

Гибадуллин Рустам Марсельевич

ОБРАЗ ИСЛАМА В ПОСТСОВЕТСКОМ РЕЛИГИОВЕДЕНИИ: ПРОБЛЕМА АДЕКВАТНОЙ ИНТЕРПРЕТАЦИИ ПОНЯТИЯ ТАУХИДА

Статья посвящена антинаучным стереотипам, затрудняющим создание адекватного образа ислама в постсоветском религиоведении. Автор предлагает текстологический анализ современных религиоведческих работ, выявляет проблемы и особенности их дискурсивной практики в интерпретации понятия таухида (единобожия), являющегося методологически ключевым для понимания исламского вероучения.

Адрес статьи: www.gramota.net/materials/3/2013/10-1/11.html

Источник

Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики

Тамбов: Грамота, 2013. № 10 (36): в 2-х ч. Ч. I. С. 53-57. ISSN 1997-292X.

Адрес журнала: www.gramota.net/editions/3.html

Содержание данного номера журнала: www.gramota.net/materials/3/2013/10-1/

© Издательство "Грамота"

Информация о возможности публикации статей в журнале размещена на Интернет сайте издательства: www.gramota.net

Вопросы, связанные с публикациями научных материалов, редакция просит направлять на адрес: voprosy_hist@gramota.net

Список литературы

1. Гинс Г. К., Шафранов А. П. Сельскохозяйственное ведомство за 75 лет его деятельности. СПб., 1914. 397+61+VII с.
2. Долгоруков В. П. Петербургские очерки: памфлеты эмигранта: 1860-1867. М., 1992. 560 с.
3. Куломзин А. Н. Пережитое // Российский государственный исторический архив (РГИА). Ф. 1642. Оп. 1.
4. Оболенский Д. А. Записки князя Д. А. Оболенского. СПб., 2005. 504 с.
5. Очерк пятидесятилетней деятельности Министерства государственных имуществ: 1837-1887. СПб., 1887. 271+IV с.
6. Полное собрание законов Российской империи (ПСЗРИ). СПб., 1876. Отделение второе. Т. 48. № 52910.
7. РГИА. Ф. 908. Оп. 1.
8. РГИА. Ф. 911. Оп. 1.
9. РГИА. Ф. 1149. Оп. 6.
10. РГИА. Ф. 1149. Оп. 11.
11. Управленческая элита Российской империи: история министерств 1802-1917 гг. СПб., 2008. 696 с.
12. Шепелёв Л. Е. Царизм и буржуазия во второй половине XIX века: проблемы торгово-промышленной политики. Л., 1981. 275 с.
13. Шилов Д. Н. Государственные деятели Российской империи 1802-1917 гг. СПб., 2002. 936 с.

MINISTRY OF AGRICULTURE DURING GREAT REFORMS OF ALEXANDER II

Voronov Ivan Ivanovich, Ph. D. in History, Associate Professor
Abakan, The Republic of Khakassia
Ivan.voronov@mail.ru

The article deals with the rearrangement and activities of the State Property Ministry in 1861-1875. After the abolition of serfdom the body that performed the Ministry of Agriculture functions in the Russian Empire during Alexander II reign ceased to meet its former purpose. The transfer of state peasants to the Ministry of Home Affairs reduced the responsibilities of the State Property Ministry so much that it caused the issue of its rearrangement, or abolishment. Many statesmen and public figures considered that body to be unnecessary. Therefore, the members of the State Property Ministry were supposed to solve the problem of defending the agricultural department.

Key words and phrases: Alexander II; M. N. Muravyov; A. A. Zelenoi; P. A. Valuev; great reforms; State Property Ministry.

УДК 297.1

Культурология

Статья посвящена антинаучным стереотипам, затрудняющим создание адекватного образа ислама в постсоветском религиоведении. Автор предлагает текстологический анализ современных религиоведческих работ, выявляет проблемы и особенности их дискурсивной практики в интерпретации понятия таухида (единобожия), являющегося методологически ключевым для понимания исламского вероучения.

Ключевые слова и фразы: Аллах; монотеизм; таухид; шахада; умма; ихсан; джихад.

Гибадуллин Рустам Марсельевич, к.и.н., доцент

Казанский (Приволжский) федеральный университет (филиал) в г. Набережные Челны
nafisagi@gmail.com

**ОБРАЗ ИСЛАМА В ПОСТСОВЕТСКОМ РЕЛИГИОВЕДЕНИИ:
ПРОБЛЕМА АДЕКВАТНОЙ ИНТЕРПРЕТАЦИИ ПОНЯТИЯ ТАУХИДА[©]**

Серьёзным препятствием для налаживания межцивилизационного диалога между христианским и исламским миром продолжают оставаться жёсткие культурные границы и исторически сложившиеся традиции взаимного неприятия. Так, в западном, европейско-христианском сознании сохраняются стереотипы, приписывающие исламу антигуманную, тоталитарную направленность на подавление личности и агрессивность по отношению к внешнему миру. Сегодня эти, по сути своей, антиисламские стереотипы распространяются и укрепляются под влиянием фактора террористической угрозы. Это происходит и в России, несмотря на её продолжительный исторический опыт взаимодействия с мусульманской культурой и развитые традиции академического исламоведения. По признанию видного российского исламоведа Л. Р. Сюкияйнена, поскольку «политика в отношении ислама сейчас определяется, прежде всего, сквозь призму борьбы с терроризмом и экстремизмом», «у нас самые главные специалисты по исламу сосредоточены не в Министерстве культуры или образования, а в ФСБ» [16, с. 61]. Учёный с сожалением отмечает и то, что в СМИ, в общественном сознании постсоветской России преобладает «предвзятое отношение к исламу, искажающее его истинные ценности и историю» [22, с. 41], ислам воспринимается как «примитивное, обращённое в прошлое учение, оправдывающее слепой фанатизм, нетерпимость и ограниченность» [Там же, с. 3].

Очевидно, столь крайне политизированный и негативный образ ислама не мог не породить соответствующую дискурсивную практику в религиоведении. В постсоветский период в России заметно возросло количество научно-популярной литературы об исламе, обращённой к широкой аудитории и в значительной степени формирующей сегодня представления о нём среди немусульман. В данной статье предлагается текстологический анализ современных религиоведческих работ, позволяющий понять, как проявляется тенденция к искажению образа ислама. При этом нас не интересовали те авторы, которые целенаправленно с помощью откровенных фальсификаций стремятся дискредитировать ислам и ослабить его социальные позиции в России. На наш взгляд, гораздо больший интерес представляют те случаи, когда авторы, напротив, стараются продемонстрировать объективный научный подход и в целом позитивное отношение к исламу, но, несмотря на это, их работы всё же оказываются несвободными от влияния антиисламских стереотипов или, по крайней мере, оставляют для них место в восприятии читателей. Подобная ситуация рассматривается нами на примере того, как в религиоведческой литературе раскрывается понятие таухида (единобожия), являющееся методологически ключевым для понимания исламского вероучения. Роль этого понятия в вероисповедальной концепции ислама, в идеологии и мировоззрении современного мусульманского общества уже давно находится в центре внимания многих исследователей. Кроме того, определение таухида неизменно присутствует практически во всех изданиях справочного характера, включая изданные в России работы зарубежных авторов.

Дефиниции понятия таухида в справочных изданиях: трудности передачи и понимания базовых смыслов. Как известно, изначальный и основной смысл понятия таухида заключается в отрицании политеизма – в том, что только бог в строго монотеистическом понимании, то есть тот, кто является создателем всего и вся (всего сущего), должен быть для человека единственной наивысшей ценностью в качестве объекта поклонения. Эта мысль составляет содержание первой части шахады, считающейся в исламе «символом, или свидетельством, веры». Однако в российском исламоведении в силу объективных трудностей адекватного перевода с арабского существуют различные варианты формулировки шахады, некоторые из которых порождают некорректное понимание её смысла из-за имеющихся в отношении ислама предрассудков. Так, арабским словом «Аллах» обозначается универсальное для человечества понятие единого бога-создателя. В некоторых же религиоведческих изданиях начало шахады часто передаётся неудачной фразой «Нет бога, кроме Аллаха», в которой ошибочно логически разделёнными оказываются понятия «бог» как имя нарицательное и «Аллах» как имя собственное [1, с. 533; 4, с. 83; 13, с. 39; 21, с. 118]. В результате смысл шахады искажается и в немусульманском сознании воспринимается превратно: как проявление религиозной нетерпимости мусульман, якобы противопоставляющих «своего» бога по имени Аллах богам других конфессий.

Такая ситуация сохраняется и в наиболее распространённом переводе начальной фразы шахады: «Нет божества, кроме Аллаха». Хотя, казалось бы, этот вариант имеет больше шансов быть понятым в истинном свете монотеизма: как возвышение понятия бога-создателя, воплощённого в слове «Аллах», над понятием «божество», означающим все ложные, с точки зрения ислама, объекты поклонения, в том числе относимые к культурам так называемого «нового язычества»: деньги, власть, слава, национализм и т.д. Однако, когда в религиоведческих словарях по исламу в определениях шахады и таухида используется слово «божество», крайне редко поясняется, что под ним следует иметь в виду осуждаемый в исламе политеизм [6, с. 232, 296], в большинстве же случаев не даётся никаких разъяснений, из которых был бы понятен антиязыческий смысловой контекст применения мусульманами этого слова [3, с. 214-215, 252; 15, с. 105-106, 204; 17, с. 257-258, 313-314]. Читателя не может не сбивать с толку и то, что в некоторых изданиях одновременно цитируются оба варианта перевода шахады: «Нет бога, кроме Аллаха» и «Нет божества, кроме Аллаха», из-за чего принципиально несопоставимые в исламской традиции понятия «бог» и «божество» выглядят синонимами, а в сущности, синонимичные понятия «бог» и «Аллах», напротив, противопоставляются [5, с. 26-28; 19, с. 64, 169].

Явно стремясь исправить такое положение, некоторые авторы используют формулу «Нет божества, кроме Аллаха (бога)» [7, с. 50]. Она согласуется с тем, что многие переводчики Корана на русский язык в подавляющем своём большинстве действительно считают понятия «Бог» и «Аллах» идентичными. С другой стороны, такой взгляд не стал общепринятым, в конечном счёте, этому мешают труднопреодолимые проблемы перевода с арабского и связанные с этим противоречия. Например, они разделяют по разные стороны даже В. Порохову и Э. Кулиева – авторов двух самых популярных в России переводов Корана. Так, В. Порохова в своём переводе текста Корана, хотя и придерживается распространённой версии: «Аллах – нет божества, кроме него» [10], тем не менее, стремясь к адекватности в передаче смыслов, она изначально в «Примечаниях» разъясняет слово «Аллах» как «дословно: Бог, Господь, Владыка мира» [Там же, с. 20, 61, 664], что даёт возможность озвучить шахаду как «Нет божества, кроме Бога». Однако, Э. Кулиев, также исходя из необходимости адекватной передачи смыслов Корана, считает «идеологической ошибкой» переводить «имя –Аллах» на русский язык как «Бог» и критикует за это не только В. Порохову, но и других переводчиков Корана (Г. С. Саблукова, Д. Н. Богуславского, Т. Шумовского, Ч. Г. Гусейнова) [12, с. 349, 371-372].

Поскольку именно в понятиях шахады и таухида заключён главный объяснительный принцип (единобожие), раскрывающий суть исламского вероучения, постольку не может считаться нормальным, когда в религиоведческой литературе определения этих понятий чаще всего неоднозначны для понимания. Тем более, когда искажается смысл единобожия в исламе. Например, сущность таухида видят в «единении с богом» [11, с. 247; 20, с. 211], что как вероисповедальная установка свойственна лишь специфическому в исламе явлению – суфизму. Или же суть таухида сводят к утверждению о том, что «Аллах могущественнее, чем что-либо ещё, чем всё, что можно себе представить» [23, с. 38-40], в то время как таухид, на самом деле, акцентирует внимание не на абсолютной степени могущества Аллаха, а на признании человеком необходимости абсолютной степени своего повиновения Аллаху. Иногда авторы и вовсе демонстрируют полное непонимание той монотеистической

сути таухида, которую они одновременно и декларируют, и фактически опровергают, очевидно, даже не осознавая этого. Например, совершенно правильно утверждается, что первая часть шахады («Нет божества, кроме Аллаха») «выражает основной принцип ислама – его строгий монотеизм», но вопреки этому смысл второй части шахады («Мухаммед – посланник Аллаха») трактуется в несовместимом с монотеизмом духе – как «почитание... Мухаммеда и его культ» [8, с. 217]. Здесь следует подчеркнуть, что в данном случае в отношении Мухаммеда слово «культ», имеющее в русском языке два значения, используется не в качестве синонима слова «почитание» (первое значение), а наряду с ним как самостоятельное дополнение, то есть во втором значении – «религиозное служение божеству» [2, с. 372; 18, с. 268].

Трактовки понятия таухида в научно-исследовательских работах: между научной объективностью и антиисламскими стереотипами. Следует напомнить, что в исламоведении таухид считается сложно структурированным понятием, содержание которого не ограничивается формулировкой шахады, а включает в себя различные аспекты проблемы единобожия, получившие разработку в многовековой исламской интеллектуальной традиции. Обусловленные этим трудности в анализе понятия дают повод к искажению образа ислама в целом. Примером может служить работа Е. В. Комленко (2013 г.), посвящённая исследованию таухида как «идейной основы социальной доктрины ислама». Исследование завершается выводом о том, что «традиционное исламское вероучение не требует особой борьбы человека с собственными страстями», а ориентирует лишь «на строгое соблюдение внешнего уклада жизни и подчинение себя умме» [9, с. 90]. Тем самым формируется тоталитарный образ ислама, который якобы противопоставляет духовной практике нравственного самосовершенствования личности принцип её подавления и подчинения коллективной дисциплине общины.

Вывод Е. В. Комленко, на наш взгляд, обусловлен серьёзными упущениями в понимании ею содержания понятия таухида. При этом автор искренне претендует на объективность и полноту в раскрытии этого понятия и даже видит собственное новаторство в «осуществлении его классификации по видам, опираясь на устоявшуюся в классическом исламоведении методологию, ... с учётом новейших подходов» [Там же, с. 88]. В итоге Е. В. Комленко выделяет «три вида таухида», подчёркивающие различные объективные свойства Аллаха: 1) как обладателя «абсолютной власти над миром и человеком» («таухидур-рубубийя»); 2) как единственного объекта поклонения («таухидул-улухийя»); 3) как единого в различных своих атрибутах и именах («таухиду фил-астма-и уасифат») [Там же, с. 89]. Однако автор, к сожалению, проигнорировала выработанное в отечественном исламоведении более полное представление о таухиде, затрагивающее проблему личности мусульманина. Известно, что таухид как принцип индивидуального и прямого, без посредников, взаимодействия с богом-создателем требует от человека духовной работы над собой, воспитания в себе веры в необходимость следовать божественным установлениям. Эта сторона таухида раскрывается, например, в статье Т. К. Ибрагима и А. В. Сагадеева в энциклопедическом издании института востоковедения АН СССР (1991 г.). Так, понятие «таухид ар-рубубийя» интерпретируется не как свойственная богу «абсолютная власть над миром и человеком», а как «признание Аллаха единым творцом (халик) и путеводителем (муршид)». Кроме того, приводится понятие «таухид ал-убудийя», означающее «полную самоотдачу человека Аллаху и доверие ему» [6, с. 232].

Такая избирательность Е. В. Комленко в выборе значений понятия таухида неизбежно ведёт к искажённому представлению о духовно-нравственном потенциале ислама. Он предстаёт в невыгодном свете как религия, которая не требует от личности духовной работы над собой, а ценит лишь «строгое соблюдение внешнего уклада жизни». Односторонний подход автора трудно объяснить иначе, как её внутренней, вероятно, подсознательной установкой. Не случайно в таком же ключе интерпретируются и другие исламоведческие понятия. Например, понятие «ихсан» она определяет в конечном счёте как добродетельные поступки, мотивированные страхом божьего наказания и надеждой на вознаграждение [9, с. 90]. Между тем не подчёркивается важный аспект этого понятия – то, что оно актуализирует в исламе идею духовного самосовершенствования личности, поскольку означает наивысшую степень религиозности (после «ислама» и «имана»), прежде всего, искренность верующего в своей приверженности религиозным предписаниям в противоположность «ханжескому благочестию и лицемерию» [6, с. 118]. Характерно также то, что Е. В. Комленко использует понятие «джихад» лишь в значении религиозной войны [9, с. 87], так называемого «малого джихада, но упускает из внимания отличаемый от него смысл – «великого джихада», или «джихада сердца», означающий «духовное самосовершенствование», «борьбу с собственными дурными наклонностями» [6, с. 66-67].

Е. В. Комленко отчасти права в том, что ислам действительно не ставит во главу угла «борьбу человека с собственными страстями», как это имеет место, например, в христианстве. Однако если говорить о духовной практике ислама, то главным в ней является подчинение себя всё же не общине (умме), а богу, то есть следование вытекающей из божественного откровения социально-дидактической модели. Что касается уммы, то она лишь регулирует и контролирует поведение верующих, подобно тому, как в христианстве такую роль выполняет церковь. При этом проделанный Е. В. Комленко анализ социальной доктрины ислама, казалось бы, исключает её тоталитарный характер, поскольку автор признаёт, что центральное место в ней занимает принцип справедливости, понимаемый как отстаивание человеком своих естественных прав («всего того, что ему заложено Аллахом от рождения»), и основанная на этом социальная дидактика («правильное поведение по отношению к другим людям») [9, с. 90]. Автор даже упоминает о существующих в социальной дидактике ислама разграничениях, исключающих её излишнюю жёсткость: «обязательные и добровольные предписания», «запрещённые и нежелательные поступки» [Там же]. Собственно именно они не позволяют говорить о подавлении личности в исламе, поскольку благодаря им остаётся место для поведенческих альтернатив и индивидуальной духовной инициативы, которая проявляется в том, что верующие, как совершенно справедливо заметила Е. В. Комленко, «соревнуются друг с другом в совершении праведных дел» [Там же].

Представление о тоталитарности ислама возникает, когда гуманистический в своей основе образ личности, ведущей «борьбу с собственными страстями», как бы выражающий христианскую традицию, фактически противопоставляется деструктивному образу мусульманской общины, подавляющей личность. Однако несложно заметить, что в этой ненавязчиво проведённой параллели между исламом и христианством автор допускает логическую ошибку, сопоставляя, по сути, несопоставимые параметры, вместо того, чтобы сравнивать однопорядковые явления: либо отличающиеся в исламе и христианстве духовные практики самосовершенствования личности, либо институты социального контроля – мусульманскую общину и церковную организацию. Характерно, что Е. В. Комленко не осознаёт «антиисламские» огрехи своей работы, среди которых имеются и вовсе несовместимые ни с принципами научного религиозноведения, ни с требованиями политкорректности. Так, в её работе буквально соседствуют, с одной стороны, искреннее стремление к проведению «научно обоснованного исследования, лишённого какой-либо конфессиональной заангажированности и предвзятости», а с другой – утверждение о том, что «основные пути... и формы» вхождения ислама «в отечественный общекультурный процесс» заключаются в «навязывании исламской культуры... и силовом давлении» [Там же, с. 87].

Подобные антиисламские стереотипы проявляются у многих авторов как некий подсознательный «сбой» в их позиции, когда демонстрируемое ими в целом адекватное представление о таухиде применительно к определённой проблеме вдруг «не работает». Такой пример даёт монография З. И. Левина (2005 г.), посвящённая реформаторским течениям в исламе. В частности, автор делает вывод о том, что «конфликт цивилизаций» и связанные с ним вызовы Западу и России обусловлены, в конечном счёте, «тоталитарным характером ислама» [14, с. 215]. В качестве подтверждения этого агрессивно-тоталитарного характера указывается на свойственное исламскому мировоззрению «органичное единство религиозного и политического». По мнению З. И. Левина, оно объясняется тем, что «ислам формировался как идеология народа завоевателя, который добивался своей государственности и установления своего порядка» [Там же, с. 185]. Такая интерпретация истоков единства религиозного и политического в исламе, абсолютизирующая роль факторов войны в его генезисе, некорректна не только с научно-исторической и исламоведческой точек зрения. Она противоречит содержанию самой же книги З. И. Левина, где неоднократно проводится мысль о том, что единство религиозного и политического в исламе объективно вытекает из строго монотеистической природы исламского вероучения, в котором авраамическая традиция единобожия составляет исходный базовый концепт («таухид») и поэтому реализуется в социальной сфере более последовательно, чем в иудаизме и христианстве. Исходя из этого, автор постоянно подчёркивает, что таухид как сквозной принцип сохраняет роль доктринальной основы и во всех видах мусульманского реформаторства [Там же, с. 59, 139, 176, 181, 188].

К подсознательной форме проявления антиисламских установок следует отнести и то, что автор как бы невзначай использует характерное противопоставление понятий: «с позиций разума» и «с позиций Корана», «требования современности» и «прокрустово ложе коранических норм» [Там же, с. 135]. Понятия Корана, коранических норм не случайно выведены за пределы понятий разума и современности. Согласно такой логике, «требования современности» как императив, выражающий интересы человека и перспективы развития человечества в целом, должны означать для мусульман лишь необходимость адаптации Корана к существующей не-исламской социальной практике, но не стремление реализовать общечеловеческий потенциал, заключённый в коранических нормах. Очевидно, автор заведомо исключает саму возможность увидеть в коранических нормах возвышающий человека идеал, отводя им ущербную роль «прокрустова ложа» по отношению к «требованиям современности», которые, по его мнению, определяются исключительно не-исламской практикой. Собственно именно под таким углом зрения в монографии и рассматривается проблема реформы в исламе.

Резюме. Приведённые примеры показывают, насколько противоречивой может выглядеть дискурсивная практика современных религиозноведческих изданий и формируемый ею образ ислама. Даже в исполнении вполне добросовестных авторов этот образ не может избавиться от негативных стереотипов. Устранить их, казалось бы, призваны имеющиеся в российском исламоведении наиболее высококвалифицированные учёные. Однако необходимо ясно осознавать, что стереотипы в принципе трудно преодолеть лишь с помощью научной дискуссии, поскольку они носят аксиоматический характер, обусловленный общекультурной традицией, и очень часто воспроизводятся, как мы убедились, на подсознательном уровне. Поэтому решение подобной проблемы предполагает более глубокие изменения в общественном сознании и требует, прежде всего, совместных усилий учёных-исламоведов, журналистов, религиозных деятелей, творческой интеллигенции, издателей и политиков.

Список литературы

1. Асадуллин Ф. А., Султанов Р. И. и др. Ислам // Энциклопедия для детей. М.: Аванта+, 1996. Т. 6. Ч. 2. Религии мира. С. 510-591.
2. Булыко А. Н. Современный словарь иностранных слов: более 25 тысяч слов и словосочетаний. Изд-е 2-е, испр. и доп. М.: Мартин, 2006. 848 с.
3. Гогберидзе Г. М. Исламский толковый словарь. Ростов н/Д: Феникс, 2009. 266 с.
4. Еремеев Д. В. Ислам: образ жизни и стиль мышления. М.: Политиздат, 1990. 288 с.
5. Ислам: иллюстрированная энциклопедия / авт.-сост. М. Магомедзоев. М.: Эксмо, 2010. 640 с.
6. Ислам: энциклопедический словарь. М.: Наука (Главная редакция восточной литературы), 1991. 315 с.
7. Климович Л. И. Книга о Коране, его происхождении и мифологии. Изд-е 2-е, доп. М.: Политиздат, 1988. 286 с.
8. Комадорова И. В., Горячева О. Н. Историко-религиозные аспекты духовной жизни общества: монография / ФГБОУ ВПО «Камская государственная инженерно-экономическая академия». Набережные Челны: Изд-во ИНЭКА, 2012. 295 с.

9. **Комленко Е. В.** Антропологическая сущность идейной основы социальной доктрины ислама // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. Тамбов: Грамота, 2013. № 5 (31): в 2-х ч. Ч. II. С. 87-91.
10. **Коран** / перевод смыслов и комментарии В. Пороховой; пер. с араб. Изд-е 2-е, перераб. и доп. Б.м., 1996. 816 с.
11. **Котин И. Ю.** Ислам в Южной Азии: мечом и молитвой. СПб.: Азбука-классика; Петербургское востоковедение, 2005. 256 с.
12. **Кулиев Э.** На пути к Корану. Изд-е 3-е, испр. М.: Издатель Эжаев, 2008. 560 с.
13. **Ланд П.** Ислам / пер. с англ. И. А. Бочкова. М.: Астрель; АСТ, 2003. 192 с.
14. **Левин З. И.** Реформа в исламе. Быть или не быть? Опыт системного и социокультурного исследования / Ин-т изучения Ближ. Востока. М.: Ин-т востоковедения РАН; Крафт+, 2005. 240 с.
15. **Людвиг К.** Понять ислам. Ключевые слова / пер. с фр. СПб.: ДИЛЯ, 2008. 320 с.
16. **Мусульманский опыт миростроительства: базовые цели и ценности, формы познания и социокультурной организации. Исторический опыт и российская ситуация:** материалы научного семинара. М.: Научный эксперт, 2007. Вып. 5. 136 с.
17. **Ньюби Г.** Краткая энциклопедия ислама / пер. с англ. М.: ФАИР-ПРЕСС, 2007. 384 с.
18. **Ожегов С. И.** Словарь русского языка: ок. 57000 слов / под ред. чл.-корр. АН СССР Н. Ю. Шведовой. Изд-е 17-е, стереотип. М.: Рус. яз., 1985. 797 с.
19. **Ратвен М.** Ислам. Краткое введение / пер. с англ. Е. Чекулаевой. М.: Астрель; АСТ, 2005. 188 с.
20. **Родионов М. А.** Ислам классический. СПб.: Азбука-классика; Петербургское востоковедение, 2008. 224 с.
21. **Священный Коран** / перевод смыслов, вступ. статья и коммент. Мауляны Мухаммада Али; пер. с англ. А. Садецкого. Б.м.: Ахмадийя Анжуман Ишаат ислам Лахор ИНК, 1997. 1312 с.
22. **Сюкнийнен Л. Р.** Шариат и мусульманско-правовая культура. М.: Ин-т гос-ва и права РАН, 1997. 48 с.
23. **Хори К., Чиппидейл П.** Что такое ислам: история и современность / пер. с англ. С. Пахомова. СПб.: Амфора, 2008. 429 с.

**ISLAM IMAGE IN POST-SOVIET RELIGIOUS STUDIES:
PROBLEM OF ADEQUATE INTERPRETATION OF TAWHID NOTION**

Gibadullin Rustam Marsel'evich, Ph. D. in History, Associate Professor
Kazan' (Volga Region) Federal University (Branch) in Naberezhnye Chelny
nafisagi@gmail.com

The article is devoted to unscientific stereotypes hindering the creation of the adequate image of Islam in post-soviet religious studies. The author suggests a textual analysis of contemporary religious studies works, and reveals the problems and peculiarities of their discursive practice in the interpretation of the notion "Tawhid" (monotheism), which is methodologically crucial to the understanding of the Islamic dogma.

Key words and phrases: Allah; monotheism; tawhid; shahadah; ummah; ihsan; jihad.

УДК 94

Исторические науки и археология

Анализируется система взаимоотношений кавказского наместника с возникшими в ходе политической реформы 1905-1906 гг. новыми институтами власти (Советом министров и Государственной думой) Российской империи. Автор выявляет причины, не позволившие наладить необходимое взаимодействие между ними. Раскол и столкновения внутри правительственного лагеря снижали эффективность работы кавказского наместника, усложняя тем самым и без того непростую ситуацию в регионе.

Ключевые слова и фразы: Государственная дума; Совет министров; Кавказское наместничество; российская революция 1905-1907 гг.

Дарчиева Светлана Валерьевна, к.и.н.

*Северо-Осетинский институт гуманитарных и социальных исследований им. В. И. Абаева
Владикавказского научного центра Российской академии наук
и Правительства Республики Северная Осетия-Алания
svetik-dar70@mail.ru*

**ЦЕНТРАЛЬНОЕ И МЕСТНОЕ УПРАВЛЕНИЕ В РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ:
ПРОБЛЕМЫ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ ГОСУДАРСТВЕННОЙ ДУМЫ,
СОВЕТА МИНИСТРОВ И КАВКАЗСКОГО НАМЕСТИЧЕСТВА (1905-1917 ГГ.)[©]**

В конце XIX – XX в. для Российской империи весьма актуальной являлась проблема обеспечения согласованности всех звеньев её бюрократического аппарата. Бурные события Первой российской революции показали, что вопрос о государственных преобразованиях из области абстрактных рассуждений должен