

ISSN 2074-1529 (Print)
www.islamjournal.idmedina.ru

ИСЛАМ

В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ

Рецензируемый научный журнал

Издаётся с 2005 г.
Выходит 4 раза в год

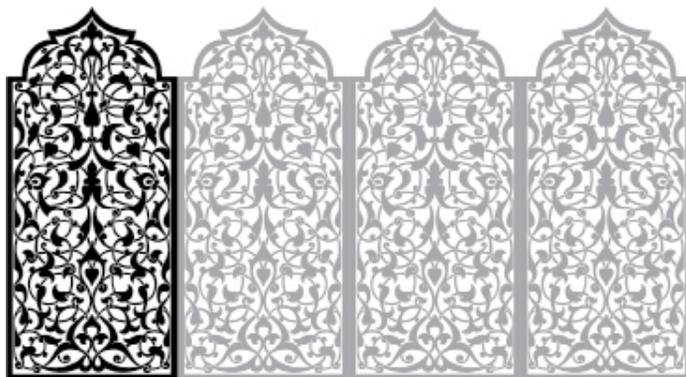
Журнал входит в Перечень ведущих рецензируемых научных изданий, в которых должны быть опубликованы основные научные результаты диссертаций на соискание учёной степени кандидата наук, на соискание учёной степени доктора наук, сформированный Высшей аттестационной комиссией при Министерстве образования и науки Российской Федерации и вступивший в силу 1 декабря 2015 г., по отраслям науки в соответствии с Номенклатурой научных специальностей, по которым присуждаются учёные

степени:

07.00.00 Исторические науки и археология,

23.00.00 Политология,

26.00.01 Теология.



Том 12 / № 1 / март / 2016

МЕЖДУНАРОДНЫЙ РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ:

Председатель международного редакционного совета

Гайнутдин (Гайнутдинов) Равиль Исмагилович (муфтий шейх), канд. филос. наук, председатель Духовного управления мусульман Российской Федерации, председатель Совета муфтиев России, сопредседатель Межрелигиозного Совета России, член Совета по взаимодействию с религиозными объединениями при Президенте Российской Федерации, член Высшего Совета Всемирной ассамблеи по сближению мазхабов, член Совета по межнациональным отношениям и взаимодействию с религиозными объединениями при Совете Федерации Федерального Собрания Российской Федерации (Москва, Россия).

Сопредседатели редакционного совета

Абылгазиев Игорь Ишеналиевич, д-р ист. наук, проф., директор Института стран Азии и Африки Московского государственного университета имени М. В. Ломоносова, проф. исторического факультета, науч. руководитель и зав. каф. геополитики и дипломатии факультета глобальных процессов МГУ имени М. В. Ломоносова (Москва, Россия).

Арафи Али Реза, Dr. Sci. (Pedag.), ректор Международного университета Аль-Мустафа, член Высшего совета Исламской культурной революции, руководитель международного исламского центра города Кум (Кум, Иран).

Гафуров Ильшат Рафкатович, д-р экон. наук, проф., ректор Казанского (Приволжского) федерального университета (Казань, Россия).

Дербисали Абсаттар Багисбаевич, д-р филол. наук, проф., акад. Академии Высшей школы Республики Казахстан, директор Института востоковедения им. Р.Б. Сулейменова Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан (Алматы, Казахстан).

Наумкин Виталий Вячеславович, д-р ист. наук, проф., чл.-кор. Российской академии наук, научный руководитель Института востоковедения Российской академии наук, член научного совета при Совете безопасности Российской Федерации, член научного совета при министре иностранных дел Российской Федерации, председатель научно-консультативного совета при Министерстве юстиции Российской Федерации по изучению информационных материалов религиозного содержания на предмет выявления в них признаков экстремизма, член комиссии по миграционным вопросам Совета при Президенте Российской Федерации по межнациональным отношениям (Москва, Россия).

Пиотровский Михаил Борисович, д-р ист. наук, проф., чл.-кор. Российской академии наук, декан восточного факультета Санкт-Петербургского государственного университета, генеральный директор Государственного Эрмитажа, член Совета при Президенте Российской Федерации по науке и образованию, член президиума Совета при Президенте Российской Федерации по культуре и искусству (Санкт-Петербург, Россия).

Садовничий Виктор Антонович, д-р физ.-мат. наук, проф., действительный член Российской академии наук, член президиума Российской академии наук, ректор Московского государственного университета имени М. В. Ломоносова, член Совета при Президенте РФ по науке и высоким технологиям, член Совета при Президенте РФ по реализации приоритетных национальных проектов; президент Российского союза ректоров высших учебных заведений, президент Евразийской ассоциации университетов; почётный член Российской академии образования, член коллегии Минобрнауки России, член Научного совета при Совете Безопасности РФ, член Совета по русскому языку при Правительстве РФ.

Хайретдинов Дамир Зинюрович, канд. ист. наук, ректор Московского исламского института, зам. председателя Духовного управления мусульман Российской Федерации по делам образования, науки и культуры (Москва, Россия).

Члены редакционного совета

Абашин Сергей Николаевич, д-р ист. наук, проф., именной проф. Европейского университета в Санкт-Петербурге (Санкт-Петербург, Россия).

Акаев Вахит Хумидович, д-р филос. наук, проф., акад. Академии наук Чеченской Республики, гл. науч. сотр. Комплексного научно-исследовательского института имени Х.И. Ибрагимова Российской академии наук (Грозный, Россия).

Арапов Дмитрий Юрьевич, д-р ист. наук, проф. каф. истории России до начала XIX века исторического факультета Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова (Москва, Россия).

Бабаджанов Бахтиер Мираимович, д-р ист. наук, вед. науч. сотр. Института востоковедения Академии наук Республики Узбекистан (Ташкент, Узбекистан).

Басиюни Жуда Абдулгани, Ph. D., проф., ректор Египетского университета исламской культуры «Нур-Мубарак» (Алматы, Казахстан).

Васильев Алексей Михайлович, д-р ист. наук, проф., акад. Российской академии наук, директор Института Африки Российской академии наук, член научного совета при Совете безопасности Российской Федерации (Москва, Россия).

Гаман-Голутвина Оксана Викторовна, д-р полит. наук, проф., зав. каф. сравнительной политологии Московского государственного института международных отношений (Университет) Министерства иностранных дел Российской Федерации, председатель Федерального учебно-методического объединения в системе высшего образования по укрупненной группе специальностей и направлений подготовки 41.00.00 Политические науки и регионоведение, президент Российской ассоциации политической науки (Москва, Россия).

Горшков Михаил Константинович, д-р филос. наук, акад. Российской академии наук, директор Института социологии Российской академии наук, член Научно-экспертного совета при Председателе Совета Федерации Федерального Собрания Российской Федерации, член экспертного совета по научным проектам Российского научного фонда (Москва, Россия).

Дробижева Леокадия Михайловна, д-р ист. наук, проф., гл. науч. сотр., руководитель Центра межнациональных отношений Института социологии Российской академии наук, член комиссии по мониторингу и разрешению конфликтных ситуаций в сфере межнациональных отношений, член рабочей группы по вопросам реализации Стратегии государственной национальной политики Российской Федерации на период до 2025 года Совета при Президенте Российской Федерации по межнациональным отношениям, член Совета по межнациональным отношениям и взаимодействию с религиозными объединениями при Совете Федерации Федерального Собрания Российской Федерации (Москва, Россия).

Зорин Владимир Юрьевич, д-р полит. наук, канд. ист. наук, проф., зам. директора Института этнологии и антропологии имени Н.Н. Миклухо-Маклая Российской академии наук, зам. председателя экспертного совета Высшей аттестационной комиссии при Министерстве образования и науки Российской Федерации по политологии, член научного совета при Совете Безопасности Российской Федерации, член Президиума, председатель комиссии по мониторингу и разрешению конфликтных ситуаций в сфере межнациональных отношений Совета при Президенте Российской Федерации по межнациональным отношениям, член Совета по межнациональным отношениям и взаимодействию с религиозными объединениями при Совете Федерации Федерального Собрания Российской Федерации (Москва, Россия).

Ибрагим Тауфик Камель, д-р филос. наук, проф., гл. науч. сотр. Института востоковедения Российской академии наук, председатель Российского общества исламоведов (Москва, Россия).

Кемпер Михаэль, Ph. D. (Hist.), проф. Амстердамской исследовательской школы транснациональных и европейских исследований Амстердамского университета (Амстердам, Нидерланды).

Кныш Александр Дмитриевич, д-р ист. наук, проф. исламоведения, проф. каф. ближневосточных исследований Мичиганского университета (Энн-Арбор, США), руководитель лаборатории анализа и моделирования социальных процессов: политический ислам/ исламизм: теория и практика в сравнительной и исторической перспективе, восточный факультет Санкт-Петербургского государственного университета (Санкт-Петербург, Россия).

Косач Григорий Григорьевич, д-р ист. наук, проф. каф. современного Востока факультета истории, политологии и права Российского государственного гуманитарного университета, эксперт Института Ближнего Востока (Москва, Россия).

Ланда Роберт Григорьевич, д-р ист. наук, проф., гл. науч. сотр. Центра исследований общих проблем современного Востока Института востоковедения Российской академии наук, член научного совета Российской академии наук по проблемам стран Африки при отделении глобальных проблем и международных отношений Российской академии наук (Москва, Россия).

Мейер Михаил Серафимович, д-р ист. наук, проф., президент Института стран Азии и Африки Московского государственного университета имени М. В. Ломоносова, зав. каф. истории стран Ближнего и Среднего Востока (Москва, Россия).

Михайлов Вячеслав Александрович, д-р ист. наук, проф., зав. каф. национальных и федеративных отношений Института государственной службы и управления Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации, член Президиума, руководитель рабочей группы по вопросам реализации Стратегии государственной национальной политики Российской Федерации на период до 2025 года Совета при Президенте Российской Федерации по межнациональным отношениям, член Совета по межнациональным отношениям и взаимодействию с религиозными объединениями при Совете Федерации Федерального Собрания Российской Федерации (Москва, Россия).

Понеделков Александр Васильевич, д-р полит. наук, проф., зав. каф. политологии и этнополитики, зав. лабораторией проблем повышения эффективности государственного и муниципального управления Южно-Российского института управления Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации, член экспертного совета Высшей аттестационной комиссии при Министерстве образования и науки Российской Федерации по политологии (Ростов-на-Дону, Россия).

Рамадан, Тарик, Ph. D. (Арабистика и исламоведение), профессор современного исламоведения, Оксфордский университет, президент Европейской мусульманской сети (Брюссель), член Международного союза мусульманских ученых (Оксфорд, Соединённое Королевство Великобритании и Северной Ирландии).

Рахнамо Хаким Абдулло, канд. ист. наук, руководитель департамента международных отношений Центра стратегических исследований при Президенте Республики Таджикистан (Душанбе, Таджикистан).

Ряховский Сергей Васильевич, доктор богословия, начальствующий епископ Российского объединенного союза христиан веры евангельской (пятидесятников), сопредседатель Консультативного совета глав протестантских церквей России, член Совета по взаимодействию с религиозными объединениями при Президенте Российской Федерации, член Общественной палаты Российской Федерации, член Совета по межнациональным отношениям и взаимодействию с религиозными объединениями при Совете Федерации Федерального Собрания Российской Федерации (Москва, Россия).

Салиев Акылбек Ленбаевич, канд. полит. наук, директор Института стратегического анализа и прогноза при Кыргызско-Российском Славянском университете им. Б. Н. Ельцина (Бишкек, Кыргызстан).

Солки Хамид Реза, Ph. D. (Theol.), проф., проректор Международного университета Аль-Мустафа (Кум, Иран).

Сюкияйнен Леонид Рудольфович, д-р юрид. наук, проф., ординарный проф., проф. каф. истории и теории права Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики», член экспертного совета Комитета Государственной думы по делам общественных объединений и религиозных организаций (Москва, Россия).

Фролов Дмитрий Владимирович, д-р филол. наук, проф., член-корреспондент Российской академии наук, зав. каф. арабской филологии Института стран Азии и Африки Московского государственного университета имени М. В. Ломоносова (Москва, Россия).

Хайрутдинов Рамиль Равилович, канд. ист. наук, доцент, директор Института международных отношений, истории и востоковедения Казанского (Приволжского) федерального университета, член рабочей группы по вопросам реализации Стратегии государственной национальной политики Российской Федерации на период до 2025 года Совета при Президенте Российской Федерации по межнациональным отношениям (Казань, Россия).

Шабров Олег Федорович, д-р полит. наук, проф., зав. каф. политологии и политического управления Института общественных наук Российской академии

народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации, зам. председателя экспертного совета Высшей аттестационной комиссии при Министерстве образования и науки Российской Федерации по политологии, президент Академии политической науки (Москва, Россия).

Шарков Феликс Изосимович, д-р социол. наук, проф., проректор по науке Академии труда и социальных отношений, зам. руководителя отделения журналистики, зав. каф. общественных связей и медиаполитики Института государственной службы и управления Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации, президент Международной академии коммуникологии, эксперт Российского экспертного совета Российского экспертного совета по оценке журналов, предложенных для включения в состав SCOPUS (RCAB/ECSAC for SCOPUS), Expert Content Selection and Advisory Committee (ECSAC) — Russian Federation (Москва, Россия).

Шутов Андрей Юрьевич, д-р полит. наук, проф., декан факультета политологии, зав. каф. истории и теории политики Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова, председатель экспертного совета Высшей аттестационной комиссии при Министерстве образования и науки Российской Федерации по политологии, председатель совета по политологии Учебно-методического объединения высших учебных заведений Российской Федерации по классическому университетскому образованию, сопредседатель Российского общества политологов (Москва, Россия).

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

Главный редактор

Мухетдинов Дамир Ваисович, канд. полит. наук, первый зам. председателя Духовного управления мусульман Российской Федерации, ректор Нижегородского исламского института им. Х. Фаизханова, ст. науч. сотр. кафедры арабской филологии Института стран Азии и Африки Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова, член Комиссии по совершенствованию законодательства и правоприменительной практики Совета по взаимодействию с религиозными объединениями при Президенте Российской Федерации, член рабочей группы Комиссии по вопросам религиозных объединений при Правительстве Российской Федерации (Москва, Россия).

Председатель редакционной коллегии

Хабутдинов Айдар Юрьевич, д-р ист. наук, проф., зав. каф. востоковедения и исламоведения Института международных отношений, истории и востоковедения Казанского (Приволжского) федерального университета (Казань, Россия).

Заместитель председателя редакционной коллегии, заместитель главного редактора

Кашаф Шамиль Равильевич, руководитель Департамента образования, науки и культуры, начальник отдела по взаимодействию с государственными, общественными организациями и религиозными объединениями Духовного управления мусульман Российской Федерации, член экспертной группы при Межрелигиозном совете России по теологическому образованию (Москва, Россия).

Члены редакционной коллегии:

Аббаси Али, Dr. Sci. (Philos.), науч. ассистент Международного университета Аль-Мустафа (Кум, Иран).

Аккиева Светлана Исмаиловна, д-р ист. наук, вед. науч. сотр. Института гуманитарных исследований Правительства Кабардино-Балкарии и Кабардино-Балкарского научного центра Российской академии наук (Нальчик, Россия).

Алексеев Игорь Леонидович, канд. ист. наук, доц. каф. всеобщей и отечественной истории Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики», доц. каф. современного Востока факультета истории, политологии и права Историко-архивного института Российского государственного гуманитарного университета, директор научных программ фонда «Марджани» (Москва, Россия).

Аликберов Аликбер Калабекович, канд. ист. наук, зам. директора Института востоковедения РАН, руководитель Центра изучения Центральной Азии, Кавказа и Урало-Поволжья Института востоковедения Российской академии наук (Москва, Россия).

Берникова Ольга Александровна, канд. филол. наук, доц., доц. каф. арабской филологии восточного факультета Санкт-Петербургского государственного университета (Санкт-Петербург, Россия).

Брызгалова Саргылана Матвеевна, канд. пед. наук, заместитель директора Департамента государственной политики в сфере воспитания детей и молодежи Министерства образования и науки Российской Федерации (Москва, Россия).

Букунов Ахтар Мухаметович, канд. полит. наук, д-р ист. наук, директор центра гуманитарных исследований Сибайского института Башкирского государственного университета (Сибай, Россия).

Делокаров Кадырбеч Хаджумарович, д-р филос. наук, проф. каф. ЮНЕСКО Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации (Москва, Россия).

Дьяков Николай Николаевич, д-р ист. наук, проф., зав. каф. истории стран Ближнего Востока восточного факультета Санкт-Петербургского государственного университета (Санкт-Петербург, Россия).

Зарипов Ислам Амирович, канд. ист. наук, проректор по учебной работе Московского исламского колледжа (Москва, Россия).

Кириллина Светлана Алексеевна, д-р ист. наук, проф. каф. истории стран Ближнего и Среднего Востока Института стран Азии и Африки Московского государственного университета имени М. В. Ломоносова (Москва, Россия).

Кудряшова Ирина Владимировна, канд. полит. наук, доц. каф. сравнительной политологии Московского государственного института международных отношений (Университет) МИД России (Москва, Россия).

Кямилев Саид Хайбулович, канд. филол. наук, ст. науч. сотр. центра арабских и исламских исследований Института востоковедения Российской академии наук, действительный член Иорданского Королевского общества (Академии) исламской мысли, член Высшего совета Исламской организации по вопросам образования, науки и культуры (ИСЕСКО), представитель ИСЕСКО и Федерации университетов исламского мира в России (Москва, Россия).

Магомедов Магомед Юсупович, канд. филол. наук, ректор Дагестанского гуманитарного института (Махачкала, Россия).

Мухаметшин Рафик Мухаметшович, д-р полит. наук, проф., ректор Российского исламского института, ректор Казанского исламского университета, председатель Совета по исламскому образованию (Казань, Россия).

Мчедлова Мария Мирановна, д-р полит. наук, проф. каф. сравнительной политологии Российского университета дружбы народов, гл. науч. сотр. Центра «Религия в современном обществе» Института социологии Российской академии наук, член экспертного совета Высшей аттестационной комиссии при Министерстве образования и науки Российской Федерации по политологии, член рабочей группы по вопросам реализации Стратегии государственной национальной политики Российской Федерации на период до 2025 года Совета при Президенте Российской Федерации по межнациональным отношениям (Москва, Россия).

Павлова Ольга Сергеевна, канд. пед. наук, доц., доц. каф. этнопсихологии и психологических проблем поликультурного образования Московского городского психолого-педагогического университета (Москва, Россия).

Пляйс Яков Андреевич, д-р ист. наук, д-р полит. наук, проф., зав. каф. общей политологии Финансового университета при Правительстве Российской Федерации (Москва, Россия).

Почта Юрий Михайлович, д-р филос. наук, проф., зав. каф. сравнительной политологии факультета гуманитарных и социальных наук Российского университета дружбы народов (Москва, Россия).

Редькин Олег Иванович, д-р филол. наук, проф., зав. каф. арабской филологии Восточного факультета Санкт-Петербургского государственного университета (Санкт-Петербург, Россия).

Сеидова Гюльчохра Надировна, канд. филос. наук, доц. каф. гуманитарных дисциплин Дагестанского государственного университета, филиал в г. Дербенте (Дербент, Россия).

Сенюткина Ольга Николаевна, д-р ист. наук, проф. каф. культурологии, истории и древних языков Нижегородского государственного лингвистического университета им. Н. А. Добролюбова (Нижний Новгород, Россия).

Соловьев Александр Иванович, д-р полит. наук, проф., зав. каф. политического анализа факультета государственного управления Московского государственного университета имени М. В. Ломоносова, проф. кафедры политической теории факультета политологии Московского государственного института международных отношений (Университет) Министерства иностранных дел Российской Федерации, член экспертного совета Высшей аттестационной комиссии при Министерстве образования и науки Российской Федерации по политологии (Москва, Россия).

Солодовник Диляра Медехатовна, канд. ист. наук, доц., зам. директора по международным связям Института стран Азии и Африки Московского государственного университета имени М. В. Ломоносова (Москва, Россия).

Сулейманова Шукран Саидовна, д-р полит. наук, проф. каф. общественных связей и медиаполитики Института государственной службы и управления Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации (Москва, Россия).

Сыздыкова Жибек Сапарбековна, д-р ист. наук, проф., зав. каф. стран Центральной Азии и Кавказа Института стран Азии и Африки Московского государственного университета имени М. В. Ломоносова (Москва, Россия).

Тимофеева Лидия Николаевна, д-р полит. наук, проф., зам. зав. каф. политологии и политического управления Института общественных наук Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации, вице-президент, председатель правления Российской ассоциации политической науки (Москва, Россия).



Издаётся при финансовом содействии
Фонда поддержки исламской культуры, науки и
образования



© 2016 Редакция журнала «Ислам в современном мире»
© 2016 ООО «Издательский дом «Медина»

СОДЕРЖАНИЕ

СТАНОВЛЕНИЕ И ИСТОРИЧЕСКОЕ РАЗВИТИЕ ИСЛАМСКОЙ ТЕОЛОГИИ

- Гайнутдинов Р.И., Мухетдинов Д.В.**
Взгляды ал-Газали на проблему правоверия 21

КЛАССИКИ И СОВРЕМЕННЫЕ ПРЕДСТАВИТЕЛИ МУСУЛЬМАНСКОЙ БОГОСЛОВСКОЙ МЫСЛИ

- Шагавиев Д.А.**
Богословский трактат Шихаб ад-дина ал-Марджани
«Назурат ал-хакк» 41
- Марджани Ш.**
Назурат ал-хакк (Перевод с арабского яз., сн. и коммент.
Д. А. Шагавиева) 49

САКРАЛЬНЫЕ ТЕКСТЫ, ВЕРОУЧИТЕЛЬНАЯ ЛИТЕРАТУРА И ПАМЯТНИКИ РЕЛИГИОЗНОЙ ПИСЬМЕННОСТИ ИСЛАМА

- Хайрутдинов А.Г.**
«Мифтах аль-Кур'ан» Каюма Насыри: первый в мусульманском мире
конкорданс Корана 57
- Саяхов Р. Л.**
Регламентация применения силы в мусульманских религиозных
первоисточниках: феномен джихада 77

ИСЛАМ В РОССИИ: ГЕНЕЗИС И ЭВОЛЮЦИЯ

- Акаев В.Х.**
Шейх Кунта-Хаджи Кишиев в духовной культуре чеченцев:
основные вехи жизни, суть учения и его современное значение 95
- Фархшатов М.Н., Булгаков Р.М.**
Ризаэтдин бин Фахретдин об истории Нижегородских ярмарочной
и городской мечетей (из рукописного наследия) 109
- Долгиева М.Б., Харсиев Б.М.-Г.**
Мусульманские просветители Ингушетии
(вторая половина XIX — начало XX в.) 127
- Гусева Ю.Н.**
Мусульмане Крыма и советская власть: взгляд из Москвы 1920-х гг. 137

АРАБО-МУСУЛЬМАНСКИЙ МИР: ТЕНДЕНЦИИ И ПРОТИВОРЕЧИЯ, НАСЛЕДИЕ КУЛЬТУР И НАРОДОВ

- Лебедев В.В.**
Арабская временная система и моделирование действительности 147

ИСЛАМ В ПОЛИЛОГЕ РЕЛИГИЙ И ЦИВИЛИЗАЦИЙ

- Харитонов О.Г.**
Религия и демократия: чем полезен опыт социального католицизма **163**

ВОССОЗДАНИЕ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ МУСУЛЬМАНСКОЙ БОГОСЛОВСКОЙ ШКОЛЫ: «РОССИЙСКИЙ РЕЦЕПТ»

- Юзеев А.Н.**
Проект реформы мусульманского образования Х. Фаизхана **181**
- Сенюткина О.Н.**
Коранический гуманизм как составляющая содержания учебного процесса в светском вузе **191**
- Сагитова Л.В.**
Социальная интеграция мусульман и потенциал светской образовательной системы: опыт Татарстана **197**
- Редькин О.И., Берникова О.А.**
Учебные пособия по истории и культуре ислама в СПбГУ: обзор последних изданий **211**

ИСЛАМСКОЕ ОБРАЗОВАНИЕ ЗА РУБЕЖОМ

- Ефимова Л.М.**
Мусульманское образование в современной Индонезии **221**

ФОРУМЫ, КОНФЕРЕНЦИИ, СЕМИНАРЫ

- Сафиуллина Аль-Анси Р.Р., Алмазова Л.И.**
Ресурсный центр по развитию исламского и исламоведческого образования ИМОИиВ КФУ: «Хуш килдегез, Мэрхаба!» **239**

ISSN 2074-1529 (Print)
www.islamjournal.idmedina.ru

ISLAM

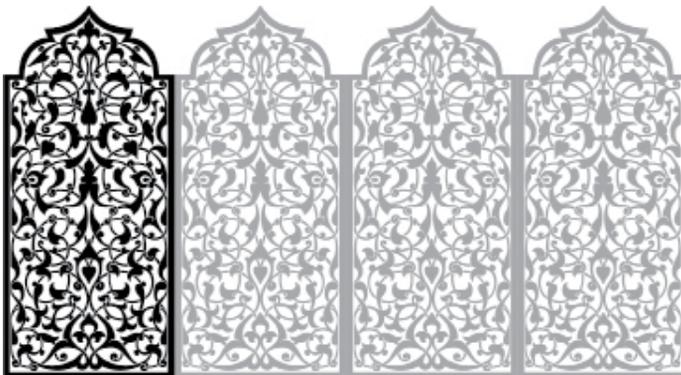
IN THE MODERN WORLD

Peer-reviewed academic journal

Published since 2005
Published quarterly

The journal is in the list of leading peer-reviewed scientific journals and publications, where major scientific results of dissertations for academic degrees of doctor and candidate of sciences are to be published in the fields on sciences according to the Nomenclature of Academic Specializations that grant academic degrees:

07.00.00 Historical Sciences and Archaeology,
23.00.00 Political Science,
26.00.01 Theology



2016 / vol. 12 / no. 1 / March

INTERNATIONAL EDITORIAL BOARD

Chairman of the international editorial board

GAYNUTDIN (Gaynutdinov), Ravi, Cand. Sci. (Philos.), chairman of the Spiritual Administration of Muslims of the Russian Federation, chairman of the Russian Council of Muftis, co-chairman the Russian Interreligious Council, member of the Russian Presidential Council on Cooperation with Religious Associations, member of the Supreme Council of the World Assembly for the Rapprochement of Islamic Schools of Law, member of the Federation Council's Consultative Council on Inter-ethnic and Inter-religious Relations and Interaction with Religious Associations (Moscow, Russian Federation).

Co-chairmen of the editorial board

Abylgaziev, Igor, Dr. Sci. (Hist.) professor, director of the Institute of Asian and African Studies, Lomonosov Moscow State University, professor of the Faculty of History, research manager and head of the Department of Geopolitics and Diplomacy at the Faculty of Global Processes, Lomonosov Moscow State University (Moscow, Russian Federation).

Arafi, Ali Reza, Ayatollah, Dr. Sci. (Pedag.), president of Al-Mustafa International University, member of the Supreme Council of the Cultural Revolution, head of the International Islamic Center in Kum (Kum, Iran).

Derbisali, Absattar, Dr. Sci. (Philol.), professor, member of the Academy of Sciences of Kazakhstan, director of Suleymanov Institute of Oriental Studies under the Committee of Science of the Ministry of Education of Kazakhstan (Almaty, Kazakhstan).

Gafurov, Ilshat, Dr. Sci. (Econ.), Professor, rector of Kazan (Volga region) Federal University (Kazan, Russian Federation).

Khairtdinov, Damir, Cand. Sci. (Hist.), rector of Moscow Islamic Institute, deputy chairman of the Spiritual Administration of Muslims of Russian Federation for Education, Science and Culture, member of the Russian Council of Muftis (Moscow, Russian Federation).

Naumkin, Vitaly, Dr. Sci. (Hist.), professor, corresponding member of the Russian Academy of Sciences, research advisor of the Institute of Oriental Studies (Russian Academy of Sciences), member of the scientific board under the Security Council of Russia, member of the scientific board under the foreign minister of Russia, chairman of the Scientific Advisory Board for Studying Religious Materials under the Russian Ministry of Justice, member of the Migration Commission under the Russian Presidential Council for Interethnic Relations (Moscow, Russian Federation).

Piotrovsky, Mikhail, Dr. Sci. (Hist.), professor, corresponding member of the Russian Academy of Sciences, dean of the Faculty of Oriental Studies (St. Petersburg State University), director of the State Hermitage Museum, member of the Presidential Council for Science and Education, presidium member of the Presidential Council for Culture and Art (Saint-Petersburg, Russian Federation).

Sadovnichiy, Victor, Dr. Sci. (Phys.-Math.), professor, member of the Russian Academy of Sciences, member of the Presidium of the Russian Academy of Sciences, Rector of Lomonosov Moscow State University, member of the Presidential Council on Science and High Technologies, member of the Presidential Council for the Implementation of the Priority National Projects, president of the Russian Union of Rectors, president of the Eurasian University Association, honorary member of the Russian Academy of Education, member of the Board of the Ministry of Education and Science, member of the Academic Council under the Security Council of Russia, member of the Committee on the Russian Language under the Government of Russia.

Members of the editorial board

Abashin, Sergey, Dr. Sci. (Hist.), professor of the European University at Saint Petersburg (Saint-Petersburg, Russian Federation).

Akayev, Vakhit, Dr. Sci. (Philos.), professor, member of the Academy of Sciences of Chechnya, head research associate at the Kh. I. Ibragimov Interdisciplinary Research Institute of the Russian Academy of Sciences (Grozny, Russian Federation).

Arapov, Dmitry, Dr. Sci. (Hist.), professor of the Department of Russian History to the beginning of the Nineteenth Century, Faculty of History, Lomonosov Moscow State University (Moscow, Russian Federation).

Babajanov, Bekhtier, Dr. Sci. (Hist.), leading researcher of the Institute of Oriental Studies of the Academy of Sciences of Uzbekistan (Tashkent, Uzbekistan).

Basyuni, Juda, Ph. D., professor, dean the Nur-Mubarak Egyptian University of Islamic Culture (Almaty, Kazakhstan).

Drobizheva, Leokadia, Dr. Sci. (Hist.), professor, chief researcher, head of the Center for Interethnic Relations Research, the Institute of Sociology of the Russian Academy of Sciences, member of the Commission on Monitoring and settlement of conflicts in the sphere of international relations, member of the working group for the implementation of the Strategy of governmental national policy of the Russian Federation until 2025 adopted by the Presidential Council for Interethnic Relations, member of the Federation Council's Consultative Council on inter-ethnic and inter-religious Relations and Interaction with Religious Associations (Moscow, Russian Federation).

frolov, dmitry, Dr. Sci. (Philol.), professor, corresponding member of the Russian Academy of Sciences, head of the Department of Arabic Philology, Institute of Asian and African Studies, Lomonosov Moscow State University (Moscow, Russian Federation).

Gaman-Golutvina, Oksana, Dr. Sci. (Polit.), head of the Department of Comparative Political Studies, Moscow State Institute of International Relations (University) of the Ministry of Foreign Affairs of the Russian Federation, chairperson of the Federal Educational and Methodological Association in the Higher Education System on larger types of specialization and training areas 41.00.00 Political and Regional Studies (Moscow, Russian Federation).

Gorshkov, Mikhail, Dr. Sci. (Philos.), member of the Russian Academy of Sciences, director of the Institute of Sociology of the Russian Academy of Sciences, member of the Scientific Expert Board under the Chairman of the Council of Federation of the Federal Assembly of the Russian Federation, member of the Expert Board for Scientific Projects under the Russian Science Foundation (Moscow, Russian Federation).

Ibrahim, Taufik, Dr. Sci. (Philos.), professor, chief researcher of the Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, chairman of the Russian Islamicists' Society (Moscow, Russian Federation).

Kemper, Michael, Ph. D. (Hist.), professor of East European Studies at the Department of European Studies, the University of Amsterdam (Amsterdam, Netherlands).

Khairutdinov, Ramil, Cand. Sci. (Hist.), associate professor, director of the Institute of International Relations, History and Oriental Studies of the Kazan (Volga region) Federal University (Kazan, Russian Federation), member of the working group for the implementation of the Strategy of governmental national policy of the Russian Federation until 2025 adopted by the Presidential Council for Interethnic Relations (Kazan, Russian Federation).

Knysh, Alexander, Dr. Sci. (Hist.), professor of Islamic Studies, Department of Middle Eastern Studies, Michigan State University (Ann Arbor, USA), head of the Laboratory for analysis and modeling of social processes (political Islam/Islamism: theory and practice from Historic and Comparative Prospective), the Faculty of Oriental Studies, Saint-Petersburg State University (Saint-Petersburg, Russian Federation).

Kosach, Grigory, Dr. Sci. (Hist.), professor of the Chair of Modern East, Department of History, Political Science and Law, Russian State University for the Humanities, expert of the Institute of the Middle East (Moscow, Russian Federation).

Landa, Robert, Dr. Sci. (Hist.), professor, chief researcher, Center for the Research of General Problematics in Modern East, Institute of Oriental Studies (Russian Academy of Sciences), member of the scientific board of the Russian Academy of Sciences for the problems of African countries under the Department of Global Issues and International Relations, Russian Academy of Sciences (Moscow, Russian Federation).

Meyer, Mikhail, Dr. Sci. (Hist.), professor, president of the Institute of Asian and African Studies, Lomonosov Moscow State University, director of the Department of History of Near and Middle East (Moscow, Russian Federation).

Mikhailov, Vyacheslav, Dr. Sci. (Hist.), professor, head of the Department of National and Federative relations, Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, member of the presidium, head of the working group for the implementation of the Strategy of Governmental National Policy of the Russian Federation until 2025

adopted by the Russian Presidential Council for Interethnic Relations, Member of the Federation Council's Consultative Council on inter-ethnic and inter-religious relations and interaction with religious associations (Moscow, Russian Federation).

Ponedelkov, Alexandr, Dr. Sci. (Polit. Sci.), professor, head of the Department of Political Science and Ethnical Policies of the South-Russian Institute of Management, Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, member of the experts' council of the High Qualification Commission on Political Science under the Russian Ministry of Education and Science (Rostov-on-Don, Russian Federation).

Rakhnamo, Hakim Abdullo, Cand. Sci. (Hist.), head of the Department of International Relations, Strategic Research Center under the President of Tajikistan (Dushanbe, Tajikistan).

Ramadan, Tariq, Ph. D. in Arabic and Islamic Studies, professor of Contemporary Islamic Studies, Oxford University, President of the European Muslim Network in Brussels, member of the International Union of Muslim Scholars (Oxford, United Kingdom).

Ryakhovskiy, Sergei, Doctor of Theology, Senior Bishop of the Russian Union of Christians of Evangelical Faith (Pentecostals) and co-chairman of the Advisory Council of the Heads of Protestant Churches of Russia, member of the Russian Presidential Council for Cooperation with Religious Associations, member of the Civic Chamber of Russia, Member of the Federation Council's Consultative Council on Inter-ethnic and Inter-religious Relations and interaction with religious associations (Moscow, Russian Federation).

Saliev, Akylbek, Cand. Sci. (Polit. Sci.), director of the Institute of Strategic Analysis and Prognosis, Kyrgyz, Russian Slavic University named after the First President of Russia B. N. Yeltsin (Bishkek, Kyrgyzstan)

Shabrov, Oleg, Dr. Sci. (Polit. Sci.), professor, head of the Department of Political Science and Political Management, Faculty of Civil Service, Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, deputy chairman of expert committee of the High Qualification Commission on Political Science under the Russian Ministry of Education and Science, president of the Academy of Political Science (Moscow, Russian Federation).

Sharkov, Felix, Dr. Sci. (Sociol.), professor, deputy director of the Department of Journalism, head of the Department of PR and Media Policy, Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, president of the International Academy of Communicology, expert of the Expert Content Selection and Advisory Committee (RCAB/ECSAC for SCOPUS) (Moscow, Russian Federation).

Shutov, Andrei, Dr. Sci. (Polit. Sci.), professor, dean of the Faculty of Political Studies, head of the Department of History And Theory of Politics, Lomonosov Moscow State University, chairman of the expert committee of the High Qualification Commission on Political Science under the Russian Ministry of Education and Science, chairman of the Council for Political Science under the Educational and Methodical Association of Higher Education Institutions of the Russian Federation on Classical University Education, co-chairman of the Russian society of political scientists (Moscow, Russian Federation).

Solki, Khamid Reza, Ph. D. (Theol.), professor, vice-rector of Al-Mustafa International University (Kum, Iran).

Syukiyaynen, Leonid, Dr. Sci. (Law), professor in ordinary, professor of the Department of History and Theory of Law of the National Research University 'Higher School of Economics', member of the State Duma's Expert Council on the Affairs of Public Organizations and Religious Associations (Moscow, Russian Federation).

Vasilyev, Alexey, Dr. Sci. (Hist.), member of the Russian Academy of Sciences, director of the Institute of African Studies, Russian Academy of Sciences (Moscow, Russian Federation).

Zorin, Vladimir, Dr. Sci. (Polit. Sci.), professor, assistant director of the N.N. Miklukho-Maklai Institute of Ethnography and Anthropology (Russian Academy of Sciences), deputy chairman of the expert committee of the High Qualification Commission on Political Sciences under the Russian Ministry of Education and Science, member of Scientific Board under the Russian Security Council, member of the presidium, chairman of the commission on monitoring and settlement of conflicts in the sphere of international relations of the Russian Presidential Council on Interethnic Relations, member of the Federation Council's Consultative Council on Inter-ethnic and Inter-religious Relations and Interaction with Religious Associations (Moscow, Russia).

EDITORIAL COUNCIL

Editor-in-Chief

Mukhetdinov, Damir, Cand. Sci. (Polit.), first deputy chairman of the Spiritual Administration of Muslims of the Russian Federation, dean of Faizkhanov Nizhniy Novgorod Islamic Institute, senior fellow at the Department of Arabic Philology, Institute of Asian and African Studies, Lomonosov Moscow State University, member of the Commission on Improvement of Legislation and Law Enforcement under the Russian Presidential Council on Cooperation with Religious Associations, member of the working group of the Russian Government Commission on Religious Organizations (Moscow, Russia).

Chairman of the editorial council

Khabutdinov, Aydar, Dr. Sci. (Hist.), professor of the Russian Academy of Justice, head of the Department of Oriental and Islamic Studies, Institute of International Relations, History and Oriental Studies, Kazan (Volga Region) Federal University (Kazan, Russian Federation).

Deputy chairman of the editorial council

Kashaf, Shamil, deputy editor-in-chief, head of the Department for Education, Science and Culture, head of the Department for Cooperation with Governmental Bodies, Public Organizations and Religious Associations, Spiritual Administration of Muslims of Russian Federation, member of the expert group under the Russian Inter-religious Council for Creative Education (Moscow, Russian Federation).

Members of the editorial council

Abbasi, Ali, Dr. Sci. (Philos.) research assistant of Al-Mustafa International University (Kum, Iran).

Akkieva, Svetlana, Dr. Sci. (Hist.), leading researcher of the Institute of Humanitarian Studies under the Government of Kabardino-Balkaria and the Kabardino-Balkarian Scientific Center of the Russian Academy of Sciences (Nalchik, Russian Federation).

Alexeev, Igor, Cand. Sci. (Hist.), associate professor of the Department of General and National History, the Higher School of Economics, associate professor of the Department of Modern East, the Faculty of History, Political Science and Law (History and Archives Institute, Russian State University for the Humanities), scientific programs director of Marjani Foundation (Moscow, Russian Federation).

Alikberov, Alikber, Cand. Sci. (Hist.), deputy director of the Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, head of the Center for Central Asian, Caucasus and Ural-Volga Studies, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences (Moscow, Russian Federation).

Bernikova, Olga, Cand. Sci. (Philol.), associate professor of the Department of Arabic Philology, the Faculty of Oriental Studies, Saint-Petersburg State University (Saint-Petersburg, Russian Federation).

Buskunov, Akhtar, Cand. Sci. (Polit. Sci.), director of the Center for Humanitarian Studies, Sibay Institute under Bashkir State University (Sibay, Russian Federation).

Delokarov, Kadyrbech, Dr. Sci. (Philos.), professor of the UNESCO Chair, Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration (Moscow, Russian Federation).

Dyakov, Nicolay, Dr. Sci. (Hist.), professor, head of the Department of Middle East History, Faculty of Oriental Studies, Saint-Petersburg State University (Saint-Petersburg, Russian Federation).

Kirillina, Svetlana, Dr. Sci. (Hist.), professor of the Department of History of Near and Middle East, Lomonosov Moscow State University (Moscow, Russian Federation).

Kudryashova, Irina, Cand. Sci. (Polit. Sci.), associate professor of the Department of Comparative Political Studies of Moscow State Institute of International Relations (University of the Ministry of Foreign Affairs of the Russian Federation (Moscow, Russian Federation).

Kyamilev, Said, Cand. Sci. (Philol.), chief researcher of the Centre for Arabic and Islamic Studies, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, member of The Royal Aal al-Bayt Institute for Islamic Thought (Jordan), member of the Supreme Council for Education, Science and Culture for Muslims (ISESCO), Russian representative of the ISESCO and Federation of the Universities of the Islamic World (Moscow, Russian Federation).

Magomedov, Magomed, Cand. Sci. (Philol.), chancellor of Dagestan Institute of Humanities (Makhachkala, Russian Federation).

Mchedlova, Maria, Dr. Sci. (Polit. Sci.), professor of the Department of Comparative Political Studies, Peoples' Friendship University of Russia, chief researcher at the Center 'Religion in Contemporary Society', Institute of Sociology, Russian Academy of Sciences (Moscow, Russian Federation).

Mukhametshin, Rafik, Dr. Sci (Polit.), Prof., chairman of the Council for Islamic Education, Russian Islamic University (Kazan, Russian Federation).

Pavlova, Olga, Cand. Sci. (Pedag.), associate professor of the Department of Ethnic Psychology and Psychological Problems of Multicultural Education, Moscow State University of Psychology & Education (Moscow, Russian Federation).

Pleis, Yakov, Dr. Sci (Hist.; Polit. Sci.), professor, head of the Department of General Political Sciences, Financial University under the Government of the Russian Federation (Moscow, Russian Federation).

Pochta, Yuri, Dr. Sci. (Philos.), professor, head of the Department of Comparative Political Science, Faculty of Humanities and Social Sciences, Peoples' Friendship University of Russian Federation (Moscow, Russian Federation).

Redkin, Oleg, Dr. Sci. (Philol.), head of the Department of Arabic Philology, Faculty of Oriental Studies, Saint-Petersburg State University (Saint-Petersburg, Russian Federation).

Seidova, Gulchokhra, Cand. Sci. (Philos.), associate professor, Teacher Emeritus of the Republic of Dagestan, head of the Department of Humanitarian Studies, Dagestan State University, Derbent branch (Derbent, Russian Federation).

Senyutkina, Olga, Dr. Sci. (Hist.), professor of the Department of Culturology, History and Ancient History, Dobrolyubov Linguistics University of Nizhny Novgorod (Nizhny Novgorod, Russian Federation).

Solodovnik, Dilara, Cand. Sci. (Hist.), associate professor, deputy director for international Communications, the Institute of Asian and African Studies, Lomonosov Moscow State University (Moscow, Russian Federation).

Solovyov, Alexandr, Dr. Sci (Polit. Sci.), professor, head of the Department of Political Analysis, Faculty of Public Administration, Lomonosov Moscow State University, professor of the Department of Political Theory, Faculty of Political Studies, Moscow State Institute of International Relations (University) of the Ministry of Foreign Affairs of the Russian Federation, member of the expert committee of the High Qualification Commission on Political Science under the Russian Ministry of Education and Science (Moscow, Russian Federation).

Suleymanova, Shukran, Dr. Sci. (Polit. Sci.), professor of the department of PR and Media Policy, Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration (moscow, Russian Federation).

Syzdykova, Zhibek, Dr. Sci. (Hist.), professor of the Department of Central Asian and Caucasus Studies, Institute of Asian and African Studies, Lomonosov Moscow State University (Moscow, Russian Federation).

Timofeeva, Lidia, Dr. Sci. (Polit. Sci.), professor, deputy head of the Department of Political Science and Political Management, Institute of Social Sciences, Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, vice-president, chairman of the board of the Russian Association of Political Science (Moscow, Russia).

Zaripov, Islam, Cand. Sci. (Hist.), vice-rector for academic affairs, Moscow Islamic College (Moscow, Russian Federation).



Financial support for the publication is provided by the Foundation for the Support of Islamic Culture, Science and Education



© 2016 The editorial board of 'Islam in the Modern World'
© 2016 'Medina' Publishing House LLC

CONTENTS

THE MAKING AND HISTORICAL DEVELOPMENT OF ISLAMIC THEOLOGY

- Gaynutdin R.I., Mukhetdinov D.V.**
Al-Ghazali's conception of faith 21

CLASSICAL AND CONTEMPORARY REPRESENTATIVES OF ISLAMIC THEOLOGICAL THOUGHT

- Shagaviev D.A.** 41
The theological treatise of Shihab al-din al-Marjani «Nazurat al-Haqq»
Marjani S.
Nazurat al-Haqq (Translation from Arabic
and commentary by Shagaviev D.) 49

SACRAL TEXTS, DOGMATIC LITERATURE AND THE MONUMENTS OF ISLAMIC RELIGIOUS WRITTEN HERITAGE

- Hairutdinov A.G.**
«Miftah al-Qur'an» by Kayum Nasyri: the first Quran concordance
in the Muslim world 57
Sayakhov R.L.
The regulation of the use of force in the Islamic religious primary sources.
The phenomenon of Jihad 77

ISLAM IN RUSSIA: GENESIS AND EVOLUTION

- Akayev V.Kh.**
Sheikh Kunta Haji Kishiyev in the spiritual culture of the Chechens:
milestones of his life, the essence of his teaching
and its modern significance 95
Farkhshatov M.N., Bulgakov R.M.
Rida'addin bin Fakhraddin's notes on the history of the market and city
mosques in Nizhniy Novgorod (based on the manuscript) 109
Dolgieva M.B., Kharsiev B.M-G.
Muslim educators of Ingushetia (second half of the 19th —
early 20th century) 127
Guseva J.N.
The Muslims of the Crimea and the Soviet government:
a view from Moscow of the 1920s 137

ARAB AND MUSLIM WORLD: TRENDS, CONTRADICTIONS, CULTURAL AND NATIONAL HERITAGE

- Lebedev V.V.**
Arabic tense system and reality modeling 147

ISLAM IN THE POLYLOGUE OF RELIGIONS AND CIVILIZATIONS

Kharitonova O.G.

Religion and democracy: what can be taken from the experience of Catholic social teaching **163**

RECREATION OF THE NATIONAL ISLAMIC THEOLOGICAL SCHOOL: RUSSIAN RECIPE

Juzeev A.N.

Husain Faizkhan's concept of the reformation of Islamic education **181**

Senjutkina O.N.

Quranic humanism as a component of educational process
in the secular university **191**

Sagitova L.V.

Mosques of Nizhru Novgorod: social mission **197**

Redkin O.I., Bernikova O.A.

Teaching materials on the history and culture of Islam:
the latest issues review **211**

ISLAMIC EDUCATION ABROAD

Efimova L.M.

Islamic education in modern Indonesia **221**

FORUMS, CONFERENCES, SEMINARS

Safiullina-Al Ansi R.R., Almazova L.I.

Resource center 'Khush kildegez, Merhaba!' for the development of Islamic education and Islamic studies at the Institute of International Relations, History and Oriental Studies of Kazan Federal University **239**

*СТАНОВЛЕНИЕ И ИСТОРИЧЕСКОЕ РАЗВИТИЕ
ИСЛАМСКОЙ ТЕОЛОГИИ*





ВЗГЛЯДЫ АЛ-ГАЗАЛИ НА ПРОБЛЕМУ ПРАВОВЕРИЯ

ГАЙНУТДИН (ГАЙНУТДИНОВ)

Равиль Исмагилович

канд. филос. наук; председатель
Духовного управления мусульман РФ,
председатель Совета муфтиев России,
Московский исламский институт (125009,
Россия, г. Москва, пр. Кирова, д. 12).
E-mail: m-i-u@inbox.ru

МУХЕТДИНОВ

Дамир Ваисович

канд. полит. наук, первый заместитель
председателя Духовного управления
мусульман РФ; старший научный
сотрудник кафедры арабской филологии,
Институт стран Азии и Африки
Московского государственного
университета имени М. В. Ломоносова
(125009, Россия, г. Москва, Моховая ул., д. 11).
E-mail: dmukhetdinov@gmail.com

Аннотация. В статье рассматриваются юридические аспекты понимания правоверия в системе Абу Хамида ал-Газали. Авторы демонстрируют, что Газали довольно чётко разделял юридическое (законническое) и онтологическое истолкование веры. В первом случае вера мыслится как свод формальных установок, а во втором — как свет, изливаемый в душу человека. Согласно Газали, юридическая вера не является гарантией спасения, в то время как отсутствие принадлежности к исламу не обязательно означает, что человек попадёт в ад навечно. Исходя из всеохватности божественной милости, Газали развивает максимально широкую трактовку правоверия, а также допускает возможность спасения неверующих.

Ключевые слова: ал-Газали, суфизм, правоверие, апокатастасис, коранический гуманизм, всеохватность божественной милости.

Абу Хамид ал-Газали (1058–1111) является крупнейшим исламским мыслителем, специалистом по фикху, каламу, фальсафе и суфизму. За интегральность своего понимания религии Газали называли *хиджат ул-ислам* — «Довод ислама». Между тем на русском языке отсутствуют работы, посвящённые такой важной стороне творчества Газали, как проблема правоверия. Эта тема рассматривается в позднем труде Газали «Критерий различия между исламом и ересью» (1104 г.)¹. Данная работа писалась уже после «суфийского поворота» в жизни Газали, поэтому в ней имеются многочисленные указания на то, что конечное решение о правоверии возможно лишь путём созерцания души человека и определения степени её чистоты. Однако Газали демонстрирует в работе и то, что можно назвать дуализмом в понимании правоверия: речь идёт о различиях, порой несовместимых, в истолковании юридических и онтологических аспектов веры. Этот дуализм отражает более общую проблему сочетания принципов фикха и принципов тасаввуфа, характерную для теологической системы

¹ Ал-Газали. Файсал ат-тафрика байна ал-Ислам ва ал-зандака. Каир, 1961 (английский перевод: Jackson Sh.A. On the Boundaries of Theological Tolerance in Islam: Abu Hamid al-Ghazali's Faysal al-Tafriqa. Oxford: Oxford University Press, 2002). Частично эта тема также рассматривается в монографии: ал-Джаноби М.М. Теология и философия ал-Газали. М., 2010.

Газали. Остановимся на этом подробнее, обращаясь к общему контексту творчества Газали.

Чистота человеческой природы

Центральное место в представлениях Газали о правоверии занимает исламская идея о первоначальной чистоте человеческой природы (*фитра*). В «Книге, избавляющей от заблуждения», размышляя над своим жизненным опытом, он вспоминает, что уже в раннем возрасте осознал большое значение воспитания для формирования взглядов человека. Газали обратил внимание на то, что «христианские отроки получали не иначе как христианское воспитание, иудейские — иудейское, а мусульманские — мусульманское»¹. И затем он узнал о хадисе, в котором говорится: «Каждый новорождённый появляется на свет в первородной чистоте, и лишь впоследствии родители делают из него либо иудея, либо христианина, либо мага» (ал-Бухари). Именно стремлением к познанию первоначальной природы человека были мотивированы его интеллектуальные поиски: «В те отроческие годы душа моя устремилась к постижению первоначальной природы человека и истинной природы догм, приобретаемых путём подражания родителям и наставникам, к тому, чтобы разобраться, чем отличаются эти догмы одна от другой»².

Результаты многолетних изысканий в данной области представлены в работах «Воскрешение наук о вере» и «Эликсир счастья». Согласно Газали, каждый человек в глубине души является правоверным, и эта его природа (*фитра*) неизменна. Тем не менее на эту правоверную природу могут накладываться слои грязи и пыли, что мешает проникновению Божьего света в душу человека (здесь используется распространённая метафора зеркала: само по себе оно призвано отражать свет, но, будучи загрязнённым, делает это недостаточно хорошо). Свою позицию по поводу фитры Газали разъясняет в «Воскрешении наук о вере» следующим образом.

«Каждый человек был наделён верой в Бога... Затем человечество разделилось на группы: на тех, кто отказался от своей веры и забыл её, т. е. на неверных, и на тех, кто осмыслил и запомнил, подобно имеющему свидетельство (*шахада*), который забыл его по невнимательности и после этого вспомнил. По этой причине Всевышний сказал: “Так что они могут вспомнить” (Коран, 2: 221), “Так что имеющие понимание могут вспомнить” (38: 29), “Помни о милости Божьей, что на тебе, и Его договоре, которым он связал тебя” (5: 7), “Мы сделали Коран лёгким для запоминания; есть ли кто-либо, кто вспомнит?” (54: 17, 22, 32, 40). Воспоминание бывает двух типов: одно — это воспоминание образа, который однажды существовал в сердце (*калб*) человека, но затем исчез;

¹ Ал-Газали. Книга, избавляющая от заблуждения. М., 2010. С. 4.

² Там же. С. 2.

другое — это воспоминание того, что было запечатлено в [душе человека] посредством естественной предрасположенности (*ал-фитра*). И эти истины вполне ясны тем, кто размышляет, но неприятны тем, кто привык следовать авторитету (*таклид*), а не изучать и рассматривать их самостоятельно».

Следовательно, человек склонен к правоверию, однако на этом пути ему могут помешать ложные авторитеты и собственные недостатки. Испорченность человеческой природы, к которой приводит социализация, проявляется в неверии (*куфр*).

Газали трактует *куфр* в широком смысле — включая сюда как заблуждения мусульман, так и неверие тех, кто находится за рамками ислама. Кроме того, он проводит важное различие между юридическим и онтологическим пониманием неверия. Юридический (законнический) взгляд предполагает всё то, что характеризует ислам как социальную доктрину. Онтологический же взгляд ориентирован на то, каков статус человека в действительности, т. е. на глубинном уровне. Газали неоднократно высказывает точку зрения о том, что юридическая принадлежность к умме не выступает гарантией того, что человек поистине является мусульманином, т. е. смиренным перед Богом. В свою очередь, отсутствие юридической принадлежности к умме не означает, что человек лишён возможности приближения к Богу и спасения. Трактовка проблемы правоверия через призму юридического взгляда характерна для теологических работ Газали, таких как «Срединный путь теологии», «Воскрешение наук о вере» и «Критерий различия между исламом и ересью», в то время как онтологический взгляд более подробно представлен в его суфийских работах, особенно в «Нише света», однако спордически встречается и в теологических работах¹.

Юридическое понимание правоверия

Обратимся к работам, где сформулировано юридическое понимание правоверия. В самой ранней из них — «Срединный путь теологии» (1095) — Газали использует традиционную богословскую формулу: каждый человек, отрицающий пророческую миссию Мухаммада, является неверным и потому заслуживает вечного ада. По поводу этой категории людей он пишет следующее: «Евреи, христиане и последователи других религий, такие как зороастрийцы, идолопоклонники и прочие, — все должны считаться неверными, как это выражено в Коране и единогласно принято уммой»². Неверие, согласно Газали, имеет градации, поскольку дальше всего от Бога отстоят индусы и атеисты, которые отрицают единство Бога и пророчество³. Несмотря на столь строгую

¹ См.: *Ал-Газали. «Наставление правителям» и другие сочинения*. М., 2004; *он же*. 99 прекрасных имён Аллаха. М., 2009; *он же*. Эликсир счастья. СПб., 2007.

² *Ал-Газали. Ал-Иктисад фи ал-и'тикад*. Каир, 1972. С. 207–209.

³ Там же. С. 209.

позицию, Газали всё же оговаривается в нескольких местах, что юридическая оценка неверия является чисто социальным фактом, т. е. она делается людьми. Так что человек, являющийся «неверным» с социальной точки зрения, всё же может надеяться попасть в рай¹. Эта же мысль повторяется в более поздней работе «Воскрешение наук о вере», где предлагается несколько иная перспектива: юридическая принадлежность к умме не гарантирует онтологической принадлежности к исламу, ведь шахаду можно произнести «формально», т. е. без внутреннего сердечного согласия с утверждаемыми принципами².

Ключевое значение для понимания взглядов Газали в юридической и теологической плоскости имеет поздняя работа «Критерий различия между исламом и ересью», подготовленная в 1104 г. Её написание связано с активными дебатами среди исламских учёных по вопросу правоверия. Газали отвечает на популярное в ашаритских кругах мнение Абд ал-Кахира ал-Багдади (ум. в 1037), согласно которому большинство мусульман являются неверующими, а спасения заслуживает лишь одна группа мутакаллимов. Кроме того, критика Газали направлена против батинитов и философов, считающих, что Пророк мог сознательно вводить людей в заблуждение, руководствуясь соображениями «общего блага». Остановимся на этом трактате подробнее.

Газали начинает своё рассуждение со следующего важного тезиса: вопросы веры (*иман*) и неверия (*куфр*) не могут адекватно рассматриваться людьми, чьи сердца загрязнены стремлениями к славе и богатству. Это же справедливо и для проблемы различения истины (*хакк*) и заблуждения (*далал*). Газали поясняет: «Подобные вещи открываются только тем, чьи сердца были очищены от грязи и пороков этой мимолетной жизни, затем усовершенствованы с помощью специальных духовных упражнений и освящены путём чистого памятования Бога; после этого они были удобрены правильным мышлением и украшены соблюдением религиозного закона, а затем пронизаны светом, исходящим из ниши пророчества; и в этот момент сердца становятся подобны отполированным зеркалам, а светильник веры, находящийся в стекле, становится источником света, его масло готово воспламениться, хотя бы его и не коснулся огонь»³. И действительно, ведь как могут скрытые истины духовного мира (*малакут*) явить себя людям, поклоняющимся своим страстям или случайно выбранному авторитету и привязанным к благам земного мира? Как такие люди могут отличить «тьму неверия от света веры»? Им недоступно божественное вдохновение. Они не могут этого сделать и посредством религиозных наук, ведь их «науки» сводятся к формальным установлениям и предписаниям. Газали призывает своего читателя не тратить время на таких людей, привлекая в свою пользу следующие аяты Корана: «Отвернись же от того, кто отвернулся

¹ Ал-Газали. Ал-Иктисад фи ал-и'тикад. С. 207–208.

² Ал-Газали. Воскрешение наук о вере. М., 1980. С. 107–108.

³ Ал-Газали. Файсал ат-тафрика байна ал-Ислам ва ал-зандака. С. 87.

от Нашего Напоминания и не пожелал ничего, кроме мирской жизни. Таков предел их познаний. Воистину, твоему Господу лучше знать тех, кто сбился с Его пути, и лучше знать тех, кто последовал прямым путём» (53: 29–30)¹.

Представленная критика может показаться типичным средневековым приёмом, используемым для дискредитации оппонентов. Однако, судя по всему, здесь мы имеем дело с чем-то более существенным. Критика Газали носит явно суфийский подтекст, и она направлена против исламских учёных. Газали хочет сказать, что для адекватного различения веры и неверия, а также истины и лжи недостаточно только юридических фактов и рациональных усилий факиха. Вера и неверие — это то, что нужно видеть непосредственно, подобно тому, как мы различаем свет и тьму. Сами факихи, которых критикует Газали, онтологически пребывают во тьме неверия, хотя юридически и считаются верующими. Это различие между онтологическим и юридическим пониманием веры завуалировано даётся на протяжении всей работы, однако его можно выявить только при очень внимательном чтении текста Газали. И всё же не следует забывать, что сама работа посвящена преимущественно юридическим аспектам веры и неверия.

Другим важным фактором, способствующим адекватной оценке правоверия, является, по мнению Газали, личное познавательное устремление и отсутствие слепой приверженности авторитету (*таклид*). Газали советует: «Спроси сначала себя, а затем обратись к своему собеседнику и попроси его дать определение “неверия”. Если он скажет, что “неверие” — это то, что противоречит взглядам ашаритской школы, мутазилитской школы, ханбалитской школы или любой другой школы, то знай, что он наивный и глупый человек, который ограничен в своём слепом таклиде. На самом деле он даже слепее слепого»². Иначе говоря, быть приверженцем одной школы исламской мысли и на этой основе выносить обвинение в неверии (*такфир*) представителям всех других школ — значит самому быть «слепее слепого» (очевидно, в дискурсе Газали это означает онтологическое неверие).

Газали здесь высказывает несколько интересных соображений: например, можно спросить у представителя такой школы, почему при различии во мнениях среди авторитетов одной школы они обычно не оцениваются как неверующие. Так, ал-Бакиллани, очевидно, иначе трактует некоторые теологические проблемы, чем ал-Ашари. И почему в таком случае ал-Бакиллани не считается неверным? Если допустимы различия внутри школы, то почему недопустимы такие же различия между школами? Всё решает формальная принадлежность к школе? И на каком рациональном основании человек, следующий авторитету, выбирает себе именно этого авторитета, учитывая то, что все крупные исламские авторитеты опираются на Коран и Сунну? И т. д.

¹ Ал-Газали. Ал-Иктисад фи ал-и'тикад. С. 88.

² Там же. С. 88–89.

Многочисленные вопросы такого рода должны быть поставлены перед учёным, предпочитающим таклид. Однако Газали идёт ещё дальше. Он фактически утверждает, что безоговорочное доверие авторитету равносильно тому, что этот авторитет ставится на одну ступень с Пророком: «Если ты честен перед собой, то тебе должно быть понятно, что каждый, кто предоставляет какому-либо мыслителю монополию на истину, ближе к тому, чтобы быть обвинённым в неверии и противоречивости. Он близок к неверию потому, что ставит этого мыслителя на одну ступень с Пророком, ведь лишь Пророк свободен от совершения ошибок [в вероучении] и лишь через него одного определяются вера [это происходит посредством согласия с ним] и неверие [посредством несогласия с ним]»¹.

Отталкиваясь от последнего тезиса, Газали даёт своему читателю важный методологический совет: неверным следует считать лишь того, кто отрицает сказанное Пророком, между тем как различия в понимании сказанного Пророком не являются основанием для обвинения в неверии. Он резюмирует свою позицию следующим образом: «“Неверие [куфр]” — это признание в качестве лжи хотя бы части того, что принёс Пророк. А “вера [иман]” — это признание в качестве истины всего того, что принёс Пророк. Следовательно, иудеи и христиане являются неверными, ведь они отрицают правдивость Пророка. Деисты являются неверными в ещё большей степени, поскольку они отрицают не только нашего посланника, а вообще всех посланников. Но в ещё большей степени неверными являются атеисты, поскольку они отрицают не только всех посланников, но и самого Бога, который отправляет посланников... Таким образом, неверный — тот тот, кто считает одного или нескольких пророков лжецами. И всякий, кто считает одного или нескольких пророков лжецами, является неверным. Именно этот критерий должен беспристрастно применяться ко всем людям»².

Стоит отметить, что «неверие», по мнению Газали, здесь имеет лишь юридическую силу (*хукм шар'и*), т. е. оно является компонентом социальной доктрины ислама. Статус неверного связан с такими вопросами, как свобода и рабство, наказание за убийство человека, возможность объявления джихада и пр. При перечислении подобных норм, характеризующих шариат, Газали упоминает также «вынесение решения о том, что он [т.е. неверный] будет пребывать в аду вечно»³. Эксплицитное отнесение этого утверждения к юридической сфере, на наш взгляд, призвано подчеркнуть, что речь в данном случае идёт именно о внешнем и формальном решении, которое не всегда адекватно отражает истинное положение дел. Этот внешний и формальный характер Газали специально подчёркивает в следующем высказывании: «И поскольку это юридическое обозначение, оно может быть определено лишь на основании

¹ Ал-Газали. Ал-Иктисад фи ал-и'тикад. С. 91.

² Там же. С. 92–93.

³ Там же. С. 92.

явного текста из Писания или на основании аналогии [*кийас*], выведенной из явного текста»¹. В другом же месте он отмечает, что юридический статус неверного имеет чисто конвенциональный и социальный характер: «Основа, на которой он установлен, та же самая, что и в случае с остальными нормами религиозного закона: иногда они опираются на уверенность; иногда — на перевес вероятности; и иногда — на источники, которые не связаны в полной мере ни с тем, ни с другим»². Данные утверждения должны читаться в свете суфийских работ Газали, где часто акцентируется внимание на недостаточности письменной и юридической традиции для познания полноты истины.

Критерий различия и закон фигуральной интерпретации

Настолько ли очевиден критерий, согласно которому неверующим является всякий, кто считает, что Пророк лгал по тем или иным вопросам? Безусловно, здесь имеются проблемы, что признает и Газали. Представители определённой школы склонны отождествлять слова Пророка с тем, как они сами понимают эти слова. Следствием этого становится тафир в адрес мусульман, придерживающихся иной интерпретации. Весь драматизм смешения первоисточника и его интерпретации Газали рисует в следующем пассаже: «Каждая группа обвиняет тех, кто имеет иные взгляды, в неверии и в том, что они считают Пророка лжецом. Так, ханбалиты обвиняют ашаритов в неверии, считая, что последние утверждают лживость Пророка, когда тот говорит о “расположении Бога сверху” и о [буквальном] восхождении Бога на трон. Ашариты клеймят ханбалитов как неверных, полагая, что последние являются антропоморфистами, утверждающими лживость Пророка, когда тот говорит о Боге, что он “не подобен ничему из сущего”. Ашариты обвиняют мутазилитов в неверии, считая, что мутазилиты утверждают лживость Пророка, когда тот говорит о блаженном видении, о божественном знании, силе и других атрибутах. Мутазилиты клеймят ашаритов как неверных, полагая, что убеждённость последних в существовании божественных атрибутов требует веры во множество вечностей и отрицание того, чему Пророк учил на пути единобожия [*таухид*]»³.

Газали полагает, что радикализм такого типа может быть преодолен, если мы научимся строго разводить слова Пророка и их возможные интерпретации. «Считать истинными слова Пророка» — значит, по мнению Газали, признавать существование всего того, о чём Пророк говорил людям. При этом само «существование» (*вуджуд*) может мыслиться в пяти смыслах, соответствующих пяти уровням бытия. Представители различных исламских течений расходятся не в факте признания

¹ *Ал-Газали*. Ал-Иктисад фи ал-и'тикад. С. 92.

² Там же. С. 115.

³ Там же. С. 93.

существования, а в способах отнесения высказывания Пророка к определённомодусу существования. Именно из-за непонимания этого и рождаются многочисленные обвинения в неверии.

Каковы же эти модусы? Газали предлагает следующую классификацию: онтологический (*зати*), чувственный (*хисси*), имагинативный (*хайали*), интеллектуальный (*'акли*), аналогический (*шабахи*). При анализе каждого из модусов Газали также приводит примеры фигуральной интерпретации (*тавил*), используемой представителями разных течений применительно к этому модусу. Часть таких примеров мы рассмотрим далее¹.

Онтологический модус существования характеризует всё то, что существует поистине, вне зависимости от наших способностей познания: сюда относятся земля и небо, животные, растения и весь невидимый мир. Когда Пророк говорит об этом уровне, то нужда в интерпретации отсутствует. Поэтому слова Пророка о Троне, Семи Небесах и пр. должны пониматься буквально.

Чувственный модус бытия связан с тем, что получает отражение на перцептивном уровне и не имеет существования вне наших органов чувств, например галлюцинации или видения пророков и святых. В качестве примера можно привести следующее высказывание Пророка: «Рай был показан мне на этой стене». Газали полагает, что эта фраза не может пониматься буквально (т. е. онтологически), поскольку меньшее по объёму тело не способно охватить большее по объёму, а значит, стена не может охватить рай с его обитателями. Поэтому фразу следует интерпретировать в соответствии с чувственным модусом бытия: рай был показан Пророку на стене, и он его видел как бы наяву. В этом, по мнению Газали, нет ничего невозможного, поскольку небеса, например, способны отражаться в небольшом зеркале.

Имагинативный модус бытия касается тех вещей, который существуют лишь в нашем воображении, но не во внешнем мире. В качестве примера приводится высказывание Пророка: «Сейчас я словно вижу Юнуса ибн Матту, мир ему, на белой кудрявой верблюдице, на нем накидка из шерсти, а поводок его верблюдицы ворсистый и он произносит тальбию». Слова «словно вижу», по мнению Газали, свидетельствуют о том, что подразумевается именно уровень воображения.

Интеллектуальный модус бытия относится к сфере чистого смысла (*ма'на*), отделённого от чувственных и имагинативных коннотаций. Так, слово «рука» может пониматься как реальная или воображаемая рука, однако её можно мыслить и в функциональном плане — как способность схватывать и бить. Именно функциональное осмысление вскрывает сущность (*хакика*) вещи. Так что, отмечает Газали, некоторые мусульмане (очевидно, имеются в виду мутазилиты) находят допустимым толковать слова Пророка о руке Бога в смысловом плане — как слова о мо-

¹ Более подробно см.: Ал-Газали. Ал-Иктисад фи ал-и'тикад. С. 94–100.

гуществе Бога. Такой вывод они делают, исходя из непохожести Бога ни на что сотворённое.

Аналогический модус бытия характеризует то, что не существует ни в одном из предыдущих модусов, но при этом может пониматься как некое подобие атрибутов и качеств вещи. Так, когда говорится о гневе Бога, то, согласно аналогической интерпретации, это означает способность к производству того же результата, который производит гнев человека, т. е. наказание и причинение страдания. В данном случае выделяется лишь один из атрибутов гнева, и он прилагается к Богу, поскольку приписывать ему саму сущность гнева и все атрибуты гнева (в т. ч. физиологические) было бы нелепо.

Газали убеждён: интерпретация слов Пророка только в том случае легитимна, если она относится к одному из этих уровней. Это предполагает признание истинности слов Пророка, но истинности в особом смысле, т. е. применительно к конкретному модусу существования. По мнению Газали, понимать все аяты и хадисы в буквальном смысле (т. е. на онтологическом уровне) невозможно, если мы не хотим впасть в противоречие. Чем более развит интеллект человека, тем лучше он замечает противоречивость буквалистского взгляда. Газали обращает внимание на то, что даже известная своим ригоризмом школа ханбалитов в лице её основателя Ахмада ибн Ханбаля вынуждена признать необходимость метафорического прочтения ряда хадисов. На самом деле, они бы пошли ещё дальше, если бы их рациональные способности были развиты так, как у ашаритов и мутазилитов, которые, например, не смогли согласиться с мнением Ибн Ханбаля о том, что атрибут «наверху» приложим к Богу¹.

Тем не менее фигуральная интерпретация не должна использоваться произвольно. её применение обосновано лишь в том случае, если человек видит противоречивость явного (*захир*) смысла текста. В своём герменевтическом пути учёный должен двигаться поэтапно, от одного уровня к другому, начиная с онтологического модуса: «Первый уровень явного значения соответствует онтологическому [*зати*] существованию. Всякий раз при его пропуске происходит переход на другие уровни. Если принять буквальный смысл текста оказывается [логически] невозможным, человек переходит на уровень чувственного восприятия [*хисси*], поскольку он тоже охватывает те уровни, что ниже него. Если это оказывается невозможным, человек переходит на уровень имажинативного [*хайали*] или интеллектуального [*акли*] существования. И если даже это оказывается невозможным, то человек переходит на уровень аналогического, аллегорического бытия [*ал-вуджуд ал-шабахи ал-маджази*]². Опираясь на такое герменевтическое восхождение, Газали формулирует закон фигуральной интерпретации: «Никому не позволено переходить с одного уровня [интерпретации] на следующий уровень, если к тому

¹ Более подробно см.: *Ал-Газали. Ал-Иктисад фи ал-и'тикад*. С. 103.

² Там же. С. 104.

не побуждают логические аргументы»¹. С этой точки зрения различия между школами сводятся, по сути, к разному пониманию того, насколько убедительны логические аргументы в пользу противоречивости смысла. И вариации в этой области не могут считаться основанием для обвинения в неверии.

Однако гибкость подхода Газали не распространяется на основы вероучения. Он отмечает, что всякий, отрицающий буквальный смысл таких идей, как посмертное наказание, телесное воскрешение и пр., является неверующим. Более того, неверующие такого типа особо опасны для уммы, поскольку они способствуют внутреннему разложению религии. И сюда Газали относит большинство представителей фальсафы, критике которых он, как известно, посвятил свой фундаментальный труд «Опровержение философов». Фактически фальсафа утверждает: Пророк учил телесному воскрешению и непосредственной вовлечённости Бога в дела мира, руководствуясь тем, что это полезно для народа, который был неспособен усвоить более глубокие философские идеи. Такое утверждение подразумевает, что экзотерическая сфера религии является, по сути, «ложью во спасение»². И это, по убеждению Газали, автоматически выводит фальсафа (и некоторых батинитов) из сферы ислама, поскольку ложь в принципе несовместима с пророчеством.

Свою позицию по поводу веры и неверия Газали наиболее ёмко формулирует в следующем пассаже.

«Совет такой: укороти язык свой в отношении людей ислама, покуда они исповедуют, что нет божества кроме Бога и что Мухаммад — пророк Его, и покуда они не противоречат этому исповеданию; противоречие же состоит в допущении того, что Пророк учил чему-то ложному. Ведь обвинение в ереси [*такфир*] — очень опасное дело, тогда как молчание ничем не грозит. Что касается критерия, то ты должен знать следующее. Теоретические [*назариййа*] аспекты религии делятся на два разряда, один из которых связан с основами вероучения [*усул ал-'ақыда*], второй — с его второстепенными частями [*фуру'*]. Основ же вероучения три: вера в Бога, в его пророков и в Судный день. Всё остальное — частности. А суждения по частным вопросам нельзя в принципе квалифицировать как ересь [*куфр*], но только как ошибку [*хата'*] или заблуждение [*бид'а*]»³.

Почему Газали предлагает столь плюралистический подход? Тому имеются серьёзные основания. Газали считает, что достоверное суждение о глубинном неверии того человека, который провозгласил свою приверженность исламу, возможно лишь с опорой на детальную экспертизу. Подобная экспертиза должна включать следующие виды анализа: 1) допускает ли текст фигуральную интерпретацию; 2) откуда и через какую цепочку передатчиков известен текст, и достоверен ли

¹ Более подробно см.: *Ал-Газали*. Ал-Иктисад фи ал-и'тикад. С. 104.

² Там же. С. 110.

³ Там же. С. 112.

этот источник (актуально для хадисов и высказываний сподвижников); 3) насколько аутентичен материал, с которым непосредственно работал человек, и правильно ли он понял этот материал; 4) основан ли отказ от буквального следования тексту на аргументах логического порядка; 5) наконец, способно ли публичное разглашение новой интерпретации нанести значительный вред религии. Проявляя скепсис относительно возможности проведения столь разностороннего исследования одним человеком, Газали пишет: «Теперь если ты понимаешь, что исследование предполагаемых случаев неверия зависит от всех вышеуказанных обстоятельств, отдельными аспектами которых не способны овладеть даже наиболее выдающиеся учёные, то сразу осознаёшь, что те, кто стремятся обвинить в неверии людей, выступающих против ашаритской или любой другой школы, являются безответственными невеждами. Ведь как может факих, основываясь исключительно на специализации в фикхе, взять на себя столь непосильную задачу? В каком направлении фикха он найдет [вышеупомянутые] компетенции и науки? Так что, когда ты видишь, как юрист, не знающий ничего, кроме фикха, погружается в вопросы, относящиеся к проблеме обвинения людей в неверии или в заблуждении, сразу отвернись от него и не связывай с ним ни своё сердце, ни свою речь. Ведь обвинение других на основе собственных [ограниченных] знаний является глубоко укоренённым человеческим инстинктом, над которым невежда абсолютно не властен. Именно поэтому разногласия получили такое широкое распространение среди людей. На самом деле, если бы те, кто не отдаёт себе отчета в своих действиях, хотя бы на секунду призадумались, то среди людей было бы значительно меньше разногласий»¹.

Особо рьяными практиками такфира являются, по наблюдению Газали, некоторые мутакаллимы ашаритской школы, полагающие, что всякий человек, не знакомый с каламом и методами рационального обоснования веры, должен считаться неверующим. Газали полагает, что в данном случае мутакаллимы неоправданно сужают понятие веры до представления о рационально обоснованной вере. Однако не всякая вера нуждается в рациональном обосновании. Он отмечает, что сподвижники Пророка не уделяли внимания рациональным доказательствам, да и сама идея рационального доказательства является инновацией (*бид'а*), так что «каждый, кто считает, будто путём к вере является калам, абстрактные доказательства и систематизация, сам заслуживает порицания как вводящий несанкционированные новшества»².

Газали убежден, что вера (*иман*) — это не абстрактные формулировки, не заученные фразы и не пустые слова, а свет, который Господь изливает на сердца людей в качестве проявления своей милости. «Иногда она приходит в виде доказательства, которое рождается у человека внутри и которое он не в состоянии объяснить другим; иногда она приходит

¹ Более подробно см.: *Ал-Газали. Ал-Иктисад фи ал-и'тикад*. С. 120.

² Там же. С. 121.

через сновидение; иногда она приходит путём наблюдения над жизненным путём религиозного человека, чей свет передаётся через дружбу и совместное времяпрепровождение; и иногда — через ситуативные размышления»¹. Газали ссылается на слова сподвижников Пророка о том, что свет веры воссиял в их сердцах, подобно вспышке, и затем стал возрастать по мере углубления в религиозную жизнь. Таким образом, замечает Газали, вера далеко не всегда нуждается в рациональном обосновании. Более того, рационально обоснованная вера куда слабее веры, пережитой сердечно. Газали принадлежат прекрасные строки по этому поводу.

«Вера, которая формируется на основе теологических доказательств, крайне слаба, поскольку она уязвима для простейших софизмов. Настоящая вера [*ал-иман ал-расих*] — это вера большинства, которая с детства растёт в сердцах людей, благодаря обращённости [к религиозным знаниям], или приобретается ими после того, как они достигли возраста большинства, что является результатом опыта, который они не способны в полной мере выразить. Эта вера совершенствуется через постоянство в религиозных обращениях [*ибадат*] и в памятовании Бога [*зикр*]. На самом деле, если человек столь устойчив в богопочитании, что ему удаётся достичь подлинного богопознания [*таква*], его душа очищается от грязи этой бременной жизни и он достигает неизменности в богопоминании, тогда свет знания-гнозиса [*ма'риф*] открывает ему себя, так что вещи, которые ранее принимались им вслепую, становятся непосредственно наблюдаемыми и свидетельствуемыми им лично. Это и есть подлинное знание, которое достигается только в том случае, если оковы формализованной доктрины сняты и грудь человека расширена Божьим Светом. “И кого Бог хочет взять под свое водительство, тому он расширяет грудь для [принятия] смирения перед Ним”; “...так что он под светом своего Господа”. И когда Пророка спросили о значении “расширения груди”, он сказал: “Это Свет, который Бог направляет в сердце верующего”. А затем его спросили: “Каков же признак этого?” И он ответил: “Отвращение от мира ложных наслаждений и обращение к миру устойчивой длительности”. Таким образом, мы знаем, что мутакалим, посвящающий себя мирским капризам и не стремящийся выйти за их границы, не достигает подлинного знания. Ведь если бы он достиг его, то непременно отвернулся бы от мира ложных наслаждений!»².

Приведенная критика вызывает в памяти то, что было сказано Газали в начале работы: чтобы отличить «свет веры» от «тьмы неверия», недостаточно только формального юридического подхода. Мотив света, проникающего в сердце верующего, явно связан с суфийским представлением о знании-гнозисе (*ма'риф*). Фактически подобные вкрапления в работе, посвящённой юридической проблематике, говорят об убеждённости Газали в невозможности решения ключевых вопросов религии только

¹ Более подробно см.: *Ал-Газали. Ал-Иктисад фи ал-и'тикад*. С. 121.

² Там же. С. 124.

на юридической основе. Эти суфийские пассажи являются своеобразной неявной ссылкой на суфийские труды Газали, где представленные проблемы освещены с позиции человека, обладающего непосредственным видением реальностей иного порядка. Онтологическое и сущностное освещение такого типа является дополнением к юридическому взгляду, подобно тому, как *тарики* и *хакики* дополняют *шари‘а*.

После критики мутакаллимов Газали обращается к анализу хадисов, где даётся как пессимистическая, так и оптимистическая оценка перспектив верующих. Его позицию можно суммировать следующим образом: мусульмане, как и многие прошлые религиозные общины, будут, в конечном счете, спасены, хотя они и окажутся в аду на время. При этом спасены не будут те, кто называют себя мусульманами, но фактически считают, что Пророк учил чему-то ложному (некоторые фаласифа, батиниты и др.).

Интересно, что Газали допускает возможность спасения людей, попадающих с юридической точки зрения под категорию «неверных». Так, по его мнению, «большинство христиан из числа ромеев и турок нашего времени будут осенены Божьей милостью»¹. Здесь имеются в виду те, кто проживают в отдалённых областях страны ромеев (византийцев) и турок, до которых не дошёл исламский призыв (*да‘ва*). Как полагает Газали, их можно разделить на три категории. В первую категорию входят те, кто даже и не слышал об имени Мухаммада, а таковые не заслуживают осуждения. Ко второй категории относятся те, до которых дошло имя Пророка, а также подлинные сведения о его качествах и явленных им чудесах, но они не приняли это; таковые суть неверные. Третья категория — срединная между первой и второй: до таких людей дошло имя Мухаммада, но не подлинные сведения о его качествах. Напротив, с молодых лет они слышали дурные вести о некоем самозванце по имени Мухаммад, объявившем себя пророком. Эта категория подобна первой².

Стоит отметить, что осуждение второй категории основывается не на формальном нежелании принимать ислам, а на инертности человека, обращённого к благам материального мира. Газали полагает, что правоверная природа (*фитра*) неизменна и потому всякий человек с чистым сердцем, услышавший исламский призыв, должен, как минимум, заинтересоваться им и постараться углубиться в проблему. Но что является главным аргументом для такого человека? По мнению Газали, это достоверные свидетельства о Пророке, о явленных им чудесах и главное чудо — неповторимое Слово Божье, т. е. Коран: «Кто бы ни услышал об этом, если этот человек религиозен и не относится к числу тех, кто предпочитает эту жизнь загробной жизни, он почти наверняка заинтересуется и изучит предмет для того, чтобы определить степень достоверности. Если же он не заинтересуется, то по причине своей привязанности к [бренному] миру и отсутствия какого-либо страха, а также

¹ Более подробно см.: *Ал-Газали. Ал-Иктисад фи ал-и‘тикад*. С. 126.

² Там же.

из-за недостатка чувства религиозного притяжения»¹. Подобное отсутствие мотивации и есть проявление неверия в онтологическом смысле, т. е. обращённость к вещам бренного мира. И такое неверие нуждается в наказании. Впрочем, в заключительной части работы Газали вновь (уже в третий раз!) отмечает, что угроза вечного пребывания в аду является правовой нормой (*хукм шар'и*), которая «не имеет смысла до начала откровения»².

Рациональные аргументы в пользу ислама

Как было показано выше, для юридического определения веры, по мнению Газали, важны три компонента: вера в единого Бога, в пророка Мухаммада и в Судный день. Человек, не разделяющий эти взгляды, в социальном плане не может считаться мусульманином. На самом деле центральным элементом ислама как социальной доктрины является фигура Мухаммада, который принёс последнюю форму закона (*шари'а*). Если человек верит в пророческую миссию Мухаммада, то он по определению принимает таухид и идею Судного дня. Газали убеждён, что всякий искренний человек, узнавший неискаженную информацию о Пророке и о переданном им Слове Божьем, должен признать истинность ислама. На чём основана такая убеждённость? Ответ на этот вопрос дан в нескольких работах, прежде всего в «Воскрешении наук о вере». Попытаемся резюмировать представленную в них аргументацию.

С точки зрения Газали, главным аргументом в пользу истинности пророчества Мухаммада выступают чудеса. Более того, он утверждает, что принятие послания от Пророка, если оно подкреплено достоверными чудесами, является естественным свойством разума, поскольку чудо свидетельствует о сверхъестественном. Газали пишет: «Причина, по которой чудеса подтверждают правдивость пророков, состоит в том, что всё выходящее за пределы человеческих способностей может быть сделано лишь Богом»³. Газали полагает, что каждый, кто ознакомился с достоверными сообщениями о Пророке и, тем не менее, отверг его, ведёт себя неразумно: он подобен человеку, перед которым стоит дикий лев, но который не бежит прочь, предпочитая еще раз «удостовериться», что этот лев настоящий. Иначе говоря, в свете истинности чудес предупреждения Пророка должны рассматриваться серьёзно даже чисто с прагматической точки зрения: если они ошибочны, то человек почти ничего не теряет, но если они верны, а человек отвергает их, то он может потерять всё⁴.

¹ Более подробно см. *Ал-Газали. Ал-Иктисад фи ал-и'тикад*. С. 128.

² Там же. С. 130.

³ *Ал-Газали. Воскрешение наук о вере*. С. 104.

⁴ Там же. С. 103.

Стоит отметить, что, несмотря на наличие такой схоластической аргументации, идеал веры для Газали — это вера, опирающаяся на само послание Пророка. И поэтому ключевым аргументом в пользу пророческой миссии Мухаммада является переданное через него Слово Божье: «Коран от начала и до конца является доказательством для неверующих»¹. Газали повторяет ряд известных положений, широко использовавшихся мутакаллимами в дебатах с немусульманами: чудесность Корана отражена в его «безупречности и красноречивости, удивительной композиции и изящном стиле, что чуждо арабскому способу выражения... Сочетание этой композиции и этой безупречности — само по себе чудо, которое за гранью человеческих возможностей»².

Другой важный компонент юридического определения веры — это признание бытия Бога и его единственности. Для рационального обоснования таухида Газали обращается к традиционным аргументам мутакаллимов. Так, он отмечает, что бытие Бога может быть выведено из того, что у каждой вещи имеется причина. Универсальная каузальность требует того, чтобы и у вселенной была своя причина, и таковой причиной является Бог. Этот ход мысли стал известен на Западе как «каламический космологический аргумент». В своих работах Газали также приводит то, что можно было бы назвать «телеологическим доказательством»: поскольку творение совершенно и закончено, то должен быть Творец, которому было бы под силу создать столь сложный мир³. Единственность же Творца доказывается тем, что атрибут совершенства предполагает атрибуты уникальности и простоты.

Наконец, третий компонент веры — это убежденность в наступлении Судного дня. Газали полагает, что доказательством этого представления служит то, что о Судном дне свидетельствовали многочисленные пророки, притом независимо друг от друга (традиция насчитывает 124 тыс. пророков)⁴. Данный аргумент мыслитель дополняет соображением, очень похожим на то, что на Западе известно как «пари Паскаля». Идея состоит в следующем: учитывая серьезность возможного наказания, в интересах человека поверить в Судный день, ведь даже если это убеждение окажется ошибочным, человек жертвует очень немногим в сравнении с возможной потерей при реальном наступлении Судного дня. Для большей убедительности Газали приводит пример человека, которому сказали, что пища содержит змеиный яд: человек может в это и не поверить, но риск столь велик, что лучше ему принять информацию к сведению. Кроме того, согласно Газали, вера в Судный день обязательна для всякого, кто верит в Бога,

¹ *Ал-Газали*. Воскрешение наук о вере. С. 88–90.

² Там же. С. 175.

³ Там же. С. 96–97; 294–295.

⁴ Там же. С. 68.

ведь если Бог однажды создал мир, то ему ничего не стоит уничтожить старые небеса и землю и создать новые¹.

Это лишь часть аргументов в пользу рациональной убедительности основ ислама. Очевидно, в использовании традиционной каламической аргументации имеется формальное противоречие с тем, что Газали говорит о сущности веры и о методах мутакаллимов в работе «Критерий различия между исламом и ересью». В конечном счёте, наиболее глубокая вера — это вера, основанная на чистоте сердца, а не на рациональных аргументах и внешних феноменах. В другом месте Газали недвусмысленно пишет: «Если душа достаточно чиста, то она способна видеть истину в послании Пророка без помощи чудес». Однако, учитывая различия между людьми, можно ожидать, что кому-то для обращения в веру будут нужны рациональные аргументы. Поэтому Газали не отрицает полностью методологию калама. Он демонстрирует здесь широту взглядов того же типа, что представлена им и в других работах. В сущности, подход Газали инклюзивен — он стремится найти в исламе место для всех: и для факихов, и для рационалистов, и для мистиков, и для неискущённых в богословии верующих.

Заключение

Итак, можно резюмировать взгляды Газали на проблему правоверия следующим образом. Прежде всего, исламский мыслитель трактует *куфр* в широком смысле, включая сюда как заблуждения мусульман, так и неверие тех, кто находится за рамками ислама. Кроме того, он проводит важное различие между юридическим и онтологическим пониманием неверия. Юридический взгляд базируется на классическом фикхе, притом понятом максимально плюралистически. Онтологический же взгляд ориентирован на то, каков статус человека в действительности, т. е. на глубинном уровне. Газали неоднократно высказывает точку зрения, что юридическая принадлежность к умме не выступает гарантией того, что человек является мусульманином *поистине*, т. е. смиренным перед Богом. В свою очередь, отсутствие юридической принадлежности к умме не означает, что человек лишён возможности приближения к Богу и спасения. Особенно ярко этот дуализм представлен в труде «Критерий различия между исламом и ересью», где Газали, с одной стороны, отвергает возможность спасения ряда групп, притязающих на то, что они мусульмане (прежде всего, философов и батинитов), а с другой стороны, допускает возможность спасения христиан и некоторых тюркских племён.

Между тем нельзя не видеть, что дуализм юридического и онтологического понимания веры отражает более общую проблему сочетания

¹ Ал-Газали. Воскрешение наук о вере. С. 104.

принципов фикха и принципов тасаввуфа, характерную для теологической системы Газали. Это различие в подаче материала было замечено ещё средневековыми критиками Газали. Так, по словам Ибн Рушда, Газали всегда учитывал адресата сочинения, «не связывая себя ни с одним учением, будучи с ашаритами — ашаритом, с суфиями — суфием, с философами — философом»¹. Но каковы же истинные воззрения Газали? Полагаем, вполне очевидно, что они представлены в суфийских трудах мыслителя. А там проблема правоверия рассматривается в ещё более плюралистической перспективе, допускающей даже трактовку в духе всеобщего спасения (апокатастасиса). Впрочем, это тема для отдельной статьи.

Литература

Ал-Газали. «Наставление правителям» и другие сочинения. М.: Ансар, 2004. 320 с.

Ал-Газали. 99 прекрасных имён Аллаха. М.: Дия, 2009. 237 с.

Ал-Газали. Ал-Иктисад фи ал-и'тикад. Каир: Мактабат ал-Джинди, 1972. 249 с.

Ал-Газали. Воскрешение наук о вере. М.: Наука, 1980. 376 с.

Ал-Газали. Книга, избавляющая от заблуждения. М.: Ансар, 2010. 150 с.

Ал-Газали. Файсал ат-тафрика байна ал-Ислам ва ал-зандака. Каир: Дар ихйа ал-кутуб ал-арабиййа, 1961. 120 с.

Ал-Газали. Эликсир счастья. СПб.: Петербургское востоковедение, 2007. 309 с.

Ал-Джаноби М.М. Теология и философия ал-Газали. М.: Марджани, 2010. 240 с.

Ибн-Рушд. Фасл ал-макал // Фалсафат Ибн-Рушд. Каир: Мактабат ал-Джинди, 1935. 85 с.

Jackson Sh. A. On the Boundaries of Theological Tolerance in Islam: Abu Hamid al-Ghazali's Faysal al-Tafriqa. Oxford: Oxford University Press, 2002. 145 с.

¹ *Ибн-Рушд.* Фасл ал-макал // Фалсафат Ибн-Рушд. Каир, 1935. С. 27.

AL-GHAZALI'S CONCEPTION OF FAITH

Ravil I. GAYNUTDIN

Cand Sci. (Philos.), chairman of the Spiritual Administration of Muslims of the Russian Federation, chairman of the Russian Council of Muftis (12 Pr. Kirova, Moscow, 125009, Russian Federation).
E-mail: m-i-u@inbox.ru

Damir V. MUKHETDINOV

Cand.Sci.(Pol.Sci.), first deputy chairman of the Spiritual Administration of Muslims of the Russian, senior fellow at the Department of Arabic Philology, Institute of Asian and African Studies, Lomonosov Moscow State University (11, Mokhovaya St, Moscow, Russian Federation, 125009).
E-mail: dmukhetdinov@gmail.com

Abstract. The article deals with juridical aspects of al-Ghazali's conception of faith. Authors show that al-Ghazali clearly separated juridical understanding of faith and ontological one. In the first case, faith is conceptualized as a set of formal rules, while in the second it is conceptualized as divine light that poured out into human soul. According to al-Ghazali, juridical faith is not a guarantee for salvation, and a lack of formal belonging to Islam is not a guarantee for eternal sorrow in hell. Believing in inclusiveness of divine grace, al-Ghazali develops bride understanding of faith and allows possibility of salvation for infidels.

Keywords: al-Ghazali, Sufism, faith, apocatastasis, Qur'anic humanism, inclusiveness of divine grace.



***КЛАССИКИ И СОВРЕМЕННЫЕ
ПРЕДСТАВИТЕЛИ МУСУЛЬМАНСКОЙ
БОГОСЛОВСКОЙ МЫСЛИ***





БОГОСЛОВСКИЙ ТРАКТАТ ШИХАБ АД-ДИНА АЛ-МАРДЖАНИ «НАЗУРАТ АЛ-ХАКК»

ШАГАВИЕВ

Дамир Адгамович

канд. ист. наук, заведующий отделом истории религий и общественной мысли, Институт истории имени Ш. Марджани Академии наук Республики Татарстан (420014, Россия, Республика Татарстан, г. Казань, Кремль, 5 под.); доцент кафедры религиозных дисциплин, Казанский исламский университет (420049, Российская Федерация, Республика Татарстан, г. Казань, Газовая ул., д. 19); Институт международных отношений, истории и востоковедения Казанского федерального университета (420008, Российская Федерация, Республика Татарстан, г. Казань, Кремлевская ул., д. 18).
E-mail: saiddamir@mail.ru

Аннотация. В статье говорится о знаковом в мире ислама богословском трактате выдающегося татарского богослова и историка Шихабутдина Марджани (1818–1889) «Назурат ал-хакк». Раскрывается причина написания трактата и его проблематика, даётся оценка этого произведения. В нём говорится о конечной цели бытия человеческого вида, о том, что каждому мусульманину необходимо в своих делах опираться на суждения шариата в основных и частных вопросах, и о четырех основах, на которых строится религия ислама и исламское право.

Ключевые слова: Назурат ал-хакк, Шихаб ад-дин ал-Марджани, татары, теология, исламское богословие, религия, фикх, богословское наследие.

Шихаб ад-дин Харун ибн Баха ад-дин ал-Марджани (1818–1889), более известный в русскоязычной литературе как Шихабутдин Марджани¹, безусловно является классиком татарской мусульманской богословской мысли. Его жизнь достаточно подробно освещена им самим в историческом труде «Мустафад ал-ахбар»², его учениками и современниками в юбилейном сборнике 1915 года³, а также рядом современных отечественных и зарубежных исследователей⁴. Он является автором около 20 богословских трудов, написанных главным образом на арабском языке⁵. Из всего этого богатейшего рукописно-

¹ В литературе встречается также написание Шигабутдин Марджани.

² См.: Марджани о татарской элите (1789–1889) / пер. со старотат. и примеч. А. Н. Юзеева и И. Ф. Гимадеева; отв. ред.: И. Л. Алексеев. М., 2009. С. 44–52.

³ См.: Шихабутдин Марджани: сборник статей, посвящённый 100-летию Ш. Марджани, изданный в Казани в 1915 г. / авт. предисл. Р. Мухаметшин; сост. и подготовка к изд., научн. ред. Р. А. Гиззатуллин; пер. с татар. Г. М. Гилязова, Г. Р. Ахметьяновой. Казань, 2015.

⁴ Например, см.: Юсупов М. Шигабутдин Марджани. Казань, 2005. С. 21–84; Кемпер М. Суфии и уёёные в Татарстане и Башкортостане Исламский дискурс под русским господством / пер. с нем. Казань, 2008. С. 581–619; Шагавиев Д. А. Введение // Марджани Ш. Зрелая мудрость в разъяснении догматов ан-Насафи (ал-хикма ал-балига) / предисл. и пер. с араб. Д. Шагавиева. Казань, 2008. С. 55–80; Юзеев А. Н. Просветительская мысль татарского народа (XIX — нач. XX в.): монография. Казань, 2014. С. 112–145.

⁵ См.: Шагавиев Д. А. Богословское наследие Ш. Марджани // Шигабутдин Марджани: наследие и современность: сборник статей. Казань, 2008. С. 46–60.

гои печатного наследия на настоящем этапе в переводе на русский язык издан лишь один трактат «Ал-Хикма ал-балига» (Зрелая мудрость)¹. В рамках подготовки антологии татарской богословской мысли в Институте истории им. Ш. Марджани Академии наук Республики Татарстан завершается перевод другого знакового богословского произведения татарского учёного — «Назурат ал-хакк».

Мы полагаем, что без возвращения трудов Марджани и других татарских богословов современным читателям через перевод на русский язык невозможно представить процесс возрождения отечественной современной богословской мысли в нашей стране. С учётом того, что есть понимание и поддержка со стороны руководства РФ, российской мусульманской общественности требуется серьёзное и сплоченное работать в данном направлении. Как заявил В. В. Путин на церемонии открытия Московской Соборной мечети 23 сентября 2015 г., «государство будет и впредь помогать воссозданию отечественной мусульманской богословской школы, своей системы религиозного образования»². Одним из важных направлений ныне воссоздаваемой школы должна стать реакция российских религиозных деятелей мусульманского вероисповедания на самые актуальные события в стране и мире в целом, которая содержала бы ясные нравственные оценки как благих деяний, так и действий, имеющих деструктивный, экстремистский, преступный характер³. Без опоры на отечественное богословское наследие XVIII — начала XX в. сегодняшнее поколение исламских теологов России не сможет двигаться дальше или будет развиваться в рамках внешнего контекста, чуждого нашим традициям и ценностям.

Богословский трактат «Назурат ал-хакк», изданный в Казани в 1870 г., судя по отзывам из исламского мира и современным исследованиям, является самым известным из наследия Шихаб ад-дина ал-Марджани. В настоящее время этот трактат на арабском языке был переиздан в новой редакции в Стамбуле в 2012 г.⁴ и в Казани в 2014 г.⁵

Полное название данного труда — «*Назурат ал-хакк фи фардиййат ал-‘иша’ ва ин лам йагиб аш-шафак*» («Обозрение истины относительно обязательности намаза ал-‘иша’, даже если не исчезает вечерняя заря»). Буквально слово «*назура*» переводится как «телескоп», и Марджани сам поясняет это на обложке книги: «Телескоп (*ан-назура*) — астрономический прибор, посредством которого наблюдаются небесные тела.

¹ Марджани Ш. Зрелая мудрость в разъяснении догматов ан-Насафи (ал-хикма ал-балига) / предисл. и пер. с араб. Д. Шагавиева. Казань, 2008.

² Руководство РФ будет поддерживать развитие мусульманского богословия в стране // Интерфакс. 2015. 23 сент. Доступ: <http://www.interfax-religion.ru/print.php?act=news&id=60271> (проверено 10.02.2016).

³ Кашаф Ш. Р. Модернизация исламского образования как фактор религиозной и национальной безопасности России // Ислам в современном мире, 2015. Т. 1. № 4. С. 53.

⁴ Марджани Ш. Назурат ал-хакк фи фардиййат ал-‘иша ва ин лам йагиб аш-шафак. Тахкик Урхан Анджакар ва Абд ал-Кадир Йилмаз. Стамбул, 2012.

⁵ Марджани Ш. Назурат ал-хакк фи фардиййат ал-‘иша ва ин лам йагиб аш-шафак. Казань, б. г.

С помощью него наблюдаются скрытые вещи, не видимые обычным зрением по причине их запредельного отдаления или малого размера». Таким образом, Шихаб ад-дин ал-Марджани, сравнив свой труд с этим астрономическим прибором, видимо, хотел сказать, что его книга будет обозревать истину и то, что скрылось от взоров учёных. Проблематика этого трактата частично раскрыта современными исследователями¹. Более подробно о взглядах автора в этой книге русскоязычный читатель может узнать в современном издании юбилейного сборника 1915 г., посвящённого столетию Ш. Марджани².

Положительно отозвались об этом трактате современники татарского учёного, например, индийские учёные-богословы того времени, такие как Садик Хасанхан в своем «Лактат ал-‘аджлан» и ‘Абд ал-Хай ал-Лакнави в своем «ан-Нафи’ ал-кабир», тунисский богослов Мухаммад Байрам ал-Хамис в своей книге «Сафват ал-и’тибар». Особо ценно признание «Назурат ал-хакк» помощником последнего шейха аль-ислама Османской империи, имама Мухаммада Захида ал-Каусари в книге «Хусн ат-такади»: «[Книга] “Назурат ал-хакк...” исследователя аш-Шихаба ал-Марджани издана в Казани в 1287 году хиджры. Издания той стороны ценнее множества рукописей. Уже давно не легко достать эти книги... Было бы хорошо, переиздать эту книгу аш-Шихаба ал-Марджани, потому что в ней великолепное исследование... В книге “Назурат ал-хакк” рассмотрена не только проблема обязательности ночного намаза. Напротив, в ней многочисленные полезные исследования касательно права, его методологии и истории. Например, многие авторы упоминают имя ал-Марджани в связи с критикой категорий (*табакат*) факихов, упомянутых Ибн Камал Пашей. Эта критика — самое важное исследование в “Назурат ал-хакк”»³. А казанский исследователь Айдар Юзеев не исключает, что египетский реформатор и муфтий Мухаммад Абдо (1849–1905) находился под влиянием Марджани, потому что он, вероятно, мог прочитать книгу «Назурат ал-хакк»⁴. Редакторы стамбульского издания «Назурат ал-хакк» отметили, что эта книга, по их мнению, является самым расширенным исследованием поставленной темы⁵.

Это произведение имеет вступление, четыре главы и заключение. До вступления есть небольшое введение, где автор раскрывает причину написания трактата: «Истина очевидная в том, что лучшая речь — это Книга Аллаха, лучшее водительство — водительство Мухаммада,

¹ См.: Юсупов М. Указ. соч. С. 91–97; Кемпер М. Указ. соч. С. 588–595; Шагавиев Д. А. Введение... С. 85–87; Юзеев А. Н. Указ. соч. С. 124–128.

² См.: Шихабутдин Марджани: сборник статей... Особенно познавательна статья Тахира Ильяса «Труды в области исламского права».

³ Марджани Ш. Назурат ал-хакк фи фардиййат ал-‘иша ва ин лам йагиб аш-шафак. Тахкик Урхан Анджакар ва ‘Абд ал-Кадир Йилмаз. Стамбул, 2012. С. 63–64. Здесь и далее перевод наш. — Д. Ш.

⁴ См.: Юзеев А. Н. Указ. соч. С. 128.

⁵ Марджани Ш. Указ. соч. С. 62.

а худшее из дел — новшества, всякое новшество является непозволительным нововведением (*бид'а*), а всякое непозволительное нововведение является заблуждением. Поистине, к самым омерзительным нововведениям и гнусным новшествам относится утверждение группы современных [ученых] (*ахдас*)¹ уммы о том, что ночная молитва не возлагается на жителей стран [наших широт] в тот период года, когда долгота ночей бывает настолько короткой, что красное зарево (*шафак*) не исчезает. Это великая беда, большое несчастье и отвратительный поступок свершились по причине некоторых нерадивых [учёных] в области фикха, которые передали свои утверждения знатокам фикха из числа ущербных в усердии. Это [мнение] распространилось среди них и имело широкий спрос, и даже разошлось как болезнь парши (чесотки) и растеклось как болезнь бешенства по жилам. И наступила глухая, немая и слепая смута, поэтому пожелал я написать по данному поводу книгу, содержащую разъяснение порочности, недостатка и негодности этого мнения, и ухудшения состояния утверждающего его»².

В данной работе Марджани, как уже было замечено, говорится не только о частной проблеме фикха, связанной с регионом Среднего Поволжья, но и обсуждаются теоретические положения этой науки. Это можно увидеть, лишь взглянув на оглавление книги. Автор «Назурат ал-хакк» говорит о понятии *иджтихада* и *таклида*, отрицает утверждение о том, что эпоха абсолютного *иджтихада* закончилась, объясняет смысл необходимости строгого следования *мазхабу*, доказывает, что действие в соответствии с доводами не является переходом из одного *мазхаба* в другой, рассказывает о том, на что опирается *мукаллид ханафитского мазхаба*, и других проблемах фикха.

Что касается главной цели книги, то Марджани раскрывает причины того, каким образом в Волго-Уральском регионе появилась *фетва* о необязательности исполнения одной из пятикратных молитв *ал-'иша'* (ясту или *ясих намазы*). В классических источниках фикха всех *мазхабов* подробно прописаны условия (*шурут*) намаза, и в число этих условий входит время. Для времени совершения намаза *ал-'иша'* требуется наступление полной темноты или исчезновение вечерней зари. В северных широтах, в том числе и в Татарстане в летний период, наступает такое время, когда данное условие не выполняется. Поэтому тот, кто издал *фетву* о необязательности, опирался лишь на факт отсутствия одного из условий правильности молитвы. Хотя *фетва* исходила от одного из поздних ханафитских учёных, *ал-Баккали* из Хорезма (V в. по хиджре) и не могла иметь авторитетной силы

¹ Данным словом (*ахдас*) обычно называют молодых людей, юношей и подростков. Иногда слово используется с негативным оттенком, когда говорят о выскочках.

² *Марджани Ш. Назурат ал-хакк фи фардиййат ал-'иша ва ин лам йагиб аш-шафак*. Казань, 1870. С. 3.

для всех мусульман, многие казанские татары, в силу господства среди них авторитета среднеазиатских факихов и книг фикха, следовали данной фетве.

До Марджани к этой теме также обращался Абу-н-Наср Курсави. Они попытались показать несостоятельность этого решения. Но Марджани пошёл дальше, т. е. намекнул на неверие утверждающих необходимость намаза ал-‘иша’ в данное время года, применив к ним известное утверждение исламских воззрений о том, что «отрицающий одну из пяти обязательных молитв является неверным (кафир)». Марджани также сообщает об Ибн Фадлане, который тоже столкнулся с такой проблемой в древнем Булгаре и отметил, что, несмотря на отсутствие полной темноты, болгары-мусульмане совершали ал-‘иша’, правда почти сразу после закатной молитвы ал-магриб (*ахшам намазы*). В конце книги приводится список учёных, которые подтвердили обязательность пятой молитвы для мусульман северных широт. Среди имён наряду со среднеазиатскими учёными и муфтиями упомянуты и татарские богословы и муфтии.

Книгу «Назурат ал-хакк» по праву можно считать одним из лучших образцов татарской богословской мысли. Изучение этого труда, по нашему мнению, должно стать обязательным для студентов и обучающихся в магистратуре в российских исламских высших учебных заведениях и духовных образовательных организациях, включая научно-образовательный и духовно-просветительский мусульманский центр «Болгарская исламская академия», который создаётся в городе Болгар по инициативе централизованных мусульманских религиозных организаций Духовного управления мусульман Российской Федерации, Центрального духовного управления мусульман России, Духовного управления мусульман Республики Татарстан при поддержке президента Российской Федерации В. В. Путина и президента Республики Татарстан Р. Н. Минниханова в целях, как сообщается в указе последнего, «сохранения и развития традиционных духовных ценностей, укрепления межконфессионального и межнационального мира и согласия»¹.

Автор выражает благодарность редакции журнала «Ислам в современном мире» за проявленную инициативу по опубликованию в нескольких номерах издания основных фрагментов книги Ш. Марджани «Назурат ал-хакк», которая в полном объёме на русском языке (в нашем переводе) может выйти в серии «Антология татарской богословской

¹ Указ Президента Республики Татарстан от 04.11.2015 г. № УП-1066 «О создании Болгарской исламской академии и воссоздании Собора Казанской иконы Божьей Матери» // Официальный сайт Президента Республики Татарстан. Доступ: http://1997-2011.tatarstan.ru/files/laws/laws_72598.pdf (проверено 20.02.2016).

мысли»¹ к празднованию юбилея классика татарской мусульманской богословской мысли. О необходимости отметить предстоящее 200-летие Шихабутдина Марджани в 2018 г. на высоком государственном уровне — с участием высших должностных лиц Республики Татарстан — не только в Татарстане, но и во многих других регионах России заявил председатель Духовного управления мусульман Российской Федерации и глава Совета муфтиев России муфтий шейх Равиль Гайнутдин. Об этом он сказал в Казани, выступая с лекцией в Ресурсном центре по развитию исламского и исламоведческого образования при Институте международных отношений, истории и востоковедения Казанского федерального университета².

Литература

Кашаф Ш. Р. Модернизация исламского образования как фактор религиозной и национальной безопасности России // Ислам в современном мире, 2015. Т. 1. № 4. С. 47–62.

Кемпер М. Суфии и учёные в Татарстане и Башкортостане. Исламский дискурс под русским господством / пер. с нем. Казань: Российский исламский университет, 2008. 675 с.

Марджани о татарской элите (1789–1889) / пер. со старотат. и примеч. А. Н. Юзеева и И. Ф. Гимадеева; отв. ред.: И. Л. Алексеев. М.: Изд. дом Марджани, 2009. 128 с.

Марджани Ш. Зрелая мудрость в разъяснении догматов ан-Насафи (ал-хикма ал-балига) / предисл. и пер. с араб. Д. Шагавиева. Казань: Татар. кн. изд-во, 2008. 479 с.

Марджани Ш. Назурат ал-хакк фи фардиййат ал-‘иша ва ин лам йагиб аш-шафак. Казань: Матба‘ат Хизана, 1870. 164 с.

Марджани Ш. Назурат ал-хакк фи фардиййат ал-‘иша ва ин лам йагиб аш-шафак. Казань: Хузур, б. г. 335 с.

Марджани Ш. Назурат ал-хакк фи фардиййат ал-‘иша ва ин лам йагиб аш-шафак. Тахкик Урхан Анджакар ва ‘Абд ал-Кадир Йилмаз. Стамбул: Дар ал-Хикма, 2012. 555 с.

Шагавиев Д. А. Введение // Марджани Ш. Зрелая мудрость в разъяснении догматов ан-Насафи (ал-хикма ал-балига) / предисл. и пер. с араб. Д. Шагавиева. Казань, 2008. С. 55–80.

¹ Многотомная серия «Антология татарской богословской мысли» является проектом Института истории АН РТ, в рамках которого увидели свет богословские трактаты крупнейших татарских мыслителей, таких как Абд ан-Насир Курсави, Габдрахим Утыз-Имяни ал-Булгари, Шигабутдин Марджани, Муса Джаруллах Бигиев, Зыяэтдин Камали, и готовятся к изданию труды Галимджана Баруди, Габдуллы Буби, Ризаэтдина Фахретдинова и др.

² Равиль Гайнутдин в Казани предложил широко отметить 200-летие Шигабутдина Марджани // Деловая электронная газета Бизнес Online (на связи). 2016. 19 февраля. Доступ: <http://www.business-gazeta.ru/news/302559> (проверено 20.02.2016).

Шагавиев Д. А. Богословское наследие Ш. Марджани // Шигабутдин Марджани: наследие и современность: сборник статей. Казань, 2008. С. 46–60.

Шихабутдин Марджани: сборник статей, посвящённый 100-летию Ш. Марджани, изданный в Казани в 1915 г. / авт. предисл. Р. Мухаметшин; сост. и подготовка к изд., научн. ред. Р. А. Гиззатуллин; пер. с татар. Г. М. Гилязова, Г. Р. Ахметьяновой. Казань: Татар. кн. изд-во, 2015. 494 с.

Юзеев А. Н. Просветительская мысль татарского народа (XIX — нач. XX в.): монография. Казань: Татар. кн. изд-во, 2014. 415 с.

Юсупов М. Шигабутдин Марджани. Казань: Татар. кн. изд-во, 2005. 271 с.

THE THEOLOGICAL TREATISE OF SHIHAB AL-DIN AL-MARJANI «NAZURAT AL-HAQQ»

Damir A. SHAGAVIEV

Cand. Sci. (Hist.), head of the Department of History of Religions and Public Thought, Sh. Marjani Institute of History, Academy of Sciences of the Republic of Tatarstan (entr. 5, Kremlin, Kazan, Republic of Tatarstan, 420014, Russian Federation); associate professor of the Chair of Religious Disciplines, Russian Islamic University (19, Gazovaya St, Kazan, Republic of Tatarstan, Russian Federation, 420049); Institute for International Relations, History and Oriental Studies, Kazan Federal University (18, Kremlyovskaya St, Kazan, Republic of Tatarstan, 420008, Russian Federation)
E-mail: saiddamir@mail.ru

Abstract. The author of this article shortly describes the theological treatise of the outstanding Tatar theologian and historian Shihab al-Din al-Marjani (1818–1889) «Naturat al-Haqq» which is the famous in the world of Islam. He reveals the reason for writing this treatise and its perspective, gives its assessment. The text contains a discourse about an ultimate goal of life of mankind, and the assertion that every Muslim in his deeds would be guided by Sharia in general and particular matters. Al-Marjani also talks about four pillars of religion and fiqh. The translation and comments are presented by the author.

Keywords: Nazurat al-Haqq, Shihab al-Din al-Marjani, Tatars, Islamic theology, religion, fiqh, theological heritage.



НАЗУРАТ АЛ-ХАКК [ГЛАВА 1.] ВСТУПЛЕНИЕ (АЛ-МУКАДДИМА)*

перевод с арабского яз., сн. и коммент. Д. А. Шагавиева



МАРДЖАНИ
Шихабутдин

Знай, что краткое изложение сферы творения и конечной цели периода предоставления возможностей (*имкан*) заключается в следующем. [Было] сотворение вида человеческого, в котором Аллах Всевышний поместил силу размышления, явные и скрытые чувства, чем дал ему возможность с их помощью направиться верным путём к благам своего состояния и исхода и научил его способу пользования ими как средством достижения возможного предела в своём совершенстве. Поэтому является верным быть ему Его заместителем, замещающим Его в облагораживании земли, управлении людьми (*ал-халк*), совершенствовании их душ и исполнении Его повеления относительно них по причине лишь их неспособности принять великодушные (изобилие) и их слабости, принять повеление без посредничества.

Таким образом, именно Адам и его потомки подразумеваются в первую очередь и по сути под понятием «творение» (*ал-халк*). Всё, что помимо них, является помощью для них и средством к получению того, что предопределено для них из совершенства согласно тому, что сказал Всевышний: «Я устанавливаю на земле заместителя»

* *Марджани Ш.* Назурат ал-хакк фи фардий-йат ал-иша ва ин лам йагиб аш-шафак. Казань: Матба'ат Хизана, 1870. С. 3–7.

(2: 30), «...подчинил вам солнце и луну [непрестанно движущиеся по своим орбитам], подчинил вам ночь и день» (14: 33) и «сотворил для вас всё то, что на земле» (2: 29).

Таким образом, он (человек) не сотворён ради забавы¹ (с. 4) и не оставлен без присмотра². Напротив, конечная цель его существования — это познание им Аллаха Всевышнего.

Поистине связано с каждым из его действий постановление (хукм) от Творца, которое соответствует ему, связано с доводом с Его стороны, особо касаясь его. Цель в этом смысле не является исполнением интересов Творца о его состоянии. Напротив, Его явление для творений, чтобы Он познавался через Своё величие, поскольку сказал Всевышний: «Неужели вы полагали, что Мы сотворили вас ради забавы и что вы не будете возвращены к Нам» (23: 115). И сказал Он: «Неужели человек полагает, что он будет оставлен без присмотра?» (75: 36). И сказал Он: «Я сотворил джиннов и людей только для того, чтобы они поклонялись Мне³. Я не хочу от них никакого удела и не хочу, чтобы они кормили Меня. Воистину Аллах является Наделяющим уделом, Обладающим могуществом, Крепким» (51: 56–58).

Он призвал их к тому, чтобы они познавали Его и подчинялись Ему через миссию посланников и ниспослание святых писаний. Они (посланники) донесли Послание и лучшим образом исполнили посольство [от Аллаха].

И была окончанием пророчества и завершением того призыва миссия угодного Ему Пророка, Его избранного любимца Мухаммада Избранного, да благословит его Аллах Всевышний и приветствует, и его семью, сподвижников, имамов прямого пути!

Поэтому Он сделал его печатью посланников и пророков, объединил в нём прямой путь первых и последних [посланников и пророков]. Им завершилось строение Послания и окончилось здание Милости, как указало на это Ниспослание: «Сегодня Я ради вас усовершенствовал вашу религию, довёл до конца Мою милость к вам и одобрил для вас в качестве религии ислам» (5: 3).

Поэтому религия, установленная свыше, имеет крепкие корни (усул) и совершенные ветви (фуру').

Необходимое предписание (*фард*) и постоянная обязанность (*ваджиб*) для каждого в основах догматов и вопросах деяний — основывать свои дела на постановлении закона Божьего (*аш-шар'*) и доверять ему, как тело мертвого — мойщику⁴, ибо в нём вся достаточность и совершенство прямого пути, как сказал Всевышний: «Неужели им недостаточно того,

¹ Аллюзия на аят: «Неужели вы полагали, что Мы сотворили вас ради забавы» (23: 115). Здесь и далее перевод смыслов Корана Э. Р. Кулиева (см.: Коран. Перевод смыслов и комментарии / пер. и комм. Э. Р. Кулиева. М.: Умма, 2004), если нет особой оговорки. В скобках указаны номер суры и номер аята.

² Аллюзия на аят: «Неужели человек полагает, что он будет оставлен без присмотра?» (75: 36).

³ В толкованиях сказано: «...чтобы познавали Меня».

⁴ Одно из распространённых выражений суфиев, когда они хотят подчеркнуть отношения между наставником и послушником. Мюрид настолько доверяет шейху, что становится подобным мёртвому телу в руках мойщика трупов. Шейх делает с мюридом всё, что считает нужным, а тот слушается его во всём и подчиняется его воле.

что Мы ниспослали тебе Писание, которое им читается?» (29: 51). Также сказал Он: «Скажи: “Путь Аллаха — это прямой путь”» (2: 120).

Нет возможности отклониться от него к другому [пути] или следовать иным [путём], ибо всякое познание, противоречащее ему, есть невежество, и каждый довод, противоречащий ему, есть необдуманность и заблуждение. Иной путь (*мазхаб*), сравниваемый с ним, является ложью, догадкой и иллюзией. Что же может быть после истины, помимо заблуждения? Поистине сказал Аллах Всевышний: «Следуйте за тем, что ниспослано вам от вашего Господа, и не следуйте за иными помощниками, помимо Него. Как же мало вы поминаете назидание!» (7: 3). И сказал Он: «...дабы после пришествия посланников у людей не было никакого довода против Аллаха» (4: 165).

На основы мусульманского правоведения (*усул ал-фикх*) опирается религия, из них извлекается очевидная истина, достоверное знание, утвердившееся мнение по проблемам верования и всем вопросам начала [мира] и загробной жизни, знаниям о поклонении, видам взаимоотношений. Из них выводятся истины правовой нормы (*хукм*), тонкие детали тайн, неясные положения знаний и тонкости наук в каждом разделе, как открывается (с. 5) это умным и проницательным людям. Этих основ — четыре, нет пятой после них: [1] Книга, [2] Сунна, [3] консенсус (*иджма'*) и [4] суждение по аналогии (*кийас*).

Если кто-то прекрасно стремился [к знаниям], лучшим образом придерживался основ [фикха], обращался к нему (*фикх*) со вниманием, следовал через его врата, проявил упорство в этих основах, крепко за них держался, то он получит окончательное знание о существовании, единстве, описании наивысшими атрибутами и назывании прекрасными именами Аллаха Всевышнего. Он познает возвеличивание Его без уподобления Ему чего-либо, очищение Его без примеси отрицания [Его атрибутов]. Он получит твёрдое убеждение в правдивости пророчества и истинности послания без всяких сомнений. Утвердится это в нём очень прочно. Придут к нему науки мудрости и познания, и раскроются для него тайны вещей, тонкости остроумия и умозрения. Все это — без приложения особых усилий и стараний в поиске положений и доводов, подобно обычаю имамов прямого пути и состоянию непоколебимых [в следовании шариаату] учёных.

Кто-то может сказать: «Необходимо для утверждения существования Творца, Его знания и могущества обратиться к рациональным доказательствам, ибо Коран зиждется на осуществлении этих вопросов в первую очередь со стороны суждения по аналогии (*кийас*) и мышления (*фикр*). Об этом согласились знатоки из людей умозрения (*ахл ан-назар*)».

Тогда я отвечу: «Удовлетворённость законом Божьим, ограничение его условиями и строгое соблюдение его границ есть текст Законодателя (*насс аш-Шари'*), ясное указание (*сарих*) Корана, вопрос предписанности (*таклиф*) и подразумеваемое под [термином] “*ал-хитаб*”¹.

¹ Слово «ал-хитаб» буквально означает речь, но здесь под ним подразумевается послание (ар-рисала), т. е. то, что было приказано Мухаммаду донести до человечества, или его призыв людям к тому, что было ниспослано ему.

Это и есть путь праведных предшественников (*салаф*) и тех, кто последовали за ними из числа величайших учёных и имамов религии, угодных [Аллаху] и известных [своими познаниями и нравами]. Никто не противоречил ему (Послание Аллаха), кроме занимающихся философией (*мутафалсифа*) и поздних поколений людей калама (*ахл ал-калам*).

Как же [нет], ведь в нём совершенство религии, полнота благодати, ясное уведомление, завершённость призыва, твёрдое следование доводу и устранение болезни. Он [шариат] является самым ясным доказательством и явным доводом, самым правдивым чудом его пророчества и здравости его призыва, и даже нет другой надёжной опоры в данной сфере, помимо него».

Примером этого является подобие трёх персон, утверждающих, что они знают Коран наизусть, и каждый из которых желает доказать утверждаемое с помощью своего довода.

Один из них приводит свидетельства [о своём знании], приносит документы и заверения.

Другой как наиболее благородный из них проявляет малые чудеса (*карамат*) и приводит нечто необычное. И вот он либо превращает человека в камень или, наоборот, — камень в человека, либо заставляет говорить животное, чтобы подтвердить своё утверждение. Наблюдающий такое скорее всего подумает, что увиденное особо указывает на дополнительное познание и излишек знаний совершающего [чудеса], прежде чем он сделает верное умозаключение по данному поводу.

Что касается третьего, то он не будет обращаться к этому и тому. Напротив, он прочитает Коран от начала до конца (с. 6). О, если бы мне знать, чьи доводы более явные и очевидные?!

(Стихотворение)

Возьми то, что видишь, и оставь то, о чём ты слышал.

В восходе солнца есть то, что избавляет тебя от Сатурна¹.

Ребёнок в начальной школе берёт книгу, не ведая, что это такое, и не зная, что в ней. Он не знает о познании своего учителя в отношении неё, но им овладевает хорошее мнение о нём. Он занимается какое-то время по ней и не заканчивает её, пока он не получит достоверное знание о книге, науке в ней и пока не станет осведомлённым о познании своего учителя в отношении неё.

Разве не так: если ты видел Абу Ханифу, был его спутником, говорил с ним, всегда был с ним какой-то промежуток времени или прочитал книги, в которых написано о его правовых решениях, и сборники, в которых собран его фикх и мнения, занимался по ним какой-то срок, то ты получишь знание о фикхе, факихе и его отличии от других, не сомнева-

¹ Здесь Марджани цитирует известного поэта аббасидской эпохи Абу ат-Таййиба ал-Мутанабби (ум. в 354 г. х.). Вообще татарские богословы, в особенности Марджани, часто цитировали известных арабских поэтов, что свидетельствует об их широких знаниях арабской поэзии. Иногда они сами пытались сочинять стихи на арабском языке, причём с соблюдением всех правил классического арабского стихосложения.

ясь в этом. Как велика разница между тобой в знании об этом и слышавшем его от Абу Йусуфа¹, Мухаммада², Ибн ал-Мубарака³ и Ваки⁴!

Также велика степень Джунайда ал-Багдади⁵ и Абу Йазид ал-Бистами⁶ в [суфийском] познании, Абу ан-Насра ал-Фараби⁷ и Ибн Сины⁸ в мудрости, Йахьи ибн Ма'ина⁹ и Ибн ал-Мадини¹⁰ в хадисе, Абу 'Убайды¹¹ и ал-Асма¹² в языке, ал-Халила¹³ и Сибавайхи¹⁴ в грамматике и арабском языке, Джарира¹⁵ и ал-Фараздака¹⁶ в поэзии и красноречии, аз-Замахшари¹⁷ и Ибн Дихьи¹⁸ в экзегетике¹⁹, мастерства Абу Бакра Мухаммада ибн Йахьи ас-Сули²⁰ в игре в шахматы. Соотношение между людьми одного ремесла (искусства) и различие между ними в этом ремесле (искусстве) узнаётся лишь с помощью довода разума, а не посредством предания и слушания от людей.

¹ Абу Йусуф Йа'куб ибн Ибрахим ал-Куфи ал-Ансари (ум. в 182 г. х.) — знаменитый факих-ханафит, муджтахид второй степени, первый верховный кади в исламе, ученик и соратник имама Абу Ханифы, способствовал широкому распространению его толка.

² Мухаммад ибн ал-Хасан аш-Шайбани (ум. в 189 г. х.) — авторитетнейший факих Багдада, второй выдающийся ученик имама Абу Ханифы, один из кодификаторов мусульманского права.

³ 'Абдаллах ибн ал-Мубарак (ум. в 181 г. х.) — известный знаток хадисов, аскет, ученик имама Абу Ханифы.

⁴ Ваки' ибн ал-Джаррах, Абу Суфйан ар-Руаси (ум. в 197 г. х.) — куфийский учёный, один из учителей имама Ибн Ханбалы, придерживался захиритских взглядов.

⁵ Ал-Джунайд ибн Мухаммад (ум. в 297 г. х.) — величайший суфий, родоначальник учения о «трезвости» в суфизме.

⁶ Султан ал-'Арифин (Господин гностиков) Абу Йазид Тайфур ибн 'Иса ал-Бистами (ум. в 261 г. х.) — величайший суфий, родоначальник суфийского учения об «опьянении» любовью к Богу.

⁷ Абу Наср Мухаммад ибн Тархан ал-Фараби (ум. в 339 г. х.) — знаменитый мусульманский философ родом из Мавераннахра, представитель мусульманского перипатетизма.

⁸ Абу 'Али Хусайн ибн 'Абдаллах, известный как Ибн Сина или аш-Шайх ар-Раис (ум. в 428 г. х.), — великий учёный в области философии, медицины, психологии, математики и других наук, известен на Западе как Авиценна.

⁹ Йахья ибн Ма'ин (ум. в 233 г. х.) — крупный знаток хадисов, приверженец ханафитского мазхаба, современник и друг имама Ахмада ибн Ханбалы.

¹⁰ 'Али ибн 'Абдаллах, известный как Ибн ал-Мадини (ум. в 234 г. х.), — крупный знаток хадисов, учитель имама ал-Бухари.

¹¹ Абу 'Убайда ('Убайд) ал-Касим ибн Салам (ум. в 209 г. х.) — известный языковед, представитель куфийской школы грамматики арабского языка, знаток лексики Корана и хадисов, родом из Хорасана.

¹² 'Абд ал-Малик ибн Курайб ал-Асма' (ум. в 216 г. х.) — знаток арабской поэзии, лексики и диалектов, ученик Халила ибн Ахмада ал-Фарахиди.

¹³ Ал-Халил ибн Ахмад ал-Фарахиди (ум. в 170 г. х.) — выдающийся филолог из Басры, основоположник науки арабского стихосложения (*ал-'аруд*), автор одного из первых арабских толковых словарей, систематизатор арабской морфологии, изобретатель системы огласовок для арабского письма.

¹⁴ 'Амр ибн 'Усман по прозвищу Сибавайх (ум. в 180 г. х.) — имам арабских грамматистов, основоположник басрийской школы грамматики арабского языка, автор первой книги по арабской грамматике.

¹⁵ Джарир ибн 'Атиййа ат-Тамими (ум. в 110 г. х.) — известный арабский поэт Омейядской эпохи, прославился в жанре сатиры.

¹⁶ Абу Фирас Хумам ибн Галиб по прозвищу ал-Фараздак (ум. в 110 г. х.) — известный арабский поэт Омейядской эпохи.

¹⁷ Абу ал-Касим Джараллах Махмуд ибн 'Умар аз-Замахшари (ум. в 538 г. х.) — известный богослов из Хорезма, мутазилит, факих ханафитского мазхаба, филолог и корановед. Ш. Марджани часто ссылается на его тафсир «ал-Кашшаф».

¹⁸ 'Умар ибн ал-Хасан ал-Калби (ум. в 633 г. х.), известный как Ибн Дихья, — литератор, языковед, историк и большой знаток хадисов, приверженец захиритской школы исламского права.

¹⁹ Уместно отметить, что турецкие редакторы современного издания «Назурат ал-хакк» считают, что Ибн Дихья не является знаменитым экзегетом Корана. Возможно, здесь подразумевался соплеменник Ибн Дихьи, которого звали Мухаммад ибн Саиб ал-Калби (ум. в 146 г. х.). Несмотря на принадлежность к шиитскому направлению ислама, калбит Мухаммад ибн Саиб был известным экзегетом.

²⁰ Абу Бакр ас-Сули (ум. в 335 г. х.) — литератор, историк, собиратель книг и выдающийся для своего времени игрок в шахматы, происходит из старинного аристократического рода, ведущего начало от Сул-Такина, тюркского правителя прикаспийской области Дихистан (конец VII в.).

Короче говоря, не познаётся положение достоинств в каком-либо ремесле (искусстве), даже в незначительных ремеслах (искусствах), с помощью чего-то, как знание посредством рассмотрения его последствий, изучения его состояний и прослеживания его работ. На это указал 'Али (да будет доволен им Аллах!), как передаётся от него, поскольку он сказал: «Познай истину и тогда познаешь её поборников»¹.

Например, если ты признал, что ал-Фараздук — поэт, обладатель красноречия в поэзии, то тебе скажут: «Откуда ты это знаешь?» Что ты скажешь? С помощью довода разума узнал ли ты это, что невозможно? Или скажешь: «Я слышал это не от одного человека, даже от большой группы людей»? И тогда ты не являешься знающим о том, что он красноречивый поэт, а в действительности ты — передающий знание людей о его красноречии или чистый подражатель (*мукаллид*), полагающий это. Однако предположение не является знанием, и тем более подражание (*таклид*)².

А может быть, ты скажешь: «Я — подражатель во всём этом. У меня нет знания о чём-либо от знатоков тех ремесел (искусств)» (с. 7)? Тогда знай, что ты — лстец, фанатик своего невежества, утверждающий своё заблуждение. Опасайся, чтобы оказаться таким. Так как же ты узнал высокую квалификацию чулочника или башмачника в его ремесле, плотника в его знании и портного в его шитье?

Не сомневается всякий обладатель цепкости и беспристрастия в существовании знающего о каждом ремесле (искусстве) с помощью их рассмотрения и лишь приобретения от них, и тот, кто видит таким образом положение достоинств в них.

Кто-то скажет: «Если бы было так, как ты сказал, то узнал бы всякий, кто рассматривал какое-либо ремесло (искусство), значимость состояния и признал бы достоинство автора утверждения, и даже не было бы повода для отрицания. А сколько таких рассматривающих, которые не признавали фикх Абу Ханифы и философию Абу 'Али [Ибн Сины]?!»

Отвечу на это так: «[Право на] слово со свободными людьми, обладателями разума и внимания, которые признают достоинство достойных его и действуют беспристрастно в своём месте. Они — люди сообразительности и правильной природы, люди благополучия и здравого таланта. Они — не лживые смутьяны или сомневающиеся юнцы, привыкшие к упрямству, всецело предающиеся порче, мышление которых никак не возвращается к нормальному состоянию и понимание которых не возвращается к какому-то убеждению, они продолжают противоречить, кроме тех, кого помиловал твой Господь. Поэтому он создал их [т.е. настоящих учёных ислама]. Если бы они обратились к [словам] Посланника, главных и великих из числа исламских учёных, то узнали бы истину те, которые выводят [правовые решения (суждения)] от них»³.

¹ У ал-Газали этот хадис звучит следующим образом: «Не познавай истину через людей, но познавай истину саму по себе — и ты узнаешь её поборников». См.: *Ал-Газали. Избавляющий от заблуждения* / пер. А. В. Сагадеева // Аверроэс (Ибн Рушд). Опровержение опровержения. Киев: УЦИММ-Пресс, 1999. Приложение. С. 548.

² Таклид — слепое подражание авторитету в каком-либо правовом вопросе. При этом человек не утруждает себя поиском и выяснением доводов по возникающим проблемам фикха, он просто поступает согласно мнению авторитета фикха, которому он доверяет и которого считает достойным примером для подражания.

³ Имеются в виду поздние учёные, т.е. Марджани призывает обратиться к ранним источникам ислама, к хадисам Пророка и трудам ранних учёных для выведения правовых суждений и постановлений.

***САКРАЛЬНЫЕ ТЕКСТЫ, ВЕРОУЧИТЕЛЬНАЯ
ЛИТЕРАТУРА И ПАМЯТНИКИ РЕЛИГИОЗНОЙ
ПИСЬМЕННОСТИ ИСЛАМА***





«МИФТАХ АЛЬ-КУР'АН» КАЮМА НАСЫРИ: ПЕРВЫЙ В МУСУЛЬМАНСКОМ МИРЕ КОНКОРДАНС КОРАНА

ХАЙРУТДИНОВ

Айдар Гарифутдинович

канд. филос. наук, доцент; старший научный сотрудник отдела истории религий и общественной мысли, Институт истории им. Ш. Марджани, Академия наук Республики Татарстан (420014, Россия, Республика Татарстан, г. Казань, Кремль, 5 подъезд).
E-mail: khaidar67@mail.ru

Аннотация. В статье рассматривается уникальный лексикографический труд выдающегося татарского просветителя Каюма Насыри «Мифтах аль-Кур'ан». Труд является первым в мусульманском мире конкордансом Корана и имеет важное значение для коранистики и востоковедения в целом. Труд, завершённый автором в 1886 г., ранее никогда не издавался и сохранился в виде рукописной книги. В научный оборот впервые вводится общая информация о рукописи, методологии, лежащей в её основе, и присущих ей особенностях. Работа сохраняет свою актуальность в контексте социализации ислама и воссоздания отечественной школы корановедения. Представляет интерес для исламоведов, специалистов, занимающихся исследованиями Корана, арабистов, филологов и историков. Приложение к статье содержит вступительное слово Каюма Насыри к рукописи в переводе на русский язык.

Ключевые слова: научное наследие Каюма Насыри, Коран, корановедение, татарская богословская традиция, конкорданс Корана, кораническая текстология, история татарской и мусульманской лексикографии, лексическая единица Корана, словарный текст.

Более 130 лет тому назад выдающийся татарский просветитель, учёный Каюм Насыри составил первый в мусульманском мире конкорданс Корана «Мифтах аль-Кур'ан», представляющий собой словарь лексических единиц Священного писания. Труд сохранился в виде рукописи, однако до сих пор пребывал в забвении. И лишь благодаря воле Всевышнего к 190-летнему юбилею Каюма Насыри факсимиле рукописи этого уникального труда смогло увидеть свет¹.

Данный труд татарского учёного является не только замечательным образцом иджтихада мусульманина-интеллектуала, но научным инструментом, который во многом облегчит путь к пониманию Священного писания ислама. «Мифтах аль-Кур'ан» Каюма Насыри особенно востребован в наши дни, поскольку исламский фактор превратился в важнейший компонент международных отношений в масштабах планеты. Ислам и в нашем многонациональном государстве всегда был и продолжает оставаться важной составляющей внутриполитической и социокультурной

¹ См.: Мифтах аль-Кур'ан. В 2 т. Т. 1. Калям Шариф / сост., транслит., пер., предисл. А.Г. Хайрутдинова; вступ. Р.Ф. Шафигуллина. Казань: Познание, Институт экономики, управления и права, 2015; Т. 2. Насыри К. Мифтах аль-Кур'ан / сост., транслит., пер., вступ. слово А.Г. Хайрутдинова; вступ. статья Р.Ф. Шафигуллина. Казань: Познание, Институт экономики, управления и права, 2015.

действительности. Подчёркивая значимость исламского дискурса России, президент В. В. Путин в своей речи на открытии Московской Соборной мечети сказал: «Сегодня традиционный ислам — это неотъемлемая часть духовной жизни нашей страны. Его гуманистические ценности, как и ценности других наших традиционных религий, учат людей милосердию, справедливости, заботе о близких»¹.

Труд Каюма Насыри не менее востребован на фоне деструктивных действий «со стороны как внешних, так и внутренних сил, ставящих целью в конечном итоге разрушение сильного самостоятельного государства с тысячелетней историей, <...> духовную и культурную десувенизацию страны, подрыв позиций традиционных религий России, размывание ценностного консенсуса её многонационального и многоконфессионального народа, сумевшего обрести и сберечь собственную уникальную цивилизационную идентичность»². Проводники деструктивной идеологии пользуются отсутствием у мусульманского населения страны знаний о выдающихся отечественных деятелях ислама, учёных и богословах, религиозных мыслителях и просветителях, а также неведением народных масс о написанных ими выдающихся научных, религиозных и философских трудах, пронизанных идеями духовного развития и гуманизма. В такой ситуации под видом исламских наук в сознание людей с лёгкостью внедряются чуждые для российской мусульманской традиции идеологические установки. Знания о выдающихся российских мусульманских учёных и знакомство с их трудами (в т. ч. и с наследием Каюма Насыри) могло бы стать не только предметом гордости для российских мусульман, но и фундаментом их дальнейшего прогресса, оградив их от разрушительных влияний извне.

Труд Каюма Насыри органично вписывается в контекст Концепции подготовки специалистов с углублённым и знанием истории и культуры ислама, принятой и реализуемой правительством РФ. Концепция представляет собой комплекс основных положений и моделей организации образовательных программ по подготовке специалистов упомянутого профиля³ и является составной частью жизненно важного для России процесса социализации ислама, о которой В. В. Путин сказал следующее: «Новая социализация ислама должна рассматриваться как развитие традиционного мусульманского образа жизни, мышления, взглядов в соответствии с современной социальной действительностью в противовес идеологии радикалов, сталкивающих верующих в средневековье»⁴.

¹ Путин В. В. Выступление на открытии новой Московской Соборной мечети. Доступ: <http://pwo.su/10554-vystuplenie-putina-na-otkrytii-novoy-moskovskoy-sobornoj-mecheti.html>

² *Кашаф Ш. П.* Модернизация исламского образования как фактор религиозной и национальной безопасности России // Ислам в современном мире. 2015; № 11(4). С. 50.

³ См.: Концепция подготовки специалистов с углублённым знанием истории и культуры ислама: редакционная статья // Ислам в современном мире. 2015; № 11(4). С. 63.

⁴ Встреча Владимира Путина с муфтиями духовных управлений мусульман России. Доступ: <http://rusisworld.com/about/ufimskie-tezisy>

Концепция вплотную занимается решением актуальных задач, которые были озвучены в выступлении В. В. Путина на открытии Соборной мечети в Москве, где он сказал: «Государство будет и впредь помогать воссозданию отечественной мусульманской богословской школы, своей системы религиозного образования»¹. Как видим, воссоздание отечественной школы мусульманского богословия подразумевает, прежде всего, обращение к богословским и религиозно-философским трудам прогрессивных татарских мусульманских религиозных деятелей и просветителей-гуманистов, одним из ярчайших представителей которых является Каюм Насыри.

Каюм Насыри родился зимой 1825 г. в деревне Верхние Ширданы Свияжского уезда Казанской губернии в семье муллы Габденнасыра Хусаинова². Этому человеку суждено было стать великим татарским просветителем, учёным-энциклопедистом, педагогом и издателем, основоположником татарской науки Нового времени, которого немецкий исследователь истории татарской общественной мысли М. Кемпер называл не иначе как «центральной фигурой “секулярной” татарской науки»³.

В научном и творческом наследии Каюма Насыри нашли отражение сложные перипетии истории татар, волею судеб объединивших в своём бытии две культуры — Запада и Востока. С одной стороны, татары есть плод могучего древа, уходящего своими корнями в глубокую и великую тюркскую историю Евразии, к которому в своё время был привит сильный мусульманский компонент. Именно соки этого древа изначально питали национальную культуру, определяли менталитет народа, его отношение к окружающему миру и к жизни. Благодаря этим особенностям своей истории татары сложились в буквальном смысле как «люди книги», как народ, почитавший письменное слово и образованность, начиная с самых древних своих тюркских истоков. С другой стороны, в эпоху Каюма Насыри татары жили в культурной среде ориентированного на Запад Русского государства. На них так или иначе оказывали влияние процессы, происходившие в российской экономике, культуре, мировоззрении, образовании и просвещении, подталкивая национальную интеллектуальную элиту к переменам во всех сферах жизни.

Принято считать, что необходимость обновления духовной жизни татарского мусульманского социума, поиск и становление новых форм образования и воспитания, межнационального общения, возникли в результате формирования в России буржуазно-капиталистических

¹ Путин В. В. Выступление на открытии новой Московской Соборной мечети. Доступ: <http://pwo.su/10554-vystuplenie-putina-na-otkrytii-novoy-moskovskoy-sobornoj-mecheti.html>

² Более подробно о дате рождения Каюма Насыри см.: Гайнуллин М. Каюм Насыри (тормышы һәм иҗат юлы) // Каюм Насыри. 1925–1945 (тууына 120 ел тулуга багышланган гыйльми сессия материаллары). Казан: Татгосиздат, 1948. С. 4.

³ Кемпер М. Суфии и учёные в Татарстане и Башкортостане. Исламский дискурс под русским господством / пер. с нем. Казань: Российский исламский университет, 2008. С. 575.

отношений¹. В этом имеется известная доля истины, но всё же было бы неверным сводить появление прогрессивных явлений в татарской социокультурной и духовной сфере лишь к экономическому фактору. Представители национальной буржуазии, осознающие необходимость перемен, лишь помогали новым веяниям закрепляться в жизни. Ведь очевидно, что новые культурные тенденции создавались и внедрялись представителями религиозного и нарождающегося светского крыла татарской интеллигенции. Что касается эпохи Каюма Насыри, то она характеризуется как период возникновения сугубо научного интереса к национальному языку, истории, культуре, в котором ведущую роль играла группа интеллектуалов². Поэтому деятелей общественной мысли трудно заподозрить в преследовании собственных экономических интересов, нацеленных на развитие предпринимательства, производства и т. п.

Следующий момент, на который следует обратить внимание — это чрезвычайная для татарского социума значимость религиозного фактора. Например, С. А. Зенковски отмечает, что «мусульмане Азии и Восточной Европы чаще идентифицировали себя религией и культурой ислама, чем какими-либо этническими или расовыми группами»³. В этом свете естественно, что всё новое, входящее в жизнь татарского мусульманского социума, должно было иметь соответствующее религиозно-богословское обоснование.

Следует учитывать и наследственно-генетическую склонность татарских просветителей и религиозных обновителей к учению, образованию, научному и литературному творчеству. Здесь же отметим роль традиционного татарского воспитания, характерной особенностью которого является дух почтительного отношения к грамоте, знанию, книге, которая определяла интеллектуальные запросы народных масс. Также нельзя обойти вниманием значимость национальных этико-эстетических ценностей, вне всякого сомнения, оказывавших влияние на личностное становление как прометеев татарского народа, так и рядовых его представителей.

Перечисленные выше особенности были присущи биографиям выдающихся татарских общественных деятелей — предшественников К. Насыри, которые, трудясь на ниве просветительства, внесли огромный вклад в интеллектуальное и духовное пробуждение татарского народа. В этом ряду можно назвать имена богословов Габдерахима Утыз-Имяни (1754–1834), Габденнасыра Курсави (1776–1812), Шигабутдина Марджани (1818–1889) и многих других, а также педагогов из знаменитой ди-

¹ См.: Юзеев А. Н. Просветительская мысль татарского народа (XIX — нач. XX вв.): монография. Казань: Татарское книжное издательство, 2014. С. 87.

² См.: Хабутдинов А. Ю. Татарское общественное движение в российском сообществе, конец XVIII — начало XX вв. Доступ: <http://cheloveknauka.com/tatarskoe-obschestvennoe-dvizhenie-v-rossiyskom-soobschestve-konets-hviii-nachalo-hh-vv>

³ Zenkovsky S. A. Pan-Turkism and Islam in Russia. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1960. С. 8.

настии Хальфиных — Сагита Хальфина (1732–1785), Исхака Хальфина (ум. 1800), Исмаила Хальфина (ум. во 2-й пол. XVIII в.), Ибрагима Хальфина (1778–1829) и др. Упомянем также имена педагогов Салихджана Кукляшева (1811–1864), Абдуллы Вагапова (1814–1876), братьев Хусаина (1821–1866) и Габдулгалляма (1850–1910) Фаизхановых, Мухаммад-Гали Махмудова (1824–1891).

В биографии и творчестве Каюма Насыри, которому довелось жить в переломную для татарской культуры и мировоззрения эпоху, также нашли отражение перечисленные выше особенности. Например, Каюм Насыри, которого называли «татарским Ломоносовым»¹, писал, что любовь к учению и наукам передалась ему по наследству от знатных и образованных предков, родословное древо которых уходило своими корнями в эпоху Великой Булгарии. В частности, отец будущего учёного, вопреки поучениям мулл-традиционалистов о том, что эпоха иджтихада прошла, наставлял своих сыновей словами: «Иджтихад — нужное дело для каждого»².

Следует отметить также, что роль посредника между двумя мирами — татарским и русским — была издревле присуща роду Каюма Насыри. Например, один из его предков муллы Габдераззак, сын казачьего атамана Бираша (получившего этот титул указом одного из казанских ханов), позднее служил московским правителям, был лично знаком с ними и сделал головокружительную по тем временам карьеру³. Впоследствии роль посредника между властями и своими соплеменниками выполнял Альмухаммад — один из потомков Габдераззак-муллы. Отец Каюма Насыри также пользовался своим отличным знанием русского языка при отстаивании интересов односельчан перед представителями власти. Сам Каюм Насыри отмечал, что его стремление к овладению русским языком было обусловлено семейной традицией, а не только желанием приобщиться к достижениям европейской культуры⁴.

Упомянутая выше традиция в дальнейшем сослужила Каюму Насыри добрую службу, дав ему возможность на равных сотрудничать на научном поприще с видными профессорами Казанского университета и завоевать признание в глазах российского научного сообщества. Так, профессор Санкт-Петербургского университета В. Григорьев писал: «...никто еще до г. Насырова не подумал приподнять покрывало ислама собственно с того племени, которое само себя, во всей восточной России, зовет Ногайцами, а между нами, русскими, известно под именем Татар <...> Такого наблюдателя из татар-магометан, каким является в труде своём г. Насыров, не бывало ещё у нас, да быть может, и во всём

¹ Жалэй Л. Каюм Насыри. Суз башы // Каюм Насыри. Избранные произведения (на татар. яз.). Казань: Татгосиздат, 1945. С. VI.

² Гайнуллин М. Каюм Насыри (Тормышы һәм ижат юлы) // Каюм Насыри. Сайланма әсәрләр. Казан: Таткнигоиздат, 1956. С. 13.

³ Гайнетдин М. Каюм Насыри: шәхес һәм ижат // Насыри К. Сайланма әсәрләр. 4 томда. 1 том. Казан: татар кит. нәшр., 2003. С. 5–6.

⁴ Там же. С. 7.

мусульманском мире. Это первый из наших мусульман, которого европейское образование, полученное им в Казанском университете, подняло в умственном отношении на такую высоту, что он мог отнестись к исламу объективно»¹.

Научное и творческое наследие Каюма Насыри никогда не оставалось вне внимания исследователей. Благодаря их труду были оценены широта и грандиозный масштаб научной деятельности Каюма Насыри, которую он вёл в области точных, естественных и гуманитарных наук. Не может не впечатлить перечень дисциплин, по которым «истинно народный педагог, первый среди татар открывший детям путь в мир знаний»² написал школьные учебники для татарских детей: это ботаника, география, физика, арифметика, геометрия, физиология, гигиена, агрономия, кулинария. Известен также его непревзойдённый вклад в развитие татарской филологии и этнографии. Например, число его трудов по татарскому языкознанию было столь велико, «сколько было бы под силу разве что целому научно-исследовательскому институту»³. Исследователями должным образом была оценена и выдающаяся роль учёного в деле налаживания культурных и научных контактов между миром российской науки и татарской учёности. Достаточно вспомнить о его активной и до глубокой старости продолжавшейся работе в качестве действительного члена Общества археологии, истории и этнографии при Императорском Казанском университете⁴. Трудно перечислить имена всех именитых российских учёных, с которыми Каюм Насыри поддерживал научные связи и дружеские отношения. Назовем лишь некоторые из них: это Г. Ахмеров, И. Гаспринский, И. Готвальд, В. Григорьев, Н. Ильминский, Н. Катанов, Ш. Марджани, О. Лебедева, П. Поляков, Г. Саблуков, А. Ясницкий, Н. Фирсов, Я. Фортунатов и др.

Каюм Насыри активно привлекал к делу народного просвещения и религиозный аспект татарского бытия, поскольку именно религия определяла основы мировоззрения и менталитета татар. С другой стороны, для Каюма Насыри как «продолжателя династии известных богословов проблемы исламоведения, мусульманского богословия и коранистики всегда имели большое значение»⁵. Религиозные и религиозно-художественные произведения, написанные К. Насыри, составлены в соответствии с требованиями мусульманской книжной традиции как по форме, так и по содержанию. Здесь следует назвать такие сочинения, как

¹ Григорьев В. Предисловие // *Насыров Каюм*. Поверья и обряды казанских татар, образовавшиеся мимо влияния на их жизнь суннитского магометанства. СПб: Типография В. Безобразова и Комп., 1880. С. 2. Доступ: <https://docs.google.com/file/d/0B0K47JLp4QpaQkhiNGhmcDZRvkk/edit?pref=2&pli=1>

² Мәһдиев М. С. Сзып ак нур белән...: шөхесләребез тарихыннан: фәнни-публицистик мәкаләләр. Казан: Татар. кит. нәшр., 2014. Б. 144.

³ Там же. С. 139.

⁴ Гайнуллин М. Каюм Насыри // *Насыри К.* Избранные произведения / пер. с татар. Казань: Татарское книжное издательство, 1977. С. 5.

⁵ Шафигуллина Р. Ф. «Вершина моего иджтихада...» // Мифтах аль-Кур'ан. В 2 т. Т. 2. *Насыри К.* Мифтах аль-Кур'ан. Казань, 2015. С. 32.

«Мухтасар таварих анбия»; «Маджма' ал-ахбар»; «Акаид исламия», «Китаб ат-тарбия», «Ахляк рисалясе», «Фаваких ал-джуласа фи ал-адабият», «Кабус-наме», «Кырык везир», «Кырык бакча», «Джавахир ал-хикаят», и др.

Как видим, работая в религиозной тематике, учёный выступал как в роли богослова — знатока ислама, так и прогрессивного мыслителя, знакомящего своих читателей с высокими этическими и гуманистическими ценностями ислама, показывая его как учение, обращённое к высокому разуму, мыслительным способностям и духовным потенциалам человека. Сказанное верно как для трудов учёного по исламскому богословию, так и для его религиозно-художественных произведений, посвящённых проблемам воспитания, этики и реабилитации свободы разума. Даже художественно-литературные произведения Каюма Насыри, полностью посвящённые воспеванию высокой роли разума и свободы мысли, тем не менее, выстроены на идейно-содержательной основе постулатов Корана и духовно-нравственных канонов ислама.

Религиозно-художественные произведения Каюма Насыри стали продолжением лучших традиций татарской книжности, транслировавшей в народные массы идеи гуманизма, прославляющие красоту человеческой нравственности и высшие достоинства личности: свободулюбие, отвагу, мужество, великодушие, честь, скромность, доброту. Сочинения Каюма Насыри пробуждали в человеке силу живой самостоятельной мысли, его логико-аналитические способности, учили критически воспринимать информацию и переоценивать внушённые с детства догмы, уметь отличать полезное и нужное «мирское» от бесполезного и ненужного «сакрального» и смело выбирать полезное, способное внести позитивные изменения в жизнь людей¹. Например, в книге «Китаб ат-тарбия» Каюм Насыри пишет о том, что преподавание в медресе, основанное лишь на чтении рассказов о, например, «худом и толстом шайтанах», отнимает время и губит жизни учеников. Здесь же, привлекая внимание читательской аудитории к абсурдным моментам, касающимся описания ада в книге «Фазаил аш-шухур», он задаёт вопрос: «Какая польза для ребенка в словах о том, что грешников будут подвешивать к потолочным балкам ада? Почему вы не задумаетесь о таких вещах? Вы считаете это знанием и говорите: “О! Вот ведь какие вещи узнал мой сынок в медресе!” У ада, оказывается, есть перекладыны! Из железа? Коль так, то они расплавятся. Из дерева? Если из дерева, то сторят! Почему у вас не хватает ума понять это?»².

Помимо интеллектуального пробуждения народных масс, творческое наследие Каюма Насыри сыграло огромную роль в становлении целого поколения ярких мыслителей, писателей и общественных деятелей бо-

¹ Хайрутдинов А. Г. Муса Джаруллах Бигиев. Казань: Фэн, АН РТ, 2005. С. 67.

² Насыри К. Тәрбия китабы // Насыри К. Сайланма әсәрләр. Казан: Таткнигоиздат, 1956. С. 69.

лее позднего времени. Французский исследователь Лемерсье Келькёже отмечала, что плеяда татарских писателей начала XX в., таких как Габдулла Тукай, Маджид Гафури, Шаехзаде Бабич, Гаяз Исхаки, Галимджан Ибрагимов, никогда бы не обрела свой блеск без предварительной работы Каюма Насыри¹.

Переходя к описанию работы «Мифтах аль-Кур'ан», прежде всего необходимо отметить, что её автор не только самым серьёзным образом занимался составлением словарей, но и заложил основы татарской лексикографии. Его перу принадлежат такие лексикографические труды, как «Татарча-русча лугат» (1878), двухтомник «Полный русско-татарский словарь» (1892), «Ляхджаи татари» (1896). Последней работе видный тюрколог Н. Ф. Катанов посвятил отдельную статью в журнале «Деятель» (№ 3, 1897), в которой дал высокую оценку работе, назвав её весьма полезной для тюркологов и высказав пожелание о скорейшем переводе данного словаря на русский язык². Таким образом, словарь к Корану «Мифтах аль-Кур'ан», с одной стороны, является одним из крупных лексикографических трудов Каюма Насыри, а с другой — первым в истории исламской учёности научным трудом подобного рода.

До появления словаря Каюма Насыри западное исламоведение уже было знакомо с научными работами по лексикографии Корана. Так, первый словарь-конкорданс Корана составил немецкий корановед Густав Леберхт Флюгель (1802–1870). Работа была напечатана в 1842 г. в Германии под названием «Concordantiae Corani arabicae». Второй подобный труд под названием «Полный конкорданс Корана, или Ключ ко всем словам и выражениям его текстов для руководства к исследованию религиозных, юридических, исторических и литературных начал сей книги» был подготовлен выдающимся российским ориенталистом Мирзой Казей-беком (1802–1870) и увидел свет в 1859 г. в России. Таким образом, в истории научной коранистики словарь Каюма Насыри «Мифтах аль-Кур'ан», является третьим лексикографическим трудом по Корану.

Информация о данной рукописной работе Каюма Насыри была обнаружена в статье татарского учёного Мухаммада Гали³, посвящённой рукописному наследию Каюма Насыри⁴. Как оказалось, упомянутая рукопись хранится в отделе редких рукописей и книг (ОРРК) Научной библиотеки им. Н. И. Лобачевского Казанского (Приволжского) федерального университета. В фондах ОРРК были выявлены две рукописи Каюма Насыри с одним и тем же названием. Обе рукописные книги имеют большой формат и объём, они хорошо сохранились, исполнены калли-

¹ См.: *Lemercier-Quellejey Ch. Un réformateur tatar au XIXe siècle: `Abdul Qajjum Al-Nasyri // Cahiers du monde russe et soviétique, 1963. Vol. 4. No 1–2. Janvier-juin. P. 117–142. URL: http://www.persee.fr/doc/AsPDF/cmr_0008-0160_1963_num_4_1_1540.pdf*

² *Хангильдин В. Каюм Насыри һәм татар лексикографиясе // Каюм Насыри. 1925–1945 (тууына 120 ел тулуга багышланган гыйльми сессия материаллары). Казан: Татгосиздат, 1948. С. 89–90.*

³ Мухаммад Гали (Галиев Мухаммад Валиевич, 1893–1952) — учёный-литературовед, писатель и журналист, исследователь наследия Каюма Насыри.

⁴ *Гали М. Каюм Насыриның кулъязма мирасы // Каюм Насыри, 1925–1945 (тууына 120 ел тулуга багышланган гыйльми сессия материаллары). Казан: Татгосиздат, 1948. С. 120.*

графическим почерком *наста'лик*, обе доведены до завершения. Осмотр рукописей приводит к предположению о том, что они представляют собой черновик и беловик одного и того же труда. Возможно, это объясняется тем, что, начиная составлять свой словарь к Корану, Каюм Насыри не предполагал, что сперва придётся составить его черновой вариант. Однако погружение автора в процесс отбора коранических слов, их расстановки в алфавитном порядке, появление неожиданных технических нюансов отразилось на компоновке рукописи: автор был вынужден вносить дополнительные составные элементы своего словаря на поля книги, а когда для этого не хватало места — вклеивать небольшие листки бумаги и писать на них неизменно великолепным почерком. Со временем составитель осознал, что без черновика ему не обойтись, равно как и без последующей переписки набело. Автора можно понять, поскольку он был первым из мусульманских учёных, кто делал подобную работу, и, не имея перед собой образца, он не мог представить всей сложности титанической работы, которую он взялся выполнить. По сообщению самого учёного, работа над словарем продолжалась четыре года и была закончена 13 декабря 1886 г. Из заметки, оставленной рукой автора на 3-й странице форзаца (т. е. в конце рукописной книги), следует, что словарь вобрал в себя около 46 200 составных элементов, хотя во вступительном слове автор говорит лишь о 25 000. Возможно, разница объясняется тем, что подсчет производился им в разное время: сперва во вступительном слове, затем — в конце рукописи.

Рукопись представляет собой книгу, состоящую из брошюрованных тетрадей, сшитых в книжный блок, который заключён в твёрдый переплёт с матерчатым корешком. Размер обложки по ширине составляет 190 мм, по высоте — 275 мм. Размер страниц словаря совпадает с размером обложки. Книга имеет 4 страницы форзацев. Сохранность переплёта и самой книги хорошая.

Объём книги с учётом незаполненных листов составляет 424 страницы. Страницы не имеют авторской нумерации, однако в левом верхнем углу каждого разворота современными арабскими цифрами карандашом проставлена библиотечная, т. е. не авторская, нумерация. Всего пронумеровано 212 разворотов.

Бумага, на которой исполнена рукопись, представляет собой линованные светло-голубым красителем листы фабричного изготовления. Встречаются листы с разной частотой линования — в 16 и 27 линеек. На листах с 16 линейками размещено вступительное слово автора, тогда как основной текст рукописи исполнен на листах с 27 линейками.

Структура словаря включает в себя вступительное слово автора и собственно текст словаря. Титульный лист не оформлен. Название книги упоминается только во вступительном слове автора. Вступительное слово автора написано на старотатарском языке арабской графикой и размещено на разворотах № 9 и 10 рукописи, согласно библиотечной нумерации. Кроме этого, на 3-м листе форзаца имеется небольшая авторская запись на татарском языке с расчётом числа заглавных элементов.

Основной текст рукописи, представленный сверхсловными единицами, т. е. словосочетаниями, фразами и даже целыми предложениями, начинается с разворота № 14, хотя отдельные сверхсловные единицы помещены автором на некоторых предыдущих страницах, в частности на странице, которая, согласно современным схемам, отводится под титульный лист.

Что касается топографии основного текста, то она выглядит оригинально: текст (словарные статьи, названия глав и подглав, далее — разделы) размещены на страницах в двух колонках (столбцах). Для удобства деления на колонки на каждой странице расчерчена специальная рамка, состоящая из двух вертикальных линий. Одна из линий проходит ближе к внешнему полю страницы, другая — по её центру. В верхней части обе линии соединены горизонтальной линией того же цвета.

Названия глав прописаны отдельными строками в границах соответствующих колонок. То же относится и к названиям разделов за редким исключением, когда автор был вынужден выносить их на поля страницы. Основной текст рукописи выполнен чёрными чернилами, однако названия глав и разделов выполнены красными чернилами, что, несомненно, украшает текст и облегчает работу с ним. Работу со словарём облегчают также пометки в виде коротких волнистых горизонтальных черточек, выполненных чернилами красного цвета, над названиями коранических сур. В рукописи имеется большое число добавленных сверхсловных единиц, которые автор вписывал более мелким письмом между строк основного текста либо в виде паратекста на полях страниц. Некоторые добавления написаны автором на специальных вклейках, представляющих собой небольшие листы бумаги, вклеенные на разворотах № 43, 131, 179.

Основной текст рукописи разбит на главы — *Бāб*. Всего автором выделено 28 глав. Названия глав образованы от названия той или иной буквы арабского алфавита (с сохранением их алфавитного порядка за исключением буквы «хамза»), которыми начинаются те или иные слова Корана. Например: *Бāб ал-хамзати ал-истифхāмиййа* (Глава вопросительной «хамзы»), *Бāб ал-бā'* (Глава «ба»), *Бāб ат-тā'* (Глава «та»), *Бāб ас-сā'* (Глава «са»), *Бāб ал-джīm* (Глава «джим»).

В свою очередь, каждая глава состоит из разделов, представляющих собой сочетания букв, которыми начинаются слова Корана. Например, *ал-алиф ма'а ал-бā'* (Глава «алиф» с «ба»), *ал-алиф ма'а ат-тā'* (Глава «алиф» с «та»), и т. д. Автор также выделил раздел *аджзā' ал-Кур'āн* (Джузы Корана), куда он поместил слова, которыми начинаются 30 частей-джузов Священного писания.

Всего автором выделено более 160 разделов или, точнее, буквосочетаний, с которых начинается та или иная сверхсловная единица Корана. Больше всего разделов выделено для букв «фа» (28 комбинаций), что соответствует числу всех возможных начальных комбинаций, и «алиф» (26 комбинаций). Отметим, что при этом сама буква «алиф» не была выделена автором в отдельную главу, тогда как букве «хамза» посвящена

отдельная (первая) глава. Данный факт отражает глубину познаний автора в области арабского языкознания, согласно которому буква «алиф» не обозначает звука, но служит лишь «подставкой» для буквы «хамза», которая, в свою очередь, обозначает звук, но не входит в число букв арабского алфавита.

В ряде случаев в начальной части ряда глав автор выделял разделы буквосочетаний, но не доводил подобное деление до конца главы. Сказанное относится, например, к главе *Bāb at-tā'*, которая начинается разделами буквосочетаний *at-tā' ma'a al-aliḥ*, *at-tā' ma'a al-bā'*, тогда как последующие сочетания буквы «*at-tā'*» с другими буквами не выделены в отдельные разделы.

Некоторые главы вообще не имеют деления на разделы, что, возможно, было обусловлено относительно небольшим числом коранических слов, начинающихся на букву, вынесенную в название главы. Сказанное относится, в частности, к главам *Bāb al-djīm*, *Bāb al-xā'*, *Bāb al-xā'* и ряду других.

Структура ещё одной группы глав рукописи была обозначена автором несколько иначе. Например, в главе *Bāb aṣ-ṣād* вводится следующая схема организации её содержания: *Bāb aṣ-ṣād ma'a al-bā' wa gayriha ula āḫiri al-ḫurūf*, т. е. «Глава (буквы) “сад” с (буквой) “ба” и иных до последней из букв».

Что касается содержания заглавных единиц словаря, то они построены автором по следующей 3-элементной схеме.

1-й элемент: Сверхсловная единица Корана, написанная на арабском языке без использования диакритических знаков-огласовок.

2-й элемент: Название суры на арабском языке без использования огласовок и отдельного слова *сура*. Напомним, что над названиями сур автором проставлен исполненный красными чернилами специальный волнообразный знак-маркер, напоминающий тильду. Данный приём позволяет визуально отделить название суры от предшествующего ему фрагмента коранического текста.

3-й элемент: Номер страницы в казанском издании Корана 1861 г., на которой находится соответствующая сверхсловная единица.

Например:

١٥٣ دوھ بېنا ھېلاو تالکوت ھېلاء

Как видим, каких-либо строчных знаков для отделения друг от друга лексических единиц, названий сур и номеров страниц в заглавных единицах словаря автором не предусмотрено, за исключением уже упомянувшегося надстрочного маркера красного цвета, указывающего на названия сур и который по техническим причинам не отражён в примере, приведённом выше.

Сверхсловные единицы, входящие в состав заглавных единиц словаря, состоят, как минимум, из двух слов. Здесь следует отметить, что автор не видел нужды в переводе сверхсловных единиц Корана на татарский язык. Максимальное число слов в сверхсловных единицах может

достигать 6–7. Как уже подчёркивалось выше, диакритические знаки отсутствуют. Ниже приводятся примеры заглавных единиц с различным числом слов в сверхсловных единицах:

٤٦٤ تَبَاغِدُ نَبِيْلًا مَبْرُورًا
 اَللّٰهُ نَبِيْلًا مَبْرُورًا
 ١٥٣ دُوْهُ بِنَا مَبْرُورًا تَلْكُوْتًا مَبْرُورًا
 ٢١١ فُسُوْدِيْكَ بَرِّ تَدْعٰى نِيْرًا كَذَا اَمَّهْمُ جَانِدًا مَبْرُورًا نَظْرًا

Особо следует выделить особенности отбора лексического материала в словаре «Мифтах аль-Кур’ан». Как видно из приведённых выше примеров, за основу каждой заглавной единицы автором были взяты устойчивые словосочетания, т. е. законченные в смысловом отношении сверхсловные единицы коранического текста. Например, в главе *Bāb at-tā’* автор приводит глагол *таджри*, которым начинаются 54 заглавных единицы. Данный глагол входит в состав следующих сверхсловных единиц:

اَنْوِيْعَادِ يَرْجُو
 ضَرْبًا لَّا يَرْجُو
 بَابًا تَبْدِئًا خَيْرًا مَبْرُورًا يَرْجُو
 حَوْضًا يَدَانِوُلًا اَبْرًا حَوْضًا مَبْرُورًا يَرْجُو
 اَللّٰهُ تَمَعْبُدُ رَحْبًا يَرْجُو
 سَابِلًا عَفْنِيْدًا اَمِيْرًا حَبْلًا يَرْجُو
 مَهَانِكُلًا هَا فَا مَبْرُورًا يَرْجُو
 رَاهِنًا لَّا اَمَّهْمُ نَمَّ يَرْجُو

Отметим, что все приведённые выше сверхсловные единицы повторяются единожды за исключением последней, которая в словаре приводится 40 раз. Таким образом, пример с глаголом *таджри* ещё раз демонстрирует, что «Мифтах аль-Кур’ан» является словарем коранических словосочетаний (или сверхсловных единиц Корана). Данная особенность представляет собой основное и самое существенное отличие работы Каюма Насыри от корановедческих трудов западных учёных, которые, следуя традициям западноевропейской научной парадигмы, «разбирали» Коран на отдельные не связанные между собой слова. Что касается татарского учёного, то, будучи мусульманином, он воспринимал Коран прежде всего как цельный священный текст, состоящий из неделимых семантико-синтаксических единиц. Таким образом, именно «фактор веры» оказался решающим в выборе методологии составления словаря «Мифтах аль-Кур’ан». Тот же фактор определяет достаточно высокие требования к уровню подготовки пользовательской аудитории, которой был адресован данный труд. В частности, во вступительном слове к своей работе К. Насыри чётко обозначил как причины, подтолкнувшие его к составлению словаря, так и круг людей, в помощь которым его словарь создавался: «Причина составления и написания данного трактата, именуемого “Мифтах аль-Кур’ан”, заключается в том, что я увидел, что когда, читая религиозную литературу или проводя занятия, наши устазы

и мударрисы соприкасаются с тем или иным аятом Корана, то они часто задаются вопросом: “А в какой суре находится данный аят?” Это приводит их к необходимости иметь под рукой особую, удобно устроенную книгу, предназначенную для поиска искомого»¹.

Иными словами, словарь предназначался прежде всего для круга лиц, обладающих серьёзным знанием Корана: богословов, кадиев, имамов, преподавателей религиозных дисциплин, проповедников, коран-хафизов и т. д. Специалисты такого рода не оперируют отдельными словами Корана, поскольку, будучи вырванными из контекста, они для них бесполезны. Отдельно взятые слова Корана при определённых обстоятельствах могут быть даже не узнаны, поскольку представляют собой активную лексику, в частности, литературного арабского языка. Конечно, можно сосчитать число слов, использованных в Коране, распределить их по грамматическим параметрам и т. д. Но такие данные не имеют какой-либо духовной ценности, оставаясь фактом чистой математики или лингвистической статистики. Между прочим, в наши дни даже на мусульманском Востоке преобладает подобный «препараторский» подход к лексикографии Корана². Однако когда речь идёт о цельном кораническом словосочетании, фразе, предложении, то они имеют совершенно иное звучание, представляя собой яркий образ, находящий мгновенный отклик как в памяти верующего, так и в его воображении. Верующие люди, имеющие соответствующий уровень знания Корана, оперируют цельными фразами из него, помнят их наизусть, при необходимости могут прочесть по памяти не только отдельные аяты, но целые суры и даже весь Коран. Именно эту особенность восприятия Корана человеком и использовал Каюм Насыри в своей работе. В этом смысле словарь сверхсловных единиц Корана, составленный татарским учёным, является совершенно уникальным и непревзойдённым трудом.

Ещё одной особенностью словаря «Мифтах аль-Кур’ан», на которую следует обратить внимание, является то, что в заглавных единицах автор указывал не номера аятов, но, как уже было отмечено выше, номера страниц типографского издания Корана. Что касается типографского издания Священного писания, то здесь сразу же вспоминается тот факт, что Казань является первым в России городом, в котором было налажено типографское тиражирование Корана, отвечающее требованиям шариата³. С другой стороны, необходимо учесть, что Каюм Насыри не только тесно общался с профессорами Казанского императорского

¹ Мифтах аль-Кур’ан. В 2 т. Казань, 2015. Т. 2. Насыри К. Мифтах аль-Кур’ан. С. 7. Полный текст вступительного слова К. Насыри к рукописи «Мифтах аль-Кур’ан» см. в Приложении.

² См.: Şaban Kurt. Kur’ân-ı Kerim sözlerini bulma kılavuzu. Elifbâi dizin. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2009.

³ В России Коран издавался в типографии Академии наук в Санкт-Петербурге в течение 1789–1798 гг. Этим занимались состоящие на военной службе татары Хамза Мамышев, Гали Рахматуллин и Курбангали Исаков под руководством муллы Гусмана Исмагилова. Гусман мулла разработал в этих целях специальный арабский шрифт, который позже лёг в основу знаменитых «Казанских Коранов». В 1801–1802 гг. данный шрифт был перевезён в Казань, где печатание Корана типографским способом было поднято на новый качественный и количественный уровень.

университета, но и являлся поборником прогрессивных явлений. Поэтому вполне естественно, что в работе над своим словарём учёный использовал одно из казанских типографских изданий Корана. И здесь закономерно возникает вопрос: по какой причине учёный проигнорировал общепринятый способ обозначения позиции того или иного аята и вместо этого указывал номера страниц? Ведь очевидно, что порядок нумерации страниц может изменяться в каждом новом издании Священного писания, и в таком случае словарь окажется пригодным для работы только с одним изданием Корана¹.

В ходе поиска ответов на вопросы, возникшие в ходе исследования рукописи Каюма Насыри, была выявлена ещё одна интересная деталь. Как оказалось, привычный для нас способ работы с Кораном, а именно поиск нужных сур и в особенности аятов по их номерам, не был известен на мусульманском Востоке. Мусульманские учёные, работавшие с Кораном, не присваивали аятам номера. Если уж в первые века ислама в Коране отсутствовали прибуквенные точки и диакритические знаки, то стоит ли удивляться тому, что во все века мусульмане обходились без нумерации аятов? Отсутствие нумерации аятов свойственно и упомянутому выше изданию Корана 1861 года из библиотеки И. Готвальда: аяты в нём разделены специальным значком-розеткой без какого-либо намёка на их нумерацию в типографском исполнении. Поэтому владелец книги, будучи представителем западной научной традиции, был вынужден вписать номера аятов и сур собственноручно.

Исходя из сказанного выше, можно предположить, что новшество в виде присвоения номеров аятам Корана было введено в корановедение западными ориенталистами. Возможно, метод номерной адресации аятов Корана впервые использовал Г. Флюгель, поскольку этот приём мог оказать учёному решающую помощь в работе над составлением его конкорданса.

Нумерация аятов Корана западными востоковедами XIX в., во-первых, представляла собой применение в плоскости корановедения уже устоявшихся в науке методов изучения Библии, а во-вторых, являлась отражением растущего интереса западного общества к священной книге мусульман и превращением западного исламоведения в серьёзную науку. В этом свете вклад Г. Флюгеля в корановедение прижился не только в западном исламоведении, но позднее был заимствован мусульманскими издателями Священного писания.

Поскольку просмотренные нами источники по корановедению не дают ответа на вопрос о том, когда была внедрена нумерация аятов Корана, то эта незначительная, на первый взгляд, деталь, открывшая-

¹ Искомое типографское издание Священного писания также было обнаружено в уже упоминавшемся ОРК научной библиотеки К(П)ФУ. Оно представляет собой издание типографии Казанского императорского университета от 1861 г., принадлежавшее выдающемуся востоковеду Иосифу Федоровичу Готвальду (1813–1897). После его кончины оно в числе книг личной библиотеки учёного было передано в дар библиотеке Казанского императорского университета.

ся благодаря исследованию рукописи «Мифтах аль-Кур'ан», может оказаться ценным фактом в деле изучения истории типографских изданий Корана. Кроме этого, знание о том, что аяты Корана не всегда имели номера, позволяет нам понять некоторые особенности коранической текстологии. С другой стороны, эта особенность может пролить свет на вопрос о причинах разночтений в определении числа аятов в различных изданиях Священного писания.

Переходя к оценке значимости уникального труда Каюма Насыри, отметим, что о ней можно говорить с научной, культурологической и религиозной точек зрения.

Если начать с научной оценки, то можно заявить, что момент появления на свет словаря коранических сверхсловных единиц «Мифтах аль-Кур'ан» стал днём рождения татарского научного корановедения и исламоведения в целом. Эта рукопись подняла татарскую филологию и текстологию на уровень западноевропейской и российской ориенталистики.

При этом необходимо помнить, что, в отличие от более чем скромных условий, в которых творил татарский учёный-энтузиаст, западноевропейская и российская ориенталистика развивалась в благоприятных условиях государственных университетов и стабильного бюджетного финансирования. Поэтому можно понять, почему в контексте западной ориенталистики «Мифтах аль-Кур'ан» Каюма Насыри занимает пусть и почётное, но всё же третье место. Однако в истории мусульманской науки и культуры этот выдающийся труд навсегда останется первым. И напомним, что в основе словаря Каюма Насыри лежит уникальная методика, неизвестная ни западному корановедению, ни мусульманским наукам о Коране.

В своё время в силу наличия объективных и, возможно, субъективных причин татарское общество не было в состоянии оценить выдающийся лексикографический труд Каюма Насыри должным образом. А какова была его значимость, нам помогает понять следующий факт: упоминавшийся выше словарь-конкорданс Мирзы Казем-бека, составлением которого он занимался на протяжении 25 (!) лет, был высоко оценен шахом Ирана Насраддином Каджаром (1831–1896). В 1855 г., т. е. за 4 года до появления официальной публикации, иными словами, когда труд учёного представлял собой лишь рукопись, Н. Каджар наградил М. Казем-бека орденом Льва и Солнца первой степени.

Каюм Насыри составил свой словарь за гораздо более короткий срок, и вряд ли при этом он мечтал о наградах. Его целью было создание в помощь мусульманам специализированного справочника для облегчения пользования Кораном и его изучения.

Словарю Каюма Насыри «Мифтах аль-Кур'ан» было суждено дожить до своего второго рождения благодаря благоприятному стечению обстоятельств. В результате на рубеже 2015–2016 гг. было осуществлено благотворительное факсимильное издание двухтомника, состоящего из самого словаря (т. 2: «Мифтах аль-Куран») и типографского издания

Корана 1861 года (т. 1: «Калям шариф»), который был взят Каюмом Насыри за основу его работы¹. Словарь сверхсловных единиц Корана издания 2015 г. может быть использован по назначению. Схема работы проста: во 2-м томе, коим является собственно «Мифтах аль-Кур'ан», необходимо найти ту или иную сверхсловную единицу Корана, местоположение которой в Священном писании требуется выяснить. После этого определяется название суры и номер страницы в томе «Калям шариф». Далее остаётся лишь найти искомую сверхсловную единицу на соответствующей странице этого тома. В этом отношении данный словарь даже в наши дни является замечательным подспорьем в установлении местонахождения аятов Корана, часто встречающихся в трудах татарских богословов прошлого. По понятным причинам эти авторы не указывали «адреса» упоминаемых ими аятов, а зачастую ограничивались лишь тем, что приводили первые слова или фрагмент того или иного аята, рассчитывая на высокий уровень знания Корана их читателями, на способности их памяти, которая, как небезосновательно предполагалось, должна была легко восстановить полный текст аята.

Тот факт, что выдающийся труд Каюма Насыри «воскрес» к новой жизни, несомненно, является радостным и знаменательным событием. Во-первых, оно совпало со 190-й годовщиной со дня рождения учёного. Во-вторых, сокровищница татарской национальной культуры и науки пополнилась уникальным научно-религиозным трудом, который достоин стать предметом гордости татарского народа и замечательным памятником своему создателю.

Говоря об опубликованном труде Каюма Насыри, необходимо отметить ещё одну его особенность, а именно значимость работы в религиозном плане. Несмотря на то что в советское время научные труды учёного изучались и в известной степени популяризировались, религиозная составляющая его наследия по понятным причинам оставалась в стороне от внимания исследователей и была фактически предана забвению. Отныне, благодаря выдающемуся научно-религиозному труду, о котором его современники даже не могли помыслить, имя Каюма Насыри займёт должное место на небосклоне татарской религиозной науки и культуры. Если бы Каюм Насыри за всю свою жизнь не написал ничего, кроме своего словаря словосочетаний Корана, то и этого вполне хватило бы для того, чтобы признать его не только одним из самых выдающихся татарских учёных, но и великим представителем мировой мусульманской науки.

Остаётся выразить надежду, что данный труд будет транслирован на современные носители информации и обретёт новую жизнь, служа научному сообществу и мусульманской умме, как о том мечтал сам автор.

¹ См.: Мифтах аль-Кур'ан. В 2 т. Т. 2. Насыри К. Мифтах аль-Кур'ан...

Вступительное слово Каюма Насыри к трактату «Мифтах аль-Кур'ан»¹

Именем Аллаха Всемилостивого Всемилосердного

Хвала Аллаху, ниспославшему служителю своему Различение-Фуркан² в качестве увещевания для миров, и да пребудет молитва и мир на господине нашем Мухаммаде, принёсшем нам благую весть и посланному к нам в качестве увещевателя, а также на его домочадцах и сподвижниках, дающих нам свет и освещающих нас.

А далее сей бедный служитель, испытывающий нужду в своём Всевышнем Господе, говорит:

Причина составления и написания данного трактата, именуемого «Мифтах аль-Кур'ан»³, в том, что я увидел, что, когда наши современные устазы⁴ и мударрисы⁵, читая религиозную литературу или проводя занятия, соприкасаются с тем или иным аятом⁶ Корана, то они часто задаются вопросом: «А в какой суре⁷ находится данный аят?» Это приводит их к необходимости иметь под рукой особую, удобно устроенную книгу, предназначенную для поиска искомого. Я и сам не раз терпел неудачу при поисках того или иного аята в Коране. И у скольких бы Коран-хафизов⁸ я не спрашивал, никто из них не мог точно назвать мне суру, в которой находился тот или иной нужный мне аят. Лишь мои обращения к Нури-хафизу⁹, покуда он здравствовал, приносили плоды. Однако после него не осталось ни одного Коран-хафиза, способного дать ответ на подобный вопрос.

¹ Источник: Мифтах аль-Кур'ан. В 2 т. Т. 2. Насыри К. Мифтах аль-Кур'ан... С. 37.

² Фуркан (араб.: аль-Фуркан) — одно из названий Корана. Оно восходит к глаголу *фарака* (разделять, различать) и подразумевает, что это Священное писание учит различать добро и зло, праведное и неправедное.

³ В переводе с арабского языка «Мифтах аль-Кур'ан» означает «Ключ к Корану».

⁴ Устаз (араб.) — учитель, наставник. В контексте татарской мусульманской культуры использовалось как обращение к уважаемому, авторитетному наставнику.

⁵ Мударрис (араб.) — преподаватель. В контексте татарской мусульманской культуры использовалось в качестве обращения к преподавателям национальных образовательных учреждений.

⁶ Аят (араб.) — знак, знамение. Аят представляет собой наименьшую составную часть Корана, которая может быть выражена не только фразой или предложением с законченным смыслом, но и отдельными буквами или их сочетаниями. Часто переводится как «стих», например, «стих Корана», хотя такая интерпретация не совсем верна. Правильнее переводить как «знамение».

⁷ Сура (араб.) — цельный раздел, глава Корана.

⁸ Коран-хафиз — мусульманин, заслуживший духовный сан ввиду знания всего Корана наизусть.

⁹ У татар к имени того или иного человека может добавляться определённый эпитет, который сообщает информацию о достижениях или роде деятельности его носителя. Например, сочетание Нури-хафиз сообщает о человеке по имени Нури, который является коран-хафизом. Сочетание Мухаммад-хаджи сообщает о человеке, который совершил хадж, сочетание Мухаммад-устаз — об уважаемом учителе по имени Мухаммад и т. д. Данная традиция сохраняется и в наше время.

И вот с целью оказать помощь приверженцам ислама и принести пользу соплеменникам я расставил слова Корана в алфавитном порядке и составил эту книгу, назвав её «Ключ к Корану».

Собранный таким образом Коран составлен не по первым словам аятов, а в порядке алфавитной расстановки всех предложений и слов Корана. Таким образом, читатель, который пожелает найти либо начало, либо конец того или иного аята, надеюсь, легко сделает это. Всего в Коране 6666 аятов, а в настоящей книге приводится двадцать пять тысяч или даже более того словарных статей. Знатоки признают, что такого рода книги прежде не было. Можно оценить и такой момент: как я полагаю, этот труд позволит каждому читателю Корана или тафсира ощутить себя достигшим уровня Коран-хафиза.

Надеюсь, учёные мужи выразят свою благодарность словами: «Наконец-то появилась великолепная и столь необходимая для нашего времени книга, способная стать блестящим указателем аятов Корана!»

Вместе с этим «Ключом к Корану» будет издан и собственно сам Коран. В конце каждой словарной статьи «Ключа» указана сура и номер страницы [на которой находится тот или иной аят. — А.Х.]. Сей труд, который я завершил после четырёх лет работы, представляет собой наивысшее проявление моего усердия. Прошу Всевышнего сделать моё старание, которое я посвятил интересам общества, благодаримым.

Аминь.

У меня имеется просьба к учёным мужам, которые будут пользоваться этой книгой, не оставлять без внимания встречающиеся в ней ошибки и вносить свои исправления.

Габделкаюм ибн мулла Габденнасыр аш-Ширдани
15 раби' аль-аввал, 1304 года¹

Литература

Гайнуллин М. Каюм Насыри // *Насыри К. Избранные произведения* / пер. с татар. Казань: Татарское книжное издательство, 1977. С. 5.

Григорьев В. Предисловие // *Насыров Каюм. Поверья и обряды казанских татар, образовавшиеся мимо влияния на их жизнь суннитского магометанства*. СПб: Типография В. Безобразова и Комп., 1880. Доступ: <https://docs.google.com/file/d/0B0K47JLp4QpaQkhiNGhmcDZRVkk/edit?pref=2&pli=1>

Кашаф Ш.Р. Модернизация исламского образования как фактор религиозной и национальной безопасности России // *Ислам в современном мире*, 2015. № 11(4). С. 47–62.

Кемпер М. Суфии и учёные в Татарстане и Башкортостане. Исламский дискурс под русским господством / пер. с нем. Казань: Российский исламский университет, 2008. 675 с.

¹ Дата указана согласно хиджре, т. е. по лунному календарю мусульманского летоисчисления. По григорианскому календарю дата соответствует 13 декабря 1886 г.

Концепция подготовки специалистов с углублённым знанием истории и культуры ислама: редакционная статья // Ислам в современном мире, 2015. № 11(4). С. 63–78.

Мифтах аль-Кур'ан. В 2 т. Т. 1. Калям шариф / сост., транслит., пер., предисл. А. Г. Хайрутдинова; вступ. Р. Ф. Шафигуллина. Казань: Познание, Институт экономики, управления и права, 2015. 576 с.

Мифтах аль-Кур'ан. В 2 т. Т. 2. Насыри К. Мифтах аль-Кур'ан. / сост., транслит., пер., вступ. А. Г. Хайрутдинова; вступ. Р. Ф. Шафигуллина. Казань: Познание, Институт экономики, управления и права, 2015. 452 с.

Хабутдинов А. Ю. Татарское общественное движение в российском сообществе, конец XVIII — начало XX вв. Доступ: <http://cheloveknauka.com/tatarskoe-obschestvennoe-dvizhenie-v-rossiyskom-soobschestve-konets-hviii-nachalo-hh-vv>

Хайрутдинов А. Г. Муса Джаруллах Бигиев. Казань: Фэн, АН РТ, 2005. 180 с.

Шафигуллина Р. Ф. «Вершина моего иджтихада...» // Мифтах аль-Кур'ан. В 2 т. Т. 2. Насыри К. Мифтах аль-Кур'ан. Казань, 2015.

Юзеев А. Н. Просветительская мысль татарского народа (XIX — нач. XX вв.): монография. Казань: Татарское книжное издательство, 2014. 415 с.

Гайнетдин М. Каюм Насыири: шәхес һәм ижат // Насыири К. Сайланма әсәрләр. 4 томда. 1 том. Казан: татар кит. нәшр., 2003.

Гайнуллин М. Х. Каюм Насыири // Каюм Насыири. 1925–1945 (тууына 120 ел тулуга багышланган гыйльми сессия материаллары). Казан: Татгосиздат, 1948.

Гайнуллин М. Каюм Насыири (Тормышы һәм ижат юлы) // Каюм Насыири. Сайланма әсәрләр. Казан: Таткнигоиздат, 1956.

Гали М. Каюм Насыириның кулъязма мирасы // Каюм Насыири, 1925–1945 (тууына 120 ел тулуга багышланган гыйльми сессия материаллары). Казан: Татгосиздат, 1948.

Жәләй Л. Каюм Насыири. Сүз башы // Каюм Насыри. Избранные произведения (на тат. яз.). Казань: Татгосиздат, 1945.

Мәһдиев М. С. Сызып ак нур белән...: шәхесләребез тарихыннан: фәнни-публицистик мәкаләләр / төз. Г. Хәсәнова; кереш сүз авт. Д. Заһидуллина. Казан: Татар. кит. нәшр., 2014. 538 б.

Насыири К. Тәрбия китабы // Насыири К. Сайланма әсәрләр. Казан: Таткнигоиздат, 1956. 420 б.

Хангильдин В. Каюм Насыири һәм татар лексикографиясе // Каюм Насыири. 1925–1945 (тууына 120 ел тулуга багышланган гыйльми сессия материаллары). Казан: Татгосиздат, 1948.

Lemercier-Quelquejay Ch. Un réformateur tatar au XIXe siècle: `Abdul Qajjum Al-Nasyri // Cahiers du monde russe et soviétique. 1963. Vol. 4. No 1–2. Janvier-juin. P. 117–142. URL: http://www.persee.fr/docAsPDF/cmr_0008-0160_1963_num_4_1_1540.pdf

Şaban Kurt. Kur'ân-ı Kerim sözlerini bulma kılavuzu. Elifbâî dizin. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2009.

Zenkovsky S. A. Pan-Turkism and Islam in Russia. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1960. 345 p.

Sacral texts, dogmatic literature and the monuments of Islamic religious written heritage

«MIFTAH AL-QUR'AN» BY KAYUM NASYRI: THE FIRST QURAN CONCORDANCE IN THE MUSLIM WORLD

Aidar G. HAIRUTDINOV

Cand. Sci. (Philos.), associate professor;
senior researcher of the Department
of the History of Religions and Social
Thought, Sh. Marjani Institute of History,
Academy of Sciences of the Republic
of Tatarstan (entr. 5, Kremlin, Kazan,
Republic of Tatarstan, 420014, Russian
Federation).

E-mail: khaidar67@mail.ru

Abstract. The article represents a unique lexicographical work «Miftah al-Qur'an», written by the outstanding Tatar enlightener Kayum Nasyri. The work is the first concordance of the Quran in the Muslim world and represents an essential piece of work for Quranic and oriental studies in general. The work was completed by the author in 1886. It has never been published and preserved as a manuscript. The article gives general information about the manuscript, its underlying methodology and its inherent characteristics. The work is still relevant with regard to the socialization of Islam and the rebuilding of a national school of Quranic studies. It is of value to Islamic scholars, to specialists engaged in the study of the Quran, to Arabists, philologists and historians. Appendix to the article contains introductory remarks by Kayum Nasyri to the manuscript translated into Russian.

Keywords: scientific inheritance of Kayum Nasyri, Quran, Quranic studies, Tatar theological tradition, Quran concordance, Quranic textology, history of Tatar and Muslim lexicography, lexical unit of Quran, lexicographic text.





РЕГЛАМЕНТАЦИЯ ПРИМЕНЕНИЯ СИЛЫ В МУСУЛЬМАНСКИХ РЕЛИГИОЗНЫХ ПЕРВОИСТОЧНИКАХ: ФЕНОМЕН ДЖИХАДА

САЯХОВ

Руслан Линицевич

аспирант кафедры педагогики,
Башкирский государственный
педагогический университет
им. М. Акмуллы; заместитель
председателя муфтия Духовного
управления мусульман Республики
Башкортостан (450077, Россия, Республика
Башкортостан, г. Уфа,
ул. Чернышевского, 103).
E-mail: ruslan030271@hotmail.com

Аннотация. В статье предпринята попытка сравнить теоретические границы толерантности с обоснованием возможности и меры применения силы в мусульманских религиозных первоисточниках.

Ключевые слова: толерантность, границы толерантности, ислам, мусульманские религиозные первоисточники, применение силы, джихад.

Вопрос о применении силы в мусульманских религиозных первоисточниках, как это ни кажется на первый взгляд странным, органически связан с понятием толерантности. Применение силы соотносится с идеей толерантности в том смысле, что она неизбежно имеет свои границы. Исследователи отмечают, в частности, что её пределы ограничены следующими факторами: нормами гуманизма (Е. Ю. Клепцова, И. Ю. Юсупов, Н. В. Ванюта, О. В. Григорьева, Г. Г. Семёнова-Полях), вредом, наносимым другим членам общества, правами человека (Д. Милль, М. Б. Хомяков, П. Николсон), условиями, при которых субъект превращается в объект (Н. В. Буковская). Таким образом, действия, выходящие за указанные пределы, уже не могут рассчитывать на толерантное отношение. За границами толерантности остаётся лишь право реакции на «инаковость». И вопрос о том, каковы границы отсутствия реакции в мусульманских религиозных первоисточниках и каким образом регламентирована эта реакция, является предметом нашего рассмотрения.

Вопрос о правомочности, условиях и видах применения силы в мусульманских религиозных первоисточниках рассматривается,

прежде всего, в связи угрозой проявления религиозного экстремизма. Указанная проблематика является предметом исследования политологов, религиоведов, учёных-исламоведов. Специалисты (Л. Р. Сюкияйнен) отмечают, что подобные исследования ведутся по 3 основным направлениям. 1-е состоит в анализе причин и факторов возникновения крайних религиозных воззрений, 2-е представлено изучением различных сторон деятельности экстремистских течений, 3-е направлено на анализ идейных аспектов данной проблемы.

Наибольшее внимание со стороны специалистов уделяется сегодня всестороннему изучению деятельности различных экстремистских группировок мусульманских радикалов. Этому направлению посвящены работы И. П. Добаева, Б. В. Долгова, А. А. Игнатенко, Р. Г. Ланды, Д. В. Макарова, Р. М. Мухаметова.

Анализируя причины и факторы религиозного экстремизма в среде мусульман, специалисты чаще всего говорят о комплексе обстоятельств социально-экономического, политического, национального плана, связанных с общим кризисом мусульманской цивилизации (А. М. Васильев, А. Ю. Умнов).

Идейные аспекты радикализма, как отмечает Л. Р. Сюкияйнен, в наименьшей степени изучены российскими исследователями. Он пишет, в частности, что «лишь А. А. Игнатенко подробно разработал эту тему»¹. Однако его работы посвящены изложению воззрений идеологов исламского экстремизма и не затрагивают взглядов их оппонентов.

В мусульманской религиозной литературе для обозначения борьбы за распространение веры используют термин «джихад». В языковом плане арабское слово «джихад» образовано от глагола III породы «джахада» — جاهد، означающего: напрягать усилия, отдавать все силы, бороться, воевать². В качестве религиозного термина его определяют как проявление усердия в утверждении и защите веры посредством расходования материальных средств, способностей и силы (в случае крайней необходимости — вплоть до вооружённой борьбы)³. М. З. Хайретдинов пишет о следующих категориях джихада⁴:

1) джихад сердца: подразумевает борьбу человека со своими недостатками и самосовершенствование;

2) джихад языка: подразумевает усердие в приобретении знаний и осуществление мирного проповедования религиозных знаний;

3) джихад руки: подразумевает удержание людей от социально опасных поступков и наказание преступников;

4) джихад меча: подразумевает вооружённую борьбу с агрессорами и нарушителями мирных договоров.

¹ Сюкияйнен Л. Р. Исламская правовая культура против экстремизма // Ислам в современном мире. Изд. доп. М.: Наука, 2011. Гл. X.

² Баранов Х. К. Арабско-русский словарь. 7-е изд., стереотип. М.: Рус. яз., 1989.

³ Али-заде Айдын Ариф оглы. Исламский энциклопедический словарь. М.: ИД «Ансар», 2007. С. 106.

⁴ Хайретдинов М. З. Джихад сквозь призму современной эпохи. М.: ИД «Медина», 2014. С. 62–64.

Примечательно, что как отечественные, так и зарубежные мусульманские исследователи называют вооружённую борьбу исключительно крайней и вынужденной мерой¹, исключением из правил, которого можно и нужно стараться избежать².

Одним из фундаментальных трудов, посвящённых данной проблематике, на наш взгляд, является работа видного отечественного философа-исламоведа Т. К. Ибрагима «Коранический гуманизм. Толерантно-плюралистические установки». В ней автор подвергает критике радикально-экстремистские интерпретации коранических установлений относительно джихада в военном его понимании. Отстаивая толерантно-гуманистические идеалы Корана, он ссылается также на идеи отечественных богословов начала XX в. М. Я. Бигиева (1873–1949) и Р. Ф. Фахретдинова (1859–1936), выступавших поборниками концепции «всеохватности Божьей милости». Т. К. Ибрагим отмечает, что Р. Ф. Фахретдинов подчёркивал не просто важность, а судьбоносность значения этой концепции для будущего как российского, так и мирового сообщества в целом.

Исследователи Корана выделяют десятки фрагментов³, содержащих упоминание о применении силы при различных обстоятельствах. Среди мекканской составляющей Корана это следующие фрагменты: сура «ал-Нахл» (16), аяты 91, 95, 110; сура «ал-‘Анкабут» (29), аят 67. Среди мединской составляющей Корана это следующие фрагменты: сура «ал-Бакара» (2), аяты 190–195, 216–218, 244, 246–252, 261; сура «Ал Имран» (3), аяты 139, 142, 146, 154–158, 200; сура «ал-Ниса» (4), аяты 71–77, 84, 94, 102; сура «ал-Маида» (5), аяты 3, 33–35, 54; сура «ал-Анфал» (8), аяты 15–18, 20–26, 39, 40, 46–48, 57–68; сура «ал-Тауба» (9), аяты 5, 7–16, 20–22, 24, 29, 38–41, 73, 111, 120–123; сура «ал-Хаджж» (22), аяты 39, 40, 58, 78; сура «ал-Фуркан» (25), аят 52; сура «ал-‘Анкабут» (29), аят 10; сура «ал-Ахзаб» (33), аяты 16, 17, 21, 22, 25; сура «Мухаммад» (47), аяты 4–7, 20–24, 31, 35; сура «ал-Фатх» (48), аяты 22, 24; сура «ал-Худжурат» (49), аяты 9, 10; сура «ал-Сафф» (61), аяты 4, 10, 11.

Перечисленные выше аяты, рассматриваемые вне общего контекста и без обращения к экзегетике Корана, можно поделить на следующие темы: 1) призыв к перемирию и прощению; 2) предостережение от проявления силовых действий; 3) предписание проявить терпение и удерживаться от столкновения при возможности применить силу; 4) ограничение мер применения силы (лишь подобным); 5) нормы и правила ведения сражений; 6) повествования о сражениях, которые вели предыдущие пророки и их последователи; 7) возвеличивание сражения и сражающихся; 8) призыв к сражению.

¹ *Хайретдинов М.З.* Джихад сквозь призму современной эпохи. М.: ИД «Медина», 2014. С. 64.

² *Усман Ахмад Абдурахим.* Научное понимание джихада / пер. Т. Даутова; науч. и лит. ред. А. В. Полосина. М.: Научно-просветительский центр АльВасатыйя — умеренность, 2012. С. 14.

³ См.: *Ал-Химси М.Х.* Толкование и разъяснение слов Корана с поисковиком слов и тем. Дамаск: Изд-во Дар ал-Рашид (на араб. яз.).

Рассмотрим упоминания о крайних проявлениях силы, содержащие непосредственный призыв к сражению. Подобное встречается в следующих местах: сура «ал-Бакара» (2), аяты 190, 191, 193, 216, 244; сура «ал-Ниса» (4), аяты 71, 74, 84; сура «ал-Анфал» (8), аяты 39, 60, 65; сура «ал-Тауба» (9), аяты 5, 14, 29, 41, 73, 123; сура «ал-Фуркан» (25), аят 52; сура «Мухаммад» (47), аят 4.

Данные фрагменты, вырванные из контекста коранического повествования и рассматриваемые без учёта обстоятельств ниспослания, могут интерпретироваться в качестве оправдания бескомпромиссной борьбы за утверждение веры, применения насилия и непризнания власти немусульманских правителей. Однако только всестороннее и комплексное их изучение может претендовать на взвешенный анализ и объективную оценку. Следует учитывать также, что, наряду с приведёнными, существует ряд других аятов, оппонировавших первым, дополняющих и поясняющих их.

Рассмотрим перевод данных выше аятов, толкования и комментарии к ним в классической экзегетике Корана. В качестве основных источников толкования и комментариев остановимся на 3 тафсирах: тафсир имама Ибн Джарир ал-Табари¹, тафсир имама Ибн Касира² и тафсир «ал-Мунтахаб» (Избранное)³.

По поводу тафсира ал-Табари, именуемого «Джами ал-байан» (Объясняющий разъяснение), ал-Захаби отмечает, что он является «самым известным из всех», а также «служит первым источником» у тех толкователей, которые занимаются исследованием тафсиров, основанных на цитировании самих мусульманских первоисточников⁴.

Толкование Ибн Касира, именуемого «Тафсир ал-Кур'ан ал-азим» (Толкование Великого Корана), ал-Захаби характеризует как один из известнейших тафсиров, основанных на цитировании мусульманских первоисточников, который «считается вторым по значимости после тафсира ал-Табари»⁵.

Тафсир «ал-Мунтахаб» является одной из современных работ в области толкования Корана, выполненной по инициативе Высшего совета по делам ислама Арабской Республики Египет и переведённой на русский язык в 2000 г. По выражению министра вакуфов и председателя Высшего совета по делам ислама Египта, доктора Махмуда Хамди Закзука, в данном тафсире смыслы Корана переданы «самым простым способом»⁶.

¹ Абу Джа'фар Мухаммад ибн Джарир ибн Касир ибн Галиб ал-Табари (224–310 г. х./ 839–923). Почтенный имам, абсолютный муджтахид, автор множества известных научных работ.

² Абу ал-Фида Исмаил ибн Амр ибн Касир ибн Дау ибн Касир ибн Зар' ал-Басри ал-Димашки (700–774 г. х./ 1301–1373). Известный факих и муфассир.

³ Толкование значений Священного Корана на русском языке / пер. с араб. Каир: Al-Ahram Commercial Press — Kalyoub, 2009.

⁴ يبذلنا نيسح دمحم روتفدللال نورس فملا او ريس فحتلا (Т. 1. С. 138).

⁵ Там же. С. 161.

⁶ Толкование значений Священного Корана... С. 22.

Сура «ал-Бакара» (2).

Аят 190: «И сражайтесь на пути Аллаха с теми, кто сражается с вами, но не преступайте, — поистине, Аллах не любит преступающих!» (здесь и далее перевод И. Ю. Крачковского).

Тафсиры ал-Табари¹ и Ибн Касира поясняют, что данный фрагмент является первым аятом, повелевающим мусульманам сражаться с теми из язычников, кто вознамерился сражаться с ними, и воздержаться от сражения с тем, кто сам воздерживается от столкновения. У Ибн Касира говорится также о запрете убивать женщин, детей и стариков, поджигать леса и беспричинно убивать животных². Тафсир «ал-Мунтахаб» поясняет, что аят предписывает сражение с теми врагами, которые на вас наступают, но не предполагает самим начинать наступление или сражаться против тех, кто с вами не сражается.

Аят 191: «И убивайте их, где встретите, и изгоняйте их оттуда, откуда они изгнали вас: ведь соблазн — хуже, чем убийство! И не сражайтесь с ними у запретной мечети, пока они не станут сражаться там с вами. Если же они будут сражаться с вами, то убивайте их: таково воздаяние неверных!»

Тафсиры ал-Табари, Ибн Касира поясняют, что данный аят также предписывает сражаться с теми из язычников, кто намеренно сражается с вами³. Тафсир «ал-Мунтахаб» дополнительно поясняет, что в аяте звучит призыв уничтожать тех язычников, которые позорят Запретную мечеть, сражаясь с верующими на её территории.

Аят 193: «И сражайтесь с ними, пока не будет больше искушения, а [вся] религия будет принадлежать Аллаху. А если они удержатся, то нет вражды, кроме как к несправедным!»

Тафсиры ал-Табари, Ибн Касира поясняют, что данный аят также предписывает сражаться с теми из язычников, кто намеренно сражается с вами⁴. Тафсир «ал-Мунтахаб» дополняет, что начатую борьбу следует вести до тех пор, пока язычники не перестанут преследовать верующих.

Аят 216: «Предписано вам сражение, а оно ненавистно для вас. И может быть, вы ненавидите что-нибудь, а оно для вас благо, и может быть, вы любите что-нибудь, а оно для вас зло, — поистине, Аллах знает, а вы не знаете!»

В тафсире ал-Табари приводятся два мнения. Согласно первому предписание сражаться распространялось лишь на сподвижников пророка Мухаммада, а согласно второму данное предписание касается всех его последователей. Ибн Касир в своем тафсире говорит о том, что предписание сражаться, дабы отстранить зло от владений мусульман, касается всех верующих, исповедующих данную религию. В тафсире «ал-Мунта-

¹ Использована электронная версия тафсира:

«يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَا تَتَّبِعُوْا اَمْرًا مِّنْ اٰمْرِ الْكٰفِرِيْنَ اِنَّهُمْ يَحٰبُوْنَ اَللّٰهَ وَرَسُوْلَهُۥ جَمِيْعًا ۗ وَمَنْ يَّحٰبِ اَللّٰهَ وَرَسُوْلَهُۥ فَاِنَّ اَللّٰهَ يَحٰبِ الْغٰفِلِيْنَ».

² *Ибн Касир*. Толкование Корана. В 4 т. / пер. А. А. Шипиловой. М.: Аль-Китаб, 2015. Т. I. С. 197, 198.

³ Там же. С. 198.

⁴ Там же. С. 199.

хаб» говорится о том, что сражение предписано, чтобы мусульмане защищали свою религию и себя, хотя оно само по себе и ненавистно им.

Аят 244: «И сражайтесь на пути Аллаха и знайте, что Аллах — слышащий, знающий!».

Относительно данного аята дополнительных разъяснений у ал-Табари не приводится. Ибн Касир пишет, что осторожность не избавит от предопределённого, так же как бегство с поля битвы или избежание сражения не приблизит и не удалит предначертанного. Тафсир «ал-Мунтахаб» также поясняет, что, остерегаясь смерти, нельзя её избежать.

Несмотря на прямое выражение, контекст (аяты 242, 243) позволяет судить о том, что слова направлены на тех, кто уже стоит перед вынужденной необходимостью ответить на проявленную агрессию либо уже вступил в сражение, и более несёт «морально поддерживающий», нежели «толкающий» характер.

Сура «ал-Ниса» (4).

Аят 71: «О вы, которые уверовали! Соблюдайте осторожность и выступайте отрядами или выступайте все».

Ал-Табари, Ибн Касир, а также тафсир «ал-Мунтахаб» поясняют данный аят тем, что необходимо проявлять бдительность, а при отражении атак — выступать как отдельными отрядами, так и всем вместе одновременно.

Аят 74: «Пусть же сражаются на пути Аллаха те, которые покупают за ближайшую жизнь будущую! И если кто сражается на пути Аллаха и будет убит или победит, Мы дадим ему великую награду».

Ал-Табари поясняет, что в данном аяте Аллах побуждает истинных верующих сражаться с Его врагами. Ибн Касир пишет о великом воздаянии за сражение на пути Аллаха. «Ал-Мунтахаб» поясняет, что аят призывает сражаться на пути Аллаха и утверждать Его слова для тех, которые покупают за ближайшую жизнь — жизнь будущую.

Таким образом, в данном аяте действительно звучит призыв к сражению. Однако, учитывая предыдущие аяты (71, 72), повествующие о сражении как реакции на агрессию, данный призыв приобретает иные оттенки: отвечая на агрессию, сражаться нужно самозабвенно, без трусости и оглядки.

Аят 84: «Сражайтесь же на пути Аллаха! Вменяется это только самому тебе, и побуждай верующих. Может быть, Аллах удержит ярость неверующих: ведь Аллах сильнее в ярости и сильнее в наказании!»

Ал-Табари и «ал-Мунтахаб» поясняют, что здесь призыв к сражению продиктован необходимостью удержать и отразить ярость неверующих. Ибн Касир лишь констатирует, что аят содержит призыв к сражению.

Сура «ал-Анфал» (8).

Аят 39: «Сражайтесь с ними, пока не исчезнет искушение и пока религия (поклонение) не будет полностью посвящена Аллаху. Если же они прекратят, то ведь Аллах видит то, что они совершают» (перевод Э. Р. Кулиева).

Ал-Табари трактует искушение и смуту как язычество и беду. Ибн Касир акцентирует внимание на том, что необходимость сражения связана именно с распространением искушения и смуты. «Ал-Мунтахаб» говорит о необходимости вести борьбу до тех пор, пока неверующие не перестанут исказить веру своей враждой и ненавистью.

Аят 60: «И приготовьте для них, сколько можете, силы и отрядов конницы; ими вы устрашите врага Аллаха, и вашего врага, и других, помимо них; вы их не знаете, Аллах знает их. И что бы вы ни издержали на пути Аллаха, будет полностью возмещено вам, и вы не будете обижены» (здесь и далее перевод И. Ю. Крачковского).

Ал-Табари поясняет, что речь идёт о необходимости быть настороже по отношению к тем, с кем заключены мирные соглашения, но с чьей стороны возможно предательство. Ибн Касир поясняет лишь, что под «силой» понимается метательное (стрелковое) оружие. «Ал-Мунтахаб» поясняет, что военные силы необходимо подготовить, чтобы устрашить врагов, притаившихся в засадах.

Таким образом, аят повествует о необходимости быть настороже и в полной боевой готовности, когда существует потенциальная угроза нападения извне.

Аят 65: «О пророк! Побуждай верующих к сражению. Если будет среди вас двадцать терпеливых, то они победят две сотни; а если будет среди вас сотня, то они победят тысячу тех, которые не веруют, за то, что они народ не понимающий».

Ал-Табари, Ибн Касир и «ал-Мунтахаб» констатируют, что аят призывает побуждать Пророка к сражению с язычниками. Однако данный призыв необходимо рассматривать в контексте общего повествования (в частности, см. аят 62). Последнее обстоятельство дополняет картину. Побуждать к сражению необходимо в случае, когда складываются конкретные предпосылки: например, когда язычники захотят обмануть и нарушить мирные договоры.

Сура «ал-Тауба» (9).

Аят 5: «Когда кончатся месяцы запретные, то избивайте многобожников, где их найдёте, захватывайте их, осаждайте, устраивайте засаду против них во всяком скрытом месте! Если они обратились и выполняли молитву и давали очищение, то освободите им дорогу: ведь Аллах — прощающий, милосердный!»

У ал-Табари отмечается, что речь идет о многобожниках, с которыми либо не было установлено никаких договоров, либо были установлены мирные договоры, но последние коварно нарушили их, проявив при этом открытые акты враждебности, либо с которыми истёк срок договора. У Ибн Касира отмечается, что данный аят именуется «аятом меча», который распространяет сражение не только на нарушивших мирные договоры язычников, но и на мусульман, отказавшихся выплачивать правителю закят. У Ибн Касира говорится также, что, с одной стороны, данный аят отменил все предыдущие мирные договоренности, а с другой — сам был отменён аятом 4 суры «Мухаммад» (47). В тафсире

«ал-Мунтахаб» указывается, что в аяте речь идёт о «неверных многобожниках, нарушающих договор»¹.

Аят 14: «Разве вы не станете сражаться с людьми, которые нарушили свои клятвы и думали об изгнании посланника? Они начали с вами первый раз. Разве вы боитесь их? Ведь Аллаха следует больше бояться, если вы верующие».

У ал-Табари отмечается, что имеются в виду те язычники, которые предали свои клятвы, нарушили мирные договоры и проявляли агрессию. У Ибн Касира и в «ал-Мунтахабе»² приводится такая же точка зрения с тем лишь уточнением, какие конкретно виды агрессии со стороны язычников могли подразумеваться в аяте.

Аят 29: «Сражайтесь с теми, кто не верует в Аллаха и в последний день, не запрещает того, что запретил Аллах и Его посланник, и не подчиняется религии истинной — из тех, которым ниспослано писание, пока они не дадут откупа своей рукой, будучи униженными».

Ал-Табари пишет, что данный аят был ниспослан с приказом Пророку и его сподвижникам идти сражением на византийцев, вторгнувшихся на территорию Аравии (битва Табук). Ибн Касир уточняет, что данный аят был ниспослан в 9 году хиджры и связан с необходимостью выйти против византийцев. В «ал-Мунтахабе» говорится, что призыв распространяется на ту часть обладателей Писания, которые не веруют должным образом: «не признают воскрешения в Судный день, не считают запрещённым то, что не дозволено Аллахом».

Аят 41: «Выступайте лёгкими и тяжёлыми и боритесь своими имуществами и душами на пути Аллаха! Это — лучшее для вас, если вы знаете!»

Ал-Табари поясняет, что данный аят является одним из тех, которые регламентируют ведение борьбы за распространение учений ислама, прилагая при этом все возможные усилия. Ибн Касир разъясняет, что аят регламентирует необходимость выхода в поход (на Табук) вместе с Пророком против византийцев вне зависимости от личных обстоятельств. В «ал-Мунтахабе» говорится о необходимости отзываться на призыв о мобилизации, не ища для себя различных оправданий.

Аят 73: «О пророк! Борись с неверными и лицемерами и будь жесток к ним. Их убежище — геенна, и скверно это возвращение!»

Ал-Табари приводит слова Ибн Аббаса, который говорил, что относительно тех язычников предписано вооружённое сражение, а относительно лицемеров — сражение силой слова и грубым отношением. Ибн Касир говорит о регламентации применения вооружённой силы и жёсткого отношения. При этом он дополняет, что против лицемеров также может быть применено оружие лишь в том случае, если они на деле проявили своё лицемерие. В «ал-Мунтахабе» говорится о необходимости

¹ Толкование значений Священного Корана... С. 381.

² Там же. С. 383.

продолжать начатую ранее борьбу, поскольку лицемеры «лгут и нарушают клятву», неблагодарны и мстительны¹.

Аят 123: «О вы, которые уверовали! Сражайтесь с теми из неверных, которые близки к вам. И пусть они найдут в вас суровость. И знайте, что Аллах — с богобоязненными!»

Ал-Табари поясняет одно из правил сражения за веру: начинать следует с неверующих, находящихся в непосредственной близости. Он добавляет также, что тогда аят был обращён к сподвижникам, а в качестве врагов подразумевал византийцев. Ибн Касир также разъясняет правила учёта географической близости. «Ал-Мунтахаб» поясняет необходимость сражаться с неверующими, находящимися вблизи, исходящей от них опасностью.

Сура «ал-Фуркан» (25).

Аят 52: «Не повинуйся неверным и упорно борись с ними при помощи Корана» (перевод М.-Н. О. Османова).

Ал-Табари пишет о необходимости бороться посредством Корана, дабы язычники осознанно приняли его как руководство. Ибн Касир говорит, что под «великой борьбой» подразумевается та, о которой говорится в аяте 73 суры «ал-Тауба», (рассмотрен выше). В «ал-Мунтахабе» говорится и о необходимости продолжать призыв к истине. Если же неверные будут противостоять призыву и «обижать верующих», то необходимо с ними упорно бороться².

Сура «Мухаммад» (47).

Аят 4: «А когда вы встретите тех, которые не уверовали, то — удар мечом по шее; а когда произведёте великое избиение их, то укрепляйте узы. Либо милость потом, либо выкуп, пока война не сложит своих нош. Так! А если бы пожелал Аллах, Он помог бы Себе против них, но [это для того] чтобы одних испытать другими. А у тех, которые убиты на пути Аллаха, — никогда Он не собьёт с пути их деяний» (перевод И. Ю. Крачковского).

Ал-Табари, Ибн Касир и «ал-Мунтахаб» поясняют, что аят повествует о состоянии войны и ходе боевых действий.

Уже первичный анализ коранических фрагментов по рассматриваемой тематике с учётом обстоятельств и хронологии их ниспослания позволяет прийти к следующим промежуточным заключениям.

1. Данные фрагменты не содержат призывы к проявлению агрессии как таковой.

2. Применение силы правомерно лишь в случае вероломного нарушения заключённых ранее мирных договорённостей (предательство) и при открытых проявлениях агрессии против верующих. При этом ответ на агрессию не должен превышать ту меру, что была применена врагами (ответ лишь подобной мерой). Таким образом, законной является лишь оборонительная война.

¹ Толкование значений Священного Корана... С. 401.

² Там же. С. 768.

3. Начатые силовые действия следует прекращать немедленно после того, как враг откажется от столкновения либо заявит о принятии ислама (даже формально). В последнем случае угрожать его жизни даже на поле брани запрещается.

4. Военное столкновение является отталкивающим и «ненавистным» по природе явлением для человека.

5. Побуждение стойко сражаться направлено на укрепление боевого духа участников уже ведущихся вооружённых столкновений.

6. При ведении боевых действий необходимо придерживаться определённых этических норм.

7. Общество должно поддерживать свой силовой потенциал, дабы не искушать врагов и стать лёгкой добычей.

Для анализа информации о возможном применении силы и ведении боевых действий рассмотрим также соответствующие разделы в 6 наиболее авторитетных сборниках хадисов. Поскольку их объём во много раз превышает объём Корана, уделим в первую очередь внимание названиям разделов соответствующих глав, а также отдельным наиболее типичным хадисам.

В сборнике хадисов имама ал-Бухари¹ повествования о джихаде и боевых действиях приводятся в соответствующих главах (книгах). Глава о джихаде состоит из 199 разделов и включает хадисы № 2782–№ 3090. Данные разделы повествуют о призыве к исламу, о достоинстве ратного джихада, о награде тех, кто пострадает на пути Аллаха, о юридических и прикладных вопросах ведения боевых действий. Глава о военных походах состоит из 46 разделов и включает хадисы № 3949–№ 4274. Разделы данной главы повествуют о конкретных боевых действиях.

Примеры хадисов данных глав.

Хадис № 2810. Передают со слов Абу Мусы, да будет доволен им Аллах, что (однажды) к пророку, да благословит его Аллах и приветствует, пришёл какой-то человек и сказал: «[Один] человек сражается ради военной добычи, [другой] сражается ради славы, [третий] же сражается напоказ, так кто [из них сражается] на пути Аллаха?». (Пророк, да благословит его Аллах и приветствует) сказал: «На пути Аллаха [находится человек] сражающийся ради того, чтобы превыше всего было слово Аллаха».

Хадис № 2946. Сообщается от Абу Хурайра, что «посланник Аллаха, да благословит его Аллах и приветствует, сказал: “Мне было велено сражаться с людьми, пока они не скажут, что нет божества кроме Аллаха. Кто же скажет: “нет божества, кроме Аллаха”, обезопасил от меня свою жизнь и имущество, иначе как по праву. А расчёт его у Аллаха”».

Данный хадис в несколько иной интерпретации ал-Бухари приводит также в главе о вере и в главе об очистительной милостыне (закят). Этот хадис приводится также у Муслима в главе о вере и у ал-Насаи в главе

¹ Хадисы исследованы по источнику:

2004 اقتره اولاً — شيديح لراد ايبن القس غلدا رجح نبا امام اللايبراخ بلحا حي حص حرشب يرابل احشف

о джихаде. Поясняя смысл хадиса, Т. Ибрагим¹ отмечает, что данное изречение Пророка подразумевает участников вероотступнических войн или вообще любых воюющих против мусульман людей из числа язычников (поскольку, как отмечает Муслим, обладатели Писания — иудеи и христиане — признают единого Бога). Он согласен также и с самими авторами сборников, где у Муслима, в частности, приводится пояснение об обязанности оставить неприкосновенными жизнь и имущество всякого, кто засвидетельствовал единобожие. Таким образом, замечает Т. Ибрагим, данный хадис не вменяет в обязанность вести войну, но вменяет в обязанность обеспечивать врагам, провозгласившим единобожие, сохранность жизни и имущества.

Хадис № 3004. Сообщается, что ‘Абдуллах бин ‘Амр, да будет доволен Аллах ими обоими, сказал: «[Однажды] к пророку, да благословит его Аллах и приветствует, пришёл какой-то человек и попросил у него разрешения принять участие в джихаде. [Пророк, да благословит его Аллах и приветствует] спросил: “А живы ли твои родители?” [Этот человек] сказал: “Да”. [Тогда пророк, да благословит его Аллах и приветствует] сказал: “Так отдавай все свои силы [джихид] им!”».

В сборнике хадисов имама Муслима² повествования о джихаде и боевых походах приводятся в соответствующей главе (книге), содержащей 51 раздел и включающей хадисы № 1730–1817. Данные хадисы повествуют о ходе конкретных битв, о норме ведения сражений, о распределении боевых трофеев, о военнопленных, о возможности применения военной хитрости, о недопустимости нарушения договоров.

Примеры хадисов из главы о джихаде и боевых походах.

Хадис № 1740. Сообщается от Абу Хурайра, что Посланник Аллаха, да благословит его Аллах и приветствует, сказал: «Война — это обман».

Хадис № 1741. Сообщается от Абу Хурайра, что Пророк, да благословит его Аллах и приветствует, сказал: «Не желайте встречи с врагом. Но если вы встретили их, то проявите терпение».

Хадис № 1744. Сообщается от Ибн Умара, что «в ходе одной из тех битв была обнаружена убитая женщина. Тогда посланник Аллаха, да благословит его Аллах и приветствует, предостерёг убивать женщин и детей».

В сборнике хадисов имама Абу Дауда повествования о джихаде приводятся в соответствующей главе (книге), содержащей 182 раздела и включающей хадисы № 2477–2787. Данные хадисы повествуют о вопросах переселения (хиджра), о достоинстве самопожертвования на пути Аллаха, о прикладных вопросах ведения боевых действий, о военной хитрости, о шпионаже, о запрете издевательств над трупами, о недопустимости наказания огнём, о военнопленных, о трофеях, о нахождении в пути и возвращении.

¹ Ибрагим Т.К. На пути к коранической толерантности. Нижний Новгород: ИД «Медина», 2007. С. 145.

² Хадисы исследованы по источнику: 2003 اقره اقالا — افصلال قبتكفم اي وونل حرشب لمس حح

Примеры хадисов из главы о джихаде.

Хадис № 2696. Сообщается от Маймуна ибн Абу Шбиб, что Али разлучил, (продав) пленную рабыню с её малолетним ребенком. (Узнав об этом) Пророк, да благословит его Аллах и приветствует, предостерег от подобного и расторг сделку (объединив мать с ребенком).

Хадис № 2760. Сообщается от Абу Бакра, что посланник Аллаха сказал: «Тому, кто убил человека, с которым было мирное соглашение, без чрезвычайных на то оснований — Аллах делает недоступным рай».

В сборнике хадисов имама ал-Тирмизи¹ повествования о джихаде и боевых действиях приводятся в главе о боевых походах (48 разделов, хадисы № 1548–1618), главе о достоинствах джихада (26 разделов, хадисы № 1619–1669) и главе о джихаде (39 разделов, хадисы № 1670–1719). Хадисы данных глав повествуют о необходимости призыва перед началом применения силы, о трофеях и военнопленных, о запрете убивать женщин и детей, о недопустимости нарушения договоров, о переселении (хиджра), о достоинствах джихада и искреннего служения на пути Аллаха, о частных вопросах ведения боевых действий и их последствий.

Примеры хадисов из указанных глав.

Хадис № 1549. Сообщается от отца Ибн Исам ал-Музанни, которому выпало быть сподвижником, что он рассказывал: «Когда посланник Аллаха, да благословит его Аллах и приветствует, посылал войско или отряд, он напутствовал их: “Если вы увидите мечеть или услышите муэдзина, то никого не убивайте”».

Хадис № 1566. Сообщается от Абу Аййуба, что «посланник Аллаха, да благословит его Аллах и приветствует, говорил: “Того, кто разлучит между матерью и её ребенком, Аллах разлучит с его близкими в День воздаяния”».

В сборнике хадисов имама ал-Насаи² повествования о джихаде и боевых действиях приводятся в соответствующей главе (книге), содержащей 48 разделов и включающей хадисы № 3085–3195. Данные хадисы повествуют о регламентации ведения боевых действий, о достоинстве ратного джихада, о радеющих на пути Аллаха собою и своим имуществом, о боевых действиях на море, о будущих сражениях, о частных вопросах боевых действий.

Примеры хадисов из главы о джихаде.

Хадис № 3130. Сообщается от Абу Хурайра, что «некий человек спросил посланника Аллаха, да благословит его Аллах и приветствует, о лучшем из деяний, и [Пророк] ответил: “Вера в Аллаха”. Тогда человек сказал: “А что за тем”? И [Пророк] сказал: “Джихад на пути Аллаха”. Человек вновь спросил: “А что за тем”? [Пророк] ответил: “благочестивый хадж”».

¹ Хадисы исследованы по источнику:

2005 افتراء اول — شي دجل ا راد افروس ني سي ع ني دمحم سي ع يبال وذمير ثل انس

² Хадисы исследованы по источнику:

1999 افتراء اول — شي دجل ا راد اى دن سل او ي طوي سل اني م ال ا حرش ب ي ائ سل انس

Хадис № 3155. Сообщается от Абу Хурайра, что «некий человек пришёл к пророку, да благословит его Аллах и приветствует, когда тот обращался [к людям] с минбара, и спросил: “О посланник Аллаха, что будет, если я буду убит на пути Аллаха, проявив при этом терпение и безропотность и не поворачиваясь [к противнику] спиной? Простит ли мне Аллах мои прегрешения?» [Пророк] ответил: “Да”. А когда человек удалился, посланник Аллаха, да благословит его Аллах и приветствует, позвал его или велел, чтобы его позвали, а затем сказал: “Что ты сказал?” Человек повторил сказанное прежде, и тогда посланник Аллаха, да благословит его Аллах и приветствует, сказал: “Да, кроме долгов. Об этом мне поведал Джибрил, мир над ним”».

В сборнике хадисов имама Ибн Маджа¹ повествования о джихаде и боевых действиях приводятся в соответствующей главе (книге), содержащей 46 разделов и включающей хадисы № 2753–2881. Данные хадисы повествуют о достоинстве ратного джихада, о необходимости чистого намерения, о павших мученической смертью, об оружии и военном одеянии, о военной хитрости, о военнопленных, о трофеях, о верности присяге.

Примеры хадисов из главы о джихаде.

Хадис № 2760. Сообщается от Саубана, что «посланник Аллаха, да благословит его Аллах и приветствует, сказал: “Лучший динар, потраченный человеком, — это динар, потраченный на свою семью, динар, потраченный на покупку лошади [для службы] на пути Аллаха, динар потраченный на своих товарищей, [находящихся] на пути Аллаха”».

Хадис № 2857. Сообщается от Сафуана ибн Ассала, который рассказывал: «Когда посланник Аллаха, да благословит его Аллах и приветствует, послал нас в поход, он сказал: “Выступайте в поход с именем Аллаха. Сражайтесь с теми, кто не верует в Аллаха, но не издевайтесь над трупами, не поступайте вероломно, не воруйте и не убивайте детей”».

Анализ хадисов рассматриваемой тематики во всех 6 наиболее авторитетных сборниках (Бухари, Муслима, Абу Дауда, ал-Тирмизи, ал-Насаи, Ибн Маджа) позволяет сделать следующие промежуточные выводы.

1. Данные хадисы не содержат призывы к проявлению агрессии как таковой.

2. Причинами, оправдывающими применение силы, являются либо нарушение достигнутых ранее договорённостей (предательство), либо необходимость отразить внешнюю агрессию.

3. При ведении боевых действий необходимо придерживаться определённых этических норм.

4. Верующих, самозабвенно защищающих свои религиозные чувства, ожидает великая награда.

5. Применение силы не является единственным способом проявления религиозности.

¹ Хадисы исследованы по источнику:

2005 م اقول — شي دحل راد اى نيو زول دى زى ن ب دم حم لى ا دب ع ى ب ا ظف ا حل ل ع ا م ن ب ا ن ن س

В дополнение к анализу фрагментов, регламентирующих применение силы, можно привести мнения исследователей, изучавших ислам более века тому назад. Видный русский философ XIX в. В. С. Соловьёв писал, в частности, что «в священной книге мусульман нет ни одного изречения, в котором видно было бы сознательное злоупотребление религией со стороны Мухаммада»¹. Известный европейский исламовед XIX в. голландец Р. Дози отмечал, что «священная война вменяется в обязанность только в том единственном случае, когда враги ислама оказываются нападающими»². Более того, Р. Дози заявлял, что если кто-либо понимает предписания Корана иначе, то «виновато в этом произвольное толкование богословов»³.

Т. Ибрагим отстаивает идею о том, что воинствующее прочтение Корана искажает подлинный смысл его предписаний, поскольку «игнорирует и локальный, непосредственный контекст соответствующих аятов, и — что более важно — глобальный, общекоранический их контекст»⁴. Он уточняет, что «и Коран, и сунна санкционируют военные действия только в том случае, если таковые носят оборонительный характер»⁵.

Таким образом, логическим продолжением исследования идей толерантности в мусульманских религиозных первоисточниках является изучение регламентации применения силовых методов в решении разногласий. Данный вопрос органически связан с понятием толерантности в том смысле, что она неизбежно имеет свои границы, связанные, как отмечают исследователи, с нормами гуманизма, вредом, наносимым другим членам общества, правами человека либо условиями, при которых субъект превращается в объект. При возникновении обстоятельств, переходящих указанные пределы, нарушитель уже не может рассчитывать на толерантное к нему отношение

Была также изучена регламентация возможности силового реагирования на «инаковость» и феномен джихада в Коране и хадисах. Данная проблема была изучена с учётом особенностей научного исследования мусульманских религиозных первоисточников, а также предложенного нами алгоритма ведения подобных изысканий. Ход работы был выстроен следующим образом.

После формулировки проблемы, постановки цели и задач исследования были определены (упомянутые выше) фрагменты, имеющие отношение к проблеме исследования.

В качестве экзегетических источников нами были избраны классические толкования Ибн Джариа ал-Табари, Ибн Касира и современное толкование «ал-Мунтахаб».

¹ Соловьёв В. С. Магомет: его жизнь и религиозное учение. СПб, 1902. С. 78.

² Дози Р. Исламское вероучение и богопочитание // Крымский А. Е. История мусульманства. М., 2003 (препринт 1904 г.). С. 270–271.

³ Там же.

⁴ Ибрагим Т. К. На пути к коранической толерантности. С. 128.

⁵ Там же. С. 126.

После изучения коранических фрагментов анализу были подвергнуты соответствующие разделы в 6 авторитетных сборниках хадисов (Бухари, Муслим, Абу Дауд, ал-Тирмизи, ал-Насаи, Ибн Маджа).

При изучении материалов из Корана и хадисов были учтены не только пояснения, содержащиеся в тафсирах и у авторов сборников и толкователей хадисов, но также приводимые у исследователей ислама (Т. Ибрагим, Л. Р. Сюкияйнен, В. С. Соловьёв, Р. Дози).

Сопоставление логики коранических фрагментов с логикой отобранных по рассматриваемой тематике хадисов позволили прийти к следующим выводам.

1. Мусульманские религиозные первоисточники содержат сведения о пределах, в рамках которых предписывается проявление толерантности. Данные границы перекликаются с выводами, к которым пришли современные исследователи феномена толерантности (Н. В. Буковская, Н. В. Ванюта, О. В. Григорьева, Е. Ю. Клепцова, Д. Милль, П. Николсон, Г. Г. Семёнова-Полях, М. Б. Хомяков, И. Ю. Юсупов): толерантность действует до тех пор, пока соблюдаются нормы гуманизма, пока отсутствует вред другим членам общества, не попираются права человека, субъект не превращается в объект.

2. Применение силы является позволительным в случае обороны при вооружённом нападении извне, а также в случае вероломного нарушения достигнутых ранее мирных соглашений.

3. Военное столкновение является отталкивающим и «ненавистным» по природе явлением для человека.

4. Применение силы является не единственным способом урегулировать возникшие разногласия или проявить свою религиозность.

5. Даже обоснованное применение силы требует соблюдения определённых этических норм.

6. Высшая цель применения силы продиктована исключительно гуманистическими началами — остановить порочность и сохранить жизнь на земле.

7. Необходимо прилагать все усилия, чтобы предотвратить возникновение причин, ведущих к конфликтным ситуациям.

Литература

Ал-Химси М. Х. Толкование и разъяснение слов Корана с поисковиком слов и тем. Дамаск: Изд-во Дар ал-Рашид (на араб. яз.).

Дози Р. Исламское вероучение и богопочитание // *Крымский А. Е.* История мусульманства. М., 2003 (препринт 1904 г.) С. 270–271.

Ибрагим Т. К. На пути к коранической толерантности. Нижний Новгород: ИД «Медина», 2007. 288 с.

Соловьёв В. С. Магомет: его жизнь и религиозное учение. СПб: Типография Ю. Н. Эрлих, 1902. 80 с.

Сюкияйнен Л. Р. Исламская правовая культура против экстремизма // Ислам в современном мире. Изд. доп. М.: Наука, 2011. Гл. X. С. 411–451.

Толкование значений Священного Корана на русском языке / пер. с араб. Каир: Al-Ahram Commercial Press — Kalyoub, 2009. 1340 с.

Ибн Касир. Толкование Корана. В 4 т. / пер. А. А. Шипилиной. М.: Аль-Китаб, 2015. Т. I. 768 с.

Хайретдинов М. З. Джихад сквозь призму современной эпохи / под общ. ред. Д. В. Мухетдинова. М.: ИД «Медина», 2014. 150 с.

Усман Ахмад Абдурахим. Научное понимание джихада / пер. Т. Даутова; науч. и литер. ред. А. В. Полосина. М.: Научно-просветительский центр АльВасатыйя — умеренность, 2012. 76 с.

- يېھذلا نېس ح دمحم روتكدلل نورس فملا او ري سفتلا
 2003 اقراهال — افصلا قبتكم اي وونلا حرشب ملسم حي حص
 — ثي دحل راد اين يوزقلا ديزي نب دمحم هللا دب ع يبا ظفاحلل ةجام نبا ننس
 2005 اقراهال
 ثعشال نب ناميلس دواد يبا نقتملا فنصلما ظفاحلا ملامل دواد يبا ننس
 1999 اقراهال — ثي دحل راد اي ذال اناتس جسل
 2005 اقراهال — ثي دحل راد اقروس ني سي ع ني دمحم سي ع يبا يذمرتلا ننس
 1999 اقراهال — ثي دحل راد اي دنسل او طوي سل ني مامل ا حرشب يئاسل ننس
 — ثي دحل راد اينالقس عل رجح نبا مامل اي راخبل ا حي حص حرشب يرا بل ا حتف
 2004 اقراهال

Sacral texts, dogmatic literature and the monuments of Islamic religious written heritage

THE REGULATION OF THE USE OF FORCE IN THE ISLAMIC RELIGIOUS PRIMARY SOURCES. THE PHENOMENON OF JIHAD

Ruslan L. SAYAKHOV

postgraduate student of the Department
of Pedagogy, M. Akmulla Bashkir
State Pedagogical University;
deputy chairman of the Spiritual
Administration of Muslims of the
Republic of Bashkortostan
(103 Chernyshevsky St, Ufa, Republic
of Bashkortostan, 450077, Russian
Federation)
E-mail: ruslan030271@hotmail.com

Abstract. The article attempts to compare the theoretical limits of tolerance to justify the possibility of the use of force in the primary sources of Islam.

Keywords: tolerance, limits of tolerance, Islam, Muslim religious primary sources, use of force, jihad.



ИСЛАМ В РОССИИ: ГЕНЕЗИС И ЭВОЛЮЦИЯ





ШЕЙХ КУНТА-ХАДЖИ КИШИЕВ В ДУХОВНОЙ КУЛЬТУРЕ ЧЕЧЕНЦЕВ: ОСНОВНЫЕ ВЕХИ ЖИЗНИ, СУТЬ УЧЕНИЯ И ЕГО СОВРЕМЕННОЕ ЗНАЧЕНИЕ

АКАЕВ

Вахит Хумидович

д-р филос. наук, профессор, академик Академии наук Чеченской Республики, главный научный сотрудник; Комплексный научно-исследовательский институт имени Х.И.Ибрагимова, Российская академия наук (364051, Россия, Чеченская Республика, г. Грозный, Старопромысловское шоссе, д. 21 а).
E-mail: akaiev@mail.ru

Аннотация. В статье излагаются основные вехи биографии шейха Кунта-Хаджи, выдающегося духовного учителя чеченского и ингушского народов, основателя тариката Кадирийа на Северном Кавказе. Обращается подробное внимание на спорные моменты, бытующие предания, сопряжённые с его религиозной деятельностью. Раскрываются важные положения его миротворческого учения, призывающего к терпению, смирению, ориентирующего на духовное, нравственно-гуманистическое совершенствование верующего. Подчёркивается место учения Кунта-Хаджи в духовной культуре чеченского этноса и его значение для духовно-культурного развития человека.

Ключевые слова: суфий, тарикат Накшбандийа, Шамиль, Кунта-Хаджи, зикризм, Кадирийа, газават, силсила, смирение, ненасилие.

Кунта-Хаджи Кишиев — чеченский суфий, признанный устаз (духовный учитель) многих чеченцев, дагестанцев и ингушей, распространявший тарикат Кадирийа в конце 50-х гг. XIX в. Данный тарикат разительно отличался от бытовавшего в то время среди мусульман Северо-Восточного Кавказа тариката Накшбандийа. Их отличия заключаются в культовой практике, формах исполнения зикра, в разных путях познания Бога.

Отсутствуют сведения о том, где суннитский богослов Кунта-Хаджи познакомился с тарикатом Кадирийа, кто дал ему разрешение на его распространение, какова предшествующая ему цепочка передатчиков этого учения (силсила). В 1995 г. дагестанский учёный-арабист Магомед Нурмагомедов, правнук Саида Араканского, учителя имама Газимухаммада Гимринского, работавший над арабскими рукописями, обнаружил текст разрешения, данного Кунта-Хаджи мюршидом тариката Накшбандийа Дагестана Джамалудином Казикумухским, автором суфийского трактата «Адабуль Марзия»¹, на исполнение зикра. Он представил копию этого небольшого

¹ Учение о тарикатах. Адабуль-Марзия. Соч. шейха Джамалэддина Казикумухского // Сборник сведений о кавказских горцах / пер. с араб. Вып. II. Тифлис, 1869.

текста в переводе на русский язык. В нём шла речь о том, что Кунта-Хаджи разрешается проповедовать тарикат Кадирийа. В своё время автор опубликовал небольшой материал¹, комментирующий это разрешение (*изну* — араб.). Если взять за основу эту информацию, то получается, что его предшественником в кадирийской силсиле является накшбандийский шейх. В связи с этим возникает вопрос, требующий ясного ответа: возможна ли такая ситуация в формировании новых тарикатов?

Тарикат Накшбандийа, особенно его политическое крыло — мюридизм, представлял собой идеологическую базу сопротивления горцев-мусульман завоевательной политике царизма в 20–50-е гг. XIX в., главным образом движения Шамиля. Имамы Газимухаммад и Шамиль придали мирному тарикату Накшбандийа, основанному на аскетизме и мистицизме, религиозно-политический характер, призвав дагестанцев и чеченцев к газавату. Шейх Кунта-Хаджи же к газавату не призывал; он выступал против войны, в ходе которой гибли горцы, разрушались их селения, сжигались сады. Для него настоящим газаватом была помощь ближнему, нуждающемуся, милосердие и служение Всевышнему.

В годы советской власти он и другие духовные учителя чеченцев зачислялись в мракобесы, фанатики, реакционеры, что расходилось с их реальными делами. Жизнь, учение шейха Кунта-Хаджи занимает ключевое место в духовной культуре чеченского этноса. Ныне всё большее число его последователей хотят больше знать о его жизни, поступках, нравственных и духовных поучениях.

Основные вехи жизни Кунта-Хаджи

Существует несколько версий о рождении Кунта-Хаджи Кишиева, в том числе и мистическая, сохранившаяся в народной памяти, в преданиях чеченцев. По мистической версии, находясь в утробе матери, Кунта-Хаджи разговаривал с ней, подсказывал, как поступать в тех или иных сложных жизненных ситуациях.

Имеют место и споры относительно места его рождения. В литературе имеется несколько версий. Согласно первой, он родился в с. Мелча-хи (Исти-су), согласно второй — в Илсхан-юрте (с. Белоречье). 25 мая 1991 г. житель с. Гагатли Ботлихского района Дагестана Х. У. Умаханов, ознакомившись с моей публикацией², писал мне, что «предки Святого [Кунта-Хаджи] из маленького села Гунха Ботлихского района ДАССР»³. Позже в своей книге, изданной в 1993 г., он пишет, что «святой Кунта-Хаджи

¹ Акаев В.Х. Джамалудин Казикумухский — духовный наставник шейха Кунта-Хаджи Кишиева // Тезисы докладов региональной научной конференции молодых учёных, посвящённой гуманитарным исследованиям. К 50-летию образования Дагестанского научного центра РАН. Махачкала, 1995. С. 97.

² См.: Акаев В.Х. Шейх Кунта-Хаджи — великомученик // Голос Чечено-Ингушетии. 1991. 26 марта.

³ Личный архив В.Х. Акаева.

родился в селении Иласхани-юрт в Чечне в 1830 году»¹. Указанная дата рождения взята из нашей статьи, в которой указывался архивный источник, её подтверждающий.

Недавно появилась версия о том, что предки Кунта-Хаджи были родом из Мекки и в поисках лучших климатических условий вместе с чеченскими паломниками через Крым прибыли в Абхазию, перебрались в Дагестан, а затем осели в Чечне. Дед, отец и мать, сам Кунта-Хаджи жили в чеченских селах: Гордли, Мелча-хи (Исти-су), Илсан-юрте, Гуни (Хаджи-аул)². В этой публикации не указано место рождения Кунта-Хаджи.

Даты рождения Кунта-Хаджи, имеющиеся в публикациях разных авторов, также расходятся. В годы советской власти издан ряд работ о Кунта-Хаджи³, в которых поверхностно описывается его учение, ритуальная практика. Они едва касались биографических сведений, а дата его рождения часто не приводилась.

Приведённая дата его рождения — 1830 г. — выведена нами на основе сведений, полученных из архивного отдела Государственного архива Новгородской области. При этом надо отметить, что она вызывает сомнения в силу того, что шейх тариката Кадирийа по архивным данным оказался слишком молодым. Однако указывать именно эту дату принуждали архивные сведения. Так, 30 июня 1990 г. на мой запрос была получена выписка из «Ведомости о лицах, находящихся под надзором полиции Новгородской губернии в городе Устюжно и уезде за 1865 год» за подписью и. о. директора этого архива И. Д. Савиновой. В ней утверждалось, что «под номером 18 данных ведомостей проходит: “Чеченец Ших Кунти. Возраст — 35 лет. Сослан Его Императорского Высочества наместника Кавказа за распространение фантастического учения “Зикры”. Время ссылки — 3 февраля 1865 года. Сослан без срока под гласный надзор. Проживает в Устюжне, постоянных занятий не имеет. Получает в месяц 1 руб. 80 коп. Женат, жена живет на их родине...»⁴. Этот документ мною был опубликован в работе, посвящённой шейху Кунта-Хаджи⁵.

В статье «Шейх Кунта-Хаджи — великомученник», ссылаясь на данные архивов царского периода, также указывалась дата смерти кадирийского шейха. Известный чеченский алим М. Гаркаев, отличавшийся исключительным мужеством, опираясь на легенды, предания, писал, что

¹ Умаханов Х. Помнят Андийские горы. Махачкала: Дагестанское книжное издательство, 1993. С. 66.

² Ибрагимов М. М. О переселении Кунта-Хаджи в с. Гуни (на чеч. яз.) // Таллам (Нохчийн Республикин Гилманийн Академин Гилманан-дешаран тептар), 2015. № 1(18). С. 30.

³ См.: Саламов А. А. Правда о «святых местах» в Чечено-Ингушетии // Сборник статей ЧИ НИИ при Совете Министров ЧИ АССР. Т. IX. Грозный, 1964; Макатов И. А. Религиозные группы Амая и Кунта-Хаджи. Махачкала, 1965; Мустафинов М. М. Зикризм и его социальная сущность. Грозный, 1975.

⁴ Личный архив В. Х. Акаева.

⁵ См.: Акаев В. Х. Шейх Кунта-Хаджи: жизнь и учение. Грозный, 1994. С. 65–66.

он был жив еще 1934 г., жил в Китае среди уйгуров до 1943 г., а в 70-х гг. его видели в Мекке¹.

В дате рождения Кунта-Хаджи, приведённой в архивной выписке, сомневается и Р.-Х. Албагачиев, отмечающий наличие возрастных искажений как у самого Кунта-Хаджи, так и его последователя Батал-Хаджи², основавшего новый вирд (суфийское братство). Свою позицию он обосновывает, ссылаясь на высказывание Е. Воротынцевой, заявлявшей, что «настораживает указанный в полицейской ведомости возраст, год рождения точно не установлен, казалось, что Кунта-Хаджи должен быть более старшим»³.

Ссылаясь на статью М. Гаркаева «Шейхи не умирают...» в газете «Республика» (она была опубликована не в этой газете, а в «Голосе Чечено-Ингушетии»), который утверждал, что «Кунта-Хаджи начал свою деятельность как проповедник в 1838 г. в разгар Кавказской войны, а в 1841 г. Шамиль потребовал, чтобы Кунта-Хаджи с мюридами явился на шариатский суд... Во время ареста Кунта-Хаджи было более 56 лет»⁴. Пытаясь подтвердить свою позицию, Р.-Х. Албагачиев приводит копию протокола допроса, учинённого Шамилем Кунта-Хаджи в Ведено, на арабском языке и его перевод на русский язык⁵. Но в ней отсутствует подтверждение приведённых выше дат.

В статье «Кунта-хаджи», написанной Дж. Месхидзе, устанавливается следующая дата рождения Кунта-Хаджи — «рубеж XVIII–XIX вв.»⁶. Однако отсутствует обоснование и этой размытой даты, хотя в статье имеется ссылка на мою работу о Кунта-Хаджи, где приведена вышеотмеченная выписка. В 2000 г. в г. Назрани, когда в Чечне шли военные действия, была проведена конференция, посвящённая 200-летию со дня рождения Кунта-Хаджи. В ходе конференции никем не было доказано, что он родился именно в 1800 г., но, тем не менее, состоялось представительное юбилейное мероприятие.

Недавно возникла новая версия на основе посемейных списков жителей Ичкеринского округа⁷, составленных в 1867 г. Авторы этой версии считают, что Кунта-Хаджи родился в 1815 г. Однако обоснование и этой даты сомнительно. Вряд ли в 1867 г. мог быть точно установлен возраст родственников и односельчан Кунта-Хаджи. Ведь эти списки не были составлены на основе метрических данных и были весьма примерными. Кроме того, с большим трудом верится, что полиция, под надзором

¹ Гаркаев М. Шейхи не умирают... // Голос Чечено-Ингушетии. 1991. 1 авг.

² См.: Шейх, устаз, овлия Кунта-Хаджи Кишиев / авт. проекта и сост. Р.-Х.Ш. Албагачиев. Нальчик: Тетраграф, 2013. С. 11.

³ Воротынцева А. Тайна «черкесского» кладбища // Шейх, устаз, овлия Кунта-Хаджи Кишиев. Нальчик: Тетраграф, 2013. С. 624–626.

⁴ См.: Шейх, устаз, овлия Кунта-Хаджи Кишиев. С. 11–12.

⁵ Там же. С. 89–92.

⁶ Ислам на территории бывшей Российской империи: энциклопедический словарь. Вып. 1. М.: Восточная литература РАН, 1998. С. 61.

⁷ Посемейные списки жителей Ичкеринского округа. Составлены 15 марта 1867 года. Нальчик, 2010.

которой Кунта-Хаджи находился в Устюжно, могла ошибиться на 15–25 лет, определяя его возраст.

Последняя версия даты рождения Кунта-Хаджи, оказывается, была необходима, чтобы провести в 2015 г. торжественные мероприятия. Но ведь 15 лет тому назад в столице Республики Ингушетия г. Магасе уже были проведены юбилейные мероприятия, посвящённые 200-летию со дня рождения Кунта-Хаджи. Непонятно, для чего создавать такого рода коллизии?

Для краеведов, историков определение точных дат выдающихся личностей, в том числе религиозных, является частью важной исследовательской задачи. Однако её решение требует научного подхода, чёткого анализа фактов, их сопоставления, минимизации мифологических, фольклорных сюжетов, исключения конъюнктурных соображений.

Последователи Кунта-Хаджи не признают факт его смерти. Они считают, что он жив и вернётся к своим последователям, хотя в дореволюционных архивах имеются документы, указывающие на то, что он умер. Сегодня его последователи даже считают, что пришло время его возвращения, что подтверждается соответствующими знаками-признаками (*билгалонаш* — чеч.). Одним из них считается установление единства между всеми вирдами (ответвлениями) последователей тариката Кадирийа в Чечне.

Тот факт, что о Кунта-Хаджи стали говорить, достаточно много писать, что к его личности проявляют значительный интерес представители духовенства, исследователи, краеведы, педагоги, политики — отрадное культурное явление. При этом хотелось бы, чтобы краеведы, любители истории в своих публикациях придерживались научной этики. Например, то ли по ошибке, то ли осознанно неверно указываются авторы некоторых работ.

Так, в Грозном на чеченском языке издана книга «Сын Киши — Кунта-Хаджи»¹. Её содержание состоит из произвольно соединённых текстов разных авторов. Некоторые из них первоначально написаны на русском языке, но в книге опубликованы на чеченском, имеются в тексте и чеченские назмы (духовные песни). В ней немало ошибок грамматического и стилистического характера. Хотя тексты, включённые в книгу, принадлежат разным авторам, в качестве автора проекта, то есть самой этой книги, указан Л. Яхъяев². Другой пример. В оглавлении книги «Шейх, устаз, овлия Кунта-Хаджи Кишиев»³ в качестве автора параграфа «Нравственно-гуманистическое учение шейха Кунта-Хаджи Кишиева» указан М. С. Барахоев. На самом деле эта статья написана автором данной статьи и была опубликована в газете «Сердало».

¹ Кишин воI Кунта-Хъажа [Сын Киши — Кунта-Хаджи]. Соьлжа-Г'ала [Грозный], 2010.

² Там же. С. 4.

³ Шейх, устаз, овлия Кунта-Хаджи Кишиев. С. 655.

Тарикат Кадирийа в Чечне: предпосылки появления и особенности распространения

В конце Кавказской войны, когда движение Шамиля потерпело поражение от русских войск, были жестоко разорены горские селения, а чеченцы оказались на грани физического уничтожения, в Чечне появляется малоприметный, но удивительный человек. Он порицал войну, насилие, призывал к миру, терпению. Это был шейх Кунта-Хаджи Кишиев, чеченский аскет и мистик, основатель тариката Кадирийа на Северном Кавказе. Он не был воином, никогда не брал в руки оружие. Его образ жизни и поведение никак не коррелировали с политикой воинственных мюридов Шамиля, которые объявили газават.

Тарикат Кадирийа, который Кунта-Хаджи распространял среди чеченцев, в конце Кавказской войны, благодаря царским военным чиновникам, получил название зикризма. А. П. Ипполитов, царский офицер, наблюдавший за движением Кунта-Хаджи, называет его «главой секты зикристов», а его учение считает фанатическим, проповедуемым народу легковерному, восприимчивому и воинственному. Он пишет: «...обряды этого учения сопровождалась иступлённою пляскою, пением и криками, а потому Шамиль, нашедши его противным религии, немедленно прекратил сборы зикристов и строго воспретил Кунта его проповеди»¹.

Это обстоятельство принудило Кунта-Хаджи отправиться в паломничество в Мекку, откуда он писал письма своим сторонникам с наставлениями, как исполнять религиозные обряды.

В народной памяти чеченцев сохранилось предание о том, как Шамиль, находившийся в окружении русских войск в Гунибе, призвал к себе на помощь Кунта-Хаджи. Пройдя тройное кольцо русских войск, Кунта-Хаджи явился на зов окружённого и подавленного имама. Шамиль пожаловался ему на свою несчастную судьбу и просил святого Кунта-Хаджи помолиться за него. Устаз зикристов напомнил о былой его мощи, непреклонной гордости и жестокости, совершённых грехах, убитых людях, детях, оставленных без отцов, матерях, лишившихся сыновей, всадниках, у которых отобрали коней. Он напомнил ему о его гордыне, которая возвысила его над людьми и народами. Прощаясь с Шамилем, Кунта-Хаджи посоветовал ему, чтобы тот расстался с властью; он более не смущался, не пугался и предсказал, что будет отправлен в Мекку. Это предание изложено осетинским писателем Дзахо Гатуевым в его рукописи «Шейхизм в Чечне»², материалы для которой он собирал в Чечне в 1925–1926 гг.

Кунта-Хаджи всегда был одет как дервиш, он утверждал, что его оружием является посох, чётки и непрерывные молитвы. Естественно, его

¹ Ипполитов А. П. Учение «Зикра» и его последователи в Чечне и Аргунском округе // Сборник сведений о кавказских горцах. Вып. II. Тифлис, 1869. С. 4.

² Рукописный фонд Института истории, археологии и этнографии ДНЦ РАН. № 282. Ф. 1. Оп. 1. Рукопись исследования Дзахо Гатуева «Шейхизм в Чечне»

нельзя сравнивать со многими национальными героями Кавказа, подвиги которых сопоставимы с подвигами героев античности, нового времени, отстаивавшими свободу и независимость и которые до сих пор служат подрастающим поколениям образцами для подражания. Подвиги Кунта-Хаджи не относятся к военной сфере, они иного плана, поскольку сопряжены с духовной культурой, способствующей нравственному возвышению человека, этноса.

В царский и советский периоды религиозные деятели Чечни изображались как фанатики, реакционеры, мракобесы. Но образ жизни, нравственное учение, стремление к миру, осуждение насилия, призывы к ненасилию, которые демонстрировал Кунта-Хаджи, никак не коррелировали с этими уничижительными ярлыками.

Признаком высокой нравственности в человеке, по Кунта-Хаджи, является правдивость его высказываний, то, что «он в своей речи не смешивает ложь и правду». А тот, кто разборчив в питье и пище, избегает сквернословия, обладает признаками благочестивого человека. Он призывал своих учеников прислушиваться к сердцу. «И если ученик обнаружит в нём высокомерие, чувство превосходства над людьми, желание главенствовать над ними, то такой мюрид не имеет связи с Богом, пророком и устазом». Если же сердце ученика наполнено состраданием к людям, лишено зависти, то он связан с Богом и близок к своему учителю.

Однажды мюрид Кунта-Хаджи, поверхностно воспринявший учение своего учителя, обратился к нему с вопросом, можно ли ему надеть на голову чалму, усилится ли при этом его вера в Бога? Тщеславный мюрид, ожидавший похвалы от учителя, получил ответ: «Сначала обяжи своё сердце чалмой [т.е. очисти сердце от тщеславия и других пороков], только потом носи её. Но если ты хочешь носить чалму не ради Бога, а ради славы, оставляя своё сердце грязным, то ты приумножишь свои грехи»¹.

Известно, что практика и теория суфизма большое внимание уделяет состоянию человеческого сердца, очищению его от греха и подготовке к пламенной любви к Богу. В учении Кунта-Хаджи центральное место отводится душевному равновесию, преодолению нафса (страстей), достижению чистоты сердца. В суфийской культуре человеческое сердце — это вместилище множественного и единого, зеркало, отражающее Бога².

Стремление к миру, неприятие зла и насилия, аскетический образ жизни, глубокая вера, которой обладал Кунта-Хаджи, способствовали тому, что многие ингуши, не принявшие газават Шамиля, стали его последователями. В ингушской газете «Сердало» утверждается, что «ингуши приняли учение Кунта-Хаджи добровольно и с энтузиазмом». Само это событие произошло в середине XIX в.³

¹ Акаев В. Х. Шейх Кунта-Хаджи: жизнь и учение. С. 52.

² Нурбахи Д. Психология суфизма. М.: Амрита-Русь, 2005. С. 84.

³ Тешал // Сердало, 2003. 29 июля.

Терпение и смирение

В учении Кунта-Хаджи утверждается, что «остановивший в своём сердце гнев, простивший зло, стократ упоминающий имя Аллаха, молящийся за тех, кто злословит, — раб Божий». Подобных высказываний в его религиозной деятельности встречается немало, что даёт твёрдое основание признать, что ещё в ходе Кавказской войны и после её окончания он чётко придерживался важнейшего этического принципа — ненасилия.

В своих устных выступлениях перед верующими он проповедовал такие положения этики ненасилия, как непротивление злу, смирение, всепрощение. В конце Кавказской войны, когда чеченский народ был доведён до грани физического исчезновения, страстно прозвучала его проповедь: «Братья! Мы из-за систематических восстаний катастрофически уменьшаемся. Царская власть уже твёрдо укрепилась в нашем крае. Я не верю в сообщения и “разговоры”, что из Турции придут войска для спасения нашего освобождения из-под ига русских. Это неправда, ибо султан сам является эксплуататором своего народа, как и другие арабские правители. Верьте мне, я все это видел своими глазами.

Дальнейшее тотальное сопротивление властям Богу не угодно! И если скажут, чтобы вы шли в церкви, идите, ибо они только строения, а мы в душе мусульмане. Если вас заставят носить кресты, носите их, так как это только железки, оставаясь в душе магометанами. Но! Если ваших женщин будут использовать и насиловать, заставляя забыть язык, культуру и обычаи, подымайтесь и бейтесь до смерти, до последнего оставшегося! Свобода и честь народа — это его язык, обычаи и культура, дружба, взаимопомощь, прощение друг другу обиды и оскорблений»¹.

В этой речи Кунта-Хаджи выражается социальное положение и духовное состояние народа, доведённого тотальным сопротивлением в период Кавказской войны до грани физического исчезновения. Чтобы сберечь от гибели народ, шейх призывает не верить слухам о том, что на помощь к чеченцам придут войска турецкого султана, призывает прекратить сопротивление, смириться с фактом укрепления царской власти в крае, подчиниться воле победителя. Однако в данном контексте смирение не означает безвольное подчинение насилию, оно имеет границы. Власть следует терпеть до тех пор, пока она не посягает на женщин, язык, обычаи, культуру — факторы, определяющие свободу и честь этноса. В случае насилия над женщинами, попыток ассимиляции, с точки зрения Кунта-Хаджи, необходимо всем до единого чеченца подняться на защиту фундаментальных культурных ценностей народа.

Как известно, шариат основан на принципе талиона, который позволяет осуществлять равное возмездие за осуществлённое насилие. Если в философии суфизма главное — культурная установка на ненасилие, сопротивление злу духовностью, то установки шариата — наказание зла

¹ Акаев В. Х. Шейх Кунта-Хаджи: жизнь и учение. С. 48.

ответным насилием. Но с точки зрения суфизма насильственное сопротивление приумножает зло в мире.

В конце Кавказской войны Кунта-Хаджи ясно уловил в общем настроении чеченцев, уставших от войны и насилия, сильную потребность в мире, созидании. Потому-то и звучали в его проповедях антивоенные мотивы, призывы к прекращению войны, кровопролития как деяний, противных Богу. На этой почве он подвергся преследованиям со стороны Шамиля, возглавлявшего освободительную борьбу кавказских горцев против захватнической политики царизма. Царский историк Н. Дубровин отмечал, что предводители народа «смотрели недоброжелательно на проповедников тариката, как на своих личных врагов, отвлекающих от их воинственных знамён сотни способных людей».

Преследование Кунта-Хаджи Шамилем имело не только политическое, но и идейное обоснование. Оно — прямое следствие антагонизма, возникшего между суфийством Кунта-Хаджи с таким его фундаментальным принципом, как ненасилие, и мюридизмом Шамиля, основанным на идеологии газавата, призывающего кавказских горцев сражаться с царизмом до победного конца.

Таким образом, в конце Кавказской войны в Чечне в рамках исламской культуры явно обозначились две тенденции понимания сопротивления. Шамиль и его верные наибы призывали чеченцев к газавату, сражению с царизмом до победного конца, что означало в тех конкретных исторических условиях полное разрушение Чечни и физическое уничтожение чеченцев. Кунта-Хаджи же в продолжении газавата видел смертельную опасность для своего народа и для его будущего. Отсюда его настойчивое желание предотвратить эту катастрофу, предложить чеченцам и другим народам мирный, созидательный путь, что отражается в мистико-аскетическом направлении суфизма.

Однако миролюбие Кунта-Хаджи, призывы к горцам остановить войну и смириться с укрепляющейся царской властью не спасли его от ареста и вечной ссылки в отдалённые российские губернии. В выявленных нами документах того времени, описывавших арест и ссылку Кунта-Хаджи, цель ареста Кунта-Хаджи и его последователей отмечена четко: «Искоренить зикр в чеченском племени»¹. Вместе со своими ближайшими соратниками он был арестован 3 января 1864 г. и заключён в тюрьму крепости Грозная, 6 января переправлен в тюрьму во Владикавказ, а затем был доставлен в «арестантские роты Наказного Атамана Войска Донского» в Новочеркасск, где он и находился более полугода². Даже в таких условиях Кунта-Хаджи диктовал на чеченском языке своему мюриду, секретарю Абдуссаламу Тутгирееву из Алхан-Юрта основы кадирийского учения. По этому поводу сам Абдуссалам пишет: «Когда мы находились в заключении, мой шейх мне рассказал на чеченском языке. Я перевёл текст на арабский язык, чтобы наши последователи

¹ Цит. по: Акаев В. Х. Шейх Кунта-Хаджи: жизнь и учение. С. 59.

² Там же. С. 60.

извлекли для себя пользу. Не хочу, чтобы меня за это восхваляли, но хочу, чтобы знамя зикра и молитв было высоко поднято. То, что имеется в книге, — это слова Кунта-Хаджи. Мой ум и понимание не велики, мне всего 19 лет. Если у меня были силы, я последовал бы за своим устазом. Я был в плену, в руках христиан, лишён всего, меня, закованного в цепи, гнали через города в тюрьму далёкого города. Если бы я рассказал братьям по вере то, что мы испытали, пережили, какие наказания выдержали, то их сердца разрывались бы на части, они падали бы на землю, сходя с ума, с обоих глаз у них текли бы слёзы»¹.

Абдуссаламу удаётся вернуться из ссылки на родину, и он отправляется в Турцию, куда летом 1865 г. вместе с чеченскими мухаджирами под давлением военного чиновничества были переселены его мать, братья и сёстры. А в арабском селении Раъсул-1айн (ныне — сирийский город Рас-аль-Айн, находящийся на границе с Турцией) примерно в 1871 г. он оформил на арабском языке текст учения шейха Кунта-Хаджи с дословным названием «Ответы устаза, распространяющего религию, на вопросы мюрида, ищущего религию». Российско-британский востоковед А. Зелькина название трактата, составленного Абдуссламом, переводит как «Ответы всеведущего учителя на вопросы пытливого ученика»². Именно этот трактат через паломников попал на Северный Кавказ и был опубликован в дореволюционных типографиях Дагестана.

До сих пор исследователи в системной форме не осмыслили значимость учения шейха Кунта-Хаджи для современной общественной мысли чеченцев, ингушей, дагестанцев, хотя такие попытки предпринимаются³. На необходимость комплексного и детального изучения этого учения на основе принадлежащих ему трудов отмечает и востоковед Ш. Ш. Шихалиев⁴.

Как важнейший аспект такого анализа представляется плодотворное выявление параллелей между учением шейха Кунта-Хаджи и идеями непротивления злу Льва Толстого, Махатмы Ганди. На необходимость проведения такого сравнения автор обратил внимание ещё в 1990 г., а позже в своих публикациях стремился развить эту позицию. Позже стали появляться художественные произведения, научно-популярные

¹ Нохчийн а, 1аьрбин а маттахь Иласхан-юьртарчу Хьаьжин жайна [Книга Хаджи из Иласхан-юрта на чеченском и арабском языках] / пер. с араб. на чечен. М.А.-Х. Асхабова. Без места изд., 1998. 5 сент. С. 21.

² Зелькина А. Учение Кунта-Хаджи в записи его мюрида // Этнографическое обозрение. 2006. № 2. С. 35.

³ См.: Акаев В. Х. Религиозно-нравственные воззрения шейха Кунта-Хаджи Кишиева // Из истории ислама в Чечено-Ингушетии / отв. ред. В. Х. Акаев. Грозный, 1992; он же. Религиозно-нравственные воззрения чеченского суфия шейха Кунта-Хаджи Кишиева // Известия Высшей школы. Северо-Кавказский регион. Сер. Общественные науки, 1995. № 3; он же. Идеи ненасилия на Северном Кавказе (Л. Н. Толстой и суфий Кунта-Хаджи): сборник научных докладов // Материалы международного симпозиума-диалога светских и религиозных учёных «Идея ненасилия и её пределы». Пермь, 24–25 мая 2006 г. Пермь, 2006; он же. Суфийская культура на Северном Кавказе: теоретические и практические аспекты / отв. ред. Г. В. Драч. Ростов н/Д: Изд-во СНКЦ ВШ ЮФУ, 2009; он же. Шейх Кунта-Хаджи в духовно-культурном пространстве чеченцев // Вайнах, 2014. № 1.

⁴ Шихалиев Ш. Ш. Краткий обзор арабографических сочинений Кунта-Хаджи Кишиева // Ислам в России и за её пределами: история, общество, культура: сборник материалов международной научной конференции, посвящённой 100-летию со дня кончины выдающегося религиозного деятеля шейха Батал-хаджи Белхароева. СПб.; Магас, 2011.

публикации, в которых усматривалась прямая связь между учениями этих трёх безусловно великих людей.

В своих достаточно интересных высказываниях некоторые из них договорились до признания непосредственных контактов между шейхом Кунта-Хаджи и Л. Н. Толстым. В публицистических изданиях высказываются суждения о том, что Л. Н. Толстой является учеником Кунта-Хаджи Кишиева, последователем его учения¹. Более того, Кунта-Хаджи объявляется устазом Л. Н. Толстого². Задача исследователя заключается не в том, чтобы продуцировать мифы, а научно обосновывать свои суждения. Мы не располагаем достаточными основаниями (архивными документами, свидетельскими показаниями, воспоминаниями и пр.), чтобы подтвердить новации, отражённые в современных художественных, публицистических произведениях, получающих распространение в культурном поле Чеченской Республики.

Представляется, что исследователи могли бы в сопоставительном плане изучить этику ненасилия Кунта-Хаджи, учения Л. Н. Толстого и М. Ганди. Но это очень непростая задача, она требует филигранного анализа, преодоления мифотворчества, буквально захлестывающего историческое общественное сознание. По крайней мере, такая попытка предпринята в публикации автора, где сопоставляется учение Кунта-Хаджи и идеи ненасилия Л. Н. Толстого³.

Нельзя отрицать то, что Кунта-Хаджи раньше, чем Толстой, а тем более — Ганди, исходя из сложившихся жестоких реалий Кавказской войны, проповедовал идеи смирения, толерантности, непротivления злу, всепрощения. Для жестокого периода Кавказской войны учение ненасилия Кунта-Хаджи, безусловно, явилось светом маяка, указывающего выход из мира насилия. В этом, думается, состоит гуманистическая ценность его воззрений, и это — прорыв от культа силы к культуре мира, гуманизма. Полагаем, что в связи с этим есть над чем поразмыслить современным исследователям истории и культуры чеченского народа.

Выводы

Шейх Кунта-Хаджи — один из главных духовных лидеров чеченского этноса в жестокое время Кавказской войны, проповедовавший антивоенные настроения, высказывавший миротворческие идеи, осуждавший насилие, стремившийся к сохранению своего народа от возможного истребления. Очень важно соотнести это учение с современной реальностью и выявить то, что так остро ныне востребовано людьми.

В контексте наших размышлений хотелось бы обратить внимание и на такой факт. Современные последователи Кунта-Хаджи, сохранив

¹ «Ужасная судьба отца и сына...» / авт.-сост. М. А. Вахидова. Нальчик: Тетраграф, 2013. С. 294.

² Там же. С. 302.

³ Акаев В. Х. Идеи ненасилия на Северном Кавказе...

практическую часть (обряды и ритуалы), не в полной мере освоили суть, дух его учения. Преобладающее большинство из них не знакомы с его фундаментальными идеями: о терпении, ненасилии, милосердии, запрете на присвоение чужого труда, необходимости братской взаимопомощи, духовно-нравственном самосовершенствовании. Конечно же, эти имеющие общечеловеческий смысл положения составляют основу ислама, но в период, когда Кунта-Хаджи их высказывал, в психологии воюющих царских генералов, солдат и горцев доминировали антигуманные императивы: наказать и усмирить, подавить волю чеченцев к сопротивлению, «усмирить навсегда народы или истребить непокорных»¹, продолжить газават и борьбу с русскими до последнего горца.

Надо отметить, что идеи Кунта-Хаджи для периода Кавказской войны, где с одной стороны звучал лозунг: «Свобода или смерть», а с другой — «усмирение навсегда или истребление непокорных», были неприемлемы, хотя они выражали глубинные настроения как нуждающихся в мире горцев, так и настроения русского свободомыслия.

Как в прошлом, так и в настоящем царило и продолжает царить насилие, которое может быть преодолено только путем ненасилия, исключения сотрудничества с насилием. Таков, как представляется, современный урок, который можно извлечь из духовно-нравственного учения суфийского шейха Кунта-Хаджи Кишиева.

Литература

Акаев В. Х. Шейх Кунта-Хаджи — великомученик // *Голос Чечено-Ингушетии*. 1991. 26 марта.

Акаев В. Х. Религиозно-нравственные воззрения шейха Кунта-Хаджи Кишиева // *Из истории ислама в Чечено-Ингушетии* / отв. ред. В. Х. Акаев. Грозный, 1992. С. 45–52.

Акаев В. Х. Шейх Кунта-Хаджи: жизнь и учение. Грозный, 1994.

Акаев В. Х. Джамалудин Казикумухский — духовный наставник шейха Кунта-Хаджи Кишиева // *Тезисы докладов региональной научной конференции молодых учёных, посвящённой гуманитарным исследованиям. К 50-летию образования Дагестанского научного центра РАН*. Махачкала, 1995.

Акаев В. Х. Религиозно-нравственные воззрения чеченского суфия шейха Кунта-Хаджи Кишиева // *Известия Высшей школы. Северо-Кавказский регион*. Сер. *Общественные науки*, 1995. № 3.

Акаев В. Х. Идеи ненасилия на Северном Кавказе (Л. Н. Толстой и суфий Кунта-Хаджи): сборник научных докладов // *Материалы междуна-*

¹ См.: Письмо Николая I ген-фельд. Паскевичу об усмирении горских народов // *Движение горцев Северо-Восточного Кавказа в 20–50-х гг. XIX века*. Махачкала: Дагестанское книжное издательство, 1959. С. 58.

родного симпозиума-диалога светских и религиозных учёных «Идея насилия и ее пределы». Пермь, 24–25 мая 2006 г. Пермь, 2006.

Акаев В. Х. Суфийская культура на Северном Кавказе: теоретические и практические аспекты / отв. ред. Г. В. Драч. Ростов н/Д: Изд-во СНКЦ ВШ ЮФУ, 2009.

Акаев В. Х. Шейх Кунта-Хаджи в духовно-культурном пространстве чеченцев // Вайнах, 2014. № 1. С. 67–73.

Воротынцева А. Тайна «черкесского» кладбища // Шейх, устаз, овлия Кунта-Хаджи Кишиев. Нальчик: Тетраграф», 2013. С. 624–626.

Гаркаев М. Шейхи не умирают... // Голос Чечено-Ингушетии. 1991. 1 авг.

Зелькина А. Учение Кунта-Хаджи в записи его мюрида // Этнографическое обозрение. 2006. № 2.

Ипполитов А. П. Учение «Зикра» и его последователи в Чечне и Аргунском округе // Сборник сведений о кавказских горцах. Вып. II. Тифлис, 1869.

Макатов И. А. Религиозные группы Амая и Кунта-Хаджи. Махачкала, 1965. 34 с.

Мустафинов М. М. Зикризм и его социальная сущность. Грозный, 1975. 46 с.

Нурбахи Д. Психология суфизма. М.: Амрита-Русь, 2005. 158 с.

Письмо Николая I ген-фельд. Паскевичу об усмирении горских народов // Движение горцев Северо-Восточного Кавказа в 20–50-х гг. XIX века. Махачкала: Дагестанское книжное издательство, 1959.

Саламов А. А. Правда о «святых местах» в Чечено-Ингушетии // Сборник статей ЧИ НИИ при Совете Министров ЧИ АССР. Т. IX. Грозный, 1964. С. 155–169.

Тешал // Сердало, 2003. 29 июля.

«Ужасная судьба отца и сына...» / авт. сост. М. А. Вахидова. Нальчик: Тетраграф, 2013. 376 с.

Умаханов Х. Помнят Андийские горы. Махачкала: Дагестанское книжное издательство, 1993. 224 с.

Учение о тарикатах. Адабуль-Марзия. Соч. шейха Джемалэддина Казикумухского // Сборник сведений о кавказских горцах / пер. с араб. Вып. II. Тифлис, 1869.

Шейх, устаз, овлия Кунта-Хаджи Кишиев / авт. проекта и сост. Р.-Х.Ш. Албагачиев. Нальчик: Тетраграф, 2013. 719 с.

Шихалиев Ш. Ш. Краткий обзор арабографических сочинений Кунта-Хаджи Кишиева // Ислам в России и за её пределами: история, общество, культура: сборник материалов международной научной конференции, посвящённой 100-летию со дня кончины выдающегося религиозного деятеля шейха Батал-хаджи Белхароева. СПб.; Магас, 2011. С. 71–75.

Ибрагимов М. М. О переселении Кунта-Хаджи в с. Гуни (на чеч. яз.) // Таллам (Нохчийн Республикин 1илманийн Академин 1илманан-дешаран тептар), 2015. № 1(18).

Кишин воI Кунта-Хъажа [Сын Киши — Кунта-Хаджи]. Сольжа-Пала [Грозный], 2010. 336 с.

Нохчийн а, 1аьрбин а маттахь Иласхан-юьртарчу Хъаьжин жайна [Книга Хаджи из Иласхан-юрта на чеченском и арабском языках] / пер. с араб. на чечен. М.А.-Х. Асхабова. Без места изд., 1998, 5 сент.

Islam in Russia: genesis and evolution

SHEIKH KUNTA HAJI KISHIYEV IN THE SPIRITUAL CULTURE OF THE CHECHENS: MILESTONES OF HIS LIFE, THE ESSENCE OF HIS TEACHING AND ITS MODERN SIGNIFICANCE

Vakhit Kh. AKAYEV

Dr. Sci. (Philos.), professor, member of the Academy of Sciences of Chechnya, head research associate, the Kh. I. Ibragimov Interdisciplinary Research Institute of the Russian Academy of Sciences (21a Staropromislovoye Road, Grozny, Chechen Republic, 364051, Russian Federation).
E-mail: akaiev@mail.ru

Abstract. The article outlines the major milestones in the biography of Sheikh Kunta Haji, a prominent spiritual teacher of the Chechens and the Ingush, the founder of the Qadirio order in the North Caucasus. The article accentuates controversial points of the discourse about the Sheikh and legends about his religious activities. The author also points out the important views of his peacekeeping doctrine that calls for patience and humbleness and directs believers towards spiritual, moral and humanistic perfection. The article emphasizes the place of Kunta Haji's teaching in the spiritual culture of the Chechen nation and its significance for spiritual and cultural development.

Keywords: Sufi, Naqshbandiyya, Shamil, Kunta Haji, Zikrizm, Qadiriyya, ghazawat, silsila, humbleness, non-violence.



РИЗАЭТДИН БИН ФАХРЕТДИН ОБ ИСТОРИИ НИЖЕГОРОДСКИХ ЯРМАРОЧНОЙ И ГОРОДСКОЙ МЕЧЕТЕЙ (из рукописного наследия)*

ФАРХШАТОВ

Марсиль Нуруллович

канд. ист. наук, заведующий отделом
Института истории языка и литературы,
Уфимский научный центр Российской
академии наук (450054, Россия,
Республика Башкортостан, г. Уфа,
проспект Октября, д.71).
E-mail: marsil@mail.ru

БУЛГАКОВ

Рамиль Махмутович

канд. филол. наук, старший научный
сотрудник Института истории языка и
литературы, Уфимский научный центр
Российской академии наук (450054,
Россия, Республика Башкортостан, г. Уфа,
проспект Октября, д.71).
E-mail: okmmko@ufanet.ru

Аннотация. Статья посвящена анализу неизвестного для многих исследователей раздела рукописного сочинения выдающегося религиозного и общественного деятеля Российского Востока Ризаэтдина бин Фахретдина «Булгарские и казанские тюрки». В нём содержатся сведения о более чем 100 мечетях Урало-Поволжского региона на рубеже XIX–XX столетий. В приложении даётся перевод части авторского текста о нижегородских культовых сооружениях и их настоятелях, а также об истории строительства храмов на «главном российском торжище», принципах и механизме определения к ним служителей культа, приводятся биографии некоторых имамов.

Ключевые слова: Ризаэтдин бин Фахретдин, рукописное наследие, соборные мечети, имамы и ахуны приволжских губерний.

Выдающийся религиозный и общественный деятель Российского Востока Ризаэтдин бин Фахретдин (Риза Фахретдинов, 1959–1936) является одним из первых историографов ислама и его институтов среди тюрко-мусульманских народов нашей страны. Его опубликованные труды по истории интеллектуальной элиты, отдельных мусульманских общин, благотворительного дела, государственно-исламских отношений и т. д. не потеряли своего значения до сих пор и активно используются в исследовательской литературе¹. В последние десятилетия стали также вводиться в научный оборот некоторые важные неопубликованные сочинения этого учёного-просветителя, которые хранятся в архивохранилищах и библиотеках Уфы, Казани,

* Работа выполнена в рамках проекта РГНФ № 15–11–020222.

¹ См., напр.: Творчество Ризы Фахретдинова: сборник статей. Уфа, 1988; Научное наследие Ризы Фахретдинова и актуальные проблемы востоковедения: материалы республиканской научной конференции. Уфа, 2001; Ризаэтдин Фәхретдин: Мирасы һәм хәзерге заман: Мәкаләләр жыйынтыгы. Казан, 2003; Проблемы башкирской и татарской культуры и наследие Ризы Фахретдинова: материалы межрегионального симпозиума. Уфа, 2006; Просветительские традиции в Урало-Поволжье: I Фахретдиновские чтения: сборник материалов. Н. Новгород, 2009; Инновационные ресурсы мусульманского образования и культуры: II Фахретдиновские чтения: сборник материалов. М.; Н. Новгород, 2011, и др.

Санкт-Петербурга¹. Однако на этом пути сделаны лишь первые шаги. Выявление, описание, изучение и публикация огромного рукописного научного наследия Р. Фахретдинова требует времени, концентрации усилий археографов, историков, филологов и других специалистов, немалых финансовых затрат.

В настоящей статье внимание исследователей обращается на одну из малоизвестных работ Ризаэтдина бин Фахретдина по истории мусульманских приходов и мечетей округа Оренбургского магометанского духовного собрания в целом и нижегородских ярмарочной и городской мечетей в частности. Она составляет отдельный раздел его сочинения «Булгарские и Казанские тюрки», хранящегося в научном архиве Уфимского научного центра РАН. В опубликованном в 1993 г. в Казани А. Н. Хайруллинским варианте этого сочинения указанный раздел пропущен без какой-либо оговорки².

Раздел под названием «Некоторые приходы и мечети, бывшие в ведении Духовного собрания» является частью главы «О нашем Духовном собрании, наших муфтиях и казиях» (л. 131–240) вышеуказанного рукописного сочинения Р. Фахретдинова (л. 1–328об)³. Текст раздела написан арабским алфавитом на разноцветной бумаге большого формата (как правило, высотой от 35 до 36 см и шириной от 22 до 22,5 см) чётким, читабельным почерком автора и содержит лишь небольшое число исправлений и добавлений.

Всё сочинение представляет собой сборник переписанных Ризаэтдином бин Фахретдином недатированных собственных и чужих записей. Поэтому не датирован и интересующий нас раздел. Однако по его содержанию ясно, что основная часть работы была написана до революции или даже в бытность автора казием, то есть заседателем Оренбургского магометанского духовного собрания (1891–1906 гг.), а затем, после его возвращения в 1918 г. из Оренбурга в Уфу, лишь несколько дополнена. Поздние приписки Ризаэтдина бин Фахретдина свидетельствуют о том, что над разделом «Некоторые приходы и мечети, бывшие в ведении Духовного собрания» он продолжал работать в 1932 г. и позже: после апреля 1932 г. (л. 238об), после 11 сентября 1933 г. (л. 151об) и даже после 24 августа 1934 г. (л. 151об).

Раздел о мусульманских приходах и мечетях открывается небольшим предисловием Р. Фахретдинова (л. 131–139 об), в котором раскрывается политика Русского государства по отношению к культовым сооружениям ислама от Ивана Грозного до Екатерины II и её преемников, а также характеризуется внешний вид зданий мечетей в целом. Автор прихо-

¹ См., например: Ризаэтдин Фәхретдин: Фәнни-биографик җыентык [Ризаэтдин Фәхретдин: научно-биографический сборник]. Казан, 1999; *Ризаэддин Фәхретдин*. Асар: 3 томда. Казан, 2006–2010; *Ризаэддин Фәхреддин*. Нәсел-ыруыбыз вә кыскача тарихыбыз. Казан, 2008; *Ризаитдин Фәхретдинов*. Һайланма әсәрзәр. Өфө, 2009; *Риза Фәхретдинов*. Йыуаныс. Өфө, 2011. Инсе китап; *Ризаэддин Фәхреддин*. Мөшһүр адәмнәр: «Шура» журналы сәхифәләреннән. Казан, 2012; и др.

² См.: *Ризаэддин Фәхреддинев*. Болгар вә Казан төрекләре / Китапны тәржемә итүче һәм төзүче Ә. Н. Хәйруллин. Казан, 1993.

³ Научный архив Уфимского научного центра РАН (НА УНЦ РАН). Ф. 7: Ризаэтдин бин Фахретдин. Оп. 1. Д. 13 (новый акт).

дит к выводу, что вплоть до начала XX в. мусульманские народы Внутренней России не имели права строить мечети по своему усмотрению (л. 131–137), что являлось, по его мнению, одной из главных причин их архитектурной невыразительности.

Далее Ризаэтдин бин Фахретдин повествует о том, что ему было известно (преимущественно по документам архива Оренбургского магометанского духовного собрания) по истории мечетей и их имамов в городах и аулах России. Его сведения расположены под названиями населенных пунктов, расположенных в порядке следования букв арабского алфавита (л. 139об-240). Эти сведения охватывают культовые сооружения и персональные данные духовных руководителей 103 сельских и городских поселений от Архангельска до Астрахани и от Санкт-Петербурга до Иркутска. Среди них есть как знаменитые на всю Россию мусульманские центры, например, деревни Стерлибаш (л. 148об), Тюнтер (л. 191 об), Кышкар, в которой размещались кумачные мануфактуры Усманова (л. 225об-226), Мачкара (л. 232–232об); Сеитовский посад (л. 197–202); г. Казань (л. 213об-224) и др.; так и малоизвестные приходы — деревни Чукур (л. 192), Шелчели (л. 207–207об), Кичучат (л. 230об-232); г. Кострома (л. 228–229об) и др. История первых из них в той или иной степени освещена в современной литературе. А вот история остальных ждёт ещё своих исследователей, для которых сведения Р. Фахретдинова могут служить отправной точкой.

Необходимо также отметить, что отдельные сведения по истории приходов и мечетей деревень Шелчели и Кичучат, а также персональные данные их имамов могут быть полезными для уточнения некоторых страниц биографии самого Ризаэтдина бин Фахретдина, поскольку в первой из них он более 20 лет обучался в медресе, а во второй — родился.

В связи со 100-летием постройки Соборной мечети «на горе» в Нижнем Новгороде особый интерес вызывают данные Р. Фахретдинова по истории мусульманских культовых сооружений на главном «торжище» Российской империи. Городскую соборную мечеть, начавшую действовать в 1915 г., он описал лишь в нескольких строках. А вот Макарьевская/Нижегородская ярмарочная мечеть, ставшая в своё время «одним из первых мусульманских богослужебных заведений в поликультурной среде» Российского государства¹, и их имамы представлены достаточно подробно, как правило на основании материалов архива Оренбургского муфтията, с которыми автор очень хорошо знаком. Важно, что некоторые документы приведены в пересказе или цитатах, что позволяет, например, прояснить роль первого Оренбургского муфтия Мухаммад-Джана Хусаинова в строительстве культового сооружения в Макарьево и Нижнем Новгороде и определении туда духовных служителей; принципы градации местных духовных лиц на муэдзинов, имамов,

¹ Сенюткина О.Н., Загидуллин И.К. Нижегородская ярмарочная мечеть — центр общения российских и зарубежных мусульман (XIX — начало XX вв.). Н. Новгород, 2006. С. 26.

имамов-джамиг, мугаллимов, мударрисов, мухтасибов, старших ахунов, эфенди и т. д.

Приложенные списки имамов самой Макрьевско-Нижегородской мечети и присланных в неё оренбургским муфтием дополнительных мулл во время ярмарки позволяют наметить направления биографических изысканий. В сочинении Р. Фахретдинова упомянуты 16 новых имён и даны новые сведения ещё по 22 имамам, упомянутым в трудах таких авторитетных исследователей, как Ш. Марджани, С. Б. Сенюткин, О. Н. Сенюткина, И. К. Загидуллин, Д. В. Мухитдинов, А. Ю. Хабутдинов и др.¹ (см. приложение 2).

Текст Ризаэтдина бин Фахретдина о нижегородских ярмарочной и городской мечетях имеет немалую источниковую и историографическую ценность. Поэтому ниже он приводится полностью в переводе на русский язык.

Приложение 1

Ризаэтдин бин Фахретдин

БУЛГАРСКИЕ И КАЗАНСКИЕ ТЮРКИ

Глава «О нашем Духовном собрании, наших муфтиях и казиях»

Раздел «Некоторые приходы и мечети, бывшие в ведении
Духовного собрания»²

Л. 234(об)

Макарьевская [ярмарочная] мечеть

В России, наверное, нет мусульманина, который бы не знал Макарьево³.

¹ *Шиһабетдин Марҗани*. Мөстәфәдел-әхбар фи әхвали Казан вә Болгар (Казан һәм Болгар хәлләре турында файдаланылган хәбәрләр) / Китапны тәржемә итүче һәм төзүче Ә. Н. Хәйруллин. Казан, 1989; Ислам на европейском Востоке: энциклопедический словарь. Казань, 2004; *Хабутдинов А. Ю.* Имамы ярмарочной мечети // Медина аль-Ислам, 2005. № 6(9). С. 14; *Сенюткина О. Н., Загидуллин И. К.* Указ. соч., 2006; *Загидуллин И. К.* Исламские институты в Российской империи: Мечети в европейской части России и Сибири. Казань, 2007; Ислам на Нижегородчине: энц. словарь. Н. Новгород, 2007; *Сенюткин С. Б.* История татар Нижегородского Поволжья с последней трети XVI до начала XX вв. (Историческая судьба мишарей Нижегородского края). М.; Н. Новгород, 2009; *Мухетдинов Д. В.* Азан над Волгой: К 100-летию открытия Нижегородской соборной мечети и 25-летию её возрождения. 3-е изд., испр. и доп. Н. Новгород, 2015, и др.

² НА УНЦ РАН. Ф. 7. Оп. 1. Д. 13 (новый акт). Л. 234(об)–238(об).

³ Автор имеет в виду Макарьевскую ярмарку, которая ежегодно проводилась в июле–августе в непосредственной близости от волжского берега к востоку от монастыря, носящего имя Макария Унженского и Желтоводского и расположенного на Стрелице — месте слияния рек Оки и Волги (начало XVII– начало XIX в.), а затем, с июля 1817 г., — в Нижнем Новгороде. На ней традиционно присутствовала значительная группа купцов с мусульманского Востока и татарских предпринимателей (Акчурины, Апанаевы, Мустафины, Надыровы, Тагировы, Утямышевы, Хусаиновы, Юнусовы, Яушевы и др.), которые выступали посредниками в торговле России со Средней Азией, Казахскими джузами, Персией, Китаем, Афганистаном. На рубеже XIX–XX столетий численность мусульман, прибывавших на ярмарку в Нижнем Новгороде, достигала, по некоторым сведениям, 30 тыс. человек. Не случайно тогда этот город стал также важным центром общественно-политической жизни местных мусульман, которые в 1905–1906 гг. провели там два своих всероссийских съезда. Подробнее см.: Центральный исторический архив Республики Башкортостан (ЦИА РБ). Ф. И-295. Оп. 6. Д. 302. Л. 13; *Хабутдинов А. Ю., Мухетдинов Д. В.* Всероссийские мусульманские съезды 1905–1906 гг. Н. Новгород, 2005; *Сенюткина О. Н.* Первый съезд мусульман России (К 100-летию проведения). Н. Новгород, 2005; *она же.* Третий съезд мусульман России (К 100-летию проведения). Н. Новгород,

В одном из писем муфтия Мухаммад-Джана¹ на имя обер-прокурора Синода Голицына есть предложение следующего содержания (*ошбу мазмунда*): «Мечеть в Макарьёво была построена по моему желанию и с разрешения губернатора в 1787 г. Ежегодно во время Макарьёвской ярмарки по моей инициативе в эту мечеть для отправления религиозных треб (*дини гыйбадатларне кылыр өчен*) направлялись имамы. Посланный нами в этом году для религиозной службы в Макарьёвской мечети имам и мухтасиб Абушахма (так в тексте. — М.Ф., Р.Б.) Рахманкулов² написал жалобу на Хабибуллу ишана Хусаинова³, обвинив его в препятствии его деятельности. //

л. 236⁴

Из этого следует, что мечеть в Макарьёво была построена в 1787 г. и что её возведение было результатом стараний муфтия Мухаммад-Джана. Однако в то время он ещё не был муфтием. Тем не менее известно, что он и до своего назначения муфтием был человеком, который вращался в правительственных кругах и служил им. Бытуют мнения и предположения, что даже его поездки под предлогом учёбы в Бухару и Афганистан в своё время осуществлялись по тайным поручениям правительства и при его материальной поддержке. Поэтому его участие в получении от властей разрешения на постройку мечети на Макарьёвской ярмарке (что мотивировалось необходимостью привлечения туда представителей восточных народов), в возведении её здания на собранные среди мусульман деньги и направлении туда мулл для исполнения религиозных обрядов (*дини марасим кылу өчен*) вполне вероятно. Первая ярмарочная мечеть скорее всего была всего лишь деревянной⁵.

2006; Загидуллин И. К. Нижегородская ярмарка как центр экономической и общественной жизни татарских предпринимателей // Форумы российских мусульман на пороге нового тысячелетия. Н. Новгород, 2006; Макарьёвско-Нижегородская ярмарка: очерки истории. Н. Новгород, 1997; Сеньюткина О. Н., Загидуллин И. К. Указ. соч. С. 6, 12, 19, 25–26, 30–32, 84, и др.

¹ Мухаммад-Джан Хусаинов (1756–1824) был муфтием — председателем Оренбургского магометанского духовного собрания со дня его открытия 4 декабря 1789 г. до своей кончины.

² Муфтий Мухаммад-Джан назначил Абушахму Рахманкулова, указного имама, мударриса и мухтасиба из д. Калачевой Чистопольского уезда Казанской губернии, в Ярмарочную мечеть для ведения богослужения в торговом сезоне 1810 г. См.: Сеньюткина О. Н., Загидуллин И. К. Указ. соч. С. 29. Шигабутдин Марджани сообщает имена двух постоянных имамов мечети в Макарьёво в начале XIX в. По его сведениям, в начале 1800-х гг. престижную и прибыльную в материальном отношении должность имама Ярмарочной мечети занял Хабибулла Габделкаримов (1762–1816), сместив с этого поста при поддержке нижегородского губернского начальства Фатхулла ахуна – ставленника и родственника первого оренбургского муфтия. См.: Шихабетдин Марджани. Мөстәфадел-әхбар... В. 260–263.

³ Речь идёт об имаме и мударрисе д. Ури Царевококшайского уезда Казанской губернии Хабибулле Хусаинове (Хабибулла бин Хусаин ал-Ури), которого прихожане Ярмарочной мечети избрали для отправления богослужения на торговый сезон 1810 г. Но так как Духовное собрание направило тогда же в Ярмарочную мечеть вышеупомянутого имама Абушахму Рахманкулова, нижегородское губернское правление отклонило кандидатуру Хабибуллы Хусаинова, хотя он пользовался большим авторитетом у местных мусульман. См.: Сеньюткина О. Н., Загидуллин И. К. Указ. соч. С. 29.

⁴ На крохотных листах 235 и 235(об) рукописи размещён небольшой текст, не имеющий отношения к Макарьёвской ярмарочной мечети.

⁵ По архивным сведениям, существовавшая с конца XVIII столетия на Макарьёвской ярмарке мечеть была возведена из лубяных материалов и сгорела 16 августа 1816 г. во время пожара во всём Макарьёвском гостином дворе. См.: Сеньюткина О. Н., Загидуллин И. К. Указ. соч. С. 21, 28, 30.

Существующая ныне каменная мечеть была построена вместе с гостиным двором между 1818 и 1822 гг.¹ Истраченные на весь новый ярмарочный комплекс расходы составили 6 миллионов рублей², и все деньги поступили из казны. О том, сколько из них ушло на строительство мечети, сведений нет³.

Известные нам имамы Макарьевской мечети.

1. Ногман бин Нигматулла бин Гали бин Габдрашид бин Гайса бин Кушай — Кушаев. В 1855 г. нижегородским губернским правлением по просьбе Духовного собрания утверждён в должности имама и ахуна⁴. Позже, в 1862 г., это же губернское правление по предложению Духовного собрания удалило его (*газл итде*) с должности.

В архиве Духовного собрания сохранилось письмо департамента духовных дел иностранных исповеданий на имя муфтия от 2 ноября 1855 г. относительно Нугмана Кушаева следующего содержания.

Стало известно, что во время ярмарки Духовное собрание опять предполагает направить в Макарьево ещё одного муллу вдобавок к нынешнему имаму Нугману Кушаеву. Однако последний сам в состоянии исполнять все нужные службы в Ярмарочной мечети.

Вот содержание ещё одного письма упомянутого департамента в Духовное собрание от 13 июля 1856 г.: «Духовное собрание выступает против присвоения звания, или титула [*гонван*] старшего ахуна Нугману Кушаеву, мотивируя тем, что при испытании он был удостоен всего лишь степени [*дэражэ*] имам-джамига и мугаллима. Хотя ахунство не является никаким чином [*мэртэбэ*], а есть только почётное звание [*фэхри гонван*]. Для его получения нет необходимости устраивать экзамен, как нет и необходимости во время экзамена присуждать таковой титул. Нет никакого препятствия для присуждения ахунского звания тем, кто исполняет свои служебные обязанности усердно [*ижтихад берлэ*]. Недавно само Духовное собрание ходатайствовало о возведении в ахунство [*ахунд итуне*] Петербургского военного имама Рахманкулова и Московского имама Рафика без всякого испытания. По этой причине Оренбургское

С переводом торгов в Нижний Новгород новый молельный дом сначала возвели также из дерева и только затем появился каменный храм См.: там же. С. 61–62).

¹ Ш. Марджани также писал, что Ярмарочную мечеть построили в 1822 г. См.: *Шуһабетдин Мэржани*. Мөстафадел-эхбар... Б. 392. На самом деле она была возведена в 1827 г. по проекту архитектора А.Л. Леера внутри ярмарочной территории на Магометанской площади у Бетанкурского канала на набережной. См.: *Сенюткина О.Н., Загидуллин И.К.* Указ. соч. С. 62, 67–68, 72, 74; *Храмцовский Н.* Краткий очерк истории и описания Нижнего Новгорода. В 2 ч. Н. Новгород, 1857. Ч. 2. С. 200.

² По данным О.Н. Сенюткиной и И.К. Загидуллина, в 1804–1808 гг. казна истратила на возведение новых ярмарочных зданий ещё в Макарьево 600 тыс. руб. См.: *Сенюткина О.Н., Загидуллин И.К.* Указ. соч. С. 25.

³ И в доступной нам специальной литературе нет соответствующих данных. Вполне вероятно, что они содержатся в материалах Комитета по постройке Нижегородского ярмарочного Гостиного двора (1813–1835 гг.) и Комиссии по ревизии отчётов Комитета по постройке Нижегородского ярмарочного Гостиного двора (1828–1829 гг.), которые хранятся в Центральном архиве Нижегородской области, соответственно в фондах 2363 и 2362.

⁴ О.Н. Сенюткина и И.К. Загидуллин пишут, что Н. Кушаев в ахунское звание был возведён в 1867 г. См.: *Сенюткина О.Н., Загидуллин И.К.* Указ. соч. С. 175.

духовное собрание не может препятствовать быть Кушаеву старшим ахуном. Просьба Духовному собранию известить Департамент о своём решении по данному вопросу»¹.

Кушаев был родом из д. Шемяк Тетюшского уезда [Казанской губернии]. По некоторым сведениям, он, после того как был призван на военную службу, стал военным имамом в Нижнем Новгороде. Затем получил (*ихраз кылган*) должность имама Макарьевской мечети². Был дядей по материнской линии (*хале иде*) Шарафутдина эфенди — имама и ахуна в д. Биш-Балта. Как бы то ни было, //

л. 236(об)

муфтий Мухаммад-Джан в конечном итоге удалил с должности Нугмана Кушаева³, который после отставки приехал для проживания в Казань, где и скончался в месяце сафар 1296 г. (1879 г.) (в метрической книге записано: 27 января в возрасте 75 лет)⁴.

2. Самирхан бин Габдулхамид бин Сайфулла Соколов. Был имамом после отставки первого имама⁵, а затем ахуном (с 1867 г.⁶). Покинул этот мир в июле 1899 г. Образование получил в д. Стерлибаш.

¹ Источники не дают основания утверждать, что Н. Кушаев добился искомого звания старшего ахуна.

² Известно, что в конце 1840-х гг. Нугман Кушаев исполнял обязанности «волостного головы». В 1854 г. он был испытан «в знании правил мусульманской религии» в Духовном собрании и стал «неуказным», а через год, по ходатайству нижних чинов и при поддержке местных гражданских и военных властей, — указным «имамом при военнотружущих магометанах». См.: *Сенюткина О.Н., Загидуллин И.К.* Указ. соч. С. 77, 175. В некоторых документах его именуют «старшим мухтасибом имамов [Нижегородской] губернии». В 1856 г. возведён в «тарханское достоинство», а в 1858 г. мусульмане предыдущего торгового сезона «приговорили» его к званию «старшего мухтасиба» и «эфенди Нижегородской губернии». Проявлял искреннюю заботу о приходе и прихожанах, хорошо знал русский язык, был официальным «азиатским переводчиком» с персидского на русский язык, за что получал жалованье в 100 руб. в год. См.: там же. С. 77–81; *Сенюткин С.Б.* Кушаев Нугман Негмятов // *Ислам на Нижегородчине: энциклопедический словарь*. Н. Новгород, 2001.

³ По представлению казанского губернатора Н. Кушаев был отстранён Духовным собранием с 8 июня 1862 г. на время ведения следствия над ним. Его обвиняли в служебном подлоге во время деятельности в качестве «волостного головы», что сам Кушаев категорически отрицал. Тем не менее 14 декабря 1863 г. указом нижегородского губернского правления было подтверждено «удаление» опального имама с занимаемой должности. См.: *Сенюткина О.Н., Загидуллин И.К.* Указ. соч. С. 81–82.

⁴ Ш. Марджани утверждал, что Нугман ахун скончался в Казани в 17 числа месяца сафар 1296 г. хиджры (1878 г. христианского летоисчисления). См.: *Шихабетдин Марджани*. Местэфадел-эхбар... Б. 393.

⁵ Ш. Марджани именовал его «мелла Самирхан бин Габдулхамид бин Сайфулла бин Саид бин Тулбай». См.: *Шихабетдин Марджани*. Местэфадел-эхбар... Б. 393. Официально же он именовался как Зямил Самирхан Халитов Соколов, 1822 г. р., уроженец д. Пошатово (Башад) Сергачского уезда Нижегородской губернии. С 1856 по 1863 г. он исполнял обязанности муэдзина Ярмарочной мечети по приглашению имама Н. Кушаева. Руководил не только Ярмарочной мечетью, так как губернским правлением 8 марта 1863 г. был назначен и «военным имамом при военнотружущих в Нижнем Новгороде» с жалованьем 85 руб. 71 коп. От предшественника ему также досталась должность переводчика с персидского языка с годовым вознаграждением в 100 руб. В 1874–1875 гг. совершил хадж. За усердную службу власти наградили его золотой и серебряной медалями на Станиславской ленте для ношения на шее, а правительство Персии — орденом Льва и Солнца. После кончины оренбургского муфтия Салим-Гарая Тевкелева (2 января 1885 г.) несколько мулл-земляков из Семёновской волости Сергачского уезда выдвинули его кандидатуру на занятие вакантной должности председателя Духовного собрания. См.: *Сенюткина О.Н., Загидуллин И.К.* Указ. соч. С. 78, 82, 83, 175; *Загидуллин И.К.* Эпоха нижегородских ахунов Ярмарочной мечети // *Медина аль-Ислам*, 2005. № 9(12). С. 18; *Сенюткина О.Н.* Пошатовские ахуны Хусейн и Желялетдин // *Медина аль-Ислам*, 2005. № 10(13). С. 13.

⁶ *Сенюткина О.Н., Загидуллин И.К.* Указ. соч. С. 175.

3. Мухаммад-Халил бин Габдулгаллям Сулейманов. Переехал из мечети д. Саба и стал имамом и ахуном 5 декабря 1900 г.¹ Умер 2 августа 1909 г.

4. Сын последнего Габдулла. 29 октября 1910 г. стал имамом², а затем ахуном³.

Дополнение (гыйлавлә)

Ежегодно во время ярмарки Духовное собрание направляло в Макарьево в дополнение к уже имеющимся ещё одного имама и одного муэдзина для беспрепятственного выполнения собравшимися мусульманами религиозных обрядов⁴. О существовании такой практики известно и из письма муфтия Мухаммад-Джана на имя Голицына, которое было упомянуто в начале этих записей. Однако после того, как имамом Ярмарочной мечети стал Нугман ахун, выступавший против этой традиции, Духовное собрание в течение нескольких лет не могло посылать туда дополнительного имама⁵.

Хотя в архиве Духовного собрания и имеются сведения о направляемых муфтием в Макарьево имамах — кто они и откуда, их поиск и приведение в порядок заняли бы слишком много времени. Поэтому авторы, воспользовавшись делами, содержащими экскурсы (*иститрад*), удовлетворились письменным упоминанием некоторых из них. Может быть, среди этих имамов есть направленные в Ярмарочную мечеть по два и более раза. Ниже приводятся имена тех, кто нам известен:

- 1) Абушахма Рахманкулов;

¹ Любопытный факт: в начале XX в. купцы-мусульмане выделяли ахуну Нижегородской ярмарочной мечети М.-Х. Сулейманову «жалованье» в сумме 1 200 руб. в год вдобавок к его доходам от вакуфного дома. См.: *Сенюткина О.Н., Загидуллин И.К.* Указ. соч. С. 91.

² В литературе называется и другая дата. Так, О.Н. Сенюткина и И.К. Загидуллин пишут: «Обязанности муллы Ярмарочной мечети взял на себя в 1912 году сын Халила Сулейманова Абдул-Мухамет Халилович Сулейманов (1886–1937), которому тогда было 26 лет». См.: *Сенюткина О.Н., Загидуллин И.К.* Указ. соч. С. 99. Ссылка на Центральный архив Нижегородской области (ЦАНО). Ф. 5. Оп. 51. Д. 21247. Л. 151; Ф. 916. Оп. 1. Д. 122. Л. 2. Из данных архива следует, что после смерти Мухаммад-Халила ахуна освободившуюся должность имама исполнял Мухаммад-Фатих Соколов, бывший до этого муэдзином Ярмарочной мечети. См.: *Сенюткина О.Н., Загидуллин И.К.* Указ. соч. С. 97, 99, 175). Что же касается биографии Габдуллы ахуна, то она весьма красноречива: его предки происходили из Тамбовской губернии, но он сам был уроженцем г. Мамадыша Казанской губернии и выпускником казанского медресе «Мухаммадийа» и университета. См.: там же. С. 100–101; *Хабутдинова М.* Габдулла Сулеймани // *Медина аль-Ислам*, 2005. № 8(11). С. 14. В 1916 г. в Ярмарочной мечети появился второй имам. Им был сын ахуна Х.Х. Соколова Садек Хусеинов Соколов (1871–1937) — уроженец уже упомянутой деревни Пошатово Сергачского уезда Нижегородской губернии, в которой он возглавлял второй мусульманский приход. Однако после падения монархии в 1917 г. Садек Соколов вернулся на прежнюю должность в родную деревню, где и был репрессирован в год «большого террора». См.: *Сенюткина О.Н., Загидуллин И.К.* Указ. соч. С. 100, сноска 452).

³ Габдулла Сулейманов стал последним «указным» имамом и ахуном Нижегородской ярмарочной мечети, которую в годы Первой мировой войны ввиду ветхости здания и постройки новой городской соборной мечети «на горе» закрыли.

⁴ До 50-х годов XIX в. бывали случаи определения муфтием в Ярмарочную мечеть и большего числа духовных лиц, до четырех-пяти, самый авторитетный из которых назначался старшим. См.: *Сенюткина О.Н., Загидуллин И.К.* Указ. соч. С. 75–77, 175.

⁵ В 1855 г. Министерство внутренних дел на основании ходатайства нижегородского военного губернатора постановило отменить «командирование посторонних мулл на Нижегородскую ярмарку» и оставить «без уважения» «домогательства Оренбургского магометанского собрания о восстановлении прежнего порядка». См.: *Сенюткина О.Н., Загидуллин И.К.* Указ. соч. С. 77–78. Практика командирования муфтиятом на ярмарку имамов и муэдзинов возобновилась при С. Соколове — преемнике Н. Кушаева. См.: там же; ЦИА РБ. Ф. И-295. Оп. 6. Д. 296. Л. 1–3.

- 2) Баймурад бин Мухаррам, имам в г. Казани;
- 3) Таджутдин бин Мансур, имам и ахун в д. Сары-Алан Лаишевского уезда;
- 4) Хабибулла ишан, имам д. Ури [Царевококшайского уезда Казанской губернии, 1810 г.];
- 5) Хисамитдин бин Габдулкарим, имам и ахун в д. Толбазы Стерлитамакского уезда, а затем в г. Оренбурге¹;
- 6) Хусаин бин Амирхан, имам в г. Казани;
- 7) Худжа-Ахмад бин Музаффар, имам и ахун в г. Казани;
- 8) Сайфутдин бин Абубакр, имам и мударрис в д. Саба;
- 9) Садик бин Габдулхалил, имам и мударрис в д. Думай Белебеевского уезда;
- 10) Сибгатулла бин Бикмухаммад, имам д. Кугарчен Лаишевского уезда;
- 11) Габдулхаким бин Габдулкарим, имам д. Мачкара;
- 12) Габдулсаттар бин Сагид (Абдул-Саттар Шаффеев), имам [Галеевской мечети] и ахун в г. Казани²;
- 13) Габдулгафур бин Габдулманнан, имам и мударрис в г. Чистополе [Казанской губернии];
- 14) Габдували бин Габдулгаффар, имам в Казани;

л. 237

- 15) Гиззатулла бин Габдулвахид Дауликамов (так в тексте. — *М.Ф., Р.Б.*), имам и ахун в г. Касимове³;
- 16) Гали бин Салих ал-Чукри, имам и ахун в д. Чокыр Бирского уезда [Оренбургской, а с 1865 г. Уфимской губернии];
- 17) Фатхулла ахун из д. Ури [Царевококшайского уезда Казанской губернии];
- 18) Камалетдин бин Шамсутдин, имам д. Сырда-Урнаш Казанского уезда (и губернии);
- 19) Мухаммади бин Салих, имам д. Каракучук Белебеевского уезда (Мухаммад кази);
- 20) Муса бин Исхақ, имам д. Большие Ильинки Инсарского уезда [Пензенской губернии]⁴;

¹ Хисамитдин бин Габдулкарим был командирован в Ярмарочную мечеть дважды: в 1848 и 1854 гг. См.: *Сенюткина О.Н., Загидуллин И.К.* Указ. соч. С. 77, 78.

² Абдулсаттар Шаффеев был командирован в Нижегородскую ярмарочную мечеть в 1820 г. См.: *Сенюткина О.Н., Загидуллин И.К.* Указ. соч. С. 175, таблица 45: Имамы Макарьевско-Нижегородской ярмарочной мечети (XIX — начало XX вв.).

³ Имам Ханской мечети г. Касимова Гиззатулла бин Габдулвахид Дуликамов (Давлеткамалов) служил в Ярмарочной мечети в 1847 г. За проявленное усердие благодарные прихожане — в большинстве своём очень известные и уважаемые купцы — составили «приговор» о повторном приглашении его на следующий торговый сезон, который, однако, Духовное собрание отвергло. См.: *Сенюткина О.Н., Загидуллин И.К.* Указ. соч. С. 76. Ссылка в том числе на ЦИА РБ. Ф. И-295. Оп. 3. Д. 1810 (без пагинации).

⁴ Муса Исхаков был прислан в Ярмарочную мечеть третьим по счёту оренбургским муфтием Г. Сулеймановым в 1856 г. Повторно исполнял в Нижнем Новгороде должность имама в 1862 г. См.: *Сенюткина О.Н., Загидуллин И.К.* Указ. соч. С. 78, 81.

21) Вафа бин Файзулла, имам в Казани¹.

Список имамов, направленных в Ярмарочную мечеть после 1891 г.:

В 1891 г. — Абубакр бин Йахуда. Знаменитый Абубакр мукри² и мударрис.

В 1892 г. — Ахмад бин Вафа. Имам д. Утямыш Бугульминского уезда [Симбирской губернии].

В 1893 г. Мухаммад-Гариф бин Биктимер. Имам д. Джаубаш Касимовского уезда.

В 1894 г. — Хусаин Соколов. Имам и ахун в д. Пашад Сергачевского уезда [Нижегородской губернии].

В 1895 г. — Искандер бин Мухаммад-Гали. Имам и ахун д. Эткул Белебеевского уезда [Уфимской губернии].

В 1896 г. — Мухаммад-Шакир бин Мухаммад-Йар Альметов. Имам и ахун в г. Оренбурге.

В 1897 г. — Ахмад-Шакир бин Габдулнафиг Суюндуков. Имам и ахун в д. Агерже Сарапульского уезда [Вятской губернии].

В 1898 г. — Хайрулла Госманов. Имам и ахун в г. Уфе.

В 1899 г. — Хусаин Соколов.

В 1900 г. — Габдулхак бин Гимадетдин. Имам и ахун в г. Сим.

В 1901 г. — Низаметдин бин ... (пропуск в тексте. — *М.Ф., Р.Б.*). Имам в д. Кубяк Мензелинского уезда [Уфимской губернии].

В 1902 г. Абу Мухаммад-Джан бин ... (пропуск в тексте. — *М.Ф., Р.Б.*). Имам в д. Йамак Мензелинского уезда [Уфимской губернии].

В 1903 г. Ахмад-Гарай бин Нугман Ирмашев. Имам в д. Беренги Уржумского уезда.

В 1904 г. Хусаин Соколов.

В 1905 г. ... (пропуск в тексте. — *М.Ф., Р.Б.*).

...³

В 1914 г. ... (пропуск в тексте. — *М.Ф., Р.Б.*).

[...]

л. 238(об)

¹ Список Р. Фахретдинова неполный, что заранее оговорено и им самим. Его можно дополнить. Например, в 1820 г. муфтий Мухаммад-Джан Хусаинов командировал в Нижний Новгород «для произведения в нынешних лета (так в тексте. — *М.Ф., Р.Б.*) при той ярмарке как пятивременного, так и соборного богослужения, называемого джума-намаз, с прочими по духовенству требами Казанской губернии Спасской округи деревни Мамачалей Старых Ургагар соборного имама и мудар[р]иса Абдул Сагар Шаффеева». См.: *Сенюткина О.Н., Загидуллин И.К.* Указ. соч. С. 61. Ссылка на ЦАНО. Ф. 489. Оп. 286а. Д. 13: Дело по предложению господина губернатора об отводе земли татарской мечети на территории ярмарки. В 1840-х гг. в числе командированных в Нижний Новгород значились также имамы г. Казани Сагит Валитов и д. Актуковой Сергачского уезда Нижегородской губернии Гизетулла Абдулгазов, а также «казанских городских и уездных мечетей мухтасиб» Нур-Мухаммад Хозяинов, муллы из Казани Байрат Мухарямов Адамов и Стерлитамакского уезда Хисамутдин Абдулкаримов и др. См.: *Сенюткина О.Н., Загидуллин И.К.* Указ. соч. С. 75, 76, а также табл. 45: Имамы Макарьевско-Нижегородской ярмарочной мечети. Известно также, что в 1907 г. в Ярмарочную мечеть был командирован имам г. Казани Сафиулла Абдуллин, в 1908 г. — имам д. Ново-Муртазино Бирского уезда Уфимской губернии Мухаммад-Шакир Габдулзяббаров, в 1915 г. — имам 2-й мечети г. Оренбурга Нигматулла Тимушев и др. См.: там же. С. 96.

² Мукри (араб): чтец Корана вслух.

³ За 1906–1913 гг. везде пропуск в тексте.

Мечеть в г. Нижний [Новгород]

Настоящая соборная мечеть была построена в 1909 г.

Её имамы:

- 1) Шах-Мардан сын Шакира Ильясов¹. Был утверждён в должности 27 апреля 1915 г.²
[...]³

Приложение 2

Список штатных и прикомандированных имамов нижегородских ярмарочной и городской соборной мечетей, упомянутых в книге Ш. Марджани (1883–1899 гг.) и рукописи Р. Фахретдинова, а также в монографии О. Н. Сенюткиной и И. К. Загидуллина (2006 г.)*

№ п/п	ФИО и др. персональные данные указных и прикомандированных имамов Макарьевско-Нижегородской ярмарочной мечети	Упомянуто на листе или странице сочинения		
		Ш. Марджани	Р. Фахретдинова	О.Н. Сенюткиной и И.К. Загидуллина
1	Абу Мухаммад-Джан** бин ... (имя отца неизвестно. — М.Ф., Р.Б.), имам в д. Йамак Мензелинского уезда Уфимской губернии, сезон 1902 г.	Нет	Л. 237	Нет
2	Абдул-Мухаммад Сулейманов (Габдулла Халилович Сулейманов, 1886–1937), уроженец г. Мамадыша, 4-й и последний имам-хатиб Ярмарочной мечети с 1910 г.	Нет	Л. 236(об)	С. 99–100, 111, 175
3	***Абдул-Саттар Шаффеев (Габдул-саттар бин Сагид). Имам [Галеевской мечети] и ахун в г. Казани (по сведениям О. Н. Сенюткиной и И. К. Загидуллина, имам и мударрис д. Мамачалей Старых Ургагар Спасской округи Казанской губернии), сезон 1821 г.	С. 392	Л. 236(об)	С. 61, 111, 175
4	Абубакр бин Йахуда. Знаменитый Абубакр мукри и мударрис, сезон 1891 г.	Нет	Л. 237	Нет

¹ В официальных документах его записывали как Шагимердяна Шакурова Ильясова. Родился в 1888 г. в д. Татарское Маклаково Нижегородской губернии в семье муллы, в 1910 г. окончил одно из медресе Казани и стал преподавателем в родной деревне. После революции 1917 г. принял «платформу Советской власти» и до 1932 г. возглавлял Нижегородскую соборную мечеть. В декабре того же года «за антисоветскую агитацию» был отстранён от должности и осуждён на 3 года исправительно-трудовых лагерей. Умер в 1953 г. См.: Сенюткина О. Н., Загидуллин И. К. Указ. соч. С. 104–105.

² Само открытие Нижегородской соборной мечети состоялось 20 марта 1915 г. См.: Сенюткина О. Н., Загидуллин И. К. Указ. соч. С. 101.

³ Далее идёт текст следующего раздела.

№ п/п	ФИО и др. персональные данные указных и прикомандированных имамов Макарьевско-Нижегородской ярмарочной мечети	Упомянуто на листе или странице сочинения		
		Ш. Марджани	Р. Фахретдинова	О.Н. Сенюткиной и И.К. Загидуллина
5	Абушахма Рахманкулов, имам, мударрис, мухтасиб из д. Калаевой Чистопольского уезда Казанской губернии, сезон 1810 г.	Нет	Л. 234(об), 236(об)	С. 29
6	Ахмад бин Вафа, имам в д. Утямыш Бугульминского уезда Симбирской губернии, сезон 1892 г.	Нет	Л. 237	Нет
7	Ахмад-Гарай бин Нугман Ирмашев, имам в д. Беренги Уржумского уезда, сезон 1903 г.	Нет	Л. 237	Нет
8	Ахмад-Шакир бин Габдулнафиг Суюндуков, имам и ахун в д. Агерже Сарапульского уезда Вятской губернии, сезон 1897 г.	Нет	Л. 237	Нет
9	***Байрат Мухарямов Адамов (Баймурад бин Мухаррям ал мангари), из г. Казани, сезон 1847 г.	С. 392	Л. 236(об)	С. 76, 175
10	*** Вафа бин Файзулла (Фазыл), имам в Казани, сезон 1892 г.	С. 392	Л. 237	Нет
11	Габдулвали бин Габдулгаффар бин Хусаин, имам в г. Казани, сезон 1270/1853 г.	С. 392	Л. 236(об)	Нет
12	Габдулгафур бин Габдулманнан, имам и мударрис в г. Чистополе Казанской губернии	Нет	Л. 236(об)	Нет
13	Габдулла бин Габдулгаффар бин Сагид, сезон 1281/1864 г.	С. 392	Нет	Нет
14	Габдулхак бин Гимадетдин, имам и ахун в г. Симе, сезон 1900 г.	Нет	Л. 237	Нет
15	Габдулхаким бин Габдулкарим ал-Батракси, имам в д. Мачкара, сезон 1301/1883 г.	С. 392	Л. 236(об)	Нет
16	***Габдуннасир ахун	С. 392	Нет	Нет
17	Гали бин Салих ал-Чукри, имам и ахун в д. Чокыр Бирского уезда Оренбургской, с 1865 г. — Уфимской губернии	Нет	Л. 237	Нет
18	Гиззатулла Абдулгазов, имам в д. Актуковой Сергачского уезда Нижегородской губернии, сезон 1843 г.	Нет	Нет	С. 75
19	Гиззатулла Абдулвахитов Давлекамов/Давлеткамалов (Гиззатулла бин Габдулвахид ал Кирмави, имам и ахун в Ханской мечети г. Касимова, сезон 1847 г.; по сведениям Ш. Марджани — сезоны 1269/1851 и 1282/1865 гг.)	С. 392	Л. 237	С. 76, 175

№ п/п	ФИО и др. персональные данные указных и прикомандированных имамов Макарьевско-Нижегородской ярмарочной мечети	Упомянуто на листе или странице сочинения		
		Ш. Марджани	Р. Фахретдинова	О.Н. Сенюткиной и И.К. Загидулина
20	Искандер бин Мухаммад-Гали, имам и ахун д. Эткул Белебеевского уезда Уфимской губернии, сезон 1895 г.	Нет	Л. 237	Нет
21	Искандер Маклютов, из Касимовского уезда, сезон 1848 г.	Нет	Нет	С. 76, 175
22	Камалетдин Шамсутдинов (Камалетдин бин Шамсетдин), д. Сырда-Урнаш Казанского уезда и губернии (в сезоне 1847 г. был также муэдзином)	Нет	Л. 237	С. 76, 175
23	Муса Исхаков (Муса бин Исхак), ахун, имам д. Большие Ильинки Инсарского уезда Пензенской губернии, сезон 1856 г.	Нет	Л. 237	С. 78
24	Мухаммад бин Салих ал-Гумари, сезон 1281/1867 г.	С. 392	Нет	Нет
25	Мухаммад-Гариф бин Биктимер, имам в д. Джаубаш Касимовского уезда, сезон 1893 г.	Нет	Л. 237	Нет
26	Мухаммад-Шакир бин Мухаммад-Йар Альметов, имам и ахун в г. Оренбурге, сезон 1896 г.	Нет	Л. 237	Нет
27	Мухаммад-Шакир Габдулзяббаров, имам в д. Ново-Муртазино Московской волости Бирского уезда Уфимской губернии, сезон 1908 г.	Нет	Нет	С. 96
28	Мухаммад-Фатих Хусаинов Соколов, сначала был муэдзином	Нет	Нет	С. 97, 98, 101, 104, 111, 175
29	Мухаммади бин Салих, имам в д. Каракучук Белебеевского уезда (Мухаммад кази)	Нет	Л. 237	Нет
30	Нигматулла Тимушев, имам 2-й соборной мечети г. Оренбурга, сезон 1914 г.	Нет	Нет	С. 95
31	Низаметдин бин ... (имя отца неизвестно. — <i>М.Ф., Р.Б.</i>), имам в д. Кубяк Мензелинского уезда Уфимской губернии, сезон 1901 г.	Нет	Л. 237	Нет
32	Нугман Кушаев (Нугман бин Нигматулла бин Гали бин Габдрашид бин Гайса бин Кушай бин Раскаш-Шемяки), из служилых татар д. Шемяк Тетюшского уезда Казанской губернии, первый указный имам Ярмарочной мечети с 1855 г., ахун	С. 393	Л. 236–236(об), 246(об)	С. 77–82, 111, 175

№ п/п	ФИО и др. персональные данные указных и прикомандированных имамов Макарьевско-Нижегородской ярмарочной мечети	Упомянуто на листе или странице сочинения		
		Ш. Марджани	Р. Фахретдинова	О.Н. Сенюткиной и И.К. Загидуллина
33	Нур-Мухаммад Хозянов, «казанских городских и уездных мечетей мухтасиб», сезон 1844 г.	Нет	Нет	С. 75
34	Рахматулла Ягудин, ахун в д. Азеево Слатовского уезда Тамбовской губернии, сезон 1843 г.	Нет	Нет	С. 75
35	Сагит Валитов, имам в г. Казани, сезон 1843 г.	Нет	Нет	С. 75
36	Садик бин ... (имя отца неизвестно. — М.Ф., Р.Б.), в сезоне 1303/1885 и 1304/1886 гг.	С. 392	Нет	Нет
37	Садик бин Габдулхалил, имам и мударрис в д. Думай Белебеевского уезда Уфимской губернии	Нет	Л. 236(об)	Нет
38	Садик Соколов (Садик бин Габдулхалил, 1871–1937), уроженец д. Пошатово Сергачского уезда Нижегородской губернии, 2-й имам Ярмарочной мечети в 1916–1917 гг.	Нет	Нет	С. 95, 100, 175
39	***Сайфутдин бин Абубакр (Сайфутдин ас-Сабави), имам и мударрис в д. Саба	С. 392	Л. 236(об)	Нет
40	Самирхан Соколов (Зямил Самирхан Халитов Соколов — Самирхан бин Габдулхамид бин Сайфулла бин Саид бин Тулбай Соколов), 1822 г. р., уроженец д. Пошатово Сергачского уезда Нижегородской губернии, с 1856 по 1863 год муэдзин, с марта 1863 г. 2-й указный имам Ярмарочной мечети и одновременно «военный мулла»	С. 393	Л. 236(об)	С. 78, 81–83, 175
41	Сафиулла Абдуллин, имам г. Казани, сезон 1907 г.	Нет	Нет	С. 96
42	Сибгатулла бин Бикмухаммад бин Тимер ас-Сатиши, имам в д. Кугарчен Лаишевского уезда, сезон 1305/1887 г.	С. 392	Л. 246(об)	Нет
43	***Таджутдин бин Мансур (ас-Сарлани), имам и ахун в д. Сары-Алан Лаишевского уезда	С. 392	Л. 236(об)	Нет
44	***Фатхулла ахун, из д. Ури Царевкокшайского уезда Казанской губернии	С. 392	Л. 237	С. 29
45	Хабибулла Абдуллин (в сезоне 1848 г. в качестве муэдзина)	Нет	Нет	С. 76, 175

№ п/п	ФИО и др. персональные данные указных и прикомандированных имамов Макарьевско-Нижегородской ярмарочной мечети	Упомянуто на листе или странице сочинения		
		Ш. Марджани	Р. Фахретдинова	О.Н. Сенюткиной и И.К. Загидуллина
46	***Хабибулла бин Хусаин ал-Ури (Хабибулла Хусаинов Габдкларимов, Хабибулла ишан, 1762–1816), имам в д. Ури Царёвококшайского уезда Казанской губернии, родственник Фатхуллы ишана; сезон 1810 г.	С. 392	Л. 234(об), 236(об)	С. 29, 175
47	Хайрулла Госманов, имам и ахун в г. Уфе, сезон 1898 г.	Нет	Л. 237	Нет
48	Халил Сулейманов (Мухаммад-Халил бин Габдулгаллям Сулейманов, ум. 1909), из духовных лиц д. Саба, 3-й по счёту указный имам Ярмарочной мечети с 1900 г.	Нет	Л. 236(об)	С. 96, 175
49	Хисамутдин Абдулкаримов (Хисамитдин бин Габдулкарим ат-Таубизи), имам и ахун в д. Толбазы Стерлитамакского уезда, а затем в г. Оренбурге, сезоны 1848 и 1854 гг. (по сведениям Ш. Марджани — сезоны 1269/1851 и 1282/1865 гг.)	С. 392	Л. 236(об)	С. 76, 175
50	Худжа-Ахмад бин Музаффар, имам и ахун в г. Казани, сезон 1302/1884 г.	С. 392	Л. 236(об)	Нет
51	Хусаин бин Амирхан бин Габделманнан, имам в г. Казани, сезоны 1269/1851 и 1282/1865 гг.	С. 392	Л. 236(об)	Нет
52	Хусаин Соколов, имам и ахун в д. Пашад Сергачевского уезда Нижегородской губернии, сезоны 1894, 1899 и 1904 гг.	Нет	Л. 237	Нет
53	Шагимардан Шакуров Ильясов (Шахмардан бин Шакир Ильясов, 1888–1953), 1-й имам городской соборной мечети с 1915 г.)	Нет	Л. 238(об)	С. 104–105
54	Юнус Кантемиров, из Стерлитамакского уезда (в сезоне 1848 г. — муэдзин)	Нет	Нет	С. 76, 175

* Составлена по: *Шихабетдин Мэржани. Мөстафадел-әхбар...* Казан, 1989. С. 392–393; *Риззәддин Фәхрәддинев*. Болгар вә Казан төрекләре: рукопись // НА УНЦ РАН. Ф. 7. Оп. 1. Д. 13 (н. а.). Л. 344–347; *Сенюткина О. Н., Загидуллин И. К.* Указ. соч.

** Здесь и далее имена имамов, выделенные жирным шрифтом, упомянуты впервые Риззәтдин-ном бин Фахрәтдином.

*** По сведениям Ш. Марджани, отмеченные знаком *** имамы были командированы в Ярмарочную мечеть по несколько раз. См.: *Шихабетдин Мэржани. Мөстафадел-әхбар...* Казан, 1989. С. 392.

Литература

Загидуллин И.К. Исламские институты в Российской империи: Мечети в европейской части России и Сибири. Казань: Татарское книжное издательство, 2007. 416 с.

Загидуллин И.К. Нижегородская ярмарка как центр экономической и общественной жизни татарских предпринимателей // Форумы российских мусульман на пороге нового тысячелетия. Н. Новгород, 2006. С. 74–95.

Загидуллин И.К. Эпоха нижегородских ахунов Ярмарочной мечети // Медина аль-Ислам, 2005. № 9(12).

Инновационные ресурсы мусульманского образования и культуры: II Фахретдиновские чтения: сборник материалов Всероссийской научно-практической конференции. М.; Н. Новгород, 2011.

Макарьевско-Нижегородская ярмарка: очерки истории. Н. Новгород: Изд-во ННГУ, 1997. 224 с.

Мухетдинов Д.В. Азан над Волгой: К 100-летию открытия Нижегородской соборной мечети и 25-летию её возрождения. 3-е изд., испр. и доп. Н. Новгород, 2015.

Научное наследие Ризы Фахретдинова и актуальные проблемы востоковедения: материалы республиканской научной конференции. Уфа, 2001.

Проблемы башкирской и татарской культуры и наследие Ризы Фахретдинова: материалы межрегионального симпозиума. Уфа, 2006.

Просветительские традиции в Урало-Поволжье: I Фахретдиновские чтения: сборник материалов Всероссийской научно-практической конференции. Н. Новгород, 2009.

Сенюткин С.Б. История татар Нижегородского Поволжья с последней трети XVI до начала XX вв. (историческая судьба мишарей Нижегородского края). 2-е изд., доп., М.; Н. Новгород: ИД «Медина», 2009. 476 с.

Сенюткина О.Н. Первый съезд мусульман России (К 100-летию проведения). Н. Новгород: Изд-во НИМ «Махинур», 2005. 76 с.

Сенюткина О.Н. Пошатовские ахуны Хусейн и Желялетдин // Медина аль-Ислам, 2005. № 10(13).

Сенюткина О.Н. Третий съезд мусульман России (К 100-летию проведения). Н. Новгород: Изд-во НИМ «Махинур», 2006. 52 с.

Сенюткина О.Н., Загидуллин И.К. Нижегородская ярмарочная мечеть — центр общения российских и зарубежных мусульман (XIX — начало XX вв.). Н. Новгород: Изд-во НИМ «Махинур», 2006. 182 с.

Творчество Ризы Фахретдинова: сборник статей. Уфа, 1988. 136 с.

Хабутдинов А.Ю. Имамы ярмарочной мечети // Медина аль-Ислам, 2005. № 6(9).

Хабутдинов А.Ю., Мухетдинов Д.В. Всероссийские мусульманские съезды 1905–1906 гг. Н. Новгород: НИМ «Махинур», 2005. 60 с.

Хабутдинова М. Габдулла Сулеймани // Медина аль-Ислам, 2005. № 8(11).

Храмцовский Н. Краткий очерк истории и описания Нижнего Новгорода. В 2 ч. Н. Новгород: Изд-во «Губернская Типография», 1857. Ч. 2.

Риза Фәхретдинов. Ыыуаныс. Өфө, 2011. 1нсе китап.

Ризаитдин Фәхретдинов. Найланма әсәрзәр. Өфө, 2009.

Ризәддин Фәхретдин. Асар: 3 томда. Казан, 2006–2010.

Ризәддин Фәхрәддинев. Болгар вә Казан төрекләре / Китапны тәржемә итүче һәм төзүче Ә.Н. Хәйруллин. Казан, 1993. 287б.

Ризәддин Фәхрәддин. Мәшһүр адәмнәр: «Шура» журналы сәхифәләренән. Казан, 2012.

Ризәддин Фәхрәддин. Нәсел-ыруыбыз вә кыскача тарихыбыз. Казан, 2008.

Ризәддин Фәхретдин: Мирасы һәм хәзерге заман: Мәкаләләр жыентыгы. Казан, 2003.

Ризәтдин Фәхретдин: Фәнни-биографик жыентык [Ризәтдин Фәхретдин: научно-биографический сборник]. Казан, 1999.

Шиһабетдин Мәржани. Мөстафадел-әхбар фи Казан вә Болгар (Казан вә Болгар хәләре турында файдаланылган хәбәрләр) / Китапны тәржемә итүче һәм төзүче Ә.Н. Хәйруллин. Казан, 1989 [1-е изд в 2 т. Казань, 1883–1897 (араб. алф.)].

RIDA'ADDIN BIN FAKHRADDIN'S NOTES ON THE HISTORY OF THE MARKET AND CITY MOSQUES IN NIZHNIY NOVGOROD (based on the manuscript)

Marsil N. FARKHSHATOV

Cand. Sci. (Hist.), head of the department of the Institute of History, Language and Literature, Ufa Research Centre of the Russian Academy of Sciences (71 Oktjabrja Ave, Ufa, Republic of Bashkortostan, 450054, Russian Federation).

E-mail: marsil@mail.ru

Ramil M. BULGAKOV

Cand. Sci. (Philol.), senior researcher of the Institute of History, Language and Literature, Ufa Research Centre of the Russian Academy of Sciences (71 Oktjabrja Ave, Ufa, Republic of Bashkortostan, 450054, Russian Federation).

E-mail: okmmko@ufanet.ru.

Abstract. Rida'addin bin Fakhraddin — an eminent Muslim learned man, writer and Mufti — was the author of a famous voluminous manuscript «The Turks of Bulgar and Kazan» (in 569 folios). One part of this manuscript contains a valuable information on more than 100 mosques and their clerics throughout the provinces of the Volga-Urals during the late 19th — early 20th century, including the Market and City Mosques of Nizhny Novgorod and their imams. This data still attracts scholars' attention, for the paper says a lot about the houses of worship in Nizhny Novgorod. Some heretofore unknown and unpublished but edifying details of the history of erection of the Mosques in Nizhny Novgorod and the main Russian market place nearby, curriculum vitae of their imams, the practice of election and appointment of imams are given in Russian translation as a supplement to the paper.

Keywords: Rida'addin bin Fakhraddin, hand-written heritage, cathedral mosques, imams and akhunds of the Volga-Ural provinces.



МУСУЛЬМАНСКИЕ ПРОСВЕТИТЕЛИ ИНГУШЕТИИ (ВТОРАЯ ПОЛОВИНА XIX – НАЧАЛО XX В.)

ДОЛГИЕВА

Марем Белановна

канд. ист. наук, профессор кафедры истории России, Ингушский государственный университет (386132, Республика Ингушетия, г. Назрань, м/о Гамурзиево, ул. Магистральная, д. 39).
E-mail: Dmariam1966@mail.ru

ХАРСИЕВ

Борис Магомет-Гиреевич

канд. филос. наук; заведующий отделом этнологии, Ингушский научно-исследовательский институт имени Чаха Ахриева (386001, Республика Ингушетия, г. Магас, ул. Д. Мальсагова, д. 11)
E-mail: harsievfilial@mail.ru

Аннотация. В статье анализируется общественная мысль Ингушетии второй половины XIX — начала XX в. Одним из её направлений является мусульманское просветительство, являвшееся составной частью народного образования. Особенностью статьи является то, что автор предпринимает попытку показать роль ислама в развитии этнического сознания ингушей. Говорится о создании мусульманских школ и их роли в процессе распространения просвещения. Яркими представителями мусульманской просветительской мысли рассматриваемого периода были А. Акталиев, М. Куркиев и многие другие.

Ключевые слова: общественная мысль, религия, мусульмане, ислам, просветительство, образование, примечетские школы, медресе, богословы, алимы.

Важным явлением в культуре народов Северного Кавказа, в т. ч. Ингушетии, стало мусульманское просветительство, которое сыграло положительную роль в развитии общественно-политической мысли и просвещения горцев.

Одним из направлений общественной мысли является профессиональное просветительство, которое представляет собой составную часть не только общероссийского, но и мирового общественного движения, свидетельствующее о том, что восточная культура оказала большое влияние на развитие культуры Северного Кавказа и Ингушетии. К сожалению, этой проблеме до сих пор не уделялось должного внимания. Всё, что было связано с религией, в т. ч. и с исламом, являлось неполноценным, реакционным и тормозящим развитие. Такой подход был особенно актуальным в годы советской власти. Отрадно отметить, что сегодня началось возрождение культуры, которая десятилетиями находилась в забвении. У исследователей появилась возможность объективно оценить все процессы, протекавшие в обществе, и рассмотреть роль представителей мусульманского просветительства в их развитии.

Историк А. И. Ионова в своей работе справедливо отмечает, что

«обращение к суждениям и идеям, исканиям и спорам мусульманских просветителей помогает восстановить преемственность в общем потоке отечественной мысли, а её современным представителям — найти опору в духовном наследии предшественников. Среди трудностей на этом пути — многие пробелы в познании самого наследия, деформированность общих о нём представлений из-за прежних тенденциозных трактовок, умолчаний и т. п. Такие провалы, перекосы и искажения имели место в сравнительно недавних религиозно-научных публикациях, особенно — по истории религиозных направлений общественной мысли. Подобная участь не обошла, в частности, мусульманское просветительство и реформаторство, его виднейших вдохновителей и лидеров в дооктябрьской России»¹.

Народы, проживавшие на территории Северного Кавказа, в т. ч. и в Ингушетии, перенимая мудрость и навыки отцов и дедов, создали свою богатую и самобытную духовную культуру. Важной её составной частью была религия. Она сопровождала человека с первых и до последних дней его жизни, воспитывая и поучая, помогая пережить неизбежные в жизни горести и страдания. В религии были сосредоточены и проблемы мировоззрения, и нравственные начала жизни².

Во второй половине XIX в. основная часть населения Ингушетии исповедовала ислам суннитского толка, но проживали на этой территории и православные, и представители сект баптистов³.

После окончательного утверждения ислама как общенациональной религии наступает новая эпоха в развитии этнического сознания ингушей. Её основой становится ислам, который оказывает огромное влияние на развитие всей национальной культуры.

В условиях отсутствия широкой системы светского образования и дефицита педагогических кадров на Северном Кавказе и в Ингушетии в рассматриваемый период роль просветителей народа брали на себя исламские богословы. Важными задачами мусульманского просветительства на данном этапе были:

- пропаганда ценностей исламской религии среди населения;
- создание системы исламского образования через открытие примечетских школ (хъужаре) и школ более высокого уровня (медресе);
- обучение грамотности;
- знакомство с арабской литературой и её изучение;
- подготовка и издание литературы;
- подготовка кадров;

¹ *Ионова А.И.* Исмаил Гаспринский о судьбах мусульман России // Вестник Российской академии наук, 1992. № 6.

² <http://klio.3dn.ru/index-10-4>

³ *Долгиева М.Б.* Мусульманское просвещение в Ингушетии в конце XIX — нач. XX в. // Ислам в России и за её пределами: история, общество, культура: материалы международной научной конференции. Магас; СПб, 2011. С. 568.

- воспитание нравственных начал у детей и влияние на духовно-нравственную жизнь паствы;
- обучение основам гигиенических правил;
- изучение и усвоение богатого наследия мусульманских теологов.

В XIX в. в Ингушетии было мало светских школ, и в связи с этим проводниками грамотности среди ингушей были представители мусульманского духовенства. При их поддержке почти во всех сёлах создавались начальные школы — хьужаре. Они открывались в основном при мечетях и содержались за счёт пожертвований, во главе их стояли муллы¹.

Благодаря деятельности мусульманских просветителей в начале XX в. в Ингушетии были также открыты и средние мусульманские учебные заведения — медресе, в стенах которых готовили учителей арабского языка, будущих мулл. Здесь учеников учили трактовать суры из Корана, переводить его, знакомили с арабской литературой.

Исследователи по разному оценивают деятельность этих мусульманских школ (хьужаре и медресе). Некоторые считают, что пропаганда религиозной мистики, зубрёжка не могут дать положительных результатов². Так, например, первый ингушский учёный-этнограф Ч. Ахриев выступал с критикой этих школ, отстаивая необходимость организации массового светского образования и, прежде всего, посредством русского языка³. Известный просветитель Исмаил Гаспринский критиковал школы-мектебы за их оторванность от быстро меняющейся современной жизни, несоответствие духу времени. Он пропагандировал новые методы обучения, связанные с отказом от бездумной зубрёжки, схоластики и догматизма, нацеленные на поддержание в учащихся стремления к саморазвитию и самосовершенствованию⁴.

Другие исследователи слишком преувеличивали их роль. Так, Р. М. Абдулаева в своей работе пишет: «Система мусульманского образования в течение веков имеет в целом прогрессивное культурно-образовательное значение. Социально значимым следствием его внедрения в своё время во всех регионах Северного Кавказа были распространение грамотности, рост престижа знаний и образованности среди местного населения»⁵. При этом нельзя забывать, что духовенство в тот период явилось единственным сословием, на которое можно было опереться в деле распространения грамотности, хотя и арабской, а также духовно-просвещения.

¹ Долгиева М. Б. Указ. соч. С. 568.

² Гонтарева Е. Н. Горские школы в дореволюционной Чечено-Ингушетии // Известия. Статьи и материалы по истории Чечено-Ингушетии. Вып. 1. Грозный, 1985. С. 133.

³ Ахриев Ч. Э. Этнографический очерк ингушевского народа с приложением его сказок и преданий // Терские ведомости. 1872. № 42. С. 1.

⁴ Ионова А. И. Указ. соч. С. 97.

⁵ Абдулаева Р. М. Формирование духовно-нравственных качеств учащихся в условиях современного общества // Ислам в России и за её пределами: история, общество, культура: материалы международной научной конференции. Магас; СПб. 2011. С. 560.

В традиционной мусульманской системе образования главным образом развивается память путём заучивания наизусть Корана и хадисов, различных комментариев к священным текстам¹.

Мусульманские богословы воспитывали своих учеников, прививая им такие нравственные ценности, как сострадание, милосердие, честность, достоинство, благородство, верность, целеустремленность. Нравственные ценности религии в совокупности с национальными традициями оказывали самое благотворное влияние на воспитание подрастающего поколения. Эти школы были единственным очагом образования в Ингушетии в тот период, и в этом было их преимущество, а выпускники медресе были достаточно образованными для своего времени людьми².

Мусульманское просветительство является составной частью народного образования на Северном Кавказе, и в Ингушетии в частности³.

Во все века у каждого народа были люди, выделяющиеся своими личными духовными качествами, которые служили образцом для подражания и которые имели право учить других, пользуясь своими способностями и заслуженным авторитетом в обществе⁴.

Именно такими людьми, сыгравшими особую роль в образовательном процессе на территории Ингушетии, были мусульманские просветители.

Наиболее известными деятелями мусульманского просветительства Ингушетии были: Тешал Ужахов, Мусса-мулла Махлоев, Элмарза-Хаджи Хаутиев, Абдурахман-Хаджи Акталиев, Дени и Багаудин Арсановы, Магомед Куркиев, Ильяс-Кади и Исмаил-Хаджи Озиевы, Батал-Хаджи Белхароев, Исхак-мулла Чапанов, Гайрбек-Хаджи Евлоев, Хусейн-Хаджи Гарданов, Тоуси-мулла Шадиев, Тейрсмал-Хаджи Гагиев, Хъаж-1ал Чапанов, Мурдал-Хаджи Аушев, Умар-мулла Ганиев, Сулейм-мулла Хамхоев, Мохъамад-мулла Оздоев, Усман-мулла Барахоев, Асхаб-мулла Кокурхоев, Ахмед-мулла Арапханов, Изновр-мулла Албаков и многие другие, внёсшие большой вклад в развитие культуры края, распространение литературы и письменности на арабском языке. Остановимся вкратце на деятельности некоторых из них.

Абдурахман-Хаджи Акталиев — имя этого интеллектуала, мусульманского просветителя, философа широко известно в Ингушетии и за её пределами. Вышеперечисленные определения не охватывают все стороны его многогранной деятельности. Он был человеком энциклопедических знаний. Абдурахман-Хаджи был первым ингушским дипломиро-

¹ *Роцин М.Ю.* Мусульманское образование и воспитание // Ислам в России и за её пределами: история, общество, культура: материалы международной научной конференции. Магас; СПб. 2011. С. 603.

² *Долгиева М.Б.* Указ. соч. С. 571.

³ <http://www.dissercat.com/content/pedagogicheskie-idei-i-vzglyady-dagestanskogo-prosvetatelya-ali-kayaeva-konets>

⁴ <http://www.dissercat.com/content/pedagogicheskie-idei-i-vzglyady-dagestanskogo-prosvetatelya-ali-kayaevakonets-xix-nachalo>

ванным арабистом. Начальное образование и воспитание Абдурахман получил в хъужаре; первым его учителем был мулла Башир Ашиев, кумык по национальности (в 1858 г. его казнили за участие в Назрановском восстании). После изучения Корана и трёх начальных книг (*жайнаш*) Абдурахман охотно продолжал постигать науки. По просьбе муллы Башира Ашиева его освободили от домашних дел. Так он проучился 7 лет и достиг хороших результатов¹.

Дальнейшую его учёбу прервали известные события, связанные с переселением в Турцию. В период переселения Абдурахман со своим братом Тассо оказался в Турции. На чужбине Тассо умер, не вынеся тяжёлых условий. После его смерти Абдурахман переехал в Стамбул. Здесь он поступил в медресе и успешно окончил его в 1882 г., получив титул улема². За 17 лет пребывания в Турции Абдурахман в совершенстве овладел арабским и турецким языками. Турецкий период в жизни А. Акталиева ознаменовался близким знакомством с наиболее передовыми людьми этой страны, изучением прогрессивной арабской литературы. Но его непреодолимо тянуло на родину, он всё время мечтал вернуться домой. Для осуществления этой заветной мечты нужно было получить разрешение властей, которое никому не давалось. А. Акталиев решил вернуться домой тайно. В 1883 г. он примкнул к паломникам, которые через Турцию следовали в Мекку, совершил с ними хадж и нелегально вернулся в Ингушетию. Путь его пролегал через с. Базоркино. Жители этого селения во главе со старшиной Мочко Базоркиным попросили его остаться у них на время и стать их муллой. В 1883 г. он стал исполнять здесь обязанности сельского муллы. Это был первый мулла-ингуш с высшим духовным образованием. Известный в то время своими прогрессивными идеями А. Акталиев был основателем первого медресе в Ингушетии в с. Базоркино. Многие из его учеников выбирали педагогическую деятельность, преподавали в примечетских школах и на дому, неся в массы достижения арабо-мусульманской культуры.

А. Акталиева знали в Ингушетии как человека правдивого, неустрашимого. Он всегда выносил мудрые и неоспоримые решения. Со всей Ингушетии к нему тянулись люди за советом, со своими проблемами. В 1892 г. он единогласно избирается окружным кадием. Ставка кадия находилась в крепости Назрань³. В этой должности он проработал в течение 20 лет. Кадий входил в состав горского словесного суда, должен был избираться населением, но в данном случае мнения большинства жителей и администрации края совпали. Об этом свидетельствует приказ начальника Терской области № 63 от 23 апреля 1891 г.: «...по представлению атамана Сунженского отдела, выдержавшего установленное

¹ Народ, 1993. № 14.

² Озиев С.И. Первый ингушский арабист — Абдурахман-Хаджи Акталиев // Сердало, 2002. 28 мая.

³ Кодзоев Н.Д. История развития судебной системы Ингушетии. Назрань: Пилигрим, 2006. С. 49.

испытание при Закавказском мусульманском духовном управлении Сунженского отделения, на звание эфендия житель с. Альты-Гамурзиевского Абдурахман Акталиев утверждается народным кадием в Назрановском горском народном суде»¹.

В сферу его компетенции входили такие вопросы, как заключение и расторжение браков, вопросы личных и имущественных прав и т. д. Абдурахмана-Хаджи уважали в народе за ум, честность и справедливость. Находясь на посту кадия, он способствовал открытию в Ингушетии многих школ-медресе, воспитал целую плеяду ингушских учёных-богословов. Люди, получившие в них образование, вели борьбу за утверждение в них ислама. Абдурахман-Хаджи пользовался в Ингушетии непререкаемым авторитетом. В 1912 г. по его же просьбе его освободили от должности кадия. Умер А. Акталиев в 1928 г. в возрасте 94 лет.²

Другим выдающимся религиозным деятелем был *Магомед Кутиевич Куркиев* — поэт, просветитель, внёсший весомый вклад в развитие просвещения ингушей. Гуманистическая направленность прогрессивных идей Магомета Кутиевича Куркиева, рационализм и приоритет общественных интересов над личными выгодно отличают его от своих современников.

Он родился в с. Гамурзиево в 90-х гг. XIX в. Отец Магомета — Кути был участником Русско-турецкой войны 1877–1878 гг. У отца было огромное желание дать сыновьям образование. Старшего своего сына Бекмурзу отец определил в Назрановскую школу, а Магомета отдал в медресе. Учёбу в медресе Магомед проходил по ступеням: после изучения приёмов чтения Корана его перевели в младшее отделение медресе для муталимов, где изучались книги (*жейнаш*) об исламе, имане и Сунне, а затем переходили к изучению начальной грамматики арабского языка. В старшем отделении он переводил Коран с комментариями — это был высший курс арабистики. Книгу по арабской лингвистике «Алфи-ят» (Тысячник), состоящую из тысячи стихотворных строк, он прекрасно знал с начала до конца. Наряду с изучением Корана Магомед изучал и такие науки, как география, всеобщая история, поэзия. Магомед часто уходил в мечеть, находящуюся рядом с медресе. Там на полу раскладывал свои книги и часами работал над ними. В один из вечеров Магомед читал жейн, и чтобы проверить достоверность того, что там было написано, он залез на минарет и решил спрыгнуть. Друзья его отговаривали, но, увидев его решимость, стали ему подкладывать на предполагаемое место падения коврики. Спрыгнув, Магомед встал на свои ноги, доказав правдивость всего, что было написано в жейне³.

Знатока арабского, ингушского языков Магомета Куркиева отличали универсализм дарований и душевная щедрость. Он писал стихи на арабском языке, а также на ингушском языке арабскими буквами.

¹ Терские ведомости, 1891. № 31.

² Озиев С. И. Первый ингушский арабист...

³ Информатор — Даурбеков Ахмед Ибрагимович, имам с. Долаково, Республика Ингушетия.

Этот факт подтверждает наличие у ингушей письменности на арабской графике. Он любил поэзию, читал наизусть стихи разных авторов. Писал эпиграммы, высмеивая лентяев, бездарных улемов. Он хорошо и глубоко изучил арабистику. При этом он не всегда соглашался с идеями, изложенными в некоторых арабских книгах, относился к ним критически, смело высказывал своё мнение. Не согласен был Куркиев и с течениями в исламе — он считал, что должен быть только один путь. Учителем Магомета был известный религиозный деятель Ингушетии Ильяс-мулла.

Самой заветной мечтой Магомета была поездка в Мекку. Все его помыслы были направлены на совершение хаджа, и он стал усиленно к нему готовиться. Попросив разрешение у Ильяса-муллы, он начал изучать последний раздел о хадже «Китабул-хъажи». По неизвестным нам причинам осуществить свою мечту в тот период ему не удалось.

В период существования Ингушской автономной области в Ингоблочно поступили две путёвки на арабский факультет Ленинградского института восточных языков. Было принято решение отправить на учёбу по путёвкам Куркиева Магомета Кутиевича из с. Гамурзиево и Омархаджиева Джамалдина Саадхажиевича из с. Базоркино. Одним из их преподавателей был известный арабист академик Игнатий Юлианович Крачковский, на которого студенты из Ингушетии произвели сильное впечатление. Позже в своей книге «Над арабскими рукописями», удостоенной Государственной премии СССР в 1951 г., он писал: «В 20-х годах два ингуша, присланные для завершения образования в Ленинградский институт восточных языков, совершенно свободно беседовали по-арабски на разнообразные темы мировой политики и современной жизни, а один (вероятно, Магомет) с лёгкостью писал стихи по всем правилам старых арабских канонов¹».

По сведениям информаторов стало известно, что во время общения со своим учителем Ю. И. Крачковским Магомет на спичечной коробке нарисовал карту мира со всеми столицами стран².

После окончания 2-го курса экзаменационную работу Магомет написал в стихах на арабском языке, чем удивил преподавателей и студентов института. Но вскоре по политическим соображениям факультет арабистики был закрыт. И. Ю. Крачковский предложил Магомету работу в библиотеке при институте, обещал квартиру, хорошие условия жизни. Магомет, отказавшись от такой перспективы, вернулся домой. Дома он стал всё чаще думать о своей неосуществлённой мечте, о паломничестве в Мекку. Было принято решение поехать в Туркмению и нелегально перейти границу с Афганистаном. В один из дней он исчез из села. Есть и другая версия — что его преследовали власти, и поэтому он решил покинуть страну.

¹ Крачковский И. Ю. Над арабскими рукописями. 4-е изд. М.: Наука, 1965.

² Информатор — Даурбеков Ахмед Ибрагимович, имам с. Долаково, Республика Ингушетия.

Из воспоминаний Ахмета Асланбековича Маматиева, сокурсника Магомета по медресе, известно, что он оказался в Туркмении. Переходя из кишлака в кишлак, ночуя в чайханах, он встретил человека, согласившегося перевезти его на афганский берег. На противоположном берегу Магомета задержали пограничники, и он около 3 месяцев сидел в тюрьме. Находясь в тюрьме, он написал жалобу на арабском языке в стихах, после чего его освободили. Вновь обратившись к властям, он просил разрешить ему продолжить путь. Ему объяснили, что для того, чтобы добраться до Мекки, нужно пересечь границы 3 государств, и предложили остаться в Афганистане. Власти подвергали его многочисленным проверкам, устраивали встречи с афганскими арабистами. Убедившись, что основной целью перехода границы было желание совершить хадж, его оставили в покое. Вскоре Магомету предложили работу в министерстве просвещения в качестве инспектора по арабским школам. Затем его назначили заместителем министра просвещения по арабскому языку. Он был женат на афганке, имел двух детей. Находясь на чужбине, Магомет никогда не забывал свою родину. Вернуться домой ему было нельзя — его считали врагом советской власти. Умер Магомет Куркиев в 1975 г. По некоторым сведениям несколько учебных заведений в Афганистане названы именем Магомета Дошлакинского. Все служебные бумаги он подписывал: Мухаммад Дошлакинский, Насиринский, что подтверждает его связь с родной землей. Магомет Куркиев был автором ряда бесценных работ, которые сегодня находятся в Петербургской арабской библиотеке при Институте восточных языков. Это «Мировой кризис», «Жемчужина ожерелья», «Для ищущего истинного пути», «Суть главного». Фотокопия последней работы имеется в личном архиве Салмана Озиева. Книга эта написана в стихах. Всего в книге 812 стихов¹.

На сегодняшний день ни одна из работ Магомета не переведена ни на русский, ни на ингушский языки, что вызывает огромное сожаление. Эти работы могли послужить прекрасным материалом для изучения мусульманского просветительства.

Мусульманские просветители стояли на позиции единения народа, осуждали вирдовую и тейповую вражду, позитивно влияли на духовную жизнь народа, ориентировали его на нравственные вершины.

Аскетизм этих деятелей — это не тщеславная демонстрация, рассчитанная на популярность, а норма их жизни, реальное, осознанное поведение, продиктованное внутренними убеждениями. Это те личности, о которых с уверенностью можно сказать, что образ их мыслей и поведения не расходился с их поступками, а находились в гармонии с ними.

Они придерживались норм и принципов общечеловеческой духовности и нравственности, осуждали зло и утверждали добро.

¹ Озиев С. Куркиев Магомет Кутиевич // Литературная Ингушетия, 2002. № 1.

Литература

Абдулаева Р.М. Формирование духовно-нравственных качеств учащихся в условиях современного общества // Ислам в России и за её пределами: история, общество, культура: материалы международной научной конференции. Магас; СПб. 2011.

Ахриев Ч.Э. Этнографический очерк ингушевского народа с приложением его сказок и преданий // Терские ведомости. 1872. № 42.

Гонтарева Е.Н. Горские школы в дореволюционной Чечено-Ингушетии // Известия. Статьи и материалы по истории Чечено-Ингушетии. Вып. 1. Грозный. 1985.

Долгиева М.Б. Мусульманское просвещение в Ингушетии в конце XIX — нач. XX в. // Ислам в России и за её пределами: история, общество, культура: материалы международной научной конференции. Магас; СПб, 2011.

Ионова А.И. Исмаил Гаспринский о судьбах мусульман России // Вестник Российской академии наук. 1992. № 6. С. 88–97.

Кодзоев Н.Д. История развития судебной системы Ингушетии. Назрань: Пилигрим. 2006. 356 с.

Крачковский И.Ю. Над арабскими рукописями. 4-е изд. М.: Наука. 1965.

Озиев С.И. Первый ингушский арабист — Абдурахман-Хаджи Акталиев // Сердало, 2002. 28 мая.

Озиев С. Куркиев Магомет Кутиевич // Литературная Ингушетия, 2002. № 1. С. 81–85.

Рощин М.Ю. Мусульманское образование и воспитание // Ислам в России и за её пределами: история, общество, культура: материалы международной научной конференции. Магас; СПб. 2011.

MUSLIM EDUCATORS OF INGUSHETIA (SECOND HALF OF THE 19th — EARLY 20th CENTURY)

Marem B. DOLGIEVA

Cand.Sci.(Hist.), professor of the Chair of History of Russia, Ingush State University, (39, Magistralnaya str., Gamurzievo m/o, Nazran, Republic of Ingushetia, 386132, Russian Federation)
E-mail: Dmariam1966@mail.ru

Boris M-G. KHARSIEV

Cand.Sci.(Philos.), head of the Department of Ethnology, Akhriev Ingush research Institute for the Humanities (11, D. Malsagova str., Magas, Republic of Ingushetia, 386001, Russian Federation)
E-mail: harsievfilial@mail.ru

Abstract. The article analyzes Ingushetia's public thought in the second half of the 19th — early 20th century. One of its trends is Islamic enlightenment which had been a part of public education. Particularly, the author of this article makes an attempt to show the role of Islam in the development of ethnic consciousness of the Ingushes. In so doing, the article refers to the establishment of Muslim schools and their role in the process of education spreading. A. Aktoliev, M. Kurkiev and many others are considered to be the outstanding representatives of the Muslim educational thought of the period under review.

Keywords: social thought, religion, Muslims, Islam, enlightenment, education, schools attached to mosque, madrasah, scholars, ulama.



МУСУЛЬМАНЕ КРЫМА И СОВЕТСКАЯ ВЛАСТЬ: ВЗГЛЯД ИЗ МОСКВЫ 1920-Х ГГ.



ГУСЕВА

Юлия Николаевна

д-р ист. наук, заместитель директора по научной работе, Московский городской педагогический университет, Самарский филиал (443081, Россия, г. Самара, ул. Стара-Загоры, д. 76)
E-mail: j.guseva@mail.ru

Аннотация. Статья содержит анализ архивных материалов 1920-х годов, сохранившихся в центральных архивохранилищах Российской Федерации, о положении мусульман, позиции исламских лидеров Крыма, их взаимодействии с единоверцами в других регионах бывшей Российской империи. Анализируются тематика, принципиальные идеологические подходы, информативность официальной документации о национально-религиозной элите Крыма, её положении и деятельности. Освещается сотрудничество Центрального духовного управления мусульман (ЦДУМ) в Уфе и Народного управления по религиозным делам мусульман Крыма (НУРДМК) в 1920-е годы. Проводится сравнительный анализ управленческих практик советской власти в отношении мусульман Крыма и мусульман Волго-Уральского региона.

Ключевые слова: ислам, ислам в Крыму, мусульмане Крыма, мусульмане Волго-Уральского региона, ислам в СССР, ЦДУМ, муфтият Крыма.

Разработка современных подходов и управленческих практик, применяемых в исламских регионах России с целью предотвращения радикализации общественных настроений и обретения лояльности российской государственности, должна учитывать исторический багаж, связанный с взаимодействием власти и мусульман в этих ареалах в различные исторические периоды.

В настоящий момент крымская исламская проблематика является особо востребованной и в общественно-политической, и в сугубо научной среде российских и украинских интеллектуалов¹. По верному замечанию Д. Брилева, «современное возрождение ислама в Украине представляет собой сложный многовекторный процесс, который ближе скорее к мифической реконструкции, нежели исторической», поэтому весьма актуальной является задача изучения «исторического (крымского)» периода существования ислама в истории Украины². И российская, и украинская сторона объективно заинтересованы в изучении бытования ислама в Крыму в различных исторических реалиях и особенно

¹ Об этом свидетельствует многочисленность публикаций по данной тематике. Они преимущественно принадлежат перу крымских авторов.

² Брилев Д. В. Исламская история Украины: легенды прошлого и мифы современности // Практична філософія, 2015. № 2(56). С. 145.

в кризисный момент вхождения этой территории в специфическое советское имперское пространство.

Имеющиеся исследования, посвящённые советскому этапу жизни крымских мусульман, создаются преимущественно на основе регионального источникового материала и помогают выстроить общее принципиально верное видение государственно-конфессиональных отношений, содержат интересные факты о положении духовных лиц и муфтията в ранний советский период¹. Однако намного реже в них встречается компаративный анализ, информация о духовных, организационных связях крымчан с единоверцами — к примеру, Волго-Уральского региона, о позиции центра в отношении мусульманской элиты в Крымской АССР. В данной статье мы попытаемся отчасти заполнить этот пробел.

К моменту окончания Гражданской войны в Крыму, по разным оценкам, были зарегистрированы от 438 до 470 исламских общин², что делало этот регион крупным мусульманским анклавом нарождавшегося Советского государства.

По справедливому мнению Р. Н. Белоглазова, Крым являлся очевидным плацдармом для распространения советских идей в странах Востока, что спасло его от жёстких антимусульманских мер. Как и в Волго-Уральском регионе, местное духовенство в начале 1920-х годов заняло осторожно-выжидательную позицию, ориентируясь на лояльную внешне риторику и частичные уступки большевиков в некоторых конфессиональных вопросах.

Крымское духовенство по-своему осмысливало происшедшие перемены и искало пути выживания в новых реалиях. После окончания Гражданской войны крымские мусульмане воссоздали муфтият в форме Народного управления религиозными делами мусульман Крыма (НУРДМК): его устав после соответствующих инструкций НКВД и НКЮ РСФСР был зарегистрирован 27 апреля 1923 г.³ Э. Хайрулдинова убедительно доказала принципиальную схожесть уставов НУРДМК и Центрального духовного управления мусульман в Уфе (ЦДУМ)⁴, что даёт основания предполагать наличие одного исходного типового документа, который брался за основу и после доработок с учётом местной специфики вступал в силу. Авторами его, по нашему мнению, могли быть работники ОГПУ-НКВД.

¹ Бойцова Е. В., Ганкевич В. Ю., Муратова Э. С., Хайретдинова З. З. Ислам в Крыму: очерки истории функционирования мусульманских институтов. Симферополь: Эльнио, 2009; Белоглазов Р. Н. Политика советской власти в отношении религиозных конфессий в 1920-е годы (по материалам Крымской АССР): автореф. дис... канд. ист. наук. Харьков, 2002. (на укр. яз.), и др.

² Ср.: Булатов А. Ислам в Крыму: от трагического прошлого к проблемам современности // Ислам в Содружестве Независимых Государств, 2011. № 4(5). Доступ: <http://www.idmedina.ru/books/islamic/?4166> (проверено 20.09.2015); Белоглазов Р. Н. Политика советской власти... С. 13.

³ Бойцова Е. В., Ганкевич В. Ю., Муратова Э. С., Хайретдинова З. З. Ислам в Крыму... С. 275–278.

⁴ Об их сравнительном анализе см.: Хайрулдинова Э. М. Особенности взаимоотношений советской власти и мусульман в Крымской АССР (начало 20-х — конец 30-х гг. XX в.) // Учёные записки Таврического национального университета им. В. И. Вернадского, 2011. Т. 24(63). № 2.

Принятию устава предшествовало общение крымских и поволжских единоверцев, которые могли поделиться своим опытом выстраивания легальных форм взаимодействия с новыми властями. Согласно данным перлюстрированной почты, хранящейся в архиве Восточного отдела ОГПУ (ВО ОГПУ), преподаватель Татарского педагогического техникума в Симферополе в письме к уфимскому муфтию Р. Фахретдинову просил проинформировать, в каком положении находилось ЦДУМ, какие имело права¹.

В период с 1923 по 1926 г. заметно активизировались контакты между двумя муфтиятами. 10 мая 1923 г. муфтий крымских мусульман Ибраим Тарпи получил приглашение от кадия Кашафутдина Гарджиманова на съезд уполномоченных мусульманского духовенства и приходских советов в Уфе². Как отмечали наблюдатели, волго-уральские мусульмане с нетерпением ожидали визита своего крымского коллеги, а выступление крымского муфтия произвело на делегатов съезда большое впечатление³. Общение продолжилось и вне заседаний: сохранились свидетельства о контактах И. Тарпи с Мусой Бигиевым, который в тот период вынашивал идею создания единого ДУМ для мусульман всего СССР⁴.

Муфтий Крыма Халил Мусляхетдин (Муслятдин Аджи Халиль⁵) принимал активное участие в работе уфимского съезда и Мекканского конгресса 1926 г. в составе общероссийской делегации, возглавляемой муфтием ЦДУМ Р. Фахретдиновым⁶, состоял в переписке с видными деятелями российского мусульманского мира.

Регулярное взаимодействие на уровне национально-религиозных элит, обмен опытом и идеями в области сохранения легальных форм религиозной жизни имели существенное значение для активизации усилий крымчан в этом направлении. Восточный отдел ОГПУ с явным неудовольствием отмечал рост прорелигиозных настроений в различных регионах страны, в т. ч. в Крыму. Организация религиозных праздников, аренда мечетей, проведение сборов в пользу духовенства и попытки выстроить систему религиозного образования — вот далеко не полный перечень сфер, в которых пытались усилиться мусульманские лидеры полуострова⁷.

При всей значимости съездов для налаживания духовной жизни мусульман различных частей СССР, успешного позиционирования национально-религиозной элиты не стоит забывать, что съезды также являлись инструментом влияния, который задействовали большевики для установления контроля над элитой и широкими слоями верующих.

¹ Центральный архив ФСБ РФ (ЦА ФСБ РФ). Ф. 2. Оп. 1. Д. 666. Л. 10.

² Хайруддинова Э.М. Проблема развития НУРДМК на всекрымских съездах мусульман Крымской АССР (1923–1925) // ГРАНИ, 2013. № 10(102), жовтень. С. 156.

³ ЦА ФСБ РФ. Ф. 2. Оп. 1. Д. 661. Л. 1, 2, 12.

⁴ Там же. Д. 689.

⁵ Хайруддинова Э.М. Проблема развития НУРДМК... С. 155.

⁶ Ислам и советское государство. Вып. 1 (по материалам Восточного отд. ОГПУ. 1926 г.) / вступ. ст., сост. и коммент. Д. Ю. Арапова, Г. Г. Косача. М.: ИД Марджани, 2010. С. 51, 70, 79.

⁷ Там же. С. 38, 39, 42.

Подобная тактика была успешно апробирована работниками внутренней разведки в ходе первого уфимского съезда 1923 г.¹ и, как показывают документы, сработала и в отношении крымских съездов 1924 и 1926 гг.

Руководитель Восточного отдела ОГПУ Яков Петерс в своем письме от 22 сентября 1923 г., адресованном Емельяну Ярославскому, отмечал: «В настоящее время следует ожидать ряд местных съездов мусульманства. Например, в скором времени должен состояться съезд крымского духовенства. В нашу задачу входит удачное их проведение, для чего нами даются соответствующие конкретные задания местам. В отношении ожидающегося крымского съезда (речь идет о II съезде НУРДМК, состоявшемся с 1 по 5 сентября 1924 г. — Ю.Г.), судя по предварительным данным, можно сказать, что подготовительная работа Крымполитуправления удовлетворительна, и съезд, очевидно, пройдет хорошо»². Опубликованные сегодня материалы, посвященные съездам крымских мусульман, свидетельствуют о правоте Я. Петерса: они наполнены заявлениями о поддержке внутри- и внешнеполитических решений Советской России³.

До тех пор, пока власти были заинтересованы в реализации задач своей восточной политики, поиске соратников на международной арене, крымские мусульманские лидеры имели возможность выезжать за рубеж и общаться со своими коллегами. В упомянутом выше письме Я. Петерса значилось: «В данный момент мы наблюдаем стремление духовенства связаться с новым халифом путём поездки в Турцию для его приветствия. <...> Наша задача заключается в том, чтобы взять под свой строгий контроль (и, если будет возможно, руководство) эти весьма интересные для нас намечающиеся связи. В частности, в отношении крымской делегации мы такие меры уже приняли»⁴. Об этом также свидетельствуют материалы Мекканского конгресса 1926 г., в работе которого принял участие крымский муфтий Х. Мусляхетдин.

Не стоит преуменьшать влияние советских органов власти на формы взаимодействия между крымской и волго-уральской тюркской национально-религиозной элитой в данный период. Архивные данные свидетельствуют о многообразии средств и методов, которыми пользовался Восточный отдел ОГПУ, чтобы предотвратить нежелательный для светского государства сценарий объединения всех духовных управлений под эгидой единого ЦДУМ⁵. Явно наметившийся в 1927 г. перелом в государственно-исламских отношениях и специфическая работа разведки в этом направлении, помимо прочего, привели к минимизации офици-

¹ Подробнее см.: Гусева Ю.Н. Российский мусульманин в XX веке (на материалах Среднего Поволжья): монография. Самара: Офорт, 2013. С. 130–146.

² Российский государственный архив социально-политической истории (РГАСПИ). Ф. 89. Оп. 4. Д. 117. Л. 5–6.

³ Бойцова Е.В., Ганкевич В.Ю., Муратова Э.С., Хайретдинова З.З. Ислам в Крыму... С. 281–292.

⁴ РГАСПИ. Ф. 89. Оп. 4. Д. 117. Л. 6.

⁵ Гусева Ю.Н. Объединительные тенденции в деятельности Центрального Духовного управления мусульман в 20-е годы XX века // Эхо веков [Гасырлар авазы], 2013. № 1/2.

альных контактов: «крымское духовенство, ранее поддерживавшее связи с ЦДУ и с его Учёным Советом, ныне почти совершенно эти связи прекратило»¹.

Опасными, по мнению ОГПУ, были и регулярные контакты начала 1920-х годов между национальными элитами. Именно через Крым в годы Гражданской войны бежали в Турцию находившиеся под прицелом спецслужб известные национально-религиозные деятели Волго-Урала. Крымчанин И. Фердевс², один из соратников М. Султан-Галиева, также находился под пристальным наблюдением властей³.

Однако стоит принять во внимание, что обособленность НУРДМК, поддержанная большевиками во второй половине 1920-х гг., не была исключительно результатом деятельности «коварных спецслужб». Среди крымских национально-религиозных лидеров были и те, кто не одобрял тесные контакты ЦДУМ и НУРДМК. Например, о необходимости создания самостоятельного совета улемов говорил на III съезде НУРДМК Сеит Мурад Велиулла «ввиду удаленности Уфы и большого количества проблемных вопросов»⁴.

Как в Поволжье, так и в других регионах СССР одним из ключевых вопросов, решившим судьбу религиозной жизни крымских мусульман, стала реализуемая большевиками со второй половины 1920-х гг. политика искоренения системы религиозного образования. В докладной записке ВО ОГПУ «О мусульманских религиозных школах» № 156556 от 11 июля 1927 г. в разделе «Крым» отмечалось следующее: «В 1925/26 году в Крыму имелось 12 школ вероучения с количеством учащихся 123 чел. В 1926/1927 году к февралю месяцу школ вероучения нет. Наблюдается тенденция добиться открытия религиозных школ, каковая подтверждается следующим: 1) вынесением целым рядом религиозных обществ постановлений о ходатайстве перед РИКаами (районными исполнительными комитетами партии. — Ю.Г.) о выдаче разрешений на открытие школ; 2) большим спросом на религиозные буквари, изданные ЦДУ; 3) обращением в ЦДУ за выдачей удостоверений на предмет преподавания вероучения. ЦДУ таких удостоверений уже выдано 13.

С начала 1926 года по настоящее время в Крыму было раскрыто и ликвидировано 12 нелегальных школ вероучения с количеством учащихся около 250 человек»⁵. В 1927/1928 учебном году было ликвидировано еще четыре нелегальных мектеба⁶. Любые формы легального преподавания, кроме домашнего семейного обучения, подвергались прессингу.

¹ ЦА ФСБ. Ф. 2. Оп. 5. Д. 327. Л. 2–55; Ислам и советское государство... С. 58.

² О его деятельности и связях с казанскими татарскими национальными лидерами см.: *Тагиров И.* Измаил Фердевс // Эхо веков [Гасырлар авазы], 2005. № 1. Доступ: http://www.archive.gov.tatarstan.ru/magazine/go/anonymous/main/?path=mg:/numbers/2005_1/04/04_5/ (проверено 20.10.2015).

³ ЦА ФСБ РФ. Ф. 2. Оп. 1 Д. 690. Л. 14–15; РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 33. Д. 31. Л. 192.

⁴ *Хайрулдинова Э.М.* Проблема развития НУРДМК... С. 157; она же. Особенности взаимоотношений...

⁵ ЦА ФСБ РФ. Ф. 2. Оп. 6. Д. 459. Л. 3–4.

⁶ Там же. Л. 76–78.

Поиск ЦДУМ и НУРДМК общего организационного, идейного фундамента, активизация взаимодействия, имевшие место в 1923–1926 гг., были прерваны под влиянием внутренних и внешних обстоятельств. Важную роль в этом процессе сыграли соответствующие усилия репрессивных органов. Они же существенно повлияли на разрушение легального массового механизма передачи религиозной традиции: как и в большинстве районов СССР, населенных мусульманами, крымские мечтебы и медресе к концу 1920-х гг. перестали существовать де-юре.

Подводя итог, можно уверенно заключить, что методы и формы, применявшиеся советской властью в Крыму в отношении ислама и его последователей, вполне укладывались в общую логику, характерную для советско-мечетских отношений этого периода: от лояльного заигрывания начала 1920-х до изоляции и неприятия в конце десятилетия. Совершенно справедливыми следует признать выводы тех исследователей, которые отмечают явную централизацию и унификацию управленческих практик в религиозной сфере в различных мусульманских регионах СССР¹. Приведённые материалы подтверждают значительное сходство волго-уральских и крымских форм, методов советской «мусульманской политики», основную роль в реализации которой играли центральные и местные административные органы и ОГПУ-НКВД.

Все это, кроме прочего, демонстрирует общность исторической судьбы волго-уральских и крымских мусульман в XX в., основанием которой являются не только исторически сложившиеся религиозные, организационные связи, актуальное общественно-политическое, культурное наследие И. Гаспринского, но и сходный опыт потерь и возрождения духовных традиций предков.

Литература

Белоглазов Р. Н. Политика советской власти в отношении религиозных конфессий в 1920-е годы (по материалам Крымской АССР): автореф. дис. ... канд. ист. наук. Харьков, 2002 (на укр. яз.).

Белоглазов Р. Н. Политика властных органов по отношению к мусульманской конфессии в Крымской АССР // Крымский контекст, 2001. № 7. С. 39–50.

Бойцова Е. В., Ганкевич В. Ю., Муратова Э. С., Хайретдинова З. З. Ислам в Крыму: очерки истории функционирования мусульманских институтов. Симферополь: Эльнио, 2009. 432 с.

Брилев Д. В. Исламская история Украины: легенды прошлого и мифы современности // Практична філософія, 2015. № 2(56). С. 140–146.

Булатов А. Ислам в Крыму: от трагического прошлого к проблемам современности // Ислам в Содружестве Независимых Государств, 2011.

¹ См., напр.: *Белоглазов Р. Н.* Политика властных органов по отношению к мусульманской конфессии в Крымской АССР // Крымский контекст, 2001. № 7.

№ 4(5). Доступ: <http://www.idmedina.ru/books/islamic/?4166> (проверено 20.09.2015).

Гусева Ю. Н. Объединительные тенденции в деятельности Центрального Духовного управления мусульман в 20-е годы XX века // Эхо веков [Гасырлар авазы], 2013. № 1/2. С. 50–55.

Гусева Ю. Н. Российский мусульманин в XX веке (на материалах Среднего Поволжья): монография. Самара: Офорт, 2013. 415 с.

Ислам и советское государство. Вып. 1 (по материалам Восточного отд. ОГПУ. 1926 г.) / вступ. ст., сост. и коммент. Д. Ю. Арапова, Г. Г. Косача. М.: ИД Марджани, 2010. 152 с.

Тагиров И. Измаил Фердевс // Эхо веков [Гасырлар авазы], 2005. № 1. Доступ: http://www.archive.gov.tatarstan.ru/magazine/go/anonymous/main/?path=mg:/numbers/2005_1/04/04_5/ (проверено 20.10.2015).

Хайруддинова Э. М. Проблема развития НУРДМК на всекрымских съездах мусульман Крымской АССР (1923–1925) // ГРАНИ, 2013. № 10(102), жовтень. С. 155–159.

Хайруддинова Э. М. Особенности взаимоотношений советской власти и мусульман в Крымской АССР (начало 20-х — конец 30-х гг. XX века) // Учёные записки Таврического национального университета им. В. И. Вернадского. Сер. Исторические науки. 2011. Т. 24(63), № 2. С. 134–139.

THE MUSLIMS OF THE CRIMEA AND THE SOVIET GOVERNMENT: A VIEW FROM MOSCOW OF THE 1920s

Julia N. GUSEVA

Dr. Sci. (Hist.), deputy director for scientific work, Moscow City Pedagogical University, Samara branch (76 Stara-Zagory St., Samara, 443081, Russian Federation)
E-mail: j.guseva@mail.ru

Abstract. The article presents archival materials of the 1920s, preserved in the central archives of the Russian Federation, on Muslims' condition, positions of Islamic leaders in the Crimea and their interrelations with Muslims in the other regions of the former Russian Empire. The author considers cooperation between the Central Spiritual Board of Muslims (CSBM) in Ufa and the People's Office for Religious Affairs of Muslims of the Crimea in the 1920s. The article contains a comparative analysis of management practices of the Soviet authorities towards Muslims of the Crimea and Volga-Ural region.

Keywords: Islam, Islam in the Crimea, Crimean Muslims, Muslims of the Volga-Ural region, Islam in the Soviet Union, CSBM, Crimean Muftiate.



***АРАБО-МУСУЛЬМАНСКИЙ МИР:
ТЕНДЕНЦИИ И ПРОТИВОРЕЧИЯ,
НАСЛЕДИЕ КУЛЬТУР И НАРОДОВ***





АРАБСКАЯ ВРЕМЕННАЯ СИСТЕМА И МОДЕЛИРОВАНИЕ ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТИ

ЛЕБЕДЕВ

Владимир Васильевич

канд. филол. наук, доцент; доцент
кафедры арабской филологии,
Московский государственный
университет им. М.В. Ломоносова,
Институт стран Азии и Африки
(125009, Россия, г. Москва, ул. Моховая,
д. 11, стр. 1)
E-mail: lebedev@iaas.msu.ru

Аннотация. В статье рассматривается вопрос о том, какая информация о мире и действительности передаётся на базовом уровне арабской временной системы оппозицией именного и глагольного предложения, какая — противопоставлением двух основных глагольных форм, какая — противопоставлением функционально самостоятельных и функционально несамостоятельных глагольных форм, какая — оппозицией форм со значением настоящего и прошедшего времени.

Ключевые слова: время, событие, состояние, оппозиция, прошедшее, настоящее, будущее, информация, языковая система.

В эпоху кризисов и перемен многое в жизни людей и их сообществ резко и круто ломается, заменяется, изменяется. Многое, но не всё. У жизни есть как свои переменные, так и свои константы.

К последним можно отнести средство межчеловеческой, межэтнической и межнациональной коммуникации — язык. И у языка, в свою очередь, как и у любой системы¹, есть свои постоянные и переменные величины. Грамматика, грамматический строй языка, грамматическая система с её подсистемами относится к первой из них. Грамматический строй литературного арабского языка, который можно было слышать на торжественном открытии обновлённой Московской Соборной мечети 23 сентября 2015 г., тот же, что и у языка, которым Пророк (с. а. с.) передавал своим сподвижникам слова Божественного Откровения. 14 веков, разделяющих эти два события, не вызвали в грамматической системе арабского языка ни полного расстройств, ни коренной ломки, ни даже заметных изменений. Структурные и системные кризисы прошли мимо неё. Очевидно,

¹ Восприятие жизни как системы с наибольшей глубиной и полнотой осуществляется, по нашему убеждению, в рамках религиозного мировоззрения.

такая система позволяет ставить вопрос об оценке степени своего функционального совершенства и качества организации. Эту задачу мы постоянно имеем в виду, раскрывая тот или иной аспект устройства и функционирования арабского языка Священного Корана.

Одной из основных функций естественных языков считается функция моделирования действительности¹. В данной статье рассматривается вопрос о том, как и что моделируется временной подсистемой литературного арабского языка. При этом будет взят только один её уровень — базовый. За пределами базового уровня находятся два других: расширенный и интегральный, производные по отношению к базовому.

1. Структура базового уровня арабской временной системы

Базовых временных форм в арабском языке три. Это 1) 'al-waladu rassāmūn — «мальчик — художник»; 2) rasama l-waladu — «мальчик рисовал»; 3) yarsumu l-waladu — «мальчик рисует».

Они охватываются следующим фрагментом нашей периодической системы темпоральных элементов литературного арабского языка (см. табл. 1).

Таблица 1

уровни (периоды)	типы предикации (ряды)	предикативные словосочетания (группы элементов)		
		предшествование прошедшее I	одновременность настоящее II	следование будущее III
1 БАЗОВЫЙ ¹ (время)	1 именной	(4)	1 'al-walad ^u rassām ^{un}	(5)
	2 глагольный	2 rasama l-walad ^u 2 ¹ kāna walad ^{un}	3 yarsum ^u l-walad ^u	(16)

2. Опозиции форм на базовом уровне арабской временной системы

Базовые временные формы образуют следующие оппозиции:

1) (1.1) 'al-walad^u rassām^{un} «мальчик — художник» ↔ (1.2) rasama l-walad^u — «мальчик рисовал» / (1.3) yarsum^u l-walad^u — «мальчик рисует»;

2) (2.1) rasama l-walad^u — «мальчик рисовал» ↔ (2.2) yarsum^u l-walad^u — «мальчик рисует»;

3) (3.1) rasama l-walad^u / (3.2) yarsumu l-walad^u ↔ (3.3) yarsum^a l-walad^u / (3.4) yarsum 'al-walad^u;

4) (4.1) 'al-walad^u rassām^{un} / (4.2) yarsum^u l-walad^u ↔ (4.3) rasama l-walad^u.

Для передачи информации, которая обеспечивается этими оппозициями, арабская языковая система задействует свои самые мощные средства. Это разные типы предикации (оппозиция 1), разные формы

¹ Кондрашина Е. Ю., Литвинцева Л. В., Поспелов Д. А. Представление знаний о времени и пространстве в интеллектуальных системах // О функции моделирования действительности как одной из основных функций естественного языка. М.: Наука, 1989. С. 69.

единой основы (оппозиция 2), языковая категория, обладающая наибольшей способностью к отражению реляционных отношений между языковыми единицами — категория падежей, словоизменения 'i'rāb (оппозиция 3), семантика, смысловое значение форм (оппозиция 4).

2.1.1. Первую оппозицию составляют все участвующие в выражении времени предикативные конструкции: 1.1, 1.2, 1.3. её основу составляют разные типы порядка слов.

Структура 1.1 'al-walad^u rassām^{un} — «мальчик-художник» относится к типу СП (субъект + предикат/тема + рема). Её составляют слова только одного — именного — класса: ИИ (имя + имя)¹.

Структуры 1.2 rasama l-walad^u — «мальчик рисовал» и 1.3 yarsum^u l-walad^u — «мальчик рисует» относятся к типу ПС (предикат + субъект). Её составляют слова двух разных классов слов — глагольного и именного: ГИ (глагол + имя). Глагол представлен в этих структурах своими разными основными формами.

В арабской языковедческой традиции изначально была осмыслена фундаментальная роль порядка слов в арабском синтаксисе. Уже в «Книге» Сибавейхи (VIII в.) структуры типа 1.1 и типа 1.3 вместе взятые составляют экзemplярное определение предикативных отношений, предикативной конструкции, состоящей из *предиката и предцицируемого* 'al-musnad wa-l-musnad 'ilay-h².

В дальнейшем каждый из двух типов предикации получает своё название: *именное* jumlah 'ismiyyah и *глагольное* jumlah fi'liyyah предложение соответственно. Они автономно исследуются — каждое с применением своего понятийного аппарата — как две подсистемы арабской предикации с присущей каждой из них частеречной, синтаксической и коммуникативной структурой, порядком слов, механизмом взаимодействия ядерных компонентов между собой и с элементами распространения предикативного ядра, возможностями замещения их синтаксических позиций предикативными структурами, способами выражения временных, модальных и аспектуальных значений и типом передаваемой информации.

2.1.2. Два типа предикации в арабском языке — именной и глагольный — передают два типа информации. Какие?

Всю пропускаемую через себя информацию о мире арабский язык как бы разделяет на два потока. Каждый из них оформляется по одному из двух типов арабского предложения — именного или глагольного.

Один поток представляет информацию о «событии» — о том, что происходило, происходит или будет происходить. Она получает своё языковое воплощение в предложении глагольного типа (ПС/ГИ).

¹ Реализация функциональной эквивалентности единиц разного уровня, ведущая к замещению отдельной синтаксической позиции целым предложением, даёт возможность функционировать полипредикативным структурам, которые составляют третий, интегральный уровень арабской временной системы ('al-waladu yarsum^u — «мальчик он-рисует», kāna l-walad^u yarsum^u — «был мальчик он-рисует» [«мальчик рисовал»]). В данной статье этот уровень не рассматривается.

² См.: Сибавейхи. Книга. Каир, 1966. Глава hāzā bābu l-musnadi wa-l-musnadi 'ilay-h. С. 23.

Другой поток представляет информацию о «состоянии» — положении, в котором кто-нибудь или что-нибудь находится, находилось или будет находиться. Она получает своё языковое воплощение в предложении именного типа (СП/ИИ).

«Событие» и «состояние» не есть нечто, имеющее раздельное существование в реальной действительности. Действительность, по-видимому, вообще не делает скачков, и резкие, без «переходных рубрик» разделения и противопоставления ей чужды. Как, впрочем, чужды они и языку как естественной знаковой системе, принадлежащей этой действительности¹. Поэтому относить «события» и «состояния» к действительности целиком и полностью едва ли оправданно. Явления, стоящие за этими понятиями, относятся скорее к концептуализации этой действительности, которая не может состояться без её фрагментации, диверсификации и последующего структурирования выделенных фрагментов. А эти процедуры невозможны без участия субъекта концептуализации. Невозможны без человека — субъекта познания. Познание же, как известно, с необходимостью предполагает «расчленение единого»².

Арабский язык, который полагает в основу первичного расчленения действительности в информационных целях «события» и «состояния» и пропускает их через себя сквозь разные предикативные каналы — именной и глагольной — содержит тем самым информацию о «событиях», «состояниях» и «человеке» как коллективном носителе данной «картины мира» и как индивидуальном исполнителе данного «речевого акта». «Событие» и «состояние» как объекты и способы отражения бытия невозможны здесь без человека. Они невозможны без него и в принципе, поскольку «предельным определением» самого бытия является «субъектность, рефлексивность»³. Вместе взятые «событие», «состояние» и «человек» представляют собой, по-видимому, один из существенных фрагментов моделирования действительности арабским языком.

В этой модели и «события», и «состояния» невозможны вне времени. Во времени текут «события» и их последовательные совокупности — «процессы». Во времени фиксируются «состояния» и протекает их «становление»⁴.

В этой модели время «событий»/«процессов» и время «состояний» не одно и то же.

В этой модели общим типом временных отношений, в которые вступают и «события», и «состояния», является «одновременность».

В то же время для «состояний» одновременность является в этой модели доминирующим типом. Моделью как бы утверждается, что природа «состояния» требует господства принципа синхронии.

¹ Пешковский А. М. Русский синтаксис в научном освещении. М., 1956. С. 64.

² Проблемы пространства и времени в современном естествознании. Л., 1991. С. 40.

³ Черняк Л. С. Время у Гегеля // От философии жизни к философии культуры: сборник статей / отв. ред. В. П. Визгин. СПб: Алетейя. 2001. С. 323.

⁴ Становление состояний оформляется на втором уровне арабской временной системы, в рамках её именной подсистемы посредством вспомогательных глаголов (глаголов неполной семантики и неполной предикации) типа 'aṣḥāna — «стать».

Для «событий» же господствующим типом являются отношения «прежде» или «после». Моделью как бы утверждается, что природа «событий» предполагает доминирование принципа диахронии.

В этой модели «события» как «процессуальные, динамические стороны окружающего нас мира»¹ демонстрируют более полную и тесную связь со временем, чем «состояния». Очевидно, «события» неразрывно связаны с «идеей движения и изменения»², и именно «события», которыми наполнено время, являются «исходными, основополагающими при характеристике времени»³. Если «события» происходят последовательно или одновременно, то для «состояний» более характерны устойчивость, одновременность по отношению к точке отсчёта.

Кроме того, «события» и их последовательности наиболее выпукло ставят вопрос и о причинных связях между явлениями действительности.

«События» (факты) составляют «процессы», отражающие динамическую сторону окружающего нас мира. «Состояния» содержат характеристики в первую очередь «вещей», а затем — имён событий. Они скорее отражают статичную сторону окружающего нас мира. «Вещи» и «процессы» вместе взятые суть всё, что наполняет «физическое пространство». Они суть то, что определяет содержание межчеловеческого общения в информационном поле.

Именно так представляет арабский язык на семантико-прагматическом уровне *информацию о времени* своими грамматическими средствами — *противопоставлением именного и глагольного предложения*.

2.2.1. Вторую оппозицию составляют две предикативные конструкции одного и того же глагольного типа: 2.1. *gasama l-walad^u* — «мальчик нарисовал» и 2.2 *yarsumu l-walad^u* — «мальчик рисует».

Она базируется на противопоставлении двух разновидностей арабской глагольной основы, имея тем самым как бы «внутриглагольный» характер.

Первая глагольная основа *gasama* представляется «идеальной» для предикации глагольного типа. Во-первых, она позволяет выразить только «необходимый и достаточный» семантический минимум сказуемого-предиката глагольного высказывания: действие + время (v+t). Во-вторых, она полностью свободна от каких бы то ни было «поползновений» дополнительно передать какую-либо информацию. В-третьих, она способна принимать *любой* показатель субъекта действия — как неместоименный, так и местоименный — только в позиции, определяемой для него порядком слов в предикативной структуре глагольного типа ПС, т. е. после третьего корневого сегмента глагольной основы.

Что же касается второй глагольной основы — *ya-rsum-u*, то она уже содержит набор инструментов (вариативность последнего корневого сегмента-*харфа*, наличие дополнительного сегмента в препозиции

¹ Анисов А.М. Темпоральный универсум и его познание. М.: Изд-во РАН ИФ, 2000. С. 84.

² Любинская Л.Н., Лепилин С.В. Философские проблемы времени в контексте междисциплинарных исследований. М.: Прогресс-Традиция, 2002. С. 46.

³ Там же. С. 116.

к первому корневому, гласный компонент второго корневого харфа в его противопоставлении гласному первой глагольной основы), которые сами по себе обладают способностью к передаче дополнительной информации. При этом последний корневой сегмент этой основы обнаруживает черты откровенно «неглагольного» поведения: он имеет три разные формы, две из которых полностью совпадают с двумя падежными формами именного слова: $yarsum^u = 'al-rassām^u$, $yarsum^a = 'al-rassām^a$; $yarsum^0 \neq 'al-rassām^i$. Что же касается первого, префиксального сегмента второй глагольной основы, то в своих вариантах $'a-/u-$, $na-/nu-$, $ta-/tu-$ он берёт на себя выражение тех же значений, которые при первой глагольной основе выражаются личным местоимением, слитным для именительного падежа, присоединяемым к её последнему корневому сегменту-харфу: $gasam-tu$ нарисовал-я, $gasam-nā$ нарисовал-мы, $gasam-ta$ нарисовал-ты. Это — значение субъекта. Формально порядок слов, «предписываемый» глагольным типом предикации, оказывается у второй основной глагольной формы нарушенным: информация о субъекте предшествует информации о предикате ($'a-rsum^u$ — «я рисую», $na-rsum^u$ — «мы рисуем», $ta-rsum^u$ — «ты рисуешь»). Традиционная лингвистическая теория «спасает» реальное положение введением в описание мнимой величины — *скрытого субъекта* $damīr mustatīr$, имеющего такое-то и такое-то *виртуальное значение* $taqdīru-hu...$

Таковы отличия — и они весьма значительны — двух основных арабских глагольных основ. И тем не менее задачу их непосредственного противопоставления языковая система решает в пределах специально отведённого для него второго корневого сегмента: $gasama \leftrightarrow yarsum^u$. В зависимости от разных факторов¹ наряду с оппозицией $a \leftrightarrow u$ его обеспечивают оппозиции $a \leftrightarrow i$ и $i \leftrightarrow a$. Глагольные основы, «воздерживающиеся» от противопоставления гласных второго корневого сегмента в первой и второй формах (типа $u \leftrightarrow u$ и $a \leftrightarrow a$) тем самым передают дополнительную информацию, связанную с содержанием семы «действие»: у них оно ближе к «состоянию», чем к «деятельности».

С первой глагольной основой, представляющей собой как бы «ортодоксальную» глагольную форму, связывается выражение временного отношения предшествования, значения прошедшего времени.

Со второй глагольной основой, не в «полной мере» отвечающей всем формальным требованиям глагольной предикации и «теснейшими узлами» — через флективное словоизменение и наличие общих словоформ — связанной с «противоположным» — именным классом слов, сопряжено выражение одновременности, настоящего времени.

2.2.2. Две основные глагольные формы: $gasama$ и $yarsumu$ («прошедшая» и «подобная»), выражая отношения предшествования и одновременности, прошедшего и настоящего времени, передают определённую

¹ В том числе число сегментов глагольной основы, «качество» согласных компонентов трёх-сегментного глагола, семантика «действия» в диапазоне между «деятельностью» и «состоянием», залог.

информацию и о «моделировании действительности» арабским языком. Какую?

В этой модели «ранг» предшествующего, предыдущего, бывшего, минувшего, былого, прошедшего, прошлого ставится выше «ранга» иных временных значений и отношений.

Эта модель, обеспечивая фундаментальное различие высказываний о прошлом, с одной стороны, и другими временами — с другой, очевидно, подчёркивает, что «реальность прошлого — это не то же самое, что реальность актуального настоящего. Это реальности разных видов, различающиеся способом существования»¹.

Эта модель фиксирует отражаемое и ощущениями, и теоретическим сознанием положение, что «прошлое существует иначе, чем настоящее»². Оно есть «некая данность», которой противостоит «нефиксированное будущее»³. Ведь прошлое «всегда *остаётся* прошлым, в отличие от *уходящего* настоящего и *приходящего* будущего» (курсив наш. — В.Л.)⁴.

Эта модель закрепляет ощущение и осознание того, что бытие в прошлом отличается от бытия в настоящем и будущем. Ведь прошлое дано нам в памяти, в то время как настоящее — в восприятии через внимание, а будущее — в планировании и ожидании⁵.

Этой моделью как бы подчёркивается, что прошлое — «одно единственное»⁶ в отличие, например, от будущего, которое всегда «альтернативно»⁷.

Этой моделью как бы напоминает, что именно от «раньше, чем» к «позже, чем» пролегает путь к установлению причинных связей между событиями и состояниями, составляющий содержание познавательной деятельности и научного поиска. Да и само «слово “причина” рассматривается как термин, относящийся к прошлому»⁸.

Эта модель, несомненно, утверждает «особый статус прошлого»⁹ в сравнении с другими, как выражаются философы, «фундаментальными атрибутами погружённого во временной поток бытия»¹⁰.

Так представляет арабский язык на семантико-прагматическом уровне *информацию о времени* своими грамматическими средствами — *противопоставлением первой (прошедшей) и второй (подобной) глагольных основ*.

¹ Анисов А. М. Указ. соч. С. 157.

² Там же. С. 133.

³ Там же. С. 155.

⁴ Там же. С. 136.

⁵ Там же. С. 17.

⁶ В иных, «специализированных» «временных мирах» картина может быть иной. Так, у историков, например, «нет единого прошлого, поскольку разные поколения историков имеют дело с разным прошлым». См.: Анисов А. М. Указ. соч. С. 171.

⁷ Там же. С. 59.

⁸ Рейхенбах Г. Направление времени / пер. с англ. Ю. Б. Молчанова, Ю. В. Сачкова. М.: Издательство иностранной литературы, 1962. С. 206.

⁹ Там же. С. 157.

¹⁰ Там же. С. 157.

2.3.1. Третью оппозицию составляют все формы двух глагольных основ. Это 3.1 *rasama*, 3.2 *yarsum^u*, 3.3 *yarsum^a*, 3.4 *yarsum*.

Первая форма представлена первой глагольной основой (в арабской грамматической традиции *fī'l māḍin*) *rasama*. Её конечный сегмент (харф), являясь своего рода «стыковочным узлом» с местоименным показателем субъекта действия или родовым показателем как местоименного, так и неместоименного субъекта, имеет разные варианты в зависимости от типа первого сегмента, присоединённого к нему местоименного или родового показателя:

- с гласным –и, если местоименным показателем является –ū: *rasamu-ū* — «нарисовал-они»;
- с гласным –а, если таким показателем является сегмент с нулевым гласным: *rasama-t* — «нарисовал-она»;
- с нулевым гласным, если местоименный показатель является сегментом с гласным: *rasam-tu* — «нарисовал-я».

Эта форма не обладает флективностью, словоизменением, т. е. не имеет системы словоформ, каждая из которых способна нести какую-либо дополнительную смысловую информацию. Она самостоятельно, в своих собственных пределах передаёт информацию о времени и действии.

Вторая форма-участница рассматриваемой оппозиции представлена второй глагольной основой с первым словоизменительным значением (в арабской грамматической традиции *fī'l muḍāri' marfū'*) *yarsum^u*. Средством выражения этого значения является гласный –и конечного сегмента глагольной основы¹.

Форма самостоятельно в своих собственных пределах передаёт информацию о времени и действии.

Третья форма в составе рассматриваемой оппозиции представлена второй глагольной основой со вторым словоизменительным значением (*fī'l muḍāri' manṣūb*) *yarsum^a*. Средством выражения этого значения является гласный –а конечного сегмента глагольной основы².

Эта форма самостоятельно в своих собственных пределах передаёт информацию о действии. Что же касается информации о времени, то в полном и завершённом виде она передаёт её только с участием контекста. Его образуют единицы закрытого списка слов класса частиц³.

Четвёртая форма в составе изучаемой оппозиции *yarsum* представлена второй глагольной основой с третьим словоизменительным зна-

¹ Гласный –и как средство выражения первого словоизменительного значения замещается наличием добавочного сегмента –на, если за конечным сегментом основы следует показатель женского рода «слушающего» лица –ī: *taktubīna* или показатель множественного числа мужского рода для «слушающих» или «отсутствующих» лиц –ū: *taktubūna*, *yaktubūna*.

² Гласный –а как средство выражения второго словоизменительного значения замещается отсутствием добавочного сегмента –на, если за конечным сегментом основы следует показатель женского рода «слушающего» лица –ī: *taktubī*, или показатель множественного числа мужского рода для «слушающих» или «отсутствующих» лиц –ū: *taktubū*, *yaktubū*.

³ 'an, lan и др.

чением fi'l mudāri' majzūm. Это значение выражается ею нулевым гласным –∅ конечного сегмента глагольной основы¹.

Эта форма самостоятельно в своих пределах передаёт информацию о действии. Полную, завершённую информацию о времени она передаёт только с участием контекста. Его образуют единицы закрытого списка слов класса частиц².

Наблюдаемое различие между четырьмя формами, входящими в состав исследуемой оппозиции, проходит по линии способа выражения времени. При этом две из них (первая и вторая) функционально самостоятельны и «самодостаточны» (термин профессора Г.М. Габучана)³ в отношении выражения времени, две другие (третья и четвертая) нуждаются для этого в дополнительном языковом материале. Функционально самостоятельные формы представлены как первой, не обладающей словоизменением основой, так и основой со словоизменением, её «прямой» словоизменительной формой. Функционально несамостоятельные формы представлены только «косвенными» (термины профессора Г.М. Габучана) словоизменительными формами второй основы.

Могут ли все четыре глагольные формы, являющиеся компонентами арабской временной системы, быть описаны в терминах временной семантики, если две из них «неполноценны», не отвечают требованиям информационной полноты?

По нашему убеждению, не только могут, но и должны по определению. Ведь глагол в арабской языковой системе — это то, что одновременно выражает и значение действия, и значение времени. «Ниши» для языковых форм, выражающих только действие или только время, в этой системе уже заняты. Для первых — подклассом единиц именного класса, называемым *масдаром* — *maṣdar* (yurīd^u 'ar-rasm^a — «он хочет рисование/рисовать»). Для вторых — подклассом единиц глагольного класса, называемым *глаголами неполной семантики и неполной предикации* fi'l nāqīṣ (kāna 'al-walad^u rassām^{an} — «был мальчик художником»).

Для характеристики всех «полноценных» и «неполноценных» форм *полнозначных глаголов* fi'l tāmm в терминах временной семантики нами вводятся понятия временной определённости и временной неопределённости⁴.

Функционально самостоятельные глагольные формы характеризуются как обладающие временной определёностью (предшествование и одновременность, прошедшее и настоящее соответственно),

¹ Нулевой гласный как средство выражения третьего словоизменительного значения глагола замещается *отсутствием* добавочного сегмента –на, если за конечным сегментом основы следует показатель женского рода «слушающего лица» -ī: tarsumī или показатель множественного числа мужского рода для «слушающих» или «отсутствующих» лиц-ū: tarsumū, yarsumū.

² lam, lamṡā и др.

³ Габучан Г.М. Арабское словоизменение: дис. ...д-ра филол. наук. М., 2000. С. 44–45.

⁴ Лебедев В.В. Временная определённость, временная неопределённость и основные формы арабского глагола // Тезисы докладов научной конференции «Ломоносовские чтения. Востоковедение». М., 2013. С. 86–88.

а функционально несамостоятельные — как обладающие временной неопределённостью¹.

Временная неопределённость не является устойчивой: она либо получает своё подтверждение с помощью частицы и вместе с ней начинает выражать инфинитив (*yurīd^u 'an yarsum^{-a}* — «он-хочет он-рисовать»), либо с помощью других частиц получает иное, нежели прямая словоизменительная форма, временное значение, а вместе с ним после такой «перезагрузки» она получает также дополнительное значение модального или аспектуального плана (*la-n yarsum^{-a}* — «не он-нарисует»; *la-m yarsum^{-o}* — «не нарисовал-он»).

Формы 1) *rasama*, 2) *yarsum^u* характеризуются временной определённостью.

Формы 3) *yarsum^a*, 4) *yarsum^o* характеризуются временной неопределённостью.

С учётом категории временной определённости — временной неопределённости соотношение глагольных основ и словоизменительных форм второй основы может быть представлено следующим образом (см. табл. 2).

Таблица 2

временное значение	временная определённость		временная неопределённость	
	прошедшее	настоящее		
глагольные формы	<i>rasama</i>	<i>yarsum^u</i>	<i>yarsum^a</i>	<i>yarsum^o</i>

2.3.2. Какую информацию о «моделировании действительности» арабским языком передаёт нам оппозиция «временная определённость ↔ временная неопределённость», выражаемая противопоставлением функционально самостоятельных и функционально несамостоятельных глагольных форм? Что может скрываться за семантикой временной неопределённости, столь весомо представленной в арабской языковой системе? Ведь если временная неопределённость получает своё выражение в языке и потребляет тем самым его материальный ресурс, то она не должна быть мнимой, фиктивной величиной. Она, очевидно, как и временная определённость, отражает и некое свойство окружающего нас мира, и время нашего опыта, время повседневной жизни.

«Неопределённость есть чисто физический вопрос и может быть сформулирована как объективное свойство физического мира», — отмечает философ².

«Время нашего опыта фиксируется с помощью регистрирующих инструментов. Для человека как части природы таким инструментом яв-

¹ В таком случае знаковая роль гласного сегмента словоизменения второй глагольной основы сводится к указанию на временную определённость/временную неопределённость: гласный *-i* информирует о временной определённости (одновременность, настоящее время), а гласные *-a* и нулевой гласный *-o* — о временной неопределённости.

² *Reichenbach H. The Direction of Time / ed. by M. Reichenbach. Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 1956; Рейхенбах Г. Указ. соч. С. 296.*

ляется его память, подчиняющаяся законам теории информации»¹. Так, «вчерашние переживания регистрируются в нашей памяти, а переживания завтрашнего дня — нет, и они не могут быть зарегистрированы до тех пор, пока завтра не станет сегодня»². По мнению философа, «различие между индетерминизмом будущего и детерминизмом прошлого выражается, в конечном счёте, в законах физики»³. Само время с его прошедшим, будущим и настоящим⁴ есть противостояние определённости и неопределённости и их синтез, отражаемый понятием «становление»: «настоящее время, отделяющее будущее от прошлого, является моментом, в котором индетерминированное становится детерминированным»⁵.

К денотатам/референтам временной неопределённости можно отнести также события, «временной порядок которых является неопределённым», которые противостоят «причинно упорядоченным событиям»⁶.

Сюда же можно отнести и факты, вытекающие из того обстоятельства, что «человеческое знание о микрокосмосе ограничено принципом неопределённости», поскольку сами люди являются макроскопическими объектами» и «их выводы относительно микрокосма <...> основаны на макроскопических наблюдениях»⁷. Небезынтересно для нашего исследования и то, что «в самом принципе неопределённости содержится отрицательное утверждение»⁸.

Бесспорно, языковая система, обеспечивающая временной неопределённости формальное выражение, отражает в той или иной мере эти и другие факты наличия сфер и областей, «не определённых к порядку времени»⁹.

Естественно, что и мир мыслимого, желаемого, возможного, предполагаемого, обусловленного, гипотетического, мир всего, что выходит за область наблюдаемого, также связан с временным индетерминизмом. Разные языковые системы отмечают его разными формами. В европейской языковедческой традиции они описываются в терминах категории наклонения. Арабский же язык задействует для этого самый мощный регулятор отношений между словами, каковым является единая для именных и глагольных слов категория словоизменения, категория падежей.

Так представляет арабский язык на семантико-прагматическом уровне *информацию о времени* своими грамматическими средствами — *противопоставлением функционально самостоятельных и функционально несамостоятельных глагольных форм*.

¹ Reichenbach H. Op. cit.; Рейхенбах Г. Указ. соч. С. 358.

² Там же. С. 358.

³ Там же. С. 357.

⁴ Такая последовательность времён используется, в частности, в «Книге» Сибавейхи. См.: Сибавейхи. Книга. Глава 1.

⁵ Рейхенбах Г. Указ. соч. С. 357.

⁶ Там же. С. 64.

⁷ Там же. С. 296.

⁸ Там же. С. 285.

⁹ Там же. С. 63.

2.4.1. Четвертую оппозицию составляют те же предикативные формы, которые образуют первую оппозицию. Однако группируются они здесь по-другому: группа форм со значением одновременности, настоящего времени противопоставляется форме со значением предшествования, прошедшего времени.

В первую группу входят именное (4.1 'al-walad^u rassām^{un}) и глагольное (4.2 yarsum^u l-walad^u) предложения. Во вторую — глагольное (4.3 rasama l-walad^u).

Основу данной оппозиции составляет семантика времени. Одновременность точке отсчёта, настоящее время передаётся именным (4.1) и глагольным (4.2) предложениями. Предшествование точке отсчёта, прошедшее время передаётся глагольным (4.3) предложением. Противопоставление проходит между двумя конструкциями: именной и глагольной, выражающими настоящее время, с одной стороны, и одной конструкцией глагольного типа, выражающей прошедшее время, — с другой.

2.4.2. Какую информацию о «моделировании действительности» может содержать в себе тот факт, что арабская языковая система на своём базовом уровне «мобилизует» на выражение значения настоящего времени все имеющиеся в её распоряжении предикативные ресурсы: именной, и глагольный тип предложения, в то время как на выражение прошедшего времени она «оставляет» лишь один, глагольный тип? Не «желает» ли она «сказать» тем самым, что настоящее одинаково значимо и существенно как для «событий», так и для «состояний», как для «процессов», так и «вещей», в то время как прошедшее существенно для «событий» и «процессов» и не представляется таковым для «состояний» и «вещей». Не «желает» ли она тем самым утвердить некий особый статус настоящего и для мира «событий», и для мира «состояний» одновременно?

Статус же этот, по-видимому, существует. Ведь настоящее по-иному, чем прошедшее или будущее, относится к категории бытия. «Есть только настоящее, — отмечает философ, — прошедшего уже нет, будущего ещё нет»¹. Именно настоящее, и только оно «имеет подлинное бытие»². Оно же, как и всякая действительность, воспринимается нами с помощью органов чувств. Так, мы «слышим» время: так называемый «текущий момент» составляет около 3 с³. И ещё одно свидетельство об окружающем нас мире: «событие обладает полнотой свойств лишь пока оно находится в настоящем»⁴.

Так представляет арабский язык на семантико-прагматическом уровне *информацию о времени* своими грамматическими средствами — числом временных форм *именного и глагольного типов предложения*.

¹ Анисов А. М. Указ. соч. С. 18.

² Там же. С. 136.

³ Там же. С. 24.

⁴ Там же. С. 158.

Весьма показательно, что арабская временная система дважды «высказывается» своей структурой по вопросу о приоритете одновременности или предшествования, настоящего или прошедшего времени. При этом на уровне одной из двух своих подсистем — глагольной, «обслуживающей» высказывания о «событиях», на уровне «локальном» система «отдаёт предпочтение» прошедшему времени, выделяя для него идеальную, «чистую», свободную от всяких «примесей» глагольную форму (*gasama*). На «тотальном» же уровне, включающем в себя наряду с глагольным и именной тип предложения, оформляющий высказывания о «состоянии», предпочтение отдаётся настоящему времени: для его выражения система «предназначает» две формы (*yarsum^u* и *'al-walad^u rassām^u*) из трёх, имеющих у неё в арсенале базовых элементарных форм.

В этом нами усматривается очередное свидетельство предельной гибкости естественной знаковой системы, которой является рассматриваемый здесь литературный арабский язык, той гибкости, которая, по-видимому, является одним из факторов устойчивости самой этой системы.

Литература

Анисов А.М. Темпоральный универсум и его познание. М.: РАН ИФ, 2000. 208 с.

Габучан Г.М. Арабское словоизменение: дис. ... д-ра филол. наук. М., 2000. 78 с.

Кондрашина Е.Ю., Литвинцева Л.В., Поспелов Д.А. Представление знаний о времени и пространстве в интеллектуальных системах // О функции моделирования действительности как одной из основных функций естественного языка. М.: Наука, 1989.

Лебедев В.В. Временная определённость, временная неопределённость и основные формы арабского глагола // Тезисы докладов научной конференции «Ломоносовские чтения. Востоковедение». М., 2013.

Любинская Л.Н., Лепилин С.В. Философские проблемы времени в контексте междисциплинарных исследований. М.: Прогресс-Традиция, 2002. 304 с.

Пешковский А.М. Русский синтаксис в научном освещении. М.: Учпедгиз, 1956. 511 с.

Проблемы пространства и времени в современном естествознании. Л., 1991.

Черняк Л.С. Время у Гегеля // От философии жизни к философии культуры: сборник статей / отв. ред. В.П. Визгин. СПб: Алетейя. 2001.

Рейхенбах Г. Направление времени / пер. с англ. Ю.Б. Молчанова, Ю.В. Сачкова. М.: Издательство иностранной литературы, 1962. 396 с.

Сибавейхи. Книга. Каир, 1966 (на араб. яз.).

Reichenbach H. The Direction of Time / ed. by M. Reichenbach. Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 1956.

Arab and Muslim world: trends, contradictions, cultural and national heritage

ARABIC TENSE SYSTEM AND REALITY MODELING

Vladimir V. LEBEDEV

Cand. Sci. (Philol.), associate professor;
associate professor of the Chair of Arabic
Philology, Lomonosov Moscow State
University, Institute of Asian and African
Studies (11, bld 1 Mohovaya St, Moscow,
125009, Russian Federation)
E-mail: lebedev@iaas.msu.ru

Abstract. The article considers the issue of what message about the world and reality is conveyed at the basic level of the Arabic tense system by 1) the opposition of the equational and verbal sentence, 2) the opposition of two basic verbal forms, 3) the opposition of functionally independent and functionally dependent verbal forms, and 4) by the opposition of forms with the meaning of the present and past tenses.

Keywords: tense, event, status, opposition, past, present, future, information, language system.



*ИСЛАМ В ПОЛИЛОГЕ РЕЛИГИЙ
И ЦИВИЛИЗАЦИЙ*





РЕЛИГИЯ И ДЕМОКРАТИЯ: ЧЕМ ПОЛЕЗЕН ОПЫТ СОЦИАЛЬНОГО КАТОЛИЦИЗМА



ХАРИТОНОВА

Оксана Геннадьевна

канд. полит. наук, доцент; доцент
кафедры сравнительной политологии,
Московский государственный
институт международных отношений
(университет) МИД России
(119454, Российская Федерация,
г. Москва, пр-кт Вернадского, д. 76)
E-mail: o.haritonova@inno.mgimo.ru

Аннотация. Статья содержит анализ современного состояния исследований религиозных предпосылок и факторов консолидации демократии. На примере анализа трансформации социальной доктрины католической церкви, основных положений современной социальной доктрины и места демократии в этой доктрине показано, что церковные доктрины не являются догмой, а представляют собой живой дискурс, отвечающий на вызовы современности.

Ключевые слова: религия, ислам, конфуцианство, индуизм, католицизм, социальная доктрина, демократия.

Вопросы совместимости религиозных традиций и демократии, возможностей продвижения демократии в незападных цивилизациях и недемократичности западной демократии до сих пор остаются дискуссионными. Многие авторы вслед за М. Вебером связывают протестантскую этику с духом капитализма и развитием демократии, т. к. при капитализме образуется средний класс как необходимое условие демократии. Представители данного подхода полагают, что только в западной цивилизации мог появиться фундамент для реализации основных демократических принципов. В качестве основных характеристик этой цивилизации С. Хантингтон называет разделение духовной и светской властей, господство закона, социальный плюрализм, представительство и индивидуализм¹. Учёные до сих пор не пришли к единому мнению относительно возможностей установления и консолидации демократии в православной, мусульманской, конфуцианской цивилизациях вследствие отсутствия в этих религиозных традициях набора культурных характеристик, необходимых для поддержки демократий, а также недостаточности

¹ Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. М.: АСТ, 2005. С. 98–100.

примеров либеральных демократий в незападном мире. Однако и культурные традиции, и демократия хотя и являются универсальными ценностями (по А. Сену), но со временем претерпевают трансформации¹. В ответ на требования времени и современные вызовы меняются и религиозные доктрины, однако последовательно проследить и понять эти изменения можно только при наличии единого религиозного центра (которого, например, нет в исламе).

Одной из крупных трансформаций в XX в. стало преобразование Римско-католической церкви из консервативного защитника *ancien régime* и союзника авторитарных режимов в ведущего апологета социальной и политической справедливости, прав человека и демократии. По мнению З. Кало, «церковь стала глобальным институционализированным защитником прав человека только после создания аутентичного католического либерализма, адаптировавшего католическую моральную теологию к положениям либеральной политической теории»². В качестве одного из координирующих политический католицизм факторов Г. Алмонд выделил католическую социальную доктрину, которую Ватикан авторитетно интерпретировал, выступая арбитром между конфликтующими (католическими) течениями³.

Принципы католического социального учения, однако, одинаково успешно использовались и христианскими демократическими, и авторитарными движениями. Это было следствием отсутствия чёткости официальной доктрины Ватикана, стремившегося предотвратить возникновение «впечатления прямого вмешательства в политику и сохранить внутри Церкви все гетерогенные политические тенденции католицизма»⁴. Поэтому автор поставил задачу провести в контексте дискуссии о религии и демократии анализ тех изменений в доктрине католической церкви, которые позволяют объективно говорить о её превращении из пассивного сторонника авторитаризма в одного из главных защитников демократии.

Религия и демократия

Связь между религией и демократией заметил и объяснил еще Ш. Л. Монтескье. В частности, он говорил: «...северные народы приняли протестантство, южные же остались католиками. Причина этому та, что у северных народов существует и всегда будет существовать дух независимости и свободы, несвойственный южанам; потому религия без видимого главы более соответствует духу независимости этого климата, чем та, которая имеет такого главу». Поэтому «католическая религия

¹ Sen A. Democracy as a Universal Value // Journal of Democracy, 1999. Vol. 10. No 3.

² Calo Z.R. Catholic Social Thought, Political Liberalism, and the Idea of Human Rights. P. 2.

³ Almond G. The Christian Parties of Western Europe // World Politics, 1948. No 1. P. 50,52.

⁴ Ibid. P. 50.

более согласуется с монархическим образом правления, а протестантская — с республиканским»¹. Как полагал известный протестантский теолог Р. Нибур, демократия — «продукт культурного и религиозного плюрализма, созданного безжалостными силами истории», и для неё необходим реалистический протестантский базис, т. е. понимание того, что человеческая природа способна как на добро, так и на зло. Излишне оптимистические представления о человеческой природе ведут к абсолютному индивидуализму, пессимистические — к абсолютному правительству. Поэтому в соответствии с христианской точкой зрения «способность человека к справедливости делает демократию возможной, но предрасположенность человека к несправедливости делает демократию необходимой»². Согласно М. Веберу, именно отделение церкви от государства способствовало установлению капитализма, который способствовал переходу к демократии. По его мнению, «капиталистическое хозяйство не нуждается более в санкции того или иного религиозного учения и видит в любом влиянии церкви на хозяйственную жизнь такую же помеху, как регламентирование экономики со стороны государства»³.

Действительно, современная демократия зарождалась прежде всего в протестантских странах, но постепенно она распространилась и на католический мир. Католическая религия стала поддерживать демократию в XX в. в качестве инструмента для достижения основных целей — всеобщего блага и социальной справедливости. Католическая мысль с её акцентом на участии граждан и большой роли гражданского общества (понимаемого как множество посреднических организаций, включая Церковь) в деле достижения социальной справедливости, мира и единства стала постепенно поддерживать партиципаторную модель демократии. В её логике мир, свобода и достойная жизнь людей невозможны без справедливости, и единственный способ достичь справедливости — это активное вовлечение населения, что возможно только при демократии.

Вопрос о взаимодействии демократических ценностей и незападных культурно-религиозных традиций вызывает широкие дискуссии. С точки зрения С. Хантингтона, в конфуцианской, индуистской и православной культурах «почти не находят отклика такие западные идеи, как индивидуализм, либерализм, конституционализм, права человека, равенство, свобода, верховенство закона, демократия, свободный рынок, отделение церкви от государства»⁴.

Конфуцианство создаёт проблемы для демократизации, потому что несёт идеи власти, порядка, иерархии и верховенства коллектива над

¹ *Монтескье Ш.Л.* О духе законов. М.: Мысль. 1999. С. 381–382.

² *Niebuhr R.* The Children of Light and the Children of the Darkness: A Vindication of Democracy and a Critique of Its Traditional Defense. N.Y.: Scribner, 1944. P. 17.

³ *Вебер М.* Протестантская этика и дух капитализма // Избранные произведения. М.: Прогресс. 1990. С. 91.

⁴ *Хантингтон С.* Столкновение цивилизаций? // Полис. Политические исследования. 1994. № 1. С. 43.

индивидом. Суть конфуцианства — гармония и сотрудничество, предотвращение конфликтов, общественный порядок. Конфуцианский иерархичный порядок с акцентом на гармонию может препятствовать демократическому методу разрешения конфликтов, включающему открытый конфликт и свободу слова. Коммунитарная конфуцианская культура, в которой общее благо главенствует над индивидуальным, может ограничить индивидуальные права и свободы. Как считают эксперты, «конфуцианская мысль не отделяет страну от общества, не оставляет места для автономных социальных групп, что не помогает демократии в регионе»¹.

Ф. Фукуяма согласен с Хантингтоном, утверждая, что в самом термине «конфуцианская демократия» содержится противоречие и что демократия в Японии и на Филиппинах стала возможной, т. к. эти страны были «менее конфуцианскими», чем другие азиатские общества и, что более важно, испытали сильное влияние со стороны США². Однако он все-таки находит способы совмещения конфуцианства с демократией. Во-первых, конфуцианская система оценок является меритократическим институтом, т. е. потенциально эгалитарным институтом социальной мобильности и системы распределения. Во-вторых, высока ценность образования — а оно выступает важнейшим условием функционирования демократических институтов. В-третьих, толерантность в конфуцианстве сильнее, чем в исламе или в христианстве³. А. Пшеворский также находит в конфуцианстве идеи, совместимые с демократией: «в конфуцианстве нет понятий гражданское общество, индивидуальные права (есть обязанности) или верховенства права, но заложены глубокие традиции ограниченного правительства... Конфуцианство признаёт право граждан на протестные действия против правителей, которые уклонились от предписанного “пути”, и отличается веротерпимостью и анти-милитаризмом»⁴. Однако П. Чанг придерживается иного мнения: «Хотя универсальность и включённость придают конфуцианству некоторые либеральные черты, ему свойственно культурное превосходство. Его последователи называют себя первыми среди равных... [так как] они знают лучший способ актуализации Дао. Поэтому все люди и традиции должны соответствовать конфуцианскому порядку или хотя бы не нарушать его»⁵. Таким образом, противоречие между конфуцианством и демократией объясняется приоритетным положением конфуцианских норм.

Л. Васильев считает, что «многие демократические нормы и институты современной Индии не просто вписываются в традицию, но и вос-

¹ A Comparative Survey of Democracy, Governance and Development. Confucianism and Democracy: Empirical Study of Mainland China, Taiwan, and Hong Kong. 2002. Taipei. P. 7. URL: <http://www.asianbarometer.org/newenglish/publications/workingpapers/no.1.pdf>

² Fukuyama F. Confucianism and Democracy // Journal of Democracy, 1995. Vol. 6. No 2. P. 24.

³ Ibid. P. 25.

⁴ Пшеворский А. Незападная демократия на Западе. // Демократия в российском зеркале. М.: МГИМО(У), 2013. С. 367.

⁵ Chang P. Confucian China and Jeffersonian America: Beyond Liberal Democracy // Asian Studies Review, 2011. Vol. 35. No 1. P. 47.

принимаются привыкшим к ней сознанием людей в привычно традиционном духе. Здесь сказывается определённая структурная близость того и другого (идейная терпимость, плюрализм, уважение к правам меньшинства, ненасилие и т. п.)»¹. Индийские учёные отмечают плюрализм и открытость, свойственные индуизму и благоприятные для развития демократии. Приведём цитату из решения верховного суда страны: «Очень сложно и даже невозможно определить индуистскую религию или даже адекватно описать её. В отличие от других мировых религий индуизм не имеет одного пророка, одного бога, одной догмы, не следует одному набору религиозных обрядов»². Именно это свидетельствует о плюрализме индуизма и толерантности к отличиям, необходимым для консолидации демократических практик. Тенденция индуизма «определять политику как автономную, но ограниченную сферу, ...уменьшает необходимость единой доктрины и позволяет толерантно относиться к разным формам существования»³, в первую очередь связанным с кастовыми отличиями. Индийской цивилизации, по мнению А. Володина, всегда был внутренне присущ плюрализм социальной структуры, а полицентризм подготовил почву для системы представительства; наличие развитой духовно-интеллектуальной (брахманической) традиции создавало потенциальные предпосылки для развития гражданских отношений⁴. Акцент индуизма на осознании и развитии индивидуального потенциала является важным ресурсом демократии, а одновременная иерархичность и плюралистичность индуизма создают благоприятные условия для либеральной демократии⁵. По мнению некоторых авторов, «идея самоуправления во всех смыслах — индуистская идея, и определённые демократические практики всегда были в центре индийского общества, и демократия, как и крикет, по сути индийская игра, которая случайно была изобретена в другом месте»; вместе с тем «принятие демократии требовало радикальной трансформации индуистского самосознания»⁶.

Православие, по мнению исследователей, не только не способствует развитию плюрализма, но и враждебно ему. Так, по мнению К. Хилла, «ахиллесова пята православия — взаимоотношения между церковью и государством. Православию присуще в течение всей его истории удручающее стремление либо использовать государство в ущерб другим конфессиям, либо приниженно подчиняться властям до почти полной потери своей независимости... В результате длительного исторического процесса католики и протестанты пришли к твёрдому убеждению в необходимости отстаивать принципы плюралистического общества

¹ Васильев Л. История Востока: в 2 т. М.: Высшая школа, 2003. Т. 2. С. 426.

² Цит. по: Mehta P. Hinduism and Self-Rule // Journal of Democracy, 2004. Vol. 15. No 3. P. 111.

³ Ibid. P. 115.

⁴ Володин А. Г. Проблемы становления политической демократии в Индии // Политические системы и политические культуры Востока / под ред. А. Д. Воскресенского. М: АСТ: Восток-Запад, 2007.

⁵ Mehta P. Op. cit. P. 115.

⁶ Ibid. P. 110.

и в настоящее время глубоко верят в необходимость независимости церкви от государства... Православные до сих пор не прошли по этому историческому пути. Принципы плюрализма и свободы веры не разделяются ими ни в теории, ни на практике»¹. Поэтому Э. Продрому отмечает, что «православное понимание плюрализма увеличивает число прилагательных перед термином демократия»².

Широко распространено мнение, что ислам и демократия несовместимы и что исламистские движения стремятся к продвижению только радикальных культурных проектов. С точки зрения Хантингтона, в арабском мире западная демократия усиливает антизападные политические силы³. В качестве примеров антидемократически настроенного ислама обычно называют имена основателя движения «Братьев-мусульман» Хасана аль-Банни, идеолога и создателя партии «Джамаат-и-ислами» Абу аль-Ааля аль-Маудуди, одного из лидеров «Братьев-мусульман» Сейида Кутба, имама Хомейни и др. По мнению И. Кудряшовой, Кутбу более, чем другим, было свойственно конфронтационное восприятие мира. Западную культуру он характеризовал как *джахилийю* — интеллектуальное и духовное разложение, преобладающее в мире с тех пор, как ислам утратил свою лидирующую роль; соответственно, те мусульманские политики, учёные, улемы, простые граждане, которые «признали врага», утратили право называться мусульманами⁴.

В качестве препятствия для демократии многие исследователи называют «воинственный характер» ислама. Хантингтон также утверждал, что исламские государства склонны к политическому насилию (что несовместимо с демократией)⁵. Однако С. Фиш, проанализировав наличие различных структурных факторов демократизации в исламском мире, пришёл к выводу, что связи между дефицитом демократии и исламом как таковым нет. Основными препятствиями для демократии являются бедность, гетерогенность общества и наличие таких ресурсов, как нефть (сверхдоходы замедляют социальные преобразования). Единственной проблемой для демократии в исламском мире, согласно Фишу, является положение женщин в обществе. В остальном мусульманские общества не более склонны к политическому насилию и не менее «секулярны», чем немусульманские, и межличностное доверие в них не обязательно ниже⁶.

В целях подтверждения гендерного неравенства в исламе учёные часто приводят суры из Корана. Например: «Для женщин справедливы те права / Что и права над ними у мужчин, / Но у мужей сих прав —

¹ Хилл К. Православная церковь и плюралистическое общество // Религия и демократия. М.: Прогресс. 1993. С. 560.

² Prodromou E. H. The Ambivalent Orthodox // Journal of Democracy, 2004. Vol. 15. No 2. P. 74.

³ См.: Хантингтон С. Столкновение цивилизаций? // Полис. Политические исследования.

⁴ Кудряшова И. В. Идеологический дискурс политического ислама // Политическая наука. М.: ИНИОН РАН, 2005. № 4. С. 143.

⁵ См.: Хантингтон С. Столкновение цивилизаций?...

⁶ Fish S. Islam and Authoritarianism // World Politics, 2002. Vol. 55. No 1.

на степень больше»¹. Однако, как замечает Ф. Закария, все священные книги (Коран, Ветхий Завет, Тора) представляют авторитарные модели, содержат противоречия и «несут печать своего времени», и их толкование «зависит не от книг, а от людей»².

Дж. Вол видит проблему авторитарности в обращении к историческим традициям: «Если традиция является авторитарной, таким будет и определение ислама, поэтому дискуссии двинутся по замкнутому кругу: вывод зависит больше от начальной посылки, чем от анализа»³. Он показывает, что при внимательном толковании ислама можно увидеть «демократический дух исламской системы власти: консультативный орган (*шуро*) представляет привилегии халифата (представительства) всему обществу, а не отдельным индивидам, причём рекрутирование лидеров и представителей *шур* будет соответствовать свободной воле всех масс»⁴. А. Степан отмечает также такие потенциально важные для демократии принципы, как *иджитхад* (самостоятельное суждение) и *иджма* (консенсус)⁵. Пшеворский ссылается на 3 принципа ислама: принцип единобожия, наместничества Бога на земле (халифат) и принцип консультаций, которые стали предметом различных трактовок и были использованы для обоснования совершенно различных политических устройств⁶.

Следует отметить, что при отсутствии единого центра ислам не является монолитным. Так, Степан увидел противоречие между исламом и демократией в арабском мире: страны с неарабским большинством имели показатели по индексу *Polity* в 20 раз лучше, чем страны с арабским большинством⁷. Следовательно, при анализе влияния исламской традиции на демократизацию необходимо принимать во внимание различные аспекты состояния мусульманского социума в той или иной стране. По мнению С. Хенкина и И. Кудряшовой, политическое и социально-экономическое развитие непосредственно влияет на личность верующего, делает его идентичность более сложной и толерантной⁸.

Итак, авторы, исследующие религиозные предпосылки демократии, пытаются найти в религиях ценности плюрализма и толерантности, а в случае их отсутствия говорят о несовместимости религиозных традиций с демократией. Однако те или иные факторы могут лишь создавать условия, благоприятные для демократизации, но «не делают её

¹ Коран. Сура 2: 228. М.: Аль-Фуркан. 1997.

² Zakaria F. Islam, Democracy, and Constitutional Liberalism // Political Science Quarterly, 2004. Vol. 119. No 1. P. 4.

³ Voll J. Islam and Democracy: Is Modernization a Barrier? // Religion Compass, 2007. Vol. 1. No 1. P. 174.

⁴ Ibid. P. 173.

⁵ Stepan A., Robertson G. An «Arab» More than a «Muslim» Democracy Gap // Journal of Democracy, 2003. Vol. 14. No 3. P. 40.

⁶ Пшеворский А. Указ. соч. С. 369.

⁷ Stepan A., Robertson G. Op. cit. P. 32–33.

⁸ Хенкин С. М., Кудряшова И. В. Интеграция мусульман в Европе: политический аспект // Полис. Политические исследования, 2015. № 2. С. 143.

обязательной и далеко не являются за неё ответственными»¹. «Демократический режим, — справедливо отмечал Хантингтон, — устанавливаются не тенденции, а люди»².

Однако если демократия является универсальной ценностью (А. Сен), то её можно адаптировать к разным культурным и религиозным традициям, которые в свою очередь тоже «всегда были совместимы с самым широким спектром политических устройств»³. По его мнению, «традиции не создают непреодолимых барьеров, но их обязательно необходимо использовать как сборочные элементы»⁴. Таким образом, не только демократия меняется со временем, культурные и религиозные традиции также могут изменяться в ответ на вызовы современности и включать в свой дискурс вопросы диктатур, демократий, прав и роли человека в обществе.

Эволюция католического либерализма

Наиболее отчётливо эволюцию религиозной доктрины можно проследить на примере католической церкви. В XIX в. основным свидетельством её антилиберализма было негативное отношение к вопросу об отделении церкви от государства. Папа Пий IX не только собрал I Ватиканский собор, который промульгировал доктрину папской непогрешимости, но и выпустил в 1864 г. «Перечень заблуждений», который осудил модернизм, либерализм, религиозную свободу и идеи прогресса. Среди 80 перечисленных заблуждений были следующие: «Церковь должна быть отделена от Государства, а Государство от Церкви»⁵ и «Римский Первосвященник может и должен примириться и вступить в соглашение с прогрессом, либерализмом и современной цивилизацией»⁶. В этом контексте стоит отметить, что в современных западных демократиях нет «жёсткого или враждебного отделения» церкви от государства, а достигнуты соглашения о свободе религии от вмешательства государства и разрешена организованная деятельность религиозных групп в гражданском обществе и политическом обществе, поэтому главным является не отделение церкви от государства, а «постоянное политическое конструирование и реконструирование двойных толерантностей»⁷.

Основы для развития двойных толерантностей и католического либерализма были заложены папой Львом XIII. Церковь, чтобы «выйти из тени», должна была высказать свою позицию относительно модернизации, промышленной революции, капитализма и социализма.

¹ Хантингтон С. Третья волна. Демократизация в конце XX века М.: РОССПЭН, 2003. С. 121.

² Там же.

³ Пшеворский А. Указ. соч. С. 368.

⁴ Там же. С. 369.

⁵ Pius PP. IX. Syllabus. 1864. P. 55.

⁶ Ibid. P. 80.

⁷ Stepan A. Religion, Democracy, and the «Twin Tolerations» // Journal of Democracy, 2000. Vol. 11. No 4. P. 42.

Поворотным пунктом стала энциклика папы Льва XIII *Rerum Novarum* о положении трудящихся, которая, по мнению Кало, «ознаменовала пробуждение Церкви перед лицом индустриализации и связанных с ней проблем»¹. *Rerum Novarum* стала первой попыткой Церкви систематически рассмотреть современность и сконструировать рамки для осмысления взаимоотношений между христианством и современными политическими и экономическими институтами и применения католических идей к современным политическим и экономическим моделям. Энциклика заложила основы «третьего христианского пути», направленного на преодоление недостатков и капитализма, и социализма при сохранении частной собственности с долей государственного вмешательства, «согласующегося со здравым смыслом, с естественным законом и с предписаниями Божественной мудрости, ...и ведущим к общественному и частному благу»². Хотя в энциклике ничего не говорится об отношении Церкви к демократии, можно всё же проследить поддержку развития гражданского общества. Исходя из позиции, что «разъединённые рабочие ничем не защищены от бессердечия хозяев и жестокости неограниченного соперничества»³, Лев XIII считает, что «вступать в общества — естественное право человека, государство же обязано охранять естественные права, а не нарушать, [так как] запрещая союзы, оно пришло бы в противоречие с основным принципом своего существования»⁴.

Понтифик Лев XIII подготовил почву как для последующей трансформации доктрины Церкви, так и активизации её роли в мире и, по мнению Р. Нибура, «вывел Церковь из изоляции»⁵. В энциклике говорится: «Церковь не довольствуется тем, что указала целительное средство... Она всячески старается учить, наставлять и воспитывать людей и через епископов и весь клир распространять повсюду свое спасительное учение»⁶.

В энциклике *Centesimus Annu*, посвящённой сотой годовщине *Rerum Novarum*, Иоанн Павел II отметил, что «позиция, занятая Папою, ...присвоила Церкви почти что “права гражданства” в изменяющейся общественной жизни, и это право в ещё большей степени утвердилось впоследствии»⁷. Лев XIII рассматривал права (в первую очередь трудящихся) на собственность, ассоциацию, достойную зарплату через призму всеобщего блага и обязанностей по отношению к другим членам общества. Его последователи Пий XI и Пий XII продолжали развивать идеи прав человека и их связь с человеческим достоинством, и «к 1948 г. католические идеи прав человека были достаточно развиты, чтобы оказать

¹ Calo Z.R. Op. cit. P. 12.

² Leo PP. XIII. *Rerum Novarum*. 1891. P. III.

³ Ibid. P. I.

⁴ Ibid. P. IV.

⁵ Цит. по: Calo Z.R. Op. cit. P. 14.

⁶ Leo PP. XIII. *Rerum Novarum*. 1891. P. IV.

⁷ Ioannes Paulus PP. II. *Centesimus Annus*. 1991. P. 4.

косвенное, но значительное влияние на Всеобщую декларацию прав человека»¹.

Однако до середины 1960-х гг. «католическая церковь обычно приспособлялась к авторитарным режимам и нередко легитимировала их»². Она ещё не определилась в своём отношении к демократии и диктатуре и подчёркивала нейтралитет относительно типа режима, выбранного большинством для достижения всеобщего блага. По мнению понтифика Льва XIII, «пока уважается справедливость, людям не стоит препятствовать в выборе для себя формы правления, которая больше подходит или их предрасположенности, либо институтам и традициям их предков»³. Такая позиция не мешала Церкви заключить конкордат с Муссолини (1929), Гитлером (1933) и Салазаром (1940). По мнению А. Гертцке, «авторитарные режимы давали церкви привилегии в обмен на церковную легитимацию режима, что лежало в основе их сотрудничества»⁴. У. Гаррисон считает, что исторически церковь отдавала предпочтение монархии, т. к. там, где появлялась демократия, она ассоциировалась с революционными и часто с антирелигиозными идеями. И только в США Церкви было нечего терять — там она не имела престижа, привилегий и собственности и поэтому могла позволить себе пойти вместе с демократическим движением⁵.

Впервые идея борьбы с диктатурой и абсолютизмом власти прозвучала в рождественском радиообращении 1944 г., когда папа Пий XII сказал, что необходимо «более агрессивно противостоять концентрации диктаторской власти и призывать к системе правления, которая будет сохранять достоинство и свободу граждан»⁶, т. к. демократия является «постулатом природы, дарованным разумом»⁷. Причём, по мнению понтифика, главной угрозой демократии является толпа с её переменчивыми настроениями: «Массы — бесформенное множество, движимое только извне — капитальный враг демократии и её идеалов свободы и равенства»⁸. Как и другие понтифики после него, «он настаивал на том, что демократическое правление получает свою власть благодаря ориентации на общее благо и может потерять её вследствие деспотизма масс»⁹.

Понтифик Иоанн XXIII продолжил отстаивать идеи прав человека и, подчёркивая значимость Всеобщей декларации прав человека, показывал отличия между секулярным и католическим пониманием этих

¹ Carozza P.G., Philpott D. The Catholic Church, Human Rights, and Democracy // Logos: A Journal of Catholic Thought and Culture, 2012. Vol. 15. No 3. P. 21.

² Хантингтон С. Третья волна... С. 89.

³ Leo PP. XIII. Diuturnum. 1881. P. 7.

⁴ Hertzke A.D. The Catholic Church and Catholicism in Global Politics // Routledge Handbook of Religion and Politics / J. Haynes, ed. N.Y.: Routledge, 2010. P. 50.

⁵ Garrison W.E. Democratic Rights in the Roman Catholic Tradition // Church History, 1946. Vol. 15. No 3.

⁶ Pius PP. XII. Benignitas et Humanitas. 1944. P. 12.

⁷ Ibid. P. 19.

⁸ Ibid. P. 22, 23, 27.

⁹ Carozza P.G., Philpott D. Op. cit. P. 21.

идей. В энциклике *Pacem in Terris* («Мир на земле»), написанной во время II Ватиканского собора (1962–1965), он подтвердил, что права человека проистекают из его природы и достоинства. Как отмечено в энциклике, «общее благо требует, чтобы органы власти способствовали созданию условий, при которых у всех членов социума была бы возможность беспрепятственно осуществлять права и исполнять обязанности»¹. Для этого каждый человек должен иметь право «на уважение личности, на свободу в поиске истины, на свободу мысли и выражение своего мнения, ... на объективную информацию»².

II Ватиканский собор стал поворотным моментом, закрепившим идеи либеральной демократии, прав человека и толерантности в доктрине католической церкви. Одним из его главных документов стала «Декларация о религиозной свободе» (*Dignitatis Humanae*), в которой говорится, что «право на религиозную свободу действительно зиждется на том достоинстве человеческой личности, которое познаётся и Словом Божиим, данным в Откровении, и самим разумом»³. При этом религиозная свобода предусматривается для всех граждан, а не только для католиков, т. к. «сама природа людей, являющихся личностями, то есть одарённых разумом и свободной волей, а потому и наделённых личной ответственностью, побуждает и нравственно обязывает всех и каждого искать истину, и прежде всего ту, которая относится к религии»⁴. Но для этого люди должны «обладать психологической свободой и вместе с тем свободой от всякого внешнего принуждения»⁵. Таким образом, право на религиозную свободу должно было стать гражданским правом.

Авторы Декларации стремились изменить роль Церкви: «Церковь должна вносить свои евангельские предложения миру и отстаивать религиозную свободу для всех с помощью своих уникальных инструментов»⁶. Один из архитекторов «Декларации о религиозной свободе» Кароль Войтыла, с 1978 г. известный как понтифик Иоанн Павел II, позднее изложил позицию о религиозной свободе, истине и роли Церкви в энциклике *Centesimus Annus*. Приведём его слова: «Свобода может быть в полной мере оценена лишь после принятия истины. В мире, где отсутствует истина, свобода утрачивает нечто существенное, и человек оказывается предоставленным насилию страстей и скрытым и тайным обусловленностям. Христианин живет свободой, служит ей, постоянно предлагая другим, в силу миссионерской природы своего призвания, ту истину, которую он познал»⁷.

Третий важный документ II Ватиканского собора — *Gaudium et Spes* (Пастырская конституция о Церкви в современном мире) рассмотрел

¹ Ioannes PP. XXIII. *Pacem in Terris*. 1963. P. 38.

² Ibid. P. 7.

³ *Dignitatis Humanae*. 1965. / Документы II Ватиканского собора. М.: Паолине, 2004. С. 337.

⁴ Ibid. P. 338.

⁵ Ibid. P. 337.

⁶ Weigel G. *Catholicism and Democracy in the Age of John Paul II // Logos: A Journal of Catholic Thought and Culture*, 2001. Vol. 4. No 3. P. 53.

⁷ Ioannes Paulus PP. II. *Centesimus Annus*. 1991. P. 46.

права человека через призму общего блага и подтвердил, что «гарантия прав личности является необходимым условием того, чтобы граждане — и по отдельности, и в объединениях — могли деятельно участвовать в жизни государства и в управлении им»¹.

Там же Церковь впервые открыто осудила недемократические режимы, которые нарушают права человека, препятствуют гражданской или религиозной свободе, умножают число жертв преступлений и отклоняют деятельность власти от общего блага в пользу какой-либо одной партии или самих правителей². В дальнейшем она стала «противостоять авторитарным режимам... и играть центральную роль в попытках демократизации»³; третья волна демократизации стала преимущественно католической⁴.

Идеи Собора развивал понтифик Павел VI. Так, в энциклике *Octogésima Adveniens*, посвящённой 80-летию *Rerum Novarum*, он писал, что два стремления (к равенству и участию) ведут к демократическому обществу, но предложенные модели (бюрократический социализм, технократический капитализм, авторитарная демократия) являются неудовлетворительными. Поэтому христиане должны принять участие в поиске способа организации политического сообщества и предложить современные формы демократии, в которых каждый гражданин обладает информацией, свободой выражения и ответственностью⁵.

По мнению Хантингтона, «после вступления на папский престол Иоанна Павла II Ватикан вышел на авансцену борьбы церкви против авторитаризма»⁶. Церковь впервые открыто осудила недемократические режимы, которые нарушают права человека, препятствуют гражданской или религиозной свободе, умножают число жертв преступлений и препятствуют достижению общего блага. Церковь стала «играть центральную роль в попытках демократизации»⁷, и третья волна демократизации (особенно её начало) стала преимущественно католической⁸.

Роль Церкви усилилась и в деле продвижения социальной справедливости, мира и солидарности. В энциклике *Sollicitudo Rei Socialis* («Забота о социальных вещах») Иоанн Павел II писал: «Другие нации должны реформировать определённые несправедливые структуры и их политические институты, чтобы заменить коррумпированные, диктаторские и авторитарные институты демократическими, и это процесс, который, мы надеемся, распространится и усилится»⁹. Он подчёркивал, что для развития каждого индивида и всего человечества необходимо свободное и ответственное участие, продвижение

¹ Gaudium et Spes. 1965. / Документы II Ватиканского собора 2004 г. М.: Паолине. Р. 530.

² Ibid. Р. 531–534.

³ Хантингтон С. Третья волна... С. 90.

⁴ Подробнее см.: Philpott D. The Catholic Wave // Journal of Democracy, 2004. Vol. 15. No 2.

⁵ Paulus PP. VI. Octogésima Adveniens. 1971. Р. 37, 24, 47.

⁶ Хантингтон С. Третья волна... С. 95.

⁷ Там же. С. 90.

⁸ См. Philpott D. Op. cit. Р. 32–46.

⁹ Ioannes Paulus PP. II. Sollicitudo Rei Socialis. 1987. Р. 44.

прав человека. Его последователь Бенедикт XVI также особо отмечал необходимость «фокуса на консолидации конституционных, юридических и административных систем в странах, где пока нет этих благ»¹, т. е. укрепления правового государства, прав человека и демократических институтов.

Католическая доктрина, хотя и не предлагает никакой конкретной модели политической или экономической системы, поддерживает демократию как метод достижения общего блага и социальной справедливости. В 2004 г. общественности был представлен труд, представлявший собой попытку систематизировать и унифицировать основные идеи социального католицизма («Компендиум социального учения Церкви»). В нём отмечено, что «Церковь ценит демократическую систему настолько, насколько она может обеспечить участие граждан в принятии политических решений, гарантирует выборность и ответственность элиты и смену лидеров по возможности мирным путём»².

Католическая церковь поддерживает максималистскую версию демократии и объясняет её легитимность через ценности, стоящие за демократическими принципами: «Подлинная демократия — не просто результат формального соблюдения правил, но плод сознательного принятия ценностей, вдохновляющих демократические процедуры. Вот эти ценности: достоинство каждой человеческой личности, соблюдение прав человека, признание “общего блага” целью и критерием, регламентирующим политическую жизнь»³. Таким образом, в первую очередь Церковь ценит не демократию как метод, а те принципы, на которых можно построить общество, обеспечивающее общее благо, уважение к нравственным принципам и достоинству человеческой личности, т. е. участие, ответственность, справедливость, мир (в значении мирной смены власти) и subsidiarность.

Мы видим, что католическая социальная доктрина представляет собой живой дискурс, в котором происходит постоянное развитие и обновление идей⁴. Церковь не только смогла принять демократию, но и подтвердила совместимость основных католических ценностей с демократическими идеалами и демократической практикой. С точки зрения Дж. Вайгеля, «вопрос сегодня состоит не в том, сможет ли Церковь принять демократию, вопрос — в том, сможет ли выжить демократический проект, который не прислушается к Иоанну Павлу II и его защите классических демократических понятий и взаимоотношений между свободой и нравственной истиной»⁵.

Католические взгляды на общественно-политические проблемы современного мира разнообразны, но рассмотрение именно официальных

¹ Benedict PP. XVI. Caritas in Veritate. 2009. P. 41.

² Компендиум социального учения Церкви. М.: Паолине, 2004. С. 406.

³ Там же. С. 407.

⁴ Подробнее см.: Харитонов О. Г. Католицизм и современность: Демократия в социальной доктрине Римско-католической церкви // Политическая наука. М.: ИНИОН РАН, 2013. № 2.

⁵ Weigel G. Op. cit. P. 59.

документов Римской курии позволяет проследить траекторию изменений в социальной доктрине Церкви. На её примере было показано, что эта доктрина представляет собой не набор архивных документов, не католическую догму, а публичный дискурс, регулярно обновляемый главами Церкви. Через этот дискурс католическая традиция обогащается новыми смыслами и практиками и отвечает на вызовы времени. Наш анализ позволяет утверждать, что выносить заключение о совместимости религии и демократии можно только на основе изучения религиозного дискурса (католического, православного, исламского, конфуцианского и др.) в его развитии.

Литература

Васильев Л. С. История Востока: в 2 т. М.: Высшая школа, 2003. Т. 2. 568 с.
Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма // Избранные произведения. М.: Прогресс, 1990. С. 61–272.

Володин А. Г. Проблемы становления политической демократии в Индии // Политические системы и политические культуры Востока / под ред. А. Д. Воскресенского. 2-е изд., перераб. и доп. М: АСТ: Восток–Запад, 2007. С. 507–528.

Компендиум социального учения Церкви. М.: Паолине, 2004. 623 с.

Кудряшова И. В. Идеологический дискурс политического ислама // Политическая наука. М.: ИНИОН РАН, 2003. № 4. С. 132–147.

Монтескье Ш. Л. О духе законов. М.: Мысль, 1999. 672 с.

Пшевворский А. Незападная демократия на Западе // Демократия в российском зеркале. М.: МГИМО(У), 2013. С. 350–370.

Хантингтон С. П. Столкновение цивилизаций? // Полис. Политические исследования. 1994. № 1. С. 33–48.

Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. М.: АСТ, 2005. 603 с.

Хантингтон С. Третья волна. Демократизация в конце XX века. М.: РОССПЭН, 2003. 368 с.

Харитонова О. Г. Католицизм и современность: Демократия в социальной доктрине Римско-католической церкви // Политическая наука. М.: ИНИОН РАН, 2013. № 2. С. 81–99.

Хенкин С. М., Кудряшова И. В. Интеграция мусульман в Европе: политический аспект // Полис. Политические исследования. 2015. № 2. С. 137–155.

Хилл К. Православная церковь и плюралистическое общество // Религия и демократия. М.: Прогресс. 1993. С. 558–575.

A Comparative Survey of Democracy, Governance and Development. Confucianism and Democracy: Empirical Study of Mainland China, Taiwan, and Hong Kong. 2002. Taipei. URL: <http://www.asianbarometer.org/new-english/publications/workingpapers/no.1.pdf>

Almond G. The Christian Parties of Western Europe // World Politics, 1948. No 1. P. 30–58.

Calo Z. R. Catholic Social Thought, Political Liberalism, and the Idea of Human Rights. Из личного архива автора.

Carozza P. G., Philpott D. The Catholic Church, Human Rights, and Democracy // *Logos: A Journal of Catholic Thought and Culture*, 2012. Vol. 15. No 3. P. 15–43.

Chang P. Confucian China and Jeffersonian America: Beyond Liberal Democracy // *Asian Studies Review*, 2011. Vol. 35. No 1. P. 43–62.

Fish S. Islam and Authoritarianism // *World Politics*, 2002. Vol. 55. No 1. P. 4–37.

Fukuyama F. Confucianism and Democracy // *Journal of Democracy*, 1995. Vol. 6. No 2. P. 20–33.

Garrison W. E. Democratic Rights in the Roman Catholic Tradition // *Church History*, 1946. Vol. 15. No 3. P. 195–219.

Hertzke A. N. D. The Catholic Church and Catholicism in Global Politics // *Routledge Handbook of Religion and Politics* / J. Haynes, ed. N.Y.: Routledge, 2010. P. 48–63.

Mehta P. B. Hinduism and Self-Rule // *Journal of Democracy*, 2004. Vol. 15. No 3. P. 108–121.

Niebuhr R. The Children of Light and the Children of the Darkness: A Vindication of Democracy and a Critique of Its Traditional Defense. N.Y.: Scribner, 1944. 190 p.

Philpott D. The Catholic Wave // *Journal of Democracy*, 2004. Vol. 15. No 2. P. 32–46.

Prodromou E. H. The Ambivalent Orthodox // *Journal of Democracy*, 2004. Vol. 15. No 2. P. 62–75.

Sen A. Democracy as a Universal Value // *Journal of Democracy*, 1999. Vol. 10. No 3. P. 3–17.

Stepan A. Religion, Democracy, and the «Twin Tolerations» // *Journal of Democracy*, 2000. Vol. 11. No 4. P. 37–57.

Stepan A., Robertson G. An «Arab» More Than a «Muslim» Democracy Gap // *Journal of Democracy*, 2003. Vol. 14. No 3. P. 30–44.

Voll J. Islam and Democracy: Is Modernization a Barrier? // *Religion Compass*, 2007. Vol. 1. No 1. P. 170–178.

Weigel G. Catholicism and Democracy in the Age of John Paul II // *Logos: A Journal of Catholic Thought and Culture*, 2001. Vol. 4. No 3. P. 36–64.

Zakaria F. Islam, Democracy, and Constitutional Liberalism // *Political Science Quarterly*, 2004. Vol. 119. No 1. P. 1–20.

RELIGION AND DEMOCRACY: WHAT CAN BE TAKEN FROM THE EXPERIENCE OF CATHOLIC SOCIAL TEACHING

Oxana G. KHARITONOVA

Cand. Sci. (Polit.), associate professor
of the Chair of Comparative Political
Studies, Moscow State Institute of
International Relations, University of
the Ministry for Foreign Affairs of Russia
(76, Vernadskogo Ave, Moscow, 119454,
Russian Federation)

E-mail: o.haritonova@inno.mgimo.ru

Abstract. The article studies the state of the research of the religious preconditions and consolidating factors of democracy. The analysis of the transformation of the social doctrine of the Catholic Church, the main reference points of the present day social doctrine and the place of democracy in this doctrine demonstrates that the church doctrine is not a dogma but a fluid discourse responding to the challenges of modernity.

Keywords: religion, Islam, Confucianism, Hinduism, Catholicism, social doctrine, democracy.



**ВОССОЗДАНИЕ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ
МУСУЛЬМАНСКОЙ БОГОСЛОВСКОЙ ШКОЛЫ:
«РОССИЙСКИЙ РЕЦЕПТ»**





ПРОЕКТ РЕФОРМЫ МУСУЛЬМАНСКОГО ОБРАЗОВАНИЯ Х. ФАИЗХАНА

ЮЗЕЕВ

Айдар Нилович

д-р филос. наук, профессор;
заведующий кафедрой социально-гуманитарных дисциплин, Казанский филиал Российского государственного университета правосудия (420088, Российская Федерация, Республика Татарстан, г. Казань, 2-я Азинская ул, д. 7а).
E-mail: youzeev@yandex.ru

Аннотация. Фаизхан, как и другие татарские просветители, полагал, что прогресс татарской нации возможен только на пути образования. Татарские просветители понимали, что без овладения современными знаниями татарский народ не встанет вровень с русским, европейскими народами. Фаизхан первым из татарских просветителей, убедившись в преимуществах европейской системы обучения, пришёл к мысли о необходимости перенесения европейских методов образования на татарскую почву. В работах «Ислах мадарис» («Школьная реформа») «Рисала» («Трактат»), он изложил проект реформы мусульманского образования. Эти работы так и остались неизданными, как и «Укыту ысулы» («Основы преподавания»), в которой содержались дополнения к вышеупомянутым работам. После смерти Фаизхана Марджани получил указанные рукописи и на полях оставил свои замечания, также имеющие большое значение для развития проекта джадидистских реформ мусульманского образования.

Ключевые слова: Хусаин Фаизхан, татарское просветительство, проект реформы мусульманского образования.

Фаизхан, как и другие татарские просветители (например, Ш. Марджани, К. Насыри), полагал, что прогресс татарской нации возможен только на пути образования, заимствования современных европейских методов обучения. Татарские просветители понимали, что без овладения современными знаниями татарский народ не встанет вровень с русским и европейскими народами. Осознав необходимость открытия медресе нового типа, они создавали собственные проекты подобного медресе. Таким образом они подготовили почву для создания джадидских медресе, были предшественниками новометодного (*усул ал-джадид*) образования, основу которого составлял звуковой метод обучения в противовес кадимистскому — «зубрёжке». Только в 1881 г. основоположник джадидизма Исмаил Гаспринский (1851–1914) в книге «Русское мусульманство» выдвинул аналогичные идеи (призывал власти открывать медресе, где на татарском языке изучаются сокращённые курсы географии, истории, естественных наук, арифметики)¹.

Фаизхан первым из татарских просветителей, убедившись в преимуществах европейской системы

¹ Гаспринский Исмаил. Россия и Восток. Казань: Татарское книжное издательство, 1993. С. 54.

обучения, пришёл к мысли о необходимости перенесения европейских методов образования на татарскую почву. Зимой 1862/63 гг. он написал работы «Ислах мадарис» («Школьная реформа») и вариант с небольшим историческим экскурсом «Рисала» («Трактат»), в которых изложил проект реформы мусульманского образования. Эти работы так и остались неизданными, как и «Укыту ысулы» («Основы преподавания»), в которой содержались дополнения к вышеупомянутым работам. После смерти Фаизхана Марджани получил указанные рукописи и на полях оставил свои замечания, также имеющие большое значение для развития проекта джадидистских реформ мусульманского образования¹. Шихабдин в письме к Калималлаху от 9 декабря 1866 г. обещал напечатать «Ислах мадарис», но своё обещание до конца не исполнил, хотя в биографии Фаизхана в «Вафият ал-аслаф..» («Подробное о предшественниках..») приводятся главные пункты его реформы медресе. Только в последнее время опубликован перевод «Ислах мадарис» и «Рисала» со старотатарского на русский язык и переложение на современный татарский язык сочинения, посвящённого реформе преподавания — «Укыту ысулы»². Основные разделы «Ислах мадарис» Фаизхан также изложил в письмах к Марджани, и почти всё это пересказывается в биографии Фаизхана в «Вафият ал-аслаф...» и в книге «Асар» («Деяния») Р. Фахраддина.

В «Ислах мадарис» Фаизхан рассматривает причины отставания татар от русского и других европейских народов. Главная причина, согласно его взглядам, состоит в том, что сами татары не стремятся идти по пути прогресса, получения новых знаний и не используют те возможности, которые предоставляет им Российское государство. В преамбуле к труду он пишет: «Российское государство настолько милостиво к мусульманам, что уравнило мусульман с русскими во всех правах, без исключения. Мусульмане полностью равны с русскими, будь то в военной службе, чиновничьей работе, научных положениях, поступлении в учебные заведения для получения знаний»³. Фаизхан полагает, что права татарскому народу даны, только ими надо правильно воспользоваться, как бы трудно это ни было. Например, по мнению Фаизхана, татары не используют право получения образования в учебных заведениях, открытых государством (только единицы, знающие русский язык). Тогда как, он полагает, никто не запрещает учиться татарским детям в русских гимназиях и исповедовать там свою религию. (Правда, он замечает, что ребенок в 12–15 лет будет стесняться своих друзей при исполнении религиозных обрядов⁴.)

Главными причинами бедственного положения татар, по мнению Фаизхана, являются боязнь христианизации, особенно среди простых

¹ Усманов М.А. Автографы Марджани на полях подлинника проекта Хусаина Фаизханова о школьной реформе // Марджани: учёный, мыслитель, просветитель. Казань, 1990.

² Хусаин Фаизханов. Жизнь и наследие: историко-документальный сборник / пер. со старотат. яз. А.М. Ахунова, И. Ф. Гимадеева; сост. Д. Мухетдинов. Нижний Новгород: ИД «Медина», 2008. С. 12–55; Хосэен Фэезханов. Историко-документальный сборник / авт.-сост. Р. Марданов. Казань, 2006. Б. 291–294.

³ Хусаин Фаизханов... С. 17.

⁴ Там же. С. 18.

татар, то есть утери ислама, ассимиляции, и невежество большей части татарского населения. «Представители государства, — пишет он, — предпринимают меры по развитию торговли, земледелия и ремесла, домашних хозяйств, однако несчастные татары по причине невежества и незнания русского языка смотрят на это как на ересь и противное религии дело и поэтому не могут воспользоваться этими хорошими начинаниями»¹. Фаизхан, разделяя озабоченность большей части татар, пытается решить проблему прогресса татарской нации с помощью открытия специальных медресе, где, «помимо большинства предметов, преподаваемых в гимназии, необходимо преподавать исламский шариат»². Причём исламский шариат не должен быть проникнутым средневековым духом схоластики. Фаизхана удивляет, почему в мусульманских медресе логика изучается 5–6 лет. «Мы не отрицаем, что логика — одна из важных наук, очень хорошее орудие в руках знающего учёного. Но её надо изучать только с этой позиции. Не надо считать её обязательным предметом и тратить на её изучение пять-шесть лет». Он полагает, что логика является лишь инструментом для других наук³.

Далее он с сарказмом отмечает, что в нынешних медресе преподают так называемые просвещённые и образованные мусульмане. «Из-за своего невежества они [большинство мударрисов] от имени религии распространяют ошибочные мысли, воспринимаемые народом»⁴.

Татарский учёный многие беды татарских медресе связывает с копированием бухарской системы обучения, которую он не приемлет, поскольку она пронизана схоластикой и атмосферой средневековья. Он уже был наслышан от Марджани о бухарской системе образования, принципы которой были заложены еще в Средние века. Альтернативой бухарскому типу медресе, по мнению Фаизхана, служит методика обучения в русской гимназии. Он отмечал преимущества обучения детей в русских гимназиях: «Посмотрите на русских детей, учащихся в гимназиях! Они учатся там с десяти до семнадцати, восемнадцати лет. За такое малое время получают много знаний. Они за семь лет хорошо овладевают грамматикой родного языка, получают исчерпывающие знания по риторике, в результате очень хорошо пишут по-русски. Они 2–3 урока в неделю изучают свою религию, и в этом они не обделены. Изучают мировую историю, кратко знакомясь с древней, средневековой и новой историей. Подробно знают и русскую историю. Изучают иностранные языки: латынь, французский, немецкий, греческий, а некоторые и татарский; знают морфологию и синтаксис; и если не могут свободно говорить, то читают со словарем и понимают книги на этих языках. Они изучают арифметику, алгебру, географию, астрономию, геометрию, логику, различные естественные науки. Мы не говорим, что они в совершенстве знают все эти науки, хорошо их усваивают. Одна-

¹ Хусаин Фаизханов... С. 18–19.

² Там же. С. 19.

³ Там же. С. 40.

⁴ Там же. С. 18.

ко они знакомятся с предметом науки, терминами, основными проблемами, в результате они понимают, о чём идёт речь, и могут говорить на темы, относящиеся к этим наукам. Короче, если мы сравним нашего семнадцатилетнего юношу, который семь лет учился в медресе, и юношу, семь лет учившегося в гимназии, то нам будет стыдно, мы покраснеем»¹. По мнению Фаизхана, такая методика обучения должна иметь место в специальном медресе, где обучение будет вестись по-новому, в соответствии со своей программой, состоящей из девяти пунктов.

«1. Здание этого медресе должно быть хорошим и чистым, места, где шакирды учатся и живут, должны быть просторными и чистыми. Столовая и место для омовения должны быть чистыми, тёплыми в зимнее время. Для поддержания порядка снаружи и внутри медресе, а также для растопки печей нужны служители.

2. Должно хватать дров, воды, свечей. Помимо этого необходимо организовать питание шакирдов наиболее удобным и лёгким способом, чтобы они не тратили много времени.

3. Необходимо обеспечивать шакирдов бумагами и чернилами, а также большинством наиболее нужных учебников.

4. В этом медресе необходимо изучать науки, необходимые в нашей жизни в обоих мирах: шариатские науки, арабская филология и персидский язык с правилами, турецкий язык с правилами, русский язык с правилами, историю, философию.

5. По каждой из перечисленных наук в медресе должны быть 1–2, или по необходимости три преподавателя [мударриса] и учёный [муаллим], которым нужно выплачивать жалование, достаточное для проживания.

6. Необходимо ввести экзамен, для того чтобы определять уровень овладения предметом у шакирдов и переводить их со ступени на ступень [из класса в класс] по результатам этих экзаменов.

7. Необходим человек [воспитатель], который контролирует шакирдов, следит за тем, чтобы они были крепки в вере, хорошо себя вели, соблюдали правила приличия, выказывали в общении вежливость и воспитание.

8. Необходимо содействовать в обустройстве жизни, помогать назначением имамами в приход тем шакирдам, кто хорошо учился, успешно сдал экзамены.

9. После того как это медресе окончательно оформится и начнёт успешно функционировать, необходимо подумать, как реформировать другие медресе, помочь им позаботиться о том, чтобы и они были в хорошем состоянии»².

В новом медресе «преподаётся большинство наук, изучаемых в гимназиях», а также «полностью, со всеми правилами, преподаются арабский, персидский и тюркский языки [Фаизхан имеет в виду татарский]», «все исламские религиозные науки, например итикад, тафсир, хадисы, основы фикха, фикх, философия мусульманской религии», «должна

¹ Хусаин Фаизханов... С. 39–40.

² Там же. С. 42.

преподаваться медицина, по меньшей мере в объёме, необходимом для фельдшера». Таким образом, в медресе должны изучаться как современные науки, так и мусульманская теология. Причём в таком медресе учащиеся обучаются по двум специальностям.

«Одна группа — шакирды шариатских наук — освобождаются от французского и немецкого языков, не очень необходимых гимназических предметов, и русского языка в старших классах. Вторая группа — шакирды светских наук — освобождаются от арабского и персидского языков, медицины, специальных предметов из числа религиозных дисциплин». Эта вторая группа шакирдов будет иметь возможность поступать в высшие учебные заведения.

Это медресе соответствует седьмому классу гимназии; в нём пять классов, в каждом из которых проходят обучение по десять шакирдов на курсе, который длится два года. «Два последних класса являются специальными для шариатских наук и медицины. Раз в два года собираются учащиеся, раз в два года происходит окончание учебы»¹. Причину пятилетнего обучения (по два года) Фаизхан объясняет необходимостью в меньшем числе преподавателей.

В таком медресе шариатские науки, восточные языки, некоторые гимназические дисциплины, например математика и некоторые разделы геометрии, история ислама и логика преподаются на татарском языке, остальные предметы — на русском. Фаизхан отдавал приоритет татарскому языку по отношению к другим языкам, «поскольку мы пользуемся нашим родным языком неправильно, без должного внимания к нему. Поэтому, перед тем как начинать изучение иностранных языков, нам необходимо сначала изучить свой язык, научиться правильно писать и читать... Человек, умеющий читать и писать на родном, овладевает русским языком быстрее, чем неграмотный. Потому что он сравнивает с тем, что уже знает. Поэтому нам всем обязательно нужно изучать наш родной язык со всеми его правилами». «Сначала ребёнка, — пишет Фаизхан, — нужно научить родному языку, а потом преподавать ему правила иностранного, основываясь и сравнивая с родным». Далее он добавляет: «Если перевести на наш язык необходимые, важные, уважаемые книги по догматике, фикху и другим наукам (например, “Ал-Фикх ал-акбар” (“Величайшее знание”) [трактат Абу Ханифы (ок. 699–767) — основателя ханафитского мазхаба], “Мухтасар викайа...” (“Сокращённое изложение Охранительного...”) [сочинение Убайдаллаха б. Масуд ал-Махбуби по прозвищу Садр аш-шариа ас-сани или ал-Асгар — второй или младший глава шариата, ум. 1346], “Шариат ал-ислам...” (“Религия ислама...”) [труд Мухаммада б. Аби Бакра Имам-Заде аш-Шарги ас-Самарканди ал-Кумми, ум. 1177] и преподавать их в школах, то это было бы намного полезнее, чем изучать их на арабском, как это делается сейчас. Поскольку каждый грамотный человек мог бы понять их смысл»². Что касается русского языка, то необходимость его использования в медресе Фаизхан пояснял следующими

¹ Хусаин Фаизханов... С. 19–20.

² Там же. С. 45.

причинами: «Мы мусульмане-татары, будучи народом, живущим под властью русского государства, просто вынуждены знать русский язык. Простой народ, проживающий в деревнях, должен знать русский, чтобы понимать все запреты и предписания местных властей, чтобы добиваться справедливости в судах. Также, чтобы понимать те новшества, которые вводятся государством для облегчения жизни народа... Купцы должны знать русский, и если они понимают, то могут читать газеты, быть в курсе торговых дел, контролировать их... Имамам также необходимо знать русский язык, ведь документация Духовного собрания ведётся по-русски. Местные власти часто советуются с имамом относительно дел жителей махалли, приглашают его присутствовать на судебных заседаниях. В таких случаях знание русского языка необходимо, чтобы понимать принимаемые решения, не подписывать что-либо, не понимая сути»¹.

«Шакирды, — отмечал Фаизхан, — могут переходить с третьего класса этого медресе в старшие классы российских средних школ, с четвертого класса — в специальные классы университетов и других учебных заведений. Таким образом, и среди мусульман будут учёные во всех областях науки»². Хорошо знакомый с гимназической программой татарский учёный посвятил целый раздел программе преподавания предметов, рассчитанной на десять лет, а также числу часов на каждый из них³. В отдельных разделах он также подробно разобрал бюджет медресе и его расходы⁴. В «Укыту ысулы», помимо программы обучения, Фаизхан называет источники, на которых должны основываться программы преподаваемых предметов⁵.

Татарский учёный полагал, что такое медресе можно будет открыть там, где для этого будут созданы все условия, главным из которых являлось наличие денег. Так, он писал: «Если бюджет будет достаточно большим, то в Оренбурге, Семипалатинске, Троицке, Астрахани, Буинске, в больших деревнях, которые являются центрами ислама, можно открыть медресе, назначив туда по два-три преподавателя», «если медресе откроется в Уфе, то это будет даже дешевле, чем в Казани»⁶.

Однако в «Вафият ал-аслаф» приводятся данные о возможности открытия такого медресе в Казани, где Фаизхан объяснил выбор Казани в качестве предполагаемого местонахождения медресе следующими факторами: «Такое медресе должно находиться в Казани, ибо здесь сосредоточены учёные люди нашей общины и через этот город проезжают все достойные мусульмане нашей страны. Здесь также больше богатых людей, чем в других местах, и они, быть может, окажут помощь в руководстве медресе и увеличении выплаты работающим там». А если же медресе будет находиться в другом городе, «то поскольку там будет

¹ Хусаин Фаизханов... С. 46–47.

² Там же. С. 22.

³ Там же. С. 27–28.

⁴ Там же. С. 24–25, 25–27.

⁵ Хосэен Фэезханов... Б. 295–297.

⁶ Хусаин Фаизханов... С. 26.

меньше богатых людей и учёных-мусульман, возникнет потребность приглашать учёных со стороны, а это чревато затратами»¹.

Зная, что на открытие подобного новометодного медресе будет сложно получить разрешение от царского правительства, Фаизхан опасался, что может сложиться ситуация, когда русское правительство само откроет школы, где будет проводиться угодная им политика. «Известно, что государство, — писал татарский учёный, — намерено открыть школы подобного образца. Если это произойдет, мы ничего не сможем сделать. Их управление будет вестись таким образом, что не принёсет никакой пользы мусульманам, не будет способствовать возрождению их наук, сохранению их чести и возвращению к былому расцвету. Ведь если русское государство откроет эти школы и будет содержать их на деньги казны или налоги с подданных, то, вероятно, преподавателями философских наук будут русские, преподавание будет вестись на их языке, и учащиеся будут подражать им в разговорах и одежде. Далее, хотя эти науки и мусульманские, излагаться они будут на чужом языке, так же как и всё руководство и обучение. У учащихся не возникнет желание читать мусульманские книги, и у них может сложиться представление, что ислам чужд этим наукам и знаниям, в особенности если они будут слышать намеки на это от своих преподавателей во время уроков и бесед»².

Относительно открытия подобного медресе Фаизханов советовался с Марджани, а также с русскими учёными, которые эту идею поддержали. В августе 1862 г. он обсуждал эти идеи и с Салимгиреем Тевкелевым, оказавшимся в Петербурге после смерти муфтия Абдалвахида Сулайманова в качестве одного из претендентов на освободившееся место.

Фаизхан постоянно обсуждал с Тевкелевым вопросы реформы мусульманского образования, и они пришли к следующему решению: в Казани следует открыть медресе, где будут обучаться 60–70 шакирдов. Они будут изучать программу гимназических предметов, кроме того, будут преподаваться мусульманская юриспруденция и арабская филология, изучаться русский язык, предусматривается также печатный орган на татарском языке. Шакирды, окончившие первое отделение медресе могут быть муллами, второе отделение — будут иметь право на поступление в университет³.

22 марта 1864 г. Фаизхан в письме к Марджани привёл несколько изменённый проект реформы медресе, в котором нет гимназического отделения, предусматривавшего поступление в университет (видимо, под влиянием С. Тевкелева). «Салимгирей мирза в начале апреля уехал в Москву. Оттуда направится в Хан-Кирман [Касимов]. В начале мая будет в Казани. По этому поводу [о реформе медресе] поговорит с Вами. Если же эту идею поддержат в Казани, то Салимгирей хаджи останется в Казани до моего приезда. Если будет основано подобное медресе,

¹ Марджани Ш. Вафият ал-аслаф.: рукопись. ОРКК НБ КФУ. Т. 6. Л. 246 а, б.

² Там же. Л. 247 а, б.

³ Фэхреддин Р. Хусаин эфенде Фаизхан // Шура, 1916. № 17 (15-е письмо).

то помощь придёт из средств, собранных за бракосочетание. В итоге и государство окажет поддержку. Здешние люди это дело также поддерживают»¹. Фаизхан добавляет, что Тевкелев собирается по поводу реформы медресе переговорить с министром народного просвещения, и в случае одобрения это дело можно начать из Петербурга и из Казани².

Таким образом, Фаизхан надеялся начать кампанию по открытию медресе как из Петербурга (имея в виду себя и поддержку петербургских востоковедов), так и из Казани — со стороны Марджани. Однако в Казани большой поддержки он не получил. Особенно рьяно выступал против идеи нового медресе, критикуя заявление Фаизхана о необходимости изучения русского языка, имам села Кышкар Исмаил б. Муса. «Хусаин б. Фаизхан объяснил ему, — пишет Марджани, — что это всего лишь средство получить разрешение от правительства, цель же — возрождение утраченных и позабытых наук. К тому же существует большая потребность, и даже необходимость в изучении русского языка, ибо вся наша деятельность связана с русским государством»³.

Не найдя логических ответов на доводы Фаизхана, внешне согласившись с ним, Исмаил ал-Кышкар усердствовал в распространении различных слухов и небылиц, порочивших его идею.

Фаизхан в письме к Марджани от 22 октября 1864 г. осуждал противников реформы медресе, которые в критике доходили до абсурда, обвинив его в неверии. Он был вынужден написать учителю следующие строки, тревожась, что такие слухи могли дойти и до него: «Я свидетельствую: Нет Бога кроме Аллаха и Мухаммад Его раб и посланник, и [свидетельствую] что Мухаммад является Его посланником — да помилует его Аллах и да приветствует. Я уверовал во Всевышнего Аллаха и в Его законы»⁴. Далее писал: «В своей жизнедеятельности не нуждаюсь в их [противников] благосклонности и содействии. Я полагаю, что моё мнение о медресе правильнее их. Их проклятие с каждым днём укрепляет моё мнение». Хусаин больше беспокоился за Марджани: «Однако мне неудобно, что в связи с этим упоминают Ваше имя и клеветают на Вас. Об этом деле, на чьей стороне Ваши симпатии никому не было сказано. Только я написал Салим мирзе [Тевкелеву]: “Дамелла [Марджани] не боится тех опасений, о чём говорят другие. [Слова Марджани] Только с русскими усилится общение, и, видя их преимущество в естествознании и математике, укрепится наша симпатия к ним. Это действительно достойно внимания”»⁵.

Тем не менее резкой критике со стороны консервативных мулл подвергался не только Фаизхан, но и Марджани. Атмосфера в Казани вокруг идеи нового медресе сложилась тяжелая, трудная. Духовенство

¹ Фэхреддин Р. Хусаин эфенде Фаизхан // Шура, 1916. № 18 (22-е письмо).

² Там же.

³ Марджани Ш. Вафият ал-аслаф... Л. 247 а, б.

⁴ Фэхреддин Р. Хусаин эфенде Фаизхан // Шура, 1916. № 18 (24-е письмо).

⁵ Там же.

города не поддержало устремления Фаизхана, а Марджани был «один в поле воин». Шихаб-хазрат не только поддержал начинание Фаизхана, но и вёл занятия в своем медресе по-новому, вкладывая в это слово тот же смысл, что и его ученик, — новый метод, заимствование основ преподавания современных европейских наук.

Татарское общество 60-х гг., в особенности большая часть мусульманского духовенства, ещё не было готово к приятию подобных проектов, кардинально изменяющих жизнь татарской общины. Необходимо было время для усвоения самой идеи изучения русского языка. И оно пришло только через 10 лет (в 1876 г. Марджани первым из татарского духовенства стал преподавать теологию в Татарской учительской школе в Казани, и то подвергался сильным нападкам). А завистников, таких как Исмаил ал-Кышқари, у людей уровня Фаизхана всегда хватало.

Фаизхан первым из татарских просветителей создал собственный проект мусульманского образования, который остаётся актуальным и для нашего времени. Во второй половине XIX в. он сформулировал основные концепты реформы мусульманского образования по ступеням получения: 1) мектебы — начальная конфессиональная школа; 2) медресе — средняя конфессиональная школа с включением естественнонаучных дисциплин; 3) русское высшее учебное заведение. Он понимал, что без овладения современными знаниями татарский народ останется в стороне от развития мировой цивилизации, поэтому реформу образования считал ключевой для сохранения татарской нации. Его предложения по мусульманскому образованию во многом сходны с современными концепциями. В частности, это касалось возможности для определённой группы учащихся медресе, уделявших большее внимание светским наукам, поступления в высшие учебные заведения. При этом он предлагал предоставить учащимся право выбора специальностей и проявлять к мусульманам снисходительность при поступлении в высшие учебные заведения, а также в специальные классы военных учебных заведений. Это имело колоссальное значение для татарского населения, было радикальным шагом по уравниванию прав татарского и русского народа. Видимо, поэтому в условиях того времени это и не было воплощено в действительность. Его проект носил цельный характер, представлял единую концепцию реформы мусульманского образования, хотя в письмах к Марджани он его корректировал.

Фаизхан не выступал, как русские просветители, за изменение существующего строя, не критиковал крепостничество. Для него главной задачей являлось формирование самосознания татарского народа в духе просветительства, чтобы поставить его на одну ступень с другими цивилизованными народами мира. В этом плане его проект реформы мусульманского образования имел колоссальное значение и оказал несомненное влияние на последующие проекты татарских просветителей — Ш. Марджани, К. Насыри, способствуя прогрессу татарской нации как мировой цивилизации на эволюционном пути развития.

Литература

Гаспринский Исмаил. Россия и Восток. Казань: Татарское книжное издательство, 1993. 130 с.

Марджани Ш. Вафият ал-аслаф: рукопись в 6 т. ОРКК НБ КФУ. Т. 6. № 614.

Усманов М.А. Автографы Марджани на полях подлинника проекта Хусаина Фаизханова о школьной реформе // Марджани: учёный, мыслитель, просветитель. Казань, 1990. С. 119–129.

Хусаин Фаизханов. Жизнь и наследие: историко-документальный сборник / пер. со старотат. яз. А. М. Ахунова, И. Гимадеева; сост. Д. Мухетдинов. Нижний Новгород: ИД «Медина», 2008. 152 с.

Фэхреддин Р. Хусаин эфенде Фаизхан // Шура, 1916. № 17 (15-е письмо).

Фэхреддин Р. Хусаин эфенде Фаизхан // Шура, 1916. № 18 (22-е, 24-е письма).

Хосэен Фэезханов. Историко-документальный сборник / авт.-сост. Р. Марданов. Казань, 2006.

Recreation of the national Islamic theological school: Russian recipe

HUSAIN FAIZKHAN'S CONCEPT OF THE REFORMATION OF ISLAMIC EDUCATION

Ajdar N. JUZEEV

Dr. Sci. (Philos.), professor; head of the Department of Social and Humanitarian Disciplines, Kazan branch of Russian State University of Justice (7a, 2nd Azinskaya St, Kazan, 420088, Republic of Tatarstan, Russian Federation).
E-mail: youzeev@yandex.ru

Abstract. Faizkhan, as well as other Tatar enlighteners, considered that the progress of Tatar nation could be achieved only through acquiring education and adopting modern European methods of teaching. Tatar enlighteners were realizing that without acquiring modern knowl-

edge Tatar people would not reach the level of Russians and Europeans. Faizkhan was the first among Tatar enlighteners who conceived the advantage of the European educational system and arrived at the idea of transferring European methods of education to Tatar ground. In winter 1862/63 he wrote his «Islah madaris» (School reform) and «Risala» (The treatise), where he presented the project of the reformation of Islamic education. Neither these works nor «Ukitu isuli» (Bases of education), which contains additional information to the abovementioned works, were published. After the death of Faizkhan, Marджани obtained these manuscripts and added his marginal notes, which a great deal contributed to the project of Islamic educational reform.

Keywords: Husain Faizkhan, Tatar enlightenment, reform of Islamic education.



КОРАНИЧЕСКИЙ ГУМАНИЗМ КАК СОСТАВЛЯЮЩАЯ СОДЕРЖАНИЯ УЧЕБНОГО ПРОЦЕССА В СВЕТСКОМ ВУЗЕ



СЕНЮТКИНА

Ольга Николаевна

д-р ист. наук, доцент, профессор кафедры культурологии, истории и древних языков, Нижегородский государственный лингвистический университет имени Н.А. Добролюбова (603155, Россия, Нижний Новгород, ул. Минина, д.31а).
E-mail: senutkina@mail.ru

Аннотация. Статья посвящена анализу необходимости и возможностям включения в учебный материал вузовских исторических курсов элементов коранического знания. Даются конкретные примеры использования учебно-методической литературы для обоснования актуальности такого рода деятельности преподавателей. Упор делается на значимость предотвращения конфликтов этноконфессионального характера через использование потенциала образовательных практик и укрепление безопасности путём профилактики возможных столкновений представителей разных этносов и конфессий в ближайшем и отдалённом будущем.

Ключевые слова: ислам, Коран, гуманизм, коранический гуманизм, светский университет, образование.

Само по себе словосочетание «коранический гуманизм» в современном гуманитарном научном дискурсе встречается крайне редко. А сегодня для большинства людей, далёких от понимания сущности коранического знания, в условиях террористических действий так называемого Исламского государства¹, приходит в явное противоречие с тем насилием, которое творится исламистами, позиционирующими себя как мусульмане. Как выходить из этого противоречия преподавателю, ежедневно получающему вопросы студентов на тему: действительно ли в Коране есть призывы к насилию, как относиться к мусульманам, какова возможная опасность, идущая от представителей исламской конфессии? В связи с этим встаёт вопрос, должны ли преподаватели светских вузов, не являющихся акторами системы отечественного исламского образования и не обеспечивающих подготовку специалистов с углублённым знанием истории и культуры ислама, останавливать внимание студентов на словосочетании «коранический гуманизм». Если да, то дают ли стандарты Министерства образования и науки РФ возможность включения этих острых вопросов в учебный процесс?

¹ Деятельность этой организации на территории России запрещена законом.

Цель статьи — проанализировать на основании обобщения опыта преподавательской деятельности в Нижегородском государственном лингвистическом университете необходимость и возможности введения в образовательное пространство понятия «коранический гуманизм».

Необходимость введения в образовательное пространство понятия «коранический гуманизм»

Начнем рассуждение от противного: что будет, если замалчивать это понятие, делать вид, что его не существует? Тогда возникший по этому поводу в сознании людей вакуум, вполне возможно, займет установка террористов, называющих себя мусульманами. Молодые россияне, желающие найти применение своей энергии для совершения благих дел, окажутся в числе правдами и неправдами уезжающих в горячие точки, чтобы поддерживать террористов. Пропаганда, которую ведут исламисты, оценивается специалистами как весьма умелая¹. Подтверждением её эффективности служит и переход людей в число воюющих на стороне так называемого Исламского государства. Таким образом, актуализация словосочетания «коранический гуманизм» в образовательном пространстве России проистекает из самой объективной реальности, конкретики повседневности, в которой мы, граждане РФ, пребываем сегодня.

Предпосылки введения в образовательное пространство понятия «коранический гуманизм»

Понятие «гуманизм», если рассматривать его исторически, в высшем учебном заведении, каким является лингвистический университет города Нижнего Новгорода, ассоциируется у студентов, прежде всего, с эпохой Возрождения в истории западноевропейского мира. Это легко объяснимо, если вспомнить историю иняза, в котором долгое время его существования (сначала курсы иностранных языков 1917 г., далее — педагогический институт иностранных языков, а с середины 1990-х гг. — университет) велось преподавание европейских языков: прежде всего английского, немецкого и французского. Долгое время значительно европеизированный вуз был повернут лицом к Западу, восточные языки и их культуры оставались в лучшем случае на втором плане или вовсе были обойдены вниманием.

Однако резкие перемены в мире и России на рубеже XX–XXI столетий заставили преподавателей пересматривать исторические курсы в сто-

¹ Сундиев И.Ю., Смирнов А.А., Костин В.Н. Новое качество террористической пропаганды: медиаимперия ИГИЛ. Доступ: <http://spkurdyumov.ru/biology/novoe-kachestvo-terroristicheskoy-propagandy-mediaimperiya-igil/> (проверено 02.11.2014).

рону формирования у студентов более широкого кругозора во взглядах на роль ислама в мировой истории. Этому движению способствовало и создание нового факультета международных отношений, экономики и управления. Будущие специалисты в области международных отношений, безусловно, должны были соприкоснуться и соприкоснулись с исламской тематикой в разных учебных курсах. Но то, что касается сущности коранического гуманизма, то этот сюжет на первый план не выходит по той простой причине, что задачей преподавателей является рассмотрение исламского политического фактора, который часто создаёт напряжённость в мировом сообществе, а не культурологических интерпретаций жизни и деятельности большинства мусульман планеты.

Пространством введения мусульманских сюжетов в учебный процесс иняза, кроме упомянутого создания факультета международных отношений, стала недавно начатая в вузе подготовка специалистов в области зарубежного регионоведения с изучением в т. ч. стран Восточной Азии. Поскольку в составе населения этого региона мусульмане исчисляются миллионами, а сам ислам прочно вплетён в историю восточноазиатских государств, не говорить со студентами об этой мировой религии просто не представляется возможным. Эта тема затрагивается преподавателями в таких курсах, как «Культурно-религиозные традиции стран Восточной Азии», «Исторические памятники и достопримечательности стран Восточной Азии», «Политическая география стран Восточной Азии» и др.

При подготовке студентов к журналистской деятельности (направление подготовки — журналистика) освещение в средствах массовой информации таких тем, как специфика жизни полиэтничных и поликонфессиональных обществ, имеет особое значение. В курсах «Профессиональная этика журналиста», «Аналитическая журналистика» и др. преподаватели доносят до студентов — будущих журналистов важнейшую мысль о том, что они не просто передатчики той или иной информации, они — люди, осуществляющие особую миссию воздействия на аудиторию в формате медийной коммуникации. Именно СМИ могут показать отсутствие разрыва между понятиями «толерантность» и «ислам» тем, кто содержание этих слов абсолютно противопоставляет. Но чтобы это воплотилось в реальности, необходима работа вузовского преподавателя. На какие материалы может опереться преподаватель, вводя понятие «коранический гуманизм» в образовательные практики?

Научно-методическая основа введения понятия «коранический гуманизм» в учебный процесс

Решая задачу использования понятия «коранический гуманизм» с целью укрепления стабильности в России, преподаватель светского вуза сталкивается с необходимостью подбора и изучения соответствующей литературы. В последние годы в российском обществе наметился

явный сдвиг в сторону развития мусульманской религиозно-философской мысли. Ярким примером тому являются труды главного научного сотрудника Института востоковедения РАН, доктора философских наук, профессора Тауфика Ибрагима. Окончивший аспирантуру философского факультета МГУ Т. К. Ибрагим (арабский псевдоним — Т. Саллюм) защитил в 1978 г. диссертацию «Атомистика калама и её место в средневековой арабо-мусульманской философии». Развитие эта тема получила в его докторской диссертации «Философия калама» (Москва, 1984). Через эти работы Т. Ибрагим вошёл в российскую науку как один из ведущих философов¹.

Ещё в работе «На пути к коранической толерантности», вышедшей в свет в 2007 г.², автор убедительно показал, что ислам и толерантность вполне уживаются друг с другом в тексте Корана, а поэтому не должны противоречить друг другу и в реальной жизни. Продолжением исследования темы явилась книга под названием «Коранический гуманизм» того же автора, презентация которой состоялась на Бигиевских чтениях в мае 2015 г.

Объясняя, почему название книги звучит именно так, а не иначе, профессор Ибрагим говорит о том, что в мировом исламоведении имеются книги по теме «исламский гуманизм», и называет таких зарубежных авторов, как Марсель Буазар, Джозель Крамер и Мухаммад Аркун, которые описывали гуманизм в исламской культуре. В его же книге «речь идёт о тех аспектах гуманизма, которые есть в Коране, но которые не утвердились, не стали доминирующими в историческом исламе»³. «Мы открываем для себя, — утверждает Тауфик Ибрагим, — тот Коран, в постижении которого ряд людей и до нас были на высоте — и во времена Пророка, и в более поздние времена. Прежде всего, это мысли о человечестве как о единой семье, о религиозном плюрализме и о свободе вероисповедания»⁴.

Поскольку литература об использовании понятия «коранический гуманизм» весьма скудна, идеи о значимости религиозной толерантности нашли отражение в учебном пособии, созданном преподавателями кафедры культурологии, истории и древних языков Нижегородского иняза⁵. В пособии имеется раздел под названием «Ислам в контексте культуры»⁶, который систематизирует культурологические идеи и проявления межкультурной коммуникации, ведущей к позитивным для общества этноконфессиональным взаимодействиям.

¹ Фролова Е. А. Арабские философы-марксисты. Доступ: <http://iph.ras.ru/uplfile/root/biblio/hp/hr14/4.pdf> (проверено 01.09.2015).

² Ибрагим Т. На пути к коранической толерантности. Нижний Новгород, Изд-во «Медина», 2007.

³ Тауфик Ибрагим: Коранический гуманизм. Толерантно-плюралистские установки // Медина аль-ислам, 2015. № 6(164). 2015. Июль-август.

⁴ Там же.

⁵ Сеньюткина О. Н., Шиманская О. К., Паршаков А. С., Самойлова М. П. Культура. Религия. Толерантность: учебное пособие / под общ. ред. О. Н. Сеньюткиной. Нижний Новгород: Изд-во НГЛУ, 2013.

⁶ Там же. С. 89–104.

Заключение

По сути, последовательное продуманное введение в российское образовательное вузовское пространство понятия «коранический гуманизм» необходимо и возможно, т. к. это вопрос общегуманитарной озабоченности. Выдвижение на первый план проблем угрозы терроризма, безопасности государства и граждан не должно мешать осуществлению усилий общества по утверждению идей религиозной терпимости. Понятие «коранический гуманизм» может работать на достижение уничтожения ксенофобий по отношению к мусульманам как России, так и всего мира. Именно это понятие позволяет преподавателю дать представление обучаемым о богатстве культуры ислама, о значимости мусульманской культурной традиции и тем самым снять напряжённость между людьми, предотвращая возможные конфликты особым способом — давая основания посмотреть на исламский мир с точки зрения его гуманизма. Включение материалов о кораническом гуманизме не только в систему исламского образования России, но и в программу светских вузов в качестве пусть не объёмного, но желательного компонента следует признать необходимостью, обусловленной современными реалиями.

Литература

Ибрагим Т. К. На пути к коранической толерантности. Нижний Новгород, Изд-во «Медина», 2007. 288 с.

Сенюткина О. Н., Шиманская О. К., Паршаков А. С., Самойлова М. П. Культура. Религия. Толерантность: учебное пособие / под общ. ред. О. Н. Сенюткиной. Нижний Новгород: Изд-во НГЛУ, 2013. 266 с.

Сундиев И. Ю., Смирнов А. А., Костин В. Н. Новое качество террористической пропаганды: медиаимперия ИГИЛ. *Доступ:* <http://spkurdyumov.ru/biology/novoe-kachestvo-terroristicheskoy-propagandy-mediaimperiya-igil/> (проверено 02.11.2014).

Фролова Е. А. Арабские философы-марксисты. *Доступ:* <http://iph.ras.ru/uplfile/root/biblio/hp/hp14/4.pdf> (01.09.2015).

QURANIC HUMANISM AS A COMPONENT OF EDUCATIONAL PROCESS IN THE SECULAR UNIVERSITY

Olga N. SENJUTKINA

Dr. Sci. (Hist.), associate professor;
professor of the Department of
Culturology, History and Ancient
Languages, Dobroljubov State Linguistics
University of Nizhny Novgorod
(31a, Minina St, Nizhny Novgorod,
Russian Federation, 603155).
E-mail: senutkina@mail.ru

Abstract. The article covers the analysis of the necessity and possibilities of including of Koranic learning elements in teaching material in university history courses. There are concrete examples of using academic literature for substantiation of actuality of such a form of activity of lecturers. Emphasis is given to the importance of conflict prevention of ethno-confessional character using the potential of educational practices and security amplification through the prevention of possible conflicts between representatives of different ethnoses and confessions in the near and distant future.

Keywords: Islam, Koran, humanism, Koranic humanism, secular university, activity of lecturers.



СОЦИАЛЬНАЯ ИНТЕГРАЦИЯ МУСУЛЬМАН И ПОТЕНЦИАЛ СВЕТСКОЙ ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЙ СИСТЕМЫ: ОПЫТ ТАТАРСТАНА



САГИТОВА

Лилия Варисовна

канд. истор. наук, доцент, старший научный сотрудник отдела этнологических исследований, Институт истории им. Ш. Марджани Академии наук Республики Татарстан (420014, Кремль, под. 5, Казань, Республика Татарстан)
E-mail: liliya_sagitova@mail.ru

Аннотация. В статье анализируется опыт проведения проекта «Школа мусульманского лидера “Махалля 2.0.”», реализованного светскими и религиозными учреждениями Татарстана. Инициатива представляет интерес в качестве успешной модели социальной интеграции молодых мусульман. Результаты деятельности школы заслуживают детального анализа, поскольку полученный опыт выводит на проблемы государственной политики в сфере религиозного образования, взаимодействия с духовными институтами Татарстана и коммуникации со светской частью татарстанского сообщества.

Ключевые слова: социальная интеграция, социальные связи, общественные интересы, ислам, мусульманское сообщество, образовательная система

Вопрос социальной интеграции мусульман в российском обществе актуализируется в связи с рядом аспектов, имеющих внешние и внутренние стимулы. Первая ось напряжения выстраивается между государством и мусульманами: несмотря на то что религия отделена от государства, оно вынуждено вмешиваться в религиозную сферу, поскольку существует угроза исламского радикализма. Свою лепту вносят и СМИ: регулярные новостные репортажи о проявлениях исламского экстремизма во всём мире формируют тренд исламофобии, который, с одной стороны, закрепляет в массовом сознании людей стойкий страх к мусульманам и исламу, а с другой — приводит к самоизоляции мусульман.

Вторая ось: мусульмане и светская часть общества. Несовпадение практик и ценностных кодов этих сообществ играет роль разграничителя. Стремление обустроить свою жизнь согласно религиозным канонам стимулирует развитие мусульманской инфраструктуры со своей сферой услуг и институций. Наряду с этим исламские образовательные учреждения обеспечивают относительную самодостаточность мусульманскому сообществу. Определённую роль играет

и размытость ценностных стандартов и религиозных практик, что обусловлено сравнительно небольшим периодом постсоветской реисламизации, утратой местной исламской традиции и привнесением новых стандартов зарубежными религиозными наставниками. Это создаёт идентификационные конфликты в сознании мусульманина, живущего в светском, поликультурном обществе. В совокупности это способствует автономизации мусульман.

Представленные выше проблемы осознаются как вызовы объективного глобального характера, на которые должно реагировать государство, общество и сама община российских мусульман. В отечественном общественно-политическом дискурсе стала активнее звучать тема обеспечения религиозной безопасности общества, что получило отражение в Стратегии национальной безопасности Российской Федерации. В ней, по словам представителя ДУМ РФ Ш. Р. Кашафа, обозначено, что опасность представляет использование религиозного фактора международными террористическими организациями и разного рода службами для своих целей, а также экстремистская и деструктивная деятельность псевдорелигиозных организаций на территории России¹.

Стремление найти ответы на новые вызовы времени приводит к поиску такой модели общественного развития, в условиях которой сосуществование различающихся по культуре и религии социальных групп строится на балансе групповых и общественных интересов. Сам по себе поиск межгруппового консенсуса под общим знаменателем гражданского общества невозможен без коммуникации, зон взаимодействия этих групп. Об одной из таких попыток хотелось бы рассказать в предлагаемой статье.

Политика государства и региональные образовательные инициативы

Предваряя репрезентацию проведённого исследования, следует обратиться к истории мусульманского образования в дореволюционной России, поскольку именно в этот период актуализировалась светская составляющая религиозного образования у татар-мусульман². Осозна-

¹ *Кашаф Ш.Р.* Модернизация исламского образования как фактор религиозной и национальной безопасности России // *Ислам в современном мире*, 2015. Т. 11. № 4. С. 474–62; *Кашаф Ш.Р.* Вызовы национальной идентичности: мусульманский ответ, российский случай // *Власть*, 2015. № 4. С. 107–115.

² *Амирханов Р.У.* Система конфессионального образования у татар: становление и формы функционирования // *Ислам и мусульманская культура в Среднем Поволжье: история и современность: очерки / под ред. Р. Мухаметшина*. Казань: Мастер-лайн, 2002; *Исхаков Д.М.* Джадидизм // *Ислам и мусульманская культура в Среднем Поволжье: история и современность: очерки / под ред. Р. Мухаметшина*. Казань: Мастер-лайн, 2002; *Малашенко А.В., Набиев Р.А. Хабутдинов А.Ю.* Джадидизм // *Ислам на европейском Востоке: энциклопедический словарь*. Казань: Магариф, 2004. С. 78; *Мухаметшин Р.М.* Джадидизм: Идеология обновления // *История татар*. Казань, 2013. Т. 6;

ваемая татарскими интеллектуалами необходимость развития нации в духе современности, эффективной интеграции в российский контекст стимулировала развитие новометодного (джадидистского) образования. Его эффект, по оценке известного исламоведа Р. М. Мухаметшина, состоял в том, что «выпускники джадидистских учебных заведений, хотя и не получали профессионального нерелигиозного образования, легче адаптировались к российским реалиям и были представлены во многих сферах российского общества. Так, если крупнейшие богословы, как правило, являлись выпускниками традиционных исламских учебных заведений, то всю интеллигенцию мусульманских народов представляли выпускники новометодных учебных заведений»¹.

Сегодня в связи с обозначенными выше проблемами пришло осознание значимости духовного образования и религиозной традиции, в связи с чем государство стало финансировать образование мусульман. Финансовая поддержка осуществляется и через светских посредников — государственные образовательные учреждения. В Татарстане конец 2014 г. ознаменовался подписанием Соглашения о взаимном сотрудничестве между Казанским федеральным университетом, Российским исламским институтом, Казанской духовной семинарией и Институтом востоковедения РАН. В рамках Соглашения предполагается развивать и углублять сотрудничество четырёх сторон в сфере проведения совместных научных исследований, научно-просветительской, общекультурной, информационной и издательской деятельности. То, что это событие оказалось востребованным и ожидаемым, иллюстрируется ориентированными на практику инициативами в образовательной сфере. Хотелось бы подробно описать одну из реализованных инициатив по работе с мусульманской молодежью в Татарстане. Речь пойдёт о пятидневной «Школе мусульманского лидера «Махалля 2.0»» в рамках программы подготовки специалистов с углублённым изучением истории и культуры ислама. Организаторами школы выступили Российский исламский институт и Казанский федеральный университет. Информация, полученная из первых рук (от одного из инициаторов и организаторов школы²), позволила увидеть достижения и трудности, сопутствующие её проведению. Результаты деятельности школы заслуживают детального анализа, поскольку полученный опыт выводит на проблемы

Мухаметшин Р. М. Система мусульманского образования в современной Центральной России в контексте внутриконфессиональных процессов // *Ислам и государство в России*. Уфа, 2013.

¹ *Мухаметшин Р. М.* Стратегические направления развития мусульманского образования в России // *Ислам в современном мире*, 2015. Т. 11. № 4. С. 36.

² Речь идёт о руководителе научно-образовательного центра «Письменное наследие и археография» Института международных отношений, истории и востоковедения КФУ, доценте кафедры гуманитарных дисциплин Российского исламского института Резеде Рифовне Сафиуллиной, у которой автором статьи было взято глубинное интервью по следам проведённого мероприятия. «Школа мусульманского лидера Махалля 2.0.» проходила на площадке КФУ с 26 по 30 ноября 2014 г.

государственной политики в сфере религиозного образования, взаимодействия с духовными институциями Татарстана и коммуникации со светской частью татарстанского сообщества.

Мотивация организаторов и формат «Школы мусульманского лидера»

Как правило, инновационные по формату и содержанию мероприятия задумываются и проводятся активистами, глубоко включёнными в контекст и стремящимися решить возникающие проблемы. Организатор «Школы мусульманского лидера», социально активная мусульманка, так определила цель проекта: «дать необходимые знания и навыки слушателям школы для реализации общественно значимых проектов». Часть из них ориентирована на внутренние потребности мусульманского сообщества (создание и развитие мусульманской социальной инфраструктуры); часть — на налаживание продуктивной коммуникации с внешним миром — светским сообществом и другими конфессиями. В качестве цели данного направления мыслилось приобретение навыков и умения доносить главные ценности ислама до сограждан, разрушать сложившиеся в обществе стереотипы.

Примечательно, что доминирующей установкой организатора проекта стало её определение «наших мусульман»: ¹ «Главная проблема, чего я боялась: у нас мусульмане очень пассивные. Они больше склонны винить всех: и общество, и государство, и других светских людей в том, что, вот, нас, мусульман, обижают якобы. И вообще боялась, что участников не наберём».

Организаторы школы, выстраивая свой проект, исходили из современных реалий — списка назревших проблем в системе исламского образования, в сфере социального обустройства мусульман, в коммуникационном поле «мусульмане — светское сообщество». Следует отметить следующие проблемные зоны:

– *в сфере исламского образования*: несовпадение схоластических и догматических методов, которые практикуются при обучении мусульман, с динамично развивающейся социальной ситуацией, требующей быстрой, адекватной и творческой реакции на меняющийся мир;

– *в сфере социального обустройства*: слабая развитость социальной инфраструктуры, соответствующей исламским стандартам и ценностям;

¹ Здесь следует заметить, что подобная установка характерна не только для мусульман, но и для значительной части постсоветского российского общества, воспитанного патерналистской политикой Советского государства.

– в сфере коммуникации «мусульмане — светское сообщество»: слабая развитость коммуникационных пространств между названными группами населения Татарстана, клишированное массовое сознание.

В соответствии с целями школы был разработан формат, синтезирующий образовательную и практическую составляющие тренинга. Параллельно работающие площадки включали:

1) менеджерский блок, в рамках которого участники обучались основам эффективного управления командой, лидерства и командообразования, установления партнёрских отношений с государственными, муниципальными и коммерческими структурами;

2) проповеднический блок, где давались навыки ораторского мастерства, риторики, теории аргументации и убеждения, психологических аспектов личного консультирования, социальной работы;

3) блок «пресс-секретарь», где участники знакомились с возможностями включения религиозными организациями своей повестки дня в общий информационный поток, обучались навыкам грамотного позиционирования религиозных структур и персоналий в системе общественных коммуникаций и СМИ, формирования благоприятного информационного поля, грамотного использования инструментов PR;

4) педагогический блок, который включает получение знаний как по основам педагогики и психологии, так и по методике преподавания религиозных дисциплин; знакомство с программой обучения в примечательных курсах, их правовым статусом в соответствии с действующим законодательством и с современным состоянием религиозной системы образования¹.

Потенциальные участники школы проходили предварительный отбор: набирались представители молодёжной аудитории в возрасте от 18 до 35 лет, социально активные, умеющие работать в команде, с гибким мышлением и установкой на постоянное самообразование и обновление. Наряду с этим участникам было необходимо сформировать группу из четырёх человек. В результате набрались 12 команд по 4 человека в каждой. Школа сочетала общие для всех поточные лекции и работу в рамках перечисленных выше блоков. Вот как описывала этот процесс Р.Р. Сафиуллина: «И то, что они целый день получали, каждый в своей группе, а некоторые лекции были поточные, затем они в команде уже формируют проект какой-то, с учётом полученных навыков, знаний, умений, информации... И в этой команде участники должны уже сами между собой договориться, кто за что ответственный, за какой род деятельности. Важно было вот так вот сорганизоваться...»²

¹ Школа мусульманского лидера «Махалля 2. 0.» Доступ: <http://kpfu.ru/news/shkola-musulmanskogo-lidera-39mahallya-2039-98572.html> (проверено 20.04.2015).

² Главная задача — разбудить желание действовать. Интервью с Р.Р. Сафиуллиной. Доступ: <http://etatar.ru/top/45767> (проверено 15.01.2015).

Организационные сложности

Проект, ориентированный на мусульман всей республики, а не только её столицы Казани, сложно осуществить без партнёрской поддержки и помощи заинтересованных общественных структур, поэтому вполне логично обращение организаторов к духовным и государственным институтам. Так, организатор школы обратилась в Духовное управление мусульман РТ с просьбой о помощи в наборе слушателей-мусульман. И вот что она говорит: «На муфтият я рассчитывала, конечно, обратилась еще за 4 месяца до начала, чтобы помогли из районов. В результате эту информацию по казиятам не разослали, и уже в последний момент, уже за месяц до начала я смотрю, бесполезно... И в результате за месяц мне нужно по личным связям было выходить на районы, потому что я изначально не собиралась только казанских набрать... В результате набралось людей больше, чем в 2 раза». Представители муфтията были приглашены и на заключительные занятия школы, однако их активность носила ограниченный характер: «Потом, на закрытии — когда была презентация проектов, я муфтият сколько приглашала-приглашала, так и не пришли. Проигнорировали. Хотя сколько было разговоров. Обсуждали, обсуждали, и так и никто и не пришёл. Я всё-таки вынудила зам. начальника молодёжи прийти. Он только на должность вступил: наверное, благодаря этому».

Участие государственных структур в большей мере носило информационно-контролирующий характер: чиновники, ответственные за религиозную сферу, приходили на некоторые занятия, знакомились с содержанием контента школы: «Ну и со стороны госорганов — и аппарат президента... я всех оповестила, и они приходили».

Поскольку проект реализовывался на базе Казанского университета, то ему пришлось выдерживать основную нагрузку. Сложности были связаны с поиском учебных аудиторий для проведения площадок. Вот как об этом вспоминала организатор: «Это ж надо одновременно чтоб 4 группы занимались... В результате маневрирования это делали в КФУ. С учебным отделом согласовывали, столько моментов, логистика... Приезжие из районов, человек 30 приехали. Автобус должен был привозить, увозить. У них там завтраки, питание, здесь — обед. Короче, столько всяких оргмоментов». На площадках школы работали 30 приглашённых специалистов. Среди них учёные, журналисты и общественные деятели из Москвы, Махачкалы, Казани, имамы мечетей Татарстана. Это всё известные в этой области имена: И. Алексеёв, М. Шевченко, А. Ярлыкапов, А. Хабутдинов, преподаватели КФУ, РИИ и других вузов.

Характеризуя формат образовательных практик, Р. Р. Сафиуллина отметила формирование навыков командной работы, создание и реализацию конкретных проектов, лекции и практические занятия, дискуссии,

дебаты, мозговой штурм, социально-ролевые игры, а также вовлечение самих участников в организационную работу школы¹.

Местные институты в поле социально ориентированных образовательных инициатив

Прошедшая школа актуализировала ряд проблем. Первая из них связана с определённой пассивностью духовных институтов в подобного рода проектах. Минимальное включение муфтията в процесс организации и собственно проведения школы свидетельствует о недооценке потенциала интеграции со светскими учебными заведениями. Это выглядит несколько странно, поскольку ДУМ РТ обозначает в ряду своих приоритетов социальное служение, благотворительность и открытость коммуникации с внешним миром. Отчасти это может объясняться приверженностью кадимистской традиции в образовании, ориентированной на самодостаточность и замкнутость, жёсткое разграничение веры и науки.

Опасения госструктур связаны с рисками радикализации мусульман, особенно молодёжи, что вызвано сложностью идентификации «правильного» и «неправильного» ислама. Инициативы молодых мусульман способны вызывать опасения в связи с их потенциальной активностью в различных сферах общественной жизни, в т. ч. политической.

Тем не менее формирование гражданского общества с социально ориентированными гражданами и разного рода сообществами невозможно без стержневого компонента — желания и умения взять на себя ответственность и реализовать на практике социально значимые проекты. Как показывает жизнь, государству сложно охватить и в быстрые сроки решить все набравшие проблемы. Поэтому в последние годы усиливается тенденция поощрения государством общественных инициатив, деятельность социально ориентированных НКО. Так, в итоговом докладе Общественной палаты Республики Татарстан за 2014 г. в республике были отмечены 5495 зарегистрированных некоммерческих организаций (НКО), в т. ч. 2139 общественных; 1764 религиозных; 1592 иные (ассоциации, автономные некоммерческие организации и т. д.). В реестре социально ориентированных некоммерческих организаций на этот период были представлены 435 СО НКО². Правительство республики на конкурсной основе активно поддерживает социально значимые проекты, в т. ч. и религиозных НКО. В ушедшем году 10 некоммерческих организаций республики стали победителями открытого

¹ Там же.

² Доклад Общественной палаты за 2014 год. Доступ: http://www.rt-online.ru/add_material/documents/document-103/10119542/ (проверено 15.04.2015).

конкурса¹. Общий объём финансирования составил 19 118 398 руб. Некоммерческие организации также активно участвовали в региональных конкурсах. 75 проектов стали победителями республиканского конкурса на получение грантов Кабинета министров с общим объёмом финансирования в 9,8 млн руб. 81 СО НКО стала победителем конкурса социально ориентированных некоммерческих организаций на право получения в 2014 г. субсидий из бюджета Республики Татарстан с общим объёмом финансирования в 23, млн руб².

Как видно из приведённых данных и цифр, правительство РТ заинтересовано в инициативах, призванных решать задачи, связанные с решением проблем в религиозной и этнокультурной сферах. Какой же вклад вносят подобные проекты?

Эффект от деятельности школы

Результаты «школьных студий» и работа в командах над реальными проектами превзошли ожидания самих организаторов. Приобретение знаний у специалистов высокого класса, расширение кругозора, участие в командной деятельности с полученным арсеналом инструментов дали основания поверить в свои силы, осознать важность и возможность социальных преобразований и получить стимул к дальнейшему социальному творчеству практически всем молодым мусульманам — участникам проекта. Вот некоторые свидетельства из первых уст: «Они сейчас в себе почувствовали, ну, какую-то силу внутреннюю... вот это самое ценное. Это ощущение, что в наших силах что-то сделать. Не сидеть, не ныть, не ждать. И я вот прямо вижу, что люди, они даже на своей работе уже по-другому многие вещи делают. У них какие-то навыки появляются. Очень ценные для нашего времени: менеджерские, стратегическое мышление такого системного подхода. Это и взаимодействие, навыки медиации, хотя вроде бы мы только чуть-чуть это дали...»

Организаторам и преподавателям школы пришлось работать и со свойственным молодёжи максимализмом: «А молодёжь-то, на самом деле, очень разная. Если более-менее активная, так обязательно элемент радикализма присутствует. А как в наше время не быть радикалом? Ведь проблем-то на самом деле много... И поэтому среди молодёжи много было вот таких, которые возмущаются: “ну как же так вот!”. Я говорю: ну, ребята, и что вам это даёт: пар выпускать? Что можем сделать? Давайте мы в конструктивном русле, в созидательном что-то сделаем, в таком случае и можем рассчитывать на какую-то помощь...

¹ Конкурс проводился в соответствии с распоряжением Президента РФ № 243-рп от 25.07.2014 «Об обеспечении в 2014 году государственной поддержки некоммерческих неправительственных организаций, участвующих в развитии институтов гражданского общества и реализующих социально значимые проекты».

² Доклад Общественной палаты за 2014 г.

И вот это нашло понимание, и вот настрой был такой именно креативный, конструктивный и позитивный».

Одним из значимых результатов школы явилось то, что до слушателей была донесена идея важности социальной интеграции. Примечательно, что её транслятором явился Максим Шевченко, подчёркивающий свою православную идентичность, но в то же время известный своей компетенцией в исламе и правозащитной деятельностью среди мусульман. Привожу впечатления Р.Р. Сафиуллиной: «Мне очень нравится Шевченко, который сказал важную вещь. Он очень много работал с радикалами, с крайними представителями радикального толка, с чёрными вдовами... Он много с такими общался. И вот он всё время говорил: “С ними никто не разговаривает”. У этих людей вообще шансов на реабилитацию нет никаких. Они сами себе предоставлены. Столько всего тратится на борьбу с экстремизмом и терроризмом — вместо того, чтобы заниматься профилактикой или направлением в созидательное русло. <...> И тут у нас в школе происходили, во-первых, вот эти диалоги, дискуссии. Обязательно каждый лектор и участники проговаривали. И вот в результате происходит такая нейтрализация даже каких-то протестных настроений».

В ходе общения с участниками школы стало понятно, что важной движущей силой становится патриотизм, основанный на заинтересованности молодых мусульман в построении для себя и своих детей комфортного и безопасного пространства. Такого рода мотивация, продиктованная деятельностным и творческим началом, продуктивнее деклараций и сентенций на тему любви к Родине. Ещё одним из важных результатов стало понимание участниками бесплодности социального потребительства, выработка самостоятельности и навыков работы в команде для воплощения социальных проектов.

Примечательно, что у участников закрепился заряд неравнодушия, социальной активности, и большинство из них записались на последующие мероприятия. Важно при этом отметить их открытость и стремление сотрудничать со всеми целевыми институциями — как государственными, так и духовными: «В начале месяца и в конце декабря были 2 семинара, и в первом и во втором больше половины группы получили опять же мои, эти, из «Школы лидера». Потом муфтият собирал молодёжь, и там наши пришли. Я им задала вопрос через неделю где-то после того, как мы закрыли “Школу лидера”: с какой целью вы сюда пришли, в муфтият? А они рассказывают: вот у нас такая идея, такая... Мы надеемся, что муфтиятом это будет востребовано, мы вообще ожидали, что муфтий будет на встрече. Мы предлагаем свои услуги, мы надеемся, что муфтият тоже подключится к решению. А вопрос — злободневный вопрос мусульманского сообщества, который муфтият уже практически должен был решать давным-давно. А они предлагают на общественных началах — вот просто ради дела».

Организаторы школы планируют продолжать работу, встречаться с активными участниками, помогать им и консультировать их в социальной деятельности. Здесь видится самовоспроизводящийся образовательный механизм по типу ланкастерской системы, когда тренерами и наставниками новых участников будут становиться наиболее успешные слушатели предыдущих проектов. Так, Р. Р. Сафиуллина отмечает: «Дальнейшая работа с ними будет проводиться онлайн, благодаря интернет-технологиям. В процессе обучения молодёжь осознала, каким образом она может применить свои силы в обустройстве и создании комфортного для них общества. Мы стремились снабдить их необходимыми знаниями и механизмами в этом деле, привить им активную жизненную позицию, потому что без неё невозможно развиваться, чтобы всё не осталось на уровне «кухонных разговоров»».

Информационная среда и интеграция

Представления о мусульманах у светской части сообщества формируются средствами массовой информации, и во многом их интеграция или, напротив, сегрегация зависит от качества и адекватности транслируемой информации. Наши исследования и публичные обсуждения свидетельствуют об остром дефиците компетентных в области ислама журналистов. Существуют исламские СМИ и интернет-ресурсы, однако чаще всего их пользователями являются сами мусульмане. В связи с этим Данис Гараев, учёный, занимающийся исследованием российских мусульман, пишет: «Качественность мусульманских медиа, безусловно, имеет большое значение, однако в основном эти ресурсы создаются для внутреннего потребления — для мусульман и людей заинтересованных мусульманской тематикой. Однако имидж нашей религии и единоверцев формируют вовсе не они. Имидж складывается крупными светскими СМИ — информационными агентствами, новостными сайтами, ТВ, газетами, журналами и т. д. Поэтому важно, чтобы в светских СМИ работали люди, разбирающиеся в исламе, которые готовы со знанием дела давать объективную картину. Необходимо отходить от информационных гетто и мусульманам, которым нужно становится профессиональными журналистами, публицистами, блоггерами, редакторами и идти работать в уже известные крупные СМИ или создавать свои светские СМИ. Речь не идёт об ангажированности, т. к. для исправления ситуации с негативными стереотипами достаточно быть просто объективным и вдумчивым журналистом»¹.

Как ответ на злобу дня в школе мусульманского лидера была организована специальная площадка, посвящённая работе со СМИ, зна-

¹ Гараев Д. Ислам в информационном пространстве России. Доступ: http://www.info-islam.ru/publ/jandeks_novosti/islam_v_informacionnom_prostranstve_rossii/35-1-0-22445 (проверено 12.01.2015).

комством с информационными и PR-технологиями. Оказалось, что в ходе её организации возникли проблемы с преподавательским составом. Вот что об этом рассказала Р. Р. Сафиуллина: «Найти специалистов, найти экспертов, которые об этом хорошо расскажут, — проблема. Самый крутой эксперт в этой области — Максим Шевченко, который вообще к исламу-то отношения не имеет. Он просто правозащитник, он православный. Даже те, кого мы нашли, — журналистов-мусульман — в последний момент не приехали. А для нас это важно: именно научить мусульман владеть словом, вести информационную политику, грамотно влиять на общественное мнение, коммуникациями информационными грамотно пользоваться, это сейчас самое слабое звено. Профессиональные журналисты, которые хорошо пишут, они боятся касаться этой темы, потому что они не владеют информацией о специфике ислама. Даже об основах ислама не очень хорошо знают: догматику, вот эту вот специфическую богословскую составляющую — не знают. Сейчас вообще все запутались. Сами мусульмане запутались. Сейчас сколько течений, сколько групп... Правильная вера, неправильная вера... Сейчас же действительно голову сломаешь, с одной стороны. Поэтому писать на эту тему вообще кто-либо боится, боится что-то не так, не по Корану, не по Сунне что-то сказать, потому что среди самих мусульман, в системе мусульманского знания сформировалось такое стойкое убеждение».

Несмотря на сложности, организаторы школы сумели познакомить слушателей со спецификой работы массмедиа, закономерностями психологии восприятия информации, работе с медиааудиторией.

Заключение

Значимость социальной интеграции в жизни общества сложно переоценить: установление связей, способных объединить различающиеся социальные группы на основе общегражданских и общенациональных целей и интересов, является залогом устойчивости социальной системы. Расширение коммуникативных полей важно не только в информационном пространстве, но и на базе общественных и образовательных учреждений. В этой связи следует отметить имеющиеся точки роста — волна социальных инициатив со стороны мусульманского сообщества, особенно той его части, которая работает в системе образования.

Один из перспективных примеров — «Школа мусульманского лидера» в рамках программы подготовки специалистов с углублённым изучением истории и культуры ислама — был подробно представлен выше. Опыт её проведения показал, что стремящейся к знаниям и социальной активности молодёжи много. Знания, умения и навыки, которые были получены участниками в ходе тренингов и лекций с ведущими

специалистами по менеджменту, пиар-кампаниям, социальным проектам и т. п., оказались востребованными широкой аудиторией и были реализованы на практике. Деятельностная среда с конструктивной направленностью, генерация новых направлений инициатив по решению социальных проблем, тренинги и обучение технологиям реализации задуманных проектов позволят направить энергию мусульманской молодёжи в позитивное русло и формировать социальную ответственность. Важно также и то, что подобные образовательные практики способствуют расширению кругозора, дают навыки рефлексии, гибкости и способность гармонично жить в поликультурном обществе с людьми иных культур и конфессий.

Оценивая опыт проведения школы и его результаты, можно сделать вывод, что подобные инициативы решают комплекс насущных задач, работающих на социальную интеграцию мусульман. Приобретение навыков бесконфликтного решения внутренних групповых потребностей (в нашем случае — создание мусульманской инфраструктуры в городской среде), расширение сознания и мировоззрения, гибкости мышления у молодых мусульман формируют ключевые позиции для развития татарстанского сообщества в единую, целостную систему, в которой все её части согласованы и взаимозависимы на основе общих целей, интересов, под которыми понимается устойчивое развитие и процветание региона. Подобные инициативы становятся органичным дополнением к разрабатываемой в Татарстане системе духовного образования мусульман, базовые принципы которого подчеркивал Валиулла хазрат Якупов, говоря о том, что «духовное образование должно строиться на принципах открытости обществу, верующим, государству, быть современным, национальным в хорошем смысле этого слова, динамичным и конкурентным»¹.

Литература

Амирханов Р. У. Система конфессионального образования у татар: становление и формы функционирования // Ислам и мусульманская культура в Среднем Поволжье: история и современность: очерки / под ред. Р. Мухаметшина. Казань: Мастер-лайн, 2002.

Гараев Д. Ислам в информационном пространстве России. Доступ: http://www.infoislam.ru/publ/jandeks_novosti/islam_v_informacionnom_prostranstve_rossii/35-1-0-22445 (проверено 12.01.2015).

¹ Якупов Валиулла хазрат Соотношение религии и общества в духовном образовании // Система мусульманского религиозного образования у татар: история, проблемы, перспективы: сборник материалов одноимённой научно-практической конференции. Казань, 13 октября 2004 г. Казань, 2005. С. 14–15.

Исхаков Д. М. Джадидизм // Ислам и мусульманская культура в Среднем Поволжье: история и современность: очерки / под ред. Р. Мухаметшина. Казань: Мастер-лайн, 2002.

Кашаф Ш. Р. Модернизация исламского образования как фактор религиозной и национальной безопасности России // Ислам в современном мире, 2015. Т. 11. № 4. С. 47–62.

Кашаф Ш. Р. Вызовы национальной идентичности: мусульманский ответ, российский случай // Власть, 2015. № 4. С. 107–115.

Мухаметшин Р. М. Джадидизм: Идеология обновления // История татар. Казань, 2013. Т. 6.

Мухаметшин Р. М. Система мусульманского образования в современной Центральной России в контексте внутриконфессиональных процессов // Ислам и государство в России. Уфа, 2013. С. 17–21.

Мухаметшин Р. М. Стратегические направления развития мусульманского образования в России // Ислам в современном мире, 2015. Т. 11. № 4. С. 35–46.

Якупов Валиулла хазрат. Соотношение религии и общества в духовном образовании // Система мусульманского религиозного образования у татар: история, проблемы, перспективы: сборник материалов одноимённой научно-практической конференции. Казань, 13 октября 2004 г. Казань, 2005.

SOCIAL INTEGRATION OF MUSLIMS AND THE POTENTIAL OF A SECULAR EDUCATION SYSTEM: THE EXPERIENCE OF TATARSTAN

Lilia V. SAGITOVA

Cand.Sci. (Hist.), associate professor,
S. Marjani Institute of History, Academy
of Sciences of the Republic of Tatarstan
(5, Kremlin, Kazan, Republic of Tatarstan,
420014, Russian Federation)

Abstract. The article analyzes the experience of the project «School of Muslim leader «Mahalla 2.0.»» implemented by secular and religious institutions of Tatarstan. The initiative is of interest as a successful model of social integration of young Muslims. The results of the activities of the school deserve a detailed analysis, because the experience brings to the problems of the state policy in the sphere of religious education, interaction with the spiritual institutions of Tatarstan and communication with the secular part of the Tatar community.

Keywords: social integration, social networks, public interest, Islam, Muslim community, educational system.



УЧЕБНЫЕ ПОСОБИЯ ПО ИСТОРИИ И КУЛЬТУРЕ ИСЛАМА В СПбГУ: ОБЗОР ПОСЛЕДНИХ ИЗДАНИЙ

РЕДЬКИН

Олег Иванович

д-р филологических наук, профессор кафедры арабской филологии, Санкт-Петербургский государственный университет (199034, Россия, Санкт-Петербург, Университетская набережная, д. 11). E-mail: oleg_redkin@mail.ru

БЕРНИКОВА

Ольга Александровна

кандидат филологических наук, доцент кафедры арабской филологии, Санкт-Петербургский государственный университет (199034, Россия, Санкт-Петербург, Университетская набережная, д. 11). E-mail: o.bernikova@spbu.ru

Аннотация. В данной статье представлен обзор учебных пособий, разработанных в Санкт-Петербургском государственном университете в 2015 г. с целью реализации научно-методических механизмов Концепции подготовки специалистов с углублённым знанием истории и культуры ислама. Описанию пособий предшествует подробная справка относительно истории разработки соответствующих материалов, критериев выбора их тем, методологических подходов, целевого назначения, принципов взаимодействия светских и исламских вузов. Предлагаемые пособия рекомендованы к использованию в программах подготовки специалистов с углублённым знанием истории и культуры ислама в соответствии с решением семинара в режиме видеоконференцсвязи, организованном СПбГУ 19.01.2016.

Ключевые слова: исламское образование, научно-методическое обеспечение, исламоведение.

На протяжении многих столетий книга остается одним из основных способов передачи информации во времени и пространстве, при этом переход от рукописной традиции к печатной открыл новые горизонты для формирования научного мировоззрения и развития образования. Обилие и разнообразие современной печатной продукции как по своему качеству, так и тематике приводит к тому, что перед читателем возникают иные, нежели это было раньше, проблемы, и одна из них — задача выбора. В этом смысле обзор вышедших в свет новинок поможет в значительной степени оптимизировать такого рода усилия.

Осень 2015 года ознаменовалась проведением ряда мероприятий, результатом которых стало утверждение Концепции подготовки специалистов с углублённым знанием истории и культуры ислама (далее Концепция)¹, что стало «важным событием для светских университетов и исламских вузов, участвующих в реализации комплексной программы формирования квалифицированных кадров для системы исламского

¹ Текст Концепции подготовки специалистов с углублённым знанием истории и культуры ислама опубликован в журнале «Ислам в современном мире». Москва. Т. 11. № 4. 2015. С. 63–78.

образования».¹ При этом одним из ключевых механизмов реализации Концепции в научно-методической сфере является «организация работы по подготовке и изданию учебных пособий и хрестоматий, отвечающих высоким профессиональным стандартам; взаимодействие светских и исламских образовательных организаций высшего образования, нацеленное на обеспечение образовательных программ, реализующихся в исламских образовательных организациях, качественными учебными материалами»².

Кроме того, в прошлом году в СПбГУ впервые был осуществлён набор на новую образовательную программу бакалавриата «Исламоведение» (профиль «История и культура ислама»). Всё это потребовало создания не просто новых учебных пособий, но прежде всего таких, которые могли бы быть использованы как в светских, так и исламских вузах, осуществляющих подготовку специалистов с углублённым знанием истории и культуры ислама.

В результате этого в конце 2015 г. в типографии Президентской библиотеки имени Б.Н. Ельцина были изданы восемь учебных пособий, тематика которых актуальна как для обеспечения профильных дисциплин, так и спецкурсов соответствующих направлений подготовки. Качество представленных материалов подтверждается тем фактом, что в их создании принимали участие преподаватели с большим научно-педагогическим стажем (восемь докторов и шесть кандидатов наук). Необходимо отметить и высококвалифицированную работу коллектива типографии Президентской библиотеки имени Б.Н. Ельцина, сотрудники которой продемонстрировали высокий профессионализм в осуществлении редакторской работы, разработки дизайн-макета серии такого рода пособий, которая, мы надеемся, будет продолжена. Было найдено интересное решение, которое предполагает единое оформление изданий, при этом иллюстрации, размещённые на обложках, отражают тематику соответствующих пособий.

Необходимо выразить благодарность Духовному управлению мусульман Российской Федерации за предоставленную профессиональную фотографию Московской соборной мечети, использованную для оформления учебного пособия А. Д. Кныша и А. И. Маточкиной «Ислам: история, культура и практика».

Презентация изданных пособий состоялась 22 декабря 2015 г. в Московском исламском институте³, а 19 января 2016 г. под председательством М. Б. Пиотровского прошёл семинар в режиме видеоконференц-связи, в ходе которого авторы пособий рассказали о своих работах

¹ *Кашаф Ш.Р.* Модернизация исламского образования как фактор религиозной национальной безопасности России // Ислам в современном мире, 2015. Т. 11. № 4. С. 58.

² Концепция подготовки специалистов с углублённым знанием истории и культуры ислама // Ислам в современном мире, 2015. Т. 11. № 4. С. 77.

³ Сотрудники СПбГУ презентовали МИИ пособия по исламским дисциплинам и арабскому языку // Московский исламский институт. Доступ: <http://www.miu.su/archives/7265> (дата обращения 05.03.2016).

и некоторых методологических рекомендациях по их использованию. В семинаре приняли участие представители Казанского (Приволжского) федерального университета, Башкирского государственного университета им. М. Акмуллы, Московского исламского института, Российского исламского института (Казань), Дагестанского гуманитарного института, Российского исламского университета им. Кунта Хаджи, Северо-Кавказского исламского университета им. имама Абу Ханифы, Российского исламского университета (Уфа).

По результатам семинара руководство ряда исламских вузов выразило заинтересованность в использовании данных пособий в учебном процессе в своих образовательных учреждениях. Все это демонстрирует тот факт, что при реализации программ подготовки специалистов с углублённым знанием истории и культуры ислама могут быть использованы некоторые единые научно-методические подходы как в светских, так и исламских учебных заведениях.

В этой связи необходимо отметить, что муфтий шейх Равиль Гайнутдин рекомендовал использовать учебное пособие «Грамматика арабского языка на примерах из Корана» в учебном процессе и дал согласие на размещение грифа «Рекомендовано Духовным управлением мусульман Российской Федерации» на титульной странице данного пособия.

Ниже представлена краткая аннотация учебных пособий, рекомендованных для использования в рамках реализации программ подготовки специалистов с углублённым знанием истории и культуры ислама.

Учебное пособие «*Ислам: история, культура и практика*»¹ относится к наиболее важным учебно-методическим материалам, обеспечивающим получение обучающимися ключевых профессиональных компетенций на начальном этапе. Авторы пособия используют как опыт собственных изысканий, так и результаты новейших исследований отечественных и зарубежных исламоведов, благодаря чему читатель может получить детальное представление о периоде возникновения и развития ислама как морально-этического и правового учения, его культовой и социальной практики, а также художественной традиции в диахроническом контексте и различных географических регионах.

Вполне естественно, что особое внимание авторы уделяют прежде всего времени формирования мусульманского вероучения и его основным источникам — Корану и Сунне пророка Мухаммада, а также юридическому, богословскому, морально-этическому и художественному осмыслению священных текстов на протяжении исторического развития и в настоящее время. В пособии подробно рассматривается современное состояние мусульманских обществ, равно как и острые идеологические и практические проблемы, которые и по сей день волнуют мусульман. Структурированность, а также изложение материала

¹ Кныш А.Д., Маточкина А.И. Ислам: история, культура и практика. Вводный курс: Учебное пособие. Санкт-Петербург: Президентская библиотека, 2015. 159 с.

в хронологической и тематической последовательности в значительной степени облегчают его усвоение.

Очевидно, что изучение истории и культуры ислама невозможно без знания арабского языка, что делает актуальным учебное пособие «Грамматика арабского языка на примерах из Корана»¹. Известно, что текст Корана, который считается общепризнанным эталоном арабского языка, на протяжении почти четырнадцати веков являлся объектом изучения сначала арабских грамматистов, а в дальнейшем — и европейских исследователей. В представленном вниманию читателей пособии система арабского языка рассматривается с позиций европейской лингвистической школы, а грамматические правила и их практическая реализация иллюстрируются примерами из оригинального текста Корана. В этом смысле данное учебное пособие продолжает принципы, заложенные великими представителями басрийской и куфийской грамматических школ, рассматривавших Коран как неисчерпаемый источник разнообразной информации, в том числе и знаний об арабском языке.

Уже во времена раннего Средневековья наша страна играла важную роль в диалоге между Западом и Востоком, о чём свидетельствуют не только записи в хрониках тех лет, но и многочисленные артефакты, которые находят на европейской части России. Учебное пособие «Россия и мусульманский Ближний Восток (арабские страны, Турция, Иран)»² позволяет подробнее узнать о такого рода контактах, их историческом развитии от средних веков до нового и новейшего времени, ключевых моментах и основных вехах взаимоотношений, в том числе и религиозного характера. Несомненно, пособие будет полезно как для преподавателей, так и студентов, обучающихся по соответствующим направлениям. Ведь без знания исторического контекста развития отношений со странами Ближнего Востока невозможно адекватное понимание роли ислама в современной России. Публикация снабжена списками источников, методическими рекомендациями и указаниями, иллюстрациями и другими материалами.

Ислам и культура ислама неразрывно связаны с арабским этносом, историей и культурой арабов. В этом отношении представленное пособие «Культура и этнография Ближнего Востока: арабы и ислам»³ поможет сформировать у слушателей представление о культурном контексте развития ислама, его экономической базе первичного производства — ремёслах, земледелии, торговле, скотоводстве, а также о социальных и родственных связях арабо-мусульманского общества, его социаль-

¹ *Редькин О.И., Берникова О.А.* Грамматика арабского языка (на примерах из Корана). Учебное пособие. Санкт-Петербург: Президентская библиотека, 2015. 219 с.

² *Дьяков Н.Н., Василенко И.В., Жуков К.А.* Россия и мусульманский Ближний Восток (арабские страны, Турция, Иран): учебное пособие. Санкт-Петербург: Президентская библиотека, 2015.

³ *Родионов М.А.* Культура и этнография Ближнего Востока: арабы и ислам: учебное пособие. Санкт-Петербург: Президентская библиотека, 2015.

ной и гендерной структурированности, маркерах самоидентификации и поведенческих моделей его членов. Системное изложение материала дает возможность читателю сформировать адекватную картину арабского этноса и арабской этнической культуры. Важно и то, что автор знает о предмете не понаслышке и не раз принимал участие в полевых исследованиях, проводившихся в рамках работы советско-йеменской, а позднее и российской комплексной экспедиции в Хадрамауте.

Понимание исламской цивилизации невозможно без знания и того культурного контекста, который сопутствовал её возникновению и развитию, в том числе и литературной традиции, отразившей реалии повседневной жизни общества. Всё это в полной мере относится и к средневековой арабской, турецкой и персидской литературам, и по сей день продолжающим оказывать значительное влияние на духовную жизнь своих стран. Пособие *«Средневековая литература мусульманского мира»*¹ включает набор методических рекомендаций и может быть использовано при чтении курсов по средневековой литературе стран Востока. В учебнике рассмотрены сходства и различия данных литератур, их роль в истории мусульманской цивилизации. Последнее особенно важно для формирования общекультурных компетенций обучающихся.

В отечественном исламоведении работы, посвящённые суфизму, всегда вызывают особый интерес. В этом отношении не является исключением и пособие *«Мусульманский мистицизм»*², автор которого хорошо знаком не только с общетеоретическими работами по данной проблематике, но также и первоисточниками, в том числе и рукописными. Особое значение в пособии уделяется концепции суфизма, его терминологическому аппарату, категориям и понятиям, различным видам учений и суфийской традиции, рассмотрению наследия наиболее известных религиозных учёных. Актуальность пособия в том, что суфизм, мусульманский мистицизм и по сей день продолжает оказывать влияние на формирование религиозного мировоззрения. Рассматриваемая публикация может представлять интерес как для слушателей духовных и светских вузов, обучающихся по программам с углублённым изучением истории и культуры ислама, так и всех, кто интересуется религиозной жизнью Востока в средние века и в современности.

Автор пособия *«Ислам в Субсахарской Африке»*³ Н. А. Добронравин — один из крупнейших знатоков культуры, религии и этнографии стран Африки, перу которого принадлежат десятки научных статей и ряд монографий. Основная цель представленного пособия — дать читателю

¹ Суворов М. Н., Джандосова З. А., Пылев А. И. Средневековая литература мусульманского мира: учебное пособие. Санкт-Петербург: Президентская библиотека, 2015.

² Дроздов В. А. Мусульманский мистицизм: учебное пособие. Санкт-Петербург: Президентская библиотека, 2015.

³ Добронравин Н. А. Ислам в Субсахарской Африке: учебное пособие. Санкт-Петербург: Президентская библиотека, 2015.

представление относительно роли ислама в Субсахарской Африке, его истоков и современного состояния, различных течений исламского толка, суфийских тарикатов, месте религии в контексте борьбы с колониализмом и в постколониальный период. Помимо этого, в книге есть методические рекомендации, а также задания и тексты для самостоятельной работы. Пособие не только расширит профессиональные компетенции обучающихся по программам подготовки специалистов с углублённым знанием истории и культуры ислама, но и позволит по-новому взглянуть на ряд особенностей существования ислама в Африке и повседневной религиозной практике.

Очевидно, что в современном мире средства массовой информации оказывают все более значительное влияние на состояние общества, а их эволюция во многом отражает этапы его развития. Всё это определяет актуальность представленного на суд читателя пособия *«Исламские массмедиа на Ближнем Востоке и в России: история, проблематика и идеология»*¹, которое включает в себя краткий курс по истории, проблематике и идеологии исламских массмедиа России и Ближнего Востока. Автор критически рассматривает идеологическую направленность ряда изданий, анализируя проблематику отдельно взятых публикаций. Пособие может представлять интерес для слушателей, изучающих историю и культуру ислама, а также студентов, обучающихся по направлениям, связанным с журналистикой.

Известно, что книга не просто даёт знания, но и призвана научить самостоятельно анализировать и использовать полученную информацию. Завершая представленный выше краткий обзор новых учебных пособий, необходимо ещё раз напомнить о том, что не случайно в культуре ислама столь большое внимание уделяется письменному и печатному слову, а императив «Читай!»² имеет важнейшее значение. Читайте, и да придут к вам знания, ибо, как сказал Пророк, «о люди, знания приобретаются в результате стремления к ним». Ведь каждая новая прочитанная книга — это шаг на пути к их постижению.

Литература

Добронравин Н.А. Ислам в Субсахарской Африке: учебное пособие. Санкт-Петербург: Президентская библиотека, 2015. 135 с.

Дроздов В.А. Мусульманский мистицизм: учебное пособие. Санкт-Петербург: Президентская библиотека, 2015. 183 с.

¹ Герасимов И.В. Исламские массмедиа на Ближнем Востоке и в России: история, проблематика и идеология: учебное пособие. Санкт-Петербург: Президентская библиотека, 2015.

² قُلْ خُذُوا حَقْلَكُمْ فِي سَبْعِ مَسَاجِدٍ أَوْ مَسْجِدٍ مِنْكُمْ أَوْ فِي بُيُوتِكُمْ أَوْ فِي مَسْجِدِ اللَّهِ الَّذِي هُوَ أَعْلَى مَسْجِدٍ مَثَلًا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ «Читай! Во имя Господа твоего, который сотворил» (Коран 96:1) Пер. И. Ю. Крачковского.

Герасимов И.В. Исламские массмедиа на Ближнем Востоке и в России: история, проблематика и идеология: учебное пособие. Санкт-Петербург: Президентская библиотека, 2015. 139 с.

Дьяков Н.Н., Базиленко И.В., Жуков К.А. Россия и мусульманский Ближний Восток (арабские страны, Турция, Иран): учебное пособие. Санкт-Петербург: Президентская библиотека, 2015. 232 с.

Кашаф Ш.Р. Модернизация исламского образования как фактор религиозной национальной безопасности России // Ислам в современном мире, 2015. Т. 11. № 4. С. 58.

Кныш А.Д., Маточкина А.И. Ислам: история, культура и практика. Вводный курс: учебное пособие. Санкт-Петербург: Президентская библиотека, 2015. 159 с.

Концепция подготовки специалистов с углублённым знанием истории и культуры ислама // Ислам в современном мире, 2015. Т. 11. № 4. С. 63–78.

Редькин О.И., Берникова О.А. Грамматика арабского языка (на примерах из Корана): учебное пособие. Санкт-Петербург: Президентская библиотека, 2015. 219 с.

Родионов М.А. Культура и этнография Ближнего Востока: арабы и ислам: учебное пособие. Санкт-Петербург: Президентская библиотека, 2015. 111 с.

Суворов М.Н., Джандосова З.А., Пылев А.И. Средневековая литература мусульманского мира: учебное пособие. Санкт-Петербург: Президентская библиотека, 2015. 151 с.

TEACHING MATERIALS ON THE HISTORY AND CULTURE OF ISLAM: THE LATEST ISSUES REVIEW

Oleg I. REDKIN

Dr. Sci (Philol. Sci), professor, head of the Arabic Philology Department, Saint-Petersburg State University (11, Universitetskaya Emb., Saint-Petersburg 199034, Russian Federation).
E-mail: oleg_redkin@mail.ru

Olga A. BERNIKOVA

Cand. Sci (Philol. Sci), associate professor, Arabic Philology Department, Saint-Petersburg State University (11, Universitetskaya Emb., Saint-Petersburg 199034, Russian Federation).
E-mail: o.bernikova@spbu.ru

Abstract. The present article reviews teaching books developed and written by scholars of St. Petersburg State University in 2015 within the scope of scientific and methodical arrangements of the program for training of specialists with knowledge of history and culture of Islam. The description of tutorials follows after the detailed reference depicting the process of the certain teaching books development, criteria for selection of topics, various principles of methodological approaches and background of collaboration of Islamic and secular institutions. Upon the decision of webinar held at the St. Petersburg State University on January 19, 2016, the teaching books under review were recommended for use within the program for training of specialists with knowledge of history and culture of Islam.

Keywords: Islamic education, scientific and methodical arrangements, Islamic studies.



ИСЛАМСКОЕ ОБРАЗОВАНИЕ ЗА РУБЕЖОМ





МУСУЛЬМАНСКОЕ ОБРАЗОВАНИЕ В СОВРЕМЕННОЙ ИНДОНЕЗИИ



ЕФИМОВА

Лариса Михайловна

д-р ист. наук, проф.; профессор
кафедры востоковедения,
Московский государственный
институт международных отношений
(университет) МИД России (119454,
Россия, г. Москва, пр-т Вернадского, д.76)
E-mail: larisa_efimova@mail.ru

Аннотация. Статья посвящена специфике мусульманского образования в современной Индонезии. Хотя большинство общеобразовательных учебных заведений по всей стране с помощью Министерства религии организует преподавание ислама, главную роль в деле исламского просвещения играет самостоятельная специализированная система мусульманского образования, которое представляет собой особую подсистему национального образования. Мусульманское образование находится в фокусе внимания центрального правительства, которое осуществляет руководство им через каналы министерства религии. В статье освещается структура исламского образования и воспитания, институты, идейные основы и особенности. Сегодня в стране имеется более 50 тыс. исламских учебных заведений. Исламское образование представляет собой многоступенчатую систему и включает несколько типов учебных заведений, которые оказывают серьёзное влияние на процессы формирования мировоззрения и образа жизни индонезийских мусульман.

Ключевые слова: ислам, мусульмане, Индонезия, мусульманское образование, песантрен, медресе, исламский университет.

Республика Индонезия является многоконфессиональным государством. Однако подавляющее большинство индонезийцев причисляют себя к приверженцам ислама. Мусульмане составляют около 87% из 251-миллионного населения страны (более 200 млн чел.). Это выводит Индонезию на 1-е место в мире, в т. ч. и исламском, по численности мусульман. В стране имеются представители других конфессий, но они составляют незначительное меньшинство. Так, христиан-протестантов насчитывается 5,7%, католиков — 3,1%, приверженцев прочих христианских учений — только 0,8%. Имеются также индуисты — 1,8%, буддисты — 1,3%, конфуцианцы — 0,8%, носители традиционных племенных верований — 1,4% населения.

Индонезия является также полиэтническим государством. Здесь насчитывается более 400 разных народов и этнических групп. При этом конфессиональная принадлежность в основном коррелирует с этнической. Мусульманами являются представители крупных этносов — яванцы, сунданцы, минангкабау, малайцы, ачехцы. Христианство исповедуют более малочисленные народности — амбонцы, тоба-батаки, тораджи, а также часть местных китайцев. Индуизм распространен главным образом среди балийцев, буддизм и конфуцианство — среди китайцев.

Родоплеменных анимистических верований придерживаются даяки, папуасы.

Приверженцы ислама проживают компактно. Мусульмане составляют большинство населения крупнейших островов Индонезийского архипелага — Явы, Суматры, прибрежных районов Калимантана, западной части Малых Зондских островов, Сулавеси, северной части Молуккских островов. Но в провинциях Папуа, Бали, в восточной части Малых Зондских островов, а также в некоторых районах Северной Суматры и Северного Сулавеси мусульманское население находится в незначительном меньшинстве¹.

С учётом полиэтничного и многоконфессионального состава населения страны одной из важнейших государственно-политических задач Республики Индонезия неизменно остаётся сохранение национального единства и религиозной гармонии с целью формирования единой индонезийской нации. Политика в религиозном вопросе является одним из эффективных инструментов её решения. Гарантия свободы вероисповедания, религиозного плюрализма, межконфессиональной терпимости, недопущение этнорелигиозных конфликтов в значительной степени обеспечиваются конституцией страны и её базовыми принципами.

Преамбула ныне действующей Конституции 1945 г. декларирует Панчасилу (санскр. — пять принципов) в качестве «философской основы» индонезийской государственности. Первый принцип — монотеизм (вера в единого бога) утверждает религиозную основу национальной государственности и провозглашает равенство всех существующих в стране религий, свободу вероисповедания. Индонезийская специфика состоит в том, что религиозная основа не связывается ни с одной из имеющихся в стране религий, в т. ч. и с исламом. Такая формулировка первого принципа направлена против стремления части мусульман страны исламизировать индонезийское государство, сделать ислам государственной, привилегированной религией.

В стране нет государственной, или официальной религии. Статья 29 Конституции, определяющая, что индонезийская государственность базируется на религиозной основе, одновременно гарантирует свободу вероисповедания и отправления культов. Официально признаются в качестве равноправных 6 конфессий — ислам, католицизм, протестантство, буддизм, индуизм и конфуцианство².

Тем не менее в соответствии с традиционными для индонезийской политической культуры представлениями о государстве как центре, регулирующем религиозную сферу и межконфессиональные отношения, 3 января 1946 г., вскоре после провозглашения независимости

¹ Ефимова Л. М. Ислам в Юго-Восточной Азии: XXI век. М.: Изд-во МГИМО, 2014. С. 18–19.

² Ефимова Л. М. Республика Индонезия // Политические системы стран Юго-Восточной Азии. М., 2014. С. 133.

республики было образовано Министерство религии. Создание такого министерства отвечало желанию представителей исламских кругов, которые рассматривали эту структуру как реальное воплощение в жизнь мусульманского принципа нераздельности религии и политики, который вытекал из Панчасилы и статьи 29 Конституции 1945 г., гласящей, что индонезийская государственность базируется на религии. Цели Министерства религии были определены как реализация в индонезийском обществе идеалов религиозности, добрососедства, процветания, самостоятельности, а также физического и духовного развития. В соответствии с этими целями деятельность министерства направлена на совершенствование религиозной жизни, воспитание конфессиональной толерантности, повышение качества религиозного образования, отправления культа, а также обеспечение высокой морали и нравственности индонезийского общества.

В структуре министерства имеются подразделения, занимающиеся вопросами признанных конфессий — ислама, протестантизма, католичества, индуизма, конфуцианства, буддизма. Поскольку основная масса верующих исповедует ислам, вопросам жизни и деятельности исламской уммы уделяется наибольшее внимание. Специальные отделы министерства ведают организацией паломничества к святым местам в Саудовской Аравии, сбором и распределением религиозного налога — закята, управлением вакуфным (принадлежащим мусульманской общине) имуществом. Министерство занимается также вопросами, связанными с шариатской системой судопроизводства, которая действует в стране наряду с общегражданской судебной системой. Министерство религии имеет представительства в 17 провинциях, а также в районах и городах.

Мусульманское образование в общегосударственной системе национального образования

В рамках Министерства религии имеется несколько подразделений, занимающихся вопросами мусульманского образования. В современной Индонезии Министерство религии сотрудничает в этой сфере с Министерством образования и культуры, которое занимается проблемами общенационального образования.

Принятый в 1989 г. закон о системе национального образования № 2/1989 гласит, что в соответствии с Конституцией 1945 г. преподавание религии является обязательным в системе народного образования на всех ступенях — от начальной школы до высших учебных заведений. В 2007 г. президент Индонезии подписал закон о национальном образовании, на основании которого учащийся может потребовать осуществления религиозного обучения по одной из шести официально

признанных религий. В деле организации религиозного просвещения в общеобразовательных школах Министерство религии принимает активное участие. Подавляющее большинство национальных общеобразовательных учебных заведений по всей стране с помощью Министерства религии организует в своих стенах преподавание ислама. Однако в современной Индонезии главную роль в деле исламского просвещения играет самостоятельная специализированная система мусульманского образования.

Мусульманское образование в Республике Индонезия представляет собой особую подсистему национального образования. Мусульманское образование находится в фокусе постоянного внимания центрального правительства, которое осуществляет руководство им через каналы Министерства религии, в частности через специальный директорат по исламскому воспитанию и образованию¹.

Мусульманское образование в Индонезии существует со времён проникновения ислама на Индонезийские острова — с XIII в. В раннеисламские времена оно имело форму традиционно-религиозного наставничества и было представлено школами, действовавшими при мечетях и молельнях либо существовавшими отдельно. В старые времена главное внимание уделялось заучиванию Корана и других священных текстов и знакомству с основными исламскими нормами и установлениями. В настоящее время основной целью исламского образования является всестороннее воспитание молодого поколения, привитие целостного исламского мировоззрения на основе гуманистических коранических традиций, а также пробуждение у молодых людей энергии и развитие разнообразных талантов. Религиозное образование организует правительство, а также общественные группы и организации. Мусульманская система образования даёт знания по различным отраслям современной науки и техники, но одновременно готовит специалистов по религиозному воспитанию, преподавателей религии, богословов, специалистов по шариатскому судопроизводству и служителей культа.

Индонезийские мусульманские деятели считают, что мусульманская система образования должна быть нацелена на воспитание веры и богобоязненности, высоких нравственных качеств. Исламские учебные заведения призваны готовить умных, толковых и знающих воспитателей и преподавателей. Мусульманские уроки должны отвечать требованиям регионального и национального развития, формирования адекватной рабочей силы, овладения научными знаниями, технологиями и искусством. Важной задачей считается постоянное совершенствование в области религии. В основу исламского образования должна быть положена благородная идея воспитания высокой

¹ *Yaidar Putra Dauly*. *Dinamika Rendidikan Islam di Indonesia dan Kedudukannya dalam Sistem Pendidikan Nasional*. URL: <http://sumut.kemenag.go.id./10/12/2013>

гражданственности. Оно должно быть направлено на благо и процветание всего человечества, быть демократичным, эгалитаристским и гуманистическим. Процесс совершенствования системы исламского образования в современной Индонезии продолжается, с тем чтобы в конечном итоге вырастить идеального мусульманина.

Исламские учебные заведения

Мусульманское образование в Индонезии составляет неотъемлемую органическую часть национальной системы образования. Сегодня в стране имеются более 50 тыс. исламских учебных заведений. Они оказывают серьёзное влияние на процессы формирования мировоззрения и образа жизни индонезийских мусульман.

Исламское образование представляет собой многоступенчатую систему и включает ряд типов учебных заведений¹. В современной системе исламского воспитания и образования ещё велик сектор унаследованного от раннеисламских времен традиционно-религиозного наставничества. Он представлен школами, действующими при мечетях и молельнях либо существующими отдельно. За годы независимости процесс модернизации исламского образования приблизил традиционно-религиозное наставничество к современному светскому образованию и по внешнему облику (наличие классных комнат) и по методике преподавания (наличие общеобразовательных предметов в объёме, приближающемся к тому, который зафиксирован в программах нерелигиозных учебных заведений соответствующих ступеней).

Традиционная религиозная школа — песантрен и сегодня остаётся одним из основных институтов, дающих исламское образование². Из 50 тыс. исламских учебных заведений 16 015 составляют песантрены³. Термин «песантрен» происходит от термина «сантри», который обозначает ученика, изучающего ислам, и имеет коннотацию истинно правоверного мусульманина. Как правило, это частные школы, основанные и руководимые авторитетными и уважаемыми исламскими религиозными наставниками — кьяи. Такие школы располагаются обычно в домах наставника. Сантри там не только учатся, но и проживают и питаются. Раньше для своего содержания ученики трудились в хозяйстве кьяи. В настоящее время родители учащихся вносят небольшую плату, чтобы больше времени тратилось на обучение.

¹ Sejarah Pendidikan Islam dan Organisasi DITJEN Pendidikan Islam. URL: <http://pendis.kemenag.go.id/index.php?a=artikel&id2=sejarahpendis#.ViPB2H7NxMw>

² Federspiel Howard M. Pesantren. Oxford Islamic Studies Online. URL: <http://www.oxfordislamicstudies.com/article/opr/t236/e0632http://www.oxfordislamicstudies.com/article/opr/t236/e0632>

³ Tan Charlele. Educative Tradition and Islamic Schools in Indonesia // Journal of Arabic and Islamic Studies. 2014. No 14. P. 50.

Песантрены располагаются главным образом в сельской местности, но в последнее время все больше песантренов создаются в городах. Песантрены и в наши дни считаются оплотами исламского вероучения. Именно отсюда выходит большинство мусульманских богословов, духовных наставников и учителей.

В песантренах ученики в возрасте от 8 до 11 лет постигают религиозные науки. Учащиеся читают и заучивают наизусть Коран, познают Сунну, знакомятся с традиционными средневековыми работами исламских мыслителей, овладевают мусульманской коранической этикой. Но главное — в традиционной школе прививается исламский образ жизни.

Активная деятельность ученика длится до 20 ч в сутки. День начинается с утренней молитвы в 4 часа утра, затем после завтрака следуют уроки с перерывом на обед и отдых. Вечером после очередной молитвы продолжается индивидуальное и групповое изучение религии.

Основной задачей наставника является воспитание молодых людей в духе исламской высокой морали и нравственности, приверженности религиозным ценностям, благочестия, примером чему служит он сам и члены его семьи.

Хотя каждый песантрени имеет свои отличия и характерные черты, тем не менее в настоящее время можно выделить 6 типов песантренов.

Для 1-го типа характерно преподавание на базе классических и неклассических книг. В зависимости от этого оценивается профессионализм религиозного наставника — кьяи, который владеет и руководит этим песантреном. Для работы в песантрени не требуется никаких подтверждающих квалификацию наставника документов. 2-й тип похож на первый, но здесь наряду с классическими и неклассическими текстами изучаются также некоторые общеобразовательные предметы. В песантренах 3-го типа общеобразовательных предметов больше, поскольку здесь ученики обязаны сдавать государственные экзамены. Набор изучаемых дисциплин определяется Министерством религии, а песантрени приспособляет их к своему распорядку. 4-й тип песантренов наряду с изучением религиозных дисциплин обучает учеников ремесленным профессиям. В песантренах 5-го типа обучение построено по принципу восходящих ступеней, включая изучение классических религиозных книг на первой ступени, далее идёт программа медресе (более продвинутый уровень обучения), за ней следует программа государственной общеобразовательной школы и, наконец, программа высшего учебного заведения. 6-й тип песантрени — это государственная общеобразовательная школа на базе религиозного училища. Здесь преподаются все светские дисциплины в соединении с религиозной программой¹.

¹ *Yaidar Putra Daulay*. *Dinamika Rendidikan Islam...* URL: <http://sumut.kemenag.go.id/10/12/2013>

Однако следует подчеркнуть, что, несмотря на наличие разных типов песантренов, главное их достоинство и вклад в воспитание молодого поколения состоят в духовном развитии на основе коранических установлений и гуманистических ценностей.

Песантрены в современной Индонезии очень популярны среди приверженцев ислама, особенно среди наименее зажиточных слоёв населения в сельской местности, поскольку эти традиционные школы обеспечивают не только начальное светское образование, но и воспитывают истинных мусульман, знающих основы религии и придерживающихся исламского образа жизни, морали и этики. Духовные узы, неизменно возникающие между наставником и учащимся, сохраняются, как правило, на всю жизнь.

Мусульманское неформальное образование наряду с песантренами включает воспитание в семье и самообразование, а также детские сады и другие дошкольные учреждения.

Другой тип мусульманского учебного заведения в современной Индонезии — это медресе. Медресе появились в стране с начала XX в. В независимой Индонезии медресе сначала занимались обучением по религиозным предметам и немного — по общеобразовательным дисциплинам. Тогда эти учебные заведения находились исключительно в ведении Министерства религии. С 1975 г. принимаются меры для повышения уровня образования в медресе. К руководству ими подключилось также Министерство образования и культуры.

Если песантрены можно назвать сетью неформального исламского образования, то медресе причисляются к системе формального исламского образования¹. Формальное образование в современной Индонезии осуществляется следующим образом: начальное образование дают светские начальные школы и медресе 1-й ступени; далее следуют светские средние школы и медресе 2-й ступени, затем — светская старшая школа и медресе 3-й ступени. Медресе позиционируются как школы, специализирующиеся на мусульманском образовании. Они проводят обучение по общеобразовательной программе, но с упором на исламское религиозное обучение. Во всех медресе сегодня введена одобренная правительством программа обучения, состоящая на 70% из общеобразовательных предметов. 30% учебного времени отводится религиозным дисциплинам. Если в национальных общеобразовательных школах обучение мусульманской религии занимает 2 ч в неделю, то в медресе религиозными дисциплинами занимаются 5–6 ч в неделю. К тому же медресе предлагают специальные курсы по изучению Корана, хадисов, фикха (исламской юриспруденции), теологии, мусульманской этики и истории ислама².

¹ Pendidikan Islam di Indonesia (makalah). URL: <http://ulashoim.blogspot.ru/2012/06/pendidikan-islam-di-indonesia-makalah.html>

² *Tan Charlele*. *Educative Tradition and Islamic Schools...* P. 52.

Существуют также учебные заведения, дающие профессионально-техническое образование. К ним относятся светские профессионально-технические училища и такие же медресе. Медресе часто выступают как педагогические училища и училища по подготовке шариатских судей.

Свидетельства об окончании медресе приравниваются к свидетельствам об окончании общеобразовательной школы соответствующей ступени. Выпускники медресе могут продолжить образование в светской школе следующей ступени.

Высшие мусульманские учебные заведения в Индонезии входят в систему государственного высшего образования и находятся в ведении Министерства религии. Начало высшему исламскому государственному образованию было положено сразу же после провозглашения независимости. С академической технической точки зрения ими руководит также Министерство образования и культуры.

Высшие учебные заведения, дающие исламское образование, ранее подразделялись на 3 категории. Первая — государственный исламский университет. Это государственное высшее учебное заведение предназначалось для получения академического высшего образования наряду с высшим исламским образованием.

Второй тип — государственный институт мусульманской религии. Это высшее исламское учебное заведение специализировалось исключительно на исламских дисциплинах, преподававшихся на академическом уровне.

Третий тип — государственная высшая школа мусульманской религии, которая была создана правительством в 1960 г. путём слияния Государственной высшей школы мусульманской религии в Джокьякарте и Джакартской академии служителей мусульманской религии.

С 1963 г. по всей стране создаются самостоятельные филиалы Государственной высшей школы мусульманской религии. В XXI в. Государственная высшая школа мусульманской религии и все филиалы были переименованы в государственные исламские университеты. К 2000 г. в Индонезии насчитывалось 14 государственных высших школ мусульманской религии, из которых к настоящему времени 11 переименованы в государственные исламские университеты, поскольку в них наряду с высшим исламским даётся и академическое образование светского характера.

Мусульманские университеты выполняют важную функцию в индонезийском обществе — воспитание кадров современной мусульманской интеллигенции, хорошо ориентирующейся в вопросах ислама и современных знаний. Именно они готовят специалистов высшей категории по вопросам богословия, шариата, педагогики, миссионерства.

В настоящее время в стране наиболее крупными и авторитетными считаются два государственных исламских университета — Государственный исламский университет им. Шарифа Хидаятуллаха (один из 9 первых проповедников ислама в Индонезии на Западной Яве), который

расположен в столице страны Джакарте, и Государственный исламский университет им. Сунана Калиджага (один из первых проповедников ислама на Центральной Яве), который базируется в Джокьякарте.

Высокий уровень образования даёт также и Исламский университет в Маланге (Восточная Ява). При нём есть песантрен высшего образования. Каждый новый студент (а всего их 1 500–2 000 чел.) независимо от получаемой профессии должен в течение года жить в этом песантрене, изучать арабский язык и углублять свои знания по другим исламским дисциплинам. Проживая вместе, как положено в песантрене, учащиеся должны общаться на арабском или английском языках, что способствует их лучшему усвоению. Студенты привыкают к совместной духовной деятельности — молитвам, чтению Корана, ночным молениям и т. п. Это рассматривается как составной элемент воспитания и укрепления характера. Многие в результате выучивают Коран наизусть, причём не только те, кто специализируется на исламских дисциплинах, но и другие студенты. Кто хорошо знает Коран, в дальнейшем освобождается от платы за обучение в этом вузе. Руководство вуза стремится также привлечь к преподаванию в нём высококвалифицированных специалистов со степенью доктора наук. Руководство прилагает усилия к тому, чтобы развивать все стороны личности студента — его духовную сферу, профессионализм, мораль и знания. Большое внимание уделяется созданию лабораторий, хорошей библиотеки, аудиторий, спортивных и культурных центров, а также наличию мечети. Университет возглавляет доктор социально-политических наук, выпускник крупнейшего на Восточной Яве государственного общеобразовательного университета Аирлангга¹.

Исламский университет в Маланге имеет 6 факультетов: 1) факультет воспитания (тарбия) с программами исламского образования и подготовки преподавателей ислама для начальных классов медресе; 2) факультет шариата; 3) факультет психологии; 4) факультет экономики и управления; 5) факультет гуманитарных наук и культуры с изучением арабского и английского языков и литературы; 6) факультет точных наук и технологий с программами по математике, биологии, физике, химии, информатики и строительства; и аспирантуру по специальностям: «управление», «исламское образование» и «арабский язык».

Идейные основы исламского образования

Согласно индонезийской концепции, исламское воспитание и образование — это руководство по формированию физической и духовной сторон человека в соответствии с исламскими установлениями

¹ Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim. Program Studi. URL: <https://www.uin-malang.ac.id/s/uin/prodi>

и ценностями. Именно такое образование призвано создать подлинно правоверного мусульманина, который во всех сферах своей жизни и деятельности будет руководствоваться мусульманскими нормами и станет ответственным гражданином общества, как этого требует религия. Исламское воспитание и образование направлено на складывание личности с твёрдым характером и высокими моральными нормами в соответствии с указаниями Аллаха. Содержанием исламского образования должна стать реализация задач, поставленных перед человеком учением Аллаха.

У мусульманского воспитания и образования четыре функции:¹

1) подготовка молодого поколения к выполнению его роли в обществе будущего. Эта функция проистекает из задачи обеспечить продолжение существования самого общества;

2) передача знаний и опыта от старшего поколения молодёжи;

3) передача традиций и ценностей, которые сохраняют целостность и единство общества, как непереносимое условие сохранения общества и цивилизации;

4) воспитание у молодых людей благочестия в этом мире ради достижения блаженства в мире потустороннем.

Таким образом, подчёркивают индонезийские исламские руководители, ислам и воспитание в мусульманской умме неотделимы.

Исламское воспитание и образование — это продуманный процесс, построенный на чётко разработанном и выверенном плане с целью максимального развития потенциальных возможностей и способностей учащихся, с тем чтобы они в будущем смогли воплощать в жизнь мусульманскую доктрину с полной уверенностью в своей правоте, а также для формирования их мировоззрения и главных целей жизни и деятельности ради счастья в этом мире и блаженства — в потустороннем.

Это также систематическая и прагматическая деятельность, направленная на создание цельной и сильной духом личности, как того требует мусульманское учение.

Мусульманское воспитание и образование даёт человеку возможность правильно выбрать своё место в этой жизни, вести праведную жизнь, достойную высокого звания человека. Оно должно даваться постепенно, от простого к сложному, со ступеньки на ступеньку, поскольку воспитание и образование представляют собой непрерывный процесс постепенного созревания, трансформации и совершенствования.

Исламское воспитание и образование строятся на собственных принципах, которые отличают их от других образовательных систем.

¹ Pendidikan Islam Indonesia. Berita Islam Masa Kini. URL: <http://beritaislamimasakini.com/pendidikan-islam-indonesia.htm>

Это 1) таухид; 2) целостность; 3) соответствие; 4) равенство; 5) непрерывность образования; 6) достоинство.

Цели образования можно сформулировать следующим образом:

1) воспитать благородный характер;

2) помочь учащимся в овладении психологическими навыками, с тем чтобы применять исламские принципы в собственном поведении, мышлении и мировоззрении;

3) способствовать тому, чтобы учащиеся могли достигнуть материального и морального благополучия, воспитать их в благочестии и покорности Аллаху, имеющими благородную душу;

4) создать условия для овладения знаниями и профессиями, для превращения в цельную личность, полностью осознающую свою роль и ответственность в этом мире.

Таким образом, мусульманское воспитание и образование — это не только обучение ума, но и обучение сердца.

Согласно мусульманской традиции, эти две задачи должны решаться параллельно и не должны отрываться одна от другой. Рационализм должен разумно сочетаться с эмоциями, иначе человек не будет в состоянии жить сбалансированно и комфортно существовать. В его жизни обязательно должны присутствовать этические нормы.

Исламское образование и воспитание должны воспринимать человека в единстве его сторон — физической и духовной, интеллектуальной и эмоциональной, индивидуальной и социальной, для того чтобы он смог жить полноценной и счастливой жизнью.

Мусульманское образование концептуально и в практическом аспекте должно базироваться на крепкой основе. И такой основой служат главные религиозные источники — Коран и Сунна¹.

Аллах стремится облегчить человеку понимание окружающей действительности, чтобы тот осознал величие вселенной. Об этом говорится в аяте 3 суры 13 Корана: «Он тот, кто распротёр землю и устроил на ней прочно стоящие горы и реки и из всяких плодов устроил там пары по двое. Он закрывает ночью день. Поистине, в этом — знамение для людей, которые думают!» Исходя из этих слов, каждый мыслящий человек должен признать величие Аллаха. И это является прекрасной основой для исламского образования².

Цели исламского образования, как указывают индонезийские деятели, следует искать в суре 3, аяте 102 Корана: «О вы, которые уверовали! Бойтесь Аллаха должным страхом к нему и не умирайте иначе, как будучи мусульманами». То есть, главной целью исламского воспитания должно быть формирование истинно правоверного приверженца религии.

¹ Там же.

² Там же.

Исламское образование призвано воспитать всесторонне развитую личность, пробудить внутренние силы, моральные и физические, и энергию, чтобы человек был в состоянии установить прочные и гармоничные отношения с Аллахом, людьми и всем окружающим миром. Мусульманское образование направлено на всестороннее совершенствование индивидуума. Для этого необходимо в системе образования исходить из концепции человека, заложенной в мусульманской религии.

Правоверные должны руководствоваться Кораном (сура 2, аят 30), в котором указывается, что Аллах сделал человека хозяином на земле при условии, что он будет поступать в полном соответствии с божественными установлениями и не нарушать их. Человек — не только хозяин на земле, но в то же время — представитель Аллаха, поэтому должен осознавать свою высокую ответственность за всё, что на земле происходит. Суть такого представительства заключается в том, что Аллах поручил человеку руководить природой. Таким образом, человек должен заботиться о земле и использовать её во благо человечества. А чтобы человек мог выполнить эти предназначения в максимальной степени, нужно, чтобы он обладал необходимыми для выполнения этой священной миссии способностями. Эти способности охватывают как физическую, так и духовную сферу. Физические способности касаются его телесных возможностей. Они у всех на виду. А духовные потенции находятся внутри человека. Они включают дух, чувства, свободную волю, рассудок. Таким образом, потенции человека заключаются в силе его тела, духа и разума.

В Коране говорится и о других духовных потенциях — это сердце, ум, страсть. Все эти потенции человек использует для выполнения своей миссии на земле — заботе о её процветании.

Однако, кроме выполнения миссии быть представителем Аллаха на земле, у человека есть также обязанность служить Аллаху. Таким образом, у человека два предназначения — быть представителем Аллаха на земле и служить Аллаху. Выполняя первую функцию, человек является хозяином на земле — он ею владеет, использует её, а также оберегает и охраняет, обеспечивая процветание. Во второй ипостаси человек должен изъяслять покорность Аллаху.

Для того чтобы добиться хорошего и гармоничного сочетания этих двух функций в одной личности, необходимо всестороннее воспитание, дающее высокую мотивацию для обучающегося. Чтобы воспитатели могли достигнуть поставленной цели, нужно тщательно и продуманно разрабатывать программы обучения. Это касается воспитания и обучения как в стенах учебного заведения, так и за его пределами.

Таким образом, исламское образование должно руководствоваться следующими тремя задачами: 1) установлением связи с Аллахом; 2) установлением связи с людьми; 3) установлением связи с природой.

Реализация установок исламского образования на практике

Исламские учебные заведения не только дают знания и навыки, но и вовлекают учащихся в общественно полезную деятельность, прививая им на практике ответственность перед Аллахом за всё, что происходит на земле. Ярким примером этому в современной Индонезии служит участие мусульманской молодёжи в массовом движении по защите окружающей среды.

Взаимосвязь исламского образования и экологии приобретает в современной Индонезии особую важность. Как уже говорилось, эта страна обладает самым большим в мире мусульманским населением. Здесь действуют многомиллионные и влиятельные в сфере религии, идеологии и политики религиозно-просветительные организации и политические партии. В то же время Индонезия занимает 3-е место в мире по площади влажных тропических лесов, являющихся «лёгкими планеты», и одновременно — по величине выбросов в атмосферу парниковых газов. Всё это делает Индонезию, её мусульманское население, её исламских богословов, идеологов и политиков ключевыми факторами в деле активизации роли ислама по защите окружающей среды.

Выступая на конференции по поводу Дня Земли, проходившей в апреле 2008 г. в г. Депоке на Восточной Яве, современный индонезийский мусульманский мыслитель и общественный деятель Ф. М. Мангунджайя подчеркнул, что Аллах призвал свой народ хранить в целостности и сохранности всё, что есть на земле, которую Он создал. Этот призыв содержится в Коране и, следовательно, является священной обязанностью для правоверного. Поэтому на религиозные школы — песантрены, медресе и на исламских наставников и богословов — улемов ложится большая и главная ответственность за выполнение этих указаний Аллаха¹.

Исламские политические лидеры предложили, чтобы осуществление практических мероприятий в сфере экологии взяли на себя песантрены. В Индонезии функционируют более 16 тыс. песантренов, разбросанных по всей территории страны. Они обладают значительными людскими кадрами — в них проживают и обучаются примерно 3 млн чел. Почти 80% песантренов располагаются в сельской местности, около 2/3 — в земледельческих районах и 1/3 — в горах. Такое расположение делает песантрены стратегическим компонентом в деле защиты окружающей среды и восстановления нарушенного экологического равновесия. Они могут стать центрами распространения экологических знаний и воспитания экологического сознания среди широких

¹ *Mangunjaya Fahrudin M. Konserwasi Alam dan Lingkungan dalam Perspektif Islam // Journal Islamia. Maret 2007. Vol. III (2). P. 90–96. URL: www.agamadanecologi.blogspot.com/2007/03/konservasi-al...*

крестьянских масс, а учащиеся будут проводниками идей защиты окружающей среды в местные общины правоверных мусульман.

Для того чтобы экологические задачи легче распространялись в крестьянской среде, при разъяснении необходимости защиты природы учащиеся песантренов смогут использовать свои знания Корана, Сунны и других священных мусульманских документов. Исламские партии и религиозно-просветительские организации Индонезии намерены оказывать песантренам активную помощь и поддержку в этой благородной и священной миссии, тем более что у них имеются давние тесные связи.

Министерство экологии наладило тесное сотрудничество с песантренами, внедряя программу «Эко-песантрен». В Индонезии стали проводиться конкурсы среди песантренов на лучшие проекты по вовлечению местных жителей в дело охраны и восстановления окружающей среды¹.

Исламские высшие учебные заведения также начинают включать в свои учебные и научно-исследовательские планы предметы и темы, связанные с выработкой новой роли ислама в мировом и национальном экологическом движении. Среди подобных учебных заведений можно назвать Государственный исламский университет им. Шарифа Хидаятуллаха в Джакарте, Государственный исламский институт им. Валисонго в Семаранге, Джакартский университет Мухаммадия, исламские колледжи — медресе.

Несмотря на то что официально исламское образование представляет собой неотъемлемую интегральную составляющую национального образования в современной Индонезии, сама система исламского образования является целостной системой, имеющей собственные, присущие только ей черты. Специфика исламского образования строится на убеждении, что образование призвано формировать настоящего члена мусульманской уммы, интегральную личность, характеризующуюся твёрдостью в вере и преданностью ценностям этой религии.

Особенно это важно в наш материалистический век, где доминируют тенденции дегуманизации человека, охваченного алчностью и стремлением к приобретательству. Именно религиозное воспитание должно вернуть миру и человечеству гуманистические идеалы и внедрять культурные ценности в общество.

В такой ситуации мусульманское воспитание и образование, считают индонезийские исламские деятели, обладает огромным потенциалом, способностью восполнить культурные и ценностные пробелы в обществе в эру глобализации, стать маяком в деле упрочения духовных идеалов и праведного образа жизни. С развитием современных

¹ *Ефимова Л.М.* Ислам и проблемы экологии в современной Индонезии // Экологические проблемы стран Азии и Африки. М.: Аспект-Пресс, 2012. С. 214.

форм и методов светского и профессионального образования особенно необходимо укреплять среди приверженцев ислама высокие ценности морали, пропагандируемые религией¹.

Литература

Ефимова Л. М. Ислам в Юго-Восточной Азии: XXI век. М.: Изд-во МГИМО, 2014.

Ефимова Л. М. Ислам и проблемы экологии в современной Индонезии // Экологические проблемы стран Азии и Африки. М.: Аспект-Пресс, 2012. С. 199–214.

Ефимова Л. М. Республика Индонезия // Политические системы стран Юго-Восточной Азии. М., 2014. С. 123–156.

Federspiel Howard M. Pesantren. Oxford Islamic Studies Online. URL: <http://www.oxfordislamicstudies.com/article/opr/t236/e0632><http://www.oxfordislamicstudies.com/article/opr/t236/e0632>

Mangunjaya Fahrudin M. Konserwasi Alam dan Lingkungan dalam Perspektif Islam // Journal Islamia. Maret 2007. Vol. III(2). P. 90–96. URL: www.agamadanecologi.blogspot.com/2007/03/konservasi-al...

Tan Charlele. Educative Tradition and Islamic Schools in Indonesia // Journal of Arabic and Islamic Studies. 2014. No 14. P. 47–62.

Yaidar Putra Daulay. Dinamika Rendidikan Islam di Indonesia dan Kedudukannya dalam Sistem Pendidikan Nasional. URL: <http://sumut.kemenag.go.id/10/12/2013>

¹ Pendidikan Islam dan Pembangunan Masyarakat Relijius. URL: www.pendis.kemenag.go.id/index.php?a=artikel&id2=pendisdandanpembangunan...

ISLAMIC EDUCATION IN MODERN INDONESIA

Larisa M. EFIMOVA

Dr. Sci. (Hist.), professor; professor of the Chair of Oriental Studies, Moscow State Institute of International Relations (University) (76 Vernadskogo Ave, Moscow, 119454, Russian Federation).
E-mail: larisa_efimova@mail.ru

Abstract. The article highlights the system of Islamic education in contemporary Indonesia and its specific features and peculiarities. According to the state law adopted in 2007 and government instructions, all educational institutions and organizations should include religious (mostly Islamic) lessons in their curriculums. Nevertheless, young generation of Indonesian Muslims can receive the most complete and profound Islamic education only in Islamic educational institutions comprising of more than 50 thousand schools of different kinds and levels. Islamic education in Indonesia is based on Holy Scriptures, such as the Koran and Sunnah. Religious teachings in the Indonesian system of Islamic education have a direct and long-lasting impact on lives and the formation of Islamic world views of Muslims in the country.

Keywords: Islam, Muslim, Indonesia, Islamic education, pesantren, madrasah, Islamic university.



ФОРУМЫ, КОНФЕРЕНЦИИ, СЕМИНАРЫ







РЕСУРСНЫЙ ЦЕНТР ПО РАЗВИТИЮ ИСЛАМСКОГО И ИСЛАМОВЕДЧЕСКОГО ОБРАЗОВАНИЯ ИМОИиВ КФУ: «ХУШ КИЛДЕГЕЗ, МЭРХАБА!»

САФИУЛЛИНА АЛЬ-АНСИ

Резеда Рифовна

канд. филол. наук, руководитель НОЦ «Письменное наследие и археография» Института международных отношений, истории и востоковедения, Казанский федеральный университет (420097, Российская Федерация, Республика Татарстан, г. Казань, ул. Центральная, 31-1).
E-mail: rezeda.saf@mail.ru

АЛМАЗОВА

Лейла Ильдусовна

канд. филос. наук, доцент кафедры востоковедения и исламоведения, Казанский федеральный университет; заместитель руководителя Ресурсного центра по развитию исламского и исламоведческого образования Института международных отношений, истории и востоковедения, Казанский федеральный университет (420066, Российская Федерация, Республика Татарстан, г. Казань, ул. Абсалямова, 27-32).
E-mail: leylaalmazova@mail.ru

Аннотация. Статья посвящена визиту председателя Совета муфтиев России, председателя Духовного управления мусульман Российской Федерации, муфтия шейха Равиля Гайнутдина в Ресурсный центр по развитию исламского и исламоведческого образования при Институте международных отношений, истории и востоковедения Казанского федерального университета. В статье представлена информация о Ресурсном центре по развитию исламского и исламоведческого образования, а также о двух презентациях уникальных изданий.

Ключевые слова: ислам, культура ислама, мусульманское сообщество, российское мусульманство.

19 февраля 2016 г. в Ресурсном центре по развитию исламского и исламоведческого образования при Институте международных отношений, истории и востоковедения Казанского федерального университета (ИМОИиВ КФУ) побывала представительная делегация, которую возглавил всеми уважаемый шейх, председатель президиума Духовного управления мусульман Российской Федерации, председатель Совета муфтиев России муфтий Равиль хазрат Гайнутдин. В состав делегации также вошли: первый заместитель председателя ДУМ РФ Дамир Ваисович Мухетдинов; заместитель председателя, управделами ДУМ РФ Рафик Анварович Фаттахетдинов; заместитель председателя Совета муфтиев России, председатель попечительского комитета СМР, руководитель РОО ТНКА г. Москвы Фарит Фарисович Фарисов; руководитель аппарата ДУМ РФ Ильдар Анвярович Нуриманов и руководитель Департамента образования, науки и культуры ДУМ РФ Шамиль Равильевич Кашаф.

Почётных гостей встретили в соответствии с традициями татарского гостеприимства — с чакчаком, с исполнением духовных песнопений: мунаджатов «Хуш килдегез, Мэрхаба!» (Добро пожаловать!), «Диде Муса» (Сказал Муса) и провели по кафедрам

и исследовательским лабораториям Ресурсного центра по развитию исламского и исламоведческого образования при ИМОИиВ КФУ. Экскурсию провёл директор Центра и директор ИМОИиВ КФУ Рамиль Равилович Хайрутдинов. Он рассказал, что ресурсный центр, открытый в 2014 г., смог объединить образовательные, научные и методические ресурсы в сфере изучения ислама в единую информационно-образовательную среду. За прошедший год обучение прошли 2,5 тысячи человек по самым разным направлениям — исламоведению, мусульманскому праву, арабскому языку, исламской журналистике и многим др. Изданы десятки учебных пособий по коранистике, философии ислама, мусульманскому семейному праву, политическим системам арабских стран. Центр аккумулирует деятельность не только казанских специалистов, но и учёных Москвы, Санкт-Петербурга, ближнего и дальнего зарубежья. Среди направлений деятельности — чтение лекций (как очных, так и дистанционных), написание учебников, проведение исследований, участие в круглых столах и конференциях. Ознакомившись с Центром, муфтий высоко оценил его кадровый и организационный потенциал, а также отметил широту возможностей его использования в качестве площадки для проведения общероссийских мероприятий, которую обеспечивает инфраструктура Центра.

За чашкой чая в Центре арабской культуры «Аль-Хадара», а также во время общения с журналистами муфтий затронул целый ряд важных вопросов, касающихся взаимодействия религиозных и светских структур на современном этапе развития российского общества. В частности, муфтий отметил, что «имеется настоятельная необходимость в сотрудничестве наших организаций — Казанского университета и мусульманских религиозных центров, представленных учёными-мусульманами. Так, в настоящее время в России подготовлены грамотные интеллектуалы из числа мусульманского духовенства, открытые к сотрудничеству со светскими учёными. ИМОИиВ при КФУ, казанские центры исламоведения, арабистики, тюркологии — все они, конечно же, должны взаимодействовать с ДУМ РФ, Московским исламским институтом, Российским исламским институтом. Эти организации имеют серьёзный потенциал для взаимодействия и налаживания связей с исламским миром».

После общения с журналистами Равиль хазрат Гайнутдин прочитал лекцию «Традиционная мусульманская этика как движущий мотив развития общества в XXI веке». Послушать муфтия собрались представители научной и вузовской общественности Казани, директора и сотрудники научных институтов, представители, творческих союзов, журналисты. Так как лекционный зал не смог вместить всех желающих, была предусмотрена прямая трансляция в двух соседних учебных аудиториях Института международных отношений, истории и востоковедения Казанского федерального университета. Многие всё же пожелали услышать муфтия вживую и всю лекцию прослушали стоя.

В своей лекции духовный лидер мусульман России откровенно говорил об острейших проблемах современного мира, предлагал своё видение путей их решения. Он сразу же дал весьма нелестную, но, увы, точную характеристику нашей эпохи, назвав её эпохой разочарований и варварства, и подчеркнул, что только обращение к духовным основам поможет изменить положение дел: «Поток хаоса, насилия и агрессии, который обрушивается на человека, на зрителя каждого выпуска новостей, заставляет нас сомневаться в правильности того пути развития, которое выбрало для себя человечество. Многие скажут, что развитие человеческой цивилизации в этом политическом, экономическом, хозяйственном, даже философском измерениях не гарантирует отдельно взятой личности, также и обществу ни искомого уровня безопасности, ни удовлетворённости, ни высокой нравственной культуры. Я не исключаю, что грядущие поколения, описывая через столетия историю человечества начиная с позднего Средневековья по XX век, будут характеризовать её как эпоху грабительского отношения к окружающей среде, варварства по отношению к традиционным укладам и культурам, разочарования в преимуществах и выгодах глобализации, в способности международных политических сил договориться по ключевым вопросам политической повестки, механизмам отстаивания своих прав и интересов... То есть, разочарование в самой идее цивилизации как последовательного и разумного процесса развития человечества — вот характерная черта второй декады XXI века».

В этой неспособности современной цивилизации дать ответы на решение проблем в мировом масштабе, к сожалению, частично и кроется феномен пропагандистской привлекательности международной террористической организации ДАИШ (арабское название запрещённой в РФ группировки ИГИЛ. — Прим. ред.) в глазах европейской, в т. ч. российской молодёжи, считает муфтий. На его взгляд, «проект ДАИШ напрочь отвергает нормы человеческого общежития, наработанные в течение последних тысячелетий, как бесполезные надстройки, напрямую обращаясь к наиболее архаичным пластам сознания человека. Пропаганда ДАИШ, на мой взгляд, привлекает молодёжь не столько перспективой построения “исламского государства” (в кавычках), сколько полным освобождением от всех норм и условностей современного общества».

Равиль хазрат отметил: «Питательной средой для пропаганды являются многие факторы. В том числе важнейшие из них — это несправедливость мировой экономической системы, размытые нормы морали современного общества, неспособность мирового политического истеблишмента договориться между собой. Многие факторы говорят о том, что прежняя модель роста и цивилизационного движения вперёд исчерпала себя. Человечество нуждается в новых подходах в организации своего существования. Прежде всего, речь идёт о новых философских, мировоззренческих подходах к организации индивидуальной и общественной коммуникации...»

«Важнейшую задачу религиозных лидеров, богословов, духовенства я вижу в приложении всех усилий к тому, чтобы ренессанс религиозного сознания и традиционных ценностей не был сужен до границ примитивного национализма и почвенничества, но имел под собой широкую гуманистическую базу ценностей добрососедства, взаимного бережного отношения к разнообразным культурам и духовным ценностям. «Для изменения ситуации необходимо искать новые философские подходы, и в этих поисках люди непременно должны обратить своё внимание на первоисточники — священные писания, христианское и мусульманское, — сказал Равиль хазрат Гайнутдин. — При этом в центре религиозной этики должен быть человек».

Муфтий не оставил без внимания состоявшуюся 12 февраля этого года историческую встречу Папы Римского Франциска и Патриарха Московского и всея Руси Кирилла и отметил, что считает чрезвычайно важным один из тезисов, сформулированный в их совместном заявлении: «В эту тревожную эпоху необходим межрелигиозный диалог. Различия в понимании религиозных истин не должны препятствовать людям разных вер жить в мире и согласии. В нынешних условиях религиозные лидеры несут особую ответственность за воспитание своей паствы в духе уважения убеждений тех, кто принадлежит к иным религиозным традициям. Абсолютно неприемлемы попытки оправдания преступных деяний религиозными лозунгами». Муфтий сказал, что готов подписаться под каждым словом этой цитаты. Также шейх вспомнил, как много было сделано городской администрацией и республиканскими властями для возвращения в Казань православной святыни — списка иконы Казанской Божией Матери, хранящейся в Ватикане. Он оценил это как один из первых практических шагов по налаживанию конструктивного взаимодействия между религиями в новейшее время¹.

В своей лекции муфтий особо отметил роль Татарстана, Казани и Казанского университета в развитии современного мусульманского образования. Остановился муфтий и на значении создания Болгарской исламской академии. В контексте закладки первого камня академии Равиль хазрат Гайнутдин предложил провести в мае 2016 г. первую международную конференцию, посвящённую Шигабутдину Марджани: «С Казанью связаны жизнь и общественная деятельность многих исторических личностей, без которых невозможно представить современный татарский народ и всю совокупность его духовного, культурного и интеллектуального наследия», — подчеркнул глава мусульман России. По его словам, одной из таких персон является историк, богослов и мыслитель Шигабутдин Марджани. В 2018 г. исполняется 200 лет со дня рождения учёного, и к этому времени проводимая в третий раз конференция должна набрать необходимый масштаб и размах. «Я считаю, эту

¹ Чернобровкина Е. Равиль хазрат Гайнутдин: «Мы живём в эпоху нового варварства...» URL: <http://www.business-gazeta.ru/article/302613> (дата обращения: 29.02.2016).

дату необходимо отметить на высоком государственном уровне... И выступаю с предложением о создании оргкомитета празднования 200-летия Марджани с участием высших должностных лиц Республики Татарстан, — сказал муфтий. — Считаю, что мероприятия, приуроченные к юбилею, должны пройти не только в Татарстане, но и во многих других регионах России. Духовное управление мусульман Российской Федерации и Совет муфтиев России со своей стороны готовы включиться в эту работу самым активным образом»¹.

В конце лекции Равилю хазрату были заданы вопросы. Один из них касался его оценки деятельности и перспектив взаимодействия с Ресурсным центром по развитию исламского и исламоведческого образования при Институте международных отношений, истории и востоковедения Казанского федерального университета. Муфтий ответил, что его приятно поразили возможности Ресурсного центра, он обещал назначить специалиста из числа сотрудников ДУМ РФ для налаживания плодотворного взаимодействия и подписания в будущем меморандума о сотрудничестве.

Не оставил муфтия равнодушным и вопрос о формах работы с мусульманской молодёжью. Молодой человек, задавший вопрос, обратил внимание на то, что экспертами подмечена такая особенность: современной молодёжи удаётся находить эффективные способы решения ряда проблем, которые долгое время стояли на повестке дня у государства и специалистов. Проявления этого уже наблюдаются в сферах образования, предпринимательства, социальной инфраструктуры и культуры. Как правило, эти процессы начинаются на низовом уровне, зачастую в отрыве от уже существующих государственных и общественных институтов. Похожие процессы можно наблюдать и в исламской среде. В деле налаживания контактов между мусульманами разных регионов России, осуществления взаимопомощи, организации досуга, воспитания, образования начинают появляться ответы в самой умме. Для выявления таких проектов, налаживания контактов между их инициаторами, а также мониторинга, включения в диалог с государством и официальными духовными структурами, СМИ уже второй год подряд в КФУ на базе Ресурсного центра совместно с Духовным управлением мусульман Республики Татарстан и Российским исламским институтом проводится Школа мусульманского лидера. 5-дневный курс лекций и тренингов собирает со всей России активных, неравнодушных молодых людей, которые развивают свои проекты в разных сферах. Для них проводятся обучающие мероприятия с привлечением экспертов, происходит знакомство и обмен опытом. В первый год проведения школа называлась «Махалля 2.0», в этом году уже состоялась «Махалля 2.1». Ос-

¹ Муфтий Равиль Гайнутдин посетил Ресурсный центр по развитию исламского и исламоведческого образования. URL: <http://kpfu.ru/imoiv/islam/muftij-ravil-gajnutdin-posetil-resursnyj-centr-po.html> (проверено 28.02.20016).

новой целью проекта является раскрытие общественно-полезного потенциала молодых активных мусульман и направление его в конструктивное русло — на создание условий, в которых мусульмане могли бы комфортно жить в этом обществе и быть ему полезными. В рамках программы рассматриваются актуальные проблемы современного мусульманского российского сообщества, участники получают информацию о способах установления партнёрских отношений с государственными, муниципальными и коммерческими структурами. Итогом участия в программе является создание и развитие собственных проектов, направленных на выстраивание качественного информационного пространства, развитие исламского образования, социальной инфраструктуры мусульман и духовное оздоровление общества. Через определение психологического типа своей личности, основываясь на собственных ценностных ориентациях, специалисты учат формулировать личные цели и задачи на определённый промежуток времени и получать эффективные инструменты реализации своего проекта. Занятия проводятся по таким темам, как основы ораторского мастерства, риторики, теория аргументации и убеждения. Участники получают навыки социального проектирования и эффективной работы в системе общественных коммуникаций. Они знакомятся с активными членами мусульманской уммы из различных уголков России, встречаются со специальными гостями — признанными мусульманскими деятелями.

Организаторы Школы мусульманского лидера пригласили муфтия Равиля Гайнутдина принять участие в работе следующей школы — «Махалля 2.2» в качестве эксперта и почётного гостя. На вопрос, как он оценивает опыт подобных школ и какие ещё методы и инструменты можно предложить для направления потенциала молодёжи в позитивное русло, Равиль хазрат ответил развёрнуто, напомнив, что появляются также молодёжные организации и негативной направленности, которые «идеологически разрушают целостность нашей уммы», и надо выходить на них, дискутировать с ними, давать им правильную оценку. Муфтий привёл интересный пример подобной работы: в декабре российские мусульмане, взяв на себя все расходы, провели в Лондоне встречу мусульман из 20 стран мира. «Читая свои доклады, выступая перед ними, общаясь с ними, отвечая на их вопросы, мы покорили и поразили мусульман Европы. Мусульмане Европы видят очень узко. Мировоззрение настолько узкое, потому что они считают: вот мы приехали, мы живем десятилетиями, и мы должны оставаться такими, какими мы были в тех странах, откуда мы вышли. Они не понимают, что мир изменился, что мы теперь живём в глобальном мире. И те проблемы, которые имеются везде, касаются и нас. Живем ли мы в России, в Саудовской Аравии, в Египте, в Марокко, в Алжире, в Турции, в Иране, в Великобритании, в Бельгии, во Франции — нас окружают представители самых разных культур

и религий. И мы везде должны находить своё достойное место, должны быть уважаемы в этом обществе».

Муфтий подчеркнул, что для того чтобы мусульман уважали, они сами должны уважительно относиться к другим культурам и традициям. «И мы должны быть интеллектуально не хуже, а, может быть, выше. Потому что мы, мусульмане, дали науки — канон врачебной науки Ибн Сины, мы дали математику, мы дали химию, мы дали геометрию, астрологию, астрономию Европе... Европейские университеты многое взяли из персидского, арабского наследия и таким образом начали готовить свои кадры, специалистов. Вот мы это забыли. Мы это должны вернуть, поэтому мы не должны оставаться лишь чернорабочими. Это касается и России, это касается и Европы, и Америки. Мы не должны быть довольны только существующим положением, что на нас смотрят — вот вы экстремисты, вы террористы, ваша религия такая, каноническое учение вот такое. Поэтому мы сегодня и развиваем идеи наших учёных-мыслителей — коранический гуманизм. И вот вы, молодёжь, вместе с нашими имамами, богословами должны в своих организациях, на ваших конференциях, в общении в социальных сетях делать акцент на коранический гуманизм. Показывая интеллект, показывая широту своих взглядов и тем самым отвергая обвинения в адрес нашей священной религии. Ислам — религия мира, религия науки, религия диалога, религия культуры...»¹

После лекции состоялось вручение Казанскому университету памятного дара, символизирующего Московскую Соборную мечеть, новый комплекс которой открылся 23 сентября 2015 г. Кроме того, ректору КФУ Ильшату Гафурову преподнесли официальное свидетельство о том, что он является сопредседателем международного редакционного совета журнала «Ислам в современном мире». В своём ответном слове Ильшат Равкатович отметил: «В свете тех событий, которые происходят в целом мире, и в исламском мире в частности, нам очень важно знать точку зрения главного Совета — Совета муфтиев России. И мы благодарны, что эта деятельность в Казанском университете ведётся под Вашим патронажем».

После церемонии награждения и вручения благодарственных писем состоялась серия научных презентаций, которую открыла уникальная книга — первый в мире справочник-конкорданс Священного Корана, составленный Каюмом Насыри (1825–1902) под названием «Мифтах аль-Кур’ан» (Ключ к Корану). Этот самый главный труд татарского просветителя увидел свет спустя 130 лет забвения, и тираж его составил пока всего в 200 экземпляров. Книга стала результатом 4-летнего напряжённого труда татарского учёного, который был завершён в 1886 г.

¹ Чернобровкина Е. Равиль хазрат Гайнутдин: «Мы живём в эпоху нового варварства...».

Сам Каюм Насыри оценил эту работу как плод своего наивысшего усердия в науке, сказав: «Это вершина моего иджтихада».

Предлагаемое вниманию общественности издание представлено в двух томах: 1-й — «Калям Шариф» — факсимиле казанского издания Корана 1861 г., взятого Каюмом Насыри за основу при составлении им конкорданса. 2-й том представляет собой факсимиле самой рукописи «Мифтах аль-Кур'ан»¹.

Обнаружение этой уникальной рукописи выдающегося татарского просветителя, известного учёного-энциклопедиста является подлинным научным открытием нашего времени. Этот труд свидетельствует о глубоких познаниях и исследованиях просветителя в области религиозных наук.

«Безусловно, рукопись была обнаружена благодаря воле Всевышнего», — отметила Раушания Шафигуллина, директор музея имени Каюма Насыри, которая и обнаружила утраченную рукопись. Несмотря на то что с момента создания рукописи прошло около 130 лет, она упоминалась лишь единожды — в рамках статьи татарского исследователя Махмуда Гали, опубликованной после одной из конференций, проведённой в 1964 г. «В процессе моих исследований выяснилось, что “Мифтах аль-Кур'ан” является первым в мусульманском мире справочником-конкордансом Священного Корана, о чём и говорил сам автор», — поделился своими открытиями старший научный сотрудник института истории им. Ш. Марджани Айдар Хайрутдинов. Этот труд актуален и в наши дни, оставаясь крайне востребованным в мусульманской умме, истории исламоведения и для учёных-востоковедов.

В своей работе Каюм Насыри использовал неизвестную ранее методологию исследования Корана: в частности, следует выделить отбор лексического материала в словаре «Мифтах аль-Кур'ан». За основу каждой статьи автор взял устойчивые словосочетания, т. е. смысловые законченные лексические единицы коранического текста. Это и есть главное отличие работы Каюма Насыри от подобных трудов западных учёных, которые разбирали Коран на отдельные не связанные между собой слова. Это связано с тем, что Каюм Насыри, будучи мусульманином, воспринимал Коран как цельный священный текст. Сам текст рукописи разбит на 29 глав, что соответствует числу букв в арабском алфавите. Названия глав соответствуют названиям букв. В свою очередь, каждая глава состоит из разделов, представляющих собой сочетание букв, с которых начинаются слова Корана. Всего автор выделяет более 160 разделов, или буквосочетаний, с которых начинается та или иная лексическая единица Корана, вынесенная им в словарь.

Стоит отметить также, что до определённого времени аяты Корана не имели нумерации. Поэтому в своём словаре Каюм Насыри указы-

¹ Равиль Гайнутдин примет участие в презентации уникальной рукописи Каюма Насыри в Казани. URL: <http://www.tatar-inform.ru/news/2016/02/17/491992/> (проверено 28.02.2016).

вал страницу, где расположен аят. В связи с этим его работа привязана к определённом изданию Корана. Именно поэтому 1-й том данного труда представляет собой факсимиле казанского издания Корана 1861 г. из коллекции известного казанского востоковеда Йосифа Готвальда. Словарь предназначался для специалистов, которые уже хорошо знают Коран. Сам Каюм Насыри отмечал, что даже коран-хафизы не всегда знают, где находится тот или иной аят¹.

Также в рамках визита председателя Духовного управления мусульман Российской Федерации, муфтия Равиля Гайнутдина на территории Ресурсного центра по развитию исламского и исламоведческого образования прошла презентация ещё одной книги — это «Описание рукописей на персидском языке Научной библиотеки им. Н. И. Лобачевского Казанского федерального университета» А. Арслановой. Книга представляет собой 2-й выпуск из серии публикаций, посвящённых описанию персоязычных рукописных книг, хранящихся в отделе рукописей и редких книг. Персоязычные рукописи коллекции распределены по 26 рубрикам и относятся к различным жанрам и дисциплинам, включающим религиозно-богословский комплекс (комментарии и толкования Корана, изложение ритуально-правовых норм, теология и т. д.), филологический (грамматика, лексикография), литературный (поэзия, проза), научный (математика, астрономия и астрология, медицина и т. д.), оккультные науки (магия, гадания и др.). Время создания рассматриваемых рукописей хронологически охватывает обширный период — с XIV по начало XX в. Наиболее широко в коллекции Казанского университета представлены персоязычные рукописи по суфизму, фикху и художественная литература. Анализ рукописей отчётливо свидетельствует о достаточно обширном ареале распространения персоязычных рукописных книг, о крайне бережном отношении к произведениям, которые активно читали, старательно переписывали, хранили и передавали по наследству своим потомкам, а те, в свою очередь, сохранили, несмотря на все перипетии различных непростых исторических эпох, подчас столь неблагоприятных для этих целей.

Присутствующие задали Алсу Айратовне Арслановой множество вопросов об авторах рукописей, о предстоящей дальнейшей работе с персоязычной литературой, широко распространённой до революции 1917 г. среди татар. На презентации присутствовал и руководитель генерального консульства Исламской Республики Иран в Республике Татарстан господин Мохсен Фагани, который сказал немало тёплых слов в адрес Алсу Арслановой и вручил ей памятный подарок.

¹ *Гафиятуллина И.* «Безусловно, рукопись была обнаружена благодаря воле Всевышнего». URL: http://islam-today.ru/islam_v_rossii/tatarstan/bezuslovno-rukopis-byla-obnaruzena-blagodara-vole-vsevysnego/ (проверено: 29.02.2016).

В заключение собравшиеся смогли ознакомиться с мультимедийным проектом «Татаро-мусульманская культура Поволжья», представляющим собой кладезь татарского мусульманского наследия. Реализация этого проекта, включающего в себя, наряду с текстом, содержательные иллюстративные аудио- и видеоматериалы, а также универсальную операционную систему, предусматривающую возможность применения как на стационарных и портативных компьютерах и гаджетах, так и в формате электронной книги, стала возможной благодаря инициативе и организационным ресурсам Института внутриазиатских и уральских исследований им. Д. Синора при университете Индианы. Особую благодарность следует выразить профессору Эдварду Лаззери. Его искренний интерес, любовь к татарской культуре и научное подвижничество легли в основу идеи проекта и сопровождали каждый этап создания текста и мультимедийных материалов. Решающий вклад в разработку содержания и идеологии проекта внесли сотрудники Института международных отношений, истории и востоковедения Казанского федерального университета. Здесь были задействованы опыт и знания самых известных исследователей татарской культуры, а также специалистов в области информационных технологий.

Уникальность проекта заключается в том, что татарская культура рассматривается как синтез религии, основанной во многом на ней культуры и исторического развития. Следует помнить, что ислам — это религия, имеющая свои незыблемые постулаты: веру в единого Бога, исполнение Его предписаний, повеление творить добро и оказывать милосердие. Но, распространившись по миру, ислам не мог не адаптироваться к местным условиям, показав тем самым свою гибкость. Развиваясь вне пределов исламского мира, мусульманское богословие у татар чутко реагировало на насущные проблемы, возникающие в обществе: как строить свою жизнь по исламским канонам в православном государстве в условиях религиозного меньшинства? Как относиться к представителям иных вероисповеданий? Можно ли перенимать культурные традиции немусульманских народов? Как рассматривать занятия музыкой или живописью с точки зрения ислама?

Признаком духовной силы народа является открытость внешним влияниям, при которой культура вбирает в себя новые элементы, но в то же время сохраняет свою самобытность. Таковой можно считать в наши дни и татарскую культуру, в которой своё уникальное развитие нашли (в собственном национальном звучании) и традиции европейской симфонической музыки, и изобразительное искусство, как правило, не свойственные мусульманским народам. Татарская архитектура также совмещает в себе как черты восточного города — с куполами мечетей, шатровыми крышами зданий, так и вполне современный архитектурный хай-тек-ландшафт. В то же время живы древние пласты мусульманского искусства — традиции книжного пения или

красочные изображения фрагментов из текста Корана и духовных изречений — шамаили. В завершение презентации организаторы устроили небольшое шоу: вместо аудиозаписи древнего мунаджата выступила популярная татарская певица, народная артистка Республики Татарстан, лауреат премии имени Мусы Джалиля, заслуженный деятель искусств Республики Крым Гульзада Сафиуллина, которая покорила слушателей самобытным исполнением древних татарских религиозных песнопений.

Днём ранее, 18 февраля, Равиль Гайнутдин с официальным визитом посетил Российский исламский университет, где ознакомился с деятельностью вуза и встретился с преподавателями и студентами. Стоит отметить, что Совет муфтиев России, наряду с ДУМ Татарстана, является учредителем Российского исламского университета в Казани. В своём поздравлении с 15-летием университета Равиль Гайнутдин отметил, что сегодня РИУ «по многим показателям идёт в авангарде развития системы исламского образования, пользуется авторитетом как кузница квалифицированных кадров, и его выпускники востребованы»¹.

Подобные события, которые совмещают в себе черты научного форума, дискуссии религиозных и светских учёных, обогащены элементами неформального общения, взаимодействием с прессой, представляют собой те новые формы, в которых наше поликультурное сообщество выстраивает отношения между представителями самых разных учреждений и организаций, которых объединяет стремление к миру, добрососедству, согласию и неизменному развитию в гармонии с изменяющимися условиями жизни в нашей стране.

¹ Равиль Гайнутдин посетит РИУ. URL: <http://islampl.tw1.ru/novosti/104/6286/> (проверено 27.02.2016).

RESOURCE CENTER 'KHUSH KILDEGEZ, MERHABA!' FOR THE DEVELOPMENT OF ISLAMIC EDUCATION AND ISLAMIC STUDIES AT THE INSTITUTE OF INTERNATIONAL RELATIONS, HISTORY AND ORIENTAL STUDIES OF KAZAN FEDERAL UNIVERSITY

Rezeda R. SAFIULLINA AL-ANSI

Cand. Sci. (Philol.), head of Center for Written Heritage and Archaeography, Institute of International Relations, History and Islamic Studies, Kazan Federal University (31-1, tsentralnaya St, Kazan, republic of Tatarstan, 420097, russian federation).

E-mail: rezeda.saf@mail.ru

Leila I. ALMAZOVA

Cand. Sci. (Philos.), associate professor of the Department of Oriental and Islamic Studies, Institute of International Relations, History and Islamic Studies, Kazan Federal University (27-32 Absalyamova St, kazan, republic of Tatarstan, 420066, russian federation).

E-mail: leyla_almazova@mail.ru

Abstract. The article takes a look at the visit of the chairman of the Russia Mufties Council, chairman of the Spiritual Administration of Muslims of Russia to the Resource Center for the Development of Islamic Education and Islamic Studies at the Kazan Federal University. The article describes several events that took place during the visit: the speech of the Mufti, presentation of the Resource Center and a number of presentations of major publications — the work of Kayum Nasyri (1825–1902) on Quran «Miftah al-Quran» (The Key to the Quran), a bibliographic research dedicated to Persian manuscripts preserved at the Kazan University Library and a multimedia project «Tatar Muslim Culture of the Volga region» (in Russian, Tatar, English) prepared in collaboration with Indiana University.

Keywords: Islam, Islamic culture, Muslim society, Russian Muslims.



Главный редактор:
Заместитель
главного редактора:
Учредитель и Издатель:

Д.В. Мухетдинов

Ш.Р. Кашаф

Общество с ограниченной ответственностью «Издательский дом
«Медина»» (109382, г. Москва, проезд Кирова, д. 12)

E-mail: info@idmedina.ru

Сайт: www.idmedina.ru

Генеральный директор:
Над номером работали:

И.А. Нуриманов

Ш. Кашаф (отв. за выпуск), Н. Галкина, М. Крыжановская, О. Павлова, Г. Адиатулина (редактирование), Н. Галкина (корректурa), Г. Адиатулина, К. Файзуллина (перевод), О. Элоев (дизайн, верстка), Т. Ситникова (верстка).

Адрес редакции:

129090, Российская Федерация, г. Москва, Выползов пер., д. 7.
Тел.: +7 (499) 763-15-63

Материалы номера соответствуют нормам Федерального закона
№ 436-ФЗ от 29.12.2010 (в редакции 28.07.2012) «О защите детей
от информации, причиняющей вред их здоровью и развитию»
и классифицированы по возрастной категории 12+.



Печатное СМИ зарегистрировано в Федеральной службе по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор). Свидетельство о регистрации ПИ № ФС 77 - 65168 от 28.03.2016.

Журнал способствует академическому и критическому анализу истории ислама, философских, политических, социальных и культурных аспектов жизни современных мусульманских обществ, активно участвует в теоретических и эмпирических исследованиях и тем самым содействует критическому пониманию сложной природы идей и исламских ценностей, социальных конфигураций и материальных реалий, характерных для мусульманских обществ в современном мире.

Точка зрения авторов публикуемых материалов не обязательно отражает мнение редакции.

Публикуемые материалы прошли процедуру рецензирования и экспертного отбора. Редакция журнала руководствуется нормами и международными стандартами, установленными Комитетом по этике публикаций Committee on Publication Ethics (COPE).

При перепечатке материалов ссылка на журнал «Ислам в современном мире» обязательна.

Распространяется по подписке во всех регионах России и за рубежом.

Подписной индекс в Объединенном каталоге «Пресса России» и в электронном каталоге «Российская периодика» в сети Internet (www.arpk.org) — 94107.

Сдано в производство: 28.03.2016. Подписано к печати: 29.03.2016. Формат 70×100 1/16. Печать офсетная. Тираж 1000 экз.

В розницу — Цена свободная.



© 2015 Редакция журнала «Ислам в современном мире»

© 2015 ООО «Издательский дом «Медина»

ИСЛАМ

В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ

Editor-in-Chief:
Deputy Editor-in-Chief:
Founder&Publisher:

General manager:
The editorial staff:

Registration:

Damir Mukhetdinov (Moscow, Russian Federation)
Shamil Kashaf (Moscow, Russian Federation)
Medina Publishing Ltd.
12 Pr. Kirova, Moscow, 125009, Russian Federation.
Tel:/ Fax: 007 (499) 765-15-63
E-mail: info@idmedina.ru
Website: www.idmedina.ru
Ildar Nurimanov

Sh. Kashaf (managing editor), N. Galkina, M. Krizhanovskaya, O. Pavlova, G. Adiatulina (editing), N. Galkina (proofreading) G. Adiatulina, K. Fayzullina (translator), O. Eloev (designer, crafty coder), T. Sitnikova (crafty coder)

Islam in the modern world is registered by the Federal Service for Supervision in the Sphere of Telecom, Information Technologies and Mass Communications (Roskomnadzor).
PI certificate number FS 77-65168 on 28.03.2016.



ISLAM IN THE MODERN WORLD

The journal's materials are compliant with the Federal Law № 436-FZ adopted 29.12.2010 (revised 28.07.2012) "On Protection of Children from Information Harmful to Their Health and Development" and classified as suitable for people aged 12 and over. *Islam in the modern world* promotes an academic and critical examination of the history and contemporary philosophical, political, social and cultural aspects of Muslim societies. *Islam in the modern world* actively engages theoretical and empirical studies and by so doing promotes a critical understanding of the complex nature of ideas, values, social configurations and material realities of events associated with the development of Islam and Muslim societies. *Islam in the modern world* provides a forum for the interdisciplinary examination of diverse issues based on solid research and critical readings of developments in the modern world.

Islam in the modern world is subject to a peer review process.

Subscription index in the Integrated catalog "Press of Russia" and in the electronic catalog "Russian Periodical Press" in the Internet (www.arpk.org) network — **94107**.

Put into production: 28.03.2016. Signed in print: 29.03.2016.

1000 copies



© 2015 Editors of *Islam in the modern world*
© 2015 Medina Publishing Ltd

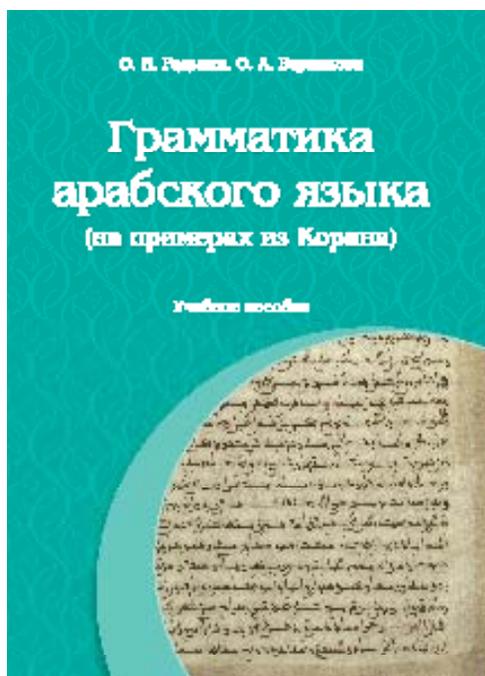
Реализация Федеральной целевой программы по подготовке специалистов с углублённым изучением истории и культуры ислама: учебно-методические пособия СПбГУ



А.Д. Кныш, А.И. Маточкина

Ислам: история, культура и практика. Вводный курс. Учебное пособие. С.-Петерб. гос. ун-т. — Санкт-Петербург: Президентская библиотека, 2015. — 159 с.

Учебное пособие «Ислам: история, культура и практика» содержит тщательно подобранные материалы для изучения, возникновения и развития ислама как морально-этического и правового учения, культовой и социальной практики и художественной традиции в различных исторических обстоятельствах и географических регионах. За основу взят хронологическо-тематический принцип освещения материала. Особое внимание уделяется периоду формирования мусульманского вероучения и его основным источникам, Корану и «обычаю» (Сунне) пророка Мухаммада, а также их юридическому, богословскому, морально-этическому и художественному осмыслению последующими поколениями мусульман вплоть до наших дней. Наряду с ранним периодом истории ислама в пособии подробно рассматривается современное состояние мусульманских обществ, а также наиболее острые идеологические и практические проблемы, волнующие сегодня мусульман. Пособие учитывает результаты новейших исследований исламоведов России и Запада.



О.И. Редькин, О.А. Берникова

Грамматика арабского языка (на примерах из Корана). Учебное пособие. С.-Петерб. гос. ун-т. — Санкт-Петербург: Президентская библиотека, 2015. — 219 с.

Текст Корана считается эталоном арабского языка и на протяжении почти четырнадцати веков являлся объектом изучения сначала со стороны традиционных арабских грамматистов, а дальнейшем и европейских исследователей. В настоящей представленной вниманию читателей грамматике система арабского языка рассматривается с позиций европейской лингвистической школы, при этом грамматические правила и их практическая реализация иллюстрируются примерами из оригинального текста. В этом смысле данное учебное пособие продолжает принципы, заложенные великими представителями багдадской и куфийской грамматических школ, который рассматривали Коран как неисчерпаемый источник разнообразной информации, в том числе и знаний об арабском языке.



В. А. Дроздов

Мусульманский мистицизм. Учебное пособие. С.-Петербург. гос. ун-т. — Санкт-Петербург: Президентская библиотека, 2015. — 183 с.

Цель пособия — в доступной форме познакомить читателей с основами мусульманского мистицизма, или суфизма, зародившегося в исламском мире в VIII в. н.э. и оказавшего огромное влияние на исторические судьбы мусульманских народов. Роль исламского мистицизма в общественной и политической жизни народов Ближнего и Среднего Востока, Средней Азии и Кавказа была значительной в средние века и остается таковой вплоть до наших дней. В учебном пособии рассмотрены основные направления суфизма, приводятся исторические и современные примеры влияния исламского мистицизма на людей, описаны основные понятия и категории мусульманского мистицизма, уделено внимание некоторым суфийским орденам, оказывавшим влияние на жизнь мусульманской общины, рассмотрены деятельность и творчество ряда выдающихся представителей суфизма и суфийской литературы.



Н. Н. Дзяков, И. В. Базиленко, К. А. Жуков

Россия и мусульманский Ближний Восток (арабские страны, Турция, Иран). Учебное пособие. С. — Петерб. гос. ун-т. — Санкт-Петербург: Президентская библиотека, 2015. — 232 с.

Более тысячи лет Россия развивается в прямом контакте с цивилизационным полем ислама, широко представленным как у южных и восточных границ, так и в пределах самого Российского государства.

Россия — важное звено межцивилизационного взаимодействия народов Запада и Востока. Представляя одновременно и Восток, и Запад («Востоко-Запад», по выражению Н. А. Бердяева), Россия дала особый опыт эволюции связей христианской, русско-православной цивилизации с миром ислама. Предлагаемое учебно-методическое пособие посвящено истории отношений России со странами мусульманского Ближнего Востока (Турция, арабские страны, Иран) от Средних веков до порога XXI столетия. Рассматриваются основные тенденции в развитии контактов между населением России и народами мусульманского Ближнего Востока (арабские страны, Турция, Иран); последствия захвата турками Константинополя (1453) — столицы Византийской империи как события всемирно-исторического значения, оказавшего влияние на ход всемирной истории, в частности, на характер отношений России с мусульманским Ближним Востоком в Новое время.

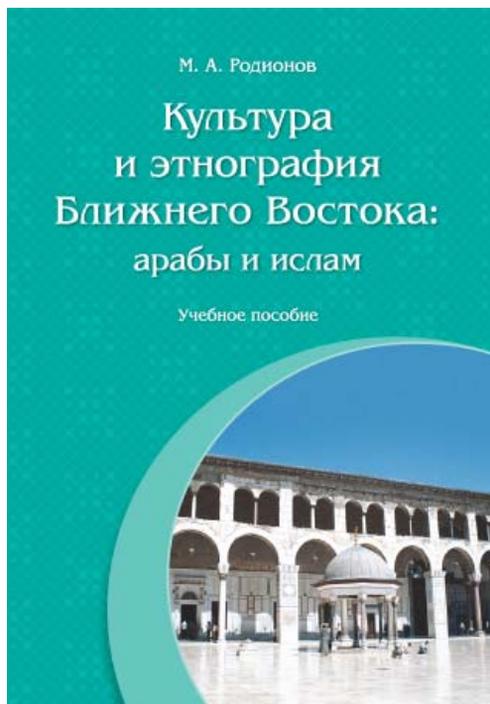


Н. А. Добронравин

Ислам в Субсахарской Африке. Учебное пособие. С.-Петербург. гос. ун-т. — Санкт-Петербург: Президентская библиотека, 2015. — 135 с.

Основная цель пособия — дать студентам и всем, кого интересует исламская цивилизация, общее представление об истории и современном состоянии ислама в Субсахарской Африке. В книге представлен краткий обзор локальных черт «народного» африканского ислама, исламской литературы и религиозной практики, включая деятельность суфийских тарикатов, распространенных в странах Африки южнее Сахары. Особое внимание уделяется эволюции ислама в постколониальный период, суфийско-салафитской полемике, распространению новых для Субсахарской Африки течений в роли и роли ислама в современных политических процессах.

В пособие также включены дополнительные тексты, задания и квесты для самостоятельной работы студентов.

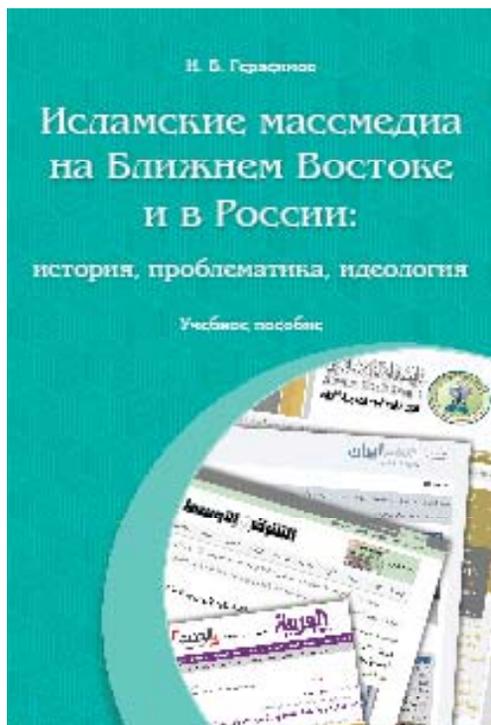


М. А. Родионов

Культура и этнография Ближнего Востока: арабы и ислам. Учебное пособие. С. — Петерб. гос. ун-т. — Санкт-Петербург: Президентская библиотека, 2015. — 111 с.

Цель этого учебного пособия — помочь студенту-первокурснику получить системные знания о базовых понятиях, методах, результатах и перспективах изучения этнических культур на примере арабского суперэтнуса; сформировать у студентов умение выделять основные ареалообразующие элементы конкретной этнической культуры; подготовить студентов к работе с письменными, полевыми, аудиовизуальными и музейными этнографическими источниками.

Курс предназначен для групп, специализирующихся на углубленном изучении истории и культуры ислама и изучающих арабский как основной восточный, а турецкий или фарси как второй восточный язык.



Герасимов И. В.

Исламские массмедиа на Ближнем Востоке и в России: история, проблематика и идеология: учебное пособие / И. В. Герасимов; С.-Петерб. гос. ун-т. — Санкт-Петербург: Президентская библиотека, 2015. — 139 с.

В связи с возрастающей ролью массмедиа в обществе, в частности, исламском, все более остро ставится вопрос об их воздействии на идейную, психологическую и политическую ситуацию. Курс по истории, проблематике и идеологии исламских массмедиа России и Ближнего Востока позволяет студентам углубленно изучать прошлое и настоящее этой категории СМИ. В рамках курса освещается идеология изданий и международных организаций исламской направленности, в том числе ориентированных на экстремизм, рассматривается проблематика отдельных отечественных и зарубежных публикаций, увидевших свет в религиозных и светских изданиях. Учебное пособие рассчитано на студентов старших курсов, изучающих вопросы ислама и востоковедение.



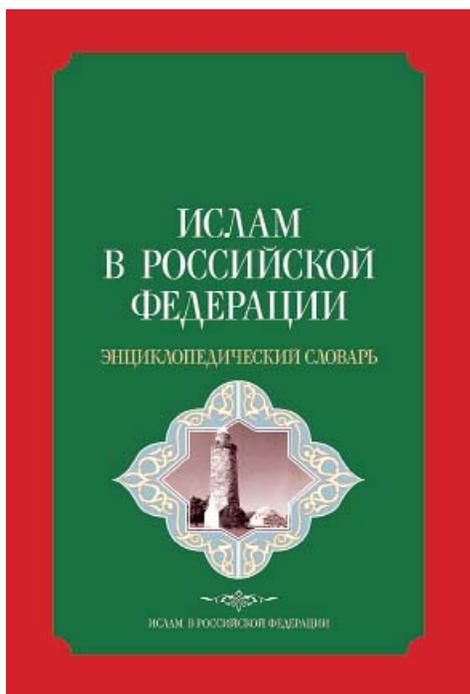
М.Н. Суворов, З.А. Джандосова, А.И.Пылев

Средневековая литература мусульманского мира. Учебное пособие. С.-Петерб. гос. ун-т. — Санкт-Петербург: Президентская библиотека, 2015. — 151 с.

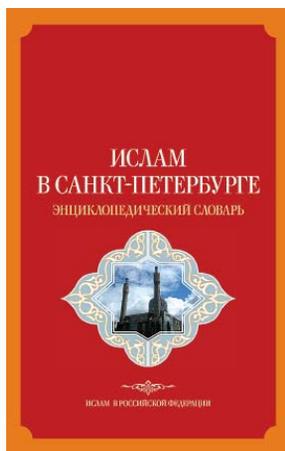
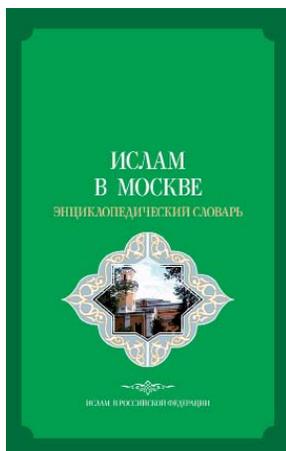
Методические указания предназначены для помощи преподавателю в подготовке лекционного курса по дисциплине «Средневековая литература мусульманского мира», а также для помощи учащимся в его освоении. Указания содержат краткие аннотации лекций и списки необходимой для их подготовки научной литературы, охватывающие три раздела: арабская литература, персидская литература и тюркская литература.

Дисциплина «Средневековая литература мусульманского мира» является важной составляющей в профессиональной подготовке востоковедов профиля «История и культура ислама» и служит целям адекватного понимания общего характера и региональной специфики мусульманской культуры, а также особенностей преобладающего в ней общественного сознания, играющего практическую роль и на современном этапе общественно-политического развития стран ислама. Средневековая литература является неотъемлемой частью мусульманского культурного наследия и до сих пор остается «живой» частью общественного дискурса в странах ислама. В ходе освоения дисциплины студенты знакомятся с историей формирования и развития арабской, персидской и тюркской средневековых литератур, то есть литератур тех народов, которые сыграли ключевую роль в создании мусульманской цивилизации.

ИСЛАМ В РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ ЭНЦИКЛОПЕДИЧЕСКИЙ СЛОВАРЬ



Одним из центральных проектов Издательского дома «Медина» является серия энциклопедических словарей «Ислам в Российской Федерации». Серия задумана как широкая площадка для нового слова в отечественном исламоведении, истории, археологии и этнологии. Данная серия станет масштабным трудом, раскрывающим различные явления ислама в России в самых разных её регионах. Всего в рамках проекта, рассчитанного до 2016 года, выйдет 13 томов. Уже увидели свет тома «Ислам на Нижегородчине», «Ислам в Москве», «Ислам в Санкт-Петербурге», «Ислам в Центральной части России», «Ислам на Урале», «Ислам в Поволжье» и «Ислам в Татарстане». В 2015 году готовятся «Ислам в Сибири и на Дальнем Востоке», «Ислам на Северо-Западном Кавказе», «Ислам в Башкортостане», «Ислам в Дагестане», «Ислам в Чечне, Ингушетии и Осетии». Сводный том выйдет в 2016 г. и вберёт в себя все предыдущие тома, исправленные и дополненные. Главный редактор — Дамир Мухетдинов.



ИСЛАМ В РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ ЭНЦИКЛОПЕДИЧЕСКИЙ СЛОВАРЬ

