Ассоциация
психологической
помощи мусульманам

ИСЛАМ: ЛИЧНОСТЬ И ОБЩЕСТВО

Трактат аль-Кинди
«Как избавиться от печали»

Теория и практика
психологического
консультирования мусульман

Психология Востока:
эмпирические
исследования

3'20

СЛОВО ГЛАВНОГО РЕДАКТОРА

Уважаемые читатели!

Вашему вниманию предлагается новый номер журнала Ассоциации психологической помощи мусульманам «Ислам: личность и общество».

В этом номере мы представляем нашим читателям перевод на русский язык психологического трактата выдающегося мусульманского ученого Абу Юсуфа Якуба ибн Исхака аль-Кинди «Как избавиться от печали». Мы уверены, что знакомство с этим трактатом будет способствовать развитию исламской психологии в России, и поможет наиболее эффективно осуществлять психологическое консультирование мусульман.

В этот номер вошли статьи специалистов Ассоциации психологической помощи мусульманам, которые отражают содержание докладов IV Всероссийской научно-практической конференции с международным участием «Ислам: психологическая устойчивость – основа личного и общественного благополучия» (26 сентября 2020 года).

Мы продолжаем знакомить вас со статьями студентов магистерской программы «Психология Востока: этничность, религия и межкультурная коммуникация» Московского государственного психолого-педагогического университета. Из них читатель узнает, что каковы особенности концептов «семья» и «брак» в языковой картине мира арабских народов, а также каков образ мигранта из Центральной Азии у представителей различных поколений россиян.

Мы приглашаем читателей к обсуждению статей на сайте Ассоциации психологической помощи мусульманам http://islampsiholog.ru. Мы приглашаем авторов к публикациям в нашем журнале!

Главный редактор журнала
Ольга Сергеевна Павлова
Председатель правления Ассоциации
психологической помощи мусульманам
Доцент кафедры этнопсихологии и психологических проблем поликультурного образования
ФГБОУ ВО «Московский государственный
психолого-педагогический университет»,
кандидат педагогических наук,
доцент, магистр теологии

ГЛАВНЫЙ РЕДАКТОР:
Ольга Сергеевна Павлова

- - - - -

ВЫПУСКАЮЩИЙ РЕДАКТОР:
Ольга Сергеевна Павлова

- - - - -

ЗАМЕСТИТЕЛЬ ГЛАВНОГО РЕДАКТОРА:
Наталья Юсуфовна Бариева

- - - - -

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ:
Вячеслав Сергеевич Полосин
Ольга Сергеевна Павлова
Наталья Юсуфовна Бариева
Сергей Юрьевич Зязин

- - - - -

ТЕХНИЧЕСКИЙ РЕДАКТОР:
Сергей Юрьевич Зязин
Юлия Алексеевна Салех
Анна Федоровна Шмидт

- - - - -

ДИЗАЙН ОБЛОЖКИ:
Анна Федоровна Шмидт

В оформлении обложки
использованы фотографии
мечетей Стамбула
из личного архива О.С. Павловой

- - - - -

КОРРЕКТОР-РЕДАКТОР:
Клара Мирсиаповна Корепанова

- - - - -

ПО ВОПРОСАМ РАСПРОСТРАНЕНИЯ
ОБРАЩАТЬСЯ ПО АДРЕСУ РЕДАКЦИИ:
119034, г. Москва,
ул. Остоженка, д. 49, стр. 1
islampsiholog@mail.ru
+7(964)555-9266

- - - - -

Журнал зарегистрирован
Федеральной службой
по надзору в сфере
массовой коммуникации,
связи и охраны
культурного наследия

Свидетельство
ПИ № ФС 77-70130
от 16.06.2016 г.

- - - - -

Издано при содействии
Фонда поддержки исламской культуры,
науки и образования

в ОАО «Можайский
полиграфический комбинат»
143200 МО, г. Можайск, ул. Мира, д. 93

Формат 70х108/16
Бумага офсетная
Тираж 500 экз.

12+

Содержание

Абу Юсуф Якуб ибн Исхак аль-Кинди
Трактат «Как избавиться от печали»

Ольга Сергеевна Павлова
Предисловие к российскому изданию 3

Мустафа Саим Йепрем
От издателей турецкого издания 5

Абу Юсуф Якуб ибн Исхак аль-Кинди
Как избавиться от печали 6

Мустафа Чагрыджи
Научное исследование «Даф аль-ахзан» («Как избавиться от печали») 18

Теория и практика
психологического консультирования мусульман

Зейнеб Музафаровна Баирова
Психологическое осмысление чувства вины в исламе 42

Венера Ряшитовна Бикбаева
Исследование стрессоустойчивости
и тревожности женщин, перенесших психотравму
(на примере групповых тренингов в женском клубе «Ясмина») 46

Ольга Сергеевна Павлова
«Гендерные аспекты профилактики насильственного
экстремизма и работа с семьями в целях предотвращения
радикализации молодежи»: анализ содержания семинара 52

Татьяна Евгеньевна Седанкина
Иерархия потребностей А. Маслоу
и этапы индивидуации К.Г. Юнга в контексте
христианской и исламской антропологии души 58

Филюс Флюрович Яхин
Игра как феномен исламской религиозной
парадигмы: психологический и этический аспекты 67

Филюс Флюрович Яхин
Исламская психология: религиозно-психологическое
значение Судного дня в исламском религиозном мировоззрении 76

Психология Востока: эмпирические исследования

Андрей Сергеевич Иноземцев
Образ мигранта из Центральной Азии
у представителей различных поколений россиян 89

Юлия Алексеевна Салех
Анализ концептов «семья» и «брак» в языковой
картине мира арабских народов на примере египтян 103

Абу Юсуф Якуб ибн Исхак аль-Кинди Трактат «Как избавиться от печали»

Предисловие к российскому изданию

Ассоциация психологической помощи мусульманам видит своей важнейшей задачей просвещение общества в вопросах исламской психологии и психологического консультирования мусульман. С этой целью мы издаем классические и современные труды российских и зарубежных авторов, которые позволяют познакомиться с развитием психологической мысли в трудах мусульманских ученых прошлого и современности.

В 2019 году силами Ассоциации и Общественного объединения «Идрак» была издана книга известного мусульманского ученого средневековья Абу Зайда аль-Балхи «Пища для души. Когнитивно-поведенческая терапия врача девятого века». Выдающийся мусульманский психолог, президент международной ассоциации исламской психологии Малик Бадри в предисловии пишет об этой книге как о шедевре психологической мысли, который опередил развитие психологии на одиннадцать веков. Аль-Балхи был одним из первых специалистов, дифференцировавших различия между психическими и психологическими расстройствами, психозами и неврозами. Классифицировав неврозы, он дал подробное описание духовно-когнитивной терапии для лечения каждого из видов описанных им расстройств. Он пишет о важности поддержания здоровья нафса (души) в исламском измерении. «Гений психологической медицины», «пионер психосоматической медицины», «современный психолог-консультант», «пионер когнитивной терапии» – такими эпитетами описывает великого ученого Малик Бадри.

Абу Зайд аль-Балхи был учеником известного арабского философа, математика, врача Абу Юсуфа аль-Кинди. Абу Юсуф аль-Кинди (801–873) – ученый-энциклопедист, автор большого числа (около 250) трактатов, среди которых труды «О разуме», «Рассуждения о душе», а также «Как избавиться от печали». Аль-Кинди можно считать первым исламским психотерапевтом.

Аль-Кинди считал, что печаль – это духовная тоска, появляющаяся в результате потери вещей или людей, которых мы любим, или чувство, возникающее у нас, когда не получается достичь страстно желаемого. Он применял когнитивные стратегии при борьбе с депрессией. В частности, чтобы облегчить боль утраты, ученый предлагал использовать мир разума, интеллекта и хранить и лелеять в нем то, что нам так дорого, так как в мире разума никто не может у нас ничего отнять. Он утверждал, что печаль – это не то, что возникает внутри нас, а то, что мы сами на себя навлекаем.

Нам удалось познакомиться с трактатом аль-Кинди, изданном на турецком языке Вакфом Министерства по делам религии Турции (Диянетом) в 2017 году. Мы поставили перед собой задачу перевести этот трактат на русский язык и опубликовать, сделав его доступным для всего русскоязычного пространства. В марте 2020 года в Посольстве Турции состоялась встреча Советника по делам религии в посольстве Турции в РФ господина Омера Фарука

Савурана и председателя правления Ассоциации психологической помощи мусульманам Ольги Павловой, где было получено официальное разрешение на перевод на русский язык и издание в России трактата аль-Кинди «Как уберечься от печали».

Мы счастливы представить нашему читателю перевод с арабского языка средневекового трактата, а также перевод с турецкого языка предисловия к турецкому изданию профессора, доктора Мустафы Чагрыджи. Сама рукопись труда аль-Кинди «Даф аль-ахзан» («Как избавиться от печали») хранится в библиотеке Сулеймания в отделе Айя-Софья в составе сборника под номером 4832. Доктор Чагрыджи изучил как саму рукопись, так и исторические и содержательные аспекты ее написания. Поэтому предисловие к рукописи будет также интересно российскому читателю.

Примечательно, что в предисловии описан широкий круг понятий, объединенных термином ахляк. Ахляк в арабском языке это множественное число от термина «хулюк». Хулюк – это нравственное качество. Ахляк – это те или иные качества человека, как хорошие, так и плохие, которые в свою очередь изучает и психология: милосердие, лицемерие, мотивы поступков. В предисловии к этой рукописи термин ахляк используется как синоним слову психология, описывая им различные психологические состояния и качества личности. Та сфера, которая традиционно в религиозных образовательных учреждениях изучается наукой ахляк, непосредственно связана с содержанием психологии, и в частности, исламской психологии.

Мы благодарны Диянету Турции за возможность перевести на русский язык и представить нашему читателю рукопись Ауб Юсуфа Исхака аль-Кинди «Как избавиться от печали», которая войдет в сокровищницу знаний исламской психологии. Мы благодарим члена Ассоциации Ишмурата Назировича Хайбуллина за перевод рукописи с арабского языка и Гульсарию Рифкатовну Ахметьяновну за перевод предисловия рукописи с турецкого языка.

Председатель правления Ассоциации психологической помощи мусульманам
Ольга Сергеевна Павлова

От издателей турецкого издания[1]

Печаль – это одна из сложностей мирской жизни, которая подстерегает человека чуть ли не ежедневно. Посланник Аллаха (ﷺ) говорил: «О Аллах, я прошу у тебя защиты от беспокойства и печали, слабости и лени, малодушия и скупости. Прошу также защиты от бремени долга и притеснения со стороны людей»[2]. Для того чтобы человек мог побороть все упомянутые беды, в том числе печаль, он должен знать их природу.

Трактат Якуба ибн Исхака аль-Кинди «Как избавиться от печали» – небольшой труд знаменитого ученого, жившего в начале третьего века по хиджре (есть разногласия в датах рождения и смерти), оставившего след во многих науках: астрономии, химии, физике, математике, медицине, философии, психологии и т.д. Трактат был написан как некая консультация когнитивного психотерапевта, отвечающего на вопрос о природе печали и о том, как ее развеять. Чтобы проникнуться духом трактата и извлечь из него максимальную пользу, нужно учитывать особенности времени, в котором жил аль-Кинди: расцвет перевода трудов на арабский, теологические и философские дискуссии, знаменитый спор о сотворённости Корана и все возникшие из этого перипетии, затрагивающие и научную, и политическую жизнь общества. Даже стиль, в котором написана книга, невольно переносит нас в то время, когда глубокие философские мысли с красочными аллегориями были в порядке вещей; и для того, чтобы читатель тоже мог почувствовать авторский стиль, мы решили сохранить его слог, стараясь придерживаться арабской стилистики. Впрочем, тем, кто хоть немного читал, например, литературное произведение «Тысяча и одна ночь», стиль аль-Кинди не покажется чем-то новым и странным. Для такой манеры изложения характерны многие особенности арабской *баля́ги* (лингвостилистики и других приемов), при которой может быть множество аллегорий, детального описания, эмоциональных отступлений, повторения одной и той же мысли разными предложениями и т.д. Мы старались максимально сохранить объем оригинала и не форматировать его на современный лад – возможно, изюминка древних литературных произведений именно в их несхожести с теми текстами, к которым мы привыкли. Можно предполагать, что в эпоху аль-Кинди священные тексты были известны людям гораздо лучше, чем современникам, даже мусульманам, и, возможно, поэтому автор трактата не приводит в достаточном объеме тех аятов и хадисов, на которые опираются его рассуждения. Поэтому перевод трактата был дополнен сносками, которые, надеемся, помогут извлечь максимальную пользу.

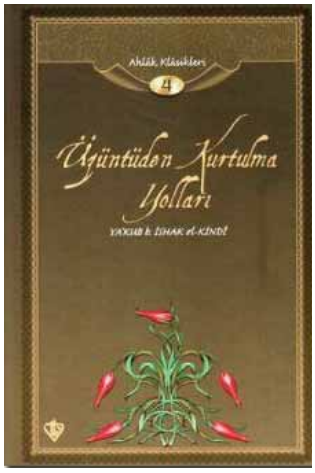
Профессор, доктор, Глава Отдела науки, искусства и издательской деятельности Вакфа министерства по делам религии Турции
Мустафа Саим Йепрем

[1] Перевод с турецкого Гульсария Рифкатовна Ахметьянова.

[2] Данный хадис передали Муслим и другие.

Как избавиться от печали[1]

АБУ ЮСУФ ЯКУБ ИБН ИСХАК АЛЬ-КИНДИ



Да хранит тебя Аллах, о почтенный брат, от всякой ошибки, оградит от всякой беды и направит к путям достижения Его довольства и обретения Его награды! Я понял, что ты спросил о словах, избавляющих от печали, указывающих на средства избавления и защищающих от любой боли. И поскольку твоя благородная душа и справедливый нрав нетерпимы к совершению дурных поступков и требуют защиты от их бед и скверного положения, я рассказал тебе то, что было бы достаточно для тебя. Да избавит тебя Аллах от всех переживаний!

Поистине, любая боль, причина которой неизвестна – вещь, не имеющая исцеления. Посему следует нам пояснить, что́ есть печаль и каковы ее причины, чтобы пути исцеления стали ясны, и было бы легко их задействовать. Мы говорим: печаль есть душевная боль, которая случается из-за потери любимых вещей и отсутствия искомого. Значит, из сказанного выясняются и причины печали – она приходит от потери любимого и пропажи желаемого. Поэтому нам следует подумать, возможно ли, чтобы кто-то избежал подобных причин. Право, невозможно никому обрести всё, что он желает, и не избежит никто потери всех любимых, ведь пребывание и постоянство не существуют в мире бытия и угасания, в котором мы находимся. Но пребывание и постоянство неизбежно живут в мире разума, который мы можем созерцать. И если мы желаем не потерять своих любимых и не упустить искомое, нужно нам воззреть на мир сей и извлечь из него в уме своем любимые нами вещи, приобретения и желания. Если мы будем поступать так, то будем защищены от того, что кто-то отнимет наши приобретения и присвоит их себе помимо нашей воли, так что мы лишимся любимых нами предметов. Ведь тогда до них не дотянутся беды, не постигнет их смерть, и не уведут их позарившиеся. Желания, живущие в уме, подкрепляют друг друга, оставаясь без движения и не пропадая, и их можно представить в любой момент, так как они не исчезают[2]. Что же до осязаемых богатств, любимых предметов и вещей, то они временны у каждого человека, используемы каждой рукой; их не возможно сберечь, они не защищены от порчи, тлена, замены. Так эта вещь становится чужой, после того как

[1] Рукопись Айя-София №4832, документ 23а–26б. Перевод с арабского Ишмурат Назирович Хайбуллин.

[2] Эта мысль Аль-Кинди созвучна с высказываниями некоторых праведников, например, Ибрахима ибн Адхама, который сказал: «Если бы цари и сыновья царей знали, в чём мы пребываем, то они пытались бы отнять это у нас мечами». Имеется в виду то блаженство, которое испытывает верующий человек от своей духовности (здесь и далее примечания переводчика).

радовала нас своей близостью, и подобием ослушника, в верность которого ты верил; она отворачивается от тебя после того, как стояла лицом. Ведь в природе не может быть заложено того, что не естественно.

Если среди качеств общих вещей мы пожелаем увидеть нечто, что принадлежало бы лишь нам и никому более, а хотя в них нет ничего для отдельного человека; или пожелаем от испорченного, чтобы оно не было испорченным, от отвернувшегося – чтобы оно стояло к нам лицом, от пропадающего – чтобы оно жило всегда, то мы тем самым захотим от какого-то создания того, что не вложено в его суть. А кто желает чего-то, что не вложено в природу вещи, подобен тому, кто желает несуществующего. Ищущий же несуществующее никогда не обретет искомое, а не обретший искомое – несчастен. Кто стремится к временным вещам и хочет, чтобы его богатство и предметы любви были из них, несчастен, а чьи пожелания достигли совершенства, тот счастлив.

Поэтому нам следует стремиться к тому, чтобы мы были счастливы, и беречь себя от того, чтобы стали несчастны. Это достигается тем, что наши пожелания и объекты любви будут лишь из того, что доступно, и мы не будем скорбеть по тому, что упущено, не за́риться на то, что возможно заполучить из осязаемых вещей. Если же мы увидим вещи, которыми пользуются люди, и которые желанны в мечтах и нам (насколько в них может быть потребность в подходящее время для одоления грусти и обретения покоя), то мы должны пользоваться ими более правильным образом по мере необходимости, не созерцая их со страстью до обретения; а если, случится, они покинут нас, то не смотря им вслед с сожалением и поглощенностью мысли. Право, это из нрава почтенных правителей: они не встречают прибывшего и не провожают уезжающего, но находят удовольствие в том, что наблюдают за всем с солидными движениями и явным спокойствием. А то, что отличается от этого поведения, то это – нравы малых из простонародья, носителей неблагородного нрава, алчности и соблазнов: они встречают каждого вошедшего и провожают каждого отъезжающего. И достойно для обладателей разума не предпочитать нрав упомянутых людей нраву правителей. Также мы говорим: если не случилось того, что мы хотим, то нужно хотеть то, что случилось, и не предпочитать постоянную грусть постоянной радости. У того, кого печалит упущение ушедших ценностей и отсутствие неимеющихся вещей, никогда не прекратится печаль, ведь он в каждое мгновение своей жизни теряет что-то любимое, и мимо него проходит искомое. Печаль и радость – две противоположности, которые не пребывают в душе вместе: если человек опечален, он не рад, а если рад, то не опечален. Поэтому не следует нам горевать над прошедшим и потерянным любимым, а сделать красивой привычкой то, что наши души будут довольны любым положением, а мы – всегда рады[1].

Мы можем явно наблюдать это по тому, что обычно происходит. Из положения людей и их различий в желаниях и устремлениях мы видим то, что указывает на это предельно ясно: тот, кто получает удовольствие от еды, питья, бракосочетания, одежды и тому подобное, считает недостатком и несчастьями всё, что не совместимо с этим. Так, увлеченный азартными играми, несмотря на потерю богатства, трату своих дней, чередование печалей из-за игр, бывает весел и рад за своим занятием, а то, что не совместимо с ним и мешает в этом, считает несчастьем и недостатком. Также разбойник: он считает злой путь и жестокость своего дела гордостью и почетом, покуда соблазны не приведут к его распятию. (Хотя жизнь разбойника содержит много греховных

[1] Сказано в Коране: «Мы поведали об этом для того, чтобы вы не печалились о том, что вы упустили, и не радовались тому, что Он вам даровал. Аллах не любит всяких надменных бахвалов». (Коран, 57–23).

скверностей, такие как удары плетью, отсечение конечностей, нанесение болезненных ран, нескончаемые сражения). Мы видим, что он рад этому и считает, что спокойная жизнь, не совместимая с упомянутым – недостаток и несчастье. Также мы видим женоподобного мужчину с порочащим грехом и падшим нравом (как, например, искажение внешнего облика, удаление бороды, уподобление женщинам[1]), поведение которого претит каждому и с которым не соглашается ни одна мысль, радостным, веселым, гордым, полагающим, что тем самым он превзошел всех, которые, якобы, упустили обильный удел, а он выделен из них особенной радостью и ценным благом. То, что не совместимо с этим, он считает недостатком и несчастьем.

Так становится нам ясно, что любимые и нелюбимые дела, с точки зрения отношения к ним, не являются таковыми в силу своей природы, но становятся такими под влиянием привычек. Значит, если обретение радости или успокоения после потерянного возможны благодаря привычке – как мы увидели – нам следует прибегнуть к приучению самих себя к этому, воспитывая себя так, чтобы для нас это стало легкой привычкой и выработанным нравом, хотя, возможно, этого и не было в нашем характере с самого начала. Это необходимо, дабы жизнь наша была благою в дни нашего срока.

Итак, грусть приходит из-за душевных болей. Мы должны устранять телесные боли неприятными лекарствами, прижиганием, ампутированием, повязками, накладками и другими средствами лечения, неся при этом тяжелые расходы и платя тому, кто избавляет нас от этого. Потому что достоинство души и ее исцеление от болей стоят выше достоинства тела и его излечения. Душа предпочтительнее тела, ведь она – управитель, тогда как тело – управляемо, душа остается, а тело ветшает. Потребности остающегося и забота о его исправлении и упорядочивании более полезны и достойны, чем исправление и выравнивание ветшающего, которое неизбежно испортится по своей природе. Так, исправление души и ее лечение от болезней более необходимо, чем исправление наших тел: ведь мы являемся тем, кем являемся, именно из-за наших душ, а не тел, ведь одно тело имеет те же свойства, что и другие, а жизненность каждого живого существа возможна лишь благодаря его душе. Наши души – это залог нашей сущности, а интересы нашей сущности более важны, чем интересы чего-то, что для нас чуждо. Наши тела – орудия душ, и через них выявляются их деяния, а исправление нас самих намного нужнее, чем исправление орудий.

Поэтому в исправлении самих себя мы должны переносить неприятность и сложность лекарств, терпеть в них расходы гораздо больше, чем мы терпим при исправлении своих тел, хотя в исправлении душ гораздо меньше неприятности и траты запасов, чем это случается при исправлении тел. Потому что исправление душ происходит через силу устремления к тому, что нам полезно, не через выпиваемое снадобье или боль от железа и огня, или трату богатства, а только лишь через следование души похвальной привычке в каком-то малом деле, соблюдать которое постоянно – легко. Затем мы поднимаемся от него к тому, что больше. Если же она привыкнет и к этому, поднимается к тому, что еще больше по непрерывной лестнице, пока у души не выработается привычка соблюдать самое великое дело, как она соблюдала и малое. Так привычка становится легкой тем способом, который мы описали, и так достигается легкость в терпении при упущенных вещах и успокоение после потерянных вещей.

1. Одним из легких исцелений является размышление[2] о грусти и деление его на виды,

[1] Ислам весьма строго осуждает поведение, при котором мужчины ведут себя как женщины (в манерах, одежде и т.д.), а женщины – как мужчины. Сказано в хадисе: «Посланник Аллаха (ﷺ) проклял мужчин, уподобляющихся женщинам, и женщин, уподобляющихся мужчинам» (Сборник Аль-Бухари).

[2] Коран часто призывает верущих размышлять о сути тех или иных явлений. Аятов, в которых име-

говоря: грусть бывает либо делом, которое мы совершили сами, либо же делом, которое совершил кто-то другой. Если это – наше дело, то не нужно совершать то, что ввергает нас в печаль. Ведь если мы совершаем то, что нас печалит, значит, отказ от него также зависит от нас. А если и дело, и отказ от него – наш удел, то делая что-либо, мы либо делаем это, желая, либо же не желая. Если мы делаем то, что желаем, но при этом не хотим печалиться, значит мы желаем того, чего не хотим. А это – качество людей, кто не обладает разумом, значит мы – из неразумных. Если же дело, которое ввергает нас в печаль – это поступок другого, то мы либо можем его отвратить, либо нет. Если мы можем отвратить его, нужно это сделать и не печалиться, а если мы не можем отвратить этого, не стоит и печалиться до тех пор, пока беда не пришла. Возможно, тот, кто в силах отвратить беду, сделает это до того, как она нас коснется. И возможно тот, с кем связаны печали, не станет огорчать нас и не сделает того, чего мы боимся. Если же мы станем печалиться до того, как придет печаль, возможно, заставим себя чувствовать ее, хотя она не пришла. Возможно, приносящий печаль откажется от своего дела, либо тот, кто может ее устранить, избавит нас от грусти, а мы уже заставили испытывать себя горечь, которую пока никто не принес. Кто заставит страдать свою душу, тот навредит ей, а кто заставляет страдать самого себя, тот грубый невежда, перешедший последнюю черту притеснения. Ведь если бы он делал это с другим, был бы невеждой и притеснителем, а то же самое действие по отношению к себе – вещь более страшная. Посему не следует нам быть самым невежественным из невежд, самым грубым из грубиянов, самым злобным из притеснителей. Если печаль – это то, что произойдет неизбежно, то ее последствий в момент прихода достаточно для горя и без спешки до этого происшествия. Переживание о нем до его прихода – это вид зла. Также переживание печали не должно иметь место до того, как предпримем какую-нибудь попытку развеять ее. Ибо это – вред самому себе, как мы уже объяснили, а попытка устранить печаль – вещь бесспорно обязательная. Печаль, приносимую каким-то событием, обязательно когда-нибудь устранит утешение[1], если горюющий не погибнет от горя или прихода ее еще в самом начале. Если же в природу горя заложено непостоянство – а всё в мире тленно, непостоянно даже в простых вещах – нам нужно степенно стараться найти способ, который сократит время печали. Если мы пренебрежем этим, то будем легкомысленны в своем обязательстве устранения беды, которую могли устранить, а это – признак несчастного грубого невежды, несправедливого к самому себе, и несправедлив тот, над кем долго висела беда. Самый несчастный – тот, кто не старается оттолкнуть от себя беду тем, что в его силах. Нам не следует смиряться с тем, что мы несчастны, если мы можем быть счастливы.

2. Также одним из тонких способов является воспоминание опечаливающих вещей, от которых мы смогли отвлечься до этого, а также вещей, которые опечалили других, и те смогли от них избавиться. А также осознание, что вещи, опечаливающие нас сегодня, подобны нашим или чужим печалям в прошлом,

---

ется слово «размышление» в разных вариациях, очень много. «Это – благословенное Писание, которое Мы ниспослали тебе, дабы они размышляли над его аятами и дабы обладающие разумом помянули назидание» (38–29). «…Которые поминают Аллаха стоя, сидя и на боку и размышляют о сотворении небес и земли: “Господь наш! Ты не сотворил это понапрасну”» (3:191). «Среди Его знамений – то, что Он сотворил из вас самих жен для вас, чтобы вы находили в них успокоение, и установил между вами любовь и милосердие. Воистину, в этом – знамения для людей размышляющих». (30–21).

[1] Одним из больших утешений при той или иной беде должно быть понимание, что любое даже малейшее испытание служит для верующего очищением. Сказано в хадисе: «Что бы ни постигло мусульманина, будь то утомление, болезнь, тревога, печаль, неприятность, скорбь или даже укол колючки, Аллах непременно простит ему за это что-нибудь из его грехов» (Сборник хадисов Аль-Бухари).

и что для них и в прошлом было найдено то или иное успокоение. Это дает великую силу для успокоения!

Подобно тому случаю, когда царь Александр Македонский, сын Филиппа, успокоил свою мать незадолго до того, как приблизилась его кончина. Он написал среди прочего: «Подумай, мать Александра, о том, что все под небом тленно. Твой сын не хотел бы для себя такого же нрава, каков он у малых правителей, и ты тоже не желай для себя нрава матерей малых правителей. Прикажи построить великий город, когда до тебя дойдет весть о моей смерти, затем отправь гонцов в Ливию, Европу и Азию в определенный день. И пусть люди соберутся в тот день в этом великом городе, чтобы покушать, попить и повеселиться. Прикажи, чтобы на эту трапезу не приходил никто, у кого в жизни было хоть одно несчастье, и пусть траур Александра пройдет в увеселениях, тогда как трауры других проходят в горе!».

Когда же она объявила это, к назначенному часу не отозвался ни один человек. И она удивилась: «Что это с людьми?! Никто не явился к нам, хотя мы уготовили столько всего?!». Ей ответили: «Ведь ты приказала, что не должен приходить тот, у кого была хотя одна беда, а ведь всех людей постигают несчастья, вот и не отозвался никто». Она воскликнула: «О Александр! Как же конец твой подобен началу! Ты хотел успокоить меня в горе по тебе лучшим успокоением! Я не первая из людей в своем горе и не выделена из них этим».

3. Нужно помнить следующее: то, что прошло мимо нас или было утеряно, прошло мимо многих людей или было утеряно ими. Но все они смирились с тем, что прошло или пропало, и внешне они полны радости и далеки от горя. Если у кого-то умер ребенок или он вовсе не имеет детей, то среди людей также есть те, у кого умерли дети, или их не было, но они радостны или нашли успокоение. То же происходит с богатством, любыми осязаемыми приобретениями мира и всем, чего желает человеческая душа. Значит, грусть – это не природа вещей, а только определенное состояние. Ведь если мы видим человека, у которого отобрали имущество, и он впал в печаль, есть такие, у которых этого имущества нет вовсе, но они не горюют. Так что горюющий сам избрал для себя печаль, беспокоясь о том, что у него отнято или утратилось[1]. Нам не стоит избирать для себя зло, а печаль – это нечто плохое, как мы уже сказали. Воистину, тот, кто избрал для себя зло, лишен разума. Не следует быть людьми без разума, ибо это – предел низости, ведь тогда между тем, кто лишен разума и каким-то иным неговорящим созданием, не будет никакой разницы. Нет, животные даже лучше его, потому что у каждого вида из них есть какая-то постоянно присутствующая особенность, заложенная изначально как закон и имеющаяся в них во всех состояниях. У человека же без разума нет порядка и прямоты в действиях, а есть мешанина и путаница в уме. Дóлжно нам стесняться быть в этом состоянии, жалким в глазах разумных людей и посмешищем в глазах неразумных.

4. Следует помнить, что если мы никогда не хотим быть подвержены бедам, то это равносильно тому, чтобы не существовать вовсе. Ведь беды случаются из-за гибели портящихся вещей, а если бы не было гибели, не было бы и мира. Если мы хотим, чтобы не было бед, это подобно тому, чтобы не желать существования законов мира и его тлена. А если мы желаем того, что не существует в природе вещей, значит, мы желаем невозможного. Кто желает невозможного, тот будет лишен предмета желаний, а кто не получит желаемого, тот несчастен. Следует стесняться такого нрава и отвер-

[1] Один 74-летний миллиардер покончил собой из-за того, что в результате финансового кризиса 2008 года только на одной сделке с акциями он потерял более 400 миллионов евро. Даже после всех финансовых потерь и проблем с задолженностями перед банками на момент самоубийства у него оставалось около 9 млрд. долларов США, хотя годом раньше он имел более 12 миллиардов. Этот случай весьма красочно служит примером той мысли, которую озвучил Аль-Кинди.

гать такое состояние, то есть состояние невежества и несчастья. Одно из них, невежество, служит причиной низости, а второе, несчастье, служит причиной унижения и злорадства.

5. Мы должны осознавать, что все вещи, до которых могут дотянуться руки, суть общие для всех людей. Они находятся рядом с нами, и ни мы, ни кто-либо иной не имеет на них больше прав. Человек обладает ими лишь до той поры, пока эти вещи находятся у него. Что касается вещей, которыми обладаем только мы, а у других нет прав на них; руки людей не тянутся к ним, и никто не обладает ими, то это – наши блага из духовных сокровищ. Да, относительно них у нас может быть повод для печали, если мы их потеряем. Что касается того, что не наше (если только случайно не станет таковым), нехорошо горевать по нему, желая, чтобы люди не обладали им, хотя они вправе обладать. Ведь это – зависть. Мы не должны пачкать себя завистью, так как она есть совершенное зло. Тот, кто хочет, чтобы врагов коснулось зло, тот сам любит зло, а любящий зло – плохой человек[1]. Хуже его может быть лишь тот, кто хочет, чтобы зло коснулось его друзей. Кто хочет, чтобы друг лишился того, чем он сам хотел бы обладать, тот желает другу положения, которое сам считает злом. Значит, он желает зла другу. А кто желает, чтобы никто не обладал чем-то кроме него самого, тот не желает этого богатства ни друзьям, ни врагам. Кто же огорчается тем, что каким-то добром обладает кто-либо другой, тот завистник. Мы не должны терпеть в себе эту низость.

6. Мы должны осознавать, что всё имеющееся у нас в руках богатство – это арендованное имущество, принадлежащее арендодателю, который – да возвысится Его слава – также и Создатель этого богатства. Он может забрать Свое имущество, когда пожелает, и одолжить его тому, кому пожелает. И правда, если бы Он таким образом не отдавал его кому желает, оно не дошло бы и до нас. Мы можем полагать, что если Он заберет у нас это имущество руками наших врагов, то сделает нам плохо. Но мы должны понимать, что хозяин имущества вправе забирать данное нам в аренду обратно руками тех, кого он сам назначит. Это не является для нас позором или оскорблением, однако и позор и оскорбление причиним себе мы сами, если станем горевать от того, что вернули арендованное обратно. Это присуще нраву тех, кто носит злобу, алчность и не может различить хорошее от дурного. А тот, кто, одолжив какое-то имущество, будет думать, что это его собственность, тот – вышедший из состояния благодарности. Ведь человек, взявший что-либо в аренду, должен проявить малейшую благодарность хотя бы тем, что вернет взятое имущество хозяину вовремя, будучи довольным и радостным, торопясь скорее исполнить просьбу арендодателя. Тот же, кто печалится о том, что вернул вещь хозяину, неблагодарен. Мы должны стесняться этого неправедного качества, не придумывать смешные оправдания для печали по возврату чужого добра. Мы не должны также говорить: «Горюю, потому что вещь, взятая в аренду, была возвращена руками моих врагов!». Ведь необязательно, чтобы посыльный хозяина, пришедший забрать его имущество, был в том облике, нраве, доброжелательности, которые мы от него хотим, и в тот момент, когда бы мы это желали. У хозяина нет такой обязанности, а значит, не нужно печалиться, что посыльный своим видом не мил нам. Иначе это – поведение детей и людей, которые не обладают умением различать суть вещей.

Также мы должны понимать, что если арендодатель не забрал у нас самое дорогое, что одолжил, а какие-то мелочи, то он уже оказал нам лучшее благодеяние. Мы должны

[1] Разумеется, тут имеется в виду базовое отношение мусульманина к другим людям, которое выражено в хадисе: «Желай людям то, что желаешь себе, и будешь мусульманином» (Передали Ахмад, Аль-Тирмизи и другие). Что касается наказаний, отражения насилия оружием и других конкретных случаев, они регламентируются теми или иными положениями фикха (исламской юриспруденции).

быть предельно рады тому, что при нас осталось лучшее, что взято в аренду из дорогих вещей, а не сожалеть о том, что у нас забрали. Даже если бы нам пришлось отдать всё, что мы попросили на время, и тогда следовало бы нам радоваться, а не горевать. Такая радость была бы признаком благодарности и любви к нему из-за того, что он оставил лучшее и бóльшее, то есть то, до чего не дотягиваются руки других, и никто не претендует на это. Мы должны посмотреть на себя со стороны и сказать: “Хотя мы желаем, чтобы вещи, которые забрали у нас, оставались с нами навсегда, но ведь у нас забрали малое и дешевое, а оставили более ценное и большое, если у нас еще осталась жизнь!”.

7. Мы должны осознавать, что если непрестанно будем печалиться над упущенным и пропавшим, тогда должны горевать всю жизнь, и в то же время не горевать никогда. А это – неслыханная несовместимость. Потому что если причиной горя будут упущение и потеря имущества, которое рано или поздно нас покинет, и мы горюем, что оно не удержано нами, нашего горя не было бы, если бы не существовало богатств вообще, и мы не желали бы их. Тогда не было бы потери или их упущения. Или мы не должны приобретать ничего, чтобы не горевать. А если бы пришлось не приобретать ничего, и при этом печалиться, что у нас нет богатства, значит, печаль должна быть всегда, если мы ничего не приобретаем. Так печаль будет жить всегда, приобретаем ли мы что-либо или не приобретаем. Итак, если мы вынуждены горевать всю жизнь, то не стоит горевать никогда[1].

Таким образом, нет нужды печалиться, а если в чем-то нет нужды, то разумный человек не должен думать об этом или переходить к каким-то делам, тем более если это вредно и болезненно. И нужно уменьшить объем того имущества, которое рано или поздно уйдет от нас, если его недостаток или упущение может стать причиной печали. Иногда только из-за этого случается горе. Рассказывают, что у Сократа Афинского спросили: «Как тебе удается не печалиться?», и он ответил: «Потому что я не приобретаю того, о чем буду печалиться, если потеряю». Также рассказывают, что римскому императору Нерону подарили восьмигранный прозрачный навес удивительной изготовки. Когда ему показали его, при нем были люди, и среди них находился один философ того времени[2]. Велика была радость людей, находившихся там, долго они описывали красоту купола. Император повернулся к философу и спросил: «А что скажешь ты об этом навесе?». Тот ответил: «Скажу, что он выявил одну твою нужду и указал на одно несчастье, о котором ты уже знаешь». «Почему?!», – удивился император. «Потому что если он пропадет, у тебя будет нужда в подобном до тех пор, пока ты не обретешь его. И если его что-то погубит, ты будешь в несчастье». Эти слова по смыслу подобны тому, о чем мы говорили до этого.

Говорят, что позже случилось так, как и предполагал этот философ: как-то весной император поехал на прогулку в один из близлежащих островов, и среди прочих вещей, которые должны были нести за ним, был этот навес. Его должны были ставить во время этого путешествия. Но лодка, в которой был навес, потонула, и его не смогли достать из воды. Это опечалило императора так, что все присутствующие при нем увидели это. Он пытался заменить навес подобным, но не смог сделать этого вплоть до смерти. Поэтому мы говорим: кто хочет, чтобы у него было меньше несчастий, пусть обретает меньше благ,

[1] Следует также помнить хадис, что любое событие имеет положительный аспект. Посланник Аллаха (ﷺ) сказал: «Сколь удивительно положение верующего! Поистине, всё в его положении является благом для него, и никому не дано это, кроме как верующему: если что-нибудь радует его, он благодарит (Аллаха), и это становится для него благом, если же его постигает горе, он проявляет терпение, и это тоже становится для него благом». (Муслим).

[2] Речь идет о Сенеке.

которые рано или поздно покинут его. Рассказывают также, что Сократ, находясь в пути, ложился спать в сломанную бочку. Как-то, разговаривая, он сказал среди прочего: «Не следует обогащаться, чтобы потом горевать». Ювелир, находившийся рядом, спросил у него: «А если сломается твоя бочка?». Сократ ответил: «Если сломается бочка, не сломается место». Есть правда в словах философа, ведь за каждой утерянной вещью остается след.

Поэтому мы говорим, что Создатель всего – да возвысится Его хвала – не создал ничего с ущербной природой, но снабдил всё достатком. Ведь мы можем видеть огромного кита и удивительно сложенного слона: каждый из них всегда нуждается в пище, ночлеге, укрытии и всём необходимом. И те, что меньше их, также обеспечены достатком, и им приготовлено столько, сколько необходимо для выживания и благой жизни. Тот, кто присмотрится, не увидит в них никакого недостатка. Все они наслаждаются жизнью со спокойным разумом, пока их не коснется что-то осязаемое и болезненное. Но не человек! В то время как ему дано превосходство, благодаря которому он стал владельцем других живых созданий, управляя и распоряжаясь ими, он в неведении о том, как распоряжаться собой, а это – признак неразумности! Следует нам остерегаться того, чтобы быть людьми без разума. Человек, которому даровано отличие в виде речи, захотел обрести блага, в которых у него нет нужды для поддержания себя и благоустройства жизни: различные яства и украшения из живых и неживых созданий, предметы для услады глаз и всё, чем может наслаждаться слух и обоняние… Это отвлекает его от действительно нужных благ, лишая мирской радости, ибо всё это – вещи, приносящие суету для обретения их, боль при их потере, печаль при их пропаже. Ведь пропажа любой желанной вещи – это несчастье, потеря их – печаль и сожаление, а ожидание того, что не имеешь, – грусть и беспокойство. Вслед за чувством безопасности приходит страх, а боящийся – озабочен, и ум его омрачен. Поэтому мы говорим: тот, чья душа озабочена накопительством вещей, которые когда-нибудь его покинут, потеряет вечную жизнь и омрачит свое пребывание в этой временной жизни; у него будет много болезней и не прекратятся муки.

В этом бренном мире все дела имеют конец, удовольствия прекращаются, мечты обманывают, всё и в начале, и в конце вводит в заблуждение; доверившийся миру остается ни с чем, а обманутый им будет лишен. И положение людей в нем можно сравнить со следующим случаем. Группа людей, сев на корабль, отправилась в место, которое было их конечной целью[1]. Капитан корабля приказал причалить к пристани для некоторых нужд. Бросили якорь, и те, у кого была какая-то нужда, сошли с корабля. Некоторые люди взяли то, для чего выходили, не отвлекаяясь ни на

[1] Примечательно то, что и в Коране и в Сунне образ *корабля* часто используется как аллегория или пример для пояснения того или иного явления. Так, Всевышний говорит о склонности язычников придавать Ему сотоварищей лишь тогда, когда они не чувствуют большой опасности: «Когда они садятся на корабль, то взывают к Аллаху, направляя свою веру только к Нему. Когда же Он спасает их и выводит на сушу, они тотчас начинают приобщать сотоварищей» (29–65). Также говорится: «Он – Тот, Кто предоставил вам возможность путешествовать по суше и по морю. Вы путешествуете на кораблях, плывущих вместе с ними при благоприятном ветре, которому они рады. Но вдруг подует ураганный ветер, и волны подступят к ним со всех сторон. Они решат, что окружены, и станут взывать к Аллаху, очищая перед Ним веру: “Если Ты спасешь нас отсюда, то мы будем одними из благодарных!”». (10–22). Также в одном из хадисов посланник Аллаха (ﷺ) сказал: «Примером того, кто не дает своему народу переступить границы запретного, и того, кто переступил эту черту, является пример народа, который кинул жребий, чтобы взойти на корабль. Кто-то из них в соответствии с жребием попал на нижнюю часть корабля, а кто-то на верхнюю. Когда тем, кто находился в самом низу корабля, была нужна вода, они брали ее у тех, кто находился наверху. Однажды те, кто находился внизу, сказали друг другу: “Давайте сделаем здесь дырку, чтобы не беспокоить тех, кто наверху!”. И если те, кто находится наверху, не воспрепятствуют этому, весь корабль затонет. Если же они остановят тех, кто внизу, то тем самым спасутся и спасут других». (Сборник хадисов Аль-Бухари).

что более, и заняли самые широкие и удобные места на корабле, не ссорясь ни с кем, не толкаясь и не будучи прогоняемы. Другие же стояли и разглядывали цветущие луга, в которых были цветы, переливающиеся разными оттенками красок. Они вдыхали вкусный аромат, который шел с лугов, зарослей плодоносных деревьев с удивительными плодами; слушали певчих птиц с восхитительными голосами, рассматривали землю с разноцветными блестящими камнями, радующими взгляд, и ракушки удивительного вида. Они взяли с этого то, что позволяло их положение, и отправились обратно к кораблю, и также нашли просторные мягкие места. Остальные же бросились собирать те ракушки, камни, плоды и цветы, и нагрузились ими настолько, насколько чувствовали в этом нужду, потом вернулись с тяжелым товаром. По сути, они обратились в слуг этих земных камней, ракушек и увядающих цветов, оставляющих через какое-то время лишь стыд тем, кто был обманут ими; обманут плодами, которые скоро станут гнилью, рядом с которой будет тяжко находиться. Эти люди обнаружили, что пришедшие до них уже заняли просторные места на корабле, а им пришлось поместиться в узких, неприятных и твердых местах. То, что они набрали из камней, ракушек и цветов, стало дополнительной тяжестью к их тесному месту, обременяя и не давая отдохнуть, как это могли делать пришедшие до них. А те успели занять просторные места потому, что у них не было тяжелых камней, стесняющих места. Опоздавшие же были вынуждены сторожить, беречь и отвращать какие-то беды от своего товара, и так большинство их покоя ушло на занятие им, переживание и потребность быть рядом. Добытые вещи приносили сожаления, горе и огорчения всякий раз, как они терялись или терялась хотя бы их часть. А кто-то ушел в те луга и чащи, забыв про корабль и родину, к которой он направлялся. Они отвлеклись этими плодами от мыслей о своей земле и о том, что на корабле их ждало бы не лучшее место. Но при этом они не защитились от постоянных страхов, непрерывных бед, острых переживаний, доставляемых хищным зверем, или крадущейся змеей, или ужасных звуков, или свисающих веток, больно царапающих лицо и всё тело; или колючек, протыкающих ступни и оставляющих медленно заживающие раны; или ям, заставляющих их застревать, пачкающих и портящих одежду, покрывающую постыдные места; или сучков, протыкающих и срывающих накидку; или лиан, цепляющихся за них и мешающих идти дальше.

Когда капитан корабля позвал людей, чтобы продолжить плавание, некоторые вернулись с грузом того, что сорвали и подобрали. И случилась с ними та беда, которую мы описали. Они нашли на корабле лишь места узкие, невзрачные, утомляющие, неудобные, вызывающие боли и болезни. До кого-то не дошел зов капитана из-за того, что он ушел в лес слишком далеко и прогуливался в густых зарослях. Вот корабль отплыл, а они остались на своих местах, оторвавшись от родины в объятиях дикой и смертельной опасности и ужасных бед. Кого-то из них растерзал зверь, кто-то утонул в болоте, кто-то упал в яму, кого-то укусила змея, и они стали мерзкой падалью, остались в забвении, части их тела отделились друг от друга. Они нашли свой конец в ужасном положении, достойные жалости со стороны несведущих и как назидание для тех, кто их знал. Так оторвались они от родины, в которую направлялись.

Что касается тех, кто пришел в корабль с грузом, они не сберегли собранное добро, затмившее их разум, которое лишило их свободы, отняло покой, сделало место узким, лежанку – тяжелым. Спустя недолгое время завяли их цветы, померкли цвета собранных камней, пропала свежая влага, от которой переливались те краски; ракушки потеряли свой первый вид из-за порчи и сильного зловонья, став грузом и вредной обузой. Не осталось

ничего другого как выбросить их в море. Так они стали вещами, мешающими ходьбе, отравляющими жизнь, сделавшими место твердым, лишившими свободы хозяина, руки которого остались пусты. Пока люди не достигли своего места, они испытали много болезней, так как распространилось зловонье, иссякли силы от усталости, постигшей их за время, когда они в узком и твердом месте пытались служить предметам, от которых остались лишь тлен и вред.

Кто-то из них умер, не доплыв до родины, а кто-то доплыл больным и ослабленным. Те же, кто провел время, созерцая природу и дыша воздухом, но не отвлекаясь на большее, потеряли более просторные и мягкие места. А те, кто вернулись в корабль не отвлекаясь – кроме как на малое, что привлекло взоры при выходе по делам – те успели занять просторные и мягкие места и добрались до родины в легкости. Этот пример подобен нашему переходу из бренного мира в истинную обитель, а также положению тех, кто пока пребывает в этом мире.

Как же скверно оказаться среди обманутых камушками земли, ракушками вод, цветами на деревьях, растениями, которые вскоре окажутся грузом, от неприятности которого нужно избавляться каким-то способом: либо закопав их подальше в землю, либо выбросив в море или бросив в огонь; закрывая при этом нос от тяжести их зловония, отводя от них глаза из-за страшного вида, пытаясь держаться подальше из-за отвращения от близости к ним и нежелания души созерцать их. Таковы вещи, которые заставят нас горевать в этом месте. Если и предстоит горевать, то стоит это делать над тем, что мы оторваны от нашей настоящей родины или оказались в таком положении, что корабль не довезет нас до родного дома, в котором нет несчастий. Там нет недостатка чего-либо, нет разочарований, там не пропадают вещи, нет ничего неистинного, и нет стремления к тому, к чему не дóлжно стремиться. А то что стоит желать, будет всегда неразлучно рядом с тем, кто этого желает, и не подступятся к нему беды. Вообще, следует переживать из-за того, что мы не можем не переживать. Это – признак ума. Что касается печали по тому, что мы лишились предмета печали, – это признак невежества.

8. Мы должны также осознавать, что не следует ненавидеть то, что не является злом, но нужно чувствовать нелюбовь к злому. Если это утвердится в нашем разуме, этого нам будет достаточно для того, чтобы побеждать печали. Право, нам думается, что нет вещи хуже, чем смерть. Но смерть – это не нечто плохое, а плох страх перед смертью. Смерть – это полнота нашей природы, ведь не будь ее, не было бы и человека. Предельная сущность человека – это говорящее и умирающее живое существо, а предельная сущность построена на неизменной природе. То есть по своей природе человек – это тот, кто живет, разговаривает и умирает. Не будь смерти, не было бы и человека, ведь если бы он не умирал, не был бы человеком. Значит, нет ничего плохо в том, что мы это мы, и было бы плохо, если бы не были самими собою. И значит не плохо то, что существует смерть, ведь если бы не было ее, то не было бы и человека. А если же то, что кажется всем плохим, на самом деле не плохо, то те вещи, которые поменьше из отсутствующих и пропадающих вещей, – не плохи. Значит, причиной того, что люди считают смерть чем-то плохим (а нам ясно теперь, что она – не нечто плохое), является незнание природы жизни и смерти[1].

[1] Прочитавшему этот абзац может показаться, что мусульманин ни в коем случае не должен считать смерть плохим явлением. На самом деле – Аллаху ведомо лучше – автор трактата хочет показать, что смерть имеет и положительный аспект в том смысле, что она – начало перехода из бренного мира в мир вечный. Хотя смерть названа в Коране «несчастьем» (Коран, 5–106), ее положительную сторону раскрывает следующий хадис. «Пророк Мухаммад (ﷺ) сообщил: “Тот, кто желает встречи с Аллахом, с тем и Аллах же-

К примеру, если бы у пищи был разум, и она находилась бы в печени, не видя другой среды, а потом ее захотели бы забрать оттуда, это опечалило бы ее, даже если бы ее переносили в лучшую форму и вид, который ближе к совершенству. А если бы она перешла в тестикулы и превратилась в семя, то очень сильно расстроилась бы, если бы ее захотели забрать в матку, где ей будет более просторно. Затем если бы ей сказали, что после пребывания в матке ей надо вернуться в тестикулы, она расстроилась бы гораздо сильнее из-за того, что вспомнила бы тесноту того места и его несовершенство по сравнению с положением, которое у нее сейчас. Также если бы ее захотели вывести из матки в простор и широту этого мира, то и это сильно опечалило бы ее. Если бы после выхода в этот широкий мир ей сказали «вернись обратно в утробу», и у нее во владении был бы весь мир, она готова была бы отдать всё это, лишь бы не вернуться обратно.

Так же чувствует себя человек в этом мире – он очень боится его оставить. (Хотя в другом мире нет мирских болей и бренных богатств, которые и являются причиной душевных и телесных страданий; в нем есть блага, не доступные бедам и чужим рукам, и в нем обладатель не теряет своего богатства). А если бы человек перешел в мир мечты, и ему сказали бы «ты будешь возвращен в мир, в котором был раньше», его печаль была бы сильнее в разы, чем когда ему говорили, что он будет возвращен из просторного мира в темноту материнской утробы.

Так нам стало ясно, как ошиблись души, слабые в различении и склонные к чувствам относительно смерти, и посчитали ее чем-то плохим. Значит, отсутствие всех остальных богатств, которые менее важны, чем мирская жизнь, тоже не страшно. Страшно то, что мы горюем над ними, в то время как это – печали, которые мы сами впускаем в свою душу, хотя никто не принуждает нас к этому. Таким образом, мы плохи по своей натуре, по природе своей жизни. Кто соглашается с этим, тот сам делает плохой выбор, не имеет разума, ведь именно разум помещает вещи в подобающие им места, отсутствие же разума заставляет помещать вещи не туда и представлять их не в том образе.

9. При каждой потере мы должны не упускать оставшиеся осязаемые и осознаваемые богатства, надо помнить и перебирать их в памяти, отвлекаясь от того, что было до этого. Следует помнить, что остаток – это некое утешение при несчастьях.

10. Нужно помнить при каждой грусти по упущенному или истлевшему, что теперь, после их потери, уже пропал страх, в котором пребывает человек после обретения какого-то богатства, беспокоясь за него. Такое осознание уменьшает горе. Если это утверждается в нашей памяти, то переводит природу печалей в понятие благ, и то, что считалось у нас несчастьем, становится милостью, ведь несчастья, уменьшающие другие, – это некие блага. И хотя несчастья – это нечто опечаливающее в нашем понимании, то ведь всё, что уменьшает горе – милость. Так, всё, что уменьшает материальное богатство, становится для нас разновидностью блага.

Вот мы и говорим: кто не будет приобретать вещи, которые его покинут, станет победителем двух сил, которые превращают в рабов даже королей – гнев и страсть. Они – суть источники всех унижений и боли. Поистине, самые большие болезни – это болезни души, они страшнее болезней тела, как мы

лает встречи; а тот, кто не желает встречи с Аллахом, с тем и Аллах не желает встречи". Я (Аиша) спросила: "О, Посланник Аллаха, не потому ли человек не желает этой встречи, что он боится смерти; но ведь мы все боимся смерти?" Пророк (ﷺ) ответил: "Это не так. Дело в том, что когда верующему человеку сообщается весть о Господней милости, о Его одобрительном довольствие им и о Его рае, он желает встречи с Аллахом, а Аллах желает встречи с ним. Когда же неверующему сообщается весть о наказании Аллаха, о Его неодобрении и недовольстве, то он не желает встречи с Аллахом, а Аллах не желает встречи с ним"». (Согласованный хадис).

уже говорили. Если гнев и страсть не оказали своего дурного влияния на кого-то, то они не имеют над ним силы. А если кто-то впустил в себя гнев и страсть, то они возымели над ним власть, овладели им и направили туда, куда хотят. И воистину, кто не приобретает благ, которые когда-нибудь покинут его, тот одолел победителя королей, одержал верх над самыми большими врагами, поселившимися с ним в его же крепости. От их злого оружия не убережет даже железо, а сожительство с ними может ввергнуть в самые страшные грехи и великую погибель.

О, почтенный брат, сохрани прочно в душе эти примеры, и ты спасешься от бед печали, достигнешь наилучшей обители и пристанища праведных. Да сделает Аллах совершенным твое счастье в обоих мирах, облагодетельствует тебя обильными благами в них, сделает тебя одним из тех, кто держится прямого пути и пожинает плоды разума. Да отдалит тебя Всевышний от посрамления и унижения невежества!

Этого достаточно относительно того, о чем ты спросил, хотя об этом и так много речей. Если достигнута требуемая цель, то ты до дошел до желанного конца. Впрочем, путей к цели много, почти бесконечно. Да одарит тебя Аллах достатком для того, чтобы покрыть заботы и этого мира и того. Таким достатком, которым ты достигнешь полнейшего покоя и наиблагой жизни.

Трактат окончен, и хвала Аллаху Господу миров!

Научное исследование «Даф аль-ахзан» («Как избавиться от печали»)

ПРОФЕССОР, ДОКТОР МУСТАФА ЧАГРЫДЖИ

Предисловие

С именем Аллаха,
Милостивого и Милосердного

В истории исламской науки и мысли тема нравственности занимает важное место. Значительная часть Корана состоит из аятов, которые прямо или косвенно затрагивают темы морали. Если из всех сборников выделить хадисы, касающиеся нравственности, то они сами по себе способны заполнить целые тома. Ибо главная цель, преследуемая и в Коране, и в Сунне, – это украшение человека добродетелями, которые приличествуют его избранному положению среди всех сотворенных, и приведение его к совершенству.

Эта цель находит свое отражение и в трудах исламских ученых и мыслителей. Они создали богатую литературу, посвященную культуре (адаб) и мудрым смыслам (хикма). При этом наряду с исламскими источниками они, вдохновляясь хадисом «Мудрость – это находка верующего», использовали источники и из других культур, согласующихся с духом ислама. Эта литература, основной целью которой были пропаганда и распространение исламских ценностей, содержит обширные знания и мысли, направленные на построение мусульманской модели человека. Наряду с исламским правом (фикх), темой, которой является религиозная практика, и который частично связан с темой морали, теоретические вопросы нравственности рассматривались и в каляме (догматическом богословии). Многочисленные труды по тасаввуфу, связь которого с исламской нравственностью понятна из фразы «Тасаввуф – это благой нрав», также рассматривают нравственный образ жизни и содержат глубокие размышления о морали. Исламские философы выделяли исламскую нравственность как отдельную дисциплину и исследовали проблемы морали с помощью философских методов. При этом ученые других областей исламских знаний из всего их наследия более всего пользовались исследованиями в области нравственности. За той высокой культурой, которую мы выработали в века, называемые «золотым веком ислама», стоит богатая и возвышенная наука о нравственности.

Хотя мы имеем богатое и разнообразное наследие в области исламской нравственности, мы не можем сказать, что оно в достаточной степени передается и исследуется в наши дни. Собственно говоря, до недавнего времени и в нашей стране, и в других исламских странах издания трудов и переводов по нравственному учению Запада были более многочисленными и более качественными, чем касающиеся исламской морали. Но в последние 30–40 лет параллельно увеличению числа институтов и университетов в исламском мире и нашей стране, активизации научной деятельности стала проводиться серьезная деятельность по донесению до читателей нашего наследия, связанного с нравственным учением. Вместе с этим растет как количество изданий, так и качество.

Я уверен, что проект Вакфа Министерства по делам религии Турции, целью которого является перевод на современный язык классических трудов по исламской морали, является жизненно важным. Я верю, что этот проект поможет новым поколениям обрести свои культурные корни и как свет из прошлого послужит делу просвещения

будущего. Также я надеюсь, что перевод, который вы держите в руках, внесет свой вклад в осуществление этой высокой цели.

Самая важная особенность «Рисаля фи аль-хияль ли даф аль-ахзан» («Трактат о способах развеять печаль») Абу Юсуфа Якуба ибн Исхака аль-Кинди, получившего известность как первый мусульманский философ, заключается в том, что его труд является самым ранним из дошедших до наших дней исламским трудом, демонстрирующим философский подход к вопросам нравственности.

Я бы хотел выразить признательность и благодарность Министерству по делам религии за то, что оно доверило мне перевод этого труда в рамках проекта по переводам на турецкий язык хотя бы части тех бесчисленных трудов мусульманских ученых, которые посвящены нравственности. Исследование и перевод этой книги были выполнены мною ранее, и она была издана в Стамбуле в 1998 г. вакфом богословского факультета Университета Мармары. В том издании также присутствовал и критический текст названного труда.

В завершение мне хотелось бы отметить, что заголовки, которые вы видите в переводе, отсутствуют в оригинальном тексте и установлены мною. Я выражаю благодарность всем, кто вложил свой вклад в издание этого труда.

I. Об авторе

Сведений о жизни Абу Юсуфа Якуба ибн Исхака аль-Кинди в источниках сохранилось крайне мало. И если исключить обвинения[1] в адрес аль-Кинди с критикой его убеждений, которые высказывает Кади Саид, то эти сведения повторяют друг друга. Согласно им, родился ученый в 185/796 г. в Куфе. Он принадлежал аристократической семье Кинди – одному из самых прославленных племен Южной Аравии. Но это, собственно, очевидно и из его нисбы[2]. Свое образование он начал в Басре, а завершил в Багдаде – научном и культурном центре того времени. Был назначен редактором, участвуя в бурной переводческой деятельности, проводимой при поддержке властей в правление халифа Мамуна (813–833). Предания[3] о том, что аль-Кинди сам занимался переводами, не вызывают доверия[4].

Мамун покровительствовал аль-Кинди, а после него – халифы Мутасим (833–842) и Васик (842–847). Но при халифе Мутаваккиле (847–861), который стал известен поддержкой суннитов, аль-Кинди пропал из источников. Вероятно, ученый умер в 252/866 г., пережив на пять лет Мутаваккиля[5].

Среди немногочисленных сведений, сообщаемых об ученом вызывающими доверие источниками, можно назвать то, что его обвиняли в скупости[6]. Его имя упоминается в «Китабу аль-бухала» («Книга о скупых») Джахиза[7]. Об убеждениях аль-Кинди и его научной деятельности известно больше. Во всех источниках, исключая уже упоминаемую выше книгу Кади Саида и одного критического труда, опровержение на который написал Ибн Аби Усайбиа[8], аль-Кинди представлен как великий мыслитель и уче-

[1] См. Табакату аль-умам («Категории общин»). С. 60.

[2] Нисба – часть арабо-мусульманского имени, указывающая на этническую, религиозную, политическую, социальную и подобную принадлежность его владельца.

[3] См.: Ибн аль-Кифти, Ихбару аль-уляма би-ахбари аль-хукама («Вести ученых о преданиях правителей»). С. 241; Ибн Аби Усайби, Уйуну аль-анба фи табакати аль-атыбба («Источники вестей о категориях врачей»). С. 286.

[4] Macid Fahri, İslam Felsefesi Tarihi. S. 61 (Маджид Фахри. История исламской философии. С. 61).

[5] О разных датах рождения и смерти аль-Кинди, указываемых древними и современными источниками, см.: Kindi, Felsefi Risaleler, çev. Mahmut Kaya (аль-Кинди, Философские письма, перевод Махмут Кайя), с. X, XII (в предисловии, озаглавленном «Kindi'nin Hayatı» – «Биография Кинди»).

[6] См. Ибн ан-Надим, аль-Фихрист. С. 315.

[7] Джахиз, Китабу аль-бухала. С. 75–83.

[8] Уйуну аль-анба. С. 287–289.

ный. Список трудов аль-Кинди, приводимых в источниках, а также их содержание, часть из которых найдена недавно и дошла до наших дней, дают представления о его обширных познаниях в философии, психологии, логике, нравственности (ахляк), медицине, геометрии, астрономии, политике и музыке. В источниках его называют почетным эпитетом (лакаб) – «Файлясуфу аль-араб» (философов арабов). Вероятно, человек, которого упоминает Абу Хасан аль-Амири, не называя его имени, но указывая на прозвище «Хакиму аль-ислам» (мудрец ислама), это и есть аль-Кинди[1].

Согласно Ибн ан-Надиму, который приводит список[2] трудов аль-Кинди, классифицировав их по областям знаний, в общей сложности перу ученого принадлежит 241 как небольших, так и объемных произведений. Из них по крайней мере шесть посвящены исламской нравственности. Из этих трудов, которые назывались «Рисаля фи тахсили субули аль-фадаиль» «Трактат о приобретении путей достоинств, «Рисаля фи даф аль-ахзан» («Трактат о способах развеять печаль»), «Рисаля фи сийасати аль-амма» («Трактат об управлении народом»), «Рисаля фи аль-ахляк» («Трактат о нравственности»), «Рисаля фи ат-танбих аля аль-фадаиль» («Трактат по разъяснению достоинств»), «Рисаля фи хабари фадиляти Сократ» («Трактат по разъяснению достоинств Сократа»), до наших дней дошли только «Рисаля фи аль-хияль ли-даф аль-ахзан» («Трактат о способах развеять печаль»). Эта книга, насколько известно, является самой ранней книгой по исламской нравственности, в которой вопросы морали освещаются с философской точки зрения.

[1] Абу Хасан аль-Амири, ас-Саада ва аль-исад. С. 20, 83.

[2] Аль-Фихрист. С. 315–320.

II. Содержание «Даф аль-ахзан» («Как избавиться от печали»)

Как и во всех классических философских нравственных учениях, исламские философы расценивали нравственность как искусство обретения счастья и избавления от несчастья. И во всех своих действиях человек должен стремиться достичь этой цели. Но все исламские ученые были единодушны по поводу того, что речь идет не о счастье физического тела, о чувстве удовлетворенности, порождаемом исполнением мирских, бренных желаний. Речь идет о вечном счастье, часто полностью противоположном этому – тому, которое дарует человеку духовное развитие, совершенствует его разум и дух, его способности. А в высшей его степени человек сможет почувствовать его только после смерти. И если целью нравственности является счастье, то, как очевидно, человек должен избегать образа действий и поступков, приводящих его к несчастью. Он должен в соответствии с этим выстраивать ожидания от жизни, а также пользоваться возможностями этого мира. Эта мысль проходит и через «Даф аль-азхан» («Как избавиться от печали») аль-Кинди.

Так как аль-Кинди был и медиком, то в «Даф аль-ахзан» («Как избавиться от печали») он рассматривает исламскую нравственность как «медицину духа» – «тыбб ар-рухани». Впоследствии Абу Бакр ар-Рази сделал это выражение названием своей книги, посвященной исламской нравственности. В «Даф аль-ахзан» («Как избавиться от печали»), как ясно и из его названия, приводятся рассуждения о том, что порывы, возникающие под действием таких основных эмоций, как неконтролируемый гнев или похоть, страдания и горе, являющиеся выражением несчастья, а также патологические состояния, такие как страх смерти, не только вызывают невротические заболе-

вания, но и создают препятствия для нравственного совершенствования человека.

Если высокая нравственность способствует душевному здоровью, то неуместные печаль, горе и страхи подрывают это здоровье. Поэтому для того чтобы избавиться от таких состояний, в первую очередь необходимо знать их причины. Аль-Кинди дает обобщающее определение таких причин, как «потеря того, что любишь, и недостижение того, к чему стремился». Согласно ему, так как в мире существования и разложения (каун ва фасад) невозможно избежать потерь, человек должен стремиться не к меняющимся и преходящим благам и возможностям, а к нравственным добродетелям и развитию разума, которые остаются с ним навсегда. Объекты для любви он должен выбирать из «мира разума». Желать, чтобы в этом изменчивом мире с нами постоянно оставались какие-то чувственные наслаждения, преимущества – это желать невозможного, потому что это желание противоречит природным законам этого мира. Одной из главных обязанностей человека является стремление к счастью по мере сил и избегание несчастья. Поэтому он, как говорили стоики, не должен стремиться к обретению «чего-либо кроме вещей, которые разум находит достаточными для удовлетворения основных потребностей». Такой образ действий аль-Кинди называет «добродетелью царей» (ахляк аль-мулюк).

В «Даф аль-ахзан» («Как избавиться от печали») аль-Кинди рассматривает и влияние убеждений на привычки. Он пишет, что ложные представления о необходимости множества наслаждений и интересов, по сути, основываются на привычке и привязанности к ним. В качестве примера он приводит игроков в азартные игры, сластолюбцев и грабителей. Такие люди, привыкнув к своим дурным увлечениям и пристрастиям, считают их достоинствами. А тех кто не совершает такие грехи, они презирают. Рассуждения аль-Кинди по поводу подобных привычек напоминают те, которые он приводит относительно подробно рассматриваемого им далее вопроса о том, можно ли нрав, т.е. черты характера, изменить посредством воспитания. В «Даф аль-ахзан» («Как избавиться от печали») он заявляет, что если постоянно повторять один и тот же поступок, можно выработать привычку к нему и выполнять его с желанием.

Согласно аль-Кинди страдание (аль-хузн) является одним из видов негативных психологических состояний. И подобно тому, как человек, используя разные методы, избавляется от телесных недугов, так же он, предпринимая определенные меры, должен избавляться и от страданий. Эти меры носят моральный характер, и избавить нафс[1] от страданий возможно с помощью морального лечения. Один из методов исцеления – отказаться от действий, которые приносят нам печаль и огорчение. Подобно тому как совершение человеком действий, причиняющих горе другим, является притеснением (зульм), так и его действия, причиняющие горе ему самому, являются притеснением. А человек, притесняющий самого себя, является неразумным, невежественным и несчастным.

Другой путь – это воспринимать беды как нечто естественное, размышлять о том, что не только ты испытываешь их. Аль-Кинди, приводя письмо, написанное Александром Македонским своей матери, подчеркивает, что в мире нет ни одного человека, которого не постигало бы какое-то несчастье. Таким образом, беды являются данностью нашей жизни, и встречать их необходимо так, как это подобает зрелой личности.

[1] Нафс – личность человека, его «Я», его эго. Нафсом также называют страсти, все отрицательные качества души, которые присущи людям.

Другой пункт, над которым следует задуматься, следующий. В этом мире нас неизбежно постигают какие-то беды. Каждому человеку приходилось что-то терять. Ни разу не испытывать несчастья – значит не существовать вообще, потому что подобное желание противоречит природе этого мира. В противоположность этому, вечные нематериальные богатства, которые принадлежат только нам, и никто не может их отобрать, это «духовные блага». Это то единственное, что достойно огорчения в случае потери.

Истинным владельцем всех благ, которыми мы обладаем, является «Всевышний Бог, Могущественный и Величественный». И Он может все, что вручил нам на хранение, отобрать, как пожелает, и отдать другим. Человек, которого это огорчает, в своей сути пренебрегает долгом возносить благодарность Творцу и завидует. Также мы должны помнить, что истинный хозяин всех благ (Аллах) забирает у нас только временные и не имеющие особой ценности блага. А вечные и ценные он оставляет нам.

В качестве заключения аль-Кинди пишет, что путь уменьшения страданий и горечи заключается, как говорил Сократ, в том, чтобы «не стремиться обладать теми вещами, потеря которых может вызвать у нас огорчение». Ученый, приводя обширные рассуждения на эту тему, подкрепляет их примером «людей, путешествующих морем». Высадившись на берег, чтобы исполнить какие-то свои потребности, некоторые из этих путешественников, сделав то, в чем испытывали нужду, тут же возвращаются на корабль и занимают самые лучшие места. Другие же увлекаются красотами окружающей природы, вкусными плодами, цветами, драгоценными камнями, найденными ими. Поэтому они возвращаются на корабль с опозданием и обнаруживают, что хороших мест уже не осталось. А предметы, которые они собрали на суше, доставляют им только неудобства в пути. Третья группа путешественников совсем забывает о корабле, полностью отдавшись окружающим их красотам, и даже не понимают, что корабль уплыл. Они умирают на суше в мучениях, оказавшись в бедственном положении.

Этим примером аль-Кинди хочет показать временность и обманчивость земного мира. И человек не должен, увлекшись его благами, забывать о жизни вечной.

В конце «Даф аль-ахзан» («Как избавиться от печали») аль-Кинди поднимает тему страха смерти. Согласно ему в противоположность тому, как считают большинство людей, смерть не является злом. Если бы ее не было, человек не был бы человеком, потому что определение человека – это «разумное и смертное существо». Аль-Кинди пишет, что смерть не является абсолютным исчезновением; это переход на другой, более свободный и высокий уровень жизни. Чтобы объяснить эту мысль, он предлагает представить, что случилось бы, если бы сперма была разумным и обладающим даром речи существом. Как он заявляет, в таком случае она категорически не согласилась бы перейти на новый уровень своего развития и, в конце концов, – появиться на белый свет. Так и переход в новую жизнь человека после смерти подобен состоянию спермы, которая, завершив цикл всех своих метаморфоз, выходит в просторный и наполненный радостью мир. То есть смерть – это не исчезновение, а новый, более высокий уровень акта рождения. Согласно аль-Кинди, если несмотря на это, человек боится смерти, то в основе этого лежит желание, проистекающие от скудости его ума, неконтролируемой похоти и гнева. Такие чувства «превращают в рабов даже царей», поэтому «самые опасные из болезней – это болезни нафса». Главной обязанностью человека является, победив такие чувства, обрести истинную свободу. От этого зависит его «счастье в обоих мирах».

III. Источники «Даф аль-ахзан» («Как избавиться от печали»)

«Даф аль-ахзан» представляет собой первый труд по исламской нравственности, созданный мусульманским мыслителем на основе философского подхода. Как мы увидим далее, будучи первым трудом такого рода и рассматривая нравственные и психологические вопросы, такие как причины страдания и страха смерти, эта книга прямо или косвенно оказала влияние на множество более поздних авторов. Часть рассуждений «Даф аль-ахзан», в том числе и приводимые в нем некоторые исторические анекдоты, имеют аналоги в трудах некоторых более ранних авторов и в предшествующих аль-Кинди философских учениях. Все это потребовало установления источника или источников, на которых основывался ученый, создавая свой труд.

Р. Вальзер, осуществивший первое издание «Даф аль-ахзан», в длинном предисловии к своему изданию (с. 5–30)[1] утверждал, что трактат (рисаля) аль-Кинди вовсе не основывался на труде какого-то греческого автора, а представляет собой копию утерянного послания знаменитого неоплатоника Фемистия (317–385), составившего комментарии к Аристотелю. Абдуррахман Бадави и в «Histoire de la Philosophie en Islam»[2], и в предисловии к сборнику «Расаиль фальсафия» («Философские трактаты»)[3], куда он включил и «Даф аль-ахзан», исследует все приводимые Вальзером доказательства и опровергает их. Его тезисы следующие.

а) Как утверждает Вальзер, среди 49 речей Фемистия, которые в свое время были популярны в Греции, у 16 греческие оригиналы утеряны. И возможно, одно из них и стало источником для аль-Кинди.
Как мы видим, данное утверждение Вальзера полностью бездоказательно и представляет собой простое предположение.

б) Вальзер и сам, понимая слабость приведенного выше утверждения, высказывает еще одно, столь же бездоказательное. В «Даф ахзан» для разъяснения каких-то взглядов приводятся отдельные истории. Между тем подобные истории приводил и Фемистий.
Так как эти истории приводил не только Фемистий, нет никаких доказательств, что аль-Кинди заимствовал их у него. Хотя Вальзер не приводит никаких аргументов в пользу своего утверждения, для того чтобы они могли быть признаны сколь-нибудь серьезными, он должен был, по крайней мере, указать, в каком послании или какой речи Фемистия упоминаются истории, занимающие место в труде аль-Кинди.

в) Вальзер делает и другие заявления, согласно которым между трактатом аль-Кинди и некоторыми трудами греческих ученых существует сходство. Но и их Бадави находит полностью необоснованными и бездоказательными.

Позже Вальзер написал серию статей, в которых рассматривал историю возникновения исламской философии. В третьей их части[4], которую он посвятил аль-Кинди, автор затрагивает проблему греческих и римских источников «Даф аль-ахзан». Не приводя каких-либо доказательств, Вальзер заявляет, что понятие «духовного лекарства» в философии нравственности таких мусульманских философов, как аль-Кинди и Абу Бакр ар-Рази, заимствовано из «какого-то пропавшего греческого источника»[5].

[1] H. Ritter e R.Walzer, Studi su al-Kindi II: Uno scritto morale inediyo di al-Kindi, Memoire della R. Accademia nazionale dei Lincei. Classe di scienze morali, storiche e filologiche, serie VI, vol. VIII, fas. I, Roma 1938.

[2] Histoire de la Philosophie en Islam, II, S. 456–457.

[3] Расаиль фальсафия, предисловие. С. 6–7.

[4] L'Eveil de la philosophie Islamique, III, al-Kindi, Revue des etudes Islamiques, XXXVII/II. S. 207–225.

[5] Ibid. S. 223.

Тот же исследователь утверждает, что хотя «Даф аль-азхан» не противоречит духу ислама, «с научной точки зрения он не содержит ни один элемент, который можно было бы назвать исламским»[1]. Ошибочность этого утверждения будет легко понятна из наши приводимых далее рассуждений.

Кажется, что Вальзер в своей статье уже отказался от убеждения, что «Даф аль-ахзан» является копией утерянного труда неоплатоника Фемистия. Ибо он здесь даже не упоминает имени последнего, вместо этого он уделяет много внимания влиянию Сенеки (4–73). Вальзер приводит отрывок из «Нравственных писем к Луцию» – сборника, состоящего из 124 писем, адресованных Сенекой своему другу Луцию Аннею, в которых содержатся его рассуждения о том, как найти счастье, победить страх смерти и другие подобные вопросы[2]. Действительно, между этим отрывком и пассажами[3] из «Даф аль-ахзан» с рассуждениями о сперме (зар') существует сходство. Это показывает, что аль-Кинди, возможно и не напрямую, знаком со взглядами Сенеки. Оба философа приводят рассуждения о том, что если бы сперма была живой и могла разговаривать, то во всех стадиях своего развития – от стадии пищи до появления на свет – она не желала бы переходить на новый уровень. Она бы боялась будущего и предпочла бы остаться на том уровне, на котором находится. На этом примере и Сенека, и аль-Кинди показывают, что страх перед смертью и загробной жизнью обусловлен отсутствием знаний. Но надо учитывать, что хотя возможно заимствование аль-Кинди примера со спермой из какого-то античного источника, нельзя заявлять, что мысль, которую он пытался им проиллюстрировать, он взял бы у Сенеки или у другого римского или греческого мыслителя. Ибо в своей сути учение о том, что земной мир и его блага преходящи, а смерть является переходом к новой и истинной жизни, относится к основным постулатам ислама. Исходя из этого аль-Кинди мог заимствовать у каких-то неисламских философов не саму суть мысли, а только ее доказательства или примеры.

В философии аль-Кинди важное место занимает Сократ как идеал нравственности. Позже Абу Бакр ар-Рази в своем «ат-Тыббу ар-руббани» («Духовная медицина») изобразит Сократа как проявляющего воздержанность по отношению к благам земного мира и уравновешенного философа. Аль-Кинди же и в «Даф аль-ахзан» («Как избавиться от печали»), и в «Рисаля фи альфазы Сукрат» («Трактат о словах Сократа») [4] изображает Сократа как аскета и даже подобно знаменитому кинику Диониcу (413–327) как отшельника, который полностью отказался от мира и живет в бочке. Не совсем ясно, с какими влияниями на аль-Кинди и других авторов идентифицировалась как аскетическая мораль киников, которые в выражении своей свободы от природных человеческих желаний доходили до такого строгого воздержания, так и мораль Сократа, который, будучи учителем киников, проявлял более умеренный подход к вопросу отказа от земных благ. Но если обратиться к одному апокрифическому письму, которое приписывается Платону, хотя его истинный автор и переводчик на арабский язык неизвестны, можно высказать определенные предполо-

[1] L'Eveil de la philosophie Islamique, III, al-Kindi, Revue des etudes Islamiques, XXXVII/II, 223–224.

[2] Ibid. S. 225. О взглядах Сенеки, приводимых в упоминаемых письмах и во многом совпадающих с взглядами аль-Кинди, см.: Fatma Paksűt, Seneca'da Ahlak Görűşű-Zevk Anlayışı, Ankara 1971. S. 35–41 (Фатма Паксют, Взгляды Сенеки на нравственность – как он понимал наслаждение. Анкара, 1971, С. 35–41).

[3] Def'u'l-ahzan. S. 96–98 (страницы указаны по нашему изданию).

[4] Risale fi elfazı Sukrat, Köprűlű ktp., nr. 1608, vr. 48b–49a.

жения, почему в исламском мире Сократ признавался образцом аскетизма. Мусульманские авторы сведения о Сократе, как и о многих других греческих авторах, черпали из литературы Искандарии (Александрии). А в этой литературе образ Сократа, подвергнутый определенным изменениям, демонстрирует близость к концепции исламского аскетизма.

Очевидно, что автором одного письма, названного «Рисаля Афлятун иля Фурфуриус фи хакикати нафйи'ль-хамм ва исбати'р-ру'йа...» («Письмо Платона Фурфуриусу об истинах снятия печали и признания снов»)[1], не является Платон. Абдурахман Бадави, издавший это произведение, напоминает, что под именем Платон (Афлятун) может скрываться Плотин (Афлутин, 205–270), учитель Порфирия (234–350)[2]. Вместе с этим, у нас отсутствуют какие-либо сведения о сути этого письма, даже о том, является оно переводом или нет. Единственно, что известно точно – это наличие определенной связи между «Даф аль-ахзан» аль-Кинди и «Рисаляту Афлятун» («Трактат Платона»). Действительно, как легко можно будет понять из приводимых ниже сравнений, между этими двумя трактатами существует схожесть как по используемым в них выражениям, так и в содержании. Временами они идентичны друг другу. Это ясно показывает, что один из них создан на основе другого или же оба они составлены на основе какого-то третьего источника.

***

«Рисаляту Афлятун» («Трактат Платона»)

«Нет сомнений в том, что подавленность, причина которой неизвестна, невозможно исцелить. В таких случаях мы должны знать, что представляют собой огорчение (аль-хамм), печаль (аль-гамм) и их причины, чтобы найти средство избавления от них...»[3]

«Даф аль-ахзан» («Как избавиться от печали»)

«Нет сомнений в том, что страдания (аль-алям), причины которых неизвестны, не подлежат исцелению. Для того чтобы выявить средства исцеления и с легкостью использовать их, необходимо знать, что представляет собой печаль (аль-хузн), и выяснить ее причины...»[4].

***

«Рисаляту Афлятун»

«Печаль – это психологические (нафсани) страдания, вызванные потерей чего-то любимого или неосуществлением желаний»[5].

«Даф аль-ахзан»

«Печаль (аль-хузн) – это психологические страдания, порожденные потерей чего-то любимого или неосуществлением желаний»[6].

***

«Рисаляту Афлятун»

«... Потому что все, что находится в мире возникновения и разложения (каун ва фасад), конечно и бренно... Постоянство и неизменность могут быть только в мире разума»[7].

«Даф аль-ахзан»

«...Потому что в мире возникновения и разложения, в котором мы пребываем, нет неизменности и постоянства... Неизменность и постоянство возможны и обязательны только для мира разума»[8].

***

«Рисаляту Афлятун»

«Человек, который хочет не существовать во времени, тот, кто желает несуще-

[1] Risale Eflatun ila Furfurius, в издании Eflatun fi'l-İslam, изд. Абдуррахман Бадави. С. 235–243.

[2] Histoire de le Philosophie en Islam, II, 474.

[3] Risaletü Eflatun. S. 236.

[4] Def'u'l-ahzan. S. 48.

[5] Risaletü Eflatun. S. 236.

[6] Def'u'l-ahzan. S. 50.

[7] Risaletü Eflatun. S. 236–237.

[8] Def'u'l-ahzan. S. 50.

ствующего, не добьется исполнения своих желаний...»[1]

«Даф аль-ахзан»

«Человек, который хочет того, чего нет в природе, желает того, что не существуют. А тот, кто желает несуществующего, не добьется исполнения своего желания...»[2]

***

«Рисаляту Афлятун»

«Наши страдания вызываются действиями или нас самих, или других. Если наши собственные действия огорчают нас, мы не должны совершать их...»[3]

«Даф аль-ахзан»

«Страдание порождается каким-то делом, какой-то причиной, источником которых являемся или мы сами, или другие. Если (причина) заключается в совершенном нами самими действии, тогда мы не должны совершать это действие...»[4]

***

«Рисаляту Афлятун»

«Люди в своем большинстве считают смерть несчастьем и не жалуют ее... Если бы они здраво размышляли о ней, то поняли бы, что она не дурна, а восхваляема (махмуд), потому что смерть завершает нашу природу. Если бы не было смерти, не было бы и людей»[5].

«Даф аль-Ахзан»

«Обычно считают, что не может быть ничего хуже смерти. Между тем, смерть не является злом, наоборот, злом является страх смерти. Что касается смерти, она всего лишь наша природа, потому что если бы ее не было, то, как очевидно, не было бы и человека»[6].

***

В *«Рисаляту Афлятун»* и *«Даф аль-Ахзан»* имеется и множество других моментов, демонстрирующих сходство, – мы не нашли нужным приводить их все. Вместе с этим между ними есть и достаточно глубокие различия. Они следующие:

а) В первом письме[7] (в *«Рисаляту Афлятун»*) приводится исторический анекдот, представляющий собой беседу между Диогеном и королем Антиохом (Асахом) и призванный показать, что король является рабом денег, а философ – их господином. Этот анекдот встречается и в некоторых исламских источниках[8]. Но в *«Даф аль-ахзан»* его нет.

б) Также пассаж о нравственности с упоминаем «мудреца Гермеса» из *«Рисаляту Афлятун»*[9] отсутствует в *«Даф аль-ахзан»*.

в) В противоположность этому история о путешествующих морем людях, которой уделяется много места в *«Даф аль-ахзан»*[10] и которая поясняет, к каким тяжелым последствиям и трудностям приводит увлеченность мирскими наслаждениями, отсутствует в *«Рисаляту Афлятун»*.

г) Пассаж из *«Даф аль-ахзан»*[11] о письме, написанном Александром Македонским матери, отсутствует в *«Рисаляту Афлятун»*.

д) В обоих произведениях приводится исторический анекдот о том, что Сократ жил в бочке отшельником. Приводя его, авторы поясняют, что пока человек живет в этом мире, отсутствие материальных благ не может быть причиной не-

[1] Risaletű Eflatun. S. 237.

[2] Def'u'l-ahzan. S. 52.

[3] Risaletű Eflatun. S. 241.

[4] Def'u'l-ahzan. S. 62.

[5] Risaletű Eflatun. S. 242.

[6] Def'u'l-ahzan. S. 94.

[7] Risaletű Eflatun. S. 238.

[8] Например, см. Газали, Мизан аль-амаль, с. 15–16, Ихъя аль-улюм ад-дин, IV. S. 68.

[9] Risaletű Eflatun. S. 240.

[10] Def'u'l-ahzan. S. 86–92.

[11] Ibid. S. 66–67.

счастья[1]. Вместе с этим другой анекдот о Сократе, в котором говорится, как этот философ смог стать счастливым, отсутствует в *«Рисаляту Афлятун»*.

е) В обоих произведениях, объясняя влияние дурных привычек на нравственные воззрения, приводятся примеры игроков в азартные игры, сластолюбцев и грабителей. Но если в *«Рисаляту Афлятун»*[2] этот пример занимает одно предложение, то в *«Даф аль-Ахзан»*[3] он рассматривается более подробно.

ж) Если в *«Даф аль-ахзан»* много места уделяется теме путей избавления от страданий[4], то в *«Рисаляту Афлятун»* об этом говорится кратко[5].

з) Также, естественно, в *«Рисаляту Афлятун»* отсутствуют рассуждения на исламские темы, которые занимают немало места в трактате аль-Кинди. Эти моменты из *«Даф аль-ахзан»* рассмотрим позже.

Все эти сопоставления показывают, что если аль-Кинди и использовал *«Рисаляту Афлятун»*, он не был его единственным источником.

Другое произведение, которое, как предполагается, может быть одним из источников для *«Даф аль-ахзан»*, принадлежит Плутарху (50–125). Это его трактат «De Cohibenda Ira» («О подавлении гнева»), который у других исламских авторов (например, у Ибн ан-Надима в «аль-Фихристе»[6] и у Бируни в «Китабу аль-Джамахир фи марифати аль-джавахир» («Книга народов в познании сути вещей»)[7]) упоминается как «Китабу аль-гадаб» («Книга гнева»). Как сообщает Бадави[8], человек, который в *«Даф аль-ахзан»* назван «одним философом», у Плутарха назван Сенекой. Вместе с этим, в переводе его труда на сирийский[9] язык имя Сенеки не упоминается. Как и в *«Даф аль-ахзан»* в нем говорится только об «одном философе»[10]. Вместе с этим хотя с точки зрения содержания приводимые обоими авторами рассказы одинаковы, каждый из них разъясняет его по-разному. Однако нет сомнений в том, что аль-Кинди, используя разные произведения, в первую очередь «Китабу аль-гадаб» («Книга гнева»), хорошо знал античную философию.

С другой стороны, в *«Даф аль-азхан»* с легкостью прослеживается влияние стоического учения об отсутствии страстей или апатии, как называли это состояние сами философы этого направления. Это позволяет сделать предположения, что аль-Кинди если не прямым образом, то через какие-то другие источники использовал «Manuel» или «Diatribai Epiktetu» («Диатрибы») Флавия Арриана – ученика римского философа-стоика Эпиктета (умер между 125–130 гг.). Собственно говоря, в этом произведении хотя и в более кратком виде мы видим аллегорию о людях, совершающих морское путешествие, которая, как мы уже отмечали выше, приводится в *«Даф аль-ахзан»*, но отсутствует в *«Рисаляту Афлятун»*[11]. Фахми Джада-

[1] Risaletű Eflatun. S. 240, Def'u'l-ahzan. S. 82.

[2] Risaletű Eflatun. S. 239.

[3] Def'u'l-ahzan. S. 54–56.

[4] Ibid. S. 62 и далее.

[5] Risaletű Eflatun. S. 241–242.

[6] Аль-Фихрист. S. 314.

[7] Бируни, Китабу аль-джамахир фи марифати аль-джавахир. С. 186

[8] Abdurrahman Bedevi, Histoire de la Philosophie en Islam, II, 470.

[9] Сирийский язык – мертвый язык арамейской группы.

[10] Сравните Бируни, Китабу аль-джамахир фи марифати аль-джавахир. С. 186, аль-Кинди, Дафи аль-ахзан. С. 80.

[11] Epiktetus, Dűşűnceler ve Konuşmalar, trc. Burhan Toprak, İstanbul, 1967, S. 20–21. (Эпиктет. Мысли и беседы, перевод Бурхан Топрак, Стамбул 1967, С. 20–21). Соответствующий пассаж в упомянутом произведении представлен следующим образом: «Если корабль, на котором ты совершаешь морское путешествии, зайдет в бухту и тебя отправят на берег за водой, а ты по дороге увидишь ракушку или гриб, то можешь подобрать их. Но в мыслях

ана, проведя сравнение *«Даф аль-ахзан»* и «Manuel», утверждает, что это произведение древнеримского философа и было основным источником для аль-Кинди, и *«Даф аль-ахзан»* написано полностью в русле морали стоиков[1]. Хотя понятия «родина» (ватан) и «постижимый мир» из *«Даф аль-ахзан»* не согласуются с философией стоиков, Джадаана объясняет это тем, что аль-Кинди пользовался не оригиналом «Manuel», а комментариями к нему неоплатоника Симпликия[2]. Названный исследователь, основываясь на наличии *«Даф аль-ахзан»* аллегории из «Manuela» о людях, путешествующих морем, делает заключение, что последнее произведение в эпоху аль-Кинди уже было переведено на арабский язык[3]. Однако, по нашему мнению, это поспешные выводы. Обратившись к приведенному выше анализу, можно легко понять, что высказывая подобные предположения, Фахми Джадаана впадает в крайность, объявляя «Manuel» основным источником *«Даф аль-ахзан»*.

Наряду с влиянием неоплатонизма, стоицизма, в частности, римского периода, в *«Даф аль-ахзан»* наличествуют и исламские элементы. Аль-Кинди, возможно, для создания традиции в исламском мире трудов чисто на основе философских умозаключений и методов не приводит в своем трактате ни одного аята и хадиса. Вместе с этим он, очевидно, старается согласовать свои рассуждения с исламским учением, в частности, подчеркивает, что «зависть» (хасад) является злом, все материальные и нематериальные блага принадлежат Аллаху, а человеку они вручены в качестве аманата, т.е. на доверенное хранение на время. Человек, пока живет, должен возносить благодарности Всевышнему. Все это, а также басмала[4] в начале и в конце *«Даф аль-ахзан»*, приведение восхвалений Аллаху и молитв (дуа), приветствий и благословений пророку Мухаммаду (ﷺ) ясно показывают исламский характер произведения.

По этой причине нам кажется удивительным, почему Фахми Джадаана отрицает вполне справедливое утверждение Абу Риды, что *«Даф аль-Ахзан»* содержит исламские элементы[5]. Помимо приведенных выше отдельных отрывков сразу бросается в глаза, что *«Даф аль-ахзан»* в целом основан на исламском восприятии, а рассуждения, позаимствованные из античных источников, автор старается примирить с этим восприятием. Мысль, проходящая через *«Даф аль-ахзан»* красной линией, – это бренность земной жизни и ее благ, отсутствие у них какой-либо ценности. Согласно ему, истинная жизнь начинается за пределами этого мира. И это интеллектуальная и духовная жизнь, которую аль-Кинди называет «миром разума», позаимствовав это определение у платоников. Заслужить ее можно с помощью высоких добродетелей и знаний.

В соответствии с этой мыслью, смерть – это не абсолютное исчезновение. Она, преодолевая бренность этого света, является переходом из земного мира, который Коран называет «игрой и забавой»[6], а аль-Кинди поясняет с помощью примера людей, пу-

---

ты не должен отделяться от корабля. Все время ты должен оглядываться и прислушиваться, не зовет ли тебя капитан. Если капитан зовет тебя, то ты должен бросить все, что у тебя в руках, и быстро вернуться на корабль, если не хочешь, чтобы тебя погрузили на него со связанными как у животного руками и ногами. Все это в полной мере касается и нашего пути жизни. Только вместо ракушек и грибов ты приобретаешь жену и детей и принимаешь их. Но если капитан позовет тебя, то ты должен оставить все и уйти, не оглядываясь назад».

[1] Fehmi Jadaane, L'Influence Stoicisme sur la pensee musulmane. S. 206–207.

[2] Ibid. S. 242.

[3] Ibid. S. 209.

[4] Басмала – фраза «Во имя Аллаха, Милостивого, Милосердного».

[5] Fehmi Jadaane, L'Influence Stoicisme sur la pensee musulmane. S. 213.

[6] Аль-Анам, 6/32; аль-Хадид, 57/20.

тешествующих по морю, к истине, вечной чисто духовной жизни, находящейся по ту сторону смерти. Можно привести сотни аятов и хадисов, подкрепляющих эти взгляды в схожих выражениях.

IV. Влияние «Даф аль-ахзан» («Как избавиться от печали»)

Нет сомнений в том, что **аль-Кинди является первым мыслителем исламского мира, который рассмотрел проблемы страданий и страха смерти с философской точки зрения и высказал свои соображения по поводу того, какие меры психологического и морального характера надо предпринять, чтобы избавиться от эмоций такого рода**. Из всех библиографических источников ясно, что первым философским трудом, написанным на тему страданий и страха смерти мусульманским ученым, является «Даф аль-ахзан».

Как и во многих других темах и проблемах философии, аль-Кинди, рассматривая вопросы нравственности, в частности, страданий и страха смерти, стал проводником для более поздних исламских мыслителей. Благодаря ему, выделение в трудах по нравственности разделов, посвященных этим темам, стало традицией. Ниже рассмотрим первые труды, созданные под влиянием «Даф аль-ахзан», а также их сходство с ним.

1. «Ат-Тыббу ар-рухани» («Духовная медицина») ар-Рази[1]

Знаменитый «ат-Тыббу ар-рухани», автором которого является Абу Бакр Мухаммад ибн Закария ар-Рази (ум. 313/925), состоит из 20 глав. 11-я глава посвящена «несущим вред мыслям и спасению от них», 12-я – «избавлению от печали», а 20-я – «страху смерти».

Ар-Рази развивает взгляды своего предшественника по проблемам страдания и страха смерти, не называя его самого и его произведение. Как и аль-Кинди, ар-Рази придерживается убеждений, что пока человек находится в этом мире с его законами «возникновения и разложения» (каун ва фасад), он не избавится от печалей[2]. Также они оба разделяют мысль, что огорчение, которое мы ощущаем, когда лишаемся каких-то благ, и их обретают другие люди, является своего рода ревностью[3]. «Потеря чего-то любимого»[4], что аль-Кинди указывает в качестве причины страдания, приводится и у ар-Рази[5]. Вместе с этим ар-Рази, будучи врачом, в качества средства избавления человека от всех страданий приводит необходимость удовлетворения соответствующим образом всех его физиологических и материальных потребностей. В этом он стоит на более реалистичных позициях по сравнению с аль-Кинди.

Ар-Рази, как и аль-Кинди, придерживается убеждений, что страх перед смертью можно победить с помощью веры в другую жизнь, жизнь более высокого порядка[6]. Но в отличие от него, ар-Рази рассматривает и связь страха смерти с самоубийством. В «Даф аль-ахзан» же эта важная тема не затрагивается. Согласно ар-Рази человек, который верит, что смерть является полным окончанием существования, считает самоубийство путем спасения в тяжелых жизненных обстоятельствах. Интересно, что хотя религиозность аль-Кинди не вызывает сомнений, он совершенно не затрагивает тему влияния религии на нравственность и душевное здоровье человека.

[1] Книга переведена на русский язык и издана в 1990 году. См. Ар-Рази, Абу Бакр. Духовная медицина / Абу Бакр ар-Рази. –Душанбе : Ирфон, 1990. – 88 с. https://platona.net/load/knigi_po_filosofii/istorija_filosofii_arabskaja/abu_bakr_ar_razi_dukhovnaja_medicina_perev_s_arab_t_mardonova/59-1-0-420

[2] Razi, et-Tıbbu'r-ruhani (Resa'il felsefiyye içinde). S. 30; Kindi, Def'u'l-ahzan. S. 50.

[3] Ср.: Razi, et-Tıbbu'r-ruhani (Resa'il felsefiyye içinde). S. 48–49; Kindi, Def'u'l-ahzan. S. 72.

[4] Def'u'l-ahzan. S. 50.

[5] Et-Tıbbu'r-ruhani. S. 65.

[6] Ibid. S. 92–93.

А ар-Рази, заявляющий, что пророки и откровение (вахи) не нужны, несмотря на это, отмечает благотворное влияние как на нравственность, так и на здоровье человека веры в «истинную религию»[1].

2. «Масалиху аль-абдан ва аль-анфус» («Полезные дела для тел и душ») аль-Балхи[2]

Знаменитым географ и медик Абу Зайд Ахмад ибн Сахль аль-Балхи (ум. 322/934) был учеником аль-Кинди. Занимался он и вопросами исламской нравственности. Вторая часть его посвященного медицине и нравственности труда «Масалиху аль-абдан ва аль-анфус» под названием «Масалиху аль-анфус» состоит из восьми глав. Шестая глава посвящена «успокоению страха и горя», седьмая – «избавлению от страданий и мучений», а восьмая – «избавлению от мнительности и сомнений»[3].

Хотя аль-Балхи не упоминает своего учителя и его труд, его разъяснения по теме методов избавления от страданий и других психологических трудностей заставляют вспомнить взгляды аль-Кинди. Определение аль-Балхи: «страдание порождается потерей чего-то любимого, а страх – встречей с тем, что не нравится», демонстрирует схожесть с определением аль-Кинди не только во взглядах, но и в выражениях[4]. Размышляя над причинами страданий и страха, аль-Балхи пишет, что если человек, вместо того чтобы уничтожить такие причины, бывает подавлен ими, чувствует себя в безвыходном положении, это недостойный образ действий, «присущий только слабым от природы женщинам и детям». В этом он повторяет мнение своего учителя[5]. Точно так же средства, которые аль-Балхи предлагает использовать для победы над страданиями и страхом, очень похожи на те, которые перечисляет аль-Кинди[6].

Наряду с другими многочисленными параллельными моментами, оба автора согласны с тем, что хотя земной мир и предоставляет человеку разные блага, это обитель несчастий и бед. Поэтому невозможно полностью избавиться от всех причин, вызывающих страдания и страх. Это будет возможно только в загробном мире[7].

Но аль-Балхи, будучи врачом, развивает взгляды аль-Кинди. Он рассматривает и связь между моральными страданиями и физическими болезнями. Аль-Балхи заявляет, что страдания можно исцелить с помощью лечения тела и психологического лечения[8].

Другое различие, которое следует отметить, заключается в следующем. Если аль-Кинди для избавления от причин страданий и совершенствования своего нафса предлагает жить в уединении[9], то аль-Балхи пишет, что для человека очень важно с точки зрения психотерапии как участие в социальной жизни, так и занятие полезными для него делами, так как это помогает отвлечься ему от страха и мыслей о страдании. Аль-Балхи признает значение затворничества по веским причинам в отдельные моменты, например, если прави-

[1] Et-Tıbbu'r-ruhani. S. 93–96.

[2] Эта работа была издана на русском языке в 2019 году: Аль-Балхи Абу Зайд. Пища для души. Когнитивно-поведенческая терапия врача девятого века / Абу Зайд аль-Балхи ; перевод и аннотация рукописи IX века выполнены М. Бадри ; пер. Л. Мамедова. М.: Международный институт исламской мысли, ОО «Идрак», Ассоциация психологической помощи мусульманам, 2019. 110 с.

[3] Belhi, Mesalihu'l-ebdan ve'lenfűs, faks. nşr. Fuat Sezgin, Frankfurt, 1984.

[4] Belhi, Mesalihu'l-ebdan ve'lenfűs. S. 304, 315; отдельно см. S. 316, 317, 318; ср.: Kindi, Def'u'l-ahzan. S. 50.

[5] Belhi, Mesalihu'l-ebdan ve'lenfűs. S. 308, 310; ср.: Kindi, Def'u'l-ahzan. S. 54.

[6] Belhi, Mesalihu'l-ebdan ve'lenfűs. S. 308–312, 317–322; сравни Kindi, Def'u'l-ahzan. S. 62 и продолжение.

[7] Belhi, Mesalihu'l-ebdan ve'lenfűs. S. 315–316, 319; ср.: Kindi, Def'u'l-ahzan. S. 50.

[8] Belhi, Mesalihu'l-ebdan ve'lenfűs. S. 317.

[9] Def'u'l-ahzan. S. 80.

тель отправляется в уединение, чтобы искать пути для лучшего управления страной и населением, ученые – для исследований, размышлений и создания своих трудов, аскеты для «обретения близости к Аллаху и поклонения». В других случаях, пишет он, затворничество без высоких целей и отсутствие забот могут привести к таким патологическим состояниям, как печаль и страдания или к их усугублению[1].

3. «Рисаля фи аль-хузн» («Трактат о печали») Ибн Сины

До наших дней дошел приписываемый Ибн Сине (ум. 428/1037) трактат, известный под названием «Рисаля аль-хузн» или «Рисаля фи махиййати аль-хузн» («Трактат о сущности печали»). (Рукописи, хранящиеся в библиотеке Сулеймания в разделе Джаруллах 1928/4 и в разделе Фатих 5380/2 носят название «Рисаля фи махиййати аль-хузн», а находящиеся в разделе Багдадлы Вахби 4851 – «Рисаля фи аль-хузн»). В начале своего труда Ибн Сина рассматривает понятие страдания (аль-хузн), слово в слово повторяя определение аль-Кинди. Как и аль-Кинди, он делит все объекты интересов и желаний человека на две группы – материальные (хисси, т.е. ощущаемые органами чувств), и моральные (акли, т.е. приносящие удовлетворение разуму). Обретение каких-то материальных (хисси) благ, как и их потеря, является обычным делом в земном мире, поэтому человеку не стоит огорчаться в случае, если ему не достались какие-то блага такого рода или он потерял их. Ибн Сина пишет, что необходимо желать те ценности, которые связаны с «миром разума», и стремиться к их обретению. Ведь их невозможно потерять. А бренные мирские блага надо стремиться заполучить только в количестве, необходимом для удовлетворения основных потребностей человека. Такой образ действий является «моралью царей». Как мы видим, здесь он также и в выражениях, и во взглядах следует аль-Кинди. Таким образом, послание Ибн Сины «Фи аль-хузн» является кратким изложением «Даф аль-ахзан», оно ничем не отличается от работы аль-Кинди и даже не содержит каких-либо добавлений к ней.

4. «Тахзиб аль-ахляк» («Совершенствование нрава») Ибн Мискавайха[2]

Небольшой трактат Ибн Мискавайха (ум. 421/1030) «Иладж аль-хузн» был издан в составе сборника Traites inedits d'enciens philosophes arabes[3]. Позже было осуществлено факсимильное издание этого сборника[4]. Но Ибн Мискавайх рассматривал проблемы страдания и страха смерти более детально в «Тахзиб аль-ахляк». Мы видим, что в этом произведении приводится «Иладж аль-хузн» в полном виде. Но в «Тахзиб аль-ахляк» к теме «Иладж аль-хузн» добавлены несколько не особо значимых предложений, которыми и завершается данный труд. Возможно, Ибн Мискавайх не создавал отдельного труда такого рода. Но неизвестный переписчик выписал один отрывок из «Тахзиб аль-ахляк» и оформил как отдельное произведение, назвав «Иладжу аль-хузн».

В шестой статье из «Тахзиб аль-ахляк», посвященной теме «иладжу аль-хузн» («лекарство от страдания») и названной «аль-Амраду ан-нафсия» («Болезни нафса»), явственно ощущается влияние «Даф аль-ахзан». Ибн Мискавайх, в отличие от других авторов раннего периода, использовавших труд аль-Кинди, упоминает и имя

[1] Belhi, Mesalihu'l-ebdan ve'lenfűs. S. 336–346.

[2] Ибн Мискавейх. Воспитание нравов (фрагмент) // Исламская мысль: традиция и современность. Религиозно-философский ежегодник. Вып. 4 / редкол.: Д. В. Мухетдинов (гл. ред.), С.Ю. Бородай (отв. ред.) и др. М.: ООО «Издательский дом "Медина"», 2020. С. 155-187.

[3] Бейрут, 1911; см. Abdurrahman Bedevi, Histoire de la Philosophie en Islam, II, 477.

[4] Макалят фалсафиййа ли машахири фаласифати аль-араб муслимина ва насара, Каир, 1985.

этого ученого, и название его труда. Точно так же, впрочем, он называет и других авторов, произведениями которых пользовался. В «Тахзиб аль-ахялк» он в несколько ином виде, но в русле рассуждений аль-Кинди пишет о бессмысленности страха перед будущим. Как и Ибн Сина, Ибн Мискавайх слово в слово приводит определение страдания аль-Кинди[1]. В разделе, посвященном смерти, также отчетливо прослеживается влияние этого ученого. Ибн Мискавайх пишет, что источником страха перед смертью является неизвестность, связанная с нафсом. Ссылаясь на первую часть «Тахзиб аль-ахляк», где приводится определение нафса, он пишет, что главная субстанция (джаухар) человека – это нафс. После смерти физического тела нафс продолжает свое существование. Поэтому восприятие смерти как полного исчезновения и страх перед нею бессмысленны. Как и аль-Кинди, Ибн Мискавайх утверждает, что страх перед смертью происходит от неизвестности по поводу нафса и смерти. При этом философ, возможно, воспользовавшись «Рисаля фи худуди аль-ашйаи ва русумиха» («Трактат о границах и очертаниях вещей») («Приобретение путей счастья») аль-Кинди, приводит взгляды Сократа, согласно которым смерть имеет две формы: одна из них волевая (иради), а другая – естественная (табии)[2]. Две последние страницы из «Тахзиб аль-ахляк», как отмечает и сам автор, представляют собой краткое изложение «Даф аль-ахзан». Передаваемые аль-Кинди исторические анекдоты о Сократе и Нероне, пример игроков в азартные игры, сластолюбцев и грабителей, который аль-Кинди приводит, рассуждая о влиянии привычек на нравственное восприятие, присутствуют и у Ибн Мискавайха, хотя в сокращенном виде. Но этот мыслитель добавляет к ним и другие примеры[3]. Кроме того, из одной цитаты[4] из «Тахзиб аль-ахляк» мы понимаем, что Ибн Мискавайх использовал и другое произведение аль-Кинди, посвященное исламской нравственности. К сожалению, он не приводит его названия, а среди сохранившихся до наших дней трудов аль-Кинди оно не фигурирует. Возможно, это «Тахсилю субути ас-саада» или «Рисаля фи ат-танбих аля аль-фадаиль» («Трактат по разъяснению достоинств», которые упоминают Ибн ан-Надим и Ибн аль-Кифти[5].

5. «Аль-Ахляк ва ас-сияр» («Нравы и истории жизни») Ибн Хазма

Следующий мусульманский ученый, который занимался исследованиями проблемы страдания, это андалусец Ибн Хазм (ум. 456). Его «аль-Ахляк ва ас-сияр фи мудавати ан-нуфус» («Нравы и истории жизни для исцеления душ») уже на первых страницах поднимает вопросы «наслаждения» и «страдания» (аль-хамм). Хотя автор и не приводит ссылок, представляется, что оценку наслаждения в негативном русле он позаимствовал у ар-Рази, а способы избавления от печали и страдания – у аль-Кинди. Собственно, как и ар-Рази, Ибн Хазм определяет наслаждение как счастье, ощущаемое после избавления от страданий и бед[6]. Он приводит свои наблюдения по поводу того, что среди разных целей, которые присутствуют у людей, есть только одна общая – избавление от страдания (тарду аль-хамм)[7]. Приводя разные примеры благ, Ибн Хазм пишет, что в основе стремления человека к их обретению лежат страдания, возникаю-

[1] Тахзиб аль-ахляк. С. 180.

[2] Ibid. С. 175–178.

[3] Ibid. С. 169, 183.

[4] Ibid. С. 160–161.

[5] См. Аль-Фихрист. С. 319; Ихбару аль-уляма би-ахбари аль-хукама. С. 374 (так как необходимо приводить сравнение сразу трех произведений, рассмотрению остальных сходств между «Даф аль-ахзан» и «Тахзиб аль-ахляк» мы перенесли в главу, посвященную «Ахляк ан-Насири» ат-Туси).

[6] Ахляк ва ас-сияр, с. 13.

[7] Ibid. С. 14.

щие у человека в случае их отсутствия[1].

Можно предположить, что к исследованию темы страданий Ибн Хазма подтолкнуло знакомство с трудами аль-Кинди и вдохновение его ими. Мы уже выше сообщали, что первым эту темы в исламском мире начал разрабатывать аль-Кинди. Но взгляды Ибн Хазма на пути избавления от страданий, главным образом, относят к области религии. Если методы аль-Кинди полностью философские, то Ибн Хазм по большей части использует религиозные определения. Такие фразы Ибн Хазма, как «После осуществления любого желания следует страдание. Причина этого может быть в том, что или обретенное тобою покинуло тебя, или ты покинул его»[2], напоминают определения аль-Кинди. Но последний больше склоняется к подходу платоников[3]. Согласно ему, для того чтобы то, что мы желаем и на что надеемся, не доставляло нам страданий, мы должны свои желания выбирать из «мира разума». Ибн Хазм же, в отличие от него, рассматривает этот вопрос с точки зрения ислама. Он пишет, что желания, приводящие в итоге к страданиям, это мирские желания. А те, которые не приводят к страданиям, это «деяния для загробного мира», или, согласно другому его определению, «деяния ради Аллаха». Результатом таких деяний может быть только радость[4].

Другое отличие «Даф аль-ахзан» от «Мудавату ан-нуфус» («Исцеление душ») заключается в том, что если слог первого – тяжелый, то второй обладает несомненными литературными достоинствами. Ибн Хазм, помимо прочего, является автором знаменитого «Тавку аль-хамама» («Ожерелье голубки»). Его литературный талант в полной мере проявляется и в рассматриваемом нами произведении, посвященном морали. Как Ибн Хазм сам пишет в его начале, этот труд является плодом опыта, накопленного за долгую жизнь, и он проявлял особое старание для того, чтобы каждое его предложение представляло собой афоризм или заключало в себе глубокий смысл.

6. «Аз-Зариа» («Сдерживающее начало») Рагиба аль-Исфахани

Нам кажется необходимым упомянуть и этот труд, так как он демонстрирует параллели с «Даф аль-ахзан». Его автором является современник Имама Газали, известный толкователь Корана, знаток арабского языка и исламской нравственности Рагиб аль-Исфахани (ум. 502/1108). Полное название этого религиозно-философского произведения звучит как «аз-Зариа иля макарими аш-шариа» («Побуждающий к похвальным шариатским качествам»). В определенной мере оно демонстрирует сходство и с «Ихъяу улюм ад-дин» («Воскрешение наук религии») Газали и в особенности с его «Мизану аль-амаль» («Весы деяний»). Это позволяет нам признать достоверными предания[5] о том, что Газали всегда носил с собой «аз-Зариа»[6]. Так как Рагиб аль-Исфахани был филологом, то в названном его произведении мы видим пример богатой исламской терминологии. В нем приводятся более 150 терминов, связанных с исламской нравственностью. Исследования их семантических значений являются отдельной заслугой автора. В этом отношении легко заметить, что на него оказали влияние «Фусули аль-мадани» («Главы для горожанина») аль-Фараби, в вопросах сущности чело-

[1] Ibid. С. 14–15.

[2] Ibid. С. 13.

[3] Def'u'l-ahzan, s. 50.

[4] Ахляк ва ас-сияр, с. 13, 15–16.

[5] См.: Katip Çelebi, Keşfu'z-zunun, I, 827.

[6] Рагиб аль-Исфахани, аз-Зариа иля макариму аш-шариа, Бейрут, 1980. О влиянии этого труда на воззрения Газали на вопросы исламской нравственности см.: Wilfred Madelung, "al-Ragib al-Isfahani und die Ethik al-Gazalis", Islamwissenchaftliche Abhandlungen F.Meier, Wiezbaden 1974. S. 152–163.

века и связей между разными степенями творениями – «Расаиль» («Трактаты») Ихван ас-сафа, в темах социальных взаимодействий, таких как любовь и дружба – упомянутая работа аль-Фараби и «Тахзиб аль-ахляк» («Совершенствование нрава») Ибн Мискавайха.

Также очевидно, что, создавая «аз-Зариа», Рагиб аль-Исфахани наряду с названными источниками использовал и «Даф аль-ахзан» аль-Кинди. Самое явное доказательство этому – изложение в «аз-Зариа» в кратком виде аллегории путешественников, плывущих на корабле, с сохранением ее сути[1]. Насколько нам известно, после аль-Кинди Исфахани стал первым автором, приводящим ее. Поэтому невозможно заимствование им ее из какого-то другого источника. Кроме этого, тема избавления от страданий и страха смерти, являющаяся основной в «Даф аль-ахзан», в «аз-Зариа» излагается в схожих или даже в аналогичных выражениях. Хотя Исфахани, рассматривая эту тему в главе под названием «Излечение от печали (аль-гамм) и победа над страхом», не упоминает имени аль-Кинди, нет никаких сомнений в том, что цитаты, приводимые им с примечанием «один из мудрецов сказал», взяты из «Даф аль-ахзан»[2]. Например, в последнем приводится вопрос, заданный Сократу: «Почему ты никогда не печалишься?», и ответ на него знаменитого философа: «Потому что не обзавожусь вещами, потеря которых могла бы огорчить меня». Этот диалог в точно таком же виде приводится и в «аз-Зариа»[3]. Также аль-Исфахани, рассуждая, что бессмысленно печалиться в ожидании несчастья и потери, которые могут постичь тебя в будущем, основывается на «Даф аль-ахзан»[4]. Его взгляды на причины страха смерти[5] и фразы об избавлении от страха, как и рассуждения о том, что, подобно ребенку, который, находясь в лоне матери, не хочет рождаться на свет, люди не желают переходить на новый уровень своей жизни, следующий после смерти, также в какой-то мере заставляют вспомнить аль-Кинди[6].

Наряду со сходствами, которые мы постарались обозначить в общих чертах, между двумя произведения существует и значительная разница. В первую очередь, «аз-Зариа иля макарими аш-шариа» аль-Исфахани, в противоположность «Даф аль-ахзан», содержит все связанные с нравственностью темы того времени. Так как ее автор одновременно является и толкователем Корана, он приводит многочисленные аяты и хадисы. Вероятно, самая выдающая особенность «аз-Зариа» в том, что ее автор старается приводить аяты и хадисы в подкрепление рассматриваемых им нравственно-философских тем и философских взглядов. Кроме того, как и отдельные моменты его содержания, так и религиозно-философский подход к некоторым темам исламской нравственности, заставляют вспомнить «Расаиль» Ихван ас-Сафа. Но если «Расаиль» делает акцент на батынизме (гностицизме), то «аз-Зариа» категорически не приемлет подобных представлений. Даже суфийским взглядам и толкованиям в нем отводится весьма незначительное место. С этой точки зрения, к трактовке исламской нравственности в «аз-Зариа» автор подходит, скорее, не как аль-Кинди в «Даф ахзан», не с точки зрения стоиков, призывающих к стойкому перенесению жизненных трудностей, или ки-

[1] Аз-Зариа. С. 276.

[2] Ibid. С. 224.

[3] Ibid. С. 224.

[4] Ibid. С. 225.

[5] Ibid. С. 226

[6] Ibid. С. 227.

ников, предлагающих отказаться от всего лишнего, а согласно умеренному подходу, изложенному в Коране и Сунне.

7. Труды Имама Газали

«Ихъяу улюм ад-дин» («Воскрешение наук религии»[1]) Абу Хамида Мухаммада аль-Газали (ум. 505/1111) можно назвать самым богатым примером литературы по исламской нравственности, сохраняющим актуальность до сих пор. Основными источниками этого произведения являются Коран, Сунна и суфийское наследие. Наряду с этим наследием Газали использовал и труды многих исламских ученых. Хотя он не упоминает их имен, и в «Ихья», и в «Мизану аль-амаль» («Весы деяний»[2]), и в «Тибру аль-масбук фи насыхати аль-мулюк» («Чистое золото поучения владыкам»), при рассмотрении им таких тем философии и философской нравственности, как дух (рух), разум, знание, ифрат (излишество) и тафрит (крайний аскетизм), добродетель (фадылят), Газали пользовался трудами таких философов, как Ихван ас-Сафа, Ибн Сина, Ибн Мискавайх. Также хотя он опять же не дает ссылки, во всех трех его названных трудах наличествуют пассажи, показывающие, что по крайней мете в таких темах как увлеченность земным миром, страдания, смерть и страх смерти он использовал «Даф аль-ахзан» аль-Кинди.

В «Мизан аль-амаль» особенно отчетливо видно, что в подходе к упомянутым темам Газали продолжает линию, обозначенную аль-Кинди, ар-Рази и Ибн Мискавайхом. В главе под названием «Пути избавления от страданий в земном мире» Газали, как и аль-Кинди, рассматривает страдания с точки зрения аскетического подхода. Он также считает, что страдания имеют источником ложные цели, т.е. желание человеком мирского богатства и власти. Исторический анекдот о Сократе, приводимый аль-Кинди, а также в «Мухтару аль-хикам ва махасину аль-калим» («Избранные мудрости и самые красивые слова») («Лучшие качества нрава») Ибн Фа́тика[3] и «Таибу аль-ахляк» Ибн Мискавайха, мы видим и у Газали, но последний не упоминает самого имени Сократа. Согласно версии, приводимой Газали, на вопрос «Почему ты никогда не печалишься?» один философ ответил: «Потому что не приобретаю вещи, потеря которых могла бы огорчить меня»[4]. Нет сомнений в том, что Газали, как и Ибн Хазм, исламизировал этот и другие принципы стоиков. В частности, вследствие своей близости к тасаввуфу, он рассматривает эту тему полностью с точки зрения суфийских методов и граней. Кроме этого, выражения и стиль изложения Газали лучше и яснее, чем у аль-Кинди. В «Мизан аль-амаль» Газали рассматривает тему страдания и страха смерти философским языком, которые применяли и аль-Кинди, и ар-Рази, но также приводит аяты и хадисы.

К концу своей жизни по поручению сельджукского султана Мухаммада ибн Маликшаха Газали создал «аль-Тибру аль-масбук фи насихати аль-мулюк» («Чистое золото поучения владыкам»), посвященный политической исламской нравственности. Он относится к жанру антологий, получивших распространение в исламском мире под названиями «адабу аль-мулюк» (культура царей), «насихату аль-мулюк»

[1] Данная работа издана на русском языке Аль-Газали, Абу Хамид. Возрождение религиозных наук. В десяти томах / Абу Хамид Мухаммад аль Газали ат-Туси ; перевод с арабского языка книги «Ихйа' 'улум ад-дин» И.Р. Насырова, А.С. Ацаевой. – Махачкала : Нуруль ир-шад, 2011.

[2] Аль-Газали, Абу Хамид. «Весы деяний» и другие сочинения / Абу Хамид аль-Газали; перевод с арабского А. Миниянова, С. Сагадеев. – Москва: ИД «Ансар», 2004. – 216 с.

[3] Ибн Фатик, Мухрату аль-хикам ва махасину аль-калим. С. 97.

[4] Мизан аль-амаль, сборник «аль-Фикру аль-ахлякиаль-араби», изд. Маджид Фахри, Бейрут, 1979, II, 223.

(наставления царям) и вобравшим в себя наследие политической культуры цивилизаций прошлого. В «аль-Тибру» Газали в длинном виде приводит уже упоминаемый многократно выше пример людей, совершающих морское путешествие, из «Даф аль-ахзан» аль-Кинди[1]. Газали, как он делает обычно, привносит в этот пример многочисленные исламские элементы. Например, у аль-Кинди самыми разумными и предусмотрительными представлены путешественники, которые ограничились тем, что удовлетворили на берегу «некоторые из необходимых потребностей». А у Газали это те, кто вернулся на корабль, не отвлекаясь ни на что после совершения омовения и намаза. Привнесение Газали исламских элементов в этот рассказ, который, как мы отмечали, принадлежит античному философу-стоику Эпиктету, представляется весьма интересным фактом. В отличие от его оригинальной версии и версии, приводимой аль-Кинди, у Газали первые вернувшиеся на корабль – это «богобоязненные верующие». Тех людей, которые, увлекшись завораживающими видами, упустили из виду, что корабль ушел, Газали сравнивает с «неверными и многобожниками, которые, позабыв об Аллахе и загробном мире, полностью посвятили себя земному миру и трудам по обретению мирских благ». Также, в отличие от аль-Кинди, он приводит аят, объясняющий положение таких людей.

Другой труд Газали, в котором более явственно прослеживается влияние «Даф аль-ахзан», это «Ихъя». Во второй части 3-го тома данного труда «Руб аль-мухликат» («Четверть о губящих делах»), посвященным воспитанию нафса и исламской нравственности, Газали приводит упоминаемый у аль-Кинди в связи с темой влияния привычек на нравственное восприятие пример игроков в азартные игры, сластолюбцев и грабителей. При этом он использует схожие выражения и обогащает эту тему другими примерами. Как и аль-Кинди, Газали, приводя подобные рассуждения и примеры, преследует цель доказать, что привычка, порожденная постоянным повторением определенных действий, влияет на нравственность. Привыкнув к каким-то дурным действиям, человек может легко и даже с удовольствием совершать самые отвратительные поступки и деяния. Точно также в результате привычек и воспитания в целом можно избавиться от дурных черт характера и выработать в себе хорошие черты.

Дополняя рассуждения аль-Кинди, аль-Газали, демонстрируя свою веру в человека, пишет, что выработать привычку к благим деяниям легче, чем к дурным. Ибо к дурным деяниям склонна душа (нафс) человека, а для природы человека они так же противоестественны, как употребление в пищу глины. В противоположность этому, склонность к мудрости, любви к Аллаху, познанию Аллаха (марифатуллах), поклонению являются естественной потребностью человека, как необходимость в еде и питье, потому что дух (рух) – это божественная (раббани) реальность. Постоянное повторение и привычки играют свою положительную роль и в любых стараниях «очистить нафс, привести его к совершенству и украсить его благими деяниями»[2].

В той части «Ихъя», которая носит название «Замму ад-дунья» («Порицание мирского»), в разделе «Качества земного мира с примерами» так же подробно, как в «Даф аль-ахзан», приводится аллегория людей, совершающих путешествие на корабле. Газали начинает со слов: «Другой пример земного мира и людей, которые, позабыв о загробном царстве, увлеклись благами этого света, и по этой причине испытали глубокое разочарование, следующий...». Но он, отказавшись от скучного объяснения аль-Кинди и использованных им редко употребитель-

[1] Ат-Тибру аль-масбук, с. 151, 153.

[2] Ихъя, III. С. 58–60.

ных слов, передает рассказ в свойственной ему изысканной манере. Также обращает на себя внимание то обстоятельство, что, в противоположность «ат-Тибру аль-маслюк», хотя в «Ихья» изменены слова и выражения, все элементы и детали рассказа сохраняются в точности. А добавление религиозных элементов кажется даже необходимым.

Аль-Кинди в «Даф аль-ахзан» приводит исторический анекдот о дорогом подарке, врученном Нерону, и пишет, что человек жаждет владеть дорогими вещами. Но учитывая, что их потеря породит у него сильные страдания, для избавления от подобных страданий для него самое лучшее отказаться от обладания такими вещами. В «Ихья» Газали приводит этот же анекдот, но в несколько ином виде[1]. Но, естественно, здесь не упоминается ни имя императора, ни философа, мнение которого он спросил, т.е. имена Нерона и Сенеки. Они фигурируют в качестве «одного царя» и «одного мудреца». Также если в «Даф аль-ахзан» подарок обозначен не совсем ясным по смыслу выражением «куббату биллур» («хрустальный купол»), то в «Ихья» он описан подробно – «хрустальный кубок, украшенный драгоценными камнями». Приведя рассказ в соответствии с изложением аль-Кинди, Газали сопровождает его суфийскими комментариями.

Насколько мы можем судить, последнее заимствование Газали из «Даф аль-ахзана», это рассуждения о сперме, которые аль-Кинди приводит при разъяснении темы причин страха смерти. Этим примером аль-Кинди иллюстрирует незнание человеком своего будущего, в том числе и того, что случится после смерти, что порождает в нем страх перед грядущим[2]. Он подробно рассматривает все метаморфозы, которые происходят со спермой с того момента, когда она выходит из места своего возникновения в мужском организме, до момента выхода «в просторный мир», т.е. рождение ребенка. Аль-Кинди описывает, как рассуждала бы сперма на каждой из этих стадий, если была бы разумным существом, о своем прошлом, настоящем и будущем. Газали, в отличие от него, рассматривает только один момент из всех превращений спермы – выход из чрева материнского в «просторный мир». Как он пишет, если бы плод в чреве матери мог мыслить и разговаривать, то не захотел бы появляться на свет только из-за неизвестности в отношении своего будущего. Но после рождения он уже не захотел бы возвращаться в материнское лоно. Подобно этому, «хотя верующий в земном мире боится смерти, встретившись со своим Господом [после смерти], он уже не захочет вернуться обратно». Эту мысль Газали подкрепляет двумя хадисами, которые имеют один и тот же смысл, излагая его в схожих выражениях[3]. Вместе с этим, рассматривая тему смерти в конце IV тома «Ихъяу улюм ад-дин», Газали далеко отходит от философских рассуждений аль-Кинди и основывается на религиозном и суфийском подходе.

8. «Ахляк ан-насири» («Нрав Насири») ат-Туси

Халда Насируддин Абу Джафар Мухаммад ат-Туси (ум. 637/1274) написал свою «Ахляк ан-насири» по повелению наместника Кухистана Насируддина Абдуррахмана Мухмашама. Во многом он основывался на «Тахзиб аль-ахляк» Ибн Мискавайха. Вместе с этим, создавая свой прославленный труд на персидском языке, он и упоминает имя аль-Кинди с названием его книги «Даф аль-ахзан» и, возможно, почерпнув из «Тахзиб аль-ахляк», приводит некоторые взгляды аль-Кинди. Например, в одном отрывке «Ахляк ан-насири», начинающемся со слов «Исламский философ Якуб аль-Кинди гово-

[1] Ibid. С. 263.

[2] Ихья, IV. С. 496–497.

[3] Ibid. С. 497.

рит...», ат-Туси в точности приводит цитату из труда Ибн Мискавайха[1]. Как и рассматриваемые нами до этого мыслители, ат-Туси приводит рассуждения аль-Кинди о страданиях, страхе смерти и его причинах. В разделах «Ахляк ан-насири», носящих название «Средство избавления от страха»[2] и «Средство избавления от страха смерти»[3], определение страха в общем и страха смерти в частности, сущность этого страха и пути избавления от него во многом повторяют взгляды, излагаемые в «Даф аль-ахзан». Но автор обогащает тему, время от времени приводя взгляды других «мудрецов» (хукама), в частности, «наставника Абу Али» (Ибн Мискавайха) и Газали, и даже ссылаясь на образ Али, как идеал человека в шиизме. Излагая тему «Средства избавления от страданий» (Иладжу аль-хузн)[4], автор начинает ее с фразы «Страдание – состояние несчастья, ощущаемое при потере чего-либо любимого или при невозможности получить желаемое». Таким образом, он в точности воспроизводит определение аль-Кинди. Аналогичным образом ат-Туси приводит ответ Сократа на вопрос «Почему ты никогда не печалишься?» из «Даф аль-ахзан», упоминая при этом и имя этого древнегреческого философа[5]. В другом месте он излагает этот же смысл, помещая в текст бейт «Если кто-то хочет никогда не страдать и быть счастливым, пусть не приобретает вещи, потеря которых может принести ему горе»[6]. Как и в «Тахзиб аль-ахляк», в «Ахляк ан-насири» присутствуют взгляды из «Даф аль-ихзан», связанные с примером игрока в азартные игры, сластолюбца и грабителя[7]. Но если Ибн Мискавайх приписывает афоризмы о зависти «мудрецам» (хукама), то ат-Туси – аль-Кинди. Аль-Кинди в своей работе пишет, что самые худшие из людей – это те, кто хочет, чтобы их «друзей» постигло несчастье[8]. Ибн Мискавайх, приводя эту фразу, заменил слово «друзья» на «тех, кто не является врагом», возможно, при этом он руководствовался какими-то соображениями, связанными с моралью[9]. Повторение этого изменения и в «Ахляк ан-насири»[10] подтверждает, что ат-Туси позаимствовал взгляды аль-Кинди из работы Ибн Мискавайха. Ат-Туси повторяет и знаменитое разделение[11] сократиками смерти на два вида – «естественный» и «волевой», которое приводится в «Рисаля фи худуди аль-ашйа ва русумиха» аль-Кинди. При этом ат-Туси рассматривает вопрос страдания и страха смерти более подробно.

9. «Ахляк-и алаи» («Качества высокого нрава») Кыналызаде

Известный ученый Кыналызаде Али Эфенди (ум. 1564) является автором объемного «Ахляк-и алаи» – одного из редких образцов в истории османской науки, посвященного нравственности труда, носящего философский характер. Свою работу ученый посвятил наместнику (бейлербей) Сирии Семиз Али-паше. Как ясно уже из вступления к книге, Кыналызаде в полной мере пользовался наследием культуры исламской нравственности, трудами Насируддина ат-Туси, Джаляляддина Даввани и Хусаина Ваиза Кашифи. В «Ахляк-и алаи» мы видим уже ставшими традиционными для трудов такого рода отсылки к «Даф аль-ахзан». Но это не прямое влияние, а опосредованное, схожие выражения в обоих произведениях позволяют предпо-

[1] Ахляк ан-насири. С. 166. Ср: Тахзиб аль-ахляк. С. 160–161.

[2] Ахляк ан-насири. С. 186–187.

[3] Ibid. С. 187, 193.

[4] Ibid. С. 196–200.

[5] Ibid. С. 200.

[6] Ibid. С. 197.

[7] Ibid. С. 197. Ср: Тахзиб аль-ахляк. С. 181. 182–183.

[8] Def'u'l-ahzan. S. 72.

[9] Тахзиб аль-ахляк. С. 183.

[10] Ахляк ан-насири. С. 201.

[11] Ibid. С. 188.

ложить, что Кыналызаде пользовался не самой «Даф аль-ахзан», а «Ахляк ан-нусири» ат-Туси. Хотя Кыналызаде, ссылаясь на великого мыслителя и его труд, пишет: «Философ арабов Исхак аль-Кинди в своей книге под названием «Даф аль-ахзан» говорит...», приписываемые им высказывания являются вольным переводом отрывков из «Ахляк ан-насири», посвященных работе аль-Кинди[1]. Таким образом, влияние «Даф аль-ахзан» на «Тахзиб аль-ахляк» и «Ахляк ан-насири» отражается и на «Ахляк-и алаи». Так как мы уже рассматривали его выше, не видим здесь необходимости повторяться[2].

Мы должны отметить еще один момент. Из изучения «Ахляк-и алаи» видно, что по теме страдания и страха смерти «Ахляк-и насири» не был единственным источником Кыналызаде. Насколько нам удалось установить, если ат-Туси не приводит рассуждения о сперме, то Кыналызаде, возможно, используя «Ихъя» Газали, отводит место им место, назвав «плод в чреве матери»[3]. Кроме того он, как и во всем труде в целом, так и в темах страдания и страха смерти или непосредственно или через «Ахляк ан-насири» широко использует «Тахзиб аль-ахляк» Ибн Мискавайха, труды Газали, аяты, хадисы и другие источники традиционной исламской культуры, отражая в «Ахляк-и алаи» воззрения и восприятия своей эпохи.

10. «Ахляк-и кирам» («Качества благого нрава») Мухйи-и Гюльшани

Мухйи-и Гюльшани (ум. после 1017/1608 г.) был современником Кыналызаде Али Эфенди. Он больше прославился как автор «Манакиб-и Ибрахим Гюльшани» («Достоинства Ибрахима Гюльшани»). Его «Ахляк-и кирам», написанный в соответствии с философской традицией, является менее объемным, чем «Ахляк-и алаи», но имеет, как минимум, такую же научную и философскую ценность. А с методической точки зрения, безусловно, превосходит его. И если он на сегодняшний день остается неизвестным широкому кругу ученых, это можно оценить как нашу небрежность в изучении нравственной культуры Османского периода[4]. Как с точки зрения своего плана, так и содержания «Ахляк-и кирам» во многом продолжает традиции ат-Туси, Даввани, Кыналызаде. Его главы «Тадбир-и маназил» («Хозяйство домов») и «Сийасат-и мудун» («Управление селениями») широко отражают особенности мысли османского периода и социальную структуру общества. Язык «Ахляк-и кирам» сравнительно простой для своей эпохи. В соответствии с утвердившейся традицией, Гюльшани рассматривает темы «болезней нафса», путей их излечения, «путей избавления от страха смерти»[5] и «путей избавления от страданий»[6], упоминая при этом аль-Кинди и его «Даф аль-ахзан»[7]. Его взгляды на названные темы во многом схожи со взглядами Ибн Мискавайха, ат-Туси и Кыналызаде.

V. Рукописи и издания «Даф аль-ахзан» («Как избавиться от печали»)

В «Уйуну аль-анба фи табакати аль-атыбба» («Источники вестей о категориях врачей») Ибн Аби Усайбы название этого трактата аль-Кинди приводится как «Рисаля фи аль-хиля даф аль-ахзан» («Трактат о способе развеять печаль»)[8]. Так же называются и

[1] Ахляк-и Алаи, I, 158.

[2] Например, см. Ахляк-и алаи, I, 138, 155–161.

[3] Ахляк-и алаи, I, 139.

[4] Абдуллах Тумсек из Института социальных наук Университета Мармары под нашим руководством подготовил докторскую диссертацию по этому труду. Он сохранился в нескольких рукописях, находящихся в Национальной библиотеке Египта и Стамбульской библиотеке.

[5] Лист 52а–55б.

[6] Лист 56б–59а.

[7] Лист 58а.

[8] См.: Ибн Аби Усайба. Уйуну аль-анба. С. 291.

две сохранившиеся рукописи. Ибн ан-Надим в «аль-Фихристе» («Содержание») упоминает его как «Рисаля фи аль-ахзан» («Трактат о видах печали»)[1], Кади Саид в «Табакату аль-умам» («Категории народов») как «Рисаля фи тасбийати аль-ахзан»[2], Ибн аль-Кифти в «Ихбару аль-уляма би ахбари аль-хукаба» («Вести ученых о преданиях правителей») как «Китабу даф аль-ахзан» («Книга о развеивании печали»)[3]. В трудах других исламских мыслителей раннего периода мы не нашли упоминания этого трактата. Но как мы уже сообщали выше, Насируддин ат-Туси, Кыналызаде Али Эфенди и Мухйи-и Гюльшен приводят его название как «Даф аль-ахзан»[4].

Самая ранняя рукопись «Даф аль-ахзан» хранится в библиотеке Сулеймания в отделе Айя-Софья в составе сборника под номером 4832. Эта рукопись, состоящая из четырех страниц большого формата, написана почерком насх. Все имеющиеся на сегодняшний день три издания этого труда основываются на данной рукописи. Первое из них было осуществлено Г. Риттером и Р. Вальзером. Риттер сделал копию рукописи, придав более понятное написание тексту, в котором в своем большинстве арабские буквы были написаны без точек. Вальзер составил предисловие, сделал комментарии и перевел трактат на итальянский язык. Кроме того, Леви Делла Вида, изучив текст, предложил свои исправления[5]. Но Абдуррахман Бадави, придя к выводу, что это издание, осуществленное в 1968 г., полно неточностей, пользуясь той же рукописью, в 1968 г. осуществил еще одно. Бадави сообщает, что в издании упомянутых востоковедов нашел около двухсот ошибок и исправил их[6]. Действительно, хотя Бадави в добавленных им примечаниях и делает какие-то исправления, большинство ошибок в написании и грамматике, которые он приписывает авторам первого издания, присутствуют и в основной рукописи. Мы, изучив и издание Риттера-Вальзера и издание Бадави, и сравнив их с основной рукописью, установили, что, по крайней мере, сорок ошибок, которые Бадави относит к названным востоковедам, присутствуют и в ней. Бадави, заявляя, что Риттер и Вальзер неправильно прочитали текст, то и дело замечает: «Мы предпочли написание, имеющееся в рукописи» и «Мы изменили в соответствии с рукописью». Мы же, исследовав трактат, установили, что, как ни странно, рукописный текст больше соответствует не изданию Бадави, а изданию Риттера и Вальзера. Мы отметим это в соответствующих местах. Поэтому мы можем с уверенностью заявить, что издание названных востоковедов более соответствует оригинальному тексту, чем издание Бадави. Да, Бадави вносит определенные исправления, указывая на ошибки в рукописи или желая облегчить понимание текста. Но по крайней мере 18 слов он дает в виде, отличном от приводимого в рукописи, при этом часть исправлений представляются ненужными. Например, слово аш-шараб (24-я страница, 3-я строка он изменил на аш-шаруб, аль-мульк (24-я страница, 12-я строка) на аль-мал (см. с. 15). Кроме того, мы заметили, что он опустил некоторые выражения, присутствующие в рукописи. Все это вызывает подозрения, что Бадави изучил манускрипт достаточно хорошо.

Еще одно известное нам издание «Даф аль-ахзан» осуществил Маджид Фахри[7].

---

[1] Аль-Фихрист. С. 319.

[2] Кади Саид, Табакату аль-умам. С. 60.

[3] Ибн аль-Кифти, Ихбару аль-аляма, С. 374.

[4] См.: Ахляк ан-насири. С. 1984; Ахляк-и алаи, I. С. 158; Ахляк-и кирам, лист 58а.

[5] Studi su al-Kindi II: Uno scritto morale inedito di al-Kindi, Memoire della R. Accademia nazionale dei Lincei. Classe di scienze morali, storiche e filologiche, serie VI, vol. VIII, fas. I, Roma 1938.

[6] В составе «Расаиль фальсафиййа». Бейрут, 1983. С. 6–32.

[7] Изд. Маджид Фахри, в сборнике «Аль-Фикри ахляки аль-араби». С. 15–26.

Оно основывается на той же рукописи под номером 4832 из библиотеки Айя-Софьи. В своем анализе мы использовали перевод Фахри.

Мы установили, что существует еще одна рукопись, которую проигнорировали авторы всех трех изданий. И насколько нам известно, она в целом не привлекала внимание ученых. Эта рукопись хранится в библиотеке Сулеймания в отделе Багдадлы Вахби в сборнике под номером 2023. Она состоит из 11 листов и написана почерком талик. Как и в первой рукописи, переписчик не указывается, но приводится дата переписки – «1056 г. месяц Раджаб». Хотя рукопись из отдела Багдадлы Вахби содержит еще больше ошибок, чем хранящаяся в Айя-Софье, к тому же она более поздняя по времени, почти все точки в буквах в ней обозначены. Поэтому она очень важна с той точки зрения, что может облегчить прочтение более ранней рукописи, исправить некоторые имеющиеся в ней ошибки, восполнить пробелы и те изредка встречающиеся места, которые трудно прочитать ввиду стертости букв. Абдуррахман Бадави, отмечая, что до этого времени другая рукопись не обнаружена, взялся за дописывание кажущихся подходящими по смыслу слов и выражений на месте пропусков. На основе второй рукописи в целом такие пропуски восстановить вполне реально.

Хотя рукопись из отдела Багдадлы Вахби более читабельна, она содержит больше ошибок и создана в более поздний период. Поэтому для своего критического текста мы взяли в качестве основы рукопись от отдела Айя-Софьи. Временами мы включали слова или выражения из рукописи Багдадлы Вахби, если находили их более уместными. Издания Риттера-Вальзера и Бадави нам представляются важными с той точки зрения, что содержат изменения и дополнения, помогающие правильнее прочитать рукопись из Айя-Софьи и лучше понять ее смысл. Поэтому в своем критическом тексте в случаях, когда видели в этом необходимость, мы заимствовали из них какие-то прочтения и добавления. Также мы приводили примечания из этих изданий, представляющиеся нам достойными внимания.

При использовании в нашем критическом издании рукописи под номером 4832 из отдела Айя-Софьи библиотеки Сулеймания мы ставили знак в виде арабской буквы «алиф» (ا), рукописи под номером 2023 из отдела Багдадлы Вахби той же библиотеки – буквы «ба» (ب). Издание Риттера-Вальзера обозначено буквами (W-R), а издание Абдуррахмана Бадави – арабским написанием имени этого издателя (بدوى). Знак минус (...-) в сносках после знака, обозначающего рукопись, указывает на то, что соответствующее слово или выражение из рукописи отсутствует в тексте сноски. Знак плюс (...+) показывает, что в указанной рукописи имеется слово или выражение, которые стоят перед этим плюсом. Номер сноски касается только того слова, к которому он относится. Если сноска касается какого-то отрывка, состоящего из нескольких слов, то в основном тексте мы его выделили знаками тире с обеих сторон. В тех случаях, когда мы считали это необходимым, к тексту добавлены некоторые слова или выражения, которые отсутствуют в рукописях, но помогают лучше понять смысл. Если они были заимствованы из одного из предыдущих изданий, мы указывали на это.

Литература

1. *Эпиктет.* Мысли и беседы / перевод Бурхан Топрак. Стамбул, 1967.
2. *Фатма Паксют.* Взгляды Сенеки на нравственность – как он понимал наслаждение. Анкара, 1971.
3. *Аль-Кинди.* Философские письма / перевод Махмут Кайя, с. X, XII (предисловие к переводу «Биография аль-Кинди»).
4. *Маджид Фахри.* История исламской философии / перевод Касым Турхан. Стамбул, 1987.

Теория и практика психологического консультирования мусульман

Психологическое осмысление чувства вины в исламе

ЗЕЙНЕБ МУЗАФАРОВНА БАИРОВА
руководитель просветительского проекта «Файдалы илим»;
руководитель Крымского представительства Ассоциации психологической помощи мусульманам, семейный психолог
(Симферополь, Россия)
zbairova@hotmail.com

Аннотация. Статья содержит психологическое осмысление проблематики чувства вины в исламе. Дано определение понятиям «вина», «стыд», «совесть», «ответственность». Подчеркивается ведущая роль в рамках анализа чувства вины у мусульманина субъективного восприятия выполнения различных социальных ролей.

Ключевые слова: вина, чувство, ислам, осмысление, психологическое.

Введение

Вина представляет собой сложный философский, психолого-педагогический и социокультурный феномен. Дефиниция «вина» понимается в рамках нарушения запретов или изначально установленных общественных норм. Несмотря на кажущуюся простоту, крайне сложен вопрос определения феномена вины в научном понимании. Цель статьи – психологическое осмысление чувства вины в исламе.

Современность привнесла коренные изменения в коллективном бессознательном: трансформировались связи между человеком и Вселенной. Сегодня как никогда необходим диалог между теологией и психологией, чтобы предотвратить разрыв между религиозными и научными воззрениями, провоцирующий формирование чувства дискомфорта у молодого поколения мусульман, которые особенно остро переживают внутреннюю борьбу, появляющуюся вследствие ощущения, что их поведение в некоторых сферах жизни не соответствует религиозным догматам и нормам. Появляются отягощающие мысли о религиозной несостоятельности, о недостаточной осведомленности и просвещенности в вопросах ислама, порождающие чувство вины.

Проблема вины достаточно полно освещена по большей части в различных психологических исследованиях: в психоанализе чувство вины наделяется бессознательной природой, проистекает из интернализаций и идентификаций, формируется на эдиповой фазе развития (З. Фрейд, Э. Фромм, К. Хорни, К.Г. Юнг) [12; 13; 14; 16]; экзистенциалистами вина понимается как проводник к личностной самореализации, а источник вины М. Бубером, В. Франклом и И. Яломом усматривается в сопричастности личности ко всему происходящему в окружающем мире [2; 11; 18].

Впервые попытка создания комплексной теории вины и стыда в отечественной психологии была предпринята К. Муздыбаевым в 1995 году: указанные феномены впервые были включены в общий социальный контекст [3]. Рассмотрение феномена вины, как правило, происходит параллельно с обращением к феномену стыда в рамках общей теории эмоций и чувств

(Г.Х. Шингаров, П.М. Якобсон) [15; 17], в направлении изучения самосознания (Е.Т. Соколова, В.В. Столин) [6; 7].

На основании анализа ряда научных источников выяснилось, что ведущим моментом, соединяющим разные мнения на природу вины, выступает социально-психологическая природа данного феномена и его связь с социальным, культурно-историческим, религиозным становлением личности под воздействием различных социальных детерминант. Чувство вины представляет собой непродуктивную, разрушительную эмоциональную реакцию человека на самообвинение и самоосуждение и всегда проявляется в контексте отношений – будь то с социумом или с самим собой.

Актуальным остается ряд неразрешенных вопросов относительно психологического аспекта вины в исламе – необходимость принципиально нового осмысления сущности и содержания вины в едином психолого- теологическом ключе. Прежде чем обратиться непосредственно к психологическому аспекту вины в исламе, необходимо разграничить часто отождествляемые понятия вины и стыда, а также вкратце рассмотреть основные типы вины.

Такие чувства как вина и стыд входят в состав группы эмоций, обозначающихся зачастую в английских литературных источниках как «self-conscious emotions» либо «эмоция самосознания/самоотношения», отмечает Г.М. Бреслав [1, с. 207].

Относительно разграничения вины и стыда по природе действия чувство стыда чаще всего представляется в качестве «публичной» эмоции, появляющейся в результате общественного осуждения провинности, тогда как чувство вины – как «индивидуальный» опыт, произрастающий из мук совести.

Невзирая на отсутствие единого мнения исследователей на критерии разграничения вины и стыда, общепринятым считается, что вина и стыд – разные эмоции, находящие выражение в различных моментах. Стыд связан с первым уровнем моральной регуляции, а вина представляет собой более сложное переживание, соотносящееся с идеальными оценками человеком собственных действий, а не с гипотетическими.

Необходимо отметить, что переживание совести и ответственности также не аналогично чувству вины. Совесть представляет собой внутреннюю инстанцию, осуществляющую нравственный самоконтроль и самооценку чувств, совершаемых действий, их соответствия самоидентичности, собственным базовым жизненным ценностям и целям. Она взаимосвязана с чувством ответственности, которое является искренним, добровольным признанием индивидом значимости заботы о себе и других [16].

Вина с точки зрения ислама

В исламе совесть – это понятие духовной мудрости и прозрения, внутренняя убежденность, что такое добро и зло. В Коране Аллахом раскрыты указанные черты человеческого естества: Клянусь душой и тем, кто ее устроил, и внушил ей фуджур (беспредельное зло и грех) и богобоязненность (Сура «Аш Шамс», 91:7-10) [8].

Аллах, создав человека, наделил его нафсом – голосом низменного естества, беспрестанно внушающим греховные намерения. Однако одновременно Он одарил человека и иным несмолкаемым гласом, постоянно удерживающим от зла и побуждающим к добру.

В жизни верующего человека также могут возникнуть ситуации, когда им овладеет чувство вины. В некоторых случаях она может быть токсичной, нарушая внутреннюю гармонию и ограничивая веру постоянными муками вины за содеянное. В результате этого человек утрачивает не только психологическую гармонию, он может испытывать

ряд трудностей в исполнении религиозных предписаний. В некоторых редких случаях может развить навязчивое состояние «васваса», именуемое в психиатрии как «обсессивно-компульсивное расстройство».

У правоверных мусульман чувства подкрепляют доводы их разума, удерживают либо подвигают на конкретные действия. Если разум, опирающийся на исламские знания – Коран и сунну, направляет на верный путь к Аллаху, то сердце, которое преисполнено эмоциями и чувствами (любовь к Аллаху, смиренность), выступает в качестве двигателя, необходимого мусульманину для преодоления этого пути.

Наиболее близким в психологии направлением к пониманию вины в исламе является экзистенциализм. Ролло Мэй описано три вида экзистенциальной вины: вина за нереализованные возможности личности (интеллектуального, социального, эмоционального и физического характера); вина за невозможность полного единения с другим человеком (экзистенциальное одиночество); вина за невозможность единения с природой, с Абсолютом, с Богом [4]. Экзистенциальная вина близка к вине религиозной, поскольку в основе последней – понятие первородного греха [5]. Однако такое понимание не соответствует идеям ислама, так как в исламе понятие о первородном грехе не культивируется. Каждый ребёнок приходит в этот мир чистым и безгрешным.

Необходимо отметить, что в рамках анализа проблематики вины могут иметь место две прямо противоположные точки зрения. Первая: вина – это признак духовной незрелости. В основе второй – представление о том, что чувство вины указывает на высокий уровень духовности и нравственности человека. Безусловно, чувство вины – признак живого сердца. Однако основными, наиболее важными чувствами в исламе принято считать любовь к Аллаху, страх перед Его гневом и надежду на Его милость и прощение: «Ищите подмогу в терпении стойком и молитве» (сура «Аль-Бакара», 2:45) [9].

Аллах дал каждому разум и выбор, как прожить собственную жизнь. Человек не безгрешен, но Всевышний прощает, Он справедлив, милостив к грешникам и нечестивым. «К вам явился Посланник из вашей среды. Тяжко для Него то, что вы страдаете. Он старается для вас. Он добр и милосерден к верующим», – сообщается в суре Тауба, 128 аяте. Пророк Мухаммед также говорил: «Облегчайте и не усложняйте!»

Страх порождает вину, однако, упоминая о страхе, Аллах призывает верующих бояться не только и не столько Его, сколько самих себя – то есть собственных многочисленных грехов, навлекающих Его гнев. В таком случае необходимо с особым вниманием отнестись к религиозной практике, однако не быть поглощённым токсичной виной. Сам призыв к покаянию в исламе уже символизирует то, что человек несовершенен, достаточно принимать это и обращаться к Аллаху. Терпение (сабр), покаяние (тауба) и искренняя молитва помогут преодолеть негативные эмоции. В суре «Ступени» Аллах говорит: «Терпи же благоговейно» (70:5) [10].

В психологии работая с виной, клиенту предлагается вспомнить, в отношении кого или чего он испытывает вину, вспомнить собственные взаимоотношения с указанным человеком или событием в целом. После выявляется готовность изменить ситуацию и перспективы поиска путей расширения области возможностей. Переживание вины увеличивается в месте ошибки, оказывая помощь в распознании сопоставлением с моральными ценностями. Поэтому также важна здесь работа раскаяния (тауба), которое зачастую упускают, оставляя на некую доработку, заключающаяся в том, чтобы нивелировать несущественные

фантазии или показать возможность за истинный проступок выполнить адекватную и соизмеримую работу, научить просить прощения, прожить вместе с психологом сожаление и достигнуть раскаяния.

Заключение

Таким образом, в результате теоретического анализа проблематики вины в исламе можно сделать следующие выводы.

1. Основным источником вины у мусульманина может выступать субъективное восприятие выполнения собственных социальных ролей (верующего, сына или дочери, мужа или жены, хозяина, профессионала и т.п.) как недостаточно качественное, что приводит с психологической точки зрения к «ролевому напряжению».
2. Кардинально отличаться работа с виной мусульманского психолога вряд ли будет, поскольку для преодоления ощущения вины необходим всесторонний анализ ситуации – обращение к мудрости Корана и научным знаниям. Достаточно отождествлять чувство вины как эмоцию, не являющуюся для верующего ресурсной. Ислам и психология здесь способны объединить усилия в решении проблем преодоления чувства вины и достижения душевного покоя.

Литература

1. *Бреслав Г.М.* Психология эмоций. 2-е изд. М.: Смысл: Издательский центр «Академия», 2006. 541 с.
2. *Бубер М.* Вина или чувство вины? // Московский психотерапевтический журнал. 1999. № 1. С. 59–86.
3. *Муздыбаев К.* Переживание вины и стыда. СПб.: Институт социологии РАН, 1995. 39 с.
4. *Мэй Р.* Любовь и воля / [пер. с англ. О.О. Чистяков и А.П. Хомик]. М.: «Рефл-бук» – К.: Ваклер, 1997.
5. Семь основных форм вины. Отрывок из книги Роберта Энтони «Секреты уверенности в себе» // malenkiy-drug.org.
6. *Соколова Э.А.* Механизмы формирования психологической проблемы чувства вины // Теоретическая и экспериментальная психология. 2016. Т. 9. № 3. С. 74–83.
7. *Столин В.В.* Познание себя и отношение к себе в структуре самосознания личности. М., 1985. 190 с.
8. Сура «Аш Шамс», 91:7-10. Режим доступа: https://islam.global/verouchenie/koran/sura-91-ash-shams-solntse-/
9. Сура «Аль-Бакара», 2:45. Режим доступа: https://uverenniy.ru/harun-yaheya--iman.html?page=6
10. Сура 70: Ступени - Аят: 5. Режим доступа: https://quran.com.ua/70/5
11. *Франкл В.* Духовность, свобода, ответственность. СПб., 2017. 321 с.
12. *Фрейд З.* Введение в психоанализ: Лекции. М., 1991. 456 с.
13. *Фромм Э.* Человек для себя. Минск: Коллегиум, 1992. 253 с.
14. *Хорни К.* Невротическое чувство вины // Невротическая личность нашего времени / Собр. соч. в 3 тт. Т. 1. М.: Смысл, 1997. С. 444–465.
15. *Шингаров Г.Х.* Эмоции и чувства как формы отражения действительности М.: Наука, 1971. 222 с.
16. *Юнг К.Г.* Совесть с психологической точки зрения // Аналитическая психология. М.: Мартис, 1995. С. 80–98.
17. *Якобсон С.Г.* Психологические механизмы усвоения детьми этических норм // Хрестоматия по детской психологии: от младенца до подростка: учебное пособие. 2-е изд. М.: МПСИ, 2005. С. 583–594.
18. *Ялом И.* Лечение от любви. Психотерапевтические новеллы СПб., 2016. 252 с.

Исследование стрессоустойчивости и тревожности женщин, перенесших психотравму (на примере групповых тренингов в женском клубе «Ясмина»)

ВЕНЕРА РЯШИТОВНА БИКБАЕВА

Магистрант II курса факультета психологии и дефектологии Мордовского государственного педагогического института имени М.Е. Евсевьева (Саранск, Россия);
руководитель женского клуба «Ясмина»,
АНО «Молодежный центр «Седьмое поколение»,
член Ассоциации психологической помощи мусульманам (Москва, Россия)

ummxamza17@gmail.com

Аннотация. В статье рассматриваются теоретические подходы к проблеме психотравмы и её особенности, а также представлены результаты эмпирического исследования, направленного на изучение тревожности, смысложизненных ориентаций и посттравматического стрессового расстройства.

Ключевые слова: психотравма, расстройство, психотравмирующее событие, личностная тревожность, стрессоустойчивость личности, смысложизненные ориентации.

Введение

Человек должен быть счастлив. Аллах в Коране призывает нас быть гармоничными и спокойными. Когда у нас начинает болеть какая-то часть нашего тела, мы бежим к врачу. А когда болит душа – мы бежим куда? Правильно, к коврику для молитвы. Если же остаётся дискомфорт и не проходит печаль и боль, нужно идти к специалистам-психологам. Порой современным мусульманам, как бы горько не звучало, чтобы осознать свою религию, получить удовольствие от поклонения, нужны такие инструменты как психология. В Коране сказано: сказано в Коране: «Спрашивайте знающих, если вы не знаете» (сура «Аль-Анбия», аят 7).

Религиозная практика может быть терапевтической – человек может находить в ней радость и успокоение, и новые решения. Иногда этого недостаточно, так же как для того, кто тяжело заболел или отравлен, может быть недостаточно ложки меда и чтения сур. Необходима еще и профессиональная помощь специалиста. Нередко мы можем услышать: «...У него проблемы – депрессия из-за слабого имана... и .... никакой психолог тебе не нужен».

Но давайте посмотрим, что же было во времена пророка Мухаммада, да благословит его Аллах и приветствует. У пророка был период печали в жизни. Можно ли упрекнуть Мухаммада, да благословит его Аллах и приветствует, или его соратников в слабости имана? Вспомним 620 год, когда за три года до хиджры пророк потерял любимую жену Хадиджу, дядю Абу Талиба, который ему покровительствовал. Лишившись такой поддержки, пророк также потерял возможность вести призыв как раньше. Этот год был назван «годом печали», потому что его постигли тяжелые потери. Разве это слабый иман? Каждый даст ответ себе сам.

А сподвижники?! Неужели они никогда не отчаивались, не переживали из-за потерь, не гневались, не проливали слез? В Коране сказано: «Они переживали такие потрясения, что посланник и уверовавшие вместе с ним говорили: «Когда же

придет помощь Аллаха?» (сура «аль Бакара», аят 214).

А вот уже более поздний учёный врач Абу Зейд Аль-Балхи, живший в девятом веке, четко разделил боль физическую и духовную, исследовал такие понятия как психология, душа, и вот что он говорит по этому поводу: «....Мы начинаем с того, что, поскольку человек состоит из тела и души, он обязательно сталкивается с каждой стороной их здоровья или его недостаточности, состояния болезни или другими симптомами, которые негативным образом влияют на физическое здоровье. Это такие симптомы, как лихорадка, головные боли и различные виды страданий, которые наносят ущерб органам, поражают тело и расстраивают его благосостояние. Психологические симптомы, которые тревожат человека, – это такие, как гнев, печаль, страх, паника и другие подобные проявления. Эти психологические симптомы влияют на человека гораздо чаще, чем телесные» [2, с. 39].

Поэтому нам важно понимать и предпринимать шаги в направлении нашего психологического здоровья. Когда у нас болит зуб, мы его вырываем, а если запылала боль из прошлого, когда-то ранившая нас травма, – как ее вырвать, как с ней работать? Для этого в современном мире существует множество способов решений. Хочу представить вам прием в работе с травмами, называемый психодрамой. Около трёх лет назад для женщин в нашем клубе начали проводиться групповые встречи, на которых шла глубокая работа с травмами и внутренними конфликтами. Руководитель группы – псходраматист, член Ассоциации психологической помощи мусульманам Ирек Ваккасович Мукиев. Его практическая деятельность помогла многим посмотреть на мир другими глазами. Актуальны стали и семинары с целью донести до слушателей разнообразие проблем и инструменты для их решения.

Анализ результатов исследования

В настоящее время очень большое внимание в психологии уделяется изучению психологической травме. Многие заболевания, проблемы при общении с людьми и даже психические расстройства, как правило, связаны с тем, что человек когда-то перенес серьезную психологическую травму, повлекшую за собой различного рода трудности и проблемы. Перенесенная стрессовая ситуация накладывает отпечаток на всю жизнедеятельность человека: на его работоспособность, на взаимоотношения в семье, на развитие и самореализацию его интересов, способностей, потребностей. Выраженность клинической симптоматики находится в прямой зависимости от интенсивности стресса.

Самостоятельно преодолеть психотравму, понять и принять её человеку довольно-таки сложно. Психологам в связи с этим необходимо с помощью существующих методов и методик понять природу психотравмы и помочь человеку справиться с ней, снизить её последствия, предотвратить её повторное появление.

Изучением психотравмы занимались многие отечественные и зарубежные ученые и исследователи, в чьих трудах можно найти большое количество разнообразных материалов по исследованию её особенностей, причин, факторов и последствий. Например, В.Д. Менделевич понимает под психотравмой определенное событие, произошедшее в жизни человека, которое затрагивает самые важные стороны его жизнедеятельности, приводя к серьезным психологическим переживаниям. Им также были выделены самые значимые, по его мнению, характеристики психотравмы: интенсивность, продолжительность, внезапность и повторяемость [6, с. 56].

Другой отечественный исследователь, В.М. Кровяков, понимает под психотрав-

мой очень глубокое, острое и внезапное воздействие, оказанное на человека (насилие, смерть родителей, развод родителей, инцест), повлекшее самое неблагоприятное влияние на его жизнь [3, с. 57].

Особый интерес также вызывает определение, которое даёт Г.К. Ушаков: психотравма – это внутренний конфликт, который возникает у людей, склонных к психогении. Психотравмы могут быть трех основных видов: первый – это эмоциональное лишение, когда человек внезапно оказывается без объекта привязанности; второй – конфликты, когда человек сталкивается с недопониманием и различными разногласиями; третий вид – травмы, носящие характер угрозы (крушения, землетрясения и т.д.) [4, с. 82]. А если обратимся к психологическому словарю, то увидим, что психологическая травма или психическая травма – это определенный вред, нанесенный человеку в результате какого-либо длительного негативного воздействия на его психику [5, с. 189].

Проанализировав различные определения понятия «психотравма», можно сделать вывод, что это то или иное психотравматическое событие, кардинально изменяющее жизнь человека и оказывающее сильное влияние на его психическое состояние.

Как правило, самые серьёзные психотравмирующие события происходят в нашей жизни довольно неожиданно и внезапно – это, например, теракты, военные действия, физическое насилие и различного рода катастрофы, к тому же определённое травмирующее воздействие на нашу психику оказывают и разнообразные конфликтные ситуации, болезни и также смерть близких людей.

Переживая какую-либо из перечисленных ситуаций, человек не сразу понимает её, пытается различными способами выстроить определённый механизм защиты, по-другому воспринять её – это так называемая стадия психологического шока. Однако спустя некоторое время происходит осознание ситуации – стадия воздействия. Здесь человек начинает проявлять различные негативные эмоции, которые он уже не способен самостоятельно контролировать и которые проявляются в различных ситуациях, даже и не представляющих угрозу: тревожность, страх, ужас, беспокойство, плач и обвинения.

То есть когда человек пережил то или иное психотравматическое событие, он начинает очень настороженно ко всему относиться, например, однажды оказавшись в очаге теракта, произошедшего в автобусе или на концертном зале, подсознательно боится мест большого скопления людей, ожидая, что опять произойдет что-то плохое. Или, например, попадая в аварию, в результате которой погибли многие его родственники или друзья, человек начинает обвинять себя, считая, что именно он является её виновником.

Также есть еще и последняя, третья стадия, которая протекает в двух вариантах – это выздоровление (принятие случившегося события) или развитие посттравматического стрессового расстройства (жизнь с психотравмой, зацикливание на ней).

Психологам, занимающимся изучением психотравм, очень важно всеми возможными и целесообразными способами помочь пострадавшему добиться выздоровления, тщательно проработав и пережив возникающие эмоции, приняв случившееся событие, поняв его и научившись с ним жить. Ведь если этого не сделать, человек не сможет полноценно жить и развиваться. Он должен ставить перед собой цели, стремиться к их осуществлению, должен самореализовываться, находить общий язык с другими людьми, строить свою семью, что невозможно, постоянно живя в тревоге и страхе.

Изучая прихотравму, мы решили также уделить внимание и такому проявлению психической жизни человека как тревожность, которая, как было сказано, является неблагоприятным состоянием, проявляющимся в тех или иных условиях жизни. Исследованием тревожности занимались многие учёные и исследователи, пытавшиеся раскрыть её особенности и причины появления.

Например, А.М. Прихожан понимает под тревожностью определенное переживание, которое проявляется у человека в предчувствии предстоящей опасности или угрозы. Ею также выделены два типа тревожности: первый – это когда человек не способен объяснить возникающие у него переживания; второй тип – устойчивая тревожность, проявляющаяся в определенных сферах [7, с. 17].

Не менее важными также являются и идеи В.М. Астапова, который, в свою очередь, просматривает определенную взаимосвязь между понятиями «тревожность», «тревога» и «страх». Проанализировав большое количество подходов к их определению, он выдвигает свое принципиально новое определение: тревожность – это универсальное состояние, являющееся неотъемлемой частью жизни каждого человека. Она выступает как особая система, которая определённым образом активизируется и предупреждает об опасности. Тревожность сопровождается неким дискомфортом, который мы непременно ощущаем и тем самым создаем определенную защиту, реакцию на ту или иную угрозу [1, с. 80].

То есть попадая в какую-либо ситуацию, сходную с той, что нанесла человеку психотравма, он бесконтрольно начинает ощущать все эти эмоции, заставляющие его определенным образом защищаться: избегает людей, определенных мест или предметов, тем самым пытаясь обезопасить себя, не понимая, что зацикливание на произошедшей ситуации лишает его многих возможностей, а самое главное – полноценной жизни. Именно поэтому большое значение для преодоления психотравмы имеет то, насколько человек способен справиться со сложившейся ситуацией, насколько у него согласованы эмоции, чувства и мысли. Здесь большую роль играет формирование умения сопротивляться стрессу, то есть стрессоустойчивость, которая понимается как комплекс качеств личности, позволяющих ей переносить все неблагоприятные воздействия без особого вреда [1, с. 204].

Для того чтобы сформировать у человека стрессоустойчивость, психологам для начала необходимо тщательно проанализировать особенности психотравмы и её составляющие, а затем проводить работу по снижению последствий психотравм.

Для изучения психотравмы и её особенностей нами было проведено эмпирическое исследование на базе женского клуба «Ясмина» при московском молодежном центре «Седьмое поколение». В нем приняли участие восемь женщин – членов нашего клуба. Они были выбраны для проведения исследования в связи с проявляющимися у них симптомами. Эти симптомы были замечены в поведении женщин в результате наблюдения и проведения с ними беседы. Бросались в глаза характерные для тревожности, напряжения и стресса затруднённое дыхание, повышенный пульс, проявление ощущения дискомфорта, раздражительности, головокружение и т.п., а также низкая степень стрессоустойчивости.

Рассматриваемый уровень характерен как раз для тревожных личностей с повышенным эмоциональным фоном. Такие люди воспринимают большинство стрессовых ситуаций как несущие угрозу их безопасности и комфорту. В соответствии с этим было сделано предположение о на-

личии у женщин тревожности, нервного напряжения и психологического стресса, сопровождающих проявление последствий перенесенной психологической травмы. Для подтверждения или опровержения нашего предположения были выбраны и проведены следующие наиболее эффективные и целесообразные, на наш взгляд, психодиагностические методики: «Шкала тревожности» (Дж. Тейлора); «Оценка нервно-психического напряжения» (Т.А. Немчина); «Шкала психологического стресса PSM-25» (Л.Т. Филлиона).

Таблица

Анализ проведенных методик (в %)

Шкала тревожности		Оценка нервно-психического напряжения		Шкала психологического стресса PSM-25	
Средний уровень	Высокий уровень	Интенсивный уровень	Экстенсивный уровень	Средний уровень	Высокий уровень
75	25	62,5	37,5	25	75

С помощью методики «Шкала тревожности» Дж. Тейлора мы определили уровень тревожности женщин. В ходе анализа результатов выяснилось, что всем женщинам присуща тревожность, при этом у 75% из них тревожность находится на среднем уровне, а у остальных на высоком – 25%. Каждая женщина – уникальна, так как каждой выпали только ее жизненные ситуации. Каждая нашла из них свой выход, каждая научилась видеть мир по своему восприятию, каждая есть индивидуальность. И все же – есть определенные типы реагирования. В данном случае мы советуем пройти тест Шмишека – так, женщины будут знать, от чего им следует отталкиваться в своем познании себя.

Методика «Оценка нервно-психического напряжения» (Т.А. Немчина) позволила оценить уровень нервно-психического напряжения. Согласно полученным данным большинству женщин присущ умеренный или интенсивный уровень напряжения (62,5%), встретился и чрезмерный или экстенсивный (37,5%). Это говорит о том, что женщинам присуще особое психическое состояние, выражающееся в сильном напряжении, особой чувствительности, восприимчивости и раздражительности, возникающие при непривычных для человека условиях, требующих перестройки всей системы организма.

«Шкала психологического стресса PSM-25» (Л.Т. Филлиона) направлена на измерение стрессовых ощущений в соматических, поведенческих и эмоциональных показателях. Анализ полученных результатов показал, что для женщин характерен высокий (75%) и средний (25%) уровни стресса, свидетельствующие о состоянии дезадаптации и психического дискомфорта. Данные показатели также говорят о необходимости применения широкого спектра средств и методов для снижения стресса и напряженности, психологической разгрузки, изменения образа жизни (см. таблицу).

Проведенные психодиагностические методики показали наличие на высоком и среднем уровнях тревожности у женщин, интенсивный и чрезмерный уровень нервно-психического напряжения, а также высокий и средний уровень стресса. Все это свидетельствует о том, что мы подтвердили сделанное нами предположение, а также о том, что для снижения полученных у женщин показателей необходима разработка и применение соответствующей программы с использованием наиболее эффективных и современных психологических технологий.

Заключение

Таким образом, психотравма – это определенное событие, носящее травматический характер, которое кардинально меняет жизнь человека, негативно воздействуя на все стороны его жизнедеятельности. Психотравма имеет свои особенности и характеристики, которые психологам нужно понять и проанализировать, чтобы помочь человеку справиться с ней. Для этого необходимо провести серьезную работу: сформировать стрессоустойчивость, снизить уровень тревожности, нервно-психического напряжения и повысить эмоциональную устойчивость. Все это возможно только при специально организованной работе, включающей в себя различные направления деятельности психологов: психологическое просвещение, консультирование и, конечно же, психологическая коррекция.

Ведь человек, перенесший психотравму, сможет полноценно жить, развиваться и работать, только если он примет факт произошедшего события, научится с этим жить и контролировать свое эмоциональное состояние.

Литература

1. *Астапов В.М.* Тревога и тревожность: Хрестоматия / В.М. Астапов. М.: ПЕР СЭ, 2017. 240 с.
2. *Аль-Балхи Абу Зайд.* Пища для души. Когнитивно-поведенческая терапия врача девятого века ; перевод и аннотация рукописи IX века выполнены М. Бадри; пер. Л. Мамедова. М.: Международный институт исламской мысли, ОО «Идрак», Ассоциация психологической помощи мусульманам, 2019. 110 с.
3. *Кровяков В.М.* Психиатрия развития: теоретический и философский аспекты / В.М. Кровяков. Екатеринбург: УМЦ УПИ, 2002. 508 с.
4. *Лакосина Н.Д.* Учебное пособие по медицинской психологии / Н.Д. Лакосина, Г.К. Ушаков. М.: Медицина, 1984. 272 с.
5. Большой психологический словарь / под ред. Б.Г. Мещерякова, В.П. Зинченко. М.: АСТ, 2009. 816 с.
6. *Менделевич В.Д.* Психотравма, личность и неврозогенез (антиципационный подход) // Социальная и клиническая психиатрия. 1995. № 3. С. 24–46.
7. *Прихожан А.М.* Тревожность у детей и подростков: психологическая природа и возрастная динамика. М.: МПСИ, 2000. 304 с.

«Гендерные аспекты профилактики насильственного экстремизма и работа с семьями в целях предотвращения радикализации молодежи»: анализ содержания семинара

ОЛЬГА СЕРГЕЕВНА ПАВЛОВА
кандидат педагогических наук, доцент,
магистр теологии, доцент ФГБОУ ВО МГППУ;
председатель правления
Ассоциации психологической помощи мусульманам,
(Москва, Россия)
os_pavlova@mail.ru

Аннотация. В статье дан анализ содержания семинара для руководителей и сотрудников НКО, волонтеров и общественных деятелей на тему «Гендерные аспекты профилактики насильственного экстремизма и работа с семьями в целях предотвращения радикализации молодежи». Анализ содержания семинара показывает, что профилактика радикализма – это сложная, многоаспектная и разнонаправленная работа с молодежью, семьями, сельскими общинами и сообществами, образовательными учреждениями и ФСИН с участием компетентных в области этнопсихологии и исламской психологии специалистов-консультантов и психотерапевтов.

Ключевые слова: насильственный экстремизм, радикализация, профилактика.

26–27 февраля 2020 года в Стамбуле состоялся семинар, организованный Центром анализа и предотвращения конфликтов[1] на тему: **«Гендерные аспекты профилактики насильственного экстремизма и работа с семьями в целях предотвращения радикализации молодежи»**.

Организаторы семинара предложили обсудить роль общественности, ученых, НКО в возможном решении проблем радикализации молодежи. На семинар в качестве слушателей были приглашены руководители и сотрудники НКО Северного Кавказа, а также психологи, ученые и общественные деятели, которые работают с семьями участников экстремистских организаций. В качестве спикеров выступили зарубежные специалисты, имеющие опыт работы по тематике семинара.

Обратимся к содержанию семинара. В ходе двухдневной работы его участники познакомились с опытом зарубежных специалистов, участвовали в дискуссиях, предлагая свои наработки и делясь опытом российских организаций.

1. Влияние гендера на процессы предотвращения, присоединения, участия и выхода из экстремистских и вооруженных групп

***Кэтрин Браун**, профессор, декан факультета теологии и религии, старший лектор по исламским наукам университета Бирмингема (Великобритания)*

В докладе Кэтрин Браун были приведены статистические данные, согласно которым из участников террористических организаций женщины составляют около 10–15%, при этом лидирует в части вербовки женщин в Европе ИГИЛ (запрещена в РФ). Больше всего женщин-смертниц в «Боко Харам» (запрещена в РФ). В некоторых экстремистских группах до 72% терактов совершаются женщинами-смертницами.

[1] http://cap-center.org/aboutus/

Анализ мотивов вступления женщин в экстремистские организации был сделан на двух уровнях: индивидуальном и групповом. Среди индивидуальных мотивов выделялись как утопические (например, «души воинов подобны прекрасным зеленым птицам; женщины будут хранить в Раю души воинов»), так и реалистические: вербовщики «четко» объясняют, в чем ваша проблема (почему вы не нашли работы, почему нет взаимопонимания и т.д.). В целом рисуется черно-белая картина мира: мир ислама и другой, «неправильный» мир. В качестве оптимального пути решения проблем для женщин предлагается участие в экстремистской организации.

Спикер рассказала об основных направлениях работы по реинтеграции женщин.

- Индивидуальный уровень: с целью реабилитации необходимо воздействовать на убеждения, поведение, чувство принадлежности.
- Групповой уровень: предотвращение вовлечения в экстремистские организации за счет учета гендерных факторов на уровне разработки, внедрения и оценки.

К. Брайн обратила внимание слушателей на важные методологические замечания: работа с участниками террористических организаций не должна носить только насильственный характер и не должна работать на противодействие экстремизму только «в лоб». Должен быть широкий спектр различных социально-психологических мероприятий, имеющих превентивный и реабилитационный характер. При этом работа с женщинами должна быть направлена на включение их в сообщество, которое зачастую их и их детей, рожденных в ИГ (запрещено в РФ), не принимает обратно, и эта работа должна быть адекватна запросам женщин. Вернувшихся на родину женщин во многих странах учат заниматься традиционным домашним хозяйством, но многие из них настроены на активную позицию в обществе.

Спикер подчеркнула, что зачастую фактором риска повторной радикализации может стать замужество – умеренные мусульмане не хотят брать в жены женщину с детьми, приехавшую из ИГИЛ (запрещено в РФ), в то время как представители радикальных группировок охотно берут таких женщин в жены и вовлекают в новые теракты.

2. Работа с семьями в процессе выхода из экстремистских групп и профилактики радикализации в Германии

***Каан Орхон**, руководитель Hayat-Deutschland в Бонне (ФРГ)*

Каан Орхон представил анализ ситуации с радикализацией в Германии, где одним из факторов радикализации является то обстоятельство, что многие новообратившиеся мусульмане отвергают турецкий вариант ислама как националистический и слишком либеральный и находят «джихадистскую» идеологию.

До недавнего времени в Германии считалось, что женщины не могут быть радикальными. Однако с 2012 года 1050 человек уехали в Сирию и вступили как в ИГИЛ (запрещено в РФ), так и в курдские организации. 250 граждан Германии погибли в Сирии. 350 из уехавших вернулись. Для них нет никаких программ дерадикализации. Западная Европа не репатриирует женщин и детей из зоны сирийского конфликта.

В Германии растет сопротивление реинтеграции лиц, занимавшихся экстремистской деятельностью, на всех уровнях от общества до государства. За участие в террористических организациях могут лишить гражданства. Идея профилактики экстремизма подвергается в обществе критике: «сажайте в тюрьму или депортируйте на родину предков». Крайне правые идут в таких лозунгах еще дальше.

Поскольку государство отвергает людей, ранее замешанных в экстремистской дея-

тельности, им помогают радикальные организации: предоставляют юристов, вступают с ними в брак, помогают деньгами. Есть много симпатизирующих радикальным организациям, а симпатизировать по законам Германии не запрещено.

Каан Орхон обратил внимание, что психологическая помощь в ходе дерадикализации оказывается недостаточно профессионально. Психологи не владеют методами психологического консультирования мусульман и обращаются к религиозным общинам, чтобы те помогли им в этом консультировании.

3. Сложности и успехи в превентивной работе с женщинами на Северном Кавказе и в Центральной Азии. Как укрепить позиции женщины и повысить роль семьи?

***Жамал Фронтбек Кызы**, руководитель Прогрессивного общественного объединения женщин «Мутакалим» (Кыргызстан)*

Прогрессивное общественное объединение женщин (ПООЖ) «Мутакалим» создано в 1999 году и является уникальной организацией на постсоветском пространстве. Миссия «Мутакалим» – служить связующим звеном между светской и религиозной частями общества в целях продвижения прав женщин и укрепления мира и согласия в стране.

Ключевые направления деятельности «Мутакалим»:

- повышение правового сознания верующих женщин;
- расширение экономических возможностей верующих женщин;
- повышение роли женщин из религиозных сообществ в процессах обеспечения мира и безопасности;
- расширение участия женщин из религиозных сообществ в процессе принятия решений;
- религиозное просвещение женщин;
- благотворительность и экология.

Ведется работа с заключенными женщинами в целях дерадикализации и ресоциализации.

Одно из важнейших направлений деятельности этой организации – расширение доступа религиозных женщин к государственным и муниципальным услугам. «Мутакалим» мониторит и защищает права на доступ девочек и женщин к образованию, рынку труда, услугам здравоохранения, к инфраструктурам спорта, модной индустрии. Верующие женщины должны жить полноценной и активной жизнью, как все другие граждане нашей страны. Уже не первый год «Мутакалим» работает над созданием исламского дискурса просвещенной мусульманки – «Сестры Кыргызстана», в котором мусульманка уважает и поддерживает правовые основы светского государства и укрепляет мирный диалог и сотрудничество с женщинами других конфессий.

4. Психология жизни и предотвращение насильственной радикализации. Профилактическая «модель Орхуса»

***Пребен Бертельсен**, профессор, руководитель центра психологии жизни, факультет психологии и бихевиориальных наук Орхусского университета (Дания)*[1]

Орхусская модель представляется наиболее системной и эффективной и может быть использована в работе с любыми категориями молодых людей по профилактике экстремизма, зависимостей, криминального и многих других асоциальных форм поведения. Эта программа направлена на формирование субъектности и социальных навыков, и ее можно начинать с 12–13 лет.

С 2011 года 36 человек уехали из Дании в Сирию. Разработка программы наставни-

[1] https://www.researchgate.net/project/A-life-psychological-examination-of-risk-factors-for-processes-of-radicalization

чества как части модели Орхуса, базирующейся на «психологии жизни», началась в 2012 году. В 2017 году, когда модель Орхуса приобрела свои общие черты, никто не уехал в Сирию.

Всего в Сирии были убиты 6 датчан, 10 пропали без вести. 20 человек вернулись в Орхус, им была предложена реабилитация, помощь, поддержка, в том числе менторская: только два человека не захотели принимать дальнейшую помощь после первоначального консультирования. За последние три года властям Орхуса стало известно о 180 случаях вероятной радикализации; дополнительная оценка рисков была проведена для 150 из них.

Орхусская модель включает Программу наставничества и волонтерство. Ее длительность – от нескольких месяцев до двух лет (два раза в неделю).

Она включает обсуждение и помощь в любых жизненных ситуациях или при любых вызовах: ежедневные ситуации (например, связанные со школой), политические вопросы, религиозные вопросы. Обсуждение образа жизни подопечного направлено на расширение его жизненных навыков.

Пребен Бертельсен обратил внимание слушателей на важный факт: **почему люди вступают на путь радикализации, приводящий их к экстремизму? 40 лет международных исследований не позволили получить точных ответов на этот вопрос** (если таковые вообще существуют).

- Нет привязки к какой-либо конкретной структуре личности или диагнозу.
- Отсутствие конкретных социально-экономических условий.

«Психология жизни» и Орхусская модель утверждают: люди, подверженные радикализации или идущие к этому, имеют такие же жизненные устремления, как и все люди. Следовательно, понимание радикализации, раннего вмешательства в этот процесс и программ выхода из него должно основываться **на общей психологии** (действующей для всех), **а не на специфических моделях или диагнозах**.

Работа направлена на формирование жизненной привязанности («Жизнь – это отличная штука»), поэтому необходимо работать над формированием конструктивных жизненных траекторий. Работа должна вестись в трех направлениях: формирование активной жизненной позиции, настройка на социальную общность и формирование личной ответственности. Орхусская модель раскрывает последовательность превентивной работы, ее основные направления, методы. Пребен Бертельсен заявил о желании приехать в Россию для проведения обучающего тренинга для специалистов.

5. Родители против радикализации

***Никола Беньяха**, основатель организации «Семьи за жизнь» (Великобритания)*

Сын Николы Беньяхи попал под влияние радикальных вербовщиков и уехал в ИГ (запрещено в России), где погиб. Осмыслив трагический опыт, она создала организацию «Семьи за жизнь», деятельность которой направлена на помощь семьям, чьи дети уехали в ИГ (запрещено в России), состоят в экстремистских организациях, а также на превенцию радикализма.

Работа с семьями включает:

- Нарративную модель, работу с травмой. Переживание потери/утраты.
- Работу с чувством вины и стыда.
- Построение отношений, эффективная коммуникация.
- Формирование идентичности. Кто я?
- Коммуникация в семье.
- Учить, как преодолевать кризисы. Механизмы защиты.
- Консультирование.

Спикер подчеркнула, что дисфункциональные семьи – вызов для всех. Важно понимать, что **работа в разных этнических общинах должна быть культурно специфична и строиться по их специфическим запросам**. Нужны трудные беседы с более глубоким погружением в тему. Например, для мигрантов из Сомали – это проблема психического здоровья или экстремизм? Для боснийской общины – это психотравма войны. Здесь очень активно должна подключаться этнопсихология, исламская психология.

В Великобритании в тюрьмах работают теологи, но там большая проблема с психическим здоровьем мужчин. Им оказывается опосредованная помощь через увлечения и интересы. Например, создан «Садоводческий центр», в котором под видом консультантов работают психологи. Тем самым, психологическая помощь оказывается, но не напрямую.

6. Профилактика радикализации, адаптация и реинтеграция членов семей боевиков в Индонезии

***Мира Кусумарини**, руководитель организации C-Save (Индонезия)*

В 2017–19 годах 480 человек были возвращены из ИГИЛ (запрещено в России) в Индонезию. Из них 42% дети и 35% – женщины. Самая важная часть работы по дерадикализации – это их социально-психологическая ресоциализация.

В Индонезии в указанной деятельности задействованы государственные службы, волонтеры, сельские общины, религиозные организации, социальные службы. Важнейший шаг – на уровне сельского сообщества, где эффективно действует система раннего оповещения, реагирующая на изменение поведения, а затем и влияние социума.

При этом необходимо учитывать риски подобной работы. Так, некоторых общественных волонтеров самих практически чуть не завербовали. Поэтому нередко полиция настороженно относится и не до конца доверяет гражданскому обществу.

К работе привлекаются клинические психологи по работе с травмами. Однако психологов не привлекают в фазе реинтеграции. Сказывается недостаток социальных, этнических психологов.

7. Исследование социально-психологических аспектов адаптации членов семей убитых и осужденных боевиков в Ингушетии, Чечне и Дагестане

***Екатерина Сокирянская**, директор Центра анализа и предотвращения конфликтов, кандидат политических наук.*
***Виктория Гуревич**, исследователь Центра анализа и предотвращения конфликтов, докторант университета Огайо;*
***Джанетта Ахильгова**, руководитель АНО «Ресурсный центр «Развитие», консультант Центра анализа и предотвращения конфликтов*

Спикеры представили результаты проведенного исследования[1], обратив внимание слушателей на следующие моменты.

1) В радикальных организациях создают иллюзию родства, как бы «иную и более правильную семью». Разные члены организации берут на себя роль отца, матери, старших сестер, братьев. Тем самым с самой личности снимается ответственность за совершаемые действия и принятые решения, что вполне устраивает членов радикальных организаций.
2) Родительская семья может быть как ресурсом для дерадикализации и ресоциализации, так и источником проблем, нанося личности травму постоянно. При

[1] *Сокирянская Е.* Уверенный шаг в будущее. Исследование социально-психологических и адаптационных потребностей жен, вдов и детей убитых и осужденных боевиков на Северном Кавказе / Центр анализа и предотвращения конфликтов. Март 2020. «http://cap-center.org/wp-content/uploads/2020/03/доклад_шаг-в-будущее-1.pdf

этом на Кавказе семьи не делятся информацией с окружающими. Коллективистический характер культуры и боязнь общественного мнения способствует тому, чтобы «не выносить сор из избы».

Для того чтобы задействовать семьи в профилактике экстремизма, необходимо:

1. Информирование семей.
2. Обучение родственников: им необходимо дать навыки работы с этим: как построить диалог с ребёнком, как работать с фрустрацией и разочарованием? Такие семьи можно и нужно объединять в сети, так как родители склонны обращаться к другим родителям за советом. То есть нужно сначала решить проблемы в семье, чтобы она стала источником силы и стабильности. Семья может быстрее увидеть признаки радикализации, а эмоциональная привязанность в семье может формировать позитивные установки.

Специалистами были обследованы семьи убитых, пропавших без вести, отбывающих наказание за терроризм. Изучалось, как факт убийства кормильца влияет на семью. Исследованы 35 семей, то есть 35 вдов, 4 опекуна. Все женщины описывают свое состояние после потери мужа как шок, они не знали, что делать дальше. Возникли проблемы со здоровьем, ПТСР, страх за детей.

Источниками устойчивости стали семья и вера. Ответственность за детей позволила преодолеть бессилие и беспомощность.

В реабилитации тех, кто смог преодолеть травму, помогла работа. Исследование показало и опыт взаимодействия с психологами: из женщин почти никто к психологу не обращался, а если обращался, то психологи были недостаточно компетентные. Поэтому у большинства женщин травма не проработанная, они полностью сломлены и продолжают жить в этом состоянии. Большинство женщин не работают, живут на пожертвования или с родственниками.

Также были обследованы семь семей (Чечня, Дагестан), в которые вернулись дети из Сирии. У них наблюдалась тяжёлая психотравма, они плохо владеют русским языком. Кроме того, выявились факты неприятия родственниками детей, родившихся в браке с представителями некавказских народов. Если детей, возвращенных из Сирии, забирают к себе бабушки, которые живут на крошечную пенсию, то возникают материальные проблемы и вызванные ими другие. Так, одной из бабушек вернули четырех внуков из Сирии при размере пенсии 14 тысяч рублей. Для детей и семей, родственников ставших жертвами радикальных организаций, нужны программы поддержки и квалифицированная психологическая помощь.

Таким образом, анализ двухдневной работы на семинаре показывает, что во всем мире проблема дерадикализации и реинтеграции решается по-разному. В работу включаются семьи, и это имеет положительный эффект. Психологи, работающие в этой области, должны владеть компетенциями в области социальной, этнической и исламской психологии и учитывать специфику работы с конкретным сообществом.

Нужно понимать, что нет «волшебной пилюли» от радикализации – это сложная, многоаспектная и разнонаправленная работа с молодежью, семьями, сельскими общинами и сообществами, образовательными учреждениями и ФСИН.

Иерархия потребностей А. Маслоу и этапы индивидуации К.Г. Юнга в контексте христианской и исламской антропологии души

ТАТЬЯНА ЕВГЕНЬЕВНА СЕДАНКИНА
кандидат педагогических наук, доцент;
зав. кафедрой систематической теологии
ЧУВО Российского исламского института, член Ассоциации психологической помощи мусульманам (Казань, Россия)
tatiana-svetlaya@mail.ru

Аннотация. В представленной статье предпринята попытка рассмотрения иерархии потребностей А. Маслоу и этапов индивидуации К.Г. Юнга в контексте христианской и исламской антропологии души. Анализируются аллегорические понятия «живые и мертвые», «спящие и пробудившиеся», «масло в светильниках» путем сопоставления евангельских притч о «Блудном сыне», «Мудрых и неразумных девах» с аятами Священного Корана, а также классификацией средневекового мусульманского мыслителя Абу Хамида аль-Газали и поэта-суфия Дж. дина Руми.

Ключевые слова: дефицитарные и метафизические потребности, экзистенциальная детерминация, этапы индивидуации, трансформация человеческой души, фитра.

> *«Разумность помогает человеку действовать вопреки своим органическим потребностям и биологическим ритмам. Эта способность справляться с инстинктом, сознательно идти против природного начала в себе, против своего организма – видовая особенность человека»* [8, с. 40].

Введение

Целью данной статьи является рассмотрение некоторых психологических концепций в контексте религиозной антропологии, для чего в начале предпринята попытка разбора иерархии потребностей А. Маслоу и этапов индивидуации К.Г. Юнга в контексте христианской и исламской антропологии души. Далее проанализированы аллегорические понятия «живые и мертвые», «спящие и пробудившиеся», «масло в светильниках» путем сопоставления евангельских притч о «Блудном сыне», «Мудрых и неразумных девах» с аятами Священного Корана, а также классификацией средневекового мусульманского мыслителя Абу Хамида аль-Газали и поэта-суфия Дж. дина Руми.

Иерархия потребностей А. Маслоу в контексте христианской и исламской антропологии души

Абрахам Маслоу выделяет дефицитарные и метафизические потребности, которым соответствует дефицитарный и метафизический образ жизни. Психолог отмечает, что дефицитарные потребности инстинктивны и имеют биологические корни. Это потребности физиологические, которые ничем не отличаются от потребностей животных. Это потребности в еде, питье, сне, безопасности и размножении. «Дефицитарный образ жизни характеризуется рутиной и однообразием, отказом относиться к чему-либо серьезно, стремлением заниматься вещами несложными, но приятными. Дефицитарная жизнь превращает человека в обыкновенного респондента, просто реагирующего на стимулы, на поощрения и наказания, на чрезвычайные

обстоятельства, на боль и страх, на требования других людей, на рутинные каждодневные события» [17]. Психолог заявлял, что люди, которые живут так, скучны, пусты и живы только наполовину, потому что их жизнь сконцентрирована на поддержании своего физического состояния. Ничто не вдохновляет их, а счастье для них состоит в том, что они испытывают ощущение безопасности и удовлетворения.

В данном контексте достойно упоминания, что в Священных писаниях часто употребляются слова «живые» и «мёртвые», далеко не всегда относящиеся к физической жизни и смерти. На основании разбора евангельской «Притчи о сеятеле», мы пришли к выводу, что человек, взрастивший в себе Семя Слова, Семя Веры (фитру), становится живым, именно в таком смысле, в каком говорится в евангельской «*Притче о блудном сыне*»: «*Ибо тот мой сын был мёртв и ожил, пропадал и нашёлся.; а о том надобно радоваться и веселиться, что брат твой сей был мёртв и ожил, пропадал и нашёлся*» (Лука 15:24;32).

Мёртвые люди с точки зрения христианской и мусульманской антропологии – это не люди в могиле. Когда Христос говорит «*предоставь мёртвым хоронить своих мертвецов*» (Матф.8:22), он явно не имеет в виду людей, которые буквально мертвы, так как невозможно буквально мёртвому человеку хоронить буквально мёртвых людей. В данном контексте, люди разделяются на «мёртвых» и «живых» в особом смысле. Выражения «живые» и «мёртвые» относится к людям, которые имеют что-то живое в себе и к тем, которые не имеют этого и поэтому уже мертвы. Человек, погружённый в жизнь, которая «*...ничего больше, как игра и суета...*» (Коран, 6:32), не видящий ничего кроме интересов мира, власти, денег, положения и соперничества – мёртв. «Два есть пути, один – жизни и другой – смерти, и велико различие между этими двумя путями» [10]. Шейх Абдулькадир Гейляни разъясняет разницу этих путей: «Все вы мертвы сердцем и живы в своих нафсах и страстях (*ахвиа*), желая этого мира (*дунйа*). Оживление сердца состоит в оставлении людей (*хурудж мин аль-халь*к) и пребывании с Аллахом (*кийам ма'а-ль Хак*) с точки зрения смысла, поскольку на этой стоянке (макам) внешняя форма (сура) не имеет значения» [3, с. 47-51].

П. Костылевым [7, с. 304] приводится подробное «аксиологически негативное описание» сердца и его содержания, с приведением примеров из аятов Корана и хадисов, описывающих качества сердца беспечного, слепого, больного расколотого, пребывающего в пучине и тьме неведения, слепого к истине. Религиовед заключает, что согласно исламской антропологии, закономерным итогом неправедной жизни, становится расколотое сердце – эвфемизм для обозначения смерти[1]. К. фил. н., арабист А. Хайрутдинов, размышляя над «недугами сердца» отметил, что в арабском языке слово «сердце» (*калб*) образовано от глагола *калаба*, который имеет следующие значения: вращать; переворачивать, опрокидывать; выворачивать; перелицовывать; изменять, превращать; свергать. От этого же глагола образуется существительное *инкилаб* – революция. Этимологический анализ арабских слов привёл арабиста к следующему заключению: «Напрашивается мысль, что недуг, поразивший сердце, преодолевается, если оно совершает некое радикальное решительное действие, крас-

[1] Согласно исследованиям П. Костылева, кардиологический аспект исламской антропологии включает разделение сердце на несколько взаимосвязанных областей: qalb (сердце), ṣadr (грудь), fuād («предсердие» или внутреннее сердце – орган мистического и вместе с тем истинного видения, наделенное особой способностью восприятия мира внутренним зрением в спектре божественного света), а также lubb (сердцевина сердца, его ядро) и sirr (сердечная тайна) [7].

норечивые намёки на которое имеются в глагольных значениях, от которых образовано слово «сердце» [13]. Следовательно, чтобы ступить на «путь жизни», человеку необходимо совершить *внутреннюю революцию*, переворот собственного сознания с дефицитарного уровня к метафизическому. Читаем в Коране: «*Слепой не равен зрячему, мрак – свету и тень – зною. Живые не равны мёртвым*» (Коран, 35:19-22)

Таким образом, человека, в приоритетах которого преобладают дефицитарные потребности можно соотнести с евангельским типом человека «проезжей дороги», который В. Кинешемский характеризует как «человека мелкой души, животного склада, натуру поверхностную, грубую, с черствым, непроницаемым для слова Божьего, сердцем» [6]. По убеждению В. Кинишемского, «из-за тупого животного самодовольства» у этого типа души «даже не возникает желания становиться нравственно лучше и чище», т.е. у такого рода людей отсутствуют метафизические потребности, заключающиеся в стремлении к духовному совершенствованию. Недаром этот тип души нами соотнесен с «Верхней скорлупой ореха», согласно классификации аль-Газали, с «Животным уровнем духа» в классификации Дж. дина Руми, и с состоянием «души склонной ко злу», описание которой находим в Коране.

Начиная повествование о метафизических потребностях, заключающихся в потребности в саморазвитии, самосовершенствовании, самореализации и самоосознании, вновь обратим внимание на «Притчу о блудном сыне», указывающую на возможность человека «вновь стать живым, найтись», осознанно изменив ценностную парадигму, образно выражаясь, пробудиться ото сна бренного мира. Подобно тому, как в Священных текстах существует градация людей на «мёртвых» и «живых», также приводятся термины «спящие» и «пробудившиеся», которые, несомненно, имеют аллегорическое значение. Рассмотрим евангельскую «Притчу о десяти девах», пять из которых названы мудрыми, а пять неразумными, которые, в ожидании своего «жениха», уснули. В чем же разница между спящими и пробудившимися, если уснули все?

В притче отмечается, что у каждой девы был светильник (образ Божий, фитра), та потенция, возможность для проявления внутренней трансформации. Однако в светильниках разумных дев было масло, в отличие от светильников дев неразумных. «*Неразумные же сказали мудрым: дайте нам вашего масла, потому что светильники наши гаснут*» (Мф.25:8), однако совершить внутренний «переворот сердца» возможно только усилиями самого человека по милости Всевышнего, никто другой ему в этом не поможет. «Для незрячих нет лекарства, – утверждает Аль-Газали, разъясняя, что подобные люди ограничили своё знание пятью чувствами, приковывающими их к самому дну мира явного и осязаемого. «Выправив своё зрение, он ступит на путь, чтобы идти по нему. Если же он не поддастся лечению, то не сможет идти по тому пути...» [2, с. 218]. Совершенно очевидно, что здесь речь идет о внутреннем духовном зрении внутреннего сердца, наделенного особой способностью восприятия, наряду с физическим слухом и зрением.

Таким образом, возможность «пробуждения» заложена в человеческое естество изначально, и названа В. Франклом «экзистенциальной детерминацией» [12], являющейся преимущественным видом направленности личности, означающей, что человек побуждается не только «низшими» мотивами и внешними стимулами, единственной целью которых является удовлетворение дефицитарных состояний, что более свойственно животному, но и «высши-

ми» внутренними и внешними жизнесмыслообразующими побуждениями [11, с. 25], которые А. Маслоу назвал метапотребностями [9, с. 422–449], характеризуя их как «вершинные переживания, моменты величайшей зрелости, индивидуальности и наполненности личности». Представленная характеристика данной ступени развития личности названа К.Г. Юнгом процессом индивидуации, внутренней трансформации человека, смыслом которой является установление связи Эго с Самостью.

Этапы индивидуации К.Г. Юнга в контексте христианской и исламской антропологии души

Далее рассмотрим этапы индивидуации, описанные К.Юнгом, рассматривая их через призму христианской и исламской антропологии. Процесс индивидуации проходит ряд этапов:

Первый этап – уровень Персоны и работа с ней. Персона, по мнению Юнга, не является самой личностью, а лишь компромиссом между человеком и обществом. Это лицо, маска, которую несет на себе индивид. Причем таких персон у человека столько, сколько социальных ролей он играет. Юнг отмечает, что 80 % человечества живет на уровне Персоны, на уровне маски, даже не осознавая, не пытаясь осознать, что под ней. Согласно Юнгу, Персона является частью Эго и отождествление с ней является для человека большим заблуждением. Человек, живущий на уровне персоны, даже не задумывается о своем внутреннем содержании, аналогично человеку-забывшему (инсану) с состоянием души «побуждающей ко злу» на уровне животного духа по Дж. Дин Руми. Что касается поклонения Создателю, то Аль-Газали сравнивал верхнюю скорлупу ореха с лицемерным поклонением – поклонением, недостойным верующего. Согласно Гегелю, на данном этапе «мы имеем дело с духом, еще не знающим себя» [2, с. 25].

Второй этап – уровень Эго и работа с Тенью. Это уже более высокий уровень, называемый мужеством быть собой, основной целью которого является знакомство с собой глубинным, для чего необходимо направить свой взор на себя внутреннего, признать, что в тебе самом есть нечто «недостойное, отрицаемое, порицаемое». Юнг назвал этот процесс работой с Тенью, в ходе которой человек сталкивается с очень трудной моральной проблемой – признанием в себе темных слоев личности, непризнание которых ведет к прекращению самопознания, а, следовательно, и процесса индивидуации. «Осознание своей Тени является драмой личного бессознательного», без проживания которой невозможен дальнейший путь индивидуации. Тень – первое, с чем человек встречается, поворачиваясь лицом к самому себе. Если встречи с Тенью не происходит, значит разворота не произошло. Если встреча состоялась, то сознание человека начинает «созерцать себя «внутреннего» во «внутреннем», задавая глубинные, порой неприятные для Эго человека вопросы, требующие если не ответа, то хотя бы размышления над ними. Если удастся пройти этот этап, этап самого темного времени перед рассветом, то из глубины психики выплывает новый центр – Самость – искомое средоточие личности, то, что объединяет противоположности. Это следующая и одновременно последняя ступень индивидуации. Этот этап требует многократных усилий духа, склонного трудиться над своим преобразованием. Этот уровень можно назвать духом, желающим познать себя. Это более глубокий уровень индивидуации, уровень осознания самого себя, который соотносится с состоянием души «самоосуждающей», заключающийся в признании самому себе в том, что ранее вытеснялось из сознания, уровень вступления на осознанный путь самосознания, ког-

да человек вспомнил, что он что-то забыл, но пока не может вспомнить, что именно. Это уровень Человеческого духа (по Дж. Дин Руми). Но это еще не ядро, это лишь «внутренняя скорлупа ореха» (по Аль-Газали), первые врата в глубины самого себя, не пройдя которые, далее путь закрыт. Человека, подошедшего к данному этапу индивидуации можно охарактеризовать как приблизижающегося к мета-образу жизни и соотнести его с евангельским «типом каменистой почвы, а также «посеянной в тернии», т.к. по убеждению В. Кинешемского, у них имеется «несомненное стремление и любовь к добру, слово Божие входит в их сердца, но остается не на долго, так как у них не хватает внутренних сил и решимости «трудиться над собою, бороться с препятствиями и побеждать внутренние враждебные течения». Тем не менее, отступая от «мета-образа жизни» они чувствуют досаду и сожаление, которое, либо вновь подталкивает к продвижению по пути духовного развития, либо уводит с этого пути вновь к дефицитарному образу жизни, так как, по убеждению Маслоу, «удовлетворение метапотребностей, часто ведёт к увеличению внутреннего напряжения», а в крайних случаях даже к «метапатологии», что, выдерживает далеко не каждый. Удовлетворение же дефицитарных потребностей всегда приводит к уменьшению напряжения, что и является одним из главных условий повторного схождения в дефицитарный контент. Тем не менее, «вкусивший» мета-потребностей человек, уже никогда не останется к ним равнодушным, и движение его жизни будет напоминать качели, раскачивающие то в сторону преобладания дефицитарных, то в сторону превалирования мета-потребностей. Такова суть человека «типа каменистой почвы, а также «посеянной в тернии». В. Кинешемский описывает этот тип людей, как «желающих жить по законам Божиим, но в то же время, не отказывающихся от мирской суеты». Этот тип души нами соотнесен с «внутренней скорлупой ореха», согласно классификации Аль-Газали, с «уровнем человеческого духа» в классификации Дж. дина Руми, и с состоянием «души самообвиняющей, самоосуждающей», согласно Корану.

Третий этап – уровень Самости – уровень высочайшего напряжения [15], являющийся архетипом целостности, включающим в себя и Эго, и Тень, и Персону, т.е. Самость – это тотальная целостность [18, p. 41]. Является фундаментальным, опыт Самости создает религиозный опыт. Сама *природа религиозного инстинкта* заключается в потребности в достижении состояния индивидуации, в движении по пути героя. «*Герой* – это индивидуализирующееся Эго, эгоконструирующая функция самости» [5]. Юнг давал многочисленные, порой противоречивые определения самости. Приведем некоторые из них: Самость – тотальность всей психики, тотальность сознательного и бессознательного, тотум [16]; это архетипический движитель Эго; это мистический опыт встречи с Богом, это богообраз в психике человека. Это квинтэссенция нуминозного – предельного интенсивного переживания, связанного с предельным восторгом и с предельным ужасом. Юнг отмечал: «Требуется весьма сильное Эго, чтобы переносить эти потрясающие изменения, быть вывернутым буквально наизнанку в процессе индивидуации» [4, с. 101], являющимся процессом сотворения индивида в результате вхождения им в свою «внутреннюю бездну», причем целью становится не достижение вершины, но глубины.

По убеждению К.Г. Юнга, инстинкт индивидуации (способность человеческой души к трансформации) заложен в человека как бессознательный инстинкт, приводящийся в движение «томлением самости», представ-

ляя собой врожденное стремление к росту и развитию, к индивидуации. Индивидуация – это не данность, а возможность (потенция), реализовывающаяся в очень немногих случаях. Чтобы сотворить индивидуацию, нужно выйти за грань типичного и обрести свое неповторимое лицо, на что не только способен далеко не каждый, но и далеко не каждый желает этого и даже задумывается об этом. Индивидуация является процессом самопознания, заключающимся в оборачивании своего взгляда внутрь самого себя с целью найти в себе то глубинное содержание, которое наше сознание до сих пор не выпускало наружу. Это огромный пласт психического сознания, который был ранее неведом для нас самих. Необходимо, чтобы содержание повернуть внутрь самого себя. Самопознание осуществляется посредством возвращения проекций в собственную психику. Возвращение проекций и является процессом индивидуации. Индивидуация – быть вывернутым наизнанку. Индивидуация – когда к тебе прикоснулся бог (Юнг). Индивидуация и Великое делание – это одно и тоже, это беседа со своей Самостью. Юнг подчеркивал, что индивидуацию можно познать только прожив ее, только на своем собственном опыте; другой возможности нет.

«Томление самости», вызванное невозможностью полного удовлетворения метапотребностей, согласно Маслоу, может вызвать у человека психическое заболевание, названное им метапатологией [17]. «Человек, страдающий метапатологией, часто не замечает этого, но смутно чувствует, что ему чего-то не хватает в жизни, но не знает, чего именно» [17].

Подобное состояние Виктор Франкл называл «метафизической тревогой» [11, с. 65]. Уникальность человеческого существа с точки зрения Франкла, состоит в том в том, что он детерминируется не инстинктами и средой, а смыслообразующими потребностями. «Эта воля к смыслу» – наиболее человеческий феномен, так как животные никогда не бывают озабочены смыслом своего существования... Воля к смыслу – одно из самых ценных достоинств человека» [11, с. 14], который может полноценно жить, лишь имея смысл жизни, осознавая и реализовывая его.

В переживании состояния метопатологии, метафизической тревоги возможно пробуждение «природы религиозного инстинкта», когда религиозная вера становится позитивным ресурсом в преодолении внутреннего кризиса, превращаясь в «лекарство», которое для одних является «опиумом для народа», а для других «живой водой». Читаем в Евангелие от Иоанна: «... всякий пьющий воду сию возжаждет опять, а кто будет пить воду, которую я ему дам, то не будет жаждать вовек. Вода, которую я дал ему, сделается в нем источником воды, текущей в жизнь вечную (Иоанн 4:13-14). «Приходящий ко мне не будет алкать, а верующий в меня не будет жаждать никогда» (Иоанн 6:35). «Кто жаждет, иди ко мне и пей» (Иоанн 6: 37).

Интересно, что Джалал ад-Дина Руми выделял особый род людей, названный им «человеком сухих губ», признаком духовного борения которого является «душевный голод и жажда». Рассмотрим призывы Руми к состоянию «человека сухих губ», которое, по его мнению, приводит к истинному источнику воды. «Вложи в душу голод...» (М,5,2832); «Полностью посвяти себя жажде, ибо жажда – хороший проводник на пути!» (М,3,979); «В каком бы ты ни был состоянии, жажди! Жажди постоянно воду, о человек сухих губ! Потому что твои сухие губы свидетельствуют о том, что в конце концов ты найдёшь источник. Сухость губ – послание Воды: «Если ты будешь постоянно идти, ты, несомненно, найдёшь Меня». Жаждать – благое движе-

ние, жажда убивает препятствия на пути к Богу. Жажда – ключ к объектам твоего желания, это твоя армия и победа твоих знамён» (М,3,14438-43); «Рота за ротой армия наших идей спешит к источнику сердца, томимая жаждой» (М,6,2783); «Если ты желаешь Света, будь же готов к Свету!» (М,1,3607); «Бог дарует тебе то, что ты жаждешь. Ты станешь тем, к чему направлены твои устремления, ибо «птица летает с помощью крыльев», а верующий летает благодаря своим устремлениям» (Ф,77) [14, с. 237–238]. «Человек, испытавший жажду, горестно стонет: «О сладкая вода!» Вода тоже горюет: «Где же пьющий?» Эта жажда в наших душах является притяжением для воды – мы принадлежим Ей, а Она принадлежит нам» (М,3,4398-99); «Жаждущий ищет Воды в мире, однако же и Вода в этом мире, в свою очередь, ищет жаждущего» (М,1,1741); «Меньше трать время на поиски воды и обрети жажду! Тогда Вода польется сверху и снизу» (М,3,3212).

Все пророки призывали к достижению этого состоянию, так как оно дает человеку возможность перейти на следующую ступень своего духовного развития. Однако, как образно отметил Дж. Дин Руми, «невозможно напоить верблюда, если он пить не хочет». Поэтому многие люди предпочитают физиологические потребности, считая их важнее потребностей метафизических, отдавая приоритет дефицитарному образу жизни, не желая понимать тех, кто избрал для себя иной путь. Человек, живущий дефицитарной жизнью, не может понять того, кто испил «живой воды», так как, не вкусив пищи духовной, человек довольствуется пищей земной, осознанно или неосознанно избегая метафизической тревоги, являющейся «лекарством для души», но тот, кто не осознает болезни, считает себя вполне здоровым. Каждый человек выбирает то, что желает в соответствии со своими внутренними убеждениями и личностными принципами. «Аллах видит, что в сердцах людей» (Коран 64:4). Приоритет же метафизических потребностей над дефицитарными открывает новый этап жизни человека, отличающийся от предыдущих применением всех своих резервных возможностей в полной мере и через преодоление себя, через рывок и внутреннее усилие, вкушение ощущения счастья от осуществления, казалось бы, невозможных, результатов.

Человека, реализующим в полной мере мета-образ жизни, в приоритете которого стоят мета-потребности, преодолевшего все возможные метапатологии и экзистенциальные фрустрации, достигшего завершения процесса индивидуации, в полной мере можно соотнести с евангельским «типом плодородной, доброй земли, приносящей плод». Этот тип души по праву назван «ядром ореха», а в наивысшем ее проявлении «маслом, выжатым из ядра», согласно классификации Аль-Газали, с «ангельским уровнем духа» в классификации Дж. дина Руми, и с состоянием «души успокоившейся», согласно Корану. Однако до этого «состояния успокоения» необходимо «переболеть» состоянием, которое А. Маслоу назвал метапатологией через последовательное прохождения всех вышеупомянутых этапов индивидуации, после чего «масло души» человека будет «зажжено без прикосновения огня».

В данном контексте целесообразно рассмотреть суру Корана «Свет»: «Бог есть свет небес и земли. Свет Его подобен светильнику, поставленному в нише, светильник окружён хрустальным сосудом, подобным блестящей звезде; светоч этот зажигается маслом благословенного оливкового дерева, которое не принадлежит ни востоку, ни западу и которого масло кажется зажжённым без прикосновения огня. Это

свет поверх света. Бог направляет к свету кого хочет, и предлагает людям примеры. Бог всеведущ» (Коран, 24:35). Проанализируем этот айят в свете вышеизложенных размышлений.

«Светильник» – это фитра (образ Божий в христианской интерпретации), поставленный «в нишу» – душу человека, ещё до её облачения в тело – «хрустальный сосуд, подобный блестящей звезде», созданный «наилучшим сложением» и имеющий перспективу зажечь «светоч» маслом внутренней осознанности. «Благословенное оливковое дерево», не принадлежащее ни востоку, ни западу – есть *древо единого источника всех религий*, стоящее прямо и не клонящееся ни в одну из сторон. Масло этого дерева – осознанная врождённая вера в Единого Бога, «*зажжённое без прикосновения огня*», т.е. по милости Всевышнего, дарующего Огонь Мудрости кому пожелает. Но не каждый способен осознать и вместить в своё сердце увиденное. Человеку, окутанному пеленой посюстороннего мира, «который есть лишь суета и игра», забывшему о Присяге в верности Единому Богу, данной душой ещё до рождения, масло только «кажется зажжённым», т.к. рациональным умом понять происходящее не представляется возможным. «Свет поверх света» – это сам Господь, который открывает сердце для уразумения, направляя кого хочет к пробуждению памяти (Самости в интерпретации К. Юнга) о фитре (образе Божьем в христианской интерпретации) и в этот момент внутри человека зажигается светильник, инициируя скрытую потенцию духовного роста, являющуюся внутренним сокровищем человека.

Заключение

Таким образом, в статье рассмотрены дефицитарные и метафизические потребности, а также дефицитарный и мета-образ жизни, согласно иерархии потребностей А. Маслоу, а также этапы индивидуации К.Г. Юнга в контексте христианской и исламской антропологии души. Также проанализирован аллегорический смысл понятий «живые и мертвые», «спящие и пробудившиеся», «масло в светильниках» путем сопоставления евангельских притч о «Блудном сыне», «Мудрых и неразумных девах» с аятами Священного Корана, а также классификацией средневекового мусульманского мыслителя Абу Хамида аль-Газали, поэта-суфия Дж. дина Руми.

Литература

1. *Аль-Газали*. Воскрешение наук о вере / пер. с араб. В.В. Наумкина. М.: 1980. 266 с.
2. *Гегель Г.В.*Ф. Феноменология духа / Пер. с нем. *Шпета Г.Г.*, Комментарий *Селиванова Ю.Р.* М.: Академический проект, 2008. 767 с.
3. *Гейляни А*. 2-й Маджлис (произнесён в медресе 5 дня месяца Шавваль 545 г. по хиджре – 1150г.) / Шейх Абдулькадир Гейляни // Минбар. 2010. №1(5). С. 47–51.
4. Карл Густав Юнг и аналитическая психология. Препятствия росту. Глава 4. С. 101. [Электронный ресурс]. URL: https://litresp.ru/chitat/ru/%D0%A4/frejdzher-robert/teorii-lichnosti-i-lichnostnij-rost/7 (дата обращения: 9.07.20)
5. *Кенбол Дж*. Тысячеликий герой. Изд-во ВАКЛЕР, РЕФЛ – БУК, АСТ, 1997. 379 с.
6. *Кинешемский В*. Притча о сеятеле, о почве и людях. Беседы на Евангелие от Марка / Святитель Василий Кинешемский. М.: «Отчий дом», 1996. [Электронный ресурс]. URL: http://www.pravmir.ru/pritcha-o-seyatele-o-pochve-i-lyudyax/ (дата обращения: 16.07.20)
7. *Костылев П*. Коранические истоки суфийского концепта «Сердце» (калб) // Исламская мысль: традиция и современность. Религиозно-философский ежегодник. Вып 1 = Islamic thought: Tradition and modernity. Religio-philosophical yearbook. № 1. Москва: ООО «Издательский дом «Медина», 2016. С. 300-349
8. *Максакова В.И*. Педагогическая антропология: Учеб. пособие для студ. высш.

пед. учеб. Заведений/ В.И. Максакова. 2-е изд., стереотип. М.: Издательский центр «Академия», 2004. 208 с.
9. *Маслоу А.* Мотивация и личность // Теория личности в западноевропейской и американской психологии. Самара: Бахрах, 1996. С. 422–449.
10. Учение двенадцати апостолов «Дидахе»: Писания мужей апостольских. Рига: Латв. библейск. об-во, 1994. 442 с.
11. *Франкл В.* Доктор и душа. СПб.: Ювеста, 1997. 285 с.
12. *Франкл В.* Человек в поисках смысла. М.: Прогресс, 1990. 368с.
13. *Хайрутдинов А.Г.* Коран: осмысление продолжается / А.Г.Хайрутдинов. Казань, 2009. 92 с.
14. *Читтик У.К.* В поисках скрытого смысла. Духовное учение Руми / Уильям К.Читтик. М.: научно-издательский центр «ЛАДОМИР», 1995. С.237-238.
15. *Эдингер Э.* Бог и бессознательное / Новый богообраз. Психоанализ / 2016 Издательство: Клуб Касталия livelib.ru: https://www.livelib.ru/author/326568/latest-edvard-f-edinger (Дата обращения 9.07.20)
16. *Эдингер Э.* Эго и архетип. Психоанализ. 2015 Издательство: Клуб Касталия. [Электронный ресурс]. URL: livelib.ru: https://www.livelib.ru/author/326568/latest-edvard-f-edinger (Дата обращения 9.07.20)
17. *Maslow A.H.* Toward a psychology of being (2nd ed.). 1968. New York: Van Nostrand.
18. *Jung C.G.* The arhetipes and the collective unconscious. In Collected works (Vol.9, Part 1). Originalle published, 1936, p. 41.

Игра как феномен исламской религиозной парадигмы: психологический и этический аспекты

ФИЛЮС ФЛЮРОВИЧ ЯХИН
кандидат юридических наук,
руководитель Башкортостанского представительства
Ассоциации психологической помощи мусульманам
(Уфа, Россия)
yafilyus@gmail.com

Аннотация. В статье рассматриваются психологические и этические аспекты феномена игры в исламском понимании. Автор экстраполирует сущностные характеристики игры на исламское мировоззрение и исследует понимание игры в исламской религиозной парадигме через ее сопоставление с мирской жизнью, обладающей согласно исламским представлениям сходными сущностными характеристиками. Виды игровых форм исследуются с точки зрения их соответствия исламским религиозно-этическим требованиям, призванным определять отношение к ним последователей ислама.

Ключевые слова: игра, ислам, Коран, мирская жизнь, вечность, разрешенное, запретное.

В ставшем классическим знаменитом труде «Homo Ludens.Человек играющий» нидерландский философ и исследователь культуры Йохан Хейзинга убедительно обосновал игровую природу культуры, которая, по его мнению, присуща всем видам культур, независимо от исторических эпох и территорий. Он уделил немалое внимание культурным различиям в понимании игры и отношения к ней, что проявляется в том числе в обозначении в разных языках понятия игры как таковой и ее форм через слова, различающиеся по смысловым значениям [9, с. 49–72].

Ценность указанного труда Хейзинги во многом в том и состоит, что обозначив различия в срезе эпох и культур, он выявил сущностные признаки игры, и это позволило рассмотреть данный феномен в контексте важнейших сфер человеческой деятельности, где игра наиболее ярко проявляется. И прежде чем приступить к исследованию понимания феномена игры в исламской парадигме и его культурно-психологических аспектов, было бы логичным вкратце рассмотреть, как Хейзинга раскрывает значение игры и определяет ее универсальные признаки, которые впоследствии стали классическими в науке о культуре.

Значение игры в человеческой жизни подчеркивается автором в мысли о том, что чем более реализует индивид в своей практике игровое начало, тем более реально и осмысленно человеческое существование. Как пишет Хейзинга: «если продумать до конца все, что мы знаем о человеческом поведении, оно покажется нам всего лишь игрою» [9, с. 14]. По сути, он постулирует мысль, что по своему характеру жизнь человека представляет собой игру, если углубиться в познание ее сущности, а осознание этого обстоятельства, в свою очередь, придает осмысленность человеческому существованию, создает ощущение реальности его бытия.

В качестве первого признака он обозначает, что игра есть свободная деятельность, которая осуществляется, когда появляется потребность. Согласно Хейзинге, игры по приказу быть не может в принципе: чтобы человек приступил к игре, у него должно

появиться желание; без такого желания игра не сможет состояться. Кроме того, игру всегда можно отложить или прервать. В ней нет физической необходимости и она не обусловлена моральной обязанностью [там же, с. 19–20].

Второй признак игры для Хейзинги – ее сущностное отличие от реальной жизни: «игра не есть «обыденная» жизнь и жизнь как таковая» [там же, с. 20–22]. По своей сути игра – это вымысел, который имеет место «понарошку», не являясь реальной жизнью. Но при этом игра обладает способностью захватить игрока как самое серьезное дело. Грань между серьезным и несерьезным может стать настолько неразличимой, что человек просто перестает ее ощущать. Поглощенный игрой, он воспринимает ее в виде самого важного дела, хотя не перестает полностью терять осознание того, что это далеко от действительности [там же, с. 21]. Хейзинга обращает внимание, что игра выступает как временное действие, которое протекает внутри себя самого и совершается ради удовлетворения, приносимого самим совершением действия.

Третий характерный признак игры, по мнению Хейзинги, – это ее обособленность от «обыденной» жизни и осуществление (проявление) в определенных временных и пространственных рамках, вне которых правила игры не действуют. Игра имеет моменты начала и завершения, за пределами которых существует настоящий, реальный мир [9, с. 22–24].

В качестве четвертого признака игры Хейзинга называет постоянное наличие внутри пространства игры определенного порядка, правил и установлений, в отношении которых имеются заранее достигнутые договоренности играющих. Соответственно, несоблюдение любого из них ведет к прекращению игры [с. 25–28]. Автор утверждает: «Внутри игрового пространства господствует присущий только ему совершенный порядок...она устанавливает порядок, она сама есть порядок» [с. 24].

Также в качестве отдельной характеристики игры указывается, что ее отличает наличие некого напряжения, возникающего вследствие известной степени неопределенности, поскольку в игре невозможно быть стопроцентно уверенным в выигрыше, особенно при игре с достойным соперником. Как пишет Хейзинга, напряжение игры подвергает испытанию физические и духовные силы, личностные качества играющего, поскольку, имея сильное желание выиграть, он должен держаться в предписываемых игрой рамках дозволенного [с. 24–25].

Рассмотрев сущностные признаки игры как феномена культуры, попытаемся выяснить, как эти характеристики будут проецироваться на исламскую культурную парадигму, мусульманское мировоззрение, понимание окружающего мира и места человека в нем.

На наш взгляд, определенная Хейзингой суть игры как явления, пронизывающего все виды человеческой деятельности, и выявленные им признаки игры, преломляясь через исламское мировоззрение, вполне могут быть признаны соответствующими истине и в рамках исламской парадигмы. Однако это будет возможно только при выполнении очень важного условия: принять во внимание один из догматов ислама, впрочем, как и других монотеистических религий (христианства и иудаизма), о том, что помимо жизни на земле есть вечная жизнь после смерти. При такой посылке вся реальная жизнь человека в этом мире от рождения до смерти предстает как перманентное развертывание игры с проявлением большинства ее характеристик, о которых говорит Хейзинга. Для этого обратимся к некоторым аятам[1] священной

[1] Аят (араб. آية) – знак, чудомельчайшая структурная единица Корана, обычно понимаемая как «стих».

книги ислама – Корана, где мирская жизнь напрямую называется игрой:

«Мирская жизнь – всего лишь игра и потеха, а Последняя обитель лучше для тех, кто богобоязнен. Неужели вы не разумеете?» (Сура 6 «Скот», аят 32).

«Мирская жизнь – всего лишь игра и потеха, а Последняя обитель – это настоящая жизнь. Если бы они только знали это!» (Сура 39 «Паук», аят 64).

«Мирская жизнь – всего лишь игра и потеха. Если вы уверуете и будете богобоязненны, Он дарует вам вашу награду и не попросит у вас вашего имущества» (Сура 47 «Мухаммад», аят 36).

«Знайте, что мирская жизнь – всего лишь игра и потеха, украшение и похвальба между вами, и стремление обрести побольше богатства и детей. Она подобна дождю, растения после которого восхищают земледельцев, но потом они высыхают, и ты видишь их пожелтевшими, после чего они превращаются в труху» (Сура 57 «Железо», аят 20) [7].

Повторяющееся в каждом из аятов слово «игра» لَعِبٌ (ля'ибун) в буквальном и основном значении означает именно игру в широком смысле, в том числе в значении игра как «состязание», «спортивное упражнение», «забава», «развлечение», «шутка», а слово لَهْوٌ (ляхвун) имеет более узкое значение – игра как «забава», «развлечение», «потеха» [4, с.722, 733].

Таким образом, в кораническом понимании сама мирская жизнь обозначается как пространство игры. В ходе этой жизни в виде игры происходит состязание между людьми в отношении различных благ, удовлетворяются материальные и духовные потребности (устремления). Эта временная мирская жизнь (игра) противопоставляется вечной жизни после смерти как настоящей жизни. В качестве главного приза (награды) в результате прохождения через жизнь, обладая верой и сохраняя богобоязненность, называются блага райской обители. Обращается внимание на существование объективных законов (правил) этой игры жизни, закономерностей ее начала, развития и завершения, подобных физическим и биологическим законам.

Исламские мыслители на основании коранических аятов о сути мирской жизни делали важные для исламской этики и психологии выводы о недопустимости чрезмерного увлечения мирской жизнью. Знаменитый комментатор Корана ибн Джарир ат-Табари пишет: «И обитатели мира не должны обольщаться им. Потому что он подобен растению, которое выпрямилось от дождя и растет, пока вода не перестает поступать к нему. Достигнув полноты в своем развитии, оно потом засыхает, и ветер развевает его. Оно становится ничтожным настолько, что увидевшие его отводят взгляд... [Обитатель мира этого] должен трудиться для мира вечного, который никогда не исчезнет, мира постоянного, который никогда не перестанет существовать и не изменится» [3, с. 249].

Один из самых известных исламских ученых прошлого Абу Хамид аль-Газали в обоснование того, каково должно быть отношение к мирской жизни, приводит притчу об Иисусе, который разговаривает с дольним миром (мирской жизнью) в образе отвратительной старухи, убившей всех своих мужей, и выражает удивление глупости людей, которые продолжают испытывать страсть к ней, не извлекая урока [1, с. 66].

Таким образом, если спроецировать хейзинговское понимание феномена игры на выявленные смыслы указанных аятов и идей мусульманских мыслителей, представляется возможным описать исламское понимание мирской жизни через выявленные Хейзингой характеристики игры.

1. *Игра как свободная деятельность.* В исламском понимании человек, пребы-

вая во временной мирской жизни, посредством своей деятельности стремится удовлетворять свои духовные и материальные потребности, совершает соответствующие поступки или воздерживается от них, приступает к той или иной деятельности или завершает ее. Одной из основ исламского вероубеждения является вера в божественное предустановление. И хотя данный вопрос в исламской науке являлся предметом ожесточенных дискуссий, однако согласно наиболее распространенной исламской концепции, у человека имеется свободная воля и свобода выбора в установленных Богом рамках, и подчеркивается его ответственность за этот выбор [8]. В Коране обращается внимание на то, что люди в процессе жизни проявляют различные потребности, ставят разные жизненные цели, но итоговый результат зависит от Наивысшего Судьи – Бога, и жизненное соревнование, аналогичное игровому состязанию, должно состоять в опережении совершения добрых, благих дел:

« Ваши стремления различны» (Сура 92 «Ночь», аят 4).

«Ни одна душа не понесет чужого бремени. Человек получит только то, к чему он стремился. Его устремления будут увидены, а затем он получит воздаяние сполна» (Сура 53 «Звезда», аяты 38–41).

«У каждого есть сторона, куда он обращается лицом. Стремитесь же опередить друг друга в добрых делах. Где бы вы ни были, Аллах приведет всех вас вместе. Воистину, Аллах способен на всякую вещь» (Сура 2 «Корова», аят 148) [7].

2. *Игра как феномен, отличный от подлинной жизни*. Согласно исламу подлинной жизнью является вечная жизнь, которая наступает после смерти человека, воскрешения из мертвых и Судного дня. Мирская жизнь носит временный характер, а многие устремления и поступки людей осуществляются «понарошку» (в терминах Хейзинги) и зачастую не имеют никакого серьезного значения для подлинной жизни в вечности. Однако мирская жизнь может так же поглотить все устремления человека-игрока, как самое серьезное дело. И в результате этой «игры» в связи с неверными целями и устремлениями (непонимания сути и смысла игры), нарушением правил (грехи, нарушение прав других «игроков»), отказом от продолжения игры (самоубийство, прекращение любой активной деятельности без обоснованных причин) и подобного человек может лишиться награды – благ райской обители, и, как и при любой игре, почувствовать горечь унижения и позора за проигрыш в виде различных наказаний в аду.

Как человек, увлеченный игрой, так и человек, устремленный только в мирскую жизнь, перестает ощущать грань между серьезным и несерьезным – по Хейзинге, подлинно важным (вечность) и неважным (мирская жизнь) – с точки зрения исламской религии. Человек, поглощенный какой-либо игрой, или человек, увлекшийся мирской жизнью, воспринимает свое занятие и объект устремления в виде самого важного дела. Однако что-то внутри подсказывает им, что в увлекающей игре или мирской жизни есть что-то неистинное, несерьезное, не представляющее реальной ценности, поскольку она временна (конец игры или смерть), замыкается в себе самом (нет продолжения), и весь смысл состоит в удовлетворении, приносимом самой активностью.

Подчеркивая преходящий характер мирской жизни, известный исламский ученый XIVвека Ибн Каййим аль-Джаузия пишет: «Мир этот подобен летнему облаку, которое очень быстро рассеивается, или сну, который, едва появившись, исчезает». И в обоснование своих слов он приводит высказывание Пророка Мухаммада: «Мир

этот и мир вечный можно сравнить с пальцем, который ты опускаешь в море и смотришь, с чем он вернется» [2, с. 206].

3. Следующий признак игры по Хейзинге – ее *обособленность от реальной жизни* и осуществление (проявление) в определенных *временных и пространственных рамках*, в исламском понимании состоит в четком разграничении и в известном смысле – противопоставлении мирской и вечной жизни: каждая из них имеет свою природу и назначение и в каждой действуют свои законы. Мирская жизнь протекает в собственном пространственно-временном измерении, вне которого ее законы не действуют, причем лично для конкретного человека эти законы перестают действовать в момент его смерти, хотя мирская жизнь других людей практически по тем же самым правилам продолжается. В исламском мировоззрении мирская жизнь (индивида и всего человечества в целом) как любая игра имеет моменты начала и конца и пространственные пределы, вне которых существует настоящий, реальный мир – Подлинная обитель в ином пространственно-временном континууме.

4. *Наличие порядка и правил.* Как и внутри пространства игры, в мирской жизни действует определенный порядок, который согласно исламу установлен Богом и подчиняется Его законам и велениям. При этом существуют установленные Им естественные законы, действующие в окружающем мире (физические, биологические, химические и т.п.), которым человек подчиняется, но может использовать в определенных пределах для достижения своих материальных и духовных благ и основанные на Божественном откровении религиозные требования к вероубеждению людей и принципы и правила их поведения: религиозные, этические, правовые.

Согласно исламским убеждениям обязанность людей следовать Откровению в мирской жизни основана на договоренности – завете между Богом и людьми о соблюдении божественных установлений. В Коране описывается, что все созданные Богом души людей принесли свидетельство, что Он является их Господом и таким образом заключили завет с Богом поклоняться и быть покорным только Ему:

«Вот твой Господь вынул из поясниц сынов Адама их потомство и заставил их засвидетельствовать против самих себя: «Разве Я – не ваш Господь?» Они сказали: «Да, мы свидетельствуем». Это – для того, чтобы в День воскресения вы не говорили: «Мы не знали этого».

Или же не говорили: «Наши отцы были многобожниками раньше нас, а мы были всего лишь потомками, которые пришли после них. Неужели Ты погубишь нас за то, что совершили приверженцы лжи?»

Так Мы разъясняем знамения, – быть может, они вернутся на прямой путь» (Сура 7 «Преграды», аяты172–174) [7].

Соответственно, нарушение любого из божественных установлений может привести к наказанию со стороны единственного судьи – Бога, а за соблюдение обещана награда.

Таким образом, в мирской жизни, как и в игре – свои правила, которые необходимо соблюдать, и их соблюдение имеет принципиально важное и серьезное значение для конечного результата.

5. *Напряжение* в игре чаще всего связано с неопределенностью результата, а играющий испытывается на соответствие различным условиям игры, в том числе на способность соблюдать правила. Также и в исламском миропонимании: в мирской жизни человек почти постоянно находится в ситуации неопределенности перед будущим и нередко теряет возможности получения искомого результата, и ему приходится испытывать определенную боль, напряжение,

прикладывать усилия, бороться за определенные блага, проявлять терпение, чтобы проходить испытания мирской жизни. Только люди по-разному понимают, что является для них выигрышем, наградой: только ли удовольствия этой жизни или же еще блага в вечности. В Коране целый ряд аятов посвящен различным аспектам испытаний мирской жизни:

«Мы непременно испытаем вас незначительным страхом, голодом, потерей имущества, людей и плодов. Обрадуй же терпеливых» (Сура 2 «Корова», аят 155»).

«...Если бы Аллах пожелал, то сделал бы вас одной общиной, однако Он разделил вас, чтобы испытать вас тем, что Он даровал вам. Состязайтесь же в добрых делах» (Сура 5 «Трапеза, аят 48).

«Каждая душа вкусит смерть. Мы испытываем вас добром и злом ради искушения, и к Нам вы будете возвращены» (Сура 21 «Пророки», аят 35).

«Кто сотворил смерть и жизнь, чтобы испытать вас и увидеть, чьи деяния окажутся лучше. Он – Могущественный, Прощающий» (Сура 67 «Власть», аят 2) [7].

Таким образом, в исламском понимании сущностные свойства, закономерности игры экстраполируются на жизнь в этом мире, определяя отношение к ней как чему-то временному, одновременно важному, но и не столь серьезному в сравнении с вечной жизнью, которая рассматривается как подлинная жизнь. Однако игровой характер жизни в этом мире не принижает ее значения: от того, как человек относился к смыслу игры, на какой выигрыш рассчитывал и какие усилия приложил, зависит его награда в вечной жизни, которая наступает после смерти.

Такое понимание имеет важное психологическое значение для мусульманина. С одной стороны, он понимает, что в мирской жизни действуют объективные закономерности – «правила игры», которые заставляют прикладывать усилия, переживать за будущий результат, расстраиваться из-за неудач и радоваться победам. С другой стороны, осознавая временный характер всего происходящего, смысл этой жизни он должен рассматривать с точки зрения ее соотношения с потусторонней жизнью: как его внутреннее состояние, усилия, его действия повлияют на выигрыш или проигрыш в вечной жизни. Верное понимание в этом вопросе способствует сохранению внутреннего спокойствия, правильной расстановке приоритетов и упорядоченности в делах. И в приведенном значении совсем по-другому воспринимается фраза Хейзинги, что игра – это «функция, которая исполнена смысла» [9, с. 11].

Вышесказанное, однако, не означает, что в исламской парадигме понятие игры раскрывается только в ее сравнении с мирской жизнью: собственно сам феномен игры как важнейшая часть культуры арабов и других мусульманских народов также нашел свое отражение в мусульманских источниках.

В исламской литературе подчеркивается заложенная в человеке потребность радоваться, веселиться и развлекаться, причем она ставится в один ряд с физиологической потребностью по приему пищи или питья. Также указывается, что тело и душа (сердце) нуждаются в отдыхе, осмысленном развлечении в определенное для этого время и со знанием меры [8, с. 126–127]. В то же время ключевыми в исламском отношении к игре являются вопросы религиозно-правового, этического характера, которые состоят в определении границ соответствия игры (забавы, развлечений и т.п.) и конкретных видов игр требованиям ислама. В этом смысле в исламе, вопреки доводу Хейзинги, игра как таковая не находится вне сферы нравственных норм, и к любой игре ислам относится серьезно с точки зрения

его оценки на предмет соответствия религиозным установлениям.

В определении разрешенности и запретности в исламе лежит общий принцип: изначально все сотворенное Богом (все вещи и действия) считаются дозволенными, если нет запрета, основанного на Коране и Сунне Пророка [9, с. 10–11]. При этом возможность произвольного установления запретов ограничивается: «О те, которые уверовали! Не запрещайте блага, которые Аллах сделал дозволенными для вас, и не преступайте границы дозволенного. Воистину, Аллах не любит преступников» (Сура 5 «Трапеза», аят 87) [7].

Также считается, что канонические запреты установлены лишь в отношении того, что либо изначально является нечистым по своей природе, либо вредно: «Скажи: «Мой Господь запретил совершать мерзкие поступки, как явные, так и скрытые, совершать грехи, бесчинствовать безо всякого права, приобщать к Аллаху сотоварищей, в пользу чего Он не ниспослал никакого доказательства, и наговаривать на Аллаха то, чего вы не знаете» (Сура 7 «Преграды», аят 33) [там же].

В отношении предметов и действий, в которых может содержаться и определенная польза, действует правило: если вред от чего-либо перевешивает пользу, это является запретным, а если польза перевешивает вред – это разрешено: «Они спрашивают тебя о вине и азартных играх. Скажи: «В них есть большой грех, но есть и польза для людей, хотя греха в них больше, чем пользы»» (Сура 2 Корова, аят 219) [там же].

Также важное правило в отношении запретного состоит в том, что если что-то запрещено, то все, что ведет к этому, также является запрещенным [9, с. 16].

Исходя из вышеизложенных положений, ислам считает разрешенными все игры, которые прямо не запрещены кораническими аятами или предписаниями Сунны Пророка, сами не приводят к запретному, в том числе не отвлекают человека от его религиозных обязанностей и поклонения, не причиняют вред ему самому (религиозным убеждениям, психическому состоянию, имуществу, отношениям) и другим людям.

Некоторые виды игр в исламе считаются одобряемыми, поощряемыми, желательными, поскольку они либо одобрялись Пророком Мухаммадом, либо он принимал в них участие сам: состязания в беге, стрельбе из лука, метании копья, скачки на лошадях, единоборства [9, с. 127–129]. Известно также его высказывание: «Любое деяние, где не упомянуто имя Аллаха, является забавой или отвлечением, за исключением четырех случаев: хождение от цели к цели (во время занятий стрельбой), дрессировка своей лошади, игры со своей семьей и обучение плаванию», что указывает на желательность указанных видов деятельности. В то же время имеются запреты на многие виды игр, исходя из вышеуказанных принципов определения разрешенности и запретности.

Так, однозначно запрещенными текстом Корана являются азартные игры, то есть игра за деньги или ставка на победу между участниками, которые не контролируют результат игры. Азартные игры в Коране упоминаются в одном ряду с тяжкими грехами: «О те, которые уверовали! Воистину, опьяняющие напитки, азартные игры, каменные жертвенники (или идолы) и гадальные стрелы являются скверной из деяний сатаны. Сторонитесь же ее, – быть может, вы преуспеете» (Сура 5 «Трапеза», аят. 90) [7]. Как представляется, такое упоминание азартных игр вместе с опьяняющими напитками не случайно, так как игровая зависимость и алкогольная зависимость в плане механизма воздействия этих аддикций на психику и поведение человека, послед-

ствий их для межличностных отношений, социального положения индивида весьма схожи. К запрещенным видам игр также относят нарды, поскольку имеется несколько высказываний Пророка Мухаммада о запретности данной игры.

К запрещенным в силу их вредных последствий играм можно отнести игры, поощряющие насилие, убийство, прелюбодеяния, колдовство, предсказания и т.п.; игры, представляющие опасность для жизни или здоровья (например, профессиональный бокс, бои без правил и т.п.), игры, противоречащие исламскому вероубеждению (например, с использованием образов ангелов, демонов, с изображениями пророков, с отрицанием каких-либо основ ислама или столпов веры либо явно основанные на языческих традициях и т.д.). Также любая игра становится запретной, если в результате нее причиняется вред окружающим (например, соседям), хотя по формальным признакам она может и не относиться к запрещенным.

В современном мире создаются все новые и новые виды игр на базе новых технологий. С использованием правовых методов определения разрешенного и запретного исламские правоведы и власти стран с преобладающим мусульманским населением реагируют на появление и распространение новых видов игр, не соответствующих исламским предписаниям. Например, власти Малайзии запретили популярный сервис для скачивания Steam из-за компьютерной игры, в которой между собой сражаются божества различных религий, в Малайзии и Саудовской Аравии была запрещена серия компьютерных игр GrandTheftAuto (GTA) из-за наличия в них сцен с наркотиками и сексом [5].

Формат настоящей статьи не позволяет провести более подробный анализ частных случаев религиозной оценки тех или иных форм игровой деятельности, однако главный тренд в исламском отношении к игре сохраняется: запрещены или могут стать таковыми виды игр, которые будут противоречить целям мусульманских религиозно-правовых норм, направленных на охрану веры, сознания, неприкосновенности личности и имущества людей, установленного общественного порядка.

Таким образом, в рамках исламской парадигмы феномен игры рассматривается в двух плоскостях. Как любая человеческая деятельность, игра или ее разновидности оцениваются с точки зрения их соответствия установлениям ислама: нарушение их влечет негативные последствия для человека, в том числе психологического характера. С другой стороны, суть игры как временного явления, забавы, развлечения, состязания экстраполируется на всю человеческую жизнь в этом мире в ее противопоставлении подлинной вечной жизни после смерти. Игровая суть пронизывает всю жизнедеятельность человека, заставляя его «играть» по соответствующим правилам, испытывая напряжение физических и душевных сил перед жизненными трудностями и препятствиями. За их успешное преодоление ислам, как и другие монотеистические религии, обещает главный выигрыш не в этой жизни, а в последующей. Такое понимание имеет важнейший личностный смысл для религиозно-психологической мотивации верующего человека: необходимо играть в игру жизни таким образом, чтобы оказаться в выигрыше в вечности и оказаться в числе преуспевших, а не потерпевших поражение.

Литература

1. *Абу Хамид Мухаммад ал-Газалшат-Туси.* Кимийа-йиса'адат» («Эликсир счастья»). Часть 1: 'Унваны 1–4. Рукн 1. / пер. с перс., вступ. ст., коммент. и указ. А.А. Хисматуллина. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2002. 332 с.

2. *Аль-Джаузийя ибн Каййим.* Фаваид. Полезные наставления / отв. ред. шейх Бакр ибн Абдуллах Абу Зейд; пер. с арабского Е. Сорокоумовой. М.: Умма, 2013. 480 с.
3. *Аль-Мунаджид М.С.* Недуги сердца / пер. с араб. Е. Сорокоумовой. М.: Умма. 2013. 368 с.
4. *Баранов Х.К.* Арабско-русский словарь. 7-е изд., стереотип. М.: Рус. яз., 1989. 928 с.
5. Гнев богов: пять компьютерных игр, оскорбивших религиозные чувства / РИА Новости: [сайт] URL: https://games.rambler.ru/news/37907531-gnev-bogov-pyat-kompyuternyh-igr-oskorbivshih-religioznye-chuvstva/ дата публикации 15 сент. 2017.
6. *Кардави Ю.* Дозволенное и запретное в исламе: пер. с араб. М. Саляхетдинова. М.: Умма, 2007. 352 с.
7. Коран. Перевод смыслов и комментарии Э. Кулиева. 9-е изд., стереотип. М.: Эксмо, 2012. 808 с.
8. *Пиотровский М.Б.* Ислам и судьба // Понятие судьбы в контексте разных культур: [кн.]. М., 1994. С. 92–97.
9. *Хейзинга Й.* Homo Ludens. Человек играющий / пер. с нидерл. Д.В. Сильвестрова; коммент. Д.Э. Харитоновича. СПб.: Азбука-Аттикус, 2019. 400 с.

Исламская психология: религиозно-психологическое значение Судного дня в исламском религиозном мировоззрении

ФИЛЮС ФЛЮРОВИЧ ЯХИН
кандидат юридических наук;
руководитель Башкортостанского представительства
Ассоциации психологической помощи мусульманам,
директор ООО «Интел-лекс»
(Уфа, Россия)
yafilyus@gmail.com

Аннотация. В статье представлен теоретический анализ религиозно-психологического значения исламской концепции Судного дня, относящейся к основам (догматам) религиозной веры мусульман. На базе исследования мусульманских источников и теоретической литературы по психологии и этике автор раскрывает психологическое содержание религиозных положений, связанных с Судным днем: неизбежности и сокрытия времени его наступления, описания ужасов этого дня, характеристик чувств и ощущений людей в зависимости от их положения в Судный день по причине их веры (неверия) и совершенных деяний, точного расчета деяний человека и справедливого воздаяния (добром за добром и карой за злодеяния), окончательного торжества справедливости. В работе обращается внимание на созвучность коранических положений об одиночестве человека в Судный день с одной из базовых идей экзистенциальной психологии об изоляции как фундаментальной данности человеческого существования. Также в статье обосновывается точка зрения, что описание ужасов Судного дня и переживаний людей в этот день представляют собой стимулы, которые действуют на религиозное сознание посредством психологического механизма оперантного обусловливания и обеспечивают должное поведение человека. Автор подчеркивает необходимость понимания исламской концепции Судного дня для практики оказания психологической помощи мусульманам.

Ключевые слова: ислам, Коран, Судный день, исламская психология, вера, религиозное чувство, воздаяние, добро и зло, завет, ответственность, деяние.

Введение

В западной психологии ортодоксальный фрейдизм и бихевиоризм в 20–30-е годы XX века в рамках обоснования соответствующих теорий личности и поведения человека пошли по пути отделения психологии от этики, выражая релятивистскую позицию в отношении ценностей и морально-этических требований. В лучшем случае духовные и этические ценности рассматривались как один из факторов в механизме формирования личностных нарушений: в психоанализе – как составная часть «Супер-Эго» [25, с. 115–116], а в бихевиоризме – как один из многих факторов окружающей среды, обусловливающих соответствующее поведение в механизмах классического и оперантного обусловливания [25, с. 339–347].

Однако уже в 30–50-е годы в недрах психодинамического направления и зарождающейся экзистенциально-гуманистического движения в западной психологии такие знаменитые психологии как К.Г. Юнг [26], Э. Фромм [24], Р. Мэй [15], В. Франкл [23] стали подчеркивать важность изучения

этических проблем, моральных требований и оценок, ценностей человека как в теоретическом, так и терапевтическом отношении.

Например, один из основоположников экзистенциальной психологии Р. Мэй указывает, что каждая личностная проблема является проблемой нравственной, и здоровую личность должна отличать способность адекватно справляться с нравственными проблемами, с которыми она сталкивается [15, с. 164].

Аналогичные мысли мы находим у Э. Фромма: «ценностные суждения определяют наши действия, на их правильности покоится наше духовное здоровье и счастье», а неврозы являются «симптомами морального поражения», конкретным выражением морального конфликта [24, с. 7–9]. При этом Фроммом в ряде работ последовательно предпринимается попытка обоснования внерелигиозной гуманистической этики на основе идей философии, антропологии, социологии и психологии.

Настоящий разворот к пониманию духовных, нравственных ценностей как важнейшего фактора развития личности человека произошел в 50–60-е гг., когда о себе как о самостоятельном направлении заявила гуманистическая психология. В качестве важнейших задач этого направления один из ее основоположников – А. Маслоу, называл задачу формирования системы высших (бытийных) ценностей на основе соответствующих методов гуманистической психологии («обнажающей», глубинной терапии»), позволяющих выявлять «зачатки» изначальных ценностей [14, с. 205–210], [13, с. 107–122].

В то же время следует признать, что оптимистичные идеи Маслоу и других сторонников создания некой универсальной гуманистической этики на основе отыскания «высших ценностей» в «самой человеческой природе» наталкиваются на суровые реалии человеческой действительности. Напротив, исследователи морали отмечают, что спецификой современной морали стало расширение нравственно нейтральной, свободной зоны, нацеленность на избегание мировоззренческих обоснований и в значительной мере – от комплекса, связанного с развитой мотивацией, поиском индивидуальных решений. Взамен этого развивается институциональная этика, т.е. релятивистская этика, направленная на разработку правил для тех или иных социальных систем. «Каждая из... социальных практик оказывается тем эффективнее, чем менее она зависит от личных связей и, что особенно кажется парадоксальным, от индивидуальной моральной мотивации» [10, с. 121].

Означает ли это, что психологическая наука должна отказаться от изучения духовно-нравственных аспектов психических фактов и явлений как на уровне индивидов, так и на уровне больших и малых социальных групп? На наш взгляд, конечно же, нет. Предмет психологии в целом, как и многих отраслей психологической науки, так или иначе связан с вопросами этики и духовно-нравственных ценностей, поскольку последние составляют неотъемлемую часть личности человека, его эмоционально-мотивационной сферы, влияют на жизненные стратегии и конкретные поступки.

Поэтому неслучайно, что отечественные психологи не оставляли без внимания морально-этическую сферу личности. В своей фундаментальной работе «Основы общей психологии» С.Л. Рубинштейн пишет: «Должное, с одной стороны, противостоит индивиду, поскольку оно осознается как независимое от него – общественно всеобщезначимое, не подвластное его субъективному произволу; вместе с тем, если мы *переживаем* нечто как должное, а не толь-

ко отвлеченно знаем, что оно считается таковым, должное становится предметом наших личных устремлений, общественно значимое становится вместе с тем личностно значимым, собственным *убеждением* человека, идеей, овладевшей его чувствами и волей. Определяясь мировоззрением, они находят обобщенное абстрактное выражение в нормах поведения, свое конкретное выражение они получают в идеалах». Под идеалом С.Л. Рубинштейн понимал предвосхищенное воплощение того, чем он может стать, «лучшие тенденции, воплотившись в образе-образце, становятся стимулом и регулятором его развития» [21, с. 531]. При этом рассматривая идеалы как элемент направленности личности, автор остается в рамках предмета психологии, не вторгаясь в предмет этики.

В отечественной психологии начинается осмысление и обобщение богословского, религиозно-философского и религиозно-психологического наследия традиционных религий нашей страны [20, с. 193–201]. В последние десятилетия в трудах Б.С. Братуся [7, с. 15–49] , В.П. Зинченко [6, с. 149–153], Ф.Е. Василюка [8] и других психологов предприняты значимые усилия по выработке духовной, религиозно-этической психологии на базе интеграции исторического наследия христианства и методов психологической науки.

Также как один из ответов психологической мысли в 70–80-е годы XX века в рамках западной психологии сформировалась новая сфера психологических знаний – кросскультурная психология, со своей теорией и практикой оказания психологической помощи, придающая особое внимание духовно-нравственным ценностям, обусловленным этнической, религиозной или региональной спецификой. Значение такого рода психологических знаний трудно переоценить в условиях глобализации, значительных миграций населения, когда происходит взаимное проникновение различных культур, во многом основанных на базе соответствующей религиозной традиции (христианской, исламской, индусской и т.д.) и обогащенных регионально-этническими компонентами.

Подобные подходы можно обнаруживать в актуальных трендах развития психологической теории и практики, основанных на положениях и ценностях одной из мировых религий – ислама. В литературе подчеркивается наличие особенностей применяемых приемов и методов психологической работы, связанных с их вероубеждением и религиозно-правовыми и этическими требованиями мусульман [18, с. 220]; [17]. Учет такой специфики практической деятельности по оказанию психологической помощи можно обеспечить только при условии понимания как базовых положений ислама, так и отражения исламских убеждений и религиозно-этических требований в религиозном сознании и религиозных чувствах представителей ислама, что, несомненно, требует интеграций знаний и эффективно работающих концепций, подходов, методов и техник, разработанных в рамках светской, нерелигиозной психологии, с формированием соответствующей теоретической базы.

В этом направлении мусульманскими исследователями-психологами проделана значительная работа. На английском языке в последние десятилетия вышел ряд серьезных исследований в области исламской психологии, в том числе с освещением вопросов, связанных с оказанием практической психологической помощи [30–34].

В качестве значимых шагов в развитии психологии ислама в России можно отметить выход в 2018 году перевода на русский язык сборника из двух книг профессора Малика Бадри под общим названием «Тео-

рия и практика исламской психологии» [3], а также публикация работы знаменитого мусульманского ученого IX века Абу-Зайда аль-Балхи «Пища для души» в переводе и с аннотацией М. Бадри [2]. Новым уровнем работы в данном направлении можно назвать выход в свет в текущем году монографии руководителя Ассоциации психологической помощи мусульманам О.С. Павловой «Психология: исламский дискурс», где обобщен накопленный теоретический и практический опыт развития психологии ислама в России и мире [19].

Авторами подчеркивается огромный потенциал для психологической помощи, который заложен в психологии ислама, основанной на Коране и Сунне, а также прорабатываются возможные варианты интеграции положений исламской религии и современной психологии. При этом важнейшей задачей исламской психологии на современном этапе является разработка целостной теории личности, опираясь на которую можно дальше формулировать концептуальные идеи прикладного характера, в том числе по оказанию психологической помощи. В русскоязычной литературе были предприняты попытки проанализировать и обобщить концептуальные религиозные положения ислама, которые формируют основу для выработки теоретических положений исламской психологии, в частности: монотеизм (единобожие), существование бестелесной духовной субстанции (души, духа), концепция фитры как непорочной природы людей, признающей существование Единого Бога и Его Руководства, идеи завета с Богом и ответственности человека перед его Господом [29].

Однако кроме данных положений, относящихся к сфере вероубеждения и религиозных чувств мусульман, в исламе имеется еще одна принципиально важная идея, в которой отражаются религиозно-этические и религиозно-психологические аспекты ислама, а именно – вера в Судный день, что относится к одному из Основ вероубеждения в исламе [16]. Следует подчеркнуть, что во многом именно через убеждение о Великом Суде и воздаянии (награде или наказании) в Вечности происходит реализация этических требований ислама в индивидуальной и коллективной жизни мусульман путем воздействия не только на их внешнее поведение, но и на внутренний мир.

В этой связи исследование исламской концепции Судного дня, являющейся неотъемлемой частью исламского мировоззрения, изучение его психологических аспектов через его каноническое понимание имеет важнейшее значение для теории и практики исламской психологии, в том числе при оказании психологической помощи мусульманам.

Значение Судного дня в исламском религиозном мировоззрении

Исламское понимание Судного дня содержит ряд значимых элементов – религиозных убеждений, каждый из которых призван по-своему влиять на религиозные чувства и поведение людей.

Одним из значимых аспектов исламской концепции Судного дня является время его наступления. Согласно исламским убеждениям, час прихода Дня Суда никто не знает, даже Пророк Мухаммед (мир ему), но при этом в Коране[1] подчеркивается как непременность, так временная близость его наступления:

«Люди спрашивают тебя о Часе. Скажи: «Знанием о нем обладает только Аллах». Откуда тебе знать, быть может, Час близок?» (Сура 33 «Сонмы»: аят 63).

«Поистине, Час непременно наступит» (Сура «Та Ха, аят 15).

[1] Далее ссылки на текст Корана приводятся в переводе на русский язык Э. Кулиева [12].

«...срок, назначенный Аллахом, непременно наступит...» (Сура 29 «Паук», аят 5).

«Они считают его далеким. Мы же видим, что он близок» (Сура 70 «Ступени», аяты 6-7».

В кораническом тексте данные характеристики Дня суда также передаются через его названия-эпитеты: «Неотвратимое» (*аль-ваки'а*) (Сура 5 «Событие», аят 1), «Приближающийся день» (*йаум аль-азифа*) (Сура 40 «Прощающий», аят 18), «Неминуемое» (*аль-хакка*) (Сура 69 «Неизбежное», аяты 1–2) [1, с. 239–241].

Таким образом, в исламе красной нитью проходит идея о том, что этот день настолько близок, что может наступить в любую минуту, и поэтому человеку не следует забывать о нем. Это означает, что у верующего человека ожидание наступления Судного дня в определенный Богом, но неизвестный ему, момент, должен присутствовать в его религиозной жизни. И чем четче и глубже осознание и переживание религиозного чувства, тем ответственнее поступки человека. Страх воздаяния от Аллаха является сильнейшим мотивом того, что верующие не только удерживаются от греховного, но и стремятся совершать благодеяния:

«Воистину, те, которые трепещут **от страха перед своим Господом**, которые веруют в знамения своего Господа, которые не приобщают к своему Господу сотоварищей, которые раздают милостыню, тогда как их сердца **страшатся** того, что им **суждено вернуться к своему Господу**, – все они **спешат** вершить добрые дела и опережают в этом других» (Сура 23 «Верующие, аяты 57-61).

В исламской литературе подчеркивается важный психологический смысл скрытости времени наступления Судного дня, поскольку это заставляет его находиться в состоянии духовной работы, ожидая и готовясь к нему: «Неизвестность – основной элемент человеческой жизни и душевного устройства человека. Существование неизвестного, в суть которого люди пытались бы проникнуть, необходимо. Если бы все было им известно, то, обладая такой природой, они прекратили бы всякую деятельность, и жизнь их остановилась бы. Они гонятся за неизвестным, остерегаются, мечтают, пробуют и учатся. Они раскрывают скрытый потенциал – свой и окружающего мира, а связь их сердец и чувств с Часом, время наступления которого они не знают, уберегает их от рассеянности и беспечности – они не знают, когда наступит этот Час, и поэтому, каждый день ожидая его наступления и опасаясь, что он наступит внезапно, они постоянно готовятся к этому». В то же время оговаривается, что последнее является качеством тех, чья естественная природа не испорчена и кто следует прямым путем [1, с. 103].

Следующая характеристика Судного Дня, которая имеет важное значение для понимания его религиозно-психологического смысла, – это его описание как очень тяжкого, ужасного события, который будет оказывать сильнейшее воздействие на психологическое и физическое состояние людей (верующих, грешников и неверующих), их поведение в этот день. Неслучайно День суда в Коране имеет ряд названий, который подчеркивают указанные его характеристики: Великое бедствие (*аль-кари'а*) (Сура 101 «Поражающее», аяты 1-3), Величайшая тяжесть (*ат-тамма аль-кубра*) (Сура 79 «Вырывающие», аят 34), День скорби (*йаум аль-хаср*) (Сура 19 «Марьям», аят 39), Покрывающее (*аль-гашийа*), то есть покрывающее, обволакивающее людей своими ужасами (Сура 88 «Покрывающее»), День угрозы (*йаум аль-ва'ид*) (Сура 50 «Каф», аят 20) [1, с. 230–240].

В целом ряде коранических аятов говорится о состоянии ужаса и унижения неверующих в День суда:

«В тот день они торопливо выйдут из могил, словно устремляясь к воздвигнутой цели (или идолам; или охотничьей сети). Их взоры потупятся, и унижение покроет их. Это будет тот день, который им обещан!» (Сура 70 «Ступени», аяты 43-44)».

«Отвернись же от них. В тот день, когда глашатай призовет к неприятной вещи, они с униженными взорами выйдут из могил, словно рассеянная саранча. Они устремятся к глашатаю, и неверующие скажут: «Это – Тяжкий день!»» (Сура 54 «Луна», аяты 6-8).

«Они будут спешить с запрокинутыми головами. Взоры не будут возвращаться к ним, а их сердца будут опустошены (переполнены страхом и лишены всех иных чувств)» (Сура 14 «Ибрахим», аяты 42-43).

«В тот день, когда наступит Час, грешники придут в отчаяние» (Сура 30 «Румы», аят 12).

«В тот день человек увидит, что уготовили его руки, а неверующий скажет: «Лучше бы мне быть прахом!»» (Сура 78 «Весть», аят 40).

«Они скажут: «О горе нам! Кто поднял нас с места, где мы спали?»» (Сура 36 Йа Син, аят 52».

Таким образом, Коран указывает на болезненные, тяжелые чувства и ощущения, ожидающие человека в Судный день в случае его неверия и наличия тяжких грехов, используя слова, описывающие аналогичные переживания в земной жизни, которые человек иногда может испытывать, но всячески стремится избежать (страх, ужас, унижение, опустошение, отчаяние, желание аннигиляции чувств и ощущений и т.п.).

На наш взгляд, психологическое действие этих описаний в известной мере основано на механизме оперантного обусловливания, описанного Б.Ф. Скиннером, суть которого состоит в том, что благоприятные или неблагоприятные последствия поведения (следующие за поступком стимулы) определяют вероятность повторения или отказа от совершения соответствующего поступка. Негативные или аверсивные последствия ослабляют поведение, порождающее их, и усиливают поведение, их устраняющее [25, с. 341–342]. С одной стороны, приводимые в Коране ужасы Судного дня сами по себе стимулируют к соответствующему поведению любого лица, не утратившего религиозного чувства. А с другой – они не носят абстрактного, отвлеченного характера, а описываются через примеры негативных эмоций и ощущений человека (боль, ужас, тревога, апатия, и т.п.). Неприятный, труднопереносимый опыт испытания подобных эмоций и ощущений в земной жизни, спроецированный на Судный день, должен удерживать человека от поведения, неприемлемого с исламской точки зрения.

Кораническая характеристика положения богобоязненных верующих в День суда также дается через описание их эмоционального состояния, характеризующегося, прежде всего, отсутствием негативных эмоций страха и ужаса, переживанием положительных чувств радости и удовольствия от успешного прохождения испытаний Судного дня:

«Их не опечалит величайший ужас, а ангелы встретят их словами: «Вот ваш день, который был вам обещан!»» (Сура 21 «Пророки», аят 103).

«О рабы Мои! Сегодня вы не познаете страха и не будете опечалены. Вы были теми, которые уверовали в Наши знамения и были мусульманами» (Сура 43 «Украшения», 68-69).

«Воистину, приближенные Аллаха не познают страха и не будут опечалены. Они уверовали и были богобоязненны. Им предназначена радостная весть в этом мире и в Последней жизни. Слова Аллаха не подлежат отмене. Это – великое преуспеяние» (Сура 10 «Юнус», аяты 62-64).

Есть в Коране примеры тяжкого положения верующих, допустивших совершение грехов. Преимущественно описания наказания, определяемого в День Суда за совершение тех или иных грехов, приводятся в тексте Корана в виде сильных метафор, указывающих на унизительное наказание, связанное с характером греха. Для мусульман они означают внушающую страх угрозу божественного наказания, которое будет применяться так, как оно дано в кораническом повествовании:

«Пусть не думают те, которые скупятся расходовать то, что Аллах даровал им по Своей милости, что поступать таким образом лучше для них. Напротив, это хуже для них. В День воскресения их шеи будут обернуты тем, что они жалели...» (Сура «Семейство Имрана, аят 180).

«...Обрадуй же тех, которые накапливают золото и серебро и не расходуют их на пути Аллаха, мучительными страданиями. В тот день они (накопленные ими сокровища) будут раскалены в огне Геенны, и ими будут заклеймены их лбы, бока и спины. Им будет сказано: «Вот то, что вы копили для себя. Вкусите же то, что вы копили!»» (Сура 9 «Покаяние», аяты 34-35).

Судьба людей, обладающих верой, но совершивших те или иные грехи, через определенные материальные образы воздействующие на воображение и эмоциональную сферу, описывается также в хадисах Пророка Мухаммада (мир ему):

«Тот, кто присваивает часть (чужой) земли без права на это, в День воскресения будет ввергнут в (глубины) семь земель» (Бухари) [22, с. 412].

«(В День воскресения) вокруг шеи присвоившего себе часть (чужой) земли обовьется (собранное) с семи земель» [22, с. 411–412].

«(В мире ином) на того, кто станет рассказывать о том, чего на самом деле он во сне не видел, будет возложена обязанность связывать узлом два ячменных зерна, чего он никогда сделать не сможет. И в День воскресенья ухо подслушивавшего разговоры людей, не желавших этого, зальют расплавленным свинцом...» (Бухари) [22, с. 820].

Таким образом, описание ужасов Судного дня призвано к удержанию от неверия и греховного и к поощрению совершения благих дел через обращение к эмоционально-мотивационной сфере человека, а также его воображению. Описанные в Коране ужасы этого дня, описания физических и психологических страданий представляют собой стимулы, которые посредством своеобразно проявляемого через религиозное сознание психологического механизма оперантного обусловливания обеспечивают должное поведение, а также стремление к совершенствованию личностных качеств (избавление от порицаемых черт, укрепление одобряемых свойств личности).

Вышеописанные страдания и поощрения людей, согласно Корану, находятся в абсолютной власти Аллаха, и каждый человек несет личную ответственность перед Ним, на что прямо указывается в нескольких аятах, в том числе в первой суре Корана:

«Хвала Аллаху, Господу миров, Милостивому, Милосердному, Властелину Дня воздаяния!» (Сура 1 «Открывающая Книгу», аяты 2-4). «В тот день ни одна душа не сможет ничем помочь другой, и власть в тот день будет принадлежать Аллаху» (Сура 82 «Раскалывание», аят 19).

Также никто в Судный день не имеет права заступаться за другого без соизволения Аллаха[1]: «...Кто станет заступаться перед Ним без Его дозволения?..» (Сура 2 «Корова, аят 255); «Они заступаются только за тех,

[1] Согласно Сунне Пророка имеется несколько видов заступничества в Судный день. См. подробнее: Аль-Ашкар, ‘Умар Сулейман. Судный день: Малое воскрешение. Большое воскрешение; пер. с араб. Е. Сорокоумовой. М. : Умма, 2013 [1, с. 375–391].

кем Он доволен, а сами трепещут от страха перед Ним» (Сура 21 «Пророки», аят 28).

С абсолютной властью Аллаха в Судный день и личной ответственностью человека перед ним связана очень значимая коранической идея, на которую не всегда обращается внимание в литературе: это идея подлинного одиночества человека в Судный день:

«Мы унаследуем от него то, о чем он говорил, и он явится к Нам в одиночестве» (Сура 19 «Марйам», аят 80).

«Каждый из них явится к Нему в День воскресения в одиночестве (Сура 19 «Марйам», аят 95).

«Когда же раздастся Оглушительный глас, в тот день человек бросит своего брата, свою мать и своего отца, свою жену и своих сыновей, ибо у каждого человека своих забот будет сполна» (Сура 80 «Нахмурился», аяты 33-37).

На наш взгляд, выраженная в Коране идея одиночества человека в Судный день отражает глубинное экзистенциональное одиночество, изоляцию человека в земной жизни, которая связана с самим его существованием. Экзистенциальная психология рассматривает экзистенциальное одиночество (изоляцию) как одну из данностей существования, один из конечных факторов, являющихся неизбежной составляющей бытия человека в мире [28, с. 12]. Неслучайно удивительно созвучны с вышеприведенными кораническими аятами Корана мысли знаменитого экзистенциального терапевта Ирвина Ялома: «Третья конечная данность – изоляция. Это не изолированность от людей с порождаемым ею одиночеством и не внутренняя изоляция (от частей собственной личности). Это фундаментальная изоляция – от других созданий, и от мира, – скрывающаяся за всяким чувством изоляции. Сколь бы ни были мы близки к кому-то, между нами всегда остается последняя непреодолимая пропасть; каждый из нас в одиночестве приходит в этот мир и в одиночестве его должен покидать» [28, с. 13]. И в подтверждение вышесказанного также можно привести один из хадисов аль-Кудси: «О сын Адама!.. Я удивляюсь тому человеку, который знает, что он умрёт один, войдёт в могилу один, будет давать отчёт один... Однако он ищет радости в людях» [27].

Таким образом, коранические аяты об одиночестве в Судный день обращены к этой экзистенциальной данности человека. Они направлены на осознание человеком его фундаментальной отчужденности от земного мира, от всего, что представляется ему ценным в мирской жизни. Однако подлинной ценностью, согласно исламу, является его состояние раба, принадлежащего Господу, и именно возвращение к Нему представляет собой конечную цель земного существования и дает смысл в мире, полном тягот, утрат, несправедливости, когда теряются всякие ориентиры и смыслы: «Мы непременно испытаем вас незначительным страхом, голодом, потерей имущества, людей и плодов. Обрадуй же терпеливых, которые, когда их постигает беда, говорят: «Воистину, мы принадлежим Аллаху и к Нему вернемся»» (Сура 2 «Корова, аяты 144-156).

Кульминацией Судного дня является расчет и воздаяние от Аллаха, когда согласно исламским убеждениям люди будут ознакомлены со всеми без исключения их делами и словами, совершенными и произнесенными в земной жизни, благими или греховными, и увидят ожидающие их награду или наказание. Коранические описание происходящего призвано внушить благоговейный страх: «Неужели они ожидают чего-либо иного, кроме как того, что Аллах явится к ним, осененный облаками, вместе с ангелами, и все будет решено? К Аллаху возвращаются дела» (Сура 2 «Корова, аят 210).

Коранические описания того, как будет происходить расчет и воздаяние, утверждают всеобъемлющий исламский монототеизм и абсолютные божественные качества всеведения и справедливости и их проявление в Судный день: 1) учет абсолютно всех деяний человека в земной жизни; 2) предъявление этих деяний людям; 3) личная ответственность человека за совершенные деяния, которая основана на Завете с Аллахом, принятии им обязательств перед Богом, и на оценке деяний с точки зрения доведенного до людей Божественного откровения; 4) абсолютный характер Божественной справедливости, которая учитывает деяния до каждой мелочи и определяет соответствующее воздаяние:

« В тот день люди выйдут толпами, чтобы узреть свои деяния. Тот, кто сделал добро весом в мельчайшую частицу, увидит его. И тот, кто сделал зло весом в мельчайшую частицу, увидит его» (Сура 99 «Землетрясение», аяты 6-8).

«Будет положена книга, и ты увидишь, как грешники будут трепетать от того, что в ней. Они скажут: «Горе нам! Что это за книга! В ней не упущен ни малый, ни великий грех – все подсчитано». Они обнаружат перед собой все, что совершили, и твой Господь ни с кем не поступит несправедливо» (Сура 18 «Пещера», аят 49).

«Аллах воздаст каждой душе то, что она приобрела. Воистину, Аллах скор в расчете» (Сура 49 «Ибрахим», аят 51).

«В День воскресения Мы установим справедливые Весы, и ни с кем не поступят несправедливо. Если найдется нечто весом с горчичное зернышко, Мы принесем его. Довольно того, что Мы ведем счет!» (Сура 21 «Пророки», аят 47).

Вопрос о божественной справедливости в Судный день тесно связан с кораническо̀й идеей Завета с Аллахом, по которому люди получили истинную веру, подлинное Единобожие. Подлинная цель такого завета заключается в том, что у людей в Судный день не будет оправданий, если они отказались уверовать и следовать прямому пути. Завет в Коране описывается следующим образом:

«Вот твой Господь вынул из поясниц сынов Адама их потомство и заставил их засвидетельствовать против самих себя: «Разве Я – не ваш Господь?» Они сказали: «Да, мы свидетельствуем». Это – для того, чтобы в День воскресения вы не говорили: «Мы не знали этого».

Или же не говорили: “Наши отцы были многобожниками раньше нас, а мы были всего лишь потомками, которые пришли после них. Неужели Ты погубишь нас за то, что совершили приверженцы лжи?” Так Мы разъясняем знамения, – быть может, они вернутся на прямой путь» (Сура 7: аяты 172-174).

При этом в Коране акцентируется внимание на том, что человек сам принял на себя ответственность, согласившись понести воздаяние за свой выбор и совершенные деяния: «Мы предложили небесам, земле и горам взять на себя ответственность, но они отказались нести ее и испугались этого, а человек взялся нести ее. Воистину, он является несправедливым и невежественным. Это произошло для того, чтобы Аллах наказал лицемеров и лицемерок, многобожников и многобожниц и принял покаяния верующих мужчин и верующих женщин. Аллах – Прощающий, Милосердный» (Сура 33 «Сонмы», аяты 72-73).

Кораническое повествование очень последовательно: согласно исламу Аллах начиная от первого человека и первого Пророка Адама до последнего Пророка Мухаммеда – сформулировал требования и нормы, по которым Он будет вершить Суд (призыв к Единобожию, общие и конкретные нормы нравственности, справедливо-

сти, сотрудничества, сострадания, милосердия и т.д.), а также сделал все необходимое и достаточное для того, чтобы довести их до всех народов, до каждого человека:

«Мы не посылали до тебя ни одного посланника, которому не было внушено: «Нет божества, кроме Меня. Поклоняйтесь же Мне!»» (Сура 21 «Пророки», аят 25).

«Мы отправили посланников, которые несли благую весть и предостерегали, дабы после пришествия посланников у людей не было никакого довода против Аллаха» (Сура «ан-Ниса», 165 аят).

«Каждому из вас Мы установили закон и путь» (Сура «аль-Маида», 48 аят).

Таким образом, все, что совершил человек, все его мысли и поступки будут проанализированы под углом зрения их отношения к вере, к нормам Божественных откровений, которые действовали в периоды, когда жили соответствующие поколения, в том числе и Корана – после прихода Пророка Мухаммада (мир ему). В результате должно быть установлено, был ли человек мусульманином (истинно верующим) или нет, а если был, то насколько он искренне и правильно следовал религиозным установлениям, а грешники, соответственно, должны получить заслуженное наказание:

«Воистину, благочестивые окажутся в блаженстве. Воистину, грешники окажутся в Аду, куда они войдут в День воздаяния» (Сура 82 «Раскалывание», аяты 13-15).

Также День великого суда в Коране называется Днем различения (йаум аль-фасль) (Сура 37 «Выстроившиеся в ряды, аят 21; Сура 77 «Посылаемые», аят 38; Сура 78 «Весть», аят 17). В исламской литературе указывается, что этот день назван так, поскольку Аллах в это время устраняет разногласия, существовавшие между людьми, и разрешает споры (в самом широком смысле), которые были у них в земной жизни [1]. Также Он открывает им Истину, после чего уже не может быть споров и разногласий: «...твой Господь рассудит между ними в том, в чем они расходились во мнениях» (Сура 32 «Поклон», аят 25).

Отечественный исследователь этики А.А. Гусейнов развивает идею Судного дня как дня различения, указывая, что в этот день происходит переход от человеческой справедливости к божественной праведности, когда добро и зло начинают существовать в полной и окончательной отделенности друг от друга; злые люди не будут получать блага и удовольствия, как если бы они были добрыми, а добрые люди никогда не будут страдать, как если бы они были злыми, как это происходило в земной жизни. Добро и зло явления по своей природе антиномичные, не совместимые между собой явления. По законам божественной справедливости «добрые и злые получат по заслугам» [9, с. 170–171]. Такое понимание в полной мере согласуется с коранической концепцией справедливого воздаяния добром за добро и злом за зло:

«Не равны добро и зло» (Сура 41 «Разъяснены», аят 34).

«Воздают ли за добро иначе, чем добром?» (Сура 55 «Милостивый», аят 60).

«Неужели те, которые приобретали зло, полагали, что Мы полностью приравняем их к тем, которые уверовали и совершали праведные деяния, как при жизни, так и после смерти? Как же скверны их суждения! Аллах сотворил небеса и землю воистину и для того, чтобы каждая душа получила воздаяние за то, что она приобрела, и с ними не поступят несправедливо» (Сура 45 «Коленопреклоненная», аяты 21-22).

Таким образом, в коранической идее о Божественном справедливом последнем суде реализуется принципиально важное положение о том, что в конечном счете зло неизбежно воздается, возвращается злом для человека, его совершившего, а добро

так же неизбежно вознаграждается добром. Для мусульманина данное убеждение, оставаясь обязательным элементом его веры, одновременно имеет важное значение для психологического состояния и деятельности его земной жизни. С одной стороны, он прекрасно понимает, что за любое совершенное зло он может получить наказание, а за добродеяние ему обещана награда. А с другой, несмотря на то что окружающий мир демонстрирует человеку проявления несправедливости (унижения, утрат, потерь и т.д.) как в глобальном плане, так и лично по отношению к нему или значимым людям, ислам призывает человека осознавать и принимать, что любое зло, «восторжествовав» в условиях земной жизни, получит воздаяние в Судный день абсолютно справедливой мерой наказания. По нашему мнению, формирование и укрепление верующего в таком убеждении, поддерживая его стойкость перед разнообразными жизненными трудностями, во многом снижают влияние дисфункциональных убеждений[1] о том, что «Мир несправедлив», «Люди – опасны», «Я – беспомощен» и т.п., рассматриваемых в теории психотерапии в качестве причин (факторов) серьезных психологический нарушений.

Заключение

Таким образом, проведенный теоретический анализ исламской концепции Судного дня с идеями расчета всех деяний человека в земной жизни и божественного, абсолютно справедливого воздаяния за них показывает важнейшее его религиозно-психологическое значение для жизнедеятельности верующего мусульманина. Многократно подчеркиваемая в Коране неизбежность его наступления, а также сокрытие знания о точном времени его наступления направлены на то, чтобы верующий находился в состоянии психологической сосредоточенности в усилиях, работы над собой в целях укрепления веры, увеличения количества добродеяний (благих дел), удержания от грехов и искреннего раскаяния в случае их совершения. Подробное кораническое описание всевозможных ужасов Судного дня, которые грозят неверующим и грешникам, с приведением конкретных негативных чувств и ощущений сильнейшего страха, боли, унижения, стыда и позора и т.д., и обещание в Коране искренним верующим, что они не будут испытывать подобные эмоции, а напротив, будут чувствовать радость и удовлетворение с благодарностью Богу, призвано усилить религиозно-психологическое воздействие на сознание и чувства людей, знакомящихся с исламским Откровением. Эти описания представляют собой стимулы, которые посредством своеобразно проявляемого через религиозное сознание психологического механизма оперантного обусловливания обеспечивают должное поведение, а также стремление к совершенствованию личностных качеств (избавление от порицаемых черт, укрепление одобряемых свойств личности).

Исламская идея о личной ответственности человека перед Аллахом, которому принадлежит абсолютная власть, подкрепляется кораническими аятами и хадисами о полном одиночестве человека в Судный день. Смыслы этих религиозных положений во многом созвучны с основополагающими идеями экзистенциальной психологии об одиночестве человека как экзистенциальной данности – конечной данности человеческого существования, которое заключается в фундаментальной изоляции человека от мира и других людей. По сути, согласно исламу, в полной мере эта экзистенциальная данность раскрывается только в Судный день, когда все мысли и пере-

[1] О роли глубинных убеждений в возникновении и поддержании психических расстройств в когнитивно-поведенческой терапии см. подробнее [5, 11, 4].

живания каждого человека будут связаны только с самим собой, с заботой исключительно о своей судьбе в Вечности.

Исламское понимание Судного дня как момента, когда будет производиться тщательный и окончательный подсчет благих и дурных дел и абсолютно справедливое воздаяние каждому человеку несет в себе ряд психологически важных смыслов: четкого различения добра и зла, награды, милости Аллаха за благие дела и справедливой кары за грехи (злодеяния), а также подлинного торжества справедливости в этот день по сравнению с земной жизнью, в которой происходят события, которые воспринимаются как разнообразные «несправедливости» этого мира. Такое убеждение укрепляет человека в стойкости перед жизненными трудностями, позволяет легче справляться с дисфункциональными глубинными убеждениями.

Таким образом, понимание исламской концепции Судного дня через призму кросскультурной психологии, а также концептуальных положений соответствующих направлений психологии и психотерапии имеет важное значение для теории и практики оказания психологической помощи мусульманам.

Литература

1. *Аль-Ашкар, ʻУмар Сулейман.* Судный день: Малое воскрешение. Большое воскрешение; пер. с араб. Е. Сорокоумовой. М.: Умма, 2013. 480 с.
2. *Аль-Балхи Абу Зайд.* Пища для души. Когнитивно-поведенческая терапия врача девятого века. Перевод и аннотация рукописи девятого века выполнен М. Бадри / перевод Л. Мамедова. М.: Международный институт исламской мысли. ОО «Идрак», Ассоциация психологической помощи мусульманам, 2019. 110 с.
3. *Бадри М.* Теория и практика исламской психологии / под ред. О.С. Павловой, В.С. Полосина. М.: АНО НПЦ «Аль-Васатыя – умеренность», 2018.
4. *Бек А., Фримен А.* Когнитивная психотерапия расстройств личности. СПб.: Питер, 2019. 448 с.
5. *Бек Джудит С.* Когнитивно-поведенческая терапия. От основ к направлениям. СПб.: Питер, 2020. 416 с.
6. Большой психологический словарь / сост. и общ. ред. Б.Г. Мещерякова, В.П. Зинченко. СПБ.: Прайм-ЕВРОЗНАК, 2007. 672 с.
7. *Братусь Б.С.* К истории создания Московской школы христианской психологии: конец XX века // Христианская психология в контексте научного мировоззрения: коллективная монография / под ред. проф. Б.С. Братуся. М.: Никея, 2017. С. 15–49.
8. *Василюк Ф.Е.* Переживание и молитва (опыт общепсихологического исследования). М.: «Смысл», 2005. 191 с.
9. *Гусейнов А.А.* Великие моралисты / 2-е изд., доп. М., 2008. 495 с.
10. *Гусейнов А.А.* Философия, мораль, политика / А.А Гусейнов. М., 2002.
11. Когнитивная терапия депрессии / Аарон Бек, А. Раш, Брайан Шо, Гэри Эмери. СПб.; Питер, 2003. 304 с.
12. *Кулиев Э.* Коран. Перевод смыслов и комментарии. М.: «Эксмо», 2012.
13. *Маслоу А.* Новые рубежи человеческой природы / Абрахам Маслоу; пер. с англ. М.: Смысл, 1999. 425 с.
14. *Маслоу А.* Психология бытия / Абрахам Маслоу; пер. с англ. М.: «Рефлбук», «Ваклер», 1997. 304 с.
15. *Мэй Р.* Искусство психологического консультирования. Как давать и обретать душевное здоровье / Ролло Мэй; пер. с англ. М. Будыниной, С. Римского. М.: Институт общегуманитарных исследований; Апрель Пресс, 2013. 224 с.
16. Новая философская энциклопедия : в 4 т. / пред. науч.-ред. совета В.С. Стёпин. 2-е изд., испр. и доп. М.: Мысль, 2010. 2816 с. // http://philosophy.niv.ru/doc/encyclopedia/new-philosophical/articles/662/islam.htm (дата обращения: 15.07.2020)
17. *Павлова О.С.* Психология ислама: институционализация научной дисциплины в российском контексте. Minbar. Islamic Studies. 2018;11(1):169-181. https://doi.org/10.31162/2618-9569-2018-11-1-169-181.
18. *Павлова О.С.* Психология религии в исламской парадигме: состояние и

перспективы развития (статья) // Ислам в современном мире. 2015. Том 11. № 4. С. 207–223.
19. *Павлова О.С.* Психология: исламский дискурс: монография / О.С. Павлова. М.: Ассоциация психологической помощи мусульманам, АНО НПЦ «Аль-Васатыя – умеренность», 2020. 208 с.
20. Психология: учебник / В.М. Аллахвердов, С.И. Богданова [и др.]; отв. ред. А.А. Крылов. 2-е изд., перераб. и доп. М.: изд-во Проспект, 2008. 752 с.
21. *Рубинштейн С.Л.* Основы общей психологии / С.Л. Рубинштейн. СПб.: Питер. 713 с.
22. *Сахих аль-Бухари.* Достоверные предания из жизни Пророка Мухаммада, да благословит его Аллах и да приветствует: Ясное изложение хадисов «Достоверного сборника»; составил имам Абу-ль-‘Аббас Ахмад бин ‘Абд-уль-Латыйф аз-Зубайди / пер. с араб. Абдулла Нирша. 5-е изд., испр. М.: Умма, 2011. 960.
23. *Франкл В.* Логотерапия и экзистенциальный анализ: Статьи и лекции / Виктор Франкл; пер. с нем. М.: Альпина нон-фикшн, 2016. 344 с.
24. *Фромм Э.* Человек для себя / Эрих Фромм; пер. с англ. и послесл. Л.А. Чернышевой. М. Мн.: «Коллегиум», 1992. 253 с.
25. *Хьелл Л., Зиглер Д.* Теории Личности / Л. Хьелл, Д. Зиглер. 3-е изд. СПб.: Питер, 2013. 608 с.
26. *Юнг К.* Психология и религия. Архетип и символ. М.: Ренессанс, 1991.
27. *Явуз Али Фикри* «40 Священных хадисов». ООО «Издательская группа «САД», 2008. // http://muslimclub.ru/hadis/kudsi.html. (дата обращения 15.07.2020)
28. *Ялом И.* Экзистенциальная психотерапия / пер. с англ. Т.С. Драбкиной. М. 2015. 576 с.
29. *Яхин Ф.Ф.* Исламская психология: от монотеистической парадигмы к теории личности. *Minbar. Islamic Studies.* 2019;12(1):237-250. https://doi.org/10.31162/2618-9569-2019-12-1-237-250.
30. *Badri M.* Cyber-Counseling for Muslim Clients. Kuala Lumpur: Islamic Boof Trust, 2015. 148 p.
31. *Daneshpour M.* Family Therapy with Muslims. New York, N.Y.: Routledge. 2016. 196 p.
32. *Rassool G. Hussein.* Islamic Counselling: An Introduction to theory and practice. London: Taylor&Francis, 2015. 282 p.
33. *Rothman A., Keshavarzi H. & Khan F.* Islamically Integrated Psychotherapy: Uniting Faith and Professional Practice, 2018.
34. *Utz A.* Psychology from the Islamic perspective. Riyadh: International Islamic Publishing House, 2011.

Психология Востока: эмпирические исследования[1]

Образ мигранта из Центральной Азии у представителей различных поколений россиян

АНДРЕЙ СЕРГЕЕВИЧ ИНОЗЕМЦЕВ
магистрант программы «Психология Востока: этничность, религия, межкультурная коммуникация» ФГБОУ ВО МГППУ (Москва, Россия)
andinomobile@gmail.com

Аннотация. В статье дан анализ результатов исследования, направленного на изучение особенностей образа мигранта из Центральной Азии у представителей различных поколений россиян. Исследование проводилось в социальных сетях. В нем приняли участие 89 граждан РФ в возрасте от 21 до 57 лет. Респондентам был предложен авторский онлайн-опросник, позволяющий в ходе интервьюирования выявить особенности образа мигранта у представителей различных поколений россиян. Результаты исследования показали, что в сознании россиян существует нейтральный образ мигранта из Центральной Азии с небольшим отклонением в негативную сторону. Представители поколения Y воспринимают мигранта менее негативно, чем представители поколения X. Люди, среди друзей которых есть мигранты из Центральной Азии, воспринимают мигрантов более положительно, чем люди, не имеющие среди своих друзей мигрантов.

Ключевые слова: мигранты, поколения, образ мигранта.

Введение

По статистике ООН, Россия занимает четвертое место в мире по числу мигрантов после США, Германии и Саудовской Аравии. Падение советского строя, снижение уровня жизни и конфликты в бывших республиках СССР уже два десятка лет заставляют людей всех национальностей переселяться на территорию России. Вместе с ростом общего благополучия повысилась и социальная напряженность, связанная с массовой миграцией.

Отношение к мигранту всегда двойственно, оно формируется из симпатии и антипатии, структурным его компонентом могут выступать не только стереотипы, но и мифологемы. По сравнению с иными типами образов, образ мигранта не только формируется с учетом обширного социального опыта и непосредственного наблюдения, но и сознательно вырабатывается в ходе функционирования условно обозначаемого общественного мнения, именно поэтому данный образ нацелен на максимально широкий контингент.

Как и любые стереотипы и фобии, устойчивые представления о миграции и мигрантах достаточно архаичны и статичны, а их преобразование вероятно исключительно при осуществлении преобразования отношения принимающего социума к мигрантам.

С точки зрения проблемного поля «миграция и мигранты» можно дифференци-

[1] В данном разделе представлены работы студентов магистерской программы «Психология Востока: этничность, религия и межкультурная коммуникация» ФГБОУ ВО МГППУ: http://vostok-mgppu.ru/

ровать ряд взаимосвязанных подходов: масс-медийный, административно-бюрократический, политический, академический, каждый из которых обладает специфической стратегий, аргументацией и идеологией. Миграционная тематика, в отличие от остальных, обладает кольцевой (перекрестной) аргументацией (СМИ ссылаются на чиновников и ученых, а последние – на данные СМИ) и во многих случаях достаточно просто интегрирует в себе прямо противоположные взгляды на вопрос.

Деятельность СМИ представляется весьма значимым компонентом в процессе становления образа. Большое значение в этом отношении имеют печатные СМИ, интерпретируя миграцию в основном как объективный и неизбежный процесс. Однако достаточно часто миграция ассоциируется с экспансией. По сути, российский читатель изначально отрицательно воспринимает мигрантов, так как ему постоянно указывают на то, что данная проблема весьма трудна и не имеет однозначного решения.

Власть, через СМИ заявляя о важности миграции для России в связи с дефицитом трудовых ресурсов и депопуляцией населения, одновременно искусно актуализирует необходимость «охранной» стратегии и жесткого регулирования миграционных потоков. Описывая социальный контекст, пресса с использованием изобразительных приемов формирует, точнее, помогает оформлению в основном уже сложившегося у читательской аудитории образа мигранта. В медийном дискурсе мигранты предстают в виде некой неодушевленной массы, потока, резервуара рабочей силы и одновременно инструментом для вытеснения коренного населения, в первую очередь с рынка труда, и даже в виде «антропологического оружия в необъявленной демографической войне». Такая трактовка мигрантов как неодушевленной массы способствует закреплению в сознании россиян схематического и предвзятого стереотипа, в то время как образ России – принимающей страны, персонифицируется, в очередной раз эксплуатируется образ «России в качестве страны, страдающей от насилия и унижения».

Анализ прессы позволяет выделить два преобладающих типа образа этнического мигранта. Первый оценивается преимущественно негативно, в его характеристиках выделяются агрессия, угроза экономическому благосостоянию коренного населения и его культуре, обострение ситуации с преступностью, наркоманией, эпидемиологической обстановкой, несоответствие между нормами, принятыми в стране, и жизненными нормами этнических мигрантов, когда их образ жизни ограничен рамками этнической общины. В ином случае мигрант наделяется более позитивными характеристиками, долженствующими вызвать сочувствие в связи с многочисленными проблемами и трудностями адаптации. Но именно первый, доминирующий в прессе образ влияет на формирование этнических стереотипов и социальных представлений у населения принимающей среды в целом и у читательской аудитории в частности.

Сформировавшийся негативный социально-психологический фон, равно как и образ мигрантов, созданный прессой, далее транслируется аудитории, усиливая в ней уже существующую тревогу, опасения, недоверие и другие отрицательные эмоциональные составляющие ментальных установок в отношении этнических мигрантов.

Пресса способствует «переводу» неприятия с бытовых, неоформленных стереотипов на уровень внешне аргументированных обоснований мотивов поведения «иного», «другого», «чужого». Это формирует как оппозицию «мы – они» («свои – чужие»), так и соответствующие стереотипы массового сознания. В итоге усиливаются взаим-

ное социальное дистанцирование и замкнутость, не формируются практики партнерства, осложняется адаптация.

Кроме того, со стороны принимающей среды это может привести к дискриминации и ограничению в правах некоторых категорий мигрантов, а со стороны этнических мигрантов – к актам агрессии. Усиливающуюся конфликтность общества по отношению к мигрантам подтверждают и результаты социологических опросов. Многочисленные исследования, проводимые Левада-центром с 1990 года, отмечают негативную динамику в отношении россиян к мигрантам, характеризуя его как смещенную агрессию.

Изначально терпимое и даже благожелательное отношение к мигрантам в конце 1980-х годов меняется на негативное, и на протяжении 1990–2000-х в сфере межэтнических отношений напряженность только углубляется, наблюдались также существенный рост ксенофобии и массовое стремление к ужесточению государственного контроля над миграцией. Если на заре 1990-х тема миграции мало волновала общество и отношение к беженцам и вынужденным мигрантам было терпимым, то после распада СССР, когда миграцию подстегнули межнациональные конфликты и экономические причины, ситуация резко изменилась. Уже к середине десятилетия до половины опрошенных респондентов высказывали мнение, что миграция стала «большой проблемой» для России; через десять лет уже две трети россиян разделяли мнение, что «приезжих слишком много». Сравнительный анализ социологических данных за 1997–2009 годы относительно наличия в стране значительного количества мигрантов, в первую очередь из стран ближнего зарубежья, наглядно демонстрирует устойчивое сокращение числа лиц, выказавших положительное отношение к ним. При этом наблюдается рост числа нейтрально настроенных, на их долю приходится почти половина респондентов. Более нестабильным показателем оказывается число респондентов, настроенных к мигрантам отрицательно и резко отрицательно.

Общество стало воспринимать мигрантов как угрозу и уже со второй половины 1990-х годов начало искать пути «самозащиты», консолидируясь на основе внутренней ксенофобии. На рубеже 1990–2000-х годов социальные исследования зафиксировали укрепление в российском коллективном сознании ощущения национальной исключительности, охранительно-запретительные установки показали изрядную степень распространенности в российском обществе ожиданий не только реализации «ограничительной» политики, но и дискриминационных мер в отношении этнических мигрантов. К 2005 году лишь четверть россиян не видела угрозы в многонациональном характере российского государства и в возможности приезда в страну людей разных национальностей. Лозунг «Россия для русских», бывший ранее неприемлемым для большинства населения (в середине 1990-х лишь 10–15% россиян считали, что он может стать консолидирующим), поддерживался в разной степени уже более чем половиной респондентов, и в 2009 году более 60% опрошенных готовы были поддержать меры по ограничению числа иностранцев, приезжающих в Россию.

Методика исследования

В качестве метода исследования был выбран метод семантического дифференциала. Он применяется в психологических исследованиях для накопления количественных данных оценки отношения к конкретным феноменам и явлениям, каким в нашем случае выступает образ мигранта. Респондентам был предложен авторский онлайн-опросник, в котором для определе-

ния характеристик образа были использованы 24 пары прилагательных, описывающих различные характеристики мигранта. Пары прилагательных в соответствии с методом Ч. Осгуда разделены на три категории, чтобы отдельно рассмотреть такие факторы, как оценка, сила и активность, входящие в общий образ мигранта. При подборе пар прилагательных использовался опыт исследований образа мигранта в отечественной психологии, в частности исследование Т.П. Емельяновой «Социальные представления о мигрантах у членов больших групп общества».

Исследование проводилось на основании принципа доступных случаев с помощью социальных сетей. Выборку составили граждане России в возрасте от 21 года до 57 лет: 31 человек в возрасте от 21 до 35 лет, что соответствует поколению Y, и 58 человек в возрасте от 36 до 57 лет, что соответствует поколению X. Среди респондентов 82% женщин и 18% мужчин.

С точки зрения социального статуса респонденты распределились следующим образом: 46,1% работают по найму, 37,1% зарегистрированы в качестве самозанятых, 9% зарегистрированы как индивидуальные предприниматели, 3,4% владеют бизнесом, 10,1% занимаются домашним хозяйством, 3,4% – безработные, 11,2% – студенты. Этот вопрос анкеты предполагал более одного ответа, поскольку человек может работать по найму и быть одновременно, к примеру, самозанятым или студентом. Поэтому общее число превышает 100%. Среднее общее образование имеют 2,2% респондентов, столько же – среднее профессиональное, 56,2% – высшее (специалитет или бакалавриат), 43,8% – степень магистра, 5,6% – ученую степень.

По уровню дохода респонденты распределились следующим образом. У 1,1% из них денег не хватает даже на приобретение продуктов питания, 15,5% – хватает только на приобретение продуктов питания, 41,6% – достаточно для приобретения необходимых продуктов и одежды, на более крупные покупки приходится откладывать, 39,3% – покупка большинства товаров длительного пользования (холодильник, телевизор) не вызывает трудностей, однако купить квартиру мы не можем, 4,5% – денег достаточно, чтобы вообще ни в чем себе не отказывать.

Большая часть респондентов (95,5%) постоянно проживают в России, из них 89,6 % – в Москве и МО. По национальности 83,2 % считают себя русскими, 11,24 % затруднились с ответом, 5,56 % принадлежат к другим национальностям.

Результаты исследования

В процессе исследования респондентам были заданы вопросы об их опыте отношений с представителями других культур вообще и мигрантов из Центральной Азии, в частности. 98,9% из них заявили, что имеют опыт общения с представителями других культур, у 86,5% есть опыт общения с мигрантами из Центральной Азии, 19,1% ответили, что среди их друзей есть мигранты из Центральной Азии (табл. 1).

В таблице 2 приведены средние значения ответов респондентов на вопросы семантического дифференциала.

Анализ средних значений биполярных характеристик показывает, что по 13 позициям респонденты дали отрицательную характеристику мигранту (см. табл. 2). По этим ответам он воспринимается как непривлекательный, тревожный, нечестный, маленький, эгоистичный, неискренний, безответственный, неуверенный, зависимый, закрытый, напряженный, суетливый. В то же время по другим 10 позициям оценки положительные: уступчивый, невозмутимый, отзывчивый, сильный, деятельный, справедливый, энергичный, дружелюбный, добрый, решительный, общительный.

Таблица 1

Ответы респондентов на вопросы семантического дифференциала

Оценка, %	Высокая	Средняя	Низкая	Нейтральная	Низкая	Средняя	Высокая	Оценка, %
Привлекательный	3,37	5,62	7,87	33,71	21,35	19,10	8,99	Непривлекательный
Тревожный	6,74	15,73	23,60	20,22	15,73	14,61	3,37	Спокойный
Уступчивый	7,87	15,73	16,85	33,71	13,48	10,11	2,25	Неуступчивый
Раздражительный	3,37	10,11	19,10	25,84	26,97	12,36	2,25	Невозмутимый
Отзывчивый	11,24	19,10	24,72	24,72	10,11	6,74	3,37	Равнодушный
Сильный	6,74	21,35	21,35	30,34	14,61	4,49	1,12	Слабый
Честный	3,37	6,74	13,48	31,46	25,84	12,36	6,74	Нечестный
Большой	0,00	0,00	6,74	41,57	26,97	20,22	4,49	Маленький
Альтруистичный	2,25	2,25	13,48	42,70	17,98	15,73	5,62	Эгоистичный
Деятельный	16,85	22,47	23,60	15,73	7,87	10,11	3,37	Пассивный
Справедливый	1,12	12,36	12,36	59,55	8,99	3,37	2,25	Несправедливый
Твердый	3,37	6,74	15,73	49,44	12,36	10,11	2,25	Мягкий
Искренний	1,12	13,48	15,73	26,97	22,47	12,36	7,87	Неискренний
Энергичный	13,48	22,47	26,97	22,47	10,11	3,37	1,12	Вялый
Дружелюбный	7,87	20,22	19,10	33,71	7,87	6,74	4,49	Враждебный
Ответственный	5,62	4,49	24,72	30,34	21,35	6,74	6,74	Безответственный
Уверенный	2,25	11,24	14,61	25,84	21,35	22,47	2,25	Неуверенный
Добрый	3,37	10,11	20,22	52,81	7,87	2,25	3,37	Злой
Независимый	1,12	2,25	6,74	19,10	23,60	26,97	20,22	Зависимый
Решительный	4,49	13,48	15,73	31,46	22,47	11,24	1,12	Нерешительный
Открытый	2,25	10,11	11,24	22,47	16,85	23,60	13,48	Закрытый
Напряженный	8,99	26,97	25,84	20,22	15,73	2,25	0,00	Расслабленный
Общительный	6,74	16,85	25,84	21,35	19,10	6,74	3,37	Замкнутый
Суетливый	2,25	10,11	22,47	28,09	28,09	6,74	2,25	Неторопливый

Таблица 2

Средние значения ответов респондентов на вопросы семантического дифференциала и по категориям Оценка, Сила, Активность

Оценка	**Среднее значение**	**Среднее по категории**
Привлекательный – непривлекательный	*4,57*	**4,00**
Уступчивый – неуступчивый	3,69	
Альтруистичный – эгоистичный	*4,42*	
Дружелюбный – враждебный	3,52	
Общительный – замкнутый	3,63	
Искренний – неискренний	*4,25*	
Добрый – злой	3,72	
Справедливый – несправедливый	3,82	
Открытый – закрытый	*4,66*	
Ответственный – безответственный	*4,04*	
Честный – нечестный	*4,34*	
Отзывчивый – равнодушный	3,37	
Сила		
Сильный – слабый	3,43	**4,34**
Большой – маленький	*4,74*	
Твердый – мягкий	4,00	
Уверенный – неуверенный	*4,29*	
Независимый – зависимый	*5,24*	
Активность		
Энергичный – вялый	3,08	**3,60**
Деятельный – пассивный	3,19	
Напряженный – расслабленный	*3,13*	
Суетливый – неторопливый	*3,99*	
Решительный – нерешительный	3,92	
Раздражительный – невозмутимый	4,09	
Тревожный – спокойный	*3,80*	

Примечание. Курсивом выделены характеристики, оценка по которым отрицательная.

По позиции твердый – мягкий респонденты дали нейтральную оценку.

В целом образ мигранта ближе к нейтральному с небольшим отклонением в негативную сторону.

В категории Оценка среднее значение ответов респондентов равно 4,00. Количество положительных и отрицательных характеристик равно. Все это говорит о нейтральной оценке мигранта.

В категории Сила среднее значение ответов респондентов равно **4,34**. Это означает, что респонденты считают мигранта слабым.

В категории Активность среднее значение ответов респондентов равно **3,60**: респонденты считают мигранта активным.

Выводы

1. Образ мигранта в восприятии респондентов ближе к нейтральному с небольшим отклонением в негативную сторону.
2. Общая оценка образа мигранта ближе к нейтральному с небольшим отклонением в негативную сторону.
3. В категории Оценка дана нейтральная средняя оценка 4,00.
4. Респонденты считают мигранта слабым (4,34).
5. Респонденты считают мигранта активным (3,6)

Наряду с анализом результатов, полученных на всей выборке, представим сравнительный анализ данных семантического дифференциала на выборках поколений Y и X (табл. 3).

Анализ семантического дифференциала по двум возрастным группам при принятии уровня значимости в 5% показывает статистически значимые различия по двум пунктам: большой – маленький и открытый – закрытый.

При оценке по критерию большой – маленький обе группы оценили мигранта как маленького. Это можно трактовать в том числе и как оценку незначительности мигрантов. При этом среднее значение оценки поколения X (4,53) говорит о том, что группа оценивает мигранта по данному качеству как нейтральное, близко к среднему в сторону негативного полюса (маленький), в то время как оценка поколения Y дает выраженную негативную оценку со средним значением 5,03.

В вопросе об открытости – закрытости мигрантов мы видим более существенное различие. Респонденты поколения Y оценивают близко к нейтральному значению, но все же как открытого, со средним значением 3,97, в то время как респонденты поколения X считают его определенно закрытым, среднее значение 5,03.

Выводы из сравнительного анализа данных семантического дифференциала на выборках поколений Y и X:

1. Гипотеза о существовании различного образа мигранта из Централльной Азии у представителей различных поколений россиян: поколения X (1963–1983 годы рождения) и поколения Y (1984–2000 годы рождения) частично подтвердилась.
2. По критерию большой – маленький поколение X дает более негативную оценку, чем поколение Y. Оценка по этому критерию имеет скорее коннотативное значение, которое можно трактовать в смысле важности, значительности и влияния мигранта. Он относится к группе критериев силы, а значит, можно сказать, что старшее поколение воспринимает мигранта менее сильным, важным, значимым и влиятельным.
3. По такому ценному качеству для межкультурного взаимодействия «открытость – закрытость» обнаружены существенные различия. Если более молодое поколение Y считает мигрантов скорее открытым (близко к нейтральному), то более старшее поколение X убеждено в их определённой закрытости.

Таблица 3

Значения шкал семантического дифференциала в зависимости от возраста респондентов

Характеристика	поколение *Y* *n*=31	поколение *X* *n*=58	*t*-критерий Стьюдента	Уровень значимости *p*
	M	M		
Привлекательный – непривлекательный	4,58	4,57	-0,03612	0,971269
Тревожный – спокойный	3,71	3,84	0,38201	0,703386
Уступчивый – неуступчивый	3,42	3,83	1,24879	0,215091
Раздражительный – невозмутимый	4,03	4,12	0,28851	0,773641
Отзывчивый – равнодушный	3,23	3,45	0,65338	0,515234
Сильный – слабый	3,35	3,47	0,36970	0,712508
Честный – нечестный	4,48	4,26	-0,71825	0,474529
Большой – маленький	**5,13**	**4,53**	-2,75401	**0,007167**
Альтруистичный – эгоистичный	4,39	4,43	0,15591	0,876462
Деятельный – пассивный	2,90	3,34	1,18566	0,238983
Справедливый – несправедливый	3,81	3,83	0,08900	0,929287
Твердый – мягкий	4,16	3,91	-0,91440	0,363035
Искренний – неискренний	4,10	4,33	0,69928	0,486244
Энергичный – вялый	3,03	3,10	0,23140	0,817544
Дружелюбный – враждебный	3,45	3,55	0,29825	0,766221
Ответственный – безответственный	3,87	4,14	0,83799	0,404334
Уверенный – неуверенный	4,35	4,26	-0,30048	0,764527
Добрый – злой	3,52	3,83	1,22285	0,224690
Независимый – зависимый	5,42	5,14	-0,92005	0,360092
Решительный – нерешительный	3,55	4,12	1,89781	0,061037
Открытый – закрытый	**3,97**	**5,03**	**3,09421**	**0,002654**
Напряженный – расслабленный	2,87	3,28	1,41914	0,159430
Общительный – замкнутый	3,32	3,79	1,43756	0,154147
Суетливый – неторопливый	3,65	4,17	1,89982	0,060769

В ходе исследования выяснились статистически значимые отличия в образе мигрантов из Центральной Азии между группами людей, имеющих и не имеющих среди друзей представителей мигрантов (табл. 4).

Люди, имеющие друзей среди мигрантов (первая группа), склонны оценивать мигранта как несильного, но привлекательного – средняя оценка 3,71. Среди людей второй группы, не имеющих друзей среди мигрантов, средняя оценка составила 4,78, то есть эта группа считает мигрантов определенно непривлекательными.

По шкале тревожный – спокойный представители первой группы показали среднее значение 4,71, что означает оценку мигранта как определенно тревожного. Вторая группа дала результат 3,58, то есть ее представители видят мигранта как умеренно спокойного.

Следующий критерий, показавший статистически значимые различия, – это отзывчивый – равнодушный. Обе группы считают мигрантов отзывчивыми, но если первая – очень отзывчивыми (среднее значение 2,41), то вторая – умеренно отзывчивыми (3,60).

По шкале честный – нечестный показатели первой группы в пользу определенной честности мигрантов, средний балл 3,24, вторая же группа видит их нечестными – 4,60. Различия обнаружены на высоком уровне статистической значимости.

При выборе качеств между альтруистичный – эгоистичный первая группа считает мигранта альтруистичным, средний показатель 3,47. Вторая группа видит эгоистичным (4,64). Этим объясняется высокий уровень значимости – меньше 0,001. Важно отметить, что ни один человек, дружащий с мигрантами, не назвал их эгоистичными. Различия обнаружены на высоком уровне статистической значимости.

Справедливый – несправедливый. Представители первой группы видят мигрантов довольно справедливыми (3,24). Представители второй согласны с ними, но более умеренны в своих оценках, которые близки к нейтральным (3,96).

Искренний – неискренний: в первой группе мигранта считают довольно искренним, среднее значение 3,21. Во второй – неискренним, со значением 4,51. Выявлен высокий уровень статистической значимости различий.

Можно предположить, что многие мигранты принадлежат к более коллективистским культурам, нежели российская, с характерной для них имплицитной коммуникацией, что может восприниматься респондентами как неискренность.

Первая группа оценивает мигранта как очень дружелюбного, среднее значение 2,71. Во второй оценка дружелюбия более умеренная – 3,71.

По критерию добрый – злой первая группа оценивает мигранта как определенно доброго, средняя оценка 2,88. Вторая группа считает его нейтральным с небольшим перевесом в сторону доброго – 3.92. Различия на высоком уровне статистической значимости.

Обе группы оценивают мигранта как зависимого, но в первой эта оценка умеренна – 4,53, в то время как для второй группы мигрант очень зависим – 5,40.

Если первая группа считает мигранта открытым со средним значением 3,59, то вторая – определенно закрытым (4,92).

По критерию напряженный – расслабленный первая группа придерживается нейтральной оценки (4,0), вторая считает мигранта определенно расслабленным со значением 2,93.

Если в категориях «сила» и «активность» статистически значимые отличия не выявились, то в категории «оценка»

Таблица 4

Значения шкал семантического дифференциала в зависимости от наличия друзей – представителей мигрантов из Центральной Азии

Характеристика	Первая группа *n*=17	Вторая группа *n*=72	*t*-критерий Стьюдента	Уровень значимости *p*
	M	M		
Привлекательный – непривлекательный	**3,71**	**4,78**	**2,86080**	**0,005291**
Тревожный – спокойный	**4,71**	**3,58**	**-2,72509**	**0,007771**
Уступчивый –неуступчивый	3,53	3,72	0,48299	0,630320
Раздражительный –невозмутимый	4,47	4,00	-1,27798	0,204656
Отзывчивый –равнодушный	**2,41**	**3,60**	**3,01122**	**0,003405**
Сильный – слабый	3,00	3,53	1,47138	0,144797
Честный – нечестный	*3,24*	*4,60*	*3,86745*	*0,000212*
Большой – маленький	4,76	4,74	-0,10482	0,916761
Альтруистичный – эгоистичный	*3,47*	*4,64*	*3,67615*	*0,000409*
Деятельный – пассивный	2,65	3,32	1,49652	0,138136
Справедливый – несправедливый	**3,24**	**3,96**	**2,60843**	**0,010705**
Твердый – мягкий	4,18	3,96	-0,66345	0,508795
Искренний – неискренний	*3,12*	*4,51*	*3,75135*	*0,000316*
Энергичный – вялый	2,76	3,15	1,04700	0,298001
Дружелюбный – враждебный	**2,71**	**3,71**	**2,55348**	**0,012408**
Ответственный – безответственный	3,24	4,24	2,68656	0,008647
Уверенный – неуверенный	4,18	4,32	0,36849	0,713402
Добрый – злой	*2,88*	*3,92*	*3,55532*	*0,000613*
Независимый –зависимый	**4,53**	**5,40**	**2,42220**	**0,017502**
Решительный – нерешительный	3,71	3,97	0,71619	0,475794
Открытый – закрытый	**3,59**	**4,92**	**3,18906**	**0,001985**
Напряженный – расслабленный	**4,00**	**2,93**	**-3,23634**	**0,001713**
Общительный – замкнутый	3,29	3,71	1,03835	0,301985
Суетливый – неторопливый	4,35	3,90	-1,32455	0,188789
ОЦЕНКА	**3,20**	**4,19**	**3,97913**	**0,000143**
СИЛА	4,13	4,39	1,31106	0,193286
АКТИВНОСТЬ	3,81	3,55	-1,27803	0,204638

Примечание. Жирным шрифтом выделены характеристики, по которым выявлены статистически достоверные (значимые) различия ($p \leq 0,05$), дополнительно выделены курсивом характеристики, по которым выявлены различия на высоком уровне статистической значимости ($p \leq 0,001$).

видим различие на высоком уровне статистической значимости p=0,000143. Первая группа показала среднее значение 3,20, вторая – 4,19, то есть первая группа оценивает мигранта вполне положительно, в то время как вторая – умеренно отрицательно.

Выводы из сравнительного анализа данных семантического дифференциала на выборках групп респондентов, имеющих среди друзей представителей мигрантов из Центральной Азии, и не имеющих таковых:

1. В 50% вопросов позиция людей, среди друзей которых есть мигранты из Центральной Азии, статистически значимо отличается от позиции людей, таких друзей не имеющих.
2. По восьми критериям выявлены статистически достоверные (значимые) различия ($p \leq 0,05$), по четырем выявлены различия на высоком уровне статистической значимости ($p \leq 0,001$).
3. При рассмотрении результатов по категориям «оценка, «сила» и «активность» различия обнаружены на высоком уровне статистической значимости по критерию «оценка».
4. Можно утверждать, что люди, имеющие друзей среди мигрантов, имеют более положительный образ мигранта, чем люди, таких друзей не имеющие.

Заключение

По результатам исследований мы видим, что у опрошенных лиц выявлен определенный образ мигранта, являющийся индивидуальным психическим отражением субъективных представлений об окружающем мире каждого конкретного респондента. В целом можем констатировать, что на сегодняшний день этот образ нейтральный, чуть ближе к негативному.

В результате проведенного эмпирического исследования частично подтвердилась гипотеза о существовании различного образа мигранта из Центральной Азии у представителей различных поколений россиян: поколения X (1963–1983 годы рождения) и поколения Y (1984–2000 годы рождения). В частности, были выявлены статистически значимые различия в восприятии образа мигранта по таким характеристикам, как большой – маленький, имеющем коннотативное значение, и «открытость – закрытость» – качеству, важному для межкультурного взаимодействия.

Существуют различия в восприятии и психическом отражении субъективной реальности между группами людей разного возраста, жившими в частично отличающемся историческом контексте и социально-культурной ситуации, и объединенных ценностями, общими внутри групп, но различающихся между группами.

Частичное подтверждение гипотезы можно объяснить динамикой процесса формирования отношения к мигрантам в стране. Если в середине 1990-х лишь 10–15% россиян считали, что лозунг «Россия для русских» может стать консолидирующим, то к 2005 году (когда первым представителям поколения Y исполнилось 20 лет) его поддерживали в той или иной степени уже более половины респондентов, а к в 2009 году более 60% опрошенных готовы были поддержать меры по ограничению числа приезжающих в Россию иностранцев. В 2013 году 35% граждан считали наиболее вероятной угрозой «заселение России представителями других национальностей».

То есть период процесса формирования негативного образа мигранта пришелся на 2005–2013 годы и оказал влияние на представителей обоих поколений.

Одновременно при анализе результатов исследования выяснилось, что существуют значительные (статистически достоверно) различия между группой респондентов, имеющих друзей среди мигрантов из Цен-

тральной Азии, и не имеющих друзей среди них. Различия выявлены по 12 характеристикам семантического дифференциала (это 50%), причем по четырем критериям различия обнаружены на высоком уровне статистической значимости. Имеющие друзей среди мигрантов демонстрируют существенно более положительный образ, который формируется при индивидуальном психическом отражении окружающего мира. Можно сказать, что часть информации об окружающем мире усваивается в виде интроектов – полученных извне разного рода убеждений, а часть в виде осознанного ассимилированного личного опыта. И если интроекты, усвоенные из внешней среды одинаковы для обеих групп, то их личный опыт различается, что и отражается на результатах исследования.

Сейчас большинство переселенцев переезжают в Россию по трудовым, а не гуманитарно-политическим причинам, что вызывает определенные трения в обществе. Исследование показало, что в сознании россиян существует нейтральный образ мигранта из Центральной Азии с небольшим отклонением в негативную сторону. Представители поколения Y воспринимают мигранта менее негативно, чем представители поколения X. Люди, среди друзей которых есть мигранты из Центральной Азии, воспринимают мигрантов более положительно, чем не имеющие среди друзей мигрантов. Для снятия социального напряжения в отношении к мигрантам можно рекомендовать расширение непосредственных контактов коренного населения с представителями мигрантов через культурные и образовательные программы.

Литература

1. *Аблажей Н.Н.* Образ трудового мигранта в прессе и массовом сознании россиян // Вестник Новосибирского государственного университета. Серия: История, филология. 2012. Т. 11, № 6. С. 17–23.
2. *Атаджанов М.* Переходное поколение в современном социуме: от поколения икс к интернет-поколению // Научный вестник Воронежского государственного архитектурно-строительного университета. Серия: социально-гуманитарные науки. 2015. № 4 (8). С. 69–73.
3. *Баязитова Л., Мухтасарова Э.А.* Образ мигранта в современном российском сознании/Материалы Всероссийской 41-й научно-технической конференции молодых ученых, аспирантов и студентов. В 2-х томах. Министерство образования и науки РФ; ФГБОУ ВПО Уфимский государственный нефтяной технический университет, филиал в Октябрьском. Уфа: ФГБОУ ВПО Уфимский государственный нефтяной технический университет, филиал в Октябрьском, 2017. С. 122–126.
4. *Вакула И.М., Топилина А.В.* Образ мигранта в общественном сознании современных россиян / Регулирование миграционных процессов на юге России: политические, юридические и правоохранительные аспекты. Сборник материалов Всероссийской научно-теоретической конференции. Ростов-на-Дону: Ростовский юридический институт Министерства внутренних дел РФ, 2016. С. 48–50.
5. *Вронцов С.С., Коченов Г.Н.* Психология поколений: от поколения героев до поколения Z / Психологические исследования личности в современной стрессогенной среде. Материалы VII Всероссийской научно-практической конференции с международным участием / под ред. М.В. Лукьяновой, А.С. Лукьянова. Ставрополь: Северо-Кавказский федеральный университет, 2018. С. 132–134.
6. *Гончарова Н.Ю.* Общетеоретические основы изучения понятия «образ» // Вестник Вятского государственного университета. 2012. № 4. С. 33–36.
7. *Горячев В.В.* Краткий исторический анализ понимания образа в отечественной психологии // Мир науки, культуры, образования. 2013. № 2 (39). С. 66–69.
8. *Гурова И.М., Евдокимова С.Ш.* Теория поколений: современное развитие и прикладные аспекты // Актуальные вопросы инновационной экономики. 2016. № 14. С. 78–86.

9. *Дятлов В.И.* Трансграничные мигранты в современной России: динамика формирования стереотипов // Журнал политической философии и социологии политики «Полития. Анализ. Хроника. Прогноз». 2010. № 3–4 (58–59). С. 121–149.
10. *Константинов В.В., Осин Р.В.* Образ мигранта в современных российских масс-медиа // Пензенский психологический вестник. 2013. № 1. С. 11–124.
11. *Кошелева Ю.П.* «Образ» в психологии: теория и практика // Вестник Московского государственного лингвистического университета. 2012. № 640. С. 39–51.
12. *Ларин А.Г.* Китайские мигранты в России. История и современность. М.: Восточная книга, 2009. 512 с.
13. *Лезгина Д.В.* Интегративная классическая теория поколений // Credo New. 2006. № 2. С. 10.
14. *Марцинковская Т.Д., Полева Н.С.* Поколения эпохи транзитивности: ценности, идентичность, общение // Мир психологии. 2017. № 1 (89). С. 24–37.
15. *Мохова С.Ю.* Смысложизненные ориентации X, Y. и Z поколений // Психология. Историко-критические обзоры и современные исследования. 2017. Т. 6, № 2А. С. 138–146.
16. *Мукомель М.* Российские дискурсы о миграции // Вестник общественного мнения. Данные. Анализ. Дискурс. 2005. № 1. С. 48–57.
17. *Нартова-Бочавер С.К.* Дифференциальная. М.: Флинта, 2008. 280 с.
18. *Овчинникова Л.А.* Беженцы и мигранты: образ «чужого» в российских СМИ/Актуальные проблемы современного социально-гуманитарного знания. Материалы X Всероссийской научно-практической конференции/ отв. ред. Н.Ю. Мочалова, О.В. Рыжкова. Нижний Тагил: Нижнетагильский государственный социально-педагогический институт (филиал) ФГАОУ ВПО «Российский государственный профессионально-педагогический университет», 2016. С. 93–98.
19. *Полищук Е.А.* Подходы к пониманию категории образа в психологии // Журнал научных публикаций аспирантов и докторантов. 2010. № 5(47). С. 60–62.
20. *Помогайбин В.Н., Аликов А.А.* Проблема образа в психологии: исторический аспект // Инновации в образовании. 2012. № 3. С. 68–72.
21. *Скребцова Т.Г.* Образ мигранта в современных российских СМИ // Политическая лингвистика. 2007. № 3 (23). С. 115–118.
22. *Смирнова Е.Э.* Семантический дифференциал/Саморегуляция и прогнозирование социального поведения личности: диспозиционная концепция / В.А. Ядов, А.А. Семенов, В.В. Водзинская, В.Н. Каюрова и [др.]. М.: ООО «Центр социального прогнозирования и маркетинга», 2013. С. 277–279.
23. *Хотинец В.Ю., Молчанова Ю.А.* Психология образа: свой и чужой: учебное пособие. М.: Инфра-М, 2019. 90 с.
24. *Цымбаленко С.Б.* Взаимодействие поколений в новом социальном измерении // Мир психологии. 2017. № 1 (89). С. 63–69.
25. *Шерман Е.М.* Образ «чужого»: портрет мигрантов в СМИ и архетипы коллективного бессознательного / Современная Россия и мир: альтернативы развития (Трансграничные мигранты и общество страны пребывания: взаимное восприятие и проблемы межкультурного взаимодействия). Сборник научных статей. Сер. «Дневник Алтайской школы политических исследований» / под ред. Ю.Г. Чернышова. Барнаул: Алтайский государственный университет, 2014. С. 41–45.
26. *Bennet S., Maton K., Kervin L.* The “digital natives” debate: A critical review of the evidence // Dritish journal of Educational Technololgy. 2008. № 39 (5).
27. *Brooks D.* What’s the Matter With Kids Today? Not a Thing. The New York Times. Nov. 5. 2000. URL: http://www.nytimes.com/2000/11/05/books/what-s-the-matter-with-kids-today-not-a-thing.html
28. *Chang Edward C., Sanna Lawrence J.* Affectivity and psychological adjustment across two adult generations: Does pessimistic explanatory style still matter? // Personality and Individual Differences. 2007. Vol. 43, Issue 5, October. P. 1149–1159.
29. *Howe N.* Generations: The history of America’s future, 1584 to 2069 / N. Howe, W. Strauss. New York: William Morrow and Co, 1991. 538 p.
30. *Jean M. Twenge, Stacy M.* Campbell. «Generational differences in psycho-

logical traits and their impact on the work place» // Journal of Managerial Psychology. 2008 Vol. 23, Iss: 8 P. 862–877.

31. *Joshi A., Dencker John C., Franz G.* Generations in organizations // Research in Organizational Behavior. 2011 Vol. 31. P. 177–205.
32. *Koutropoulos A.* "Digital Natives". MERLOT Journal of Online Learning and Teaching. Vol. 7, N. 4 (December 2011): 525–538.
33. *Mannheim K.* The Problem of Generations. Essays on the Sociology of Knowledge. London: Routledge and Kenan, 1952.
34. *Shapiro J., Douglas K., de la Rocha O., Radecki S., Vu C., Dinh T.* Generational Differences in Psychosocial Adaptation and Predictors of Psychological Distress in a Population of Recent Vietnamese Immigrants//Journal of Community Health. 1999. Vol. 24, № 2, April. P. 95–113(19).
35. *Strauss W., Howe N.* The Fourth Turning: An American Prophecy – What the Cycles of History Tell Us About America's Next Rendezvous with Destiny. N.Y.: Broadway Books, 1997.

Анализ концептов «семья» и «брак» в языковой картине мира арабских народов на примере египтян

ЮЛИЯ АЛЕКСЕЕВНА САЛЕХ
магистрант программы
«Психология Востока: этничность, религия, межкультурная коммуникация»
ФГБОУ ВО МГППУ (Москва, Россия)
yuliasaleh@yandex.ru

Аннотация. В статье дан краткий обзор и анализ результатов эмпирического исследования, проведенного в рамках обучения по магистерской программе «Психология Востока: этничность, религия и межкультурная коммуникация» в Московском государственном психолого-педагогическом университете. Исследование посвящено анализу концептов «семья» и «брак» в языковой картине мира как психологическом контексте.

Ключевые слова: психология, языковая картина мира, концепт, египтяне.

В сознании носителей языка формируется определенная языковая картина мира. Она становится призмой, через которую человек видит мир, и является отражением картины мира – динамической системы, состоящей из отдельных частей ментальных образований, фиксирующих значимые аспекты бытия и фрагменты мира. Картина мира формируется под влиянием исторических событий, географических условий и этнопсихологических особенностей отдельных народов, поэтому характеризуется национально-культурной спецификой. Она задаёт нормы поведения человека, влияет на его взаимоотношения с миром, отражает определенный способ его восприятия и концептуализации. Совокупность представлений о мире, заключенных в значении разных слов и выражений языка, складывается в единую систему взглядов и предписаний, которая навязывается в качестве обязательной всем его носителям.

Культурная и языковая картины мира существуют в виде концептов – понятий, позволяющих рассматривать мыслительные образы с позиций закономерности происхождения языка, его отражения в сознании и культуре. Из концептов состоит семантическое пространство языка, по которому можно судить о знании, заложенном в культуре. На основании таких ментальных единиц, отражающих элементы сознания, формируется культурный слой.

Анализ концептов языковой картины мира позволяет рассмотреть культурные ценности, выделить отличительные компоненты ассоциативных рядов, выявить культурно-историческую обусловленность содержания ментальной единицы, что имеет в современных условиях огромное прикладное значение. Её изучение даёт возможность правильно понять собеседника, что немаловажно для диалога культур, успешной межкультурной коммуникации.

В настоящее время в центре этнопсихолингвистических исследований находится изучение национально-культурной специфики языкового сознания представителей различных культур. В качестве предмета кросскультурных исследований выбираются ценностные ориентации, зафиксированные в языковом сознании носителя того или иного языка.

Поскольку целью исследования в рамках обучения по программе «Психология Востока: этничность, религия и межкультурная

коммуникация» являлось изучение и описание национально-культурной специфики языковой картины мира арабов на примере египтян, то объектом исследования были выбраны концепты семьи и брака в египетской языковой картине мира. Выбор обусловлен тем, что они являются одними из базовых, обусловливая высокую культурную и социальную значимость. Многочисленные этнографические исследования указывают на важность, первостепенное значение семьи в жизни египтян. Так, в работе «Египет и египтяне» А.М. Васильев отмечает, что в тяжелых жизненных условиях точкой опоры египтянина в духовной жизни служит религия, в социальной – семья. «Именно в семье и только в семье к нему возвращаются достоинство и уверенность в себе, на семью устремлены его чувства, в семье от находит поддержку и утешение, семья – ось забот, размышлений, разговоров». Для египтян в семье сосредоточено начало всех начал и конец всех концов [2]. По мнению арабиста В.Э. Шагаля, «арабское общество придает семейно-брачным отношениям чрезвычайную важность, в отличие от нашей цивилизации, где они занимают довольно скромное место» [3]. Если обратиться к «Всемирному исследованию ценностей», можно найти подтверждение высказыванию, что семья чрезвычайно важна для египтян (табл. 1).

Таблица 1

Сравнение важности семьи в жизни россиян и египтян, %[1]

Степень важности	Всего	Страна/регион	
		Россия	Египет
Очень важно	89.7	85.0	97.4
Достаточно важно	8.7	12.7	2.2
Не очень важно	1.0	1.3	0.5
Совсем неважно	0.3	0.5	-
Не знаю	0.1	0.1	-
Нет ответа	0.1	0.2	-
Н/д	0.1	0.2	–
(*N*)	(4,023)	(2,500)	(1,523)

Selected samples: Egypt, 2013; Russia, 2011.

В вопросе изучения языковой картины мира арабов в общем и египтян в частности особый интерес представляет анализ особенностей языка, носителем которого они являются. В Египте, как и других арабских странах, присутствует ситуация «диглоссии».

По мнению Р. Басьиони, автора работы «Язык и идентичность в современном Египте», египетская устная культура всегда играла ключевую роль в формировании египетской идентичности. Писательница отмечает, что литературный арабский язык в египетском обществе ассоциируется с идеологией, книгами о политике, религиозными текстами и формальными установками, как позитивными, так и негативными. Египетский диалект имеет позитивный индекс у большинства египтян. «Явное восхищение, которое египтяне испытывают по отношению к своему диалекту, и восприятие некоторых интеллектуалов колеблются между тем, чтобы быть ярыми защитниками стандартного арабского как единственного языка арабов, и выделение диалекта как особого языка египтян, который отличает их от других арабов». Она заключает, что «быть настоящим египтянином» – значит разговаривать на египетском диалекте [4]. В этой связи необходимо особо отметить важность учета египетского диалекта в изучении языковой картины мира египтян.

Базой исследования являлся опросник на египетском диалекте, созданный на сервисе Гугл.Формы и распространяемый через социальные сети. В исследовании участвовали 20 мужчин и 20 женщин в возрасте от 19 до 60 лет – носители египетского диалекта арабского языка.

В качестве метода исследования использовался ассоциативный эксперимент. Окру-

[1] http://worldvaluessurvey.org/WVSOnline.jsp

жающая реальность отражается в языке в большой степени через ассоциации. Применение данного метода заключается в том, что его участнику предъявляется слово-стимул и предлагается отреагировать на него другими словами или словосочетаниями.

Метод свободного ассоциативного эксперимента получил широкое применение в психологии и лингвистике, поскольку помимо двух традиционно известных и признанных способов представления языка (язык-совокупность, воплощенный в текстах, и язык-система, отраженный в грамматиках и словарях) специалисты отмечают еще одно его проявление – ассоциативно-вербальная сеть. Метод выполняет следующие функции.

- Приближает к пониманию, как слова представлены и систематизированы в сознании индивида (так называемому «ментальному», или «внутреннему» лексикону).
- Предоставляет доступ к вербальной памяти этноса.
- Отражает культурные стереотипы этноса.
- Выявляет содержание концепта в мыслительном пространстве носителей языка.

Процедура проведения эмпирического исследования заключалась в последовательном предъявлении испытуемым слова-стимула и предлагалось написать неограниченное количество ассоциаций как слов, так и словосочетаний. Полученные результаты позволили создать фрагмент ассоциативного поля слов-стимулов.

В ходе исследования была получена 1061 ассоциация. Обработка результатов позволила отобрать наиболее частотные ассоциации на слова-стимулы «семья» и «брак» (рис.1). Для более полного раскрытия данных концептов информантам были предъявлены дополнительные слова-стимулы: «родственники», «потомство», «развод», «полигамный брак».

Шагаль отмечает, что «родственники в арабских семьях глубоко убеждены в том, что в случае необходимости другие члены семьи обязательно окажут им соответствующую помощь. Они уверены, что их никогда не оставят наедине с бедой или неприятностями. Единение членов семьи, их постоянная готовность помочь друг другу гарантируют безопасность всем ее членам, вплоть до самых маленьких». Каждый член семьи уверен, что он никогда не останется без материальной или эмоциональной, духовной поддержки [3].

Это утверждение востоковеда-арабиста подтверждают такие ассоциации как «опора», «поддержка», «спина». Семья также ассоциируется с «любовью», «лаской» и её членами – «матерью», «отцом» и «братьями и сестрами».

«Египетское общественное мнение освящает семьи и самым важным делом жизни считает женитьбу», – приводит А.М. Васильев цитату из книги египетского литератора И.А. Шааляна (см.: [2]). Это положение подтверждается множеством примеров из языковых единиц. Брак в Египте называют نُصّ الدّين – «половиной религии, религиозного долга», в этом понимании первой половиной религиозного долга – стать мусульманином, второй – заключить брак. Ислам считает безбрачие вторым грехом после неверия [1]. То есть тот, кто заключил брак, восполнил половину своего религиозного долга. Помимо глагола إِتْجَوِّز, который имеет прямой перевод на русский язык со значением «жениться, выходить замуж, сочетаться браком», существует множество паремий, обозначающих это действие, например, существует паремия دَخَل دُنْيَا, дословный перевод которой «вошел в мир, мирскую жизнь» также обозначает вступление в брак как начало жизни. Еще одно описание, которое в Египте дают браку – بَيْت العَدْل – «дом справедливости».

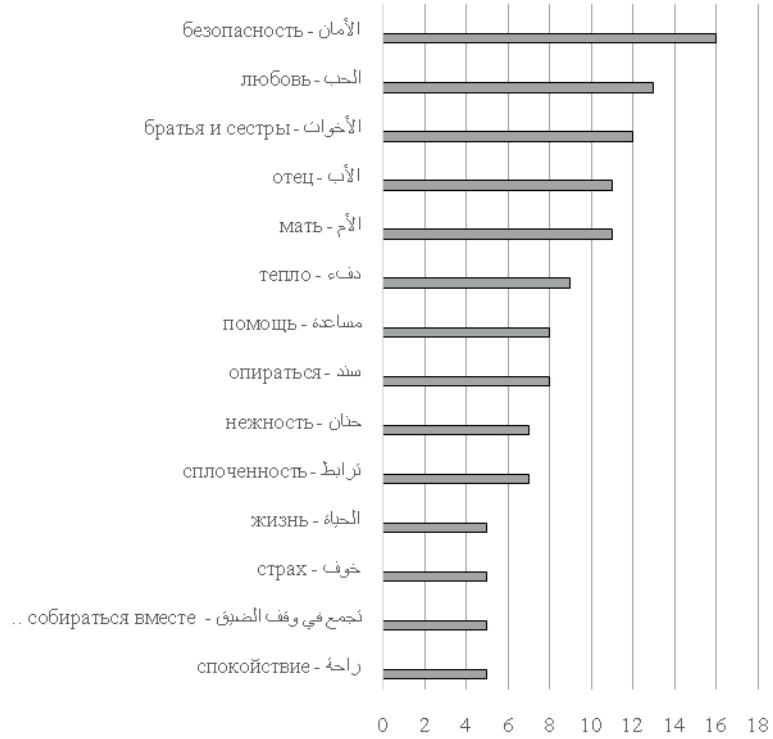


Рис 1. Наиболее частые ассоциаты к слову-стимулу «семья»

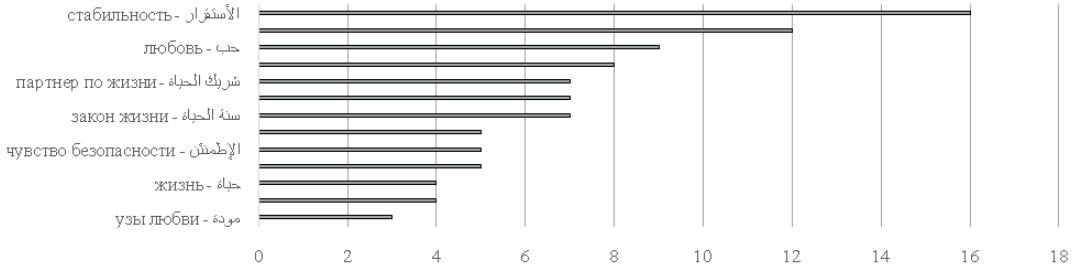


Рис 2. Наиболее частые ассоциаты к слову-стимулу «брак»

Согласно исламу, брак считается священной обязанностью каждого мусульманина. Ислам относится к браку как к святому союзу сердец, источнику надежности для обоих супругов. В суре Корана «Женщины» брак назван «крепкими узами» – مودة – это понятие также встречается среди ассоциаций информантов к слову-стимулу «брак».

Среди ассоциаций можно встретить и аяты из Корана, говорящие о браке, что еще раз указывает на его тесную связь с религией и религиозным долгом. Можно сказать, что брак связывается прежде всего со «стабильностью», «ответственностью». В некоторых речевых актах «стабильность» и «брак» становятся синонимами. Среди ассоциаций можно обнаружить указание на «религиозный долг» и «закон жизни». Здесь также встречаются различные культурные реалии, связанные с браком, – «свадьба», «шабка» (золотой подарок невесте, предъявляемый женихом во время по-

молвки), «мизмар» – традиционный музыкальный инструмент, который сопровождает свадебную процессию “زفاف”, а также «парикмахер». В традиционных египетских свадьбах поход невесты к парикмахеру является частью обязательных в день свадьбы мероприятий. Указаны также «ночь хны» – традиционная ночь перед свадьбой, сопровождающаяся особыми ритуалами, «чтение Аль-Фатихи» – мероприятие, когда происходит договоренность двух семей о скорой помолвке. Эти ассоциации говорят о тесной связи брака с определенными традиционными ритуалами, принятыми в культуре данного этноса.

Прослеживается также противоречивое отношение к браку, связанное, возможно, с личным опытом информантов, среди ассоциаций встречаются и такие: «большая ошибка», «головная боль», «расходы», а также традиционные для египтян восклицания: «Да защитит Господь!», «Да облегчит Господь!». Однако они встречаются не так часто, как приведенные в табл. 2 позитивные ассоциации.

Таблица 2

Наиболее частые ассоциаты к слову-стимулу «потомство»

№ п/п	Ассоциат	Перевод	Количество упоминаний
1	رزق	Дар, «ризк»	17
2	الحب	Любовь	10
3	مسوؤلية	Ответственность	7
4	تربية	Воспитание	7
5	اهتمام	Внимание	6
6	«المال والبنون زينة الحياة الدنيا»	«Богатство и сыновья – украшение мирской жизни» (18:46)[1]	6
7	بنت	Дочь	5
8	إبن	Сын	5
9	خوف	Страх	5
10	سند	Опора	4
11	نصيحة	Совет	4

Таблица 3

Наиболее частые ассоциаты к слову-стимулу «близкие, родственники»

№ п/п	Ассоциат	Перевод	Количество упоминаний
1	صلة الرحم	«Связь матки»	14
2	السند	Опора	12
3	ضهر	Спина	7
4	واقف معاك وجانبك في كل حاجة الحلوة والوحشة	Тот, кто стоит рядом с тобой в горе и радости	6
5	حب	Любовь	5
6	مودة	Узы	5
7	منهم الحلو ومنهم الوحش	Среди них есть хорошие, есть и плохие	5
8	قرايب عقارب	«Родня – беды»	4
9	زيارات	Нанесение визитов	5
10	زواج أقارب	Родственный брак	3

[1] Коран. Перевод смыслов/пер. с араб. Э.Р. Кулиев. – М., 2013. – 668 с.

Наиболее частая ассоциация со словом «потомство» – «ризк». В Коране «ризком» называются средства существования, которые Аллах даёт человеку. Отсюда один из его эпитетов, ар-Раззак («наделяющий», «дающий пропитание»). Однако в данном случае «ризк» понимается как великий дар и милость от Аллаха, ниспосланные в виде потомства. Потомство связано с ответственностью и страхом.

Частой ассоциацией также является коранический аят: «богатство и сыновья – украшение мирской жизни». Выделяется также и народная мудрость, представленная информантами в виде различных цитат. Среди наиболее частных ассоциаций также встречаются «любовь», «совет», «дочь», «сын», «заветная мечта», а также различные восклицания, присутствующие в египетском диалекте, например, “يا رب” – мольба, обращенная к Богу.

В египетском мировоззрении дети являются основой брака, устоями семейного счастья и жизни, свое описание они имеют и в египетском диалекте: العيال أحباب الله – «дети – любимцы Аллаха», من خلف ما مات – «тот, кто оставил после себя потомство – не умер», «أعز الولد – ولد الولد» – «самый дорогой сын – сын сына» (табл. 3).

В египетском диалекте арабского языка «близкие» и «родственники» имеют одно общее слово “قرايب”. Наиболее часто упоминаемой ассоциацией стала «родственная связь» – صلة الرحم (досл. «связь матки»). Данное понятие также имеет широкое упоминание в Коране (4:1, 13: 21, 47: 22-23, 13:25). Близкие ассоциируются с опорой, поддержкой.

Отношение к родственникам среди информантов неоднозначное, поскольку также имеются отрицательные ассоциации, среди них: «родственники – неприятности, беды» (фразеологизм, построенный за счет созвучия двух слов в египетском диалекте арабского языка: “قرايب – عقارب”), «дьяволы», «прибегаю к защите Аллаха!» (формула, произносимая мусульманами для защиты от дьявола). Одним из ассоциатов стало слово «наследство», что может указывать на часто возникающие споры по наследственным делам.

Несколькими информантами была указана одна и та же фраза: «среди них есть и хорошие, и плохие».

Примечательно также указание в качестве ассоциаций «визитов» к друг другу, а также таких понятий как «муджамалят» и «усуль». Васильев в книге «Египет и египтяне» отмечал, что «мужчина и женщина, уважаемые в общине, должны знать усуль (нормы поведения, в том числе и свое место в социальной иерархии) и ахляк («добрый нрав», этические нормы), а также обладать муджамалят, то есть вежливостью, умением говорить приятные вещи друг другу» [1]. Также некоторые информанты допускают родственный брак, практикуемый в Египте (так называемый эндогамный, кузенный брак). Несмотря на то что их число постепенно сокращается, как было сказано выше, в египетском диалекте существуют и остаются распространенными пословицы, поощряющие такой брак. «Тот, кто стесняется дочери своего дяди, не приносит от нее детей» – إللي يِتْكِسِف مِن بِنْت عَمُّه ما يِجِيبْش مِنْهَا عَيَال. Пословица أَخُد إِبْن عَمِّي وأَثْغَطَّى بْكُمي – «возьму [в мужья] сына моего дяди и прикроюсь рукавом» указывает на то, что эндогамный брак не только выгоден экономически, но и более безопасен для самой невесты, так как кузены растут вместе и хорошо знают друг друга. То есть даже если жених не будет иметь средств на покупку одеяла для невесты, она будет в безопасности, накрывшись только рукавом.

Преимущество родственного брака جَوَاز القَرَايب и брака по договоренности семей, которые хорошо знакомы друг с другом, выра-

жается в таких языковых единицах как: "إللي نعرفه أحسن من إللي منعرفوش" («тот, кого мы знаем лучше того, кого мы не знаем»), نِحُطّ زَيْتْنَا في دِقِيقْنَا («мы добавим нашего масла к нашей муке» – о смешении двух родственных или хорошо знакомых, дружащих семей).

Главной ассоциацией среди информантов, вызванной словом-стимулом «развод», стал хадис: «из всех разрешенных деяний самым ненавистным для Аллаха является развод» (табл. 4). Среди ассоциаций также встречаются аяты из Корана, говорящие о разводе. По мнению автора, это связано с тесной связью брака и религии, а также с тем, что в данном обществе правила развода регулируются религиозным законом. Первоочередным в проблеме развода для информантов становится «несправедливость по отношению к детям». Однако они видят развод также «одним из решений» семейных проблем.

Таблица 4

Наиболее частые ассоциаты к слову-стимулу «развод»

№ п/п	Ассоциат	Перевод	Количество упоминаний
1	أبغض الحلال	«Из всех разрешенных деяний самым ненавистным для Аллаха является развод» (хадис)	12
2	الأطفال بيتظلموا	Несправедливость по отношению к детям	11
3	خراب بيوت	Разрушение домов	8
4	احد الحلول	Одно из решений	8
5	مشاكل	Проблемы	7
6	حاجة مش مقبولة في المجتمع	Неприемлемо в обществе	5

Таблица 5

Наиболее частые ассоциаты к слову-стимулу «многоженство»

№ п/п	Ассоциат	Перевод	Количество упоминаний
1	عدل	Справедливость	7
2	مشاكل كتير	Многочисленные проблемы	6
3	ظلم	Несправедливость	6
4	شرع ربنا	Шариат Господа	5
5	مرفوض من المجتمع	Отрицаемо обществом	5
6	إستحالة العدل	Невозможность справедливости	5
7	لا مانع إذا أقتضت الضرورة	Нет препятствий, если причиной являются крайние обстоятельства	5
8	ضد	Против	5
9	الزوجة سبب	Причина в жене	4

Согласно хадису пророка Мухаммада, развод является самым худшим из дозволенного Аллахом. В египетском диалекте распространена клятва троекратным разводом "حلفان بالطلاق", что показывает, что развод является исключительной, нежелательной, почти невыполнимой мерой. Разведясь с женой, мусульманин сможет повторно жениться на ней только при условии её вступления в другой брак и развода. Такой брак получил название "جواز محلل".

Примечательно, что некоторые информанты ответили ассоциацией «харам» («запрещенное, недозволенное»), хотя развод является дозволенным.

Это может быть связано с тем, что слово «харам» в повседневной египетской речи может не нести прямого религиоз-

ного смысла и подразумевать «нечто нехорошее», «неправильное», даже если оно дозволено религией, а также с тем, что в некоторых группах египтян, например, среди христиан-коптов, развод недопустим. Он получил у них своё отражение и в диалекте – «христианским браком» جوازة») («نصارى называют две вещи, не отделимые друг от друга[1].

При изучении концептов «семьи» и «брака» интерес также представила практика многобрачия. По мнению Шагаля, «данная практика постепенно сходит на нет, полигамная семья встречается все реже и реже, хотя в ряде [арабских] стран, среди определенных социальных групп такие браки встречаются» [3]. Среди ассоциаций можно выявить аяты из Корана, постулирующие дозволенность данной практики, а также «справедливость», которая является обязательным условием заключение такого брака. При этом он связывается с «невозможностью быть справедливым» и «большими проблемами».

Как и развод, второй брак вызывает ассоциации разрушения, несправедливости по отношению к детям и плохую репутацию. Один из ассоциатов – «развод», напрямую связан с неприятием многоженства. Среди ассоциатов также прослеживаются паремии, отражающие своеобразную народную мудрость и отношение к многоженству: «جوز الاتنين عريس كل ليلة» – «женатый на двух – каждую ночь жених», «جوز الاتنين يا قادر يا فاجر» – «женатый на двух или могущественен, или распутен». Примечательно также, что слово "ضر" – имеет корень «д р р» – «вредить, причинять ущерб», а о чем-то нежелательном говорят "زي إبن الضرة" – «подобен сыну второй жены».

Получаемое в результате проведения ассоциативного эксперимента ассоциативное поле того или иного слова-стимула – это не только фрагмент вербальной памяти человека, но и фрагмент образа мира того или иного этноса, отраженного в сознании «среднего» носителя той или иной культуры, его мотивов и оценок и, следовательно, его культурных стереотипов.

Концепты «семья» и «брак» не находятся в изолированном состоянии в сознании носителей, а сопряжен с целым рядом других понятий, которые также были предоставлены информантам в качестве стимулов. Таким образом, в языковом сознании египтян понятия «семья» и «брак» наполнены особенным содержанием, отражающим реальное положение вещей, существующее на практике.

Изучение языкового сознания носителей того или иного языка – путь для осмысления процессов, происходящих в институциональном и этническом сознании людей, принадлежащих к различным культурам, а также для понимания процессов, имеющих место при межкультурной коммуникации.

Результаты исследования могут быть использованы в работе специалистов по выстраиванию межкультурной коммуникации, психологов, специализирующихся на работе с представителями арабских народов, а также в кросскультурных исследованиях.

Литература

1. *Бибикова О.П.* Арабы. Историко-этнографические очерки. М., 2008. 444 с.
2. *Васильев А.М.* Египет и египтяне. М., 2008. 366 с.
3. *Шагаль В.Э.* Арабский мир: пути познания. Межкультурная коммуникация и арабский язык. М., 2001. 288 с.
4. *Bassiouney R.* Language and identity in modern Egypt. Edinburgh University Press., 2014. 392 c.

[1] أحمد تيمور باشا. الكنايات العامية., بيروت.,2020., 143 ص

Ассоциация психологической помощи мусульманам
АНО НПЦ «Аль-Васатыя - умеренность»

О.С. Павлова

ПСИХОЛОГИЯ: ИСЛАМСКИЙ ДИСКУРС

Монография

Москва
2020 г.

ПИЩА ДЛЯ ДУШИ

Абу Зайда ал-Балхи

КОГНИТИВНО-ПОВЕДЕНЧЕСКАЯ ТЕРАПИЯ ВРАЧА ДЕВЯТОГО ВЕКА

Рукопись труда аль-Кинди «Даф аль-ахзан» («Как избавиться от печали») хранится в библиотеке Сулеймание в отделе Айя-София в составе сборника под номером 4832.

Библиотека «Сулеймания» (тур. Sıleymaniye kıtıphanesi, Сулеймание библиотека) — библиотека манускриптов, являющаяся частью комплекса Сулеймание, расположенного в Стамбуле, Турция. Это одна из самых крупных ориентальных библиотек, в коллекции которой около 73 тыс. документов VIII—XIX веков и свыше 50 тыс. печатных книг.

Комплекс Сулеймание был построен по приказу Султана Сулеймана Великолепного архитектором Синаном в 1550—1557 годах. Изначально в нём не было выделенной библиотеки, хотя каждое медресе содержало свою собственную библиотеку. В 1924-м году помещения Сани медресе были переданы библиотеке, а позже библиотеке были переданы также помещения Эввел медресе и прилегающей начальной школы.

Со зданиями бань, медресе, кухонь, библиотек, больниц и обсерваторией мечеть Сулеймание образует комплекс, по размерам сопоставимый с городским кварталом.

Во дворе мечети находится кладбище, здесь в двух соседних мавзолеях покоится сам султан Сулейман и его жена Хюррем (Роксолана) с их дочерью Михримах.

В прошлом году силами Ассоциации психологической помощи мусульманам и Общественного объединения «Идрак» была издана книга известного мусульманского ученого средневековья Абу Зайда аль-Балхи «Пища для души. Когнитивно-поведенческая терапия врача девятого века». Абу Зайд аль-Балхи был учеником известного арабского философа, математика, врача Абу Юсуфа Исхака аль-Кинди. Абу Юсуф аль-Кинди (801–873) – ученый-энциклопедист, автор большого числа (около 250) трактатов, среди которых труды «О разуме», «Рассуждения о душе», а также «Как избавиться от печали». Аль-Кинди можно считать первым исламским психотерапевтом.

Аль-Кинди считал, что печаль – это духовная тоска, появляющаяся в результате потери вещей или людей, которых мы любим, или чувство, возникающее у нас, когда не получается достичь страстно желаемого. Он применял когнитивные стратегии при борьбе с депрессией. В частности, чтобы облегчить боль утраты, ученый предлагал использовать мир разума, интеллекта и хранить и лелеять в нем то, что нам так дорого, так как в мире разума никто не может у нас ничего отнять. Он утверждал, что печаль – это не то, что возникает внутри нас, а то, что мы сами на себя навлекаем.

В этом номере мы представляем читателям перевод с арабского языка средневекового трактата аль-Кинди «Как избавиться от печали».