазан Абдарахманов стал переводчиком татарского и турецкого языков Посольского приказа в середине 1695 г. 2 августа 1695 г. его привели к вере (дал клятву) [РГАДА. Ф. 138. Оп. 1. 1700 г. Д. 32. Л. 13]. Здесь он фиксируется до сентября 1719 г. [РГАДА. Ф. 138. Оп. 1. 1718 г. Д. 45. Л. 10 об.; 1718 г. Д. 28]. В 1695/96 г. отмечается «на службе под Азовым» [РГАДА. Ф. 138. Оп. 1. 1696 г. Д. 11. Л. 7]. 10 июля 1701 г. приказано быть в «свейском воинском походе в Большом полку» [РГАДА. Ф. 138. Оп. 1. 1701 г. Д. 37. Л. 4]. На следующий год (1702 г.) вновь «в Азове» [11, с. 185]. В 1710 г. привлекался

ся к переводу бумаг на татарском языке из архива гетмана Мазепы («батурицкий архив») [27, с. 932; 3, с. 173-174]. В январе 1712 г. Рамазан первым из всех переводчиков приказа подписал прошение об утверждении новым муэдзином мечети в Толмачах (Москва) казанца Ашира Кадкеева [16]. В марте 1714 г. привлёкся к разграничению земель от Днепра до Дона [24, с. 97]. В 1719 г. его дворовые люди проживали в селе Подлипки Касимовского уезда [12, с. 344]. 17 июня был отпущен в Москву [24, с. 290]. Известно имя жены Рамазана — Мусия Данилова дочь [РГАДА. Ф. 138. Оп. 1. 1696 г. Д. 11. Л. 7; 1714 г. Д. 21; 1719 г. Д. 28]. Сына звали Муртаза.

При зачислении в приказ Рамазану Тевкелеву назначили годовой оклад в 20 руб. и поденный корм в 20 коп. В сумме это приносило 73 руб. 20 коп. на год [РГАДА. Ф. 138. Оп. 1. 1696 г. Д. 11. Л. 5, Д. 15. Л. 3, Д. 16. Л. 42, Д. 24. Л. 53; 1697 г. Д. 31. Л. 3]. В 1701–1702 гг. его общий оклад составлял уже 93 руб. [11, с. 185]. В 1704 г. равнялся 104 руб. 95 коп. [РГАДА. Ф. 138. Оп. 1. 1704 г. Д. 20. Л. 2]. Позднее, в 1710–1718 гг., он остается почти таким же. Однако для удобства расчета его округлили в сторону понижения до 103 руб. [РГАДА. Ф. 138. Оп. 1. 1710 г. Д. 59. Л. 8 об., 34, 46, 58 об., 68 об., 73 об., 86 об.; 1712 г. Д. 39. Л. 2 об.; 1716 г. Д. 35. Л. 2 об., 15; 1718 г. Д. 45. Л. 10 об.].

Мамет (Мамеш) Абдарахманов также служил в Посольском приказе. Однако его взяли туда толмачом татарского языка. Обнаружены источники, указывающие на год его рождения — 1668/1669 г. В штат его определили не позднее сентября 1697 г. И упоминается он в приказе до 1708 г. Мамет получал годовой оклад в 10 руб. И поденный корм в 5 коп. Не позднее 1705 г. поденный корм подняли до 7 коп. [13, с. 310]. В 1713 г. У него отписали на государя 7 душ православных крестьян, проживавших в поместье толмача — селе Никольском Качкалей Керенского уезда [12, с. 344]. Известны дети толмача: сын Кутлу-Мухаммед и дочери Урая и Зулейха. Показательны браки детей. Урая стала супругой Бектемира сеида Шакулова, а Зулейха князя Бектемира Максютова [33]. Шакуловы происходили из рода пророка Мухаммеда (были сеидами) и находились в родстве с касимовскими царевичами. Кстати, отец Бектемира Шакулова, Якуб, также непродолжительное время служил переводчиком в Посольском приказе [10]. В этом же ряду стоит и брак Абдарахмана Тевкелева с сестрой переводчика Абдулы Байцына. Первый Байцын, Безерген, выехал из Сибири во времена Бориса Годунова. О нем известно, что

он находился в ближнем свойстве с сибирскими царевичами [6]. Как видно Тевкелевы стремились подыскивать себе статусных невест. Их жены являлись дочерьми сеидов, князнями или же находились в свойстве с сибирскими царевичами (Чингисидами). Татарская среда была очень консервативной. По матримониальным союзам, заключаемым представителями той или иной семьи, можно легко определить их статус. Тевкелевы не могли рассчитывать на брак с дочерьми татарских царей и царевичей, но вполне могли претендовать на руку сеидов и татарских князей. Для нас это очень важное наблюдение. На протяжении XVII в. Тевкелевы не называются в документах мирзами. Это происходит только в начале XVIII в. Возникает ощущение того, что знатное происхождение в какой-то момент просто было придумано. Но как мы видим, это не так. Такие семейные союзы для рядовых татар были недостижимы.

Муртаза (Муртазан) Рамазанов служил переводчиком татарского и турецкого языка Посольского приказа с 1712 г. (приведен к вере 1 июня) [РГАДА. Ф. 138. Оп. 1. 1700 г. Д. 32. Л. 14]. Позднее, с реорганизацией внешнеполитического ведомства в 1718–1719 гг. переведен на ту же должность в Коллегию иностранных дел, где к 1754 г. дослужился до коллежского асессора [2, с. 23; РГАДА. Ф. 138. Оп. 1. 1718 г. Д. 45. Л. 10].

В 1712–1713 г. Муртаза послан в составе миссии стольника Авраама Федоровича Лопухина в Стамбул [РГАДА. Ф. 138. Оп. 1. 1700 г. Д. 32. Л. 14; 1, с. 41–42]. Тогда же обучался турецкому и арабскому языку (чтение и письмо). Все расходы оплачивал П. П. Шафиров [2, с. 23]. С последним переводчик находился в переписке и называл своим патроном [Архив СПбИИ РАН Ф. 83. Оп. 1. Д. 5976. Л. 1–1 об.; Д. 6380. Л. 1–1 об.; 6015. Л. 1–1 об., Д. 6897. Л. 1–1 об.; 26, с. 266; 24, с. 120–121, 360–361]. Летом 1714 г. послан на разграничение русско-турецкой границы [24, с. 301]. 26 июля 1717 г. переводил в Петербурге на встрече хивинского посла [29, с. 462]. В сентябре 1714 г. единый годовой оклад (годовой оклад и поденный корм) переводчика составлял 100 руб. [24, с. 360]. В декабре 1716 г. его подняли до 120 руб. [РГАДА. Ф. 138. Оп. 1. 1716 г. Д. 35. Л. 15; 1718 г. Д. 45. Л. 10]. На его земельном участке в Москве в Старых Толмачах в 1-й половине XVIII в. находилась мечеть [32, с. 222]. Известен сын Муртазы Ахмед (Михаил Алексеевич). В 1751 г. он назван бывшим студентом [32, с. 213].

Кутлу-Мухаммед Мухамедов (Маметев, Алексей Иванович) — самый знаменитый представитель

рода, дослужившийся до чина генерал-майора. Он также начал свою карьеру переводчиком. Однако в Посольском приказе Кутлу-Мухаммед не служил. Его зачислили в Коллегию иностранных дел только в 1719 г. [РГАДА. Ф. 158. Оп. 3. 1719 г. Д. 33; 14]. В данной работе мы не будем касаться биографии этого человека. Отметим лишь отдельные новые или же малоизвестные факты. Во-первых, следует пересмотреть год рождения Кутлу-Мухаммеда. Считается, что он родился в 1674 г. Однако это дата смерти его деда — Абдарахмана Мустафина. В свою очередь Мамет Абдарахманов появился на свет только в 1668/69 г. Таким образом, рождение Кутлу-Мухаммеда следует отнести к концу 1680-х — 1690-м гг. Это объясняет, почему А. П. Волынский в письме к П. П. Шафирову 1716 г., в котором предположительно говорится о Кутлу-Мухаммеде, называет его «татарчонком» [25, с. 72]. Следует указать, что П. П. Шафиров в свое время служил переводчиком Посольского приказа в одно время с Рамазаном Тевкелевым. По-видимому, между ними возникли дружеские отношения. По крайней мере, Шафиров явно благоволил сыну Рамазана, Муртазе, и, возможно, племяннику Кутлу-Мухаммеду. Также укажем на незначительную ошибку в дате присвоения полковничьего звания Кутлу-Мухаммеду. Дарья Алексеева Тевкелева в 1789 г. указывает 8 мая 1734 г. [33] Однако на самом деле указ о пожаловании из переводчиков в полковники был подписан 18 мая 1734 г., а патент выдали 16 января 1735 г. [18, с. 162].

Также еще следует отметить ряд Тевкелевых, упоминаемых в источниках XVIII в., которых в настоящее время нельзя вставить в общую генеалогическую схему рода. Тимофей Тевкелев — полковой аудитор астраханского гарнизона, получивший назначение из вахмистров 18.09.1730 г. [18, с. 111, 251]. Борис Тевкелев — прапорщик армии, произведен 09.04.1763 г. из солдат лейб-гвардии; 31.09.1773 г. — капитан Бутырского пехотного полка; 12.12.1778 г. — подполковник [18, с. 551, 878, 1136]. По-видимому, их следует искать среди крещеных потомков Мустафы Булушева и Абдулы Сафарова.

Приходится констатировать, что общепринятая генеалогия рода Тевкелевых на самом деле далека от реальности. При этом предложенная нами схема также не полна. Поэтому в будущем исследователей, по-видимому, ждет здесь еще много открытий. Тевкелевы длительное время служили переводчиками, толмачами-станичниками в Посольском приказе. На этом поприще они продолжали чувствовать себя вполне уверенно еще в начале XVIII в. Однако в дальнейшем представители этой семьи по разным причинам предпочли сменить род деятельности и стали военными. Когда количество обнаруженных и введенных в научный оборот архивных свидетельств об этом роде возрастет, будет интересно сравнить судьбу представителей ветвей, принявших православие и оставшихся в исламе. Это позволит понять, как религиозные предпочтения влияли на судьбу служилых татар в XVIII в.

Список источников

1. Базарова Т. А. «Чтоб с теми грамотами был послан нарочитой человек...»: Поездка А.Ф. Лопухина в Стамбул в 1712 г. // Петровское время в лицах — 2018: к 20-летию конференции «Петровское время в лицах» (1998–2018) : материалы науч. конф. СПб. : Государственный Эрмитаж, 2018. С. 38–47.
2. Базарова Т. А. За что судили Суду? Превратности судьбы переводчика Посольской канцелярии // Средневековая личность в письменных и археологических источниках: Московская Русь, Российская Империя и их соседи : материалы Междунар. науч. конф. (Москва, 13–14 октября 2016 г.). М. : Институт российской истории РАН, 2016. С. 21–28.
3. Батурицкий архив и другие документы по истории Украинского гетманства 1690–1709 гг. СПб. : Дмитрий Буланин, 2014. 480 с.
4. Белокуров С. А. Сношения России с Кавказом. М. : Университетская типография, 1889. Вып. 1. 715 с.
5. Беляков А. В. Бакшеи — трансформация понятия // Восток. Афро-Азиатские сообщества: история и современность. 2021. № 4. С. 60–71.
6. Беляков А. В. Переводчики Посольского приказа Байцыны // «Чтобы не перестала память родителей наших и наша, и свеча бы не угасла...» к 70-летию Николая Михайловича Рогожина ; Институт Российской истории РАН. М. : Институт российской истории РАН, 2019. С. 217–229.
7. Беляков А. В. Служащие Посольского приказа 1645–1682 гг. СПб. : Нестор-История, 2017. 368 с.
8. Беляков А. В. Служилые татары из рода Баймаковых-Резановых на дипломатической службе Московского государств // Quaestio Rossica. 2021. Т. 9, № 3. С. 886–902.

9. Беляков А. В., Гуськов А. Г., Лисейцев Д. В., Шамин С. М. Переводчики Посольского приказа в XVII в. М. : Индрик, 2021. 304 с.
10. Беляков А. В., Енгальчева Г. А. Крымские выходцы в Касимове — сеиды Шакуловы и их архив // Средневековые тюрко-татарские государства. 2015. Т. 7. С. 46–53.
11. Болотина Н. Ю. «Надлежит... ведать все уставы государственныйя и важность их» : Документы РГАДА по истории государственной службы России. XVIII в. // Исторический архив. 1999. № 2. С. 182–210.
12. Габдуллин И. Р. От служилых татар к татарскому дворянству. М. : Б. и., 2006. 320 с.
13. Гуськов А. Г., Шамин С. М. Толмачи Посольского приказа в последней четверти XVII в.: предварительные данные // Переводчики и переводы в России конца XVI — начала XVIII столетия. М. : Институт российской истории РАН, 2021. С. 278–317.
14. Дело об определении Касимовского мурзы Мамета Тевкелева в Посольскую канцелярию переводчиком турецкого и татарского языков // Ядкяр. 1996. № 1. С. 140–141.
15. Зайцев И. В. Великокняжеские служилые татары в XV — первой половине XVI вв. и их землевладение в Московском крае. URL: <http://src-h.slav.hokudai.ac.jp/jcrees/2013Osaka/14Zaytsevs.pdf> (дата обращения 13.08.2022).
16. Зайцев И. В. Из истории московской мусульманской общины в начале XVIII в.: дело московском муэдзине (1712 г.) // *Turcica et Ottomanica*. Сборник статей в честь 70-летия М. С. Мейера. М. : Восточная литература, 2006. С. 59–63.
17. Зерцалов Н. А. Об оскорблении царских послов в Крыму в XVII веке. М. : Университетская типография, 1893. 24 с.
18. «Известно и ведомо да будет каждому...». Книга записей патентов, выданных Военной коллегией в 1723–1796 гг. М. : Старая Басманная, 2020. Т. I-II. 1883 с.
19. Куненков Б. А. Посольский приказ в 1613–1645 гг.: структура служащих, делопроизводство : дис. ... канд. ист. наук. Брянск, 2007. 586 с.
20. Моисеев М. В. Землевладение служилых татар в Коломенском уезде в конце XVI в. // Вестник Университета Дмитрия Пожарского. 2017. № 2. С. 236–247.
21. Народное движение в России в эпоху Смуты начала XVII века, 1601–1608. М. : Наука, 2003. 491 с.
22. Опись архива Посольского приказа. 1673 г. Ч. 1. М. : ЦГАДА, 1990. 525 с.
23. Переписные книги города Москвы 1665–76 гг. М. : Городская типография, 1886. 238 стб.
24. Походная канцелярия вице-канцлера Петра Павловича Шафирова. СПб. : Мирь, 2011. Ч. 2. 451 с.
25. Походная канцелярия вице-канцлера Петра Павловича Шафирова. СПб. : Мирь, 2011. Ч. 3. 413 с.
26. Походная канцелярия вице-канцлера Петра Павловича Шафирова. СПб. : Мирь, 2011. Ч. 1. 462 с.
27. Птенцы гнезда Петрова. 1701–1725 // Русская старина. 1872. № 6. С. 903–952.
28. Савелов Л. М. Из истории сношений Москвы с Крымом при царе Михаиле Федоровиче. Посольство С. И. Тарбеева в Крым 1626–1628 гг. М. : Таврическая Губернская типография, 2019. 105 с.
29. Сборник князя Хилкова. М. : Типография братьев Пантелеевых, 1879. 580 с.
30. Сборник Русского исторического общества. СПб. : Типография О. Елеонского и К^о, 1884. Т. 41. 638 с.
31. Селин А. А. «Дела судные, указы и записки вершеные и невершеные...» Новгородская практика судопроизводства XVI — начала XVII вв. СПб. : Митра, 2021. 568 с.
32. Хайретдинов Д. З. Старинные мечети и мусульманские объекты юга Москвы. М. : Медина, 2015. 334 с.
33. Ханыков Я. В. Сведения о роде Тевкелевых и о службе генерал-майора Алексея Ивановича Тевкелева // Временник Имп. Московского общества истории и древностей российских. Кн. 13. М. : Университетская типография, 1852. С. 19–21.
34. Шамин С. М. Переводчики на турецкой войне. Абдрахман Тевкелев в полку князя Г. Г. Ромадановского (1674 г.) // Русь, Россия: Средневековье и Новое время. Вып. 6. М. : МГУ, 2019. С. 573–577.

References

1. Bazarova TA. “So that a deliberate person was sent with those letters...”: A. F. Lopukhin to Istanbul in 1712. In: Nauchnaya konferentsiya “Petrovskoye vremya v litsakh — 2018” = The scientific conference “Peter’s time in faces — 2018”. St. Petersburg: State Hermitage; 2018. Pp. 38–47. (In Russ.).

2. Bazarova TA. Why was the Court judged? The vicissitudes of the fate of the translator of the Embassy's office. In: Mezhdunarodnaya nauchnaya konferentsiya "Srednevekovaya lichnost' v pis'mennykh i arkhologicheskikh istochnikakh: Moskovskaya Rus', Rossiyskaya Imperiya i ikh sosedi" = The International Scientific Conference "Medieval personality in written and archaeological sources: Moscow Russia, the Russian Empire and their neighbors" (Moscow, October 13–14, 2016). Moscow: Institute of Russian History of the Russian Academy of Sciences; 2016. Pp. 21–28. (In Russ.).
3. Baturyn archive and other documents on the history of the Ukrainian hetmanate in 1690–1709. St. Petersburg: Dmitry Bulanin; 2014. 480 p. (In Russ.).
4. Belokurov SA. Relations between Russia and the Caucasus. Moscow: University Printing House; 1889. Issue. 1. 715 p. (In Russ.).
5. Belyakov AV. Bakshei — transformation of the concept. *Vostok. Afro-Aziatskiye obshchestva: istoriya i sovremennost'* = *East. Afro-Asian societies: history and modernity*. 2021;(4):60-71. (In Russ.).
6. Belyakov AV. Translators of the Baitsyna Ambassadorial Order. In: "So that the memory of our parents and ours does not stop, and the candle does not go out..." to the 70th anniversary of Nikolai Mikhailovich Rogozhin; Institute of Russian History RAS. Moscow: Institute of Russian History of the Russian Academy of Sciences, 2019, pp. 217–229. (In Russ.).
7. Belyakov AV. Employees of the Ambassadorial Order 1645–1682. St. Petersburg: Nestor-History; 2017. 368 p. (In Russ.).
8. Belyakov AV. Serving Tatars from the Baimakov-Rezanov family in the diplomatic service of the Moscow State. *Quaestio Rossica*. 2021;9(3):886-902.
9. Belyakov AV, Gus'kov AG, Liseytshev DV, Shamin SM. Translators of the Ambassadorial order in the 17th century. Moscow: Indrik; 2021. 304 p. (In Russ.).
10. Belyakov AV, Engalycheva GA. Crimean natives in Kasimov — Seid Shakulovs and their archive. *Srednevekovye tyurko-tatarskie gosudarstva = Medieval Turko-Tatar states*. 2015;(7):46-53. (In Russ.).
11. Bolotina NYu. "It is necessary... to be in charge of all state charters and their importance": Documents of the RGADA on the history of the civil service of Russia. 18th century. *Istoricheskij arkhiv = Historical archive*. 1999;(2):182-210. (In Russ.).
12. Gabdullin IR. From serving Tatars to the Tatar nobility. Moscow; 2006. 320 p. (In Russ.).
13. Gus'kov AG, Shamin SM. Tolmachi of the Ambassadorial order in the last quarter of the 17th century: preliminary data. In: Translators and translations in Russia at the end of the 16th — beginning of the 18th centuries. Moscow, Institute of Russian History of the Russian Academy of Sciences; 2021. Pp. 278–317. (In Russ.).
14. The case of the appointment of Kasimov's Murza Mamet Tevkelev to the Embassy Office as a translator of the Turkish and Tatar languages. *Yadkyar*. 1996;(1):140-141. (In Russ.).
15. Zaytsev IV. Grand Ducal Serving Tatars in the 15th — the First Half of the 16th centuries and their land ownership in the Moscow region. Available from: <http://src-h.slav.hokudai.ac.jp/jcrees/2013Osaka/14Zaytsevs.pdf> (date of circulation 13.08.2022). (In Russ.).
16. Zaitsev IV. From the history of the Moscow Muslim community at the beginning of the 18th century: the case of the Moscow muezzin (1712). In: Sbornik statej v chest 70-letiya M. S. Mejera "Turcica et Ottomanica" = Collection of articles in honor of the 70th anniversary of M. S. Meyer "Turcica et Ottomanica". Moscow: Eastern Literature; 2006. Pp. 59–63. (In Russ.).
17. Zertsalov NA. On insulting the tsarist ambassadors in the Crimea in the 17th century. Moscow: University Printing House; 1893. 24 p. (In Russ.).
18. "Let it be known and known to everyone...". Book of records of patents issued by the Military College in 1723–1796. Moscow: Staraya Basmannaya; 2020. Vol. I-II. 1883 p. (In Russ.).
19. Kunenkov BA. Ambassadorial order in 1613–1645: the structure of employees, office work: thesis. Bryansk; 2007. 586 p. (In Russ.).
20. Moiseev MV. Land ownership of service Tatars in the Kolomna district at the end of the 16th century. *Vestnik Universiteta Dmitriya Pozharskogo = Vestnik of Dmitry Pozharsky University*. 2017;(2):236-247. (In Russ.).
21. Popular movement in Russia during the Time of Troubles at the beginning of the 17th century, 1601–1608. Moscow: Nauka; 2003. 491 p. (In Russ.).
22. Inventory of the archive of the Ambassadorial order. 1673. Part 1. Moscow: TsGADA; 1990. 525 p. (In Russ.).

23. Census books of the city of Moscow in 1665–76. Moscow: City printing house; 1886. 238 stb. (In Russ.).
24. Camping office of Vice-Chancellor Pyotr Pavlovich Shafirov. St. Petersburg: Mir; 2011. Part 2. 451 p. (In Russ.).
25. Camping office of Vice-Chancellor Pyotr Pavlovich Shafirov. St. Petersburg: Mir; 2011. Part 3. 413 p. (In Russ.).
26. Camping office of Vice-Chancellor Pyotr Pavlovich Shafirov. St. Petersburg; 2011. Part 1. 462 p. (In Russ.).
27. Chicks of Petrov's nest. 1701–1725. *Russkaya starina = Russian antiquity*. 1872;(6):903-952. (In Russ.).
28. Savelov LM. From the history of relations between Moscow and the Crimea under Tsar Mikhail Fedorovich. Embassy of S. I. Tarbeev to the Crimea 1626–1628. Moscow: Tavricheskaya Provincial Printing House; 2019. 105 p. (In Russ.).
29. Collection of Prince Khilkov. Moscow, Printing house of the Pantelev brothers; 1879. 580 p. (In Russ.).
30. 30. Collection of the Russian Historical Society. St. Petersburg: Printing house of O. Eleonsky and C^o; 1884. Vol. 41. 638 p. (In Russ.).
31. Selin AA. “Judicial cases, decrees and notes, executed and not completed...” Novgorod legal practice of the 16th — early 17th centuries. St. Petersburg: Mitra; 2021. 568 p. (In Russ.).
32. Khairetdinov DZ. Ancient mosques and Muslim objects in the south of Moscow. Moscow: Medina; 2015. 334 p. (In Russ.).
33. Khanykov YaV. Information about the Tevkelev family and the service of Major General Alexei Ivanovich Tevkelev. In: Vremennik Imp. Moscow Society of Russian History and Antiquities. Book 13. Moscow: University Printing House; 1852. Pp. 19–21. (In Russ.).
34. Shamin SM. Interpreters on the Turkish war. Abdrahman Tevkelev in the regiment of Prince G. G. Romadanovskogo (1674). In: Russia: Middle Ages and New Times. Issue 6. Moscow: Moscow State University; 2019. Pp. 573–577. (In Russ.).

Информация об авторе

А. В. Беляков — доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник Центра истории русского феодализма.

Information about the author

A. V. Belyakov — Doctor of Historical Sciences, Leading Researcher at the Center for the History of Russian Feudalism.

Статья поступила в редакцию 22.08.2022; одобрена после рецензирования 31.08.2022; принята к публикации 12.09.2022.

The article was submitted 22.08.2022; approved after reviewing 31.08.2022; accepted for publication 12.09.2022.

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

The author declares no conflicts of interests.

Научная статья

УДК 297.17 +130.122

doi: 10.47475/1994-2796-2022-10814

К ВОПРОСУ О ВЗАИМООТНОШЕНИЯХ СУФИЕВ УРАЛО-ПОВОЛЖЬЯ И СЕВЕРНОГО КАВКАЗА ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XIX — НАЧАЛЕ XX В. НА ПРИМЕРЕ ЖИЗНЕДЕЯТЕЛЬНОСТИ ШЕЙХОВ МАХМУДА АЛМАЛИ И САЙФУЛЛЫ-КАДИ БАШЛАРОВА

Магомед Халитович Хайрулаев¹, Гюзель Булатовна Вильданова²

¹ Казанский федеральный университет, Казань, Россия, assalam-kazan@mail.ru, ORCID 0000-0003-3116-713X

² Башкирский государственный университет, Уфа, Россия, guzbulat75@mail.ru, ORCID 0000-0001-5350-6564

Аннотация. Статья посвящена изучению исторических связей между богословами Урало-Поволжья и Северного Кавказа на рубеже XIX–XX веков. В центре внимания деятельность суфийских шейхов. В работе анализируются выявленные новые исторические источники по биографии шейхов и их собственные произведения. Рассмотренные источники обладают значительным информационным потенциалом, а перспективы поиска новых архивных материалов во многом связаны с изучением источников, отражающих жизнедеятельность представителей мусульманского духовенства Волго-Уральского региона, с которыми в той или иной степени были связаны судьбы Махмуда Алмали и Сайфуллы-кади Башларова.

Ключевые слова: Урало-Поволжье, Северный Кавказ, суфизм, Махмуд Алмали, Сайфулла-кади Башларов, Шихабутдин Марджани, Зайнулла Расулев, Мухаммад-Закир Чистави

Для цитирования: Хайрулаев М. Х., Вильданова Г. Б. К вопросу о взаимоотношениях суфиев Урало-Поволжья и Северного Кавказа во второй половине XIX — начале XX в. на примере жизнедеятельности шейхов Махмуда Алмали и Сайфуллы-кади Башларова // Вестник Челябинского государственного университета. 2022. № 8 (466). С. 94–100. doi: 10.47475/1994-2796-2022-10814

Original article

TO THE QUESTION OF RELATIONSHIP OF THE SUFIS OF THE URAL-VOLGA REGION AND THE NORTH CAUCASUS IN THE SECOND HALF OF THE 19th AND THE BEGINNING OF THE 20th CENTURIE ON THE EXAMPLE OF LIFE ACTIVITY OF SHEIKH MAHMUD ALMALI AND SAIFULLAH-QADI BASHLAROV

Mohammed Kh. Khayrulaev¹, Guzel B. Vildanova²

¹ Kazan Federal University, Kazan, Russia, assalam-kazan@mail.ru, ORCID 0000-0003-3116-713X

² Bashkir State University, Ufa, Russia, guzbulat75@mail.ru, ORCID 0000-0001-5350-6564

Abstract. The article is devoted to the study of historical relations between theologians of the Ural-Volga region and the North Caucasus at the turn of the XIX-XX centuries. The focus is on the activities of Sufi sheikhs. The paper analyzes the identified historical sources on the biographies of the sheikhs and their own works. The results of the study showed that the considered sources have a significant information potential, and the prospects for finding new archival materials are largely related to the study of sources that reflect the life of representatives of the Muslim clergy of the Ural-Volga region, with whom the fates of Mahmud Almali and Sayfulla-Qadi Bashlarov were more or less connected.

Keywords: the Ural-Volga region, Sufism, Mahmoud Almali, Saifullah-Qadi Baslarov, Zainulla Rasulev, Muhammad-Zakir Chistavi

For citation: Khayrulaev MKh, Vildanova GB. To the question of relationship of the Sufis of the Ural-Volga region and the North Caucasus in the second half of the 19th and the beginning of the 20th centurie on the example of life activity of Sheikh Mahmud Almali and Saifullah-qadi Bashlarov. *Bulletin of Chelyabinsk State University*. 2022;(8(466):94-100. (In Russ.). doi: 10.47475/1994-2796-2022-10814

Актуальность изучаемой проблемы обусловлена тем, что отношение к передаче знаний «от сердца к сердцу», проблема ученической преемственности в познании имеет отношение не только к науке о познании, к гносеологии, но в первую очередь к изучению истории религии. Это обусловлено ростом интереса в нынешней исламской науке к тасаввуфу, особенно к цепи преемственности шейхов — духовных наставников в суфизме. «В современном обществе складывается весьма парадоксальная картина: объем усвоенной человечеством информации, грамотность населения растут, но уровень благополучия в обществе уменьшается. Под благополучием мы имеем в виду: счастливую жизнь, добрые взаимоотношения между людьми, отсутствие в жизни человека любых антидепрессантов, уводящих его от живой действительности. Необходимо разграничить два уровня знания: «горизонтальный» (явный) и «вертикальный» (тайный). Знания горизонтального уровня — это в основном прагматичные знания, необходимые для мирской жизни. Этот уровень знаний ограничен границами интеллекта. Если человек собирает только интеллектуальные знания в ущерб духовному знанию, то мы здесь имеем дело уже с вредным знанием, ибо новейшие достижения науки в руках невежд очень опасны» [1]. До тех пор, пока люди не научатся разграничивать уровни познания и отдавать больший приоритет обретению знаний сердцем (вертикальный уровень), не будет продвижения в духовном прогрессе человечества.

Второй же вид знаний: знание, обретаемое сердцем, не преподается академическим способом, эти знания человек приобретает под четким руководством учителя (наставника, остаза). «Путь к познанию Всевышнего — это особая наука, требующая укоротить свое эго, каяться в совершенных грехах, любить своего Создателя и отказаться от пагубных привычек во имя этой любви. Так же, как невозможно постижение любых наук без руководства ученого, компетентного в той или иной области, нельзя пытаться идти по пути познания Всевышнего без учителя» [1]. В данной статье нами раскрываются исторические факты, свидетельствующие о тесном общении суфийских ученых, шейхов Урало-Поволжья и Северного Кавказа на пути поиска знаний, которые обретаются сердцем, совершенства в которых достичь невозможно без истинного духовного наставника, связанного цепью преемственности с самим Пророком Мухаммадом.

Суфии Урало-Поволжья и Северного Кавказа связывают тесные многовековые отношения. После падения Казанского ханства народы Поволжья — вплоть до середины XVIII века — в поисках знаний проходили учебу в Дагестане. Начиная со второй половины XVIII века поиск знаний приводил искателей знаний в Среднюю Азию — в Бухару и Самарканд.

Следует отметить, что суфии как определенная категория мусульман, которая, понимая многоуровневость духовных знаний, отчетливо осознавала, что в передаче и получении духовных знаний большое значение имеет личность Остаза — духовного наставника. Он должен был состоять в «золотой цепочке» — силсила — духовных наставников, начало которой идет от самого Пророка Мухаммада (саллаллаху алейхи уа саллям). Во время получения знаний весьма важное значение имело личное общение наставника и ученика (мюрида). Этим и объяснялось тесное общение Урало-Приволжских и Северо-Кавказских суфиев, которые, общаясь между собой, приходили к глубокому пониманию смысла знания, обретаемого сердцем. Так, Северо-Кавказские суфии Махмуд Алмали и Сайфулла-кади Башларов были в тесной связи с такими богословами Поволжья, как Ш. Марджани, М. Рамзи, З. Расулев, М. Камалов. Так, Махмуд Алмали был преемником поволжского шейха Ибрахима ад-Дивана и наставником Мухаммада Закира Чистави. Мухаммад Закир Чистави был шейхом-наставником Сайфуллы-кади Башларова. Также С. Башларов был преемником ряда поволжских шейхов: З. Расулева, М. Рамзи, Мухаммад Салих Ажави.

В начале XVIII века в Волго-Уральский регион начал проникать и распространяться тарикат Накшбандийа, который постепенно вытеснил тарикат Ясавийа, традиционно распространенный в этом регионе. Проникновение и распространение новой ветви Накшбандийа-муджадийа в европейскую часть России было связано с деятельностью двух среднеазиатских шейхов: Нияза кулиб. Шахнияза Туркмани (?–1820/21), Файизхана Кабули (?–1802), преемниками которых были ряд башкирских и татарских шейхов [5, с. 141]. Среди преемников, которыми были такие личности, как Габдурахим (Утыз Ямани) б. ‘Усман (1754–1834), шейх братства Накшбандийа, ханафитский ученый и поэт Волго-Уральского региона. Родился в селении (авыл) Утыз-Имян в Татарии. Оставшись в юном возрасте сиротой, Габдурахим (Утыз Ямани) б. ‘Усман учился в медресе второй мечети в с. Каргалы (под Оренбургом)

у Валида б. Мухаммада ал-Амина ал-Каргали (?–1802/03 г.), который сам был учеником шейхов Накшбандийа-муджаддийа Мухаммада б. ‘Али Дагистани (?–1795/96) [6, с. 18].

Распространение Накшбандийской ветви тариката было также обусловлено учебой башкир и татар в Бухаре, Самарканде, где традиционно были сильны позиции суфийского братства Накшбандийа-муджаддийа. Возвратившись на родину, башкирские и татарские богословы распространяли суфийское учение Накшбандийа.

Помимо центрально-азиатских суфийских ветвей, во второй половине XIX века развитие Накшбандийского тариката в Волго-Уральском регионе было связано с северокавказскими ветвями, в частности с деятельностью дагестанского накшбандийского шейха Махмуда Алмали, который в 1844 г. был сослан в Пермь, а где-то с середины 1860-х гг. переселился в Астрахань [2, с. 359].

Во время пребывания в Казани, шейх Махмуд Алмали встречался с Шихабутдином Марджани и с другими видными местными учеными. Вот что писал Марджани о шейхе Махмуде Алмали: «Мы с ним были в очень хороших отношениях, он нас уважал и высоко ценил. Не раз говорил нам: «Вы обладаете потрясающей духовностью и способностью воспитывать». Он везде отзывался о нас только хорошо и даже написал письмо о нас в Пермь на имя муллы Габдул Каюму б. Мураду ал-Бадахши:

*«Я приехал сюда и увидел сказочное лицо,
Оно было наполнено светом,
А его голос был подобен трели соловья.
Я услышал его имя,
Наш господин Шихабуддин ал-Булгари.
Отправляйся в Казань и поучись у него.
Ученые Казани превзошли даже бухарских,
Они постоянно дают уроки.
Издавна в Булгаре научились отличать
истину от лжи,
Они постоянно вспоминают об Аллахе.
Они смелы и религиозны.
Я видел их тарикат, по которому они идут,
Он соответствует принципам тавхида».*

Далее мы хотим привести еще одно стихотворение муллы Махмуда, в котором он выражает свою признательность жителям Булгара:

*«Мое сердце тоскует по Булгару,
Несмотря на то, что он далек,
Моему сердцу он близок.
К Булгару тянется мое сердце
Так же, как оно тянется к Египту,
Шаму, Хорасану, Ираку, Мекке.*

Оно тянется к Булгару

Так же, как сердце паломника

Тянется совершить таваф.

Несмотря на то, что внешне Булгар в мраке,

Изнутри его бьет священный свет».

Ш. Марджани описывает Махмуда Алмали как очень религиозного человека с благим нравом, постоянно присутствующего на коллективных молитвах, занятого постоянно поминанием Аллаха и богослужением [7, с. 275].

Р. Фахрутдин в своем труде «Асар» приводит о Махмуде Алмали, наряду с данными, взятыми из сочинений Марджани, уникальные сведения: «Махмуд бин Садик бин Мустафа бин Гали бин Садик аш-Ширвани аш-Шафии аль-Алмалы... Из-за обвинений в участии в политических делах вместе с товарищами (всего семь человек) был отправлен в ссылку в город Пермь. Махмуд-эфенди сбежал из города, однако был вновь пойман и возвращен в Пермь. В Перми пожилой человек по имени Хибатулла проникся уважением к этой личности и помог добиться вольного хождения по стране Гайна (Пермский край). Отметим, что Гайна — это род, принадлежащий башкирам. Махмуд Алмали отправился в Агрыз, встретился с Ибрагим ишаном и женился на его дочери Фатиха...» [8, с. 29–30].

Следует отметить, что Ибрагим ишан и Хашим Ямшани (в другом источнике упомянутый как духовный наставник Махмуда Алмали) — это одно и то же лицо. Дагестанский шейх и историограф, преемник ученика Махмуда Алмали, Ахмада Талали (1835–1903), Шуайб Багини (1857–1912) пишет в своей книге «Табакат хаваджакан накшбандия ва садатил машаих ил халидиятил махмудия»: «Мы поведаем рассказ о Махмуде Афанди, то, что он сам рассказал нашему большому брату и искреннему другу шейху хаджи Шариф Афанди Каввалаки, он сказал: «Махмуд Афанди сказал ему: „Когда я находился в Казанской губернии, меня в гости пригласил Хашим Ямшани, который находился от меня примерно более 300 км. Когда я приехал к нему, остановился гостевать у него, он почтил меня своим вниманием. Один из его мюридов принес пищу, которая была накрыта салфеткой. Потом Хашим Ямшани сказал: ‘О Мулла Махмуд, посмотри на этот накрытый поднос, поразмысли и скажи, что ты увидишь’, я сказал, что увидел море и белого гуся, бьющегося своими крыльями море. Хашим Ямшани сказал: ‘Да благословит тебя Аллах, ты достиг истину, открылась тебе ее тайна’ [9, с. 571]. Подняли салфетку, а под ней оказалось блюдо из

гуся. После мы поели досыта, затем Хашим Ямшани сказал мне: 'Ты познал истину, но не дошел до предначертанного тебе уровня, если ты останешься и будешь служить мне, то ты непременно дойдешь до этой степени', на что я сказал: 'Слушаюсь и повинуюсь'. Шейх Махмуд Алмали остался рядом с ним и начал служить ему. После этого Хашим Ямшани вручил иджазу Махмуду Алмали, возвел в ранг муршида и выдал за него свою дочь» [9, с. 527–528].

Вот какие сведения мы получили от письма Сайфуллы-кади Башларова, который пишет в своем письме Хасану Кахибскому о том, что Махмуд афанди получил тарикат от нескольких шейхов: Мухаммада Яраги (1772–1838), Юнуса Лалали (1804–1860) и Хашима Ямшани [10, с. 28]. Мухаммад Мурад Рамзи приводит похожую информацию о том, что Махмуд Афанди получил иджазу от Юнуса Афанди, а он от Абдуллы ал-Макки ал-Арзанджани, которую он переписал от Мухаммада Закира Чистави. Затем добавляет, что слышал от шейха Халил Паши, что шейх Юнус Афанди не встречался с шейхом Абдуллой, а взял иджазу от шейха Яхьи Бека. Далее пишет, что шейх Махмуд Афанди взял иджазу от шейха Хашима Ямшани, от Зияуддин Забихуллах Ширвани, от господина Халида, да очистит Аллах его душу [11, с. 538].

У самого Махмуда Алмали, в свою очередь, было более двенадцати преемников, среди которых также были представители Поволжья, это Мухаммад-Закир Чистави (1804–1893) [12; 11, с. 45], Абдулвахаб Алиев Астархани (?–1899) [6, с. 98], Абдулгали б. Губайдулла Байракави (?–1901) [7, с. 274–275]. Одним из самых ярких преемников Махмуда Алмали является Мухаммад Закир Чистави. Его полное имя — Мухаммад-Закир бин Абдулваххаб бин Абдулкарим ас-Саснави. Он был имамом и мударисом 1-й соборной мечети г. Чистополя. Умер в 78-летнем возрасте 19 июня 1893 года. Похоронен он на кладбище этого же города [10, с. 81].

Весьма интересным было начало общения Мухаммад Закира с Махмудом афанди Алмали. Вот что пишет Шуайб Багини об этом со слов Хабибуллы Кахиби (1844–1926)¹: «Мухаммад Закир был человеком, отрицающим шейха Махмуда Алмали. Затем Мухаммад Закир увидел во сне шейха Махмуда Алмали, который ударил его палкой, от чего он проснулся и заснул снова, это повторилось снова во второй раз, и так повтори-

лось семь раз. После чего Мухаммад Закир поехал к Махмуду Афанди, и стал его мюридом, далее преемником. Эту историю ему рассказали жители Астрахани, которые находились рядом с шейхом Махмудом Алмали» [9, с. 408]. Также Шуайб аль-Багини пишет, что шейх Мухаммад Закир достиг степени совершенства и стал совершенным шейхом за десять дней [9, с. 555], в истории такие случаи были очень редки, это говорит о его готовности, чистоте его сердца, и конечно высоком уровне самого шейха Махмуда Афанди.

Вот что пишет Шейх Мухаммад Мурад Рамзи (1854–1934) про него: «шейх Мухаммад Закир — наиболее известный преемник ветви халидийа в наших краях, за кем следуют все, ибо не осталось ни одного района Казанской губернии, откуда великие ученые-богословы и совершенные достойные люди не последовали бы ему». Также шейх Мурат Рамзи отмечает, что имел честь многократно встречаться Мухаммадом-Закиром [13, с. 384].

В своей книге «Мавафикусадат» шейх Сайфулла-кади Башларов приводит следующий рассказ: «Также адабом является отсутствие стремления стать имамом в намазе, а отдавать предпочтение другому, видя его выше себя. Наш покровитель и почитаемый шейх зуль-джанахайни (обладатель явных и сокровенных знаний), кутб двух тарикатов Абу Абдурахман Мухаммад Закиран-Накшбандиал-Халиди Муджаддиди ал-Увайси ал-Махмуди, да очистит Аллах его сирру, да смилостивится над ним Аллах, неукоснительно соблюдал адаб. Я не видел в тарикате никого другого, кто более соблюдал адаб, чем он. Не видел никого другого, более остерегающегося нововведений, чем он. Я не слышал его речи, кроме как несколько раз, несмотря на продолжительное пребывание рядом с ним, ибо он всегда был занят поминанием Аллаха. Однажды он заболел и не смог прийти на коллективный утренний намаз. Мечеть была полна его халифами (продолжателями его дела, те, которым он дал разрешение на наставничество), мюридами и простыми прихожанами. Мы все ждали его прихода. Но пришло повеление от него, чтобы совершали намаз без него. Некоторые ученые попросили, чтобы его халифы руководили намазом. Но никто из них не принял это предложение, отдавая предпочтение друг другу. Дело дошло до поднятия вопроса к шейху. От него пришел посыльный и сказал, что он приветствует всех и делает им дуа и говорит, чтобы они поставили руководить намазом курайшита². Среди них был такой человек, всех

¹ Преемник шейха Хасана Кахибского, и его односельчанин.

² Курайш — это племя Пророка Мухаммада.

устроило это решение¹. Посмотрите на учтивость этих мюридов и их шейха».

Что касается вступления Сайфуллы-кади Башларова на путь суфизма (тариката), до нас дошла информация, которую он сам рассказал в своих письмах к своему любимому ученику и преемнику шейху Хасану Кахибскому. Хасан Кахибский в своей книге «Сираджу саадат фи сияри садат» подробно описывает эту историю [14, с. 242–247]. Что касается писем, Хасан Кахибский собрал все письма в один сборник и назвал его «Мактубат Мир Халид Сайфулла ила фукара ахль-Ллах». Так, в двадцатом письме упомянутой книги, отвечая на вопрос Хасана Кахибского, шейх Сайфулла-кади Башларов пишет о том, как он обрел духовных наставников сначала в лице Мухаммада-Закира, а после его смерти — Зайнуллы Расулева и Мухаммада Мурада Рамзи аль Мензалеви. Под их руководством Сайфулла-кади достиг уровня совершенного шейха в тарикате Накшбандийа [10, с. 142]. От шейха Зайнуллы Расулева Сайфулла-кади Башларов получил иджазы в разных науках, как хадисоведение², тафсир³, фикх⁴, а также на чтение разных хизбов [15, л. 1а-3а]. Мухаммад Мурад Рамзи передал С. Башларову иджазу в тарикате Кадырийа [11, с. 95]. Мы предполагаем, что шейх Рамзи также мог передать Сайфулле-кади и иджазу в Накшбандийа потому, ибо он обладал полноценной иджазой в этом тарикате, но и потому, как был последователем Мухаммада Мазхабра, Абдулхамида Ширвани и Мухаммада Салиха Завави [11, с. 520–523]. Еще один Поволжский шейх Мухаммад Салих передал Сайфулле-кади иджазу в тарикат Шазалийа [16, с. 140], и предположительно по тарикату Накшбандийа потому, как имел полноценные иджазы в обеих тарикатах [16, с. 155]. Духовным наставником шейха Мухаммад Салиха был Мухаммад Али бин Захир ал-Витри ал-Мадани, от которого получили иджазы в разных науках, молитвах и на наставничество поволжские шейхи Зайнулла Расулев и Галимджан Баруди [16, с. 156]. Еще один интересный факт: среди духовных наставников Мухаммада Мурада Рамзи аль Мензалеви был дагестанец Абдулхамид Ширвани Даги-

стани (?–1884) который покинул родину и переселился в Мекку, прожил оставшуюся жизнь там. Там же он и похоронен [10, с. 95].

Таким образом, изучая жизнь и творчество двух шейхов (Мухаммад Закира аль Чистави и Махмуда Алмали) и их соратников и учеников, мы видим, насколько сильны и прочны были связи суфиев Урало-Поволжья и Северного Кавказа. Особенно велико было влияние Урало-Поволжских шейхов на формирование суфийских взглядов Сайфуллы-кади Башларова. В своих трудах он очень часто ссылается и цитирует шейхов Мухаммада Закира Чистави, Мухаммада Мурада Рамзи, и шейха Зайнуллу Расулева.

Подытоживая статью, нужно отметить, что связи между Урало-Поволжскими и Северо-Кавказскими мусульманами не прекратились и по сей день. С разных регионов России в Дагестан к муфтию шейху Ахмаду Афанди Абдуллаеву (продолжателю духовного наследия накшбандийского и шазалийского тарикатов) приезжают желающие приобщиться к наследию шейхов Зайнуллы аш-Шарифи Расулева, Мухаммада Закира Камалова аль Чистави, Мухаммада Мурада Рамзи аль Мензалеви. Все эти суфийские шейхи осознавали важность принятия знания от чистого (саф), наделенного светом (нуром знаний), Остаза. Важным условием в получении «вертикальных» (тайных) знаний — является получение этих знаний от алима, шейха, который состоит в цепи ученической преемственности, начало которой идет от самого Пророка Мухаммада (саллаху алейхи ссалам). Ибо точно так же, как слепой не может вести слепого, недостаточно компетентный, не имеющий ихсана (чистого сердца) наставник может принести очень много бед. Ибо есть хадис, что самое большие враги религии — это заблудшие ученые. Почему нельзя получать религиозные знания, в отличие от светских, самостоятельно, без учителя, самому, тем более современная цивилизация предоставляет нам доступ ко всем знаниям: сидя в интернете можно иметь доступ ко всем знаниям мира? Ответ: знания, полученные самостоятельно, без наставлений мудрого учителя, увеличивают гордыню, могут быть искажены, это подобно тому, как человек не может стать профессиональным врачом самостоятельно без помощи профессионала.

¹ Редактор данной книги Сайфуллы-кади, шейх Хасан Кахибский в примечании пишет, что скорее всего, этим курайшитом был сам автор книги — Сайфулла-кади. Потому как он из рода Пророка Мухаммада по линии внука Хусейна.

² Наука, изучающая изречения Пророка Мухаммада.

³ Наука разъяснения Корана.

⁴ Исламское право.

Список источников

1. Вильданова Г. Б. Соотношение веры и знаний // Расулевские чтения: Ислам в истории и современной жизни России : материалы IX Всерос. науч.-практ. конф. Челябинск, 2020. С. 46–48.
2. Шихалиев Ш. Ш. Зайнулла Расулев и Сайфулла-кади Башларов: Письменные свидетельства о наставничестве двух шейхов // Традиционный ислам в России и выдающийся башкирский ученый-теолог, просветитель мусульманского мира шейх Зайнулла Расулев : материалы Междунар. научной конференции, посвященной 185-летию со дня рождения выдающегося башкирского религиозного и общественного деятеля Зайнуллы Расулева (1833–1917), (Уфа, Учалы и Троицк, 4–8 июля 2018 г.). Уфа, 2018. С. 359–364.
3. Хайруллаев М. Х. Иджазы шейха Муххамад-Закира аль-Чистави Зиннуру Аунурубин Габдугани аль-Утямыши: Волго-Кавказские следы преемственности тариката Накшбандийа-Халидийа // Современная научная мысль, 2020. № 6. С. 44–49.
4. Хайруллаев М. Х. Шазалийская иджаз Сайфуллы-кади Башларова — источник по истории суфизма в Поволжье и на Кавказе // Гасырлар авазы — Эхо веков. 2021. № 1. С. 153–165.
5. Кемпер М. Суфии и ученые в Татарстане и Башкортостане (1789–1889). Исламский дискурс под русским господством. Казань, 2008. 655 с.
6. Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь. Выпуск 2. М. : Восточная литература, 1999. 167 с.
7. Шихабутдин Марджани. Мустаф абдуль ахбар фи ахвали Казан ва Булгар. Казань : Булгарская исламская академия, 2018. 368 с.
8. Фахрутдин Р. Асар. Т. 3–4. — Казань : Рухият, 2010. 176 с.
9. Шуайб аль-Багини. Табакат хаваджакан накшбандия ва садатиль машаих иль халидият иль махмудия. Махачкала : Рисалат, 2014. 640 с.
10. Халид Сайфулла бин Хусейн. Мактубат Халид Сайфулла илал фукара ахл Аллах («Письма Халида Сайфуллаха для нуждающихся в Аллахе»). Махачкала : Рисалат, 2014. 368 с.
11. Мухаммад Мурад б. Абдула ал-Казани ал-Мензальви. Нафаис ас-санихат фи тазйил ал-бакият ас-салихат. Ливан, 2008. С. 520–523.
12. Шейх Мухаммад Ярагский: жизнь и творчество / авт.-сост. М. П. Гаджиев. Махачкала, 2019.
13. Мухаммад Мурад Рамзи. Талфик ал-ахбар ва талких ал-асар фи вака’и Казан ва Булгар ва мулактарар. Оренбург, 1908. Т. 2. 384 с.
14. Сайфулла-кади Башларов. «Мавафику Садат фи риязы ахль саадат фи хавзиль мурадат». Махачкала : Нуруль иршад, 2011. 356 с.
15. Хасан бин Мухаммад-хаджи аль-Кахиби. Сираджу Саадат («Светильник счастья»). Махачкала: Рисалат, 2011. 256 с.
16. Сайфулла б. Хусейн ал-Ницобкри. Сабатал-малджа’ ал-василин ва кутб ал-’ариф инлжами’ ал-камалат вamanба’ ал-фуйудатту-л — джанахайн Абумавахиб Абу Габдрахман аш-шайх Зайнуллах б. Хабибуллах Шарифи ан-Накшбанди ал-Халиди. Рукопись.

References

1. Vildanova GB. Correlation of faith and knowledge. In: IX Vserossiyskaya nauchno-prakticheskaya konferentsiya “Rasulevskiy chteniye: Islam v istorii i sovremennoy zhizni Rossii” = IX All-Russian scientific-practical conference “Rasulev readings: Islam in the history and modern life of Russia”: proceedings. Chelyabinsk; 2020. Pp. 46–48. (In Russ.).
2. Shikhaliev ShSh. Zainulla Rasulev and Sayfulla-qadi Bashlarov: Written testimonies of the mentorship of two sheikhs. In: Mezhdunarodnoy nauchnoy konferentsii, posvyashchennoy 185-letiyu so dnya rozhdeniya vydayushchegosya bashkirskogo religioznogo i obshchestvennogo deyatelya Zaynullu Rasuleva (1833–1917) “Traditsionnyy islam v Rossii i vydayushchiysya bashkirskiy uchenyy-teolog, prosvetitel’ musul’manskogo mira sheykh Zaynulla Rasulev” = International Scientific Conference of the dedicated to the 185th anniversary of the birth of the outstanding Bashkir religious and public figure Zainulla Rasulev (1833–1917) “Traditional Islam in Russia and an outstanding Bashkir theologian, educator of the Muslim world Sheikh Zainulla Rasulev”: proceedings (Ufa, Uchaly and Troitsk, July 4–8, 2018). Ufa; 2018. Pp. 359–364. (In Russ.).

3. Khairullaev MH. Ijazy sheikha Mukhhamad-Zakir al-Chistavi Zinnuru Aunurubin Gabdugani al-Utyamyshi: Volga-Caucasian traces of the succession of the tariqa Naqshbandiya-Khalidiya. *Sovremennaya nauchnaya mysl' = Modern Scientific Thought*. 2020;(6):44-49. (In Russ.).
4. Khairulaev MH. Shazali ijaza Sayfulla-qadi Bashlarova — a source on the history of Sufism in the Volga region and the Caucasus. *Gasyrlar Avazy — Echo of Ages = Gasyrlar avazy — Echo of Centuries*. 2021;(1):153-165. (In Russ.).
5. Kemper M. Sufis and scientists in Tatarstan and Bashkortostan (1789–1889). Islamic discourse under Russian domination. Kazan; 2008. 655 p. (In Russ.).
6. Islam on the territory of the former Russian Empire. Encyclopedic dictionary. Issue 2. Moscow: Eastern literature; 1999. 167 p.
7. Shigabutdin Marjani. Mustafa abdel akhbar fi ahvali Kazan va Bulgarians. Kazan: Bulgarian Islamic Academy; 2018. 368 p. (In Tatar).
8. Fakhrutdin of Cold. Vol. 3-4. Kazan: Ruhayat; 2010. 176 p. (In Tatar).
9. Shuaib al-Baghini. Tabakat khawajakan naqshbandiya va sadatil mashiach or khalidiyat or mahmudiya. Makhachkala: Risalat; 2014. 640 p. (In Arabic).
10. Khalid Saifullah bin Hussein. Maktubat Khalid Sayfullah ilal fuqara ahl Allah (“Letters of Khalid Sayfullah for those in need of Allah”). Makhachkala: Risalat; 2014. 368 p. (In Arabic).
11. Muhammad Murad B. Abdul Al-Kazan Al-Menzalavi. Nafis as-sanihat fi ta’il Al-bakiyan as-salihat. Lebanon; 2008. Pp. 520–523. (In Arabic).
12. Gadzhiev MP. Sheikh Muhammad Yaragsky: life and work. Makhachkala; 2019. (In Russ.).
13. Muhammad Murad Ramzi. Talfiq al-akhbar va talkikh al-asar fi waqa’i Kazan va Bulgar va mulaktarar. Orenburg; 1908. Vol. 2. 384 p. (In Tatar).
14. Sayfullah is the qadi of Bashlarov. “Mawafiku Sadat fi riyaz ahl saadat fi hawzil muradat”. Makhachkala: Nurul irshad; 2011. 356 p. (In Arabic).
15. Hassan bin Muhammad-Haji al-Kahibi. Siraju Saadat (“The candle of happiness”). Makhachkala: Risalat; 2011. 256 p. (In Arabic).
16. Sayfullah B. Hussein al-Nitsobkri. Sabatal-malja’ al-vasilin wa qutb al-’arif injami’ al-kamalat wa-manba’ al-fuyudattu-l-janahain Abumawahib Abu Gabdrahman ash-shaikh Zainullah b. Habibullah Sharifi an-Naqshbandi al-Khalidi. The manuscript. (In Arabic).

Сведения об авторах

М. Х. Хайрулаев — выпускник аспирантуры, исследователь Института международных отношений.

Г. Б. Вильданова — профессор кафедры социальной работы факультета философии и социологии.

Information about the authors

M. Kh. Khairulaev — graduate of postgraduate studies, researcher at the Institute of International Relations.

G. B. Vildanova — Professor of the Department of Social Work of the Faculty of Philosophy and Sociology.

Статья поступила в редакцию 18.07.2022; одобрена после рецензирования 31.08.2022; принята к публикации 12.09.2022.

The article was submitted 18.07.2022; approved after reviewing 31.08.2022; accepted for publication 12.09.2022.

Вклад авторов: М. Х. Хайрулаев — 70 %, Г. Б. Вильданова — 30 %
Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

Contribution of authors: M. Kh. Khairulaev — 70 %, G. B. Vildanova — 30 %
The authors declare no conflicts of interests.

Научная статья

УДК 141.4

doi: 10.47475/1994-2796-2022-10815

ОНТО-КОСМОЛОГИЧЕСКИЕ ДОКАЗАТЕЛЬСТВА БЫТИЯ БОГА В ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКОЙ И ВОСТОЧНОЙ ФИЛОСОФИИ

Марина Сергеевна Теплых¹, Марина Петровна Ахметзянова²

^{1,2} Магнитогорский государственный технический университет им. Г. И. Носова, Магнитогорск, Россия

¹ dateplih@mail.ru, ORCID 0000-0002-2355-9486

² marinka.mgn@mail.ru, ORCID 0000-0001-6675-2334

Аннотация. В статье исследуется вопрос о различных способах доказательства бытия Бога в философском дискурсе западноевропейской и восточной парадигм мышления на материале онтологического и космологического аргументов, относимых к области философии религии. По результатам исследования делаются выводы о том, что различие заключается не только и не столько в концептуальных основах понятий «бытие» и «Бог» (теистическая концепция — в западноевропейской философии, пантеистическая — в восточной традиции), сколько в способах доказательного мышления. Западноевропейская парадигма мышления, будучи основана на «экстравертном» доказательном принципе («я мыслю о Нём, следовательно, Он существует»), направлена на объективацию двух предметов доказывания «Бога» и «бытия», при которой «Бог» объективируется либо в аналитическом суждении как понятие разума «то более чего ничего нельзя помыслить», из которого следует его «логически необходимое» бытие (онтологический аргумент), либо в синтетических суждениях о «фактически необходимом» существовании Бога как «беспричинной причины», «неподвижного двигателя», «безосновной основы», основанных на логическом анализе общего факта существования вселенной (космологический аргумент). При этом западное мышление впадает в безвыходное положение или апорию, когда понятие «Бог», будучи по определению свободным бытием, мыслится как необходимо доказанное, то есть несвободное бытие, а само понятие «бытия» применительно к Богу мыслится как своя противоположность — «то, что по своей природе стоит над существованием». Восточная парадигма мышления не впадает в подобную апорию, поскольку, будучи изначально основана на ином, «интравертном», доказательном принципе («я мыслю как Он существует»), направлена не на объективацию предметов доказывания (Бога и бытия), а на их распредмечивание в философском дискурсе «от первого лица», при котором изначально постулируется само бытие Бога («и прежде всего Он произнёс: „Я есть“»), после чего разворачивается пантеистическое содержание его бытия как «объятого богом» (что Он есть) с применением методов антропологически-метафорической аналогии («я есть Он», «ты есть То», «атман есть Брамхан»).

Ключевые слова: философия религии, Бог, бытие, мышление, доказательство бытия Бога, онтологический аргумент, космологический аргумент, западноевропейская философия, восточная философия

Для цитирования: Теплых М. С., Ахметзянова М. П. Онто-космологические доказательства бытия Бога в западноевропейской и восточной философии // Вестник Челябинского государственного университета. 2022. № 8 (466). С. 101–106. doi: 10.47475/1994-2796-2022-10815

Original article

ONTO-COSMOLOGICAL EVIDENCE FOR THE EXISTENCE OF GOD IN WESTERN EUROPEAN AND EASTERN PHILOSOPHY

Marina S. Teplykh¹, Marina P. Akhmetzyanova²

^{1,2} Magnitogorsk State Technical University named after G. I. Nosov, Magnitogorsk, Russia

¹ dateplih@mail.ru, 0000-0002-2355-9486

² marinka.mgn@mail.ru, ORCID 0000-0001-6675-2334

Abstract. The article explores the question of various ways of proving the existence of God in the philosophical discourse of Western European and Eastern paradigms of thinking on the material of ontological and cosmological

arguments related to the field of philosophy of religion. According to the results of the study, conclusions are drawn that the difference lies not only and not so much in the conceptual foundations of the concepts of “being” and “God” (the theistic concept – in Western European philosophy, pantheistic – in the Eastern tradition), but in the ways of evidence-based thinking. The Western European paradigm of thinking, being based on the “extroverted” evidentiary principle (“I think about Him, therefore He exists”), is aimed at objectifying the two objects of proof of “God” and “being”, in which “God” is objectified either in an analytical judgment as a concept of reason “something more than which nothing can be thought of”, from which his “logically necessary” being follows (an ontological argument), or in synthetic judgments about the “actually necessary” existence of God as a “causeless cause”, a “stationary engine”, a “baseless basis”, based on a logical analysis of the general fact of the existence of the universe (cosmological argument). At the same time, Western thinking falls into a hopeless situation or aporia, when the concept of “God”, being by definition a free being, is thought of as a necessary proven, that is, unfree being, and the very concept of “being” in relation to God is thought of as its opposite – “that which by its nature stands above existence.” The Eastern paradigm of thinking does not fall into such a aporia, since, being initially based on a different “introverted” evidentiary principle (“I think as It exists”), it is aimed not at objectification of the objects of proof (God and being), but at their distribution in the philosophical discourse “from the first person”, in which it is initially postulated the very existence of God (“and first of all He pronounced: “I am”), after which the pantheistic content of his being as “embraced by God” (what He is) is unfolded using the methods of anthropological-metaphorical analogy (“I am Him”, “you are That”, “atman is Brahman”).

Keywords: philosophy of religion, God, being, thinking, proof of the existence of God, ontological argument, cosmological argument, Western European philosophy, Eastern philosophy

For citation: Teplykh MS, Akhmetzyanova MP. Onto-Cosmological Evidence for the Existence of God in Western European and Eastern Philosophy. *Bulletin of Chelyabinsk State University*. 2022;(8(466)):101-106. (In Russ.). doi: 10.47475/1994-2796-2022-10815

Введение

Вопрос о существовании Бога является основным вопросом философии религии, понимаемой в узком смысле как относительно автономное философское рассуждение о Боге, и религии мыслителей западноевропейской традиции философствования (Платон, Аристотель, Ансельм Кентерберийский, Фома Аквинский, Спиноза, Кант, Гегель и другие).

В отличие от собственно религиозного верования философский подход к этому вопросу, будучи основан на противопоставлении веры и разума, предполагает применение разума к религиозному вероучению, где главной точкой для приложения критического мышления выступает основополагающий тезис религиозного сознания «Бог существует». При этом такое применение философского мышления к религиозному вопросу имело ряд особенностей.

Так, философы классической школы, будучи по своей мировоззренческой природе «объективными идеалистами» (по привычной нам классификации), не поставили под сомнение истинность самого тезиса о существовании Бога (как это делают материалисты), а попытались обосновать, доказать этот тезис логическими средствами мышления. Поэтому первым попал под жернова сомнения популярный аргумент *ex consensu gentium* (согласия народов), обосновывающий существование Бога тем, что все народы представляли, веровали в Бога как истинное бытие. При-

знаявая, что данный аргумент дает нам лишь мнение, но не знание, философы сформулировали ряд доказательств бытия Бога, соответствующих требованиям разума к логически необходимым суждениям, которые получили общее название — «метафизические доказательства бытия Бога».

Рассматривая различные доказательства бытия Бога в «Критике чистого разума», Иммануил Кант делает вывод о существовании трех видов доказательств, которые основываются либо на общем факте существования мира (космологический аргумент), либо исключительно на разуме (онтологический аргумент) или же на конкретных качествах, присущих миру (телеологический аргумент). Сам Кант выступил с критикой этих аргументов, что позволило ему выдвинуть четвертое — моральное доказательство.

Цель, материал и методы исследования

Целью и задачами настоящего исследования не является критический анализ различных доказательств бытия Бога. Представляется, что первые два типа доказательств — космологический и онтологический аргументы, сформулированные в классической западноевропейской философии, являются не только исторически, но и логически наиболее аутентичными смыслу философствования как рационально-логического мировоззрения. В отличие от других аргументов, имеющих религиозную ценностно-смысловую нагрузку, в онто-космологических доказательствах речь

идёт не о гипотетическом наличии какого-либо отдельного существа, имеющего значение для смысловознания позиции человека, а о фундаментальных способах рассмотрения вселенной в целом, о структурах бытия как такового с позиции разума.

Поэтому основная задача настоящего исследования состоит в том, чтобы на материале этих доказательств при помощи методов логического анализа, интерпретации и философской компаративистики выявить некоторый содержательный смысл философского способа понимания вопроса о существовании Бога в двух его парадигмальных вариантах — западноевропейского и восточного философствования.

Результаты исследования и их обсуждение **Космологический и онтологический аргументы**

Космологический аргумент бытия Бога является наиболее ранним. В его основе лежит философский способ аргументации, который движется по общей схеме, когда от каких-либо фундаментальных фактов существования вселенной (бытия) делается заключение к существованию уникального существа, называемого Богом (понятию бога). При этом, в зависимости от того, какой фундаментальный факт бытия вселенной выбирается в качестве исходного пункта для рассуждения (случайность вещей, их изменчивость, причинно-следственная взаимосвязь существования), на выходе этой аргументации мы получаем различные по содержанию понятия бога как «безосновной основы», «неподвижного двигателя», «беспричинной причины».

В западной философии ранние формулировки различных вариантов космологического аргумента обнаруживаются в древнегреческой философии Платона и Аристотеля (V–IV вв. до н. э.), в средневековой религиозной философии — в рассуждениях мусульманских философов Аль-Кинди (801–873) и Аль-Газали (1085–1111), в трудах мыслителей христианской традиции Бонавентуры (1218–1274) и Фомы Аквинского (1225–1274). В Новое время космологический аргумент был разработан Лейбницем (1646–1716) в контексте философского закона достаточного основания, согласно которому «ни одно явление не может оказаться истинным или действительным, ни одно утверждение справедливым без достаточного основания, почему именно дело обстоит так, а не иначе, хотя эти основания в большинстве случаев вовсе не могут быть нам известны». Применительно к вопросу о суще-

ствовании Бога, этот закон означает логическую необходимость существования достаточной причины для совокупности всех «вещей, рассеянных в мире творений», которая должна существовать вне этой серии непредвиденных обстоятельств и находиться в необходимом существе, которые люди и называют Богом.

Космологический аргумент основан на наблюдении мира, на внешних фактах эмпирического характера, из которых становится возможно заключить, что существует некая сущностная основа их существования, субстанция, их первая причина.

В отличие от космологического аргумента, основанного на фактических наблюдениях мира и исходящего «из созданных вещей» (*e rebus creatis*), онтологическое доказательство бытия Бога основано на самом определении понятия «Бог», имеющемся в человеческом разуме, и исходит из деятельности самого разума. Это доказательство, впервые сформулированное Ансельмом Кентерберийским (1033–1109), по сути, направлено на убеждение, обращенное к другому человеку, которое гласит: «Если ты понимаешь, что такое Бог, ты также понимаешь, что он должен существовать».

Философский способ аргументации «от бытия к понятию», характерный для космологического аргумента бытия Бога, в онтологическом доказательстве меняет свою направленность в противоположную сторону: «от понятия к бытию». Так, основой онтологического доказательства, является понимание того, что Бог есть «то, больше чего ничего нельзя помыслить» (*aliquid quo nihil maius cogitari possit*), которым Ансельм выражает представление об «абсолюте» или «совершенстве» как наиболее реальной вещи (*ens reallissimum*). Схема аргументации выглядит следующим образом: Бог есть понятие того, более чего ничего нельзя помыслить / то, что невозможно помыслить несуществующим больше чем то, что можно помыслить несуществующим / если «то, более чего ничего нельзя помыслить» можно помыслить несуществующим, оно перестает быть самим собой, поскольку это значит, что «вещь, более которой ничего нельзя помыслить», уже не является вещью, более которой ничего нельзя помыслить / однако, это невозможное противоречие разума / следовательно, существо, более которого ничего нельзя помыслить подлинно существует, поскольку его даже нельзя помыслить несуществующим [4]. По сути, эта схема аргументации сводится к демонстрации правильности первоначально данного определения понятия «Бог»,

которое в силу самого определения невозможно помыслить несуществующим.

Критика западноевропейской аргументации

Космологический и онтологические аргументы бытия Бога были подвергнуты серьезной критике в XVIII–XIX веках сначала Д. Юмом в «Исследованиях о человеческом разумении» [8], затем И. Кантом в «Критике чистого разума» [3], а после Г. Гегелем в его «Лекциях по философии религии» [2]. Не вдаваясь в изложение этих критик и их оценку, отметим, что каждый из этих вариантов во многом отмечен «печатью автора», в том смысле, что является средством для разработки и обоснования собственных философских построений — субъективного идеализма (Юм), моральной философии (Кант), абсолютного идеализма (Гегель).

В контексте нашего исследования прежде всего обратим внимание на необходимость различать фактическую необходимость и логическую необходимость. В основе этого различия лежит кантовское разделение суждений на синтетические суждения (истинность или ложность которых можно доказать, только ссылаясь на эмпирические факты) и аналитические суждения (истинные в силу определения понятия).

Также следует провести следующее различение в смыслах и употреблении понятия «бытие», основанное на категориях существования и сущности. Понятие бытия, употребляемое в смысле «существования», означает, что нечто имеется, наличествует как непосредственное бытие («до и вне») всякого его понимания и определения, как непреложный факт существования, что фиксируется в суждении о том, что «это есть» (бытие как «естьность» или «этость»). Понятие бытия в смысле «сущности» означает, не то, что «это есть», а то «что это такое, что есть» (бытие как «чтойность» или «таковость»), что предполагает определение его содержания в понятии, то есть опосредованность бытия мышлением.

Применительно к исследуемому вопросу это различение означает, что утверждение «Бог существует» может иметь два различных смысла «Бог есть» и «что есть Бог». В первом смысле «Бог есть» его бытие понимается как существование, как непосредственное бытие, которое свободно от всякого его познания и в этом смысле независимого от человеческого мышления. Во втором смысле «какой Бог есть» бытие опосредованное бытие, обременённое определением его содержания в человеческом мышлении.

С учетом изложенных различий, становится возможным обнаружить существенный логиче-

ский недостаток аргументации, или «первородный грех», как космологического, так и онтологического доказательств бытия Бога, который заключается в следующем.

Согласно логической теории содержание любого доказательства может быть представлено в виде трехчленной структуры: тезис (доказываемое суждение) — аргументы (подтверждающие суждения) — демонстрация (обосновывающие суждения). Правилами логики закреплено, что доказываемый тезис должен иметь определенный и неизменный характер в противном случае, возникнет ситуация «подмены тезиса в доказательстве», когда мы собирались доказать одно, а доказали совсем другое.

Применительно к доказательствам бытия Бога выполнение уже первого правила об определенности доказываемого тезиса «Бог существует» обнаруживает невозможность соблюдения требования о его полной ясности и определённости. Так, если понятие «существование» в тезисе содержится в его ясном и понятном смысле как непосредственного бытия, «естьности» (то есть понятно, что необходимо доказать именно факт существования Бога в реальности, до и независимо от всякого познания), то понятие «Бога» очевидно имеет неясное и непонятное содержание.

Эта «половинчатая» неясность доказываемого тезиса имплицитно присуща любым утверждениям о Боге в силу наиболее абстрактной «всеобщей» природы этого понятия. В религиозном дискурсе, который не задается вопросом о существовании Бога (признается на веру, что «Бог есть»), изначально ставится вопрос об определении смысла этого понятия («какой есть Бог?»). Вместе с тем в философском дискурсе, целью которого является доказательный поиск ответа на вопрос о существовании Бога («Бог есть?»), эта неясность порождает необходимость «опредмечивания» Бога в мышлении, первоначального определения содержания этого понятия («что есть Бог?»).

В результате этой неясности в процессе доказывания бытия Бога в западноевропейской философии происходит подмена доказываемого тезиса: на место первоначально искомого тезиса «Бог есть» («естьность Бога») становится доказываемый тезис «что есть Бог» («чтойность Бога»). Иными словами, философы, пытаясь доказать факт существования Бога, в процессе аргументации начинают определять и доказывать его сущность в философских категориях субстанциального бытия («абсолютная необходимость», «первоначало», «первопричина», «первооснова» и т. п.) или же

в категориях логической необходимости («невозможно помыслить несуществующим»).

Различие между космологическим и онтологическими доказательствами здесь проходит не по сути, а по форме — на каком этапе рассуждений происходит эта подмена. В космологических аргументах подмена осуществляется в демонстрации, когда из понятий «случайность», «изменчивость», «причинность» выводятся соответствующие определения «чтойности» Бога. В онтологическом аргументе подмена доказываемого тезиса происходит в первом аргументе, которым «чтойность» Бога определяется как содержание самого понятия о том, «более чего ничего нельзя помыслить».

В результате этой подмены исходного тезиса западное мышление впадает в безвыходное положение или апорию, когда понятие «Бог», будучи по определению свободным бытием (непосредственно существующим до его познания), мыслится как необходимо доказанное, то есть не-свободное бытие (бытие, опосредованное мышлением), а само понятие «бытия» применительно к Богу мыслится в ином смысле как противоположное исходному смыслу: «то, что по своей природе стоит над существованием», в результате чего происходит визуальная концептуализация бытия Бога в раздвоении всего сущего на два уровня бытия — собственно «бытие» (вселенная, мир вещей) и «сверх-бытие» (божественное бытие), которые находятся в отношениях абсолютной субстанции и акцидентального мира.

Аргументация восточной философии

Обращаясь к вопросу о доказательствах существования Бога в восточной философии, следует указать на неправильность позиции некоторых исследователей, которые, что называется «с ходу», объявляют об отсутствии этой проблемы в восточной «пантеистической» парадигме мышления. Так, М. Томсон, объявляет, что у пантеистов доказательство существования Бога не вызывает трудностей, и в обоснование этого приводит следующее «простецкое» умозаключение: поскольку с точки зрения пантеистов Бог — это все существующее, а все, что существует, действительно существует, то, следовательно, Бог существует [6, с. 141].

Здесь более правильным представляется подход к восточной философии, реализованный Г. Гегелем в его «Лекциях по философии религии». Согласно исследовательской позиции Гегеля, который приводит индийскую религию в качестве примера наиболее развитого пантеизма, пантеистическое мировоззрение в вопросе о существовании Бога представляет реализацию принципа

единства субстанциального и акцидентального бытия. По Гегелю, восточное мышление в понятии «Брахмана» дает определение абсолютной необходимости, которым закрепляется «субъективация субстанции» как могущество субстанциального единства — всеобщая мощь и жизненность, обладающая силами сотворения, изменения и сохранения мира и воплощенная в множестве отдельных богов [2, с. 458–459]. Вместе с тем Гегель, оценивая роль пантеистической идеи Бога в рамках создаваемой им системы абсолютного идеализма, указывал, что она в неразвитом виде выражает диалектическую идею абсолютного бытия как «опосредствования самого себя самим собою».

Не оценивая мнения Гегеля о неразвитости восточного мышления, отметим, что по вопросу о существовании Бога восточная парадигма мышления не впадает в «первородный грех» западной философии и не производит подмены доказываемого тезиса в процессе доказательного размышления. Происходит это потому, что исходный доказываемый тезис в пантеистическом мировоззрении не имеет неопределенности («Бог есть все существующее»), а значит, понятие Бога (Брахмана) не требует своего опредмечивания и определения, поскольку изначально постулируется его ясное и понятное существование. Как сказано о Брахмане в «Упанишадах»: «И прежде всего Он произнёс: „Я есть“. Так возникло „Я“. Поэтому и поныне тот, кто спрошен, отвечает сначала: „Я есть“, а затем называет другое имя, которое носит» [7, с. 73].

В результате аргументация существования Брахмана направлена на распредемечивание, развертывание содержания исходной идеи бытия Брахмана как «объятого богом» («чтойность» Брахмана, что Он есть) с применением методов антропологически-метафорической аналогии по принципу «микрокосм подобен макрокосму», зафиксированному в фундаментальных афоризмах: «Я есть Он», «Ты есть То», «Атман есть Брамхан».

Выводы

Представляется, что различие между западной и восточной философией по вопросу доказательств существования Бога заключается не только и не столько в концептуальных основах понятий «бытие» и «Бог» (теистическая или пантеистическая концепции), сколько в способах доказательного мышления.

Западноевропейская парадигма мышления, будучи основана на «экстравертном» доказательном принципе («я мыслю о Нём, следовательно, Он существует»), направлена на объективацию двух

предметов доказывания «Бога» и «бытия», при которой «Бог» объективируется либо в аналитическом суждении как понятие разума, из которого следует его «логически необходимое» бытие (онтологический аргумент), либо в синтетических суждениях о «фактически необходимом» существовании Бога (космологический аргумент). При этом западное мышление впадает в безвыходное положение, когда понятие «Бог», будучи по определению свободным бытием, мыслится как несвободное бытие, а само понятие «бытия» мыслится как противоположность «сверх-бытия».

Восточная парадигма мышления не впадает в подобную апорию, поскольку, будучи изначально основана на ином «интровертном» доказательном принципе («я мыслю, как Он существует»), направлена не на объективацию предметов доказывания, а на их распределчивание в философском дискурсе «от первого лица», при котором изначально постулируется само бытие Бога, после чего разворачивается пантеистическое содержание его бытия как «объятого богом» с применением методов антропологически-метафорической аналогии.

Список источников

1. Аквинский Ф. Доказательства бытия Бога в «Сумме против язычников» и «Сумме теологии». М. : РАН, 2000. 137 с.
2. Гегель Г. В. Ф. Философия религии. В 2 т. Т. 1. М. : РОСПЭН, 2007. 416 с.
3. Кант И. Критика чистого разума. М. : АСТ, 2017. 784 с.
4. Кентерберийский Ансельм. Сочинения. М. : Канон, 1995. 400 с.
5. Спиноза Б. Этика. М. : АСТ, 2019. 352 с.
6. Томсон М. Философия религии. М. : ФАИР-ПРЕСС, 2001. 384 с.
7. Упанишады. Кн. 1. / пер., предисл. и комм. А. Я. Сыркина. М. : Наука, 1992.
8. Юм Д. Исследование о человеческом разумении. М. : Рипол-Классик, 2021. 322 с.

References

1. Aquinas F. Evidence for the existence of God in the Sum against the Gentiles and The Sum of Theology. Moscow: RAN; 2000. 137 p.
2. Hegel G. W. F. Philosophy of religion. In 2 vol. Vol. 1. Moscow: ROSPEN; 2007. 416 p.
3. Kant I. Criticism of Pure Reason. Moscow: AST; 2017. 784 p.
4. Canterbury Anselm. Works. Moscow: Kanon; 1995. 400 p.
5. Spinoza B. Ethics. Moscow: AST; 2019. 352 p.
6. Thomson M. Philosophy of religion. Moscow: FAIR-PRESS; 2001. 384 p.
7. Syrkin AI (transl., foreword. and comm.) Upanishads. Book one. Moscow: Nauka; 1992.
8. Hume D. Research on human understanding. Moscow: Rapol-Klassik; 2021. 322 p.

Информация об авторах

М. С. Теплых — кандидат философских наук, доцент кафедры философии.

М. П. Ахметзянова — кандидат философских наук, доцент кафедры философии.

Information about the authors

M. S. Teplykh — Associate Professor, Department of Philosophy.

M. P. Akhmetzyanova — Associate Professor, Department of Philosophy.

Статья поступила в редакцию 07.09.2022; одобрена после рецензирования 12.09.2022; принята к публикации 15.09.2022.

The article was submitted 07.09.2022; approved after reviewing 12.09.2022; accepted for publication 15.09.2022.

Вклад авторов: все авторы сделали эквивалентный вклад в подготовку публикации.

Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

Contribution of the authors: the authors contributed equally to this article.

The authors declare no conflicts of interests.