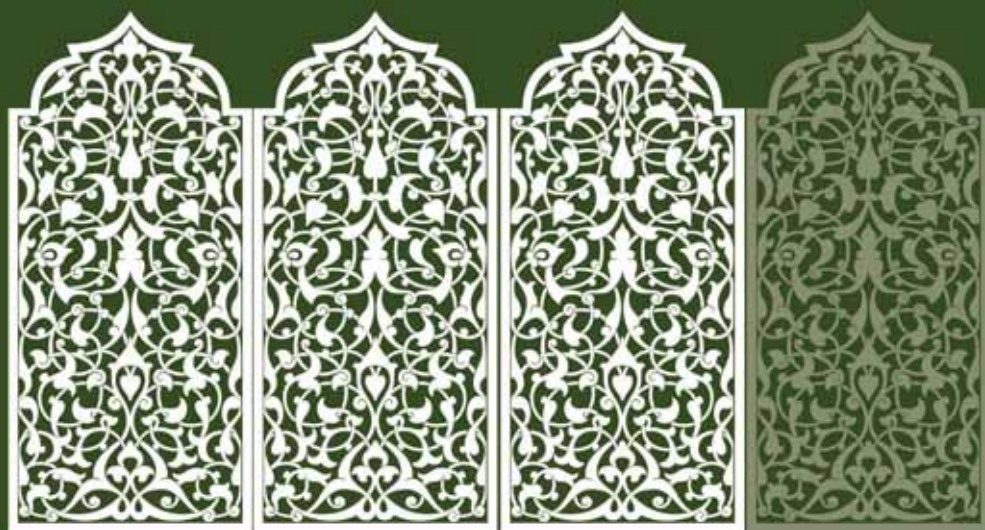


ИСЛАМ

В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ



Из сокровищницы исламской цивилизации



Кувшин

Северная Месопотамия (Джазира)

Первая половина XIII века

Латунь, гравировка, инкрустация серебром и медью

Коллекция Фонда Марджани

Jug

Northern Mesopotamia (Jazira)

First half of 13th century

Brass, forged, engraved, inlaid with silver and copper

Collection of the Mardjani Foundation

ISSN 2074-1529 (Print)
DOI: 10.22311/2074-1529-2016-12-3
www.islamjournal.idmedina.ru

ИСЛАМ

В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ

Рецензируемый научный журнал

Издаётся с 2005 г.
Выходит 4 раза в год

Журнал входит в Перечень 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, 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 (Отрасль науки: Философия, Филология, История, Искусствоведение, Культурология, Педагогика).



Том 12 / № 3 / сентябрь / 2016

МЕЖДУНАРОДНЫЙ РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ:

Председатель международного редакционного совета

Гайнутдин (Гайнутдинов) Равиль Исмагилович (муфтий шейх), канд. филос. наук, пред. Централизованной религиозной организации Духовное управление мусульман Российской Федерации (ДУМ РФ), пред. Централизованной мусульманской религиозной организации Совет муфтиев России (СМР), сопред. Межрелигиозного совета России, член Высшего Совета Всемирной ассамблеи по сближению мазхабов, член Совета по взаимодействию с религиозными объединениями при Президенте РФ, 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, проф. исторического факультета, науч. руководитель и зав. каф. геополитики и дипломатии факультета глобальных процессов Московского государственного университета 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., член-корр., член президиума Академии наук Республики Татарстан, ректор Казанского (Приволжского) федерального университета, член Комитета Государственного Совета РТ по культуре, науке, образованию и национальным вопросам (Казань, Россия).

Наумкин Виталий Вячеславович, д-р ист. наук, проф., действ. член Российской академии наук, научный руководитель Института востоковедения Российской академии наук, заведующий кафедрой региональных проблем мировой политики МГУ имени М.В. Ломоносова, член научного совета при Совете Безопасности Российской Федерации, член научного совета при министре иностранных дел Российской Федерации, пред. 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., действ. член 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, член Научно-экспертного совета при Председателе Совета Федерации Федерального Собрания Российской Федерации (Санкт-Петербург, Россия).

Садовничий Виктор Антонович, д-р физ.-мат. наук, проф., действ. член Российской академии наук, член президиума Российской академии наук, ректор Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова, президент Российского союза ректоров высших учебных заведений, член Совета при Президенте РФ по науке и высоким технологиям, член Совета при Президенте РФ по реализации приоритетных национальных проектов, член Научно-экспертного совета при Председателе Совета Федерации Федерального Собрания РФ, член Научного совета при Совете Безопасности РФ, член Совета по русскому языку при Правительстве РФ, член коллегии Минобрнауки России, президент Евразийской ассоциации университетов (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., действ. член Академии наук Чеченской Республики, гл. науч. сотр. Комплексного научно-исследовательского института имени Х. И. Ибрагимова Российской академии наук, член экспертного совета ВАК при Минобрнауки России по теологии (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).

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

Басиюни Жуда Абдулгани, Ph. D., проф., ректор Казахско-египетского исламского университета «Нур» (Алматы, Казахстан).

Васильев Алексей Михайлович, д-р ист. наук, проф., действ. член Российской академии наук, директор Института Африки Российской академии наук, член Научно-экспертного совета при Председателе Совета Федерации Федерального Собрания РФ, член научного совета при Совете Безопасности РФ (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, пред. Экспертного Совета РГНФ по политологии, философии, социологии, юриспруденции и науковедению, 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, член Экспертного совета грантовой программы Президента РФ по поддержке молодых ученых, действ. член Академии политической науки РФ (Москва, Россия).

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

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

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

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. пред. экспертного совета ВАК при Минобрнауки России по политологии, член научного совета при Совете Безопасности Российской Федерации, член Президиума, пред. 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. Центра арабских и исламских исследований Института востоковедения Российской академии наук, зам. пред. экспертного совета ВАК при Минобрнауки России по теологии, пред. 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. восточного факультета Санкт-Петербургского государственного университета (Санкт-Петербург, Россия), проф. исламоведения, проф. каф. ближневосточных исследований Мичиганского университета (Энн-Арбор, США).

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).

Пляйс Яков Андреевич, д-р ист. наук, д-р полит. наук, проф., зав. каф. общей политологии Финансового университета при Правительстве 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 ВАК при Минобрнауки России по политологии (Ростов-на-Дону, Россия).

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

Родионов Михаил Анатольевич, д-р ист. наук, проф., проф. кафедры истории стран Ближнего Востока Восточного факультета Санкт-Петербургского государственного университета, зав. отделом Южной и Юго-Западной Азии Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН (Санкт-Петербург, Россия).

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

Сюкияйнен Леонид Рудольфович, д-р юрид. наук, проф., ординарный проф., проф. каф. теории и истории права Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики», член Экспертного совета по проведению государственной религиозно-ведческой экспертизы при Министерстве юстиции Российской Федерации (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, действ. член Академии политической науки, вице-президент, пред. правления Российской ассоциации политической науки (Москва, Россия).

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

Хабутдинов Айдар Юрьевич, д-р ист. наук, проф., проф. кафедры теории и истории права и государства, Казанский филиал ФГБОУ ВО «Российский государственный университет правосудия», член экспертного совета ВАК при Минобрнауки России по теологии (Казань, Россия).

Хайретдинов Дамир Зинюрович, канд. ист. наук, ректор Московского исламского института, зам. пред. ДУМ РФ по делам образования, науки и культуры, член рабочей группы по организации и контролю за исполнением плана мероприятий по обеспечению подготовки специалистов с углублённым знанием истории и культуры ислама при Минобрнауки России (Москва, 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. пред. экспертного совета ВАК при Минобрнауки России по политологии, президент Академии политической науки (Москва, Россия).

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

Шутов Андрей Юрьевич, д-р ист. наук, проф., декан факультета политологии, зав. каф. истории и теории политики Московского государственного университета имени М. В. Ломоносова, пред. экспертного совета ВАК при Минобрнауки России по политологии, пред. совета по политологии Учебно-методического объединения высших учебных заведений Российской Федерации по классическому университетскому образованию, сопред. Российского общества политологов (Москва, Россия).

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

Главный редактор, председатель редакционной коллегии

Мухетдинов Дамир Ваисович, канд. полит. наук, первый зам. пред. ДУМ РФ, ст. науч. сотр. кафедры арабской филологии Института стран Азии и Африки Московского государственного университета имени М. В. Ломоносова, директор Центра исламских исследований Московского исламского института, член Общественной палаты Российской Федерации, 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, член рабочей группы по организации и контролю за исполнением плана мероприятий по обеспечению подготовки специалистов с углублённым знанием истории и культуры ислама при Минобрнауки России (Москва, Россия).

Заместитель главного редактора, заместитель председателя редакционной коллегии

Кашаф Шамиль Равильевич, руководитель Департамента образования, науки и культуры, начальник отдела по взаимодействию с государственными, общественными организациями и религиозными объединениями ДУМ РФ, координатор проектов каф. ЮНЕСКО по компаративным исследованиям духовных традиций, специфики их культур и межрелигиозного диалога по Северному Кавказу, член Экспертной группы при Межрелигиозном совете России по теологическому образованию, член Экспертной комиссии по формированию плана первоочередных мероприятий по сохранению объектов культурного наследия религиозного назначения, находящихся в аварийном состоянии при Минкультуры России, член рабочей группы по организации и контролю за исполнением плана мероприятий по обеспечению подготовки специалистов с углублённым знанием истории и культуры ислама при Минобрнауки России (Москва, Россия).

Члены редакционной коллегии:

Акиева 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, руководитель Центра изучения Центральной Азии, Кавказа и Урало-Поволжья, зам. директора Института востоковедения Российской академии наук, член рабочей группы по организации и контролю за исполнением плана мероприятий по обеспечению подготовки специалистов с углублённым знанием истории и культуры ислама при Минобрнауки России (Москва, Россия).

Берникова Ольга Александровна, канд. филол. наук, доц., доц. каф. арабской филологии восточного факультета Санкт-Петербургского государственного университета, член рабочей группы по организации и контролю за исполнением плана мероприятий по обеспечению подготовки специалистов с углублённым знанием истории и культуры ислама при Минобрнауки России (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, член рабочей группы по организации и контролю за исполнением плана мероприятий по обеспечению подготовки специалистов с углублённым знанием истории и культуры ислама при Минобрнауки России (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, действ. 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).

Мухаметшин Рафик Мухаметшович, д-р полит. наук, проф., действ. член, член Президиума Академии наук Республики Татарстан, ректор Российского исламского института, ректор Казанского исламского университета, пред. НП «Совет по исламскому образованию», зам. пред. Централизованной

религиозной организации — Духовное управление мусульман Республики Татарстан, ректор Российского исламского института, ректор Казанского исламского университета, член рабочей группы по организации и контролю за исполнением плана мероприятий по обеспечению подготовки специалистов с углублённым знанием истории и культуры ислама при Минобрнауки России, член Экспертного совета при Совете по делам религий при Кабинете Министров Республики Татарстан (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 ВАК при Минобрнауки России 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 государственного психолого-педагогического университета (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. каф. арабской филологии Восточного факультета Санкт-Петербургского государственного университета, член рабочей группы по организации и контролю за исполнением плана мероприятий по обеспечению подготовки специалистов с углублённым знанием истории и культуры ислама при Минобрнауки России (Санкт-Петербург, Россия).

Сеидова Гюльохра Надировна, канд. филос. наук, доц. каф. гуманитарных дисциплин Дагестанского государственного университета, филиал в г. Дербенте, зав. отделением. каф. ЮНЕСКО по компаративным исследованиям духовных традиций, специфики их культур и межрелигиозного диалога по Северному Кавказу (Дербент, Россия).

Сенюткина Ольга Николаевна, д-р ист. наук, проф. каф. культурологии, истории и древних языков Нижегородского государственного лингвистического университета им. Н. А. Добролюбова, член экспертного совета ВАК при Минобрнауки России по теологии (Нижний Новгород, Россия).

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

Солодовник Дияра Медехатовна, канд. ист. наук, доц., зам. директора по международным связям Института стран Азии и Африки Московского государственного университета имени М. В. Ломоносова, член рабочей группы по организации и контролю за исполнением плана мероприятий по обеспечению подготовки специалистов с углублённым знанием истории и культуры ислама при Минобрнауки России (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).

Хайрутдинов Рамиль Равилович, канд. ист. наук, доц., 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, член рабочей группы по организации и контролю за исполнением плана мероприятий по обеспечению подготовки специалистов с углублённым знанием истории и культуры ислама при Минобрнауки России (Казань, Россия).



Некоммерческий благотворительный фонд
ФОНД ПОДДЕРЖКИ
ИСЛАМСКОЙ КУЛЬТУРЫ,
НАУКИ И ОБРАЗОВАНИЯ



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

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

СОДЕРЖАНИЕ

ИСТОРИЯ МУСУЛЬМАН В ДОКУМЕНТАХ И МЕМУАРАХ

Хайрутдинов А. Г.

Хаджнаме Мусы Бигеева. «Из России, можно сказать, я один...» 25

ТЕОЛОГИЯ И ФИЛОСОФИЯ

Мухетдинов Д. В.

Принципы суфийской герменевтики ал-Газали 53

СТАНОВЛЕНИЕ И ИСТОРИЧЕСКОЕ РАЗВИТИЕ ТЕОЛОГИИ. КЛАССИКИ И СОВРЕМЕННЫЕ ПРЕДСТАВИТЕЛИ МУСУЛЬМАНСКОЙ БОГОСЛОВСКОЙ МЫСЛИ

Закиров А. А.

Категория отменяющих и отмененных аятов Корана в трудах
татарского богослова-просветителя Габдуллы Буби 67

САКРАЛЬНЫЕ ТЕКСТЫ, ВЕРОУЧИТЕЛЬНАЯ ЛИТЕРАТУРА И ПАМЯТНИКИ РЕЛИГИОЗНОЙ ПИСЬМЕННОСТИ ИСЛАМА

Розов В. А.

Торговая терминология в системе концептуальных
метафор Корана 79

РЕЛИГИОЗНЫЕ ТРАДИЦИИ И ПРАКТИКИ ИСЛАМА: ВЕРОУЧИТЕЛЬНЫЕ, ПРАВОВЫЕ И НРАВСТВЕННЫЕ ОСНОВАНИЯ

Кобзев А. В.

Управленческий аппарат татарской махалля
в 1940–1980-е гг. (по материалам Ульяновской области) 91

Нуриманов И. А.

Постиндустриальный период развития общества
и богословское переосмысление условий совершения
мусульманского паломничества 115

ИСЛАМ В ОБЩЕСТВЕННО-ПОЛИТИЧЕСКОЙ ЖИЗНИ СТРАН И НАРОДОВ

Арапов Д. Ю.

Мусульманский Восток в деятельности М. В. Фрунзе 127

Сюкияйнен Л. Р.

Исламская концепция халифата: исходные начала
и современная интерпретация 139

Котюкова Т. В. «Политические дела» в Туркестане в начале XX в.: «шпиономания», или «охота на ведьм»	155
ИСЛАМСКОЕ ОБРАЗОВАНИЕ В РОССИИ И ЗА РУБЕЖОМ	
Ахунов А. М. Роль зарубежного фактора в становлении системы религиозного образования в постсоветском Татарстане: проблемы и пути их преодоления	179
Жигульская Д. В. Преподавание религиозной культуры и этики в школах Турции в свете решений Европейского суда по правам человека	189
ИСТОРИЯ, СОДЕРЖАНИЕ И АКТУАЛЬНАЯ ПРОБЛЕМАТИКА ВНУТРЕННИХ ПРАВОВЫХ НОРМ ИСЛАМА	
Уланова Д. В. Исламское семейное право в гражданском кодексе Турецкой Республики	203
Шедов Д. В. Исламское право в современном научном дискурсе	219
ИСЛАМ В ГЛОБАЛЬНЫХ ПРОЦЕССАХ: ОСОБЕННОСТИ ПОЛИТИКО-ПРАВОВОЙ И СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКОЙ ИНТЕГРАЦИИ	
Ниязи А. Ш. Идеалы учения «ал-васатыя» для устойчивого развития	235
Бородина М. Ю. Особенности внешней политики Франции в отношении исламских государств Ближнего Востока и Северной Африки в 2007–2012 гг.	253
ФОРУМЫ, КОНФЕРЕНЦИИ, СЕМИНАРЫ	
Золотухин В. В. Третьи «Бигиевские чтения»: открывая забытое	269
РЕАЛИЗАЦИЯ ФЕДЕРАЛЬНОЙ ЦЕЛЕВОЙ ПРОГРАММЫ ПО ПОДГОТОВКЕ СПЕЦИАЛИСТОВ С УГЛУБЛЁННЫМ ИЗУЧЕНИЕМ ИСТОРИИ И КУЛЬТУРЫ ИСЛАМА	
Учебно-методические пособия Башкирского государственного педагогического университета им. М. Акмуллы	275

ISSN 2074-1529 (Print)
DOI: 10.22311/2074-1529-2016-12-3
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 of sciences according to the Nomenclature of Academic Specializations that grant academic degrees:

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



2016 / vol. 12 / no. 3 / September

INTERNATIONAL EDITORIAL BOARD

Chairman of the international editorial board

Gaynutdin (Gaynutdinov), Ravil (mufti sheikh), 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 Inter-religious Council, member of the Supreme Council of the World Assembly for the Rapprochement of Islamic Schools of Law, member of the Russian Presidential Council on Cooperation with Religious Associations, 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.) prof., director of the Institute of Asian and African Studies, Lomonosov Moscow State University, prof. 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, member of the working group on the organization and control over the implementation of the program for the training of specialists with in-depth knowledge of history and culture of Islam, Ministry of Education and Science of Russia (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).

Gafurov, Ilshat, Dr. Sci. (Econ.), prof., member, presidium member of the Academy of Sciences of the Republic of Tatarstan, rector of Kazan (Volga region) Federal University, chairman of the Council of Rectors of the Republic of Tatarstan, deputy, member of the Committee of the Council of State of the Republic of Tatarstan on Culture, Science, Education and National Issues (Kazan, Russian Federation).

Naumkin, Vitaly, Dr. Sci. (Hist.), prof., member of the Russian Academy of Sciences, scientific director of the Institute of Oriental Studies (Russian Academy of Sciences), head of the Department of Regional Issues of International Relations of Lomonosov Moscow State University, 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.), prof., 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, member of the Scientific Expert Council under the Chairman of the Federation Council of the Federal Assembly of the Russian Federation (Saint-Petersburg, Russian Federation).

Sadovnichiy, Victor, Dr. Sci. (Phys.-Math.), prof., 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, member of the Scientific Expert Council under the Chairman of the Federation Council of the Federal Assembly of the Russian Federation, 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.), prof. of the European University in Saint Petersburg (Saint-Petersburg, Russian Federation).

Akayev, Vakhit, Dr. Sci. (Philos.), prof., member of the Academy of Sciences of Chechnya, head research ass. at the Kh. I. Ibragimov Interdisciplinary Research Institute of the Russian Academy of Sciences, member of the Higher Attestation Commission's expert council on Theology under the Russian Ministry of Education (Grozny, Russian Federation).

Arapov, Dmitriy, Dr. Sci. (Hist.), prof. 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., prof., dean the 'Nur' Kazakh-Egyptian University of Islamic Culture (Almaty, Kazakhstan).

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

Derbisali, Absattar, Dr. Sci. (Philol.), prof., 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).

Drobizheva, Leokadia, Dr. Sci. (Hist.), prof., 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.), prof., 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.), prof., Deputy chairman of the expert council on theology of the Higher Attestation Committee under the Ministry of Education and Science of the Russian Federation, chairman of the Russian Society of Islamicists (Moscow, Russian Federation).

Kemper, Michael, Ph. D. (Hist.), prof. of the School for the Transnational and European Studies, the Department of European Studies, University of Amsterdam (Amsterdam, Netherlands).

Khabutdinov, Aydar, Dr. Sci. (Hist.), prof., prof. of the Kazan branch of the Russian State University of Justice, Member of the expert council on theology of the Higher Attestation Committee under the Ministry of Education and Science of the Russian Federation (Kazan, Russian Federation).

Khairetdinov, 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, member of the working group on the organization and control over the implementation of the program for the training of specialists with in-depth knowledge of history and culture of Islam, Ministry of Education and Science of Russia (Moscow, Russian Federation).

Knysh, Alexander, Dr. Sci. (Hist.), prof. 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.), prof. 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.), prof., 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.), prof., 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.), prof., 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).

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

Ponedelkov, Alexandr, Dr. Sci. (Polit. Sci.), prof., 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).

Ramadan, Tariq, Ph. D. in Arabic and Islamic Studies, prof. 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).

Rodionov, Michael, Dr. Sci. (Hist.), prof., prof. of the Faculty of Oriental Studies, Saint-Petersburg State University, head of the Department of South and South-West Asia, Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera), Russian Academy of Sciences (Saint-Petersburg, Russian Federation).

Ryakhovsky, 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 Interreligious Relations and interaction with religious associations (Moscow, Russian Federation).

Shabrov, Oleg, Dr. Sci. (Polit. Sci.), prof., 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.), prof., 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. (Hist. Sci.), prof., 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).

Solovyov, Alexandr, Dr. Sci. (Polit. Sci.), prof., head of the Department of Political Analysis, Faculty of Public Administration, Lomonosov Moscow State University, prof. 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).

Syukiyaynen, Leonid, Dr. Sci. (Law), prof. in ordinary, prof. 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).

Timofeeva, Lidia, Dr. Sci. (Polit. Sci.), prof., 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).

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.), prof., 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, chairman of the editorial council

Mukhetdinov, Damir, Cand. Sci. (Polit.), first deputy chairman of the Spiritual Administration of Muslims of the Russian Federation, senior fellow at the Department of Arabic Philology, Institute of Asian and African Studies, Lomonosov Moscow State University, head of the Islamic Research Center of Moscow Islamic Institute, member of the Civic Chamber of the Russian Federation, 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, member of the working group on the organization and control over the implementation of the program for the training of specialists with in-depth knowledge of history and culture of Islam, Ministry of Education and Science of Russia (Moscow, Russia).

Deputy chairman of the editorial council, deputy editor-in-chief

Kashaf, Shamil, 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, Coordinator of the UNESCO Chair department projects for Comparative Studies of Spiritual Traditions, their Specific Cultures and Interreligious Dialogue in the North Caucasus, member of the expert group under the Russian Inter-religious Council for Creative Education, member of the working group on the organization and control over the implementation of the program for the training of specialists with in-depth knowledge of history and culture of Islam, Ministry of Education and Science of Russia (Moscow, Russian Federation).

Members of the editorial council

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).

Alikberov, Alikber, Cand. Sci. (Hist.), head of the Center for Central Asian, Caucasus and Ural-Volga Studies, deputy director of the Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, member of the working group on the organization and control over the implementation of the program for the training of specialists with in-depth knowledge of history and culture of Islam, Ministry of Education and Science of Russia (Moscow, Russian Federation).

Bernikova, Olga, Cand. Sci. (Philol.), ass. prof. of the Department of Arabic Philology, the Faculty of Oriental Studies, Saint-Petersburg State University, member of the working group on the organization and control over the implementation of the program for the training of specialists with in-depth knowledge of history and culture of Islam, Ministry of Education and Science of Russia (Saint-Petersburg, Russian Federation).

Bryzgalova, Sargilana, Cand. Sci. (Pedagogy), deputy director of the Department of State Policy in the Sphere of Education of Children and Youth, Ministry of Education and Science of the Russian Federation, member of the working group on the organization and control over the implementation of the program for the training of specialists with in-depth knowledge of history and culture of Islam, Ministry of Education and Science of Russia (Moscow, Russian Federation).

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

Khairutdinov, Ramil, Cand. Sci. (Hist.), ass. prof., director of the Institute of International Relations, History and Oriental Studies of the Kazan (Volga region) Federal University, 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 working group on the organization and control over the implementation of the program for the training of specialists with in-depth knowledge of history and culture of Islam, Ministry of Education and Science of Russia (Kazan, Russian Federation).

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

Kudryashova, Irina, Cand. Sci. (Polit. Sci.), ass. prof. 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).

Mchedlova, Maria, Dr. Sci. (Polit. Sci.), head 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, member of the Presidium of the Academy of Sciences of the Republic of Tatarstan, rector of the Russian Islamic University, Rector of Kazan Islamic University, Chairman of NGO 'Islamic Education Board', deputy chairman of the Spiritual Administration of Muslims of Tatarstan, member of the working group on the implementation of the Program for the training of specialists with in-depth knowledge of the history and culture of Islam, Ministry of Education and Science of Russia, a member of the Expert Council under the Council for Religious Affairs under the Cabinet of Ministers of the Republic of Tatarstan (Kazan, Russian Federation).

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

Pochta, Yuri, Dr. Sci. (Philos.), prof., prof. 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, member of the working group on the organization and control over the implementation of the program for the training of specialists with in-depth knowledge of history and culture of Islam, Ministry of Education and Science of Russia (Saint-Petersburg, Russian Federation).

Seidova, Goulchokhra, Cand. Sci. (Philos.), ass. prof., Teacher Emeritus of the Republic of Dagestan, head of the Department of Humanitarian Studies, Dagestan State University, Derbent branch, Head of the Department of the UNESCO Chair in Comparative Studies of Spiritual Traditions, their Specific Cultures and Interreligious Dialogue in the North Caucasus (Derbent, Russian Federation).

Senyutkina, Olga, Dr. Sci. (Hist.), prof. of the Department of Culturology, History and Ancient History, Dobrolyubov Linguistics University of Nizhny Novgorod, Member of the expert council on theology of the Higher Attestation Committee under the Ministry of Education and Science of the Russian Federation (Nizhny Novgorod, Russian Federation).

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

Solodovnik, Dilara, Cand. Sci. (Hist.), ass. prof., deputy director for international communications, Institute of Asian and African Studies, Lomonosov Moscow State University, member of the working group on the organization and control over the implementation of the program for the training of specialists with in-depth knowledge of history and culture of Islam, Ministry of Education and Science of Russia (Moscow, Russian Federation).

Suleymanova, Shukran, Dr. Sci. (Polit. Sci.), prof. 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.), head of the Department of Central Asian and Caucasus Studies, Institute of Asian and African Studies, Lomonosov Moscow State University (Moscow, Russian Federation).

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

HISTORY OF MUSLIMS IN DOCUMENTS AND MEMOIRS

Aidar G. Khairutdinov

Musa Bigeev's Hajjname. 'It may be said I am the only one from Russia...' 25

THEOLOGY AND PHILOSOPHY

Damir V. Mukhetdinov

Al-Ghazzali's principles of sufi hermeneutics 53

THE MAKING AND HISTORICAL EVOLUTION OF THEOLOGY. CLASSICAL SCHOLARS AND MODERN REPRESENTATIVES OF MUSLIM THEOLOGICAL THOUGHT

Aydar A. Zakirov

Category of Nasih and Mansuh ayahs of the Quran in the works
of the Tatar theologian and enlightener Gabdulla Bubi 67

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

Vladimir A. Rozov

Trade terminology in the system of the Quran's conceptual metaphors 79

TRADITION AND PRACTICES IN ISLAM: DOGMATIC, LEGAL AND MORAL GROUNDS

Alexandr V. Kobzev

Local administrative institution of Tatar communities in 1940–
1980's (based on the materials of the Ulyanovsk Oblast) 91

Ildar A. Nurimanov

Post-industrial period of societal development and theological
rethinking of the conditions of Muslim pilgrimage 115

ISLAM IN SOCIO-POLITICAL LIFE OF COUNTRIES AND PEOPLES

Dmitriy Yu. Arapov

Muslim Orient in Mikhail Frunze activity 127

Leonid R. Syukiyaynen

Islamic conception of caliphate: fundamentals and contemporary
interpretation 139

Tatyana V. Kotyukova

'Political cases' in Turkestan in early 20th century: 'spy-mania'
or 'witch-hunt' 155

ISLAMIC EDUCATION IN RUSSIA AND ABROAD

Azat M. Akhunov

Foreign factor in the formation the system of religious education
in post-Soviet Tatarstan: problems and ways of overcoming them 179

Daria V. Zhigulskaya

Teaching of religion in the schools of Turkey in the light of decisions
of the European Court of Human Rights 189

HISTORY, CONTENT AND ACTUAL PROBLEMATICS OF ISLAM'S INTERNAL LEGAL NORMS

Darya V. Ulanova

Islamic Family Law in the Civil Code of the Republic of Turkey 203

Denis V. Shedov

Islamic Law in the contemporary scientific discourse 219

ISLAM IN GLOBAL PROCESSES: PARTICULARITIES OF POLITICAL, LEGAL, SOCIAL AND ECONOMIC INTEGRATION

Aziz Sh. Niyazi

The ideals of the Wasatiya teaching for sustainable development 235

Maria Iu. Borodina

Features of France's foreign policy towards Islamic States of the
Middle East and North Africa in 2007–2012 253

FORUMS, CONFERENCES, SEMINARS

Vsevolod V. Zolotukhin

The Third Bigiev readings: re-discovering the forgotten 269

IMPLEMENTATION OF THE FEDERAL TARGET PROGRAM FOR THE TRAINING OF SPECIALISTS WITH IN-DEPTH KNOWLEDGE OF THE HISTORY AND CULTURE OF ISLAM

Training manuals of the Federal State Budgetary Educational
Institution of Higher Education 'Bashkir State Pedagogical
University n. a. M. Akmulla' 275

*ИСТОРИЯ МУСУЛЬМАН
В ДОКУМЕНТАХ И МЕМУАРАХ*







ХАДЖНАМЕ МУСЫ БИГЕЕВА. «ИЗ РОССИИ, МОЖНО СКАЗАТЬ, Я ОДИН...»

ХАЙРУТДИНОВ

Айдар Гарифутдинович,

канд. филос. наук, доцент, ст. науч. сотр.
отдела истории религий и общественной
мысли, ГБУ «Институт истории
им. Ш. Марджани АН РТ» (420014,
Россия, г. Казань, Кремль, 5-й под.).
E-mail: khaidar67@mail.ru

Аннотация. Публикация посвящена описанию уникального документа — дневниковых записей Мусы Бигеева о хадже, который ученый совершил в 1927 г. Материал раскрывает малоизученную страницу биографии татарского богослова. Также приводятся краткие данные о той части архива Мусы Бигеева, которая представлена его дневниками, и подробное описание дневника, в котором содержатся записи о хадже. Кроме этого, статья вкратце знакомит с историей жанра хаджнаме в татарской литературе, с предысторией поездки ученого в хадж, степенью изученности данного события его биографии, а также с особенностями и содержанием записок о хадже.

Ключевые слова: Муса Бигеев, хадж, жанр хаджнаме, обряды ислама, Мекканский конгресс, международные политические организации мусульман, история Саудовской Аравии.

DOI: 10.22311/2074-1529-2016-12-3-25-50

Муса Яруллович Бигеев (25 декабря 1873 (7 января н. ст.) — 28 октября 1949)¹ — выдающийся татарский мусульманский богослов, ахун 1-го магометанского прихода Петроградской соборной мечети (1917–1923), религиозный философ, педагог и общественный деятель, писатель и публицист (литературный псевдоним Муса Джарулла). Благодаря историческим переменам имя этого выдающегося ученого было возвращено из небытия, а его идеи и научно-богословское наследие в целом становятся тем маяком, который освещает пути дальнейшей эволюции мусульманской уммы России и всего мира.

В наши дни религиозно-философское наследие Мусы-эфенди Бигеева получило самую высокую оценку его потомков. Начиная с 2014 г. ежегодно проводится Международная научно-теологическая конференция «Бигиевские чтения». Третьи «Бигиев-

¹ Автор в настоящей статье использует написание фамилии Мусы-эфенди как «Бигеев», т. е. так, как она зафиксирована в архивных источниках. Однако в дореволюционной и современной русскоязычной литературе также используется вариант «Бигиев». О проблеме транскрипции фамилии ученого-богослова и имеющихся разночтениях в указании даты и места рождения см.: Тагирджанова А. Н. Из опыта изучения проблемы искажения фамилии Мусы Бигеева // Гасырлар авазы — Эхо веков. 2016. № 1/2. С. 280–284.

ские чтения», проведенные в апреле 2016 г. в г. Санкт-Петербурге, были полностью посвящены рассмотрению концепции «всеохватности Божьей милости» как главного принципа межрелигиозного диалога в XXI веке¹.

Суть учения о всеохватности божественного милосердия воспринята и активно продвигается в качестве идеологического маяка, способного обеспечить дальнейшее поступательное развитие российского ислама и духовный рост мусульман современными духовными лидерами российских мусульман. Достаточно вспомнить публичную лекцию председателя Централизованной религиозной организации Духовного управления мусульман Российской Федерации (далее — ДУМ РФ) муфтия шейха Равиля Гайнутдина 19 февраля 2016 г. в Ресурсном центре по развитию исламского и исламоведческого образования при Институте международных отношений, истории и востоковедения Казанского федерального университета².

По мнению Р. Гайнутдина, утверждающая существование разных путей к Богу и обещающая возможность конечного спасения представителям иных религий, а не только приверженцам ислама, концепция всеохватности божественной милости, «сегодня заслуживает самого пристального изучения и осмысления, причём это касается не только и не столько российского мусульманства... сколько всего исламского мира...»³

Данное учение также является предметом религиозно-философского исследования, развиваемого первым заместителем председателя ДУМ РФ, имамом-мухтасибом Санкт-Петербурга и Ленинградской области Д. В. Мухетдиновым. В своих трудах он обращается к идеям М. Бигеева с опорой на Коран и аутентичную Сунну, намечая ряд основных принципов будущей философии религии, которая, по словам Мухетдинова, непременно должна быть востребована мусульманами⁴.

Дальнейшее развитие идеи Мусы Бигеева получили в религиозно-философском учении о кораническом гуманизме, разрабатываемом ведущим российским специалистом по исламской философии Тауфиком Ибрагимом. В своем фундаментальном исследовании «Коранический гуманизм» он отмечает, что гуманистические аспекты коранического послания, значительно опередив свое время, не были вполне адекватно освоены со стороны большинства традиционных богословов. Среди них Т. Ибрагим выделяет в том числе и всеохватность

¹ См.: III международные Бигиевские чтения посвящены идеям всеобщего спасения и межрелигиозного диалога [Электронный ресурс] // Мусульмане России: официальный сайт Централизованной религиозной организации Духовного управления мусульман Российской Федерации. 2016. 28 апреля. URL: <http://dumrf.ru/regions/78/event/10682> (Дата посещения: 10.07.2016).

² См.: Сафиуллина Аль-Анси Р. Р., Алмазова Л. И. Ресурсный центр по развитию исламского и исламоведческого образования ИМОИИВ КФУ: «Хуш килдегез, мәрхаба!» // Ислам в современном мире. 2016. Т. 12. № 1. С. 240–243.

³ Гайнутдин (Гайнутдинов) Р. И. Традиционная мусульманская этика как движущий мотив развития обществ в XXI в. // Ислам в современном мире. 2016. Т. 12. № 2. С. 27.

⁴ См.: Мухетдинов Д. В. К вопросу о российском мусульманстве // Ислам в современном мире. 2015. Т. 11. № 4. С. 86.

божественной милости, и возможность конечного спасения для всех людей (апокатастасис)¹.

Дневники Мусы Бигеева

Многочисленные трактаты и статьи Мусы-эфенди Бигеева, посвященные самым разным аспектам ислама, впервые ложились на бумагу на его рабочем столе, однако в виде замыслов они рождались в его воображении, в том числе и во время многочисленных и продолжавшихся на протяжении всей его жизни путешествий по самым разным странам Востока и Запада. В ходе своих поездок по Германии, Финляндии, Польше, Японии и голландским колониям в Юго-Восточной Азии, различным провинциям Османской империи (Хиджаз, Шам, Египет, Ирак, Анатолия), Ирану, Афганистану, Китаю, Индии и др. Муса Бигеев своими глазами видел и жизнь благополучных наций Европы, и тяжелый быт колонизованных мусульманских народов. Впечатления ученого, полученные им в путешествиях, не могли не отражаться в его трудах. Поэтому каждая его книга пронизана чувством острого соучастия и сопереживания жизни его единоверцев как на родине, так и во всем мире. Именно по этой причине мы должны признать, что Муса Бигеев был не только выдающимся религиозным мыслителем, но и ученым-практиком, занимавшимся серьезной полевой исследовательской работой.

Для ученого такого масштаба было вполне естественно вести дневники и делать заметки об увиденном, услышанном и пережитом. В ходе исследования жизненного пути татарского ученого было установлено, что такие дневники действительно существовали. Многочисленные блокноты с путевыми заметками Мусы Бигеева не сгнули в прошлом, но в целости и сохранности дошли до наших дней.

Архив дневников Мусы-эфенди сохранился благодаря стараниям его близких друзей: дочери Абдрашита Ибрагимова Фаузии-ханум (род. после 1885 г.) и видного татарского общественного деятеля Алимджана Идриси (1887–1959)². Именно этим двум личностям было суждено находиться рядом с Мусой Бигеевым в последние дни его жизни, которые прошли в Каире.

После кончины Мусы-эфенди А. Идриси и Фаузия-ханум, исполняя завещание своего учителя, обеспечили доставку личной библиотеки Мусы Бигеева в Финляндию, откуда она была передана в Националь-

¹ См.: *Ибрагим Т.К. Коранический гуманизм. Толерантно-плюралистские установки.* М., 2015.

² После окончания Второй мировой войны Алимджан Идриси проживал в Каире и служил переводчиком у Фарука I (1920–1965) — правителя Египта и Судана, правившего в 1936–1952 гг.

ную библиотеку Турции¹, находящуюся в Анкаре. С тех пор эта часть национальных духовных сокровищ татарского народа хранится в столице Турецкой Республики.

Электронные сканы дневниковых записей Мусы Бигеева попали в руки автора данной публикации благодаря великодушной помощи Булата и Ильсияр Рамеевых — его друзей, работающих в Турции. Пользуясь случаем, автор выражает им свою большую благодарность и признательность.

Исследование цветных электронных изображений дневников Мусы Бигеева показало, что они представлены тетрадами и блокнотами в количестве 27 единиц хранения. Среди них имеются как простые школьные тетради объемом 12 страниц, так и блокноты в твердом переплете, объемом до 86 страниц. Эти носители имеют самую широкую географию происхождения. Среди них есть школьные тетради и блокноты, изготовленные в СССР, Кабуле, Дели, Бомбее (современ. Мумбай), Тегеране, Исфахане, Ираке, Сирии и в Стамбуле. Совокупный объем всех дневников составляет 1260 страниц. Обзор перечисленных носителей позволяет ясно представить себе маршруты а также хронологические рамки путешествий Мусы Бигеева.

Что касается содержания дневников, то оно является весьма разнообразным тематически и многогранным с фактологической точки зрения. В них представлены многочисленные данные о самых разных отраслях науки, запечатлены размышления ученого, его глубокие душевные переживания, наблюдения, комментарии увиденного и многое другое. К примеру, в одном из блокнотов была обнаружена информация о происхождении различных слов татарского и русского языков, в другом — записи исторического и источниковедческого характера, в третьем — записи по географии, астрономии, летосчислению и др. Кроме этого, Муса-эфенди фиксировал в своих дневниках картинки из жизни людей в тех местах, через которые пролегал его путь, оставлял записи о встречах с различными выдающимися и малоизвестными личностями, писал о социально-политической ситуации, особенностях быта и о многом другом. В части дневников имеются записи, отражающие научно-религиозную деятельность ученого. К примеру, в одном из блокнотов занимают много места его размышления о проблеме брака (мут'а). В другой блокнот Муса-эфенди, работавший, судя по всему, в одной из библиотек мусульманского Востока, выписал для себя названия заинтересовавших его книг с их краткой аннотацией и личной оценкой значимости того или иного издания. В ряде дневников сохранились записи на арабском языке, которые, возможно, являются фрагментами его изданных (а возможно, неизданных) трудов. Среди таковых внимание привлекает объемная статья татарского ученого

¹ Хайрутдинов А. Г. Муса Джаруллах Бигиев. Казань, 2005. С. 36.

на тему семьи под названием «Женщина в семье». Статья занимает 22 страницы, и, возможно, она является неопубликованным фрагментом известного трактата-фетвы Мусы-эфенди «Женщина в свете священных аятов благородного Корана». В некоторых блокнотах обнаруживаются записи, представляющие собой переписанные от руки труды тех или иных ученых. При этом возможно, что Муса Бигеев нанимал профессионального переписчика, поскольку упомянутые записи выполнены почерком, отличным от почерка Мусы Бигеева. Среди таких рукописных копий книг привлекает внимание трактат П. Ф. Тома под названием «Уроки философии». Это свидетельствует о том, что Муса-эфенди не ограничивал себя только религиозной тематикой, но и живо интересовался западной наукой и ее научными достижениями, в том числе и в области ориенталистики. Один из дневников Мусы Бигеева включает в себя его путевые заметки о хадже, который ученый совершил в 1927 г. Данный источник был выбран в качестве основы для настоящей публикации.

В целом знакомство с дневниками Мусы-эфенди позволяет ощутить дух той эпохи, воочию представить себе, как происходили судьбоносные события, и участников этих событий, которые своими руками писали историю.

Жанр хаджнаме в татарской литературе

Жанр путевых записей, называемый *сафарнаме* и/или *саяхатнаме*, издавна был распространен среди татар, а тексты, в которых описывались путешествия в хадж, арабо-персидским словом *хаджнаме*, что можно перевести как «записки о хадже».

Самые древние из сохранившихся татарских хаджнаме относятся к XVIII в. Так, в 1862 г. в Казани был издан трактат под названием «Ике хажиның рихлэтнамәләре» («Записки о путешествии двух хаджиев»). Авторы данного произведения, а именно Исмаила Бикмухаммада и Мухаммада Амина Гумара, устанавливают по имеющейся в издании ссылке на них как рассказчиков о путешествии. Рукописный оригинал хаджнаме Исмаила-хаджи, включенный в упомянутую книгу, лег на бумагу в конце XVIII в.¹ Как показывают источники, хаджнаме в те времена было принято включать в состав более объемных саяхатнаме и сафарнаме.

Из числа хаджнаме, опубликованных в XIX в., можно назвать поэтическое «Сәяхәтнамә» знаменитого татарского поэта и богослова Абульманиха Каргалы (1782–1833), напечатанное в 1817 г., а также принадлежащую его перу книгу «Тәржемә-и хажи Әбелмәних әл-Бистәви

¹ Борынгы татар әдәбияты. Казан, 1963. Б. 522.

ас-Сәғыйди» (1845)¹, «Хажнамә» Гали Чукрия (1826–1889), опубликованное в 1872 г.², «Сәфәрнамә» Мухаммада бин Салиха ал-Гумари, увидевшее свет в 1890 г. В начале XX в. количество произведений, написанных в жанре хаджнамә, возросло. Были опубликованы «Ошбу рисалә мәнәсик әл-хаж вә нағъти рәсулиллаһ» (Казань, 1901) Зайнетдина бин Шарафетдина ал-Булгари, «Хажнамә» (Астрахань, 1910) Абдулгазиза Хаджитархани, «Сәфәр әл-Хижаз» (Стерлитамак, 1911) Ахмадшаха бин Ахматжана ал-Казани, «Хажи зары» (Казань, 1912) Аглиуллы Билалова, «Рисаләт миръәт әл-хаж яхүд хаж көзгесе» (Казань, 1913) Мухаммадвалия Багдани, «Рихләт бин аль-Мәгази аль-Хижаз» (Оренбург, 1913) Шейха Маази ал-Уруви³.

С началом XX в. татарская периодическая печать стала посвящать для публикаций хаджнамә отдельные регулярные рубрики. Например, издававшаяся в Оренбурге газета «Вақыт» в 1911–12 гг. опубликовала на своих полосах семь писем Салиха Камала, объединенных под названием «Хаж мәктүпләре». Кроме этого, в 1912 г. в пяти номерах этой газеты были опубликованы путевые записки имама Хайруллы Гусманова «Хаж сәфәре», в шести номерах 1913 г. — статья Зуфара Касыми под названием «Хаждан кайтуда»⁴.

Издавались и отдельные книги, посвященные путешествиям в хадж. Так, в 1910 г. в Астрахани было издано «Хажнамә» Габдерахима бин Рамазана, написанное в стихотворной форме⁵. Кроме этого, даже русская периодическая печать размещала на своих полосах записки российских хаджиев. Например, в 1901 г. в 1-м и 2-м номерах журнала «Землеведение» была опубликована объемная статья Хаджи Салим-Гарая Султанова на русском языке под названием «Священная область мусульман в Аравии (Из воспоминаний паломника)»⁶.

Жанр хаджнамә не забыт и до настоящего времени. Путевые заметки о посещении святынь ислама, написанные как в прошлом, так и до настоящего времени, публикуются Издательским домом «Медина», например, в издаваемом ежегодном сборнике «Хадж российских мусульман».

Таким образом, путевые записи Мусы Бигеева о его путешествии в хадж представляют собой произведение, которое можно отнести

¹ Татар әдәбияты тарихы. Алты томда. Т. 2. XIX йөз татар әдәбияты. Казан, 1985. Б. 126.

² Данное «Хаджнамә» было переведено на русский язык И. Гимадеевым и опубликовано в Интернете. См.: Хадж российских мусульман № 5 (Ежегодный сборник путевых заметок о хадже) [Электронный ресурс] // Издательский дом «Медина»: сайт. 2014. 12 февраля. URL: http://www.idmedina.ru/books/history_culture/?5772 (Дата посещения: 10.07.2016).

³ См.: Сибгатуллина А. Т. Контакты тюрк-мусульман Российской и Османской империй на рубеже XIX–XX вв. М., 2010. С. 12, 87.

⁴ Там же. С. 76.

⁵ Данное стихотворное хаджнамә опубликовано в Интернете. См.: Гимадеев И., Джаннат С. Хадж-наме [Электронный ресурс] // Хадж российских мусульман. Ежегодный сборник путевых заметок о хадже. 2015. № 6. URL: http://www.idmedina.ru/books/history_culture/?6610 (Дата посещения: 10.07.2016).

⁶ См.: Хаджи Салим-Гирей Султанов. Священная область мусульман в Аравии. (Из воспоминаний паломника) // Землеведение. 1901. I — II.

к старинному жанру татарской литературы хаджнаме. Следует отметить, что сам Муса-эфенди не намеревался публиковать свои путевые записки. Тем не менее его записки о богоугодном путешествии являются уникальным документом о хадже, совершенном гражданином СССР в первое десятилетие после установления советской власти, и, хотя бы по этой причине, они достойны быть опубликованными. Более того, мы уверены, что эти записки татарского ученого окажутся единственным в своем роде литературным и историко-документальным памятником, содержащим ценные для науки данные самого разного характера. В силу перечисленных выше причин из личного архива Мусы Бигеева для публикации был выбран именно тот дневник, а точнее — блокнот, который хранит в себе записи о его путешествии в хадж.

Описание дневника Мусы Бигеева с записями о хадже

Упомянутый блокнот представляет собой печатную продукцию книжного типа, т. е. полноценный книжный блок, состоящий из прошитых тетрадей писчей бумаги, заключенный в твердую обложку с форзацами и матерчатым корешком. Дневник хранится в Национальной библиотеке Турции под регистрационным номером А5924. Размеры блокнота определены весьма приблизительно, поскольку для этого пришлось пользоваться его сканированными изображениями. Исходя из косвенных признаков, таких как величина букв рукописи, размер библиотечного штампа и др., удалось установить, что размеры блокнота составляют приблизительно 200×140 мм, по высоте и ширине соответственно. Блокнот содержит 124 страницы для письма и 4 страницы форзацев. Форзацы изготовлены из плотной бумаги темно-зеленого цвета. Страницы для письма выполнены из листов желтоватой бумаги, линованной на строки красителем голубого цвета. На каждой странице насчитывается 20 строк. Каждый разворот блокнота в левом верхнем углу имеет номер, вписанный от руки арабскими цифрами.

Текст путевых заметок о хадже начинается с первого листа блокнота с т. н. «восточной стороны» и заканчивается на развороте № 28. Текст хаджнаме занимает 55 страниц. На разворотах №№ 29–30, следующих сразу после хаджнаме, каких-либо записей не имеется. Возможно, владелец блокнота таким образом отделил текст путевых заметок о хадже от записей, посвященных другим темам. В дальнейшем записи возобновляются на развороте № 31. Их тематика не относится напрямую к хаджу, но, однако, они представляют собой ценнейший материал, содержащий сведения о деятельности и внутренней «кухне» Всемирного мусульманского конгресса, а также сведения о различных моментах истории Саудовской Аравии.

Исходя из сказанного выше, было принято решение публиковать записи из упомянутого дневника, разделив их на две части. В настоящее время к публикации на русском языке подготовлена первая часть, имеющая условное название «Хаджнаме Мусы Бигеева». Она и предлагается вниманию читателя. Вторая часть находится в стадии подготовки к публикации.

Предыстория поездки Мусы Бигеева в хадж

Согласно свидетельству самого Мусы Бигеева, он отправился в хадж в мае 1927 года¹. Однако для того, чтобы иметь по возможности полное представление о том периоде в жизни ученого, необходимо вкратце рассказать об основных событиях его биографии, которые имели место в 20-е гг. XX века.

Начнем с того, что в 1923 г. в Берлине вышло в свет объемное религиозно-философское и политико-социологическое произведение Мусы Бигеева «Ислам милләтләренә дини, әдәби, сәяси мәсьәләләр, тәдбирләр хакында» (т. н. «Воззвание к мусульманским нациям»). Данный труд известен также и под названием «Азбука ислама». Работа была задумана как мусульманский ответ на опубликованную в 1919 г. «Азбуку коммунизма», написанную видными деятелями большевизма Н. И. Бухариным (1888–1938) и Е. А. Преображенским (1886–1937). Фактически, этот труд Мусы Бигеева представляет собой проект исламской конституции, родившейся в горниле перемен глобального масштаба, сотрясавших человеческое сообщество в первой четверти XX века.

В качестве редактора рукописи «Азбуки ислама» выступил выдающийся татарский писатель и общественный деятель, политэмигрант Гаяз Исхаки (1878–1954), который в те годы проживал в Берлине. Таким образом, книгу Мусы Бигеева «Азбука ислама», в которой были подвергнуты уничтожающей критике постулаты марксизма, к печати готовил известный антисоветчик и один из идеологов татарского национально-освободительного движения. Этих фактов оказалось достаточно для того, чтобы Муса Бигеев был арестован сотрудниками ОГПУ/НКВД в ноябре 1923 г.

Арест известного мусульманского ученого вызвал волну протестов в среде татарской зарубежной диаспоры. В частности, финские татары организовали сбор подписей под петицией об освобождении Мусы Бигеева и через представителей турецкой дипломатии передали ее в соответствующие органы власти СССР². В результате этой активности Муса-эфенди был освобожден из-под стражи, но ему было предписано в течение трех лет проживать в Москве без права покидать город.

¹ См.: Дневник М. Дж. Бигеева. Milli Kütüphane. Ankara. Ед. хр. № 5924. С. 1.

² См.: Görmez M. Musa Carullah Bigief. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı yayınları / 125, 1992. S. 36–37.

Следует признать, что меры, предпринятые властями по отношению к Мусе Бигееву, не были жестокими. Проживая в Москве в качестве ссыльного, Муса-эфенди был, тем не менее, свободен в передвижении по городу, он мог встречаться и общаться с нужными ему людьми, в т. ч. и иностранцами, переписываться и заниматься научно-религиозной деятельностью. Более того, осенью 1925 г. Муса-эфенди даже добился от органов советской власти разрешения на отдых в Крыму.

Крымские татары тепло встретили Мусу-эфенди и окружили его заботой и вниманием. Во время пребывания на отдыхе Муса-эфенди часто встречался с местным мусульманским сообществом и религиозными деятелями. В ходе таких встреч обсуждался широкий круг богословских и религиозно-философских тем. На одной из таких встреч Муса-эфенди был задан вопрос об отношении ислама к опьяняющим напиткам. Данный вопрос был весьма актуален для крымских татар, традиционно занимавшихся виноградарством и виноделием. Муса-эфенди дал развернутый ответ на поставленный вопрос. Позже его ответ в форме фетвы был опубликован в издаваемом в Крыму мусульманском журнале «Аср-и мусульманлык»¹.

В середине 1926 г. в Мекке состоялся первый Всемирный мусульманский конгресс, посвященный проблеме халифата. Для участия в работе форума была приглашена и делегация советских мусульман. Несмотря на статус пониженного в правах гражданина, Муса Бигеев, получивший индивидуальное приглашение от организаторов форума, получил также разрешение и от органов советской власти на участие в работе конгресса вместе с делегатами от Уфимского духовного управления мусульман. Поездка в Мекку состоялась, и Муса-эфенди принял участие в работе Мекканского конгресса 1926 г.

На рубеже 1926–27 гг. закончился срок московской ссылки Мусы Бигеева. Он сразу же вернулся в Ленинград, к своей семье, а спустя несколько месяцев Муса-эфенди отправился в хадж, совместив свое богоугодное путешествие с активным участием в деятельности рабочей группы Мекканского конгресса, о чем и свидетельствуют его дневниковые записи.

Степень изученности рассматриваемого периода биографии Мусы Бигеева

Изучение жизненного пути выдающихся личностей прошлого и написание подробной, хронологически выверенной биографии является трудоемким делом. Сказанное верно и относительно биографии Мусы Бигеева. Составление полной картины прожитой им насыщенной и бо-

¹ Görmez M. Musa Carullah Bigief. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı yayınları / 125, 1992. S. 38.

гатовой на события жизни еще далеко от завершения. Если мы возьмем, для примера, поездку Мусы Бигеева в хадж в 1927 г., то выяснится, что информации об этом событии в его жизни не так уж и много. Исследователи жизненного пути татарского ученого, говоря о совершенном им хадже, ограничиваются лишь двумя-тремя предложениями. Например, известный историк и общественный деятель Габдулла Баттал-Таймас (1883–1969), который был лично знаком с М. Бигеевым, в своей книге «Муса Ярулла Биги» пишет: «В 1926 г. Мусе-эфенди было дано разрешение поехать в Мекку на мусульманский конгресс...»¹, но не говорит чего-либо о том, что Муса-эфенди совершил хадж в 1927 г.

Биография Мусы Бигеева была хорошо изучена турецким ученым Мехметом Гёрмезом. В своей монографии он пишет, что в 1927 г. Муса-эфенди получил разрешение властей на совершение хаджа, а на обратном пути из хаджа принимал участие в мусульманском конгрессе по халифату, который проводился в Иерусалиме². Однако названный конгресс проводился в Иерусалиме в 1931 г., а не в 1927-м.

Еще один турецкий исследователь биографии Мусы Бигеева, Ахмад Канлыдере, говоря о событиях 1927 г., о хадже упоминает очень коротко: «В 1927 г. [Муса Бигеев. — А. Х.] добился разрешения на совершение хаджа. Он посетил Медину и пробыл там двадцать дней. Он увидел, что Медина была более отсталой, чем Бухара»³. При этом А. Канлыдере ссылается на трактат Мусы Бигеева под названием «Ал-Ваши'а фи накъд 'акаид аш-ши'а», который был опубликован в 65-м номере турецкого журнала *Selâmet* за 1948 г.⁴

А. Тагирджанова, написавшая большой и подробный труд о советском периоде жизни Мусы Бигеева, сообщает о хадже 1927 г. лишь одним предложением⁵.

И. Гимадеев, также изучающий наследие Мусы Бигеева, в одной из своих статей, вторя упоминавшемуся выше А. Канлыдере, цитирует фрагмент из книги М. Бигеева «Ал-Ваши'а фи накъд 'акаид аш-ши'а»³. В этом фрагменте сообщается о том, что в 1927 г. Муса-эфенди двадцать дней прожил в Медине. Однако в действительности происхождение данной информации остается непонятным, поскольку в имеющейся у нас ксерокопии арабоязычного издания упомянутого трактата Мусы Бигеева подобная информация отсутствует⁶.

¹ *Баттал-Таймас Г.* Муса Ярулла Биги. Казан: «Иман» нәшрияты, 1997. С. 24.

² См.: *Görmez M.* Указ.соч. S. 39.

³ *Kanlıdere A.* Kadimle Cedit Arasında Musa Cârullah. Hayatı — Eserleri — Fikirleri. Ankara: Dergâh Yayınları, 2005. S. 118.

⁴ Названный труд М. Бигеева был издан в Казани в 2003 г. издательством «Иман» в переводе на русский язык и под редакцией Д. А. Шагавиева.

⁵ *Тагирджанова А. Н.* Книга о Мусе-эфенди, его времени и современниках. Казань, 2010. С. 213.

⁶ См.: *Джаруллах М.* Ал-Ваши'а фи накд 'ака'ид аш-ши'а [Челнок для раскрутки пряжи воззрений шиизма]. Ал-Кахира, 1935. С. 24.

Как видно из сказанного выше, исследователи биографии Мусы Бигеева сообщают очень мало информации о хадже, который ученый совершил в 1927 г. Следовательно, предлагаемая вниманию востоковедческого сообщества публикация не только впервые вводится в научный оборот, но и раскрывает те моменты жизненного пути татарского ученого, которые до сих пор оставались малоизученными.

Особенности хаджнаме Мусы Бигеева

Предлагаемая публикация представляет собой перевод с татаро-османского на русский язык¹. Следует отметить, что язык, на котором Муса Бигеев писал свои труды и делал записи в дневниках, в свое время был понятен любому образованному мусульманину, принадлежащему к тюрко-мусульманскому этносу. Этот язык можно назвать языком высокой тюрко-мусульманской учености, и он был весьма далек от народно-разговорного языка российских татар. Однако в 20-е гг. XX в. представители молодой татарской интеллигенции уже писали на языке, приближенном к народно-разговорному. Фактически это был период формирования нового татарского литературного языка, когда уже появились первые литературные произведения на новом языке, максимально очищенном от арабо-персидских лексических заимствований и элементов турецко-османского синтаксиса. Параллельно в эти годы перестал существовать как татаро-османский язык произведений Мусы Бигеева, так и т. н. старотатарский язык, на котором писала свои произведения основная масса татарских дореволюционных авторов. Однако Муса Бигеев не поддался общему лингвистическому тренду и, как видно из текста его хаджнаме, продолжал писать на привычном для него татаро-османском языке.

Следует отметить, что путевые заметки Мусы Бигеева о путешествии в хадж не являются последовательным литературно-художественным текстом, части которого находятся в сквозной логической связи друг с другом. Даже само название «хаджнаме» является условным названием, выбранным нами лишь ради отражения жанровой принадлежности авторского текста. Что касается самого автора, то он не дал своим путевым заметкам какого-либо названия. В действительности дневниковые записи Мусы Бигеева о хадже представляют собой каскад заметок по различным темам, лишь некоторые из них связаны между собой логически и, как следствие, могут быть восприняты как короткое повествование

¹ Татаро-османский текст путевых заметок М. Бигеева 1927 г. опубликован автором статьи с использованием транслитерации на кириллице. См.: *Хайретдинов (Хайрутдинов) А.Г.* Русиядән, димәк мөмкин, йалһыз бән... (Муса Бигиевнең 1927 нче елгы хажнамәсе). Тарихи-документаль очерк. Кереш сүз Ә.Т. Сибгатуллина. Казан: ТФА Ш. Мәржани ис. Тарих институты, 2016. 156 б. В дальнейшем планируется издать также на современном татарском языке.

о том или ином событии, которое произошло во время путешествия Мусы Бигеева, начавшегося в Одессе и продолжившегося в Хиджазе. При этом даже более или менее цельный и связный фрагмент дневниковых записей может иметь не относящиеся к основной теме повествования включения и вставки. В свою очередь, фрагменты рукописного текста отделялись автором друг от друга либо пустым пространством, либо методом изменения ориентации того или иного фрагмента на странице, либо переносом на следующую страницу, либо подчеркиванием и, наконец, заголовками, которые, судя по тексту, автор вписал карандашами синего и красного цвета уже после того, как основной текст путевых заметок был им написан. Что касается рукописного текста собственно хаджнаме, то он был исполнен чернилами черного цвета.

В нашем переводе мы постарались максимально сохранить авторскую топографию текста в том, что касается деления на абзацы и разделы. Также оставлена без изменений авторская датировка записей, которая, надо отметить, грешит некоторой непоследовательностью.

В заключение выразим надежду на то, что данная публикация вызовет интерес у специалистов, занимающихся исследованием истории хаджа как обрядовой составляющей ислама, и у исследователей политической истории Ближнего Востока, Аравийского полуострова и, в особенности, истории Саудовской Аравии. Полагаем также, что источник окажется полезным для ученых, занимающихся изучением истории организованной политической деятельности мусульман.

Предполагаем, что внимание исследователей привлекут также и те заметки Мусы Бигеева, в которых он описывает свои встречи, беседы с выдающимися религиозными лидерами мусульманского мира и государственными деятелями, стоявшими у истоков создания такого государства, как Саудовская Аравия, в ходе которых обсуждались различные стороны их совместной работы на поприще политического возрождения мусульманского мира.

Вступительная статья, перевод с татаро-османского языка и комментарии кандидата философских наук А.Г. Хайрутдинова.

Муса Бигеев

ЗАПИСКИ О ХАДЖЕ 1927 Г.¹

В воскресенье, 15 мая 1927 г. я отправился в путь из Одессы. На таможне не позволили вывезти российские деньги, поэтому через знакомого имама я передал свои 510 рублей моим детям. И тому рад. Все остальное прошло замечательно.

Бисми-л-лахи мутаваккилан ала-л-ллах².

Наш пароход зафрахтован специально для хаджиев. Их на борту сто тридцать семь человек. Благодаря заботе моих братьев-спутников из каюты третьего класса я переместился в каюту первого класса. Душа моя радуется. *Ва ма тавфик илла би-л-лах*³.

На пароходе чисто, к хаджиям отношение уважительное. Такое положение дел является весьма сильной агитацией, великолепной пропагандой. И, наконец, благодатной и разносторонней торговлей. Это весьма полезное средство для того, чтобы собрать русские деньги и царские золотые, оказавшиеся за границей.

17 мая, во вторник в 4–5 часов утра показался Босфор. Около шести часов пароход причалил возле района Кавак⁴. Погода была весьма свежей и тихой. Здесь пароход ожидал прибытия врачей, работающих на санитарном контроле. Объявили, что сходить с парохода или подниматься на его борт строго запрещено. Запрещено даже приближаться к нему.

Какими бы соображениями ни было вызвано такое решение, хоть санитарно-медицинскими, хоть политическими, оно представляет собой излишнюю предосторожность. Равно как и перегиб, демонстрирующий неуважение к мусульманам.

Конечно, медицинские вопросы являются международной проблемой. Но остается непонятным, почему такая чрезмерная избирательность проявляется именно по отношению к хаджиям.

Если данную проблему хотя бы в общих чертах не решит Конгресс⁵, то, как минимум, ее могут решить правительства Турции и России в той мере, в которой последняя имеет к ней отношение.

Данная проблема также очень важна для компании Совторгфлот⁶. Если в этот раз Стамбул не примет хаджиев, то после этого у них про-

¹ Дневник М. Дж. Бигеева. Milli Kütüphane. Ankara. Ед. Хр. № 5924. С. 1–28. Публикуется 1-я часть «Записок», окончание в № 4. Полностью документ в переводе на русский и татарский языки готовится к печати в ИД «Медина». Перевод и комментарии А. Г. Хайрутдинова. Научный редактор перевода Ш. Р. Кашаф.

² Бисми-л-лах мутаваккилан ала-л-лах (*араб.*) — с именем Аллаха и полагаясь на Аллаха.

³ Ва ма тавфик илла би-л-лах (*араб.*) — нет успеха кроме как с Аллахом.

⁴ Кавак — район Стамбула.

⁵ Конгресс — подразумевается Мекканский конгресс, впервые собравшийся в 1926 г.

⁶ Совторгфлот (Советский торговый флот) — государственная торговая компания, основанная в СССР в 1924 г.

падет всякое желание. А ведь именно мусульманские страны пожелали, чтобы кашгарские мусульмане отправились в хадж российским путем.

Визы были на руках всего у шестидесяти или семидесяти хаджиев. Это выяснилось в Каваке, поэтому и не было дано разрешения сходить на берег.

Но ведь ни один хаджий никогда и нигде не оказывался переносчиком какой-либо заразной болени. Отчего такой страх перед хаджиями? Отчего такое враждебное отношение и чувство ненависти к хаджиям?

Представитель компании Владимир Степанович Суслин прекрасный, рассудительный человек. Он приложил все усилия для того, чтобы найти возможность для хаджиев сойти на берег. Если бы он продолжил настаивать, то разрешение было бы получено. Но задержка могла привести к опозданию на хадж, поэтому в этот раз он отступил. Зато он нашел пути для пятидневной остановки со сходом на берег на обратном пути.

Ходят слухи, что из Анкары пришла телеграмма с разрешением на сход хаджиев на берег. А позже якобы была получена телеграмма с запретом. Может быть, компания пошла на это с целью избежать лишних финансовых затрат? Или же имелось какое-то другое препятствие?

Может быть, это турецкое представительство распорядилось, дабы оградить хаджиев от трудностей? Как бы там ни было, сильное желание хаджиев из Китая, да и вообще всех хаджиев, посетить Стамбул осталось неисполненным. Очень обидная, в силу своей бессмысленности, ситуация!

Ходят слухи, что якобы имеется предписание иметь на транзитных пароходах одного-двух медицинских сотрудников. На наш пароход были приписаны два турка — Мухаммад Фуад и Али Фуад. Они пробыли на пароходе до Чанаккале¹.

17 мая в Мраморном море в час, когда садилось солнце, экипаж парохода с целью развлечь хаджиев устроил для них танцы и игры. Кашгарские хаджи тоже танцевали. У них и своя гармошка была.

Погода стоит отличная, хаджи пребывают в радостном настроении. Некоторые отослали домой радостные приветственные телеграммы.

18 мая помощник капитана пришел в нашу каюту и уважительным тоном пожаловался, что пропали или были украдены две-три курицы. «Предостерегите хаджиев, если после этого повторится что-то подобное, то я строго накажу негодяев: *“Очень строго карать”*»². Я рассказал об этом Каракашу-эфенди и Абд ал-Гафур, хазрату Кашгари. Затем мы довели это предупреждение до всех хаджиев. Если среди хаджиев имеют место такие вещи, то это, конечно же, очень постыдно. Нельзя даже допустить, что виноват кто-то из членов экипажа.

¹ Чанаккале (тур.) — Галлиполи.

² Обращает на себя внимание тот факт, что некоторые фрагменты своих записей М. Бигеев выполнил на русском языке (выделено курсивом).

Мне пришла мысль переписать имена и адреса местожительства всех хаджиев, присутствующих на пароходе. Предложил. Идея понравилась всем. Был составлен поименный список хаджиев.

Советская политика с большим уважением доставляет китайских и российских мусульман на специальных пароходах в священные для них края. Она открыла пути для совершения хаджа. Ни одно из исламских государств не смогло реализовать дело, подобное этому.

Трудное дело красным проникать куда-нибудь. Мы очень много упустили, проиграли. Возместить уже поздно¹.

20 мая на пароходе стал ощущаться недостаток питьевой воды. Капитан запер цистерны с водой на ключ. Воды нигде не осталось. Это было чересчур жесткое решение. Вода для чая испортилась, стала невкусной.

21 мая в три-четыре часа утра пароход подошел к набережной Порт-Саида. Здесь он отдал якорь и долго стоял. Пароход окружили полицейские катера. На борт также поднялись несколько человек. Все хаджи здоровы.

20 мая ночью пароход приблизился к побережью в районе Порт-Саида. Утром 21 мая мы увидели Порт-Саид. В три часа пополудни пароход вошел в канал. По каналу он шел довольно быстро. Я отправил телеграмму госпоже моего сердца:

«Одесса Порт-Саид море как зеркало. Восхищаясь искусством и природой проехали канал²».

Канал подобен прямой линии. Это плод великого рукотворного искусства, коим человек не может не восхититься. Но в то же время он является доказательством слабости человека перед могуществом природы. Несмотря на то, что сила просвещения велика, при сравнении ее с нашим невежеством, она все же исчезающе мала при сопоставлении ее с мощью природы. Человек, который сравнит Суэцкий канал с проливами Босфорским, Гибралтарским или Баб-эль-Мандебским проливом, узрит слабость людей. Земли Египта были заполнены иноземцами, которые, скажем так, утвердили здесь высокую культуру, которая все же служила лишь самим иноземцам. Я своими глазами убедился в том, что здесь нет и следа турецкой или русской силы. Каково же проявление революции в этих краях? Здесь прямой линией важнейшей и сильнейшей революции является прямая линия канала.

На всех пароходах, идущих по каналу, установлены мощные прожекторы.

Наш пароход был радиофицирован. Хаджи собирались и слушали радиопередачи.

¹ Данная реплика представляет собой краткую оценку М. Бигеевым восточной политики советского руководства, которую оно с первых дней своего существования проводило по отношению к мусульманским народам.

² Выделенная курсивом фраза в оригинале написана автором на русском языке.

Вечером, около десяти часов, подошли к городу Исмаилия. Пароход не останавливаясь проследовал дальше.

Это была половина пути.

22 мая, в воскресенье я проснулся ночью и вышел на палубу, дабы полюбоваться берегами. Настало утро. Рассвело. Канал представляет собой узкую речку посреди песчаной пустыни. Азиатская сторона — сплошные пески, на африканской стороне располагаются обустроенные селения и сады.

Следуя по каналу мы в нескольких местах останавливались, уступая путь. Так, мимо нас прошли несколько больших пароходов.

Надо признать, что хаджи не очень-то чистоплотны, но и сам пароход не блещет чистотой.

В Порт-Саиде воздух был чрезвычайно жарким. А далее, ближе к Суэцу, стало ощутимо прохладнее. Вокруг нас горы, вдалеке виднеются высокие вершины. Возможно, по этой причине по утрам с 4–5 часов в воздухе царит приятная прохлада.

21 мая, в понедельник, мы вошли в канал. 22 мая в семь утра вышли из канала. Всего потратили шестнадцать часов. При этом совершили три остановки со стоянкой. Следовательно, мы прошли канал за 12 часов. В Суэце был произведен простой и весьма поверхностный досмотр, и мы тронулись, пароход не встал на стоянку.

В воскресенье, 23 мая с утра и до вечера стояла ясная погода, но все же на поверхности моря ощущалось какое-то движение, пароход раскачивался, хотя все оставались на ногах.

В Порт-Саиде на борт поднялись три санитара: иудей, христианин и египетский врач-мусульманин. Господин врач принялся продавать хаджиям всякую мелочь, при возможности он мухлевал и надувал покупателей в мелочах. Чиновники и представители компании всегда берут взятки и торгуются.

В понедельник, 23 мая небо было ясным, морская поверхность — совершенно спокойной. Стояла невыносимая жара. 24 мая, вторник. Погода ясная, море спокойное, зной изнуряющий, хаджи здоровы.

24 мая, во вторник вечером в девять часов с четвертью пароход достиг границы миката, прозвучал гудок и было сделано объявление о прибытии на место.

Хаджи еще до достижения миката облачились в ихрам. Я тоже был в ихраме, но у меня не было изара и риды, но, тем не менее, я был махрам.

25 мая, в среду в 11 часов показалась Джидда. Порт Джидды не пригоден для захода морских судов. За столько веков можно было бы исправить этот недостаток. На рейде стояло несколько пароходов. Среди них было несколько турецких и греческих судов.

Мы прибыли 25-го числа в двенадцать тридцать. От госпожи моего сердца была телеграмма, которой я очень обрадовался: *Все здоровы наша жизнь прекрасна все получили.* Я очень, очень обрадовался.

25 мая пароход прибыл в Джидду. Нас встретили с почетом. На берег нас доставил специальный катер, затем мы прошли карантин. Досмотра не было, врачи приняли нас с уважением и с уважением же осмотрели. Я нанял носильщика. Оказалось, что в Джидде запрещается ездить на автомобилях. Я остановился в доме Мухаммада Насифа. Дом — большой, на втором этаже расположена специальная большая комната. Отличная комната. Я отдохнул, выпил чаю. Вода была замечательной. Она дождевая. Оказывается, ее собирают и хранят в специальных цистернах. Очень сладкая, свежая вода. Говорят даже, что она живая. Как оказалось, элита Джидды и ее состоятельные жители пользуются только дождевой водой. Дома Джидды телефонизированы. Можно поговорить с Меккой.

Я поговорил с Юсуфом Ясином¹. Хотя расстояние между городами и небольшое, слышимость была плохой. Но я все же смог объяснить свою цель и попросил найти для меня комнатку близ ал-Харам. Я сказал, что хочу совершить са'йи. 6 мая я отправился в Голландский банк. Затем посетил живущего неподалеку турецкого шахбандара² — господина Сулеймана Шавката и господина Мухаммада Надима. А после этого имел встречу с египетским шахбандаром. Поговорили. Я выразил свою жалобу по поводу их запрета. Потребовалось написать заявление о предоставлении разрешения, которое я написал, и вышел оттуда.

Я посетил нашего полпреда³. Человек замечательного ума. Язык его столь же красноречив, как и его ум. Он владеет всей информацией о ситуации.

Вся сила Ибн Сауда заключается в поддержке исламского мира. Конгресс — единственный путь. И если в этом году конгресс и не состоялся, он непременно соберет его в один из следующих годов. Исламские государства в этом отношении виноваты. Не был избран президиум, остался неизбранным исполнительный комитет, не выполнено ни одно из принятых решений. Не поступило финансовых средств откуда бы то ни было. И более того — даже отзыва откуда-нибудь не поступило.

По поводу заседания в октябре-ноябре Мекканский центр от имени президиума разослал поздравительные телеграммы, представитель в Джидде предпринял активные действия в вопросе о Мекке, но Шариф Аднан⁴ не осмелился совершить такой шаг. Что касается Хафиза

¹ Юсуф Ясин — уроженец Сирии, перебрался в Аравию в 1923–24 гг., сблизился с султаном Неджда Ибн Саудом, исполнял обязанности его советника по политическим вопросам, позднее был назначен министром и главой политического департамента королевства и главным редактором газеты «Умм аль-кура».

² Шахбандар (перс.) — чиновник, представлявший интересы в данном случае турецких торговцев, ведущих дела в Хиджазе.

³ Полпред (полномочный представитель) — вероятно, здесь М. Бигеев имеет в виду Карима Габдрауфовича Хакимова (1892–1938), своего соплеменника, первого советского дипломата в арабском мире, который наладил доверительные отношения между СССР и Саудовской Аравией, и благодаря которому было налажено морское сообщение между Одессой и Джиддой.

⁴ Шариф Аднан — делегат Мекканского конгресса 1926 г. от Хиджаза, был избран председателем конгресса.

Вахбы¹, то он, хотя и является самым толковым из всех и сравнительно уважаемым персонажем, все же он египтянин, и со стороны короля ему мало доверия, точнее, его практически нет. В событиях в долине Мина он был на стороне Египта, из-за этого он даже подал в отставку. Король принял его отставку, но затем Хафиз Вахба отозвал свое заявление об отставке. Это был недостойный шаг, нечто такое, что выглядело как дискредитация политики короля.

Здравоохранение

Нечистоплотность присуща не только хаджиям, но она очевидна и на пароходах, и в пунктах остановки. По пути в хадж хаджий вынужден терпеть всевозможные тяготы.

Хадж — это предстояние перед божественностью в голой пустыне человека, очистившегося от всех привязанностей.

Местное время в Джидде и Мекке такое же, как Ленинграде. Если и существует какая-то разница, то она составляет 15–20 минут.

Джидда — Мекка

Нескольким компаниям принадлежит около ста пятидесяти автомобилей.

Имеется небольшое регулярное войско, получающее жалованье. Оно хоть и малочисленно, тем не менее все ополчение, которое вооружается за счет племен, представляет собой грозную силу.

Фердинанд де Лессепс² завершил строительство Суэцкого канала, но в Панаме успех от него отвернулся.

Канал

Сегодняшний канал был открыт 20 ноября 1869 г. Он соединил Средиземное море с Красным. Общая длина канала составляет 145 км, наибольш-

¹ Хафиз Вахба (Хафиз Вахба аз-Зухайли, 1889–1969) — уроженец Египта, посвятил свою жизнь служению королям саудовской династии. Исполнял обязанности мэра Мекки после того, как в 1925 г. ее завоевал Ибн Сауд. Позднее возглавлял департамент образования королевства. С 1938 г. служил послом Саудовской Аравии в Японии. Также исполнял обязанности представителя саудовского короля в Ватикане, посла Саудовской Аравии в Великобритании.

² Фердинанд де Лессепс (Фердинанд Мари, виконт де Лесепс, 1805–1894) — французский дипломат. В годы своей дипломатической службы в Египте (1831–1837), пользуясь служебным положением получил у вице короля страны Мухаммада Саид-паши (1822–1863) концессию на строительство Суэцкого канала. В 1859–1869 гг. руководил строительством канала. Начиная с 1879 г. возглавлял акционерное общество «Панама», созданное для строительства Панамского канала и которое обанкротилось в 1889 г.

шая ширина его 11 км, глубина достигала 8 метров¹. Все суда проходили по нему очень медленно. Канал непрерывно расширяется. На этих работах заняты от 200 до 300 человек. Канал существовал еще в эпоху фараонов. Тогда его длина составляла около 200 км. Он был возвращен к жизни в эпоху халифа Умара, достигнув длины 225 км. Следы этого канала видны до сих пор. Селим² собирался обновить его, но потерпел неудачу.

29 мая около 3 пополудни подали автомобиль. Мы сели в него вдвоем. Все было отлично. За час добрались до Бахры. Воздух был весьма зноен, по пути не встретили ни одного человека. В Бахре немного постояли. Затем поездка стала заметно труднее. В воздухе было много пыли, по дороге шло множество верблюдов, движение немного затруднилось. В час вечерней молитвы мы достигли окрестностей Мекки. Близ Хамидии мы вышли из автомобиля, поскольку, как оказалось, далее движение на автомобилях запрещено. Мы довольно намучились. Я передал свой багаж носильщику и пошел пешком. Остановился у выходца из Казани Абд аш-Шукура-эфенди. Оставался у него два-три дня.

Я встал рано, купил себе обувь в лавке на улице. Пошел в мечеть ал-Харам. Было девять утра, когда я начал совершать таваф. В ал-Харам я пробыл около часа. Затем приступил к са'йи. Было жарко, и я ходил медленно. Каждый круг я проходил в течение приблизительно десяти минут. Семь проходов заняли чуть более часа времени. После са'йи немного перевел дух, огляделся. Прозвучал азан. Вернулся к себе, когда настало самое пекло. Немного устал. В течение трех дней я ничего не ел, не было аппетита. Зато пил непрерывно.

Я обратился к таким государственным мужам, как Юсуф Ясин, Абдаллах ад-Дамлуджи³, Хафиз Вахба, и даже к Сулейману Шафик-паше⁴ по поводу места. Обратился и к Тевфику Шарифу⁵. Безрезультатно. Поэтому остался у Абд аш-Шукура в качестве гостя. Я был здоров и полон сил, но не было аппетита. И я не пил ничего, кроме напитка, напоминающего катык.

В среду начало месяца зу-л-хиджжа не подтвердилось⁶. Пятница была принята как второй день зу-л-хиджжа. Как обычно, продолжался Большой хадж.

¹ В настоящее время протяженность Суэцкого канала составляет 173 км, ширина по зеркалу воды достигает от 120 до 150 м., ширина дна — 45–60 м., глубина — 20 м.

² Селим (Селим II, 1524–1574) — одиннадцатый султан Османской империи, правил в 1566–1574 гг. Третий сын султана Сулеймана I Кануни и Роксоланы.

³ Абдаллах ад-Дамлуджи — выходец из Ирака. С 1915 г. исполнял обязанности медицинского советника и врача, при Ибн Сауде. Затем отвечал за прием иностранных гостей при дворе в Эр-Рияде. После захвата Ибн Саудом Хиджаза был назначен личным представителем короля в Джидде. Затем — заместителем министра иностранных дел и оставался на этом посту почти до 1930 г.

⁴ Сулейман Шафик-паша — в 1912 г. исполнял обязанности губернатора Басры. От лица османских властей, которые стремились обрести в лице Ибн Сауда союзника, проводил с ним переговоры.

⁵ Тевфик Шариф — делегат Мекканского конгресса 1926 г. от вилайата Асир, также исполнял обязанности секретаря конгресса.

⁶ Дата начала месяца зу-л-хиджжа в записях М. Бигеева упоминается дважды: здесь и ниже. Исходя из этого мы предположили, что здесь имеется в виду среда, 8 июня 1927 г.

Меня навел Тевфик Шариф. Пробыл два-три часа. Его верность на высоте, акида крепка, убежденность в единобожии совершенна. Благодаря своей состоятельности он обрел большие возможности. Он сообщил, что в Мекке будет создан общемусульманский университет, центр исламского развития.

Я сказал, что в этом плане Мекка во всех отношениях уже опоздала. Мекка отстала в вопросах этики, религии, бытовой и ритуальной, нравственности. Если Мекка сможет привязать к себе исламский мир, то Аравия может быть просвещена также и в плане вероубеждения.

Был вторник, я встал, совершил омовение. Стоял июнь месяц. Предполагая, что, возможно, наступил шестой день зу-л-хиджжа, который мог оказаться и седьмым, я отправился к Запретной мечети, исполнил таваф, совершил са'йи и, вознамерившись совершить хадж, вошел в ихрам. Было легко. Даже во время совершения са'йи я не испытал трудностей. Людей было весьма много, и я был внимателен и собран. Я ни к кому не прикасался и ни с кем не сталкивался. Далее я собрался пешком пойти к горе Арафат. Решил, что отправлюсь туда восьмого числа зу-л-хиджжа, в среду, иншаллах. Также я собирался переночевать на горе Джабал ан-нур.

Седьмого июня во время вечерней молитвы было объявлено о начале месяца¹. Среда стала первым днем месяца, до наступления четверга. Мои планы немного изменились. В среду я встал рано. Было время сухура, когда я вышел в путь к Горе света. В пути я провел много времени, ожидая кого-нибудь, кто мог бы стать для меня проводником, и поэтому мой подъем на гору пришелся на полдень, в самый зной.

Я поднялся на гору. Немного устал. Некоторое время посидел в пещере, предавшись размышлениям в этом божественном медресе. Сегодня это совершенно заброшенное место. Пещера чиста. Но крайние постройки, расположенные на горе, совершенно разрушены. По пути к горе и на самой горе я не повстречал ни одного человека. Поднялся на гору, спустился, очень устал. Спустившись с горы, выпил чаю в одной чайной. Но жажда не прошла, однако поиски воды не увенчались успехом. Пройдя еще четыре-пять верст я остановился в одной кофейне и вдоволь напился чаю и отдохнул. Во время послеполуденной молитвы я продолжил путь и через час достиг долины Мина. Возле Джумра ал-вуста, близ кофейни мне повстречался господин Саид Али. Мы посидели вместе. Я пил чай.

После заката мы тронулись в путь и, останавливаясь на отдых в двух-трех местах, наконец-то дошли до Муздалифы. Здесь мы переночевали и до рассвета отправились к горе Арафат. Шли неспешно. Перед самым рассветом гора Арафат озарилась светом.

¹ По нашим расчетам, сделанным на основе записей М. Бигеева, 7 июня приходилось на вторник.

Мы были в пути, когда взошло солнце. Воздух был чист и прохладен, поэтому мы не устали. Дошли до мечети Нимра. Саид Али ушел в свою палатку. Я остался возле мечети, намереваясь соединить две молитвы, я расположился в кофейне, поскольку мечеть была очень грязной. Я хоть и зашел в нее один раз, оставаться в ней оказалось невозможно. Я вышел и прочитал намазы снаружи. Воздух был свеж, жара спала.

Во время послеполуденной молитвы я направился к горе. Шел пешком, останавливался несколько раз. На горе людей было мало. Благодаря опеке короля на территории вокруг горы Арафат царила абсолютная тишина. Все были побеждены зноем. На одной песчаной горке было установлено три-четыре палатки, люди танцевали, пели и громко разговаривали. Я немного удивился этому. За пару часов до вечерней молитвы на Арафате началось движение, стали загружаться *шукдуфы*¹, пришла в движение вся масса людей. Куда там ждать заката солнца! Это и невозможно. Одновременное перемещение двухсот-трехсот тысяч хаджиев, конечно же, дело непростое. Массовый исход людей с горы — это очень трудное дело.

Я был один, и в руках у меня было около пятнадцати фунтов ноши. Я нанял носильщика и двинулся в путь после захода солнца. Так я избежал трудностей и шел первым. Я достиг долины Муздалифа, побыл там час-два, затем направился в сторону долины Мина и там переночевал.

Рассвело. Я, поспешая, поднялся на холм, дабы увидеть церемонию обновления *кисвы*. Кисва была обновлена, но я не смог увидеть праздничный намаз. Но была прочитана *хутба*, которую слушал я один. Это была крайне слабая *хутба*. Я удивился тому, что в мечети ал-Харам было мало людей. Я долго наблюдал, и именно в этот раз мне выпала честь увидеть камни Каабы. По причине непринятия *махмиля*² правительство Египта запретило изготовление кисвы. Саудовское правительство распорядилось изготовить кисву. Хорошее дело.

Затем я вернулся к себе и прилег, поскольку устал. Отдохнув, я поднялся и пошел осматривать окрестности долины Мина. Переночевал в кофейне. Действительно, в долине Мина и на горе Арафат безопасность на высоте, и там более чем обычно правит безопасность. Но в том, что касается чистоты, то об этом заботы мало. И этот грех лежит не на правительстве, большая часть греха лежит на самих людях. Действительно, государство ни на йоту не виновно в том, что мечети долин Мина и Муздалифа загажены так, словно это отхожие места. И если люди осознанно и по лени загаживают мечети, то какой смысл говорить о других причинах?

Пришло время сказать прямо: если у нас и соблюдаются столпы религии, то ни в одном из столпов нет ни смысла, ни духа — одна только

¹ Шукдуф (*араб.*) — носилки или паланкин для езды на верблюдах.

² Махмил (*араб.*) — специальный паланкин, предназначенный для транспортировки кисвы и даров для Каабы.

голая видимость. Народ совершает намаз, но в нем нет духа, народ надевает ихрам, соблюдает его форму и при этом он не ведаёт ни истины, ни морали. Обряд стояния на горе Арафат совершенно лишен пользы. Собрания в долине Мина совершенно лишены смысла, таваф представляет собой бесполезную беготню, лишенную какого-либо внутреннего содержания.

Я ходил пешком, и мне было хорошо. В дни хаджа я не съел ни ломтика пищи. Правило недопустимости близости, распрей и ссор во время хаджа полностью было воплощено на моем примере¹. Я многое повидал и вернулся в добром здравии. В воскресенье, 12 зу-л-хиджжа, 12 июня утром около восьми часов я был в своей комнатке.

Если действовать согласно принципу «суть вещи определяется по наносимому ею вреду», то на примере беспорядков, происходящих на Арафате и в долине Мина, мы можем извлечь уроки того, каким образом нам следует привести в порядок наши дела. В мире ислама отсутствие порядка проявляется во всех делах, движениях, решениях, поклонении — в общем, во всем. Отсутствие порядка во всем вызывает о необходимости наведения порядка во всем. Но даже такая польза не была суждена нам и не могла быть суждена на протяжении многих лет.

Судовой доктор с парохода поведал, что Ибн Сауд обратился к правительству Турции с информацией для турецких хаджиев: «Безопасность на высоте, и если вы будете препятствовать хаджиям, то это будет равнозначно недоверию моему правительству и мне лично». Правительство приняло это обращение с условием гарантии безопасности хаджиев. Предприняв все необходимые санитарно-гигиенические меры, оно отправило три парохода с хаджиями. Ни один турок не испытал каких-либо трудностей. Нигде нет карантина.

В расположении палаток на Арафате не было порядка. Если кто-то отдалялся от своей палатки, то обратного пути к ней уже невозможно найти. Если бы территория Арафата была поделена на сектора посредством ям, каналов, или снабжена башнями, указателями, номерами, то, конечно, установился бы порядок.

На Арафате погибло до тысячи хаджиев, в долине Мина — три тысячи хаджеев. В деле погребения умерших наблюдались небрежность и непочтительность. Это вызывало тяжелое чувство в сердцах людей. Народ испытывал ненависть. Но грех не только на правительстве, но и на самих людях. Поскольку в долинах Арафата и Мины каждый вынужден заниматься своими делами, то было бы хорошо, если бы государство взяло на себя заботу о телах умерших. Можно же было создать какую-нибудь религиозную комиссию и хоронить умерших, проявляя хотя бы минимум уважения.

¹ М. Бигеев подразумевает 197-й аят суры ал-Бакара: «Хадж — известные месяцы, и кто обязался в них на хадж, то нет приближения (к женщине), и распутства, и препирательства во время хаджа». — Коран / пер. смыслов и коммент. И. Ю. Крачковского. М.: Феникс, 2014.

Смерти в долине Мина и Арафате были вызваны солнечными ударами. Народ совершенно не заботится о состоянии своего здоровья. Отсутствует какая-либо тень или укрытие. Даже при этом нынешний хадж прошел достаточно хорошо. На Арафате умерло около одной тысячи человек, в долине Мина — около 1400. Служба здравоохранения постаралась, но все же в большинстве случаев она приезжала на место слишком поздно.

В день Курбан-байрама в долине Мина произошло много смертей из-за давки. Тела умерших были собраны в одно место и сложены в высокую кучу. Затем была вырыта общая могила, и все они были сброшены в нее. Это было удручающее зрелище. Ужасная сцена оттолкнула от себя людей. Куда ни глянь — вся долина усыпана трупами. Поскольку у страха глаза велики, то казалось, что счет умершим идет на несколько тысяч, хотя на самом деле их было не более двух-трех тысяч.

Правительство распорядилось похоронить всех умерших в одной яме. Надо признать, что в дни хаджа повсеместно была обеспечена безопасность. И хаджи не были ограничены в чем-либо. Было много иранцев. Их представитель направил благодарственное письмо в правительство. Потерявшихся не было. Не было и каких-либо препятствий их мазхабу.

Между Мединой и Меккой курсируют автомобили. Один такой выехал 15 июня по маршруту Мекка–Медина, Медина–Джидда. Цена 25 золотых, или сто пятьдесят рублей. И если начавшиеся сегодня такие важные проекты не будут доведены до реализации, то вина за это лежит на нас, в религиозности, морали и общественном воспитании начинателей. На чем-либо другом, в частности на проектах, никакой вины нет.

Я ознакомился со статьями по проблемам халифата: они представляют собой сомнения по отношению к другим и демонстрируют отсутствие опоры на собственные силы. Они основаны на том, что по всем аспектам проповедуют испуг перед англичанами.

Если у яванцев и индусов победу одержала нечистоплотность, то у бедуинов, у недждийцев победила чистота. По меньшей мере, они не справляют нужду возле своих домов. Отходят далеко.

Сообщают, что король очень переживал по поводу того, что в гибели хаджиев в Мине и на Арафате имеется определенная вина в том числе и правительства.

В долине Мина погибло около 400 хаджиев. Большинство умерших — это хаджи, которые искали смерть, потому они не предпринимали каких-либо мер осторожности.

Наконец-то воцарилась безопасность. Правда, она была установлена благодаря применению силы. Но отсутствие безопасности почти всегда происходило по причине притеснений со стороны правительства. Племена были побеждены.

Если бы обеспечение безопасности возлагалось только лишь на армию, то для обеспечения безопасности во всей Аравии потребовалось бы

более двух миллионов гиней (риалов) вложений. Сила Неджда обеспечила гарантии безопасности. Она была воздвигнута на ответственности всех племен. Никакая другая сила не могла бы добиться этого.

Автомобиль

Правительство установило цену в 15 гиней за проезд из Мекки в Медину. Фирма выразила несогласие, посчитав это слишком дешевой ценой. Цену подняли до 25 гиней за человека. Узнав это, правительство привело перевозчиков к клятве, а для компаний, берущих за проезд больше этой суммы, был назначен штраф. Причем перевозчиков обязали возвращать разницу в цене. По причине большого количества желающих хаджиев дороги (автомобили) разбиты.

(Окончание в № 4 журнала «Ислам в современном мире».)



Семья Мусы Бигеева. Ленинград, 1927 г. Слева направо в первом ряду сидят: Фатима, Асьма-ханум, Муса-эфенди, Марьям, Ахмед; стоят: Зайнаб, Мухаммед, Хинд.
(Фото из семейного архива М. А. Тагирджанова, внука М. Бигеева.)



موسی افندی حارالله

Муса Эфенди Бигеев.

Собственность, изд. Т-во „Васита“

Почтовая карточка с портретом Мусы Бигеева, выпущенная издательским Товариществом «Васита» («Посредник»), которое существовало в Казани в 1917–1919 гг. (Фото из семейного архива М. А. Тагирджанова, внука М. Бигеева.)

MUSA BIGEEV'S HAJJNAME 'IT MAY BE SAID I AM THE ONLY ONE FROM RUSSIA...'

Aidar G. KHAIRUTDINOV,

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 (5 entrance Kremlin, Kazan,
420014, Russian Federation).
E-mail: khaidar67@mail.ru

Abstract: The article considers a unique document – the diary of Musa Bigeev dedicated to the Hajj that he performed in 1927. The material reveals us little-known facts about the life of the Tatar theologian. The article summarizes the part of Musa Bigeev's personal archive consisting of his diaries and presents a detailed description of the diary entries about Bigeev's Hajj journey. Also, the article briefly discusses the history of

hajjname as a Tatar literary genre, considers the events, preceding Bigeev's Hajj, our knowledge about this journey and particular features and contents of Hajj travel diaries.

It published the first part "Notes", ending at No 4. Fully document in Russian and Tatar languages to be published in the Publishing House "Medina". Translation and comments made by Aidar G. Khairutdinov. Scientific translation editor Shamil R. Kashaf.

Keywords: Musa Bigeev (Bigiev), Hajj, genre of Hajjnameh, rituals of Islam, the Meccan Congress, the international political organization of Muslims, the history of Saudi Arabia.

DOI: 10.22311/2074-1529-2016-12-3-25-50



ТЕОЛОГИЯ И ФИЛОСОФИЯ







ПРИНЦИПЫ СУФИЙСКОЙ ГЕРМЕНЕВТИКИ АЛ-ГАЗАЛИ

МУХЕТДИНОВ

Дамир Ваисович,

ст. науч. сотр., Институт стран Азии
и Африки, МГУ им. М. В. Ломоносова
(125009, г. Москва, ул. Моховая, д. 11,
стр. 1); директор Центра исламских
исследований, Московский исламский
институт (109382, Россия, г. Москва,
проезд Кирова, д. 12)
E-mail: dmukhetdinov@gmail.com

Аннотация. В статье рассматриваются взгляды Абу Хамида ал-Газали на методологию истолкования Корана (тафсир). Ал-Газали критикует традиционалистский подход, согласно которому любое истолкование, выходящее за пределы устной и письменной традиции, является ошибочным. Ал-Газали убежден, что более универсальным является суфийское видение: Коран всегда актуализирован в настоящем, обращен непосредственно к верующему и, будучи атрибутом Всевышнего, обладает неизмеримой глубиной. Коран – это бесконечный океан знания, в который способны в полной мере погрузиться лишь те, кто смог открыть свое сердце для Божьего Света. В своих работах ал-Газали также разбирает явные и скрытые принципы рецитации Корана. Суфийская герменевтика ал-Газали представляет собой уникальный феномен в истории исламской мысли.

Ключевые слова: ал-Газали, Коран, тафсир, герменевтика, суфизм, мистицизм.

DOI: 10.22311/2074-1529-2016-12-3-53-64

Абу Хамид ал-Газали (1058–1111) является одним из крупнейших исламских мыслителей, факихом, мутакаллимом, систематизатором суфийского знания и автором эзотерических комментариев к нескольким айатам Корана и хадисам. Для ал-Газали характерно стремление лавировать между ригоризмом и мистицизмом, что явилось предпосылкой плодотворного соединения в его творчестве этих двух направлений исламской мысли, но в то же время привело к неоднозначности и противоречивости его наследия¹. В своих работах ал-Газали выступает защитником эзотерической герменевтики Корана; при этом, однако, он критикует любые попытки индивидуального прочтения Писания, не опирающегося на внутреннее сердечное знание. Исламский мыслитель также развивает методологию чтения и истолкования Корана, базирующуюся на многовековом опыте суфийской традиции. Рассмотрим вкратце основные принципы его герменевтики.

Коран как океан знания

Ал-Газали убежден в том, что Коран не исчерпывается внешними

¹ Об истории рецепции его наследия см.: ал-Джанани М. М. Теология и философия ал-Газали. М., 2010. С. 12–27.

(*зāхир*) смыслами. Коран является бездонным океаном знания, для погружения в который необходимо иметь соответствующую подготовку. В работе *Джавāхир ал-Қур'ан ва дурарух* («Сокровища Корана») мыслитель рисует следующий прекрасный образ:

«Разве ты не слышал, что Коран — это океан, из которого вытекают знания всех времен, подобно тому как ручьи и реки вытекают из настоящего океана? Ты не завидуешь счастью людей, которые устремились в его бурные волны и ухватили красную серу, которые погрузились в его глубины и собрали рубины, сияющие жемчужины и хризолиты, которые скитались по его побережью и собрали серую амбру и свежее цветущее алоэ, которые попали на его острова и нашли в животных величайшее противоядие и остро пахнущий мускус?»¹

Согласно ал-Газали, Коран выражает атрибут Слова, но это Слово не ограничивается Книгой в ее внешней форме. Человек, распахнувший свою грудь для Света Всевышнего, видит, что айаты Господа могут быть обнаружены повсюду в мире. Такой человек способен воспринимать «симфонию мира» — неявную речь каждой частички небес и земли, которой «нет пределов и нет конца, так как это слова, почерпнутые из моря речи Всевышнего, которая бесконечна»². На примере понятия упования (*таваккул*) ал-Газали показывает, как может быть расшифрована эта речь, являющаяся, по сути, раскрытием скрытых смыслов мироздания³.

В качестве книги Коран, согласно ал-Газали, обладает как внешней, так и внутренней стороной. Комментируя аят 3: 7, он пишет, что ясные (*мухкамāt*) стихи предназначены для всех, но прежде всего для основной группы людей (*авām*), к которой он относит простых верующих, грамматистов, мухаддисов, муфассиров, факихов и мутакаллимов. Эти люди должны сосредоточиться на внешних смыслах Корана, и им не следует пытаться понять иносказательные (*муштабихāt*) айаты, предназначенные для Пророка, сахабов, святых (*авлийā'*) и «твердых в знании» (*ал-рāsихūн фи ал-'илм*). Запрет на истолкование этих айатов вызван тем, что погружение в море гнозиса (*ма'рифa*) опасно для тех, кто не имеет соответствующей подготовки. Претендовать на это могут лишь люди, которые «посвящают себя исключительно тому, чтобы научиться плавать в морях религиозного гнозиса (*ма'рифa*); которые отдают свою жизнь только Богу; которые отворачиваются от этого мира и его наслаждений; которые отворачиваются от золота, славы и других человеческих удовольствий; которые в разнообразных видах знания и действия посвящают себя Богу; которые действуют в соответствии со всеми

¹ *Абу Хāмид ал-Газāлий. Джавāхир ал-Қур'ан ва дурарух.* Бейрут, 1983. С. 8–9.

² *Абу Хамид ал-Газали. Воскрешение наук о вере.* М., 1980. С. 210.

³ Там же. С. 210–217.

установлениями религиозного закона и его нормами поведения (*адаб*) в исполнении надлежащего и избегании порицаемого; которые очистили свои сердца от всего, кроме Бога; которые отвергают мир и даже загробную жизнь вместе с высочайшем раем, предпочитая всему этому любовь к Богу. Именно они погружаются в море гнозиса»¹.

Развитие герменевтической методологии в трактате «Ниша света»

Противопоставление людей внешнего знания и людей внутреннего знания неоднократно встречается в поздних работах ал-Газали, однако наиболее ярко оно выражено в герменевтическом труде *Мишкāt ал-анвār* («Ниша света»). Этот труд посвящен истолкованию аятов о свете (24: 35) и мраке (24: 40), а также нескольких хадисов. В процессе анализа аятов и хадисов ал-Газали фактически вырабатывает специальную герменевтическую методологию, опирающуюся на более общие онтологические представления.

Уже во вводной части сочинения ал-Газали указывает, что оно посвящено тайным смыслам, сокрытым за буквальными значениями аятов и хадисов. Попытка такого истолкования подобна покорению крутой вершины, что невозможно для простого смертного, но доступно тем, кто знает и «тверд в знании»². Ал-Газали характеризует используемую знатоками герменевтическую методологию как «тайну и метод создания уподоблений» (*сирр ал-тамсīл ва минхāджихи*) и как «метод поразительного уподобления» (*минхāдж дәрб ал-мисāl*). Онтологическим фундаментом для использования этого метода, согласно ал-Газали, выступает тот факт, что имеется два мира: мир духовный (*рӯхāнийй*) и мир телесный (*джисмāнийй*); иногда первый мир также называют «интеллектуальным» (*‘ақлийй*), «невидимым» (*ғā’иб*) или «Горним Царством» (*малакūt*); а второй мир — «чувственным» (*хиссийй*), «видимым» (*шахāда*) или «миром Владычества» (*мулк*). Особенностью устройства Вселенной является наличие соответствия между мирами. Ал-Газали пишет: «Горнее Царство является “скрытым”, поскольку скрыто от восприятия большинства, а мир чувств является миром свидетельства, поскольку его все могут увидеть. Этот мир чувств является отправной точкой для восхождения к миру разума. И если бы не было между ними связи и отношения, то путь духовного восхождения был бы закрыт... Божественная Милость дала видимому миру относительность с миром Горнего Царства, вот почему нет ни одной вещи в мире чувств, которая не была бы подобием чего-либо в верхнем мире»³.

¹ Абу Хāмид ал-Газāлийй. Илджām ал-‘авāmм ‘ан ‘илм ал-Қур’āн. Бейрут, 1985. С. 67–68.

² Абу Хамид ал-Газали. Ниша света. С. 202.

³ Там же. С. 228.

Под «подобием» ал-Газали понимает частичное соответствие или сходство. Например, Солнце подобно царю, поскольку оба объекта связаны с идеей превосходства и владычества. Луна же подобна министру царя, поскольку при помощи Луны Солнце проливает свой свет и точно так же царь влияет на своих подданных при помощи министра. Ал-Газали полагает, что существа духовного мира могут быть уподоблены объектам телесного мира именно с опорой на такую методологию. Он приводит следующий пример:

«Если среди этих существ Духовного Мира есть нечто, которое устойчиво и неизменно, велико и никогда не уменьшается, с которого в сердце стекают ручьи знаний и драгоценности откровений, так же как реки текут к долинам, то его можно уподобить горе. Далее, если существа, являющиеся получателями этих драгоценностей, различаются по уровням, их можно уподобить долинам, а если эти драгоценности, достигая сердца людей, передаются от одного сердца к другому, те сердца подобны руслам. Глава долины будет представлена сердцами пророков, затем ученых, затем тех, кто следует за ними. Итак, если эти русла ниже, чем первая, и орошаются водой из нее, то тогда достоверно первая долина будет правой долиной, из-за своей исключительной правоты и превосходства, и в конце концов будет нижайшее русло, которое получает воду из самого последнего и самого низкого уровня той правой долины, будучи орошаемой, соответственно, “с края правой долины” (Коран, 28: 30), а не ее глубочайшей центральной части»¹.

Ссылка на Коран в конце цитаты не случайна, потому что имеется в виду конкретный коранический сюжет. По мнению ал-Газали, многие другие айаты могут быть также истолкованы в соответствии с методом уподобления, и такое истолкование является прерогативой мистиков, способных непосредственно созерцать духовный мир. Использование метода уподобления в ином случае приводит к чисто произвольным суждениям, базирующимся на абстрактных рационалистических схемах. И такая интерпретация попадает в категорию истолкований по собственному усмотрению (*тафсир би ар-ра'ий*)².

Проблема сочетания явного (*зāхир*) и скрытого (*бāтин*) хорошо отражена в трактовке Божественного приказания Моисею снять сандалии при входе в Святую Долину (20: 12). Ал-Газали полагает, что Святая Долина символизирует здесь область особой близости к Богу, в то время как сандалии — это символы горнего и дольного миров: «Если мимо Святой

¹ Абу Хамид ал-Газали. Ниша света. С. 230.

² Проблеме истолкования по собственному усмотрению ал-Газали посвящает целый раздел в третьем томе «Воскрешения наук о вере». См.: Абу Хамид ал-Газали. Возрождение религиозных наук. Т. 3. Махачкала: Нуруль Иршад, 2011. С. 56–79.

Долины не пройти, кроме как сняв с себя оба мира (горний и дольний) и обратившись душой к Истинному... то подобием снятия этих двух миров является снятие обеих сандалий паломником в Мекке, когда он меняет свои мирские одежды на одеяние паломника и обращается лицом к священной Каабе»¹. При этом ал-Газали настаивает, что данную интерпретацию следует рассматривать как дополнение к буквальному смыслу. У Моисея действительно была обувь, и приказ Бога касался конкретно действия. Но само действие не исчерпывалось только внешней стороной: сняв обувь, Моисей в то же время «снял» оба мира.

Рассмотренный фрагмент свидетельствует о том, что в методологии исламского мыслителя явное (*zāhir*) выступает необходимой опорой для выявления скрытого (*bāṭin*). Отказ от явного, по мнению ал-Газали, характерен для батинитов, которые «смотрели крайне односторонне — лишь на скрытый мир, абсолютно не ведая о равновесии, что существует между скрытым миром и видимым»². Что касается отказа от скрытого, то он характерен для буквалистов. Иными словами, «тот, кто разделяет и отделяет внешний образ от целого, является буквалистом, тот, кто отделяет внутреннюю часть, является батинитом, и, наконец, тот, кто соединяет обе эти стороны вместе, является совершенным»³.

Этот принцип соотношения явного (*zāhir*) и скрытого (*bāṭin*) распространяется также на религиозную деятельность. Нельзя не заметить, что он отражен в более общем понимании ислама, которое представлено у ал-Газали: традиционализм и тасаввуф, шариат и хакикат выступают комплементарными областями — одно немислимо без другого.

Итак, каждая вещь имеет скрытую суть. Но как обеспечивается связь между внутренним и внешним? Для объяснения этого ал-Газали привлекает понятие «воображения» (*ḥayāl*). По его мнению, воображение — это что-то вроде материала, из которого лепится подобие. У простых людей этот материал является грубым и твердым, он скрывает тайный смысл и преграждает истинный свет. Но если очистить его, то он превратится в прозрачное стекло, которое станет проводником света: «Знай, что грубый нижний мир воображения стал для пророков Бога как тень прозрачного “стекла” и “нишей лучей”, фильтром, очищающим Божественные секреты, и ступенькой на пути к Горнему Миру»⁴. Особенность пророков и святых состоит в том, что они, созерцая конкретные объекты, видят за ними духовные идеи. Они видят духовное в телесном, но также способны переводить духовные смыслы, которые нисходят к ним, в телесные представления: «Часто идея оказывается сначала представленной их внутреннему видению, а затем

¹ Абу Хамид ал-Газали. Ниша света. С. 231.

² Там же. С. 233.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 235.

оттуда спускается к духу воображения и получает у него образ каких-либо конкретных объектов, подобных идее»¹.

В этом контексте, по мнению ал-Газали, следует осмысливать и тот факт, что Божье Слово дано преимущественно в чувственных выражениях и образах. Люди, способные воспринимать только явное, должны ограничиться тем буквальным истолкованием, которое предоставляет традиция. Люди же, очистившие воображение и развившие в себе необходимые качества, смогут увидеть за внешней формой внутреннее измерение Книги. Игнорирование этой возможности, по убеждению ал-Газали, значительно обедняет смысловую сторону Корана.

Правило *та'вила*

Другая попытка обосновать необходимость истолкования Корана, в частности эзотерическую интерпретацию, представлена в работе *Файсал ат-тафрика байна ал-ислам ва аз-зандақа* («Критерий различения ислама и ереси»). Это сочинение посвящено признакам правоверия и условиям обвинения в неверии (*такфёр*). Позиция ал-Газали сводится к тому, что мусульманином является каждый, кто признает таухид, посланничество Мухаммада и Судный День; все остальное следует рассматривать как частные вопросы, которые не затрагивают основ веры. При этом мусульманин должен считать все слова Пророка истинными, и он не может подозревать Пророка во лжи или в сознательном искажении истины в угоду толпе (как это делали некоторые *фаласифа*). В противном случае подрывается сам фундамент ислама как религии.

Представленный подход к определению правоверия лишь кажется простым. На деле же, как справедливо отмечает ал-Газали, отсутствует консенсус по поводу того, что есть объявление ложью и что есть подтверждение правдивости (*ат-такзйб ва ат-тасдйқ*). Сам ал-Газали определяет «правдивость» как признание сущим того, о чем сказано как о сущем. Но сказать о сущем можно в пяти смыслах, поскольку имеется пять ступеней бытия. Бытие бывает самостным (*зāтийй*), чувственным (*хиссийй*), воображаемым (*хайāлийй*), умопостигаемым (*'аклийй*) и сходственным (*шабахийй*). Если человек признает, что Пророк говорит о чем-то в одном из пяти указанных смыслов, то он автоматически признает истинность слов Пророка. Однако важно учитывать, что выбор ступени бытия, о которой сказывается, не может происходить произвольно. Он должен осуществляться в соответствии с тем, что ал-Газали называет «правилом *та'вила*»: при истолковании переход от одного онтологического уровня к последующему допустим лишь в случае наличия доказательств, свидетельствующих о невозможности буквального понимания

¹ Абу Хамид ал-Газали. Ниша света. С. 236.

на этом уровне. Ал-Газали приводит такой пример сходственной (*шабахийй*) интерпретации: «Тот, кто считает невозможным, чтобы гнев был присущ Всевышнему Богу как самостная, чувственная, воображаемая или умопостигаемая реальность, толкует его как проявление другого [Его] атрибута, порождающего то же, что порождается гневом — например, воли к наказанию. Воля не имеет отношения к гневу как таковому, но в каком-то из свойств она сопряжена с ним, а также с одним из его последствий, а именно — с причинением страдания»¹.

Стоит отметить, что суфийские истолкования коранических аятов, приводимые в «Критерии различения...», даются ал-Газали не от его собственного имени, а от имени «некоторых суфиев». Сама указанная работа явно написана для круга факихов и мутакаллимов, и она может рассматриваться в лучшем случае как апология *та'вйла*, понятого в широком смысле. К. Сандс справедливо отмечает, что аргументация ал-Газали «работает в отношении только тех коранических аятов, чье буквальное значение проблематично, а число таких аятов составляет лишь малую долю того, что обычно подвергается суфийской экзегезе»². Таким образом, подход, представленный в «Критерии различения...», должен осмысляться лишь в контексте более общего подхода, отраженного в других трудах ал-Газали.

Десять внутренних правил рецитации

Рассматривая особенности коранической герменевтики ал-Газали, нельзя не обратиться к проблеме рецитации Корана. В суфийской среде была сформирована многовековая традиция чтения Корана, которую исламский мыслитель подверг систематизации в фундаментальной работе *Ихйā' 'ульм ад-дйн* («Воскрешение наук о вере»). Он выделил десять внешних правил рецитации (*зāхир адаб ал-тилāва*) и десять внутренних правил рецитации Корана (*а'мāl ал-бāтин фи тилāват ал-Қур'āн*). Остановимся на внутренних правилах, поскольку в них отражено понимание характера и глубины коранического текста.

ПЕРВОЕ ПРАВИЛО: осознание величия Божественной Речи, милости и доброты Всевышнего к своим созданиям в низведении Своей Речи до степени понимания Своих созданий. Согласно ал-Газали, в этом низведении проявилась высочайшая милость Бога, поскольку, если бы сущность Речи не была сокрыта звуками, то перед ней не устояло бы ничто из сущего. «Звук для

¹ *Абу Хāмид ал-Газāлийй*. Файсāl ат-тафриқа байна ал-ислām ва аз-зандақа. Дамаск, 1993/1413. С. 39.

² *Sands K. Z. Sufi Commentaries on the Qur'ān in Classical Islam*. London: Routledge, 2006. P. 60.

божественной мудрости — как тело и жилище, а мудрость для звука — как душа и дух»¹. Люди не в состоянии постичь всей глубины этой мудрости, подобно тому, как они не в состоянии своим взглядом пронзить свет солнечного диска.

ВТОРОЕ ПРАВИЛО: возвеличивание Того, Кто говорит, то есть Бога. По мнению ал-Газали, человек, приступающий к чтению Корана, должен представить в своем сердце величие Говорящего и осознать, что рецитируемое им — не из речей человеческих. Подобное осознание, если оно произошло на глубинном уровне, способно привести к обмороку, как это бывало с Икримом ибн Абу Джахлом, который терял сознание всякий раз, когда раскрывал Коран. Приходя же в себя, он говорил: «Это — Речь моего Господа! Это — Речь моего Господа!». С точки зрения ал-Газали, это высший пример богопочитания.

ТРЕТЬЕ ПРАВИЛО: присутствие сердца (*худūr ал-қалб*) и отрешение от своих мыслей (*хадйс ал-нафс*). Под этим понимается полная отдача Слову Всевышнего во время чтения, что достигается посредством направления внимания к Нему и отвращения от всего остального. «В Коране есть все то, в чем находит сердце отраду, если читающий его заслуживает того, и как же он может искать отраду, думая о чем-либо другом, находясь в прекрасном саду?»²

ЧЕТВЕРТОЕ ПРАВИЛО: размышление (*тадаббур*). Ал-Газали замечает, что не все, читающие Коран, размышляют над его смыслом. Между тем цель чтения Корана — это именно размышление. При этом степень углубления в текст Писания может варьироваться, что зависит от проницательности самого человека.

ПЯТОЕ ПРАВИЛО: стремление к пониманию (*тафаххум*). Под этим подразумевается стремление вникнуть в смысл каждого айата, что предполагает осмысление всего, что сказано в Коране: атрибутов и действий Бога, повелений и запретов, Рая и Ада, и т. д. Согласно ал-Газали, «нет ничего, живого и неживого, о чем бы не говорилось в ясной Книге»³. При этом исчерпывающее постижение Корана невозможно и каждому рабу дается в меру его понимания.

ШЕСТОЕ ПРАВИЛО: избавление от обстоятельств, препятствующих пониманию. По мнению ал-Газали, таковых обстоятельств

¹ Абу Хамид ал-Газали. Возрождение религиозных наук. Т. 3. С. 31.

² Там же. С. 33.

³ Там же. С. 39.

четыре. Во-первых, сюда относится излишняя сосредоточенность на правильном произношении звуков и невнимательность к смыслу сказанного. Во-вторых, пониманию препятствует слепая приверженность какому-либо направлению исламской мысли, делающая человека закрытым для нового знания; стоит отметить, что здесь подразумевается и закоснелость разума в целом: «Иногда то, во что он верит, бывает истиной, но [, тем не менее,] так же препятствует пониманию [смыслов Корана] и раскрытию сокрытого [в этих смыслах], ибо у той Истины, верить в которую предписано людям, — ступени и степени, явное начало и тайная глубина, а закоснелость натуры на внешнем препятствует достижению тайной глубины»¹. В-третьих, препятствием могут служить многочисленные страсти, приверженность гордыне, упорствование в грехах, поскольку все это — причина окутывания сердца тьмой, и это подобно грязи на зеркале, которая не дает Истине проявиться в нем; «Сердце подобно зеркалу, страсти — ржавчине, а смыслы Корана — изображениям, которые отражаются в зеркале. Воспитание сердца путем подавления страстей подобно полировке для придания зеркалу блеска»². В-четвертых, всестороннему пониманию Корана мешает приверженность буквалистскому чтению, то есть той классической традиции тафсиров, которая идет от Ибн Аббаса, и отрицание эзотерической суфийской традиции, базирующейся на личном мистическом опыте.

СЕДЬМОЕ ПРАВИЛО: отнесение к себе (*тахсîс*) обращений Корана. По мнению ал-Газали, важно воспринимать слово Корана как обращенное лично к себе. Читать Писание следует так же, как раб читает послание своего господина: он размышляет над ним и стремится поступать в соответствии с ним: «Если он услышит [из Корана] повеление или запрет, то он представит себе, что он и есть тот, кому запрещено или велено. Если он услышит из Корана обещания о воздаянии или угрозы наказанием, также представит себе, что именно к нему относится это обращение. Если услышит рассказы о древних народах и пророках, мир им, то пусть знает, что цель их — не приятное коротание вечеров, а извлечение из них урока, и пусть он извлечет из их содержания то, в чем он нуждается, ибо нет такого рассказа в Коране, который приводился бы с иной целью, кроме как для пользы Пророка и его общины»³.

¹ Абу Хамид ал-Газали. Возрождение религиозных наук. Т. 3. С. 41.

² Там же. С. 42.

³ Там же. С. 43.

ВОСЬМОЕ ПРАВИЛО: эмоциональное восприятие содержания читаемого. Под этим подразумевается подверженность сердца тем чувствам, которые передают айаты Корана. По мнению ал-Газали, чем глубже человек постигает Коран, тем сильнее его охватывает страх перед Божьим Могуществом, «ибо стеснение груди больше присуще айатам Корана»¹. Ал-Газали приводит в связи с этим слова Хасана ал-Басри: «Клянусь Богом, всякий раз, когда раб Божий читает Коран, уверовав в него, увеличивается его печаль и уменьшается его радость, он чаще плачет и реже смеется, у него больше забот и меньше покоя и отдыха». Ал-Газали также ссылается на случаи обморока и даже смерти при чтении наиболее устрашающих айатов Корана. И все же указанное правило распространяется как на устрашающие, так и на милосердные айаты. Во всех случаях человек должен эмоционально слиться с тем, о чем говорит Писание.

ДЕВЯТОЕ ПРАВИЛО: восхождение (*тараққин*). Под этим понимается достижение такого состояния, когда человек слышит Речь от самого Бога, а не от себя. Ал-Газали выделяет три ступени чтения Корана: на первой ступени человек представляет, будто он читает Коран Богу; на второй ступени он видит своим сердцем, что Господь ниспосылает человеку Свою милость и дарит ему Свои блага; на третьей ступени он видит в Речи самого Бога, а в словах — Его качества, «и он не думает ни о себе, ни о своем чтении, ни о зависимости ниспослания милостей от Него, в том отношении, что Он наделяет его ими, напротив, вся его забота бывает ограничена Говорящим, мысли его сосредоточены на Нем, словно он целиком погрузился в созерцание одного лишь Говорящего»². По мнению ал-Газали, лишь на третьей ступени достигается подлинный таухид, в то время как любое другое чтение неизменно содержит элементы ширк: «Кто не видит Его во всем, видит иное. Всякое обращение раба Божьего к иному содержит в себе нечто из скрытого многобожия. А подлинное единобожие — это видение во всем только Бога»³.

ДЕСЯТОЕ ПРАВИЛО: отречение (*табрӣ'*). Говоря об отречении, ал-Газали имеет в виду максимальную степень смирения — отказ от своей гордыни, силы и мощи: такая установка предполагает, что человек относит к себе айаты, посвященные осуждению неверных и нерадивых, а айаты, упоминающие праведных, относит к другим людям.

¹ Абу Хамид ал-Газали. Возрождение религиозных наук. Т. 3. С. 45.

² Там же. С. 52.

³ Там же. С. 54.

Выводы

На основании рассмотренного материала можно сказать, что ал-Газали всячески стремился преодолеть формальный и чисто внешний подход к Корану. Для него Коран — это само Божье Слово. Коран не является всего лишь сводом выкристаллизованных предписаний и запретов; напротив, он всегда актуализирован в настоящем, обращен непосредственно к верующему и, будучи атрибутом Всевышнего, обладает неизмеримой глубиной. Коран — это бесконечный океан знания, в который способны в полной мере погрузиться лишь те, кто смог открыть свое сердце для Божьего Света. Люди же, не осуществившие этого, обитают где-то на периферии Корана или, если использовать метафору ал-Газали, ходят по берегу моря, не будучи готовы нырнуть в него. В поздний период своего творчества ал-Газали однозначно утверждает возможность эзотерического прочтения Писания. Однако в своей попытке чисто схоластического обоснования такого прочтения он не всегда демонстрирует последовательность, что не преминули заметить более поздние критики из числа традиционалистов¹.

Литература

Абу Х̣амид ал-Газ̣алий. Джава̣хир ал-Қур'ан ва дурарух. Бейрут, 1983.

Абу Х̣амид ал-Газ̣алий. Илджам ал-'авамм 'ан 'илм ал-Қур'ан. Бейрут, 1985.

Абу Х̣амид ал-Газ̣алий. Файсал ат-тафриқа байна ал-ислам ва аз-зандақа. Дамаск, 1993.

Абу Хамид ал-Газали. Возрождение религиозных наук. Т. 3. Махачкала: Нуруль Иршад, 2011. 288 с.

Абу Хамид ал-Газали. Воскрешение наук о вере. М.: Наука, 1980. 376 с.

Абу Хамид ал-Газали. Ниша света // Абу Хамид ал-Газали. «Наставление правителям» и другие сочинения. М.: Наука, 2004. 320 с.

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

Al-Ghazali. The Jewels of the Qur'an. Kuala Lumpur: University of Malaya Press, 1977. 244 с.

Böwering G. The Mystical Vision of Existence in Classical Islam. Berlin: De Gruyter, 1980. 298 с.

¹ См. разбор критики в его адрес со стороны Ибн Таймийи и Ибн ал-Каййима в работе: Sands K. Z. Sufi Commentaries on the Qur'an in Classical Islam. P. 50–56.

Sands K.Z. Sufi Commentaries on the Qur'ān in Classical Islam. London: Routledge, 2006. 196 c.

Whittingham M. Al-Ghazali and the Qur'an. London: Routledge, 2007. 158 c.

Theology and Philosophy

AL-GHAZZALI'S PRINCIPLES OF SUFI HERMENEUTICS

Damir V. MUKHETDINOV,

Cand. Sci. (Polit.), senior fellow at the Department of Arabic Philology, Institute of Asian and African Studies, Lomonosov Moscow State University

(11/1, Mohovaya str., Moscow, 125009, Russian Federation), head of the Islamic Research Center of Moscow Islamic Institute (12, Pr. Kirova, Moscow, 1250009, Russian Federation).

E-mail: dmukhetdinov@gmail.com

Abstract. The article deals with Abu Hamid al-Ghazzali's principles of interpretation of Quran (*tafsir*). Al-Ghazzali criticizes traditionalist approach, which implies that every interpretation outside the verbal or scriptural tradition is wrong. Al-Ghazzali maintains that genuinely universalistic vision is sufi vision, which implies that Quran is always actualized in present moment, is addressed to faithful man and as divine attribute has fathomless profound. Quran is an ocean of knowledge without shore. Man could plunge into it if he opened his hearth for the light of God. If he hasn't done that, he is situated on the periphery of Quran. In his works al-Ghazzali gives theological and legal argumentation for the sufi mystical approach. He also analyzes explicit and implicit principles of Quranic recitation. Al-Ghazzali's sufi hermeneutics represents original phenomenon in the history of Islamic thought.

Keywords: al-Ghazzali, Quran, *tafsir*, hermeneutics, Sufism, mysticism.

DOI: 10.22311/2074-1529-2016-12-3-53-64



**СТАНОВЛЕНИЕ И ИСТОРИЧЕСКОЕ РАЗВИТИЕ
ТЕОЛОГИИ. КЛАССИКИ И СОВРЕМЕННЫЕ
ПРЕДСТАВИТЕЛИ МУСУЛЬМАНСКОЙ
БОГОСЛОВСКОЙ МЫСЛИ**





КАТЕГОРИЯ ОТМЕНЯЮЩИХ И ОТМЕНЕННЫХ АЙАТОВ КОРАНА В ТРУДАХ ТАТАРСКОГО БОГОСЛОВА-ПРОСВЕТИТЕЛЯ ГАБДУЛЛЫ БУБИ



ЗАКИРОВ

Айдар Азатович,

науч. сотр., Центр исламоведческих
исследований Академии наук
Республики Татарстан
(420056, Россия, г. Казань, пос.
Нагорный–Новая Сосновка,
ул. Кленовая, д. 9).
E-mail: aydarzak1@yahoo.com.

Аннотация. В статье анализируется категория отменяющих и отмененных айатов в мусульманской экзегетике. По причине того, что «врата иджтихада» закрылись и большинство комментаторов Корана следовали авторитетам прошлых столетий, дихотомия «ан-насих–ал-мансукх» стала причиной отмены большого количества коранических айатов. Ученые-богословы прошлых столетий посчитали отмененными неугодные им айаты. В противовес этим ученым-богословам, татарский просветитель и богослов Габдулла Буби предложил снизить количество отмененных коранических айатов, тем самым возвращаясь к первоначальному фундаментальному пониманию данной темы.

Ключевые слова: Габдулла Буби, экзегетика, Коран, аят, насх, аннулирование, отменяющие и отмененные айаты.

DOI: 10.22311/2074-1529-2016-12-3-67-76

Первая российская революция, ставшая общенациональным событием и предзнаменованием глубоких социальных потрясений в Российской империи, оказала огромное воздействие на самодержавие и российских подданных. Революционные выступления народных масс, демократизация общественной жизни в стране способствовали активизации общественно-политической жизни и поляризации общества по мировоззренческим и идейным установкам.

Общенациональными событиями в жизни российского общества стали такие законодательные акты, как Манифест от 17 апреля об укреплении начал веротерпимости, Манифест от 6 августа 1905 г. «Об учреждении Государственной Думы», Манифест от 17 октября о демократических свободах. Именно этими законодательными актами, по сути, были определены границы расширения прав нерусского населения¹. В связи с этим в конце XIX — начале XX в. в истории татарского народа появляется плеяда имен, которые занимают особое место в истории общественной мысли.

¹ Загидуллин И.К. Крымские татары в петиционной кампании мусульман 1905 года // Научный Татарстан. Гуманитарные науки. Казань, 2015. С. 6.

Их имена связаны с прогрессивным общественно-политическим движением «джадидизм», которое объединило в своих рядах представителей татарской интеллигенции — носителей широкого спектра взглядов и идей¹.

Первые попытки реформировать религиозные нормы, очистить их от позднейших наслоений, переосмыслить и приспособить ислам к современной действительности были предприняты в татарском обществе еще на рубеже XVIII–XIX вв. А. Утыз Имяни (1754–1834) и А. Курсави (1776–1812). Данный дискурс продолжили такие общественно-политические, как Ш. Марджани, М. Бигиев, Г. Баруди, З. Камали, Р. Фахретдинов. Среди них особое место занимает Габдулла Буби (1871–1922), руководитель мужского и женского новометодного медресе «Иж-Буби» и автор многочисленных сочинений богословско-философского содержания. Он, вдохновленный идеями исламских реформаторов XVIII–XIX вв., предложил пересмотреть сложную и уходящую корнями в Средневековье богословскую дихотомию «отменяющих–отмененных» (насих–мансух) аятов Корана в рамках концепции «открытия врат иджитхада».

Словарное значение слова «насах» — это отмена и упразднение, изменение и аннулирование, копирование и размножение, перемещение предметов с одного места на другое². Однако в терминологии мусульманской экзегетики оно обозначает «отмену положений одних аятов Корана или хадисов в пользу положений других аятов или хадисов». В богословской традиции отмененное предписание принято именовать «мансух»³. Например, посещение могил на начальном этапе распространения ислама было запрещено, однако позднее оно стало дозволенным. Таким же образом совершение ритуальной молитвы в сторону Иерусалима позднее было заменено направлением в сторону Каабы⁴.

События в жизни мусульманской общины определяли ниспослание аятов Корана. Некоторые аяты носили временный характер, аяты мединского периода отменяли аяты или хадисы мекканского периода. Социально-исторический контекст обуславливал ниспослание аятов в различной среде: в кругу сподвижников, во время проповедей, в семейной обстановке и т. д. Отсюда появились противоречия в том, какие положения ниспосланных аятов считать отменяющими и отмененными. Вследствие чего возникла наука в мусульманской теологии «отменяющих–отмененных» аятов — замена второстепенного практического религиозного предписания, подтвержденного Священным текстом, более поздним предписанием. Изучение данного предмета является обя-

¹ Абдуллин Я. Г. Джадидизм среди татар: возникновение, развитие и историческое место. Казань, 1998. С. 33–35.

² Ibrahim Mustafa Elmugzhemul Wasit. Istanbul: Elmeketebul Islemiyeye, 1972.

³ Али-заде А. А. Исламский энциклопедический словарь. М., 2007.

⁴ См.: Ханмагомедов Я. М. Отменяющие и отмененные аяты в Коране // Вестник Дагестанского государственного университета. 2010. Вып. 5.

зательным для правоведов в области мусульманского права и комментаторов Корана. Муфассир Абу Хасан Мукатил бин Сулейман ал-Азди был один из первых, кто написал свой труд по теме «отменяющих и отмененных» аятов Корана под названием *Китабун Насих вал-Мансукх*.

Развитие исламской богословско-философской мысли, расширение ареала распространения ислама и увеличение числа ученых-богословов, не имеющих между собой связей и общего согласия по тем или иным вопросам, породили увеличение числа аятов «насих–мансукх». Некоторые богословы и факихи при затруднениях в ходе решения сложных проблем мусульманской юриспруденции предпочитали признать тот или иной стих Корана недействительным, отмененным. Г. Буби говорит: «В различные времена “ученые”, злоупотребив значениями и суждениями аятов, отменяли неугодные им аяты при вынесении правовых решений». Точка зрения этих мыслителей основывается на том, что религиозные знания совершенствуются, каждая историческая эпоха нуждается в современном толковании. Инкорпорация нововведений в первоначальное фундаментальное религиозное учение стала причиной дискуссий об их целесообразности, так как нововведения открывали возможность для свободного толкования Священных текстов. Однако, согласно мнению Г. Буби, «истинные» ученые-богословы обосновали несостоятельность доказательств тех ученых, которые экстраполировали свои суждения на религиозную сферу, они межевали положения религии на ошибочные и правильные. Согласно Г. Буби, «истинные» ученые-богословы верифицировали нововведенные положения в религии в соответствии с концепцией «умеренного пути» в исламе.

Проблема отмены ранних предписаний религии более поздними открыла путь к разногласиям среди ученых-богословов, которые продолжают и по сей день. Мутазилитский богослов Абу Муслим ал-Исфахани (948–1038) считает, что слово «насах» нельзя использовать в отношении Священных текстов, а лучше использовать слово «уточнение». Он считает, что перенос направления молитвы из Иерусалима в Каабу не является упразднением или аннулированием, а лишь уточнением¹. Такой же точки зрения придерживается современный исследователь мусульманского права Вехбе Зухайли: «В начале был ниспослан 228-й аят суры “ал-Бакара” о том, что разведенным женам следует выждать срок идды в три месяца. Данное положение касалось всех женщин вне зависимости от того, была ли первая брачная ночь или нет. Потом был ниспослан 49-й аят суры “ал-Ахзаб”: “О те, которые уверовали! Если вы вступаете в брак с верующими женщинами, а затем объявляете им развод до того, как вы вступили с ними в половую близость, им не следует выждать срок. Одарите их и отпустите их красиво”»².

¹ См.: Ханмагомедов Я.М. Отменяющие и отмененные аяты в Коране // Вестник Дагестанского государственного университета. 2010. Вып. 5.

² Zuhayli Vehbe Islam fikhi ansiklopedisi, 9. Cilt. Istanbul: Risale yayinlari, 1994. S. 489.

Кади Абу Бекир Бакиллани считает что, любые сведения, в которых говорится, что в Коране есть отмененные айаты, являются недостоверными. Он считает, что Коран является единым целым, в нем нет противоречий. Такого же мнения придерживается современный исследователь коранических айатов и хадисов И.Л. Чакан: «В Книге Аллаха отсутствуют противоречия. С момента ниспослания айатов и до сегодняшних дней не было доказательств того, что существовали какие-либо противоречия в Коране. Коран является доказательством и источником обращения для противоборствующих сторон и ученых мужей с противоположными мнениями при возникновении споров и дискуссионных моментов. Соответственно, Коран априори выступает в роли арбитра и является целостным источником, который содержит всевозможные истины»¹.

Многие мусульманские богословы и факихи считали, что насх присутствует в Коране, их трактовка менялась в зависимости от того, к чему он относился: к Корану, к Сунне или к положениям религии. В шариате выделяют четыре вида отмены религиозных предписаний: отмена одного коранического айата другим; отмена одного хадиса другим; отмена коранического айата хадисом; отмена хадиса кораническим айатом². Например, имам Абу Ханифа ал-Куфи (699–767) считал, что насх присутствует и в Коране, и в Сунне, а имам аш-Шафии (767–820) считал, что насх присутствует или в Коране, или в Сунне. Известными учеными, которые занимались данной проблематикой, были: Катада ибн Дума (ум. в 736 г.), Абу Убейд Касим ибн Саллам (ум. в 838 г.), Абу Давуд ал-Сиджистани (ум. в 888 г.) и др.³

Согласно мусульманской доктрине, откровения ниспосылались пророку Мухаммаду на протяжении 23 лет и включали широкий спектр вопросов. Все действия, поступки, речения пророка Мухаммада были результатом Божественной воли. В одних случаях Аллах одобрял его действия, а в других порицал божественным предписанием. Одни положения религии носили сиюминутный и временный характер, другие были ниспосланы на все времена и народы. Вторая часть являлась наиболее официальной и в соответствии с Божьей волей должна была войти в Коран. Точное количество айатов Корана, порядок расположения, содержание и состав в точности определялись Богом и передавались пророку Мухаммаду посредством ангела Джibriла, а тот, в свою очередь, сразу же обучал ниспосланным айатам своих сподвижников, требуя фиксации канонических текстов⁴.

В истории коранической науки отсутствуют сведения о разногласиях между сподвижниками Пророка во время сбора коранических свитков

¹ Çakan, İ.L. Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları, M.Ü.İ.F.V. Yay. İstanbul, 1996. S. 90.

² См.: Ханмагомедов Я.М. Отменяющие и отмененные аяты в Коране // Вестник Дагестанского государственного университета. 2010. Вып. 5.

³ Али-заде А.А. Исламский энциклопедический словарь. М., 2007.

⁴ Там же.

в единую редакцию. Мусульмане, как в Медине, так и в остальных центрах Аравийского полуострова, были осведомлены о данном мероприятии под руководством Зайда ибн Сабита. Каждый коранический текст подтверждался свидетельством еще двух заслуживающих доверия мусульман. При составлении единого списка были приняты во внимание еще три важных обстоятельства. Во-первых, в окончательный список Корана не вошли отмененные айаты. Во-вторых, последовательность расположения айатов в сурах соответствовала тому, как Мухаммад читал Коран во время последнего предъявления. В-третьих, окончательный текст совмещал семь харфов, так как Мухаммад цитировал откровения на различных диалектах арабского языка¹.

Согласно мнению Г. Буби, в этом случае отсутствие сведений о разногласиях в текстах Корана является доказательством того, что в Коране отсутствуют отмененные айаты по причине гласности процедуры принятия окончательной редакции Корана. Однако А. Али-заде в «Исламском энциклопедическом словаре» указывает, что насх имел место абсолютно для всех типов откровений, включая и Коран. Именно поэтому окончательной записи-редакции Корана при жизни Мухаммада не было. Некоторые айаты ниспосылались по несколько раз на этих диалектах и нуждались в насхе, что потом нашло отражение в Сунне в качестве «хадисов ал-Кудси»².

Г. Буби считает, что мнение о том, что в Коране присутствуют отмененные айаты, стали причиной дискуссий и критики со стороны представителей других конфессий: «Некоторые духовные лица других религий, ссылаясь на эти 225 айатов, говорят нам: “В вашем Коране упразднены положения 225 айатов, и они заменены новыми положениями. Аннулирование положений Всевышнего является следствием невежества людей, а в отношении айатов оно немыслимо и неприемлемо. Видимо, ваш Коран не от Бога”»³. Эта критика побудила Г. Буби к написанию богословско-философского труда «Истина».

Г. Буби полагает, что аннулирование предписания одного айата признает предыдущее предписание недействительным⁴. Он считал, что нельзя торопиться называть тот или иной айат отмененным без доказательств: «Чем назвать айат недействительным, в сто раз легче и тысячу раз выше признать хадис неясным»⁵. Г. Буби считает, что не всякое утверждение в религии, в частности хадис с одним передатчиком, имеет силу отмены коранического айата: «Хадис с одним передатчиком не отменяет айаты Корана. Достоверность источника играет главную роль»⁶. Согласно мнению Г. Буби, предписание, выведенное из хадиса

¹ Кулиев Э. Р., Муртазин М. Ф. Корановедение. М., 2010. С. 25.

² Али-заде А. А. Исламский энциклопедический словарь. М., 2007.

³ Буби Г. Хакыйкатъ. Ч. 1–8. Казань: Лито-Типография И. Н. Харитоновна, 1904–1906. С. 11.

⁴ Там же. С. 9.

⁵ Там же. С. 105.

⁶ Там же.

с одним передатчиком, не может отменять положения айатов Корана, так как человек, передатчик хадиса, склонен к ошибкам в решениях и в передаче хадиса.

Он объясняет свою точку зрения тем, что айаты Корана ниспосланы Пророку Аллахом и они не претерпели никаких изменений, а выдуманных или измененных хадисов накопилось очень много в поздние века. «Среди старых мусульманских ученых были удивительные люди, которые, начав говорить о чем-либо, по возможности старались умножить его», — отмечал Г. Буби. В качестве примера он привел знаменитого чтеца Корана Абу-л-Касима Хибатуллу бин Салама бин Насра бин Али ал-Багдади (ум. в 410 г. хиджры), который «в одной только суре “Бакара” насчитал 30 отмененных айатов. Всего же он насчитал 225 отмененных айатов. Он даже посчитал отмененным суру «Аср»¹. Г. Буби считает, что манипулирование значением и интерпретацией Священных текстов принижает достоинство и величие Аллаха.

В Средневековье, или, по выражению Г. Буби, «в старые времена», многое из-за невежества масс воспринималось неправильно, суеверные толкования Корана трансформировались в традиции и обычаи населения. Средневековые ученые-богословы закрыли «двери иджитхада», и общество стало действовать только в рамках древних толкований айатов Корана, и из-за отсутствия свободного понимания и толкования айатов религиозная мысль, а вместе с ней и общество, перестали развиваться. В своих очерках Г. Буби объяснял читателям, что не следует отбрасывать неиспользуемые в данное время айаты, так как в последующем они могут быть введены в оборот. Он приводил в пример имама Абдаррахмана б. Аби Бакра Джалаладдина ас-Суйути: «Имам ас-Суйути, несмотря на то, что он жил спустя пятьсот лет после Абу-л-Касима ал-Багдади, не побоялся уменьшить число аннулированных айатов до 20»². Такого же мнения придерживался Шах Валиуллах ад-Дихлави, который относил к разряду отмененных лишь 5 айатов.

Г. Буби считает, что 20 айатов, которые имам ас-Суйути посчитал отмененными, не следует отменять окончательно, так как теряется целесообразность ниспослания этих айатов: «Я обратился к различным солидным тафсирам, чтобы проанализировать толкования и причины ниспослания айатов, которые посчитал отмененными имам Абу-л-Касим. Я даже обнаружил, что некоторые из 20 айатов, определенных имамом ас-Суйути как вышедшие из употребления, применялись на практике»³.

Структура серии очерков «Истина» Г. Буби связана с двадцатью отмененными айатами. Первый очерк является введением, в котором Г. Буби изложил обстоятельства и причины, которые вынудили его на-

¹ Буби Г. Хакыйкатъ. Ч. 1–8. Казань: Лито-Типография И. Н. Харитонов, 1904–1906. С. 9.

² Там же. С. 10.

³ Там же. С. 14.

писать этот труд, раскрыл свой замысел и задачи. В следующих очерках один за другим анализируются айаты, признанные имамом ас-Суйути отмененными: второй–седьмой опубликованные очерки «Истины» посвящены каждый одному такому отмененному айату. Следовательно, слова Дж. Валиди о существовании более двадцати частей «Истины» справедливы: 20 айатов — 20 очерков, введение и заключение — получается никак не менее 22 очерков. Однако обвинение в «панисламизме», конфискация 8-й и 9-й частей «Истины», а также арест помешали ему закончить трактат¹.

Г. Буби считает, что не следует придерживаться только старых тафсиров и комментариев, так как в этом случае слова Пророка о том, что Коран ниспослан всем народам для размышлений, окажутся ложью. Он в доказательство приводит изречение Пророка: «Моя община подобна дождю. И не знаешь, что лучше, начало ее или конец»². Он считает, что такие ученые своего времени, как Мухаммед Абдо и Ахмед Мидхат, открыли сокровенные тайны Корана, которые не были доступны ученым прошлых поколений. Наличие насха в Коране отрицали такие известные мыслители как Саид Ахмад-хан (1817–1898), Мухаммед Абдо (1849–1905), Мухаммад ал-Газали (1917–1996) и др. Отрицая возможность насха, они рассматривали отмененные айаты в контексте отмены доисламских божественных заповедей шариатом Мухаммада.

Г. Буби считает: для постижения истины и тайн Корана необходимо изучение различных наук и трудов предыдущих поколений, так как они разъясняют причины ниспослания айатов. Большинство споров по поводу айатов возникает по причине невежества относительно причин и обстоятельств их ниспослания. Г. Буби в качестве примера приводит 28-й айат суры «Покаяние»: «О те, которые уверовали! Воистину, язычники являются нечистыми. И пусть они в следующем году не приближаются к Заповедной мечети. Если же вы боитесь нищеты, то Аллах обеспечит вас уделом из Своей милости, если пожелает. Воистину, Аллах — Знающий, Мудрый»³. Г. Буби комментирует айат следующим образом: «Совершение паломничества в Мекку в 9-м году мусульманского летоисчисления было запрещено по причине того, что мекканские язычники не соблюдали чистоту и элементарные правила гигиены в Каабе. Данный запрет не имел отношения к неверию язычников»⁴. Он считает, что следует придерживаться методологии толкования Корана, в частности учитывать социокультурную обстановку и причины ниспослания тех или иных айатов⁵.

¹ Гимазова Р.А. Просветительская деятельность Нигматуллиных-Буби. Казань, 2004. С. 117.

² Буби Г. Хакыйкатъ. Ч. 1–8. Казань, 1904–1906. С. 5.

³ Са'ди Абд ар-Рахман бин Насир. Толкование Священного Корана. «Облегчение от Великодушного и Милостивого»: Смысловой перевод Корана на русский язык с комментариями Абд ар-Рахмана ас-Саади: В 3 т. М., 2008. Т. 1. С. 1065.

⁴ Буби Г. Хакыйкатъ. Ч. 1–8. Казань, 1904–1906. С. 7.

⁵ Там же. С. 8.

По мнению Г. Буби, несоблюдение предписаний аятов не является причиной отмены коранических положений: «Не следует аннулировать какой-либо аят только из-за того, что мусульмане не руководствуются этим аятом в наше время. В противном случае мы будем вынуждены отменить положения о запрете расточительства и сквернословия по причине того, что многие мусульмане сегодня не придерживаются этих предписаний. Отмена и несоблюдение — это два разных явления. Аят также не может быть отменен из-за того, что исчезли предпосылки и причины ниспослания аята». Например, 58-й аят суры «Ан-Нур» о разрешении войти в комнату, где указывается на то, что невольникам и слугам следует спрашивать разрешения войти к своему хозяину в комнату в трех случаях: до утренней молитвы, до полуденного отдыха и после ночной молитвы. Причина ниспослания — это три времени наготы для мусульман¹. Г. Буби считает, что раньше одежда была в дефиците и ненадлежащего качества, а в нынешнее время условия поменились. Поэтому в этом случае нецелесообразно и неправомерно отменять этот аят только из-за того, что нет условий его имплементации².

Ученый-богослов считает, что отмена предписания аята означает прекращение применения аята, что сводит на минимум возврат к этому предписанию в дальнейшем. Сегодня мусульмане материально и духовно слабы, и они вынуждены возвращаться к тем первоначальным суждениям, которые существовали в начале распространения ислама. Он в качестве примера приводит слова пророка Мухаммада, в которых допускается распределение денег закята с целью предрасположения сердец в пользу людей, далеких от ислама. Однако по мере распространения ислама такая необходимость исчезла, и при первом халифе Абу Бакре этим предписанием не руководствовались. Приостановление действия предписания указывает на отсутствие изначальной причины такого поступка Пророка³.

В качестве примера Г. Буби приводит аят об оставлении завещания, который Абу-л-Касим ал-Багдади посчитал отмененным, аят о закяте: «Они расходуют из того удела, которым мы их наделяем. Благочестивые из вас те, кто расходуют имущество на пути Аллаха, которым мы их наделили»⁴. Согласно мнению Г. Буби, этот аят указывает на обязательность пожертвования имущества и денег на пути Аллаха, помимо обязательного закята. Если аят указывает на обязательность закята, то аят свидетельствует об обязательности закята. В том случае, если аят подразумевает желательные и одобряемые действия, он не утрачивает свою силу. Г. Буби удивлен тем, что так

¹ Са'ди Абд ар-Рахман бин Насир. Толкование Священного Корана. «Облегчение от Великодушного и Милостивого»: Смысловой перевод Корана на русский язык с комментариями Абд ар-Рахмана ас-Саади: В 3 т. М., 2008. Т. 1. С. 822.

² Буби Г. Хакыйкаты. Ч. 1–8. Казань, 1904–1906. С. 12.

³ Там же. С. 13.

⁴ Там же. С. 26.

легко отменяют положения айатов Корана в такое время, когда люди нуждаются в благих и добрых деяниях.

Поздние комментаторы Корана принимают факт отмены некоторых предписаний лишь при наличии ряда условий. Самое важное условие — это наличие двух взаимоисключающих положений, которые никак не совмещаются. В том случае, когда различие в айатах можно истолковать, не прибегая к насху, говорить об отмене неправильно. Г. Буби считает, что Всевышний Аллах ниспосылал религиозные предписания согласно условиям сложившейся социально-культурной обстановки и потребностям людей. Поэтому одно утверждение может оказаться ложным в одной местности, правильным — в другой. Должны учитываться уровень развития нации, условия ее проживания, традиции и местные обычаи. Г. Буби утверждает, что Аллах отправил всех пророков с единым шариатом, поэтому в шариате насх возможен, а в основах вероучения и религии нет. Он считает, что в отмененных положениях предыдущих пророческих шариатов есть благо для верующих людей, и в этом не усматривает ничего предосудительного. Например, он приводит аят, в котором запрещается жениться на родных сестрах или выходить замуж за родных братьев. Г. Буби считает, что данное предписание имеет отношение к современности, в то время как при Адаме брак между братьями и сестрами был разрешен из-за немногочисленности населения для продолжения человеческого рода: «Дети Адама женились между собой. Время и место требовали это положение с дозволения Аллаха. Однако по мере увеличения населения на земле такая необходимость исчезла, и был ниспослан аят, который отменил предыдущие предписания и запретил родственные браки»¹. Анализируя отменяющие и отмененные айаты Корана в коранических науках, Г. Буби пришел к выводу, что насха не может быть в Коране. Хадисы с одним передатчиком не могут отменять предписания коранических текстов. Согласно мнению Г. Буби, айаты Корана дополняют и уточняют предыдущие предписания. Последовательность, целесообразность и целостность — те важные обстоятельства, которые указывают на божественное происхождение Священных писаний. Таким образом, логически обосновывается необоснованность доводов тех ученых-богословов, которые принимали насх.

Литература

Абдуллин Я.Г. Джадидизм среди татар: возникновение, развитие и историческое место. Казань: Иман, 1998. 41 с.

Али-заде А.А. Исламский энциклопедический словарь. М.: Ансар, 2007. 920 с.

Буби Г. Хакыйкатъ. Чч. 1–8. Казань: Лито-Типография И.Н. Харитонova, 1904–1906. 224 с.

¹ Буби Г. Хакыйкатъ. Ч. 1–8. Казань, 1904–1906. С. 17–18.

Гимазова Р.А. Просветительская деятельность Нигматуллиных-Буби. Казань: Печатный Двор, 2004. 220 с.

Загидуллин И.К. Крымские татары в петиционной кампании мусульман 1905 года // Научный Татарстан. Гуманитарные науки. Академия наук РТ. Казань, 2015. 188 с.

Кулиев Э.Р., Муртазин М.Ф. Корановедение. М.: Издательство Московского исламского университета, 2010. 370 с.

Са'ди Абд ар-Рахман бин Насир. Толкование Священного Корана. «Облегчение от Великодушного и Милостивого»: Смысловой перевод Корана на русский язык с комментариями Абд ар-Рахмана ас-Саади: В 3 т. / пер. с араб. Э. Кулиева. М.: Умма, 2008. Т. 1. 1152 с.

Ханмагомедов Я.М. Отменяющие и отмененные аяты в Коране // Вестник Дагестанского государственного университета. Вып. 5. Махачкала: Дагестанский государственный университет, 2010. 88 с.

Çakan, İ.L. Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları, M.Ü.İ.F.V. Yay. İstanbul, 1996.

Ibrahim Mustafa Elmugzhemul Wasit. Istanbul: Elmeketebul Islemiyye, 1972. 1067 s.

Zuhayli Vehbe Islam fikhi ansiklopedisi. 9. Cilt. Istanbul: Risale yayinlari, 1994. 526 s.

*The making and historical evolution of theology.
Classical scholars and modern representatives
of Muslim theological thought*

CATEGORY OF NASIH AND MANSUH AYAHS OF THE QURAN IN THE WORKS OF THE TATAR THEOLOGIAN AND ENLIGHTENER GABDULLA BUBI

Aydar A. ZAKIROV,

Researcher, Center for Islamic Studies,
Academy of Sciences of the Republic of
Tatarstan. (9, Klenovaya str., Nagorniy-
Novaya Sosnovka settlement, Sovetskiy
district, Kazan, 420056, Russian
Federation).

E-mail: aydarzak1@yahoo.com.

Abstract. The article analyzes the views and ideas of the Tatar enlightener and theologian Gabdulla Bubi (1871–1922) on nasih and mansuh ayahs in Islamic theological culture. Gabdulla Bubi considers revision of the classical understanding of this issue and tends to show that there cannot be nash in the holy Quran.

The article examines the category of nasih and mansuh in his own theological re-examination.

Keywords: Gabdulla Bubi, Hakikat, ayahs, nash, nasih and mansuh ayahs.

DOI: 10.22311/2074-1529-2016-12-3-67-76



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







ТОРГОВАЯ ТЕРМИНОЛОГИЯ В СИСТЕМЕ КОНЦЕПТУАЛЬНЫХ МЕТАФОР КОРАНА

РОЗОВ

Владимир Андреевич,

лаборант-исследователь Научной
лаборатории анализа и моделирования
социальных процессов,
Санкт-Петербургский государственный
университет (199034, Россия,
г. Санкт-Петербург, Университетская
наб., д. 11).

E-mail: vladirozov@yandex.ru

Аннотация. Метафоры в Коране, описывающие богословские идеи с помощью торговых терминов, являются важным источником сведений о социально-экономических отношениях и ценностях общества, в котором произошло ниспослание Корана. Сравнение частотности их употребления в мекканских и мединских сурах свидетельствует о равной важности торговли для жителей как Мекки, так и Медины. При этом преимущественное употребление конкретных метафор и образов в мединских и мекканских сурах зависит в первую очередь от содержания соответствующих аятов, их адресатов и конкретных обстоятельств их ниспослания.

Ключевые слова: Коран, ниспослание, Мекка, Медина, арабийская торговля.

DOI: 10.22311/2074-1529-2016-12-3-79-88

Процесс принятия решений индивидом непосредственно зависит от восприятия им окружающего мира. Это восприятие, в свою очередь, варьируется от культуры к культуре в зависимости от культурной принадлежности человека. Религия неотделима от культуры и непосредственно влияет на мировоззрение человека и принятие им решений (что особенно характерно для культур, которые принято называть «традиционными»)¹. При этом особенности картины мира, характерной для данной культуры, неизбежно находят свое отражение и в особенностях функционирования языка, выступающего в качестве основного средства коммуникации членов того или иного языкового сообщества.

Конечно, не следует гипертрофировать взаимосвязь языка культуры и мышления ее носителя, как это делает Б.Л. Уорф, полагающий, что «люди действуют в определенных обстоятельствах так, как говорят о них»². Тем не менее, коль скоро такая взаимосвязь

¹ Turiel E., Neff K. Religion, Culture and Beliefs About Reality in Moral Reasoning // *Imaging the Impossible: Magical, Scientific and Religious Thinking in Children*. Cambridge University Press, 2000. P. 297.

² Цит. по: Murray S.O. *American Sociolinguistics: Theorists and Theory Groups*. Amsterdam; Philadelphia: J. Benjamins, 1998. P. 20.

есть, что подтверждается и новейшими данными когнитивных исследований¹, необходимо детальное рассмотрение языковой концептуализации мира в различных религиозных культурах. Такое исследование может пролить свет на социальные, экономические, политические, природные условия, способствовавшие сложению той или иной религии.

Исходя из сказанного выше, становится понятной настоятельная необходимость изучения языковой картины мира, представленной в ранних мусульманских источниках, прежде всего — Коране, для того чтобы лучше понять повседневный опыт членов общества, которому было ниспослано кораническое откровение. Особый интерес представляет изучение системы метафор, описывающих сложные и абстрактные идеи через обращение к повседневному опыту человека и окружающим его предметам. Исходя из постулата о том, что «концептуальные системы культур и религий метафоричны по сути»², настоящая статья является попыткой дать оценку информации, которую несут метафоры Корана, описывающие взаимоотношения между Богом и человеком. Основным объектом исследования являются термины, используемые при описании торговых операций. Что говорят эти метафоры о роли, которую играла торговля в жизни мекканцев и жителей Йасриба на рубеже VI–VII вв.? Можно ли вообще использовать их как один из источников сведений о социальном и экономическом положении аравийского общества в период сложения мусульманской религии? Зависит ли выбор конкретных метафор от аудитории, к которой адресована кораническая проповедь?

Первым востоковедом, высказавшим мысль о том, что торговые термины в тексте Корана употребляются чаще всего не в своем прямом значении, а для описания теологических понятий (т. е. метафорически), был американский исследователь Ч.К. Торри. (Ch. C. Torrey, 1863–1956). Он описал связанные с торговлей коранические метафоры в своей диссертации, опубликованной в Лейдене в 1892 году³. О преимущественно метафорическом использовании торговых терминов в Коране писала и скончавшаяся недавно британская исследовательница П. Кроун (P. Crone, 1945–2015), использовавшая текст Корана как источник по истории хозяйственной деятельности в Аравии во времена возникновения ислама. Свои наблюдения она опубликовала в статье «На что жили язычники Корана?»⁴

¹ Orman J. Distributing mind, cognition and language: exploring the (un) common ground with integrational linguistics // *Language and Cognition*. 2015. Vol. 8. Issue 1. P. 142–166.

² Лакофф Дж., Джонсон М. Метафоры, которыми мы живем. М., 2004. С. 67.

³ Torrey C. C. *The Commercial-Theological Terms in the Koran*. Leiden: E. J. Brill, 1892.

⁴ Crone P. How Did the Quranic Pagans Make a Living? // *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London*. 2005. Vol. 68. № 3. P. 387–399.

Язык Корана насыщен метафорами, связанными с торговлей. Эти метафоры могут быть частью унаследованного исламом от своих предшественников языка религии, однако они настолько живые и яркие, что, по мнению П. Кроун, отражают либо непосредственный жизненный опыт аудитории Корана, либо память о недавнем прошлом¹. При этом она отмечает, что торговая лексика, используемая метафорически, характерна для мединских сур в гораздо большей степени, чем для мекканских. Из этого делается следующий вывод: айаты Корана, обращенные к общине верующих (которая отождествляется с жителями Йасриба и, соответственно, адресатами мединских сур), позволяют предположить, что именно для них основным средством добыть пропитание была торговля. При этом, согласно П. Кроун, в мекканских сурах, адресаты которых отождествляются с мекканскими язычниками, напротив, преобладают образы и метафоры, связанные с сельским хозяйством, а не с торговлей². Такая трактовка противоречит принятым взглядам на Мекку, как преимущественно торговый город, расположенный в бесплодной долине.

Очевидно, что использование в компаративном анализе количественных показателей в качестве исследовательского инструмента делает необходимым приведение точных данных. Вместе с тем П. Кроун не приводит каких-либо количественных данных, позволяющих дать оценку степени использования в тексте Корана коммерческих терминов, метафорически описывающих теологические реалии, и их хронологической маркированности. Помимо этого, в статье отсутствует какое-либо упоминание о том, какую именно классификацию хронологии ниспослания сур использовала исследовательница, что особенно важно с учетом наличия нескольких заметно отличающихся друг от друга хронологических классификаций. Помимо этого, отождествление адресатов мекканских сур с многобожниками, а мединских — с мусульманами, выглядит предположением, требующим более подробного объяснения.

Для того чтобы внести ясность в вопрос о принципах использования в тексте Корана метафор, связанных с торговой лексикой, необходимо в первую очередь провести анализ их частотности и количественного распределения в сурах разного хронологического периода. Для получения точных количественных данных использован корпус Корана³. С его помощью был проведен анализ частотности торговых терминов в сурах мекканского и мединского периодов в соответствии

¹ Crone P. How Did the Quranic Pagans Make a Living? // Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London. 2005. Vol. 68. № 3. P. 397.

² Там же. P. 397–398.

³ The Quranic Arabic Corpus [Электронный ресурс] // URL: <http://www.corpus.quran.com> (Дата обращения: 25.01.2016).

с хронологией, принятой в «египетских» изданиях¹ Корана, и хронологией Т. Нёльдеке². При проведении подсчета в качестве индекса частотности было взято отношение между общим количеством употребляющихся метафорически торговых терминов в группе сур данного периода, принятым за своего рода единство, и общим количеством слов в них. Данные о количестве слов в сурах приведены согласно статье Мунира Ахмада и Мухаммада Хызера бин Доста «Статистическая конфигурация Священного Корана и симметрия мекканских и мединских сур»³, а список употребляющихся в качестве метафор торговых терминов — по Ч. К. Торри⁴.

Результаты подсчета показали, что действительно наблюдается чуть большая «насыщенность» мединских сур коммерческими метафорами по сравнению с мекканскими, что справедливо для обеих классификаций. Тем не менее вряд ли можно утверждать о «преимущественном» преобладании метафор именно в мединских сурах.

Таблица 1. Дистрибуция коммерческих терминов по сурам согласно классификации «египетского» издания

	Слова	Термины	Частотность
Мединские	32577	187	0,0057402462
Мекканские	54295	286	0,00526752

Таблица 2. Дистрибуция коммерческих терминов по сурам согласно классификации Т. Нёльдеке

	Слова	Термины	Частотность
Мединские	32257	191	0,0059211954
Мекканские (все)	54615	282	0,0051634166

Помимо этого, на примере групп метафор, описывающих «взаимоотношения» человека с Богом в терминах покупки и продажи, сделки и ссуды, попытаемся выявить причину преимущественного распределения тех или иных групп метафор в мединских и мекканских сурах. Автор настоящего исследования исходит из того, что выбор метафор зависел от особенностей аудитории, к которой была обращена та или иная проповедь. Однако этот выбор свидетельствует не столько об особенностях хозяйственного уклада жителей Мекки и Меди-

¹ Издание Корана, вышедшее в 1919 г. под покровительством короля Фуада I. Считается окончательным вариантом канонизации текста Корана.

² Цит. по: Резван Е. А. Введение в коранистику. Казань, 2014. С. 383–387.

³ Muhammad Khyzer Bin Dost, Munir Ahmad. Statistical Profile of Holy Quran and Symmetry of Makki and Madni Suras // Pakistan Journal of Commerce and Social Sciences. 2008. Vol. 1. P. 1–16.

⁴ Torrey C. C. The Commercial-Theological Terms in the Koran. Leiden: E. J. Brill, 1892. P. 8.

ны (сходство которого подтверждается небольшой разницей в «насыщенности» текстов мединских и мекканских сур соответствующими метафорами), сколько о конкретной ситуации, в которой находились адресаты обращения.

Рассматривая отдельные случаи метафорического использования тех или иных торговых терминов, следует отметить общие закономерности, характерные для такого рода метафор. В первую очередь надо уточнить, кто является субъектом торговой деятельности, в терминах которой описываются богословские представления, свойственные коранической картине мира. О Боге как участнике именно торговли (т. е. купли-продажи) не говорится прямо: глаголы со значением «продавать» и «покупать» в метафорическом значении используются только по отношению к людям: праведникам и грешникам. Однако сказать, что Бог не принимает участия в этой «торговле» было бы неправильно: Он ведет расчет (حِسَابٌ *hisāb^{un}*) с людьми, учитывая (أَخَصَى *aḥsā*) их благие и добрые деяния в реестре. Тем не менее инициатором заключения «торговой сделки» всегда является человек.

Что же является объектом торговой сделки, характеризуемой в тексте Корана метафорами с глаголами شَرَى *šarā* и اشْتَرَى *ištarā*? Человек может продать душу, знамения Бога, праведный путь (هُدًى *hudāⁿ*), завет с Богом (عَهْدُ اللَّهِ *‘ahd^u l-lāhⁱ*), веру (إِيمَانٌ *īmān^{un}*) в обмен на заблуждение (ضَلَالَةٌ *ḍalālat^{un}*), эту жизнь (حَيَاةُ الدُّنْيَا *ḥayāt^u ad-dunyā*), неверие, пустую болтовню (لَهْوُ الْحَدِيثِ *lahw^u al-ḥadīṭⁱ*) или даже просто малую цену (تَمَنُّ قَلِيلٌ *taman^{un} qalīl^{un}*). Бросается в глаза то, что это своего рода игра в одни ворота: приведенные выше метафоры описывают продажу хороших, если не сказать жизненно важных с религиозной точки зрения, вещей, которые (что важно!) уже есть у человека, на вещи однозначно малоценные или же вредные. В силу этого вполне логично, что все метафоры такого рода встречаются преимущественно в мединских сурах, в местах, обращенных к общине уже уверовавших. Они укрепляют их веру, убеждают в правильности сделанного выбора. То есть метафоры, описывающие взаимоотношения человека с Богом в терминах купли и продажи, так часты именно в мединских сурах не потому, что для мединцев торговля значила больше, чем для мекканцев, но потому, что мединцы уже были общиной верующих, и именно их необходимо было предостеречь от забвения спасительной веры ради соблазнов мирской жизни.

Если судить по контексту соответствующих аятов, человек, жертвуя в сражениях на пути Аллаха свою жизнь или свое богатство (57: 10), давая милостыню (57: 18) или просто уверовав в Бога и исполняя Его предписания (5: 12), как бы дает Богу то, что тот затем вернет в удвоенном размере (قَرْضٌ *qarḍun*). Данный образ встречается практически исключительно, кроме (73: 20), в мекканских аятах, что объяснимо. Контекст аятов, в которых используется данная метафора, показы-

вает, что она служит для воодушевления и успокоения людей, уже уверовавших: они потратили усилия и средства на благо молодой мусульманской общины, и все это не пропало даром. Они дали нечто Богу, а Он вернет им это в удвоенном размере. Очевидно, что эта метафора не могла быть обращена к неверующим, и потому ее использование преимущественно в мединских айатах понятно.

Данные мусульманской традиции подтверждают это. В разделе «Причины ниспослания» труда «Совершенство в коранических науках» ас-Суйути приводятся причины ниспослания айата (64: 16). Стоит отметить и то, что место и время появления суры «Взаимное обманывание» вызывает споры, однако ас-Суйути, ссылаясь на ат-Тирмизи и ал-Хакима, утверждает, что ее завершающие айаты были ниспосланы в Мекке¹. Текст этих айатов (64: 16–17) таков (здесь и далее фрагменты Корана приведены по переводу смыслов И. Ю. Крачковского²):

فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ وَأَسْمِعُوا وَأَطِيعُوا وَأَنْفِقُوا خَيْرًا لِّأَنْفُسِكُمْ وَمَنْ يُوقِ شَحْنَفِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ
«إِنْ تَقْرِضُوا اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا يُّضَاعِفْهُ لَكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ وَاللَّهُ شَكُورٌ حَلِيمٌ (17)»

«(16) Бойтесь же Аллаха, как можете, слушайте, повинуйтесь и расходуйте на благо для ваших душ! А кто будет обезопасен от скупости своей души, — те счастливы!

(17) Если дадите Аллаху хороший заем, Он удвоит вам и простит вас. Аллах — благодарен, кроток».

Ас-Суйути приводит слова Ибн Аби Хатима, переданные со слов Са'ида Ибн Джабира, согласно которым аят (64: 17) был ниспослан в качестве «облегчения» мусульманам, изнемогавшим от невзгод³. Вряд ли было бы правильно на основании этой метафоры сделать вывод о широком распространении среди первых мусульман кредитов, тем более что эта метафора встречается и в суре 2 «Корова» (2: 245), а далее в тексте суры ростовщичество (*ribā*) прямо запрещено (2: 275–276). Однако логика аргументации П. Кроун, связывающей закономерности частотного распределения конкретных метафор с родом деятельности адресатов соответствующих сур и айатов, подталкивает нас именно к такому суждению.

В свою очередь, как образ весов, так и использование слова «весы» в буквальном значении особенно характерно прежде всего для мек-

¹ Ас-Суйути Джалал ад-Дин. Ал-Иткан фи 'улум ал-Куран [Совершенство в коранических науках]. Дамаск, 2008. С. 47.

² Коран / пер. смыслов и коммент. И. Ю. Крачковского. 2-е изд. М., 1986.

³ Ас-Суйути Абд ар-Рахман Ибн Аби Бакр. Асбаб ан-Нузул [Причины ниспослания]. Каир, 2008. С. 222.

канских сур. В буквальном значении слово «весы» встречается в айатах, призывающих к соблюдению правильных «мер и весов», а именно: (6: 152, 7: 85, 11: 84–85, 17: 35, 26: 182, 55: 7–9, 83: 3). Следует учитывать, что, согласно принятой в «египетских» изданиях Корана хронологической классификации, все приведенные выше суры, кроме суры 55 («Милосердный») и айата (6: 152), характеризуются как мекканские. По классификации Т. Нёльдеке, все эти суры являются исключительно мекканскими. Такое внимание к честности при обращении с весами именно в мекканских сурах полностью соответствует представлению о Мекке как городе, в котором торговля играла важную роль в жизни его обитателей.

В связи с этим особо показательны первые айаты суры 55 «Милосердный», в которых призыв соблюдать правильные вес и меру подкрепляется апелляцией к установленным самим Богом весам, важность которых сопоставима с важностью небесных светил и сотворением человека:

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
 (1) الرَّحْمَنُ
 (2) عَلَّمَ الْقُرْآنَ
 (3) خَلَقَ الْإِنْسَانَ
 (4) عَلَّمَهُ الْبَيَانَ
 (5) الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ يَحْسَبَانِ
 (6) وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدَانِ
 (7) وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ
 (8) أَلَّا تَطْغَوْا فِي الْمِيزَانِ
 (9) «وَأَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ»

«Во имя Аллаха Милостивого, Милосердного!

- (1) Милосердный
- (2). — Он научил Корану,
- (3) сотворил человека,
- (4) научил его изъясняться.
- (5) Солнце и луна — по сроку,
- (6) трава и деревья поклоняются.
- (7) И небо Он воздвиг и установил весы,
- (8) чтобы вы не нарушали весов.
- (9) И устанавливайте вес справедливо и не уменьшайте весов!»
 (Сура 55 «Милосердный»).

Очевидно, что весы установлены Богом не только для того, чтобы люди придерживались правильного веса и меры в торговле. Весы, столь значимые для слушателей коранического откровения в Мекке, являются важным символом, метафорически описывающим посмерт-

ную участь человека. Так, в (21: 48 (47)) сказано: «И устроим Мы весы для дня воскресения. Не будет обижена душа ни в чем; хотя было бы это весом горчичного зерна, Мы принесем и его». В этом аяте весы напрямую связываются с Днем воскресения из мертвых. Согласно несколько раз повторяемым аятам, носящим формульный характер, в Судный День те, «у кого весы тяжелы, те будут счастливы, а у кого легки, те нанесли убыток самим себе» (7: 8–9; 23: 102–103). Схожие по смыслу высказывания содержатся и в (101: 6–9). При описании посмертной судьбы человека образ весов встречается преимущественно в мекканских аятах, и это закономерно, ведь именно в ранних откровениях особое внимание уделяется Страшному Суду¹. Также именно в мекканских сурах большое внимание уделяется критике существующего общественного уклада и злоупотреблений. Мединские же суры содержат преимущественно законы и предписания для молодой общины, подчеркивается важность современных событий².

Итак, на основании вышесказанного, можно сделать некоторые выводы. Система метафорически используемой торговой лексики, описывающая религиозные реалии в терминах торговли, свидетельствует о ее важности для общества, которому был ниспослан Коран, его хозяйственном укладе и общественных ценностях. Частотность употребления этих метафор в мекканских и мединских сурах сопоставима и не может, как и употребление конкретных образов и сравнений, служить основанием для того, чтобы предполагать какие-то различия в значении торговли для жителей Мекки и Медины, так же как и не дает оснований считать мусульманскую общину состоящей преимущественно из торговцев, а мекканских язычников — преимущественно из земледельцев. Использование разных групп метафор зависит в первую очередь от содержания соответствующих аятов, их адресатов и конкретных обстоятельств их декламации.

Литература и источники

Ас-Суйути Абд ар-Рахман Ибн Аби Бакр. Асбаб ан-Нузул [Причины ниспослания]. Каир: Дар ал-Мукаттама–Дар ат-Таква, 2008. 254 с.

Ас-Суйути Джалал ад-Дин. Ал-Иткан фи ‘улум ал-Куран. [Совершенство в коранических науках]. Дамаск: Муассасат ар-Рисаля Нашируна, 2008. 832 с.

Белл Р., Уотт У.М. Коранистика: введение / пер. с англ. СПб.: Издательство «ДИЛЯ», 2005. 256 с.

¹ Белл Р., Уотт У.М. Коранистика: введение. СПб., 2005. С. 137–138.

² Там же. С. 132.

Коран / пер. смыслов и коммент. И. Ю. Крачковского. 2-е изд. М.: «Наука», 1986. 727 с.

Лакофф Дж., Джонсон М. Метафоры, которыми мы живем / пер. с англ.; ред. и предисл. А. Н. Баранова. М.: Едиториал УРСС, 2004. 256 с.

Резван Е. А. Введение в коранистику. Казань: Изд-во Казан. ун-та, 2014. 408 с.

Резван Е. А. Коран и его мир. СПб.: Петербургское востоковедение, 2001. 608 с.

Crone P. How Did the Quranic Pagans Make a Living? Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London. 2005. Vol. 68. № 3. P. 387–399.

Muhammad Khyzer Bin Dost, Munir Ahmad. Statistical Profile of Holy Quran and Symmetry of Makki and Madni Surras. Pakistan Journal of Commerce and Social Sciences. 2008. Vol. 1. P. 1–16.

Murray S. O. American Sociolinguistics: Theorists and Theory Groups. Amsterdam; Philadelphia: J. Benjamins, 1998. 339 p.

Torrey C. C. The Commercial-Theological Terms in the Koran. Leiden: E. J. Brill, 1892.

Orman J. Distributing mind, cognition and language: exploring the (un) common ground with integrational linguistics. Language and Cognition. 2015. Vol. 8. Issue 1. P. 142–166.

Turiel E., Neff K. Religion, Culture and Beliefs About Reality in Moral Reasoning. Imaging the Impossible: Magical, Scientific and Religious Thinking in Children / edited by Rosengren K. S., Johnson C. N., Harris P. L. Cambridge University Press, 2000. P. 269–304.

TRADE TERMINOLOGY IN THE SYSTEM OF THE QURAN'S CONCEPTUAL METAPHORS

Vladimir A. ROZOV,

Researcher at the Research Laboratory
for Analysis and Modeling of Social
Processes, Saint-Petersburg State
University. (11, Universitetskaya emb.,
St. Petersburg, 199034, Russian
Federation).

E-mail: vladirozov@yandex.ru

Abstract. Quranic metaphors describing theological ideas in commercial terms are an important source of knowledge about social and economic conditions and values existing in the Arabian society at the time of the Quran's revelation to the prophet Muhammad. A comparison of the frequency of the metaphors' appearance in the Meccan and the Medinan suras shows equal importance of commerce for the populations of both Mecca and Medina (Yathrib). The concrete use of certain metaphors and images in the Meccan and the Medinan suras depends on the content of the verses, their audiences and the specific circumstances of the Revelation.

Keywords: Qur'an, revelation, Mecca, Medina, trade in Arabia.

DOI: 10.22311/2074-1529-2016-12-3-79-88



***РЕЛИГИОЗНЫЕ ТРАДИЦИИ
И ПРАКТИКИ ИСЛАМА: ВЕРОУЧИТЕЛЬНЫЕ,
ПРАВОВЫЕ И НРАВСТВЕННЫЕ ОСНОВАНИЯ***





УПРАВЛЕНЧЕСКИЙ АППАРАТ ТАТАРСКОЙ МАХАЛЛЯ В 1940–1980-е гг. (ПО МАТЕРИАЛАМ УЛЬЯНОВСКОЙ ОБЛАСТИ)



КОБЗЕВ

Александр Викторович,

канд. ист. наук, доцент, ФГБОУ ВО
«Ульяновский государственный
педагогический университет
имени И. Н. Ульянова» (432700, Россия,
г. Ульяновск, пл. 100-летия со дня
рождения В. И. Ленина, д. 4).
E-mail: alkobzev@yandex.ru

Аннотация. В статье ретроспективно рассматривается трансформация органов самоуправления татарской махалля в советское время на примере религиозных общин Ульяновской области. Анализируется динамика возрастного и социального состава институтов самоуправления, модели ротации управленческих кадров. Анализ эмпирических данных позволил выявить несколько моделей ротации (замены) кадров в органах самоуправления татарской махалля Ульяновской области.

Ключевые слова: Ислам, татары, мусульмане, махалля, мутаваллиат, Ульяновская область.

DOI: 10.22311/2074-1529-2016-12-3-91-114

Мусульманская община, или махалля, была исторически сложившейся самоуправляющейся и финансово автономной организацией, выполнявшей многообразные религиозные и социальные функции, в том числе и предоставление возможности исполнения религиозно-нравственного долга мусульманина в условиях поликонфессионального государства. Махалля включала пять элементов (институтов). Это сообщество верующих, приходский служитель культа (имам), мечеть, религиозное учебное заведение (одно - или двухуровневое — мектебе / мектебе–медресе) и благотворители (вакифы)¹.

Регулирование внутренней жизни общины было в пределах компетенции общих собраний верующих, имама как руководителя общины и мутаваллиата, управлявшего имуществом прихода². В дореволюционную эпоху под мутаваллиатом понимался попечительский совет вакфа или

¹ Старостин А.Н. Мусульманское сообщество Среднего Урала в конце XIX — начале XXI в.: Дис. на соиск. уч. ст. к. и.н. Екатеринбург, 2010. С. 5, 46.

² Загидуллин И.К. Исламские институты в Российской империи: Мечети в европейской части России и Сибири. Казань, 2007. С. 202, 350.

медресе¹. В Российской империи законодательство не признавало махалля как юридическое лицо, а также вакфы и связанные с ними мутаваллиаты, хотя на практике они получили достаточно широкое распространение во второй половине XIX — начале XX в.² Достаточно часто мутаваллиаты создавались без опоры на вакфную собственность для управления конфессиональными учебными заведениями. К началу XX в. в округе Оренбургского магометанского духовного собрания были выработаны основные правила по управлению и контролю над вакуфным имуществом, а за их основу был взят проект, предложенный в 1894 г. М. Султановым³.

Члены мутаваллиата, как правило, избирались из числа верующих в тех случаях, когда учредитель вакфа по завещанию не назначил мутавалли. Выборы носили гласный характер, путем оформления приговора всех прихожан на общем собрании общины. Как правило, членами мутаваллиата становились авторитетные и уважаемые в общине люди, независимо от их профессиональных занятий и социального положения. Это были духовные лица, старшие члены общины, родители учеников, купцы и иногда дворяне. Нередко в их числе были и прямые наследники учредителя вакфа. Попечители распоряжались всем имуществом махалля, изыскивали средства на содержание мечети и религиозной школы, обязаны были ежегодно представлять отчеты по финансовой деятельности, а также защищали интересы общины в отношениях с государственной властью⁴. Эта система управления эффективно функционировала в татарских махалля на протяжении последней четверти XIX — начала XX в.

После Октябрьского переворота и прихода к власти большевиков началась новая эпоха в истории государственно-конфессиональных отношений. Религиозные общины оказались под плотным контролем государства. Советское законодательство привнесло много существенных изменений в функционирование религиозных общин и их управленческие структуры. Их суть заключалась в том, чтобы осла-

¹ Салихов Р.Р., Хабутдинов А.Ю., Хайрутдинов Р.Р. Махалля // Ислам на Нижегородчине: Энциклопедический словарь. Н. Новгород, 2007. С. 123; Наганова Н. Формирование мусульманского сообщества через царскую администрацию: Махалля под юрисдикцией Оренбургского магометанского духовного собрания после 1905 г. // Татарские мусульманские приходы в Российской империи: Материалы научно-практической конференции (27–28 сентября 2005 г., г. Казань). Казань, 2006. С. 113.

² Салихов Р.Р. Татарская буржуазия России и трансформация традиционной мусульманской благотворительности во второй половине XIX — начале XX в. // Ислам и благотворительность: Материалы всероссийского семинара «Ислам и благотворительность». Казань, 2006. С. 32–35; Гибадуллина Э.М. Мусульманские приходы в Самарской губернии во второй половине XIX — начале XX в. Н. Новгород, 2008. С. 80, 162–163; Хабутдинов А.Ю. Институты российского мусульманского сообщества в Волго-Уральском регионе. М., 2013. С. 96–100, 104.

³ Загидуллин И.К. Деятельность Оренбургского магометанского духовного собрания по реформированию управления духовными делами мусульман в конце XIX — начале XX в. // Из истории и культуры народов Среднего Поволжья: Сб. статей. Вып. 4. Казань, 2014. С. 83–85.

⁴ Салихов Р.Р. Указ соч. С. 33; Наганова Н. Указ. соч. С. 113; Салихов Р.Р., Хабутдинов А.Ю., Хайрутдинов Р.Р. Указ. соч. С. 123.

бить институциональные основы религиозных сообществ, разорвать межобщинные вертикальные и горизонтальные связи, изолировать служителей культа от верующих путем отстранения от прямого участия в решении управленческих и хозяйственных вопросов, напрямую не относившихся к религиозным обязанностям. Кроме того, махалля лишилась двух ключевых институтов — конфессиональных учебных заведений и благотворителей, а вместе с ними и вакфной формы организации имущества махалля. Религиозным обществам были навязаны новые общинные органы самоуправления, частично дублировавшие функции мутаваллиата, но не совпадавшие с ним по составу и принципам ротации.

В СССР новые органы управленческого аппарата религиозных обществ — «двадцатки», исполнительные и ревизионные органы, в том числе и татарской махалля, законодательно были закреплены еще в довоенное время. Согласно Декрету СНК РСФСР от 23.01.1918 г. «Об отделении церкви от государства и школы от церкви» все церковные и религиозные общества подчинялись общим положениям о частных обществах и союзах и в то же время были лишены прав юридического лица¹. Таким образом, структура органов управления всех религиозных общин независимо от конфессиональной принадлежности была унифицирована и приведена к единому знаменателю. Более того, она становилась единообразной со структурой светских частных обществ и союзов, в рамках которых предусматривались такие управленческие институты, как учредители общества и его исполнительный орган².

В инструкции НКЮ «О порядке проведения в жизнь Декрета об отделении церкви от государства и школы от церкви», опубликованной 24.08.1918 г., спустя семь месяцев после принятия декрета, впервые было обозначено понятие религиозной «двадцатки». Прежде всего это был необходимый численный минимум верующих для формального получения в пользование богослужебного здания от местных органов власти³. При этом правом на управление культовым имуществом обладали все местные жители селения наравне с группой лиц, первоначально получивших это имущество⁴.

В законотворческой практике Советского государства было два численных ценза, необходимых для организации религиозного общества и группы верующих. Первый — это упомянутая выше «двадцатка», необходимая для получения культового здания на условиях бесплатно-го использования. Второй, согласно инструкции НКЮ и НКВД РСФСР

¹ Гидулянов П.В. Отделение церкви от государства в СССР. М., 1926. С. 616.

² Там же. С. 75–76, 80, 82–83.

³ Там же. С. 129–130, 623.

⁴ Там же. С. 624.

«О порядке регистрации религиозных обществ и выдачи разрешений на созыв съездов таковых» от 27.04.1923 г., это минимальный порог в 50 человек, необходимый для учреждения религиозного общества¹. То есть, чтобы получить, например, мечеть и зарегистрировать религиозную группу верующих, достаточно было найти 20 человек, а для того чтобы зарегистрировать религиозное общество — 50 человек. При этом при выбытии по каким-либо причинам верующих из состава «двадцатки» члены общины должны были в течение двух недель найти им замену и пополнить ее состав. В противном случае договор на бесплатное использование культового здания расторгался, а общество или группа снималась с регистрации². Подобная законодательная дифференциация религиозных общин по форме организации на религиозные группы и общества, по мнению ряда исследователей, преследовала цель запустить процессы дезинтеграции единой религиозной организации и расколоть ее³ и, соответственно, создать юридические условия для решения конечной цели — искоренения религии в СССР.

Для выполнения решений общих собраний общины верующие из своей среды могли выбирать уполномоченных лиц, которые занимались приобретением и закупкой различных необходимых материалов, следили за чистотой помещения и сохранностью предметов культа. В инструкции НКЮ и НКВД РСФСР от 27.04.1923 г. такой представительный орган назывался церковным советом, и его деятельность признавалась советским правительством⁴. Здесь мы также видим, что для всех конфессий прописывалась единообразная структура — церковный совет, с одной стороны, как представительный орган общины, а с другой — как структура, действовавшая на постоянной основе и решавшая текущие хозяйственно-финансовые вопросы. В состав церковного совета согласно инструкции НКЮ от 19.06.1923 г. в качестве его председателя на выборной основе мог входить и служитель культа как член соответствующей группы верующих⁵.

Окончательное закрепление органов самоуправления религиозной общины произошло в конце 1920-х гг. В Постановлении ВЦИК и СНК РСФСР от 8 апреля 1929 г. «О религиозных объединениях» был установлен порядок регистрации и деятельности религиозных обществ. В § 13–16 говорилось, что верующие могут на общих собраниях открытым голосованием выбирать членов исполнительного органа и ревизионной комиссии в составе не более трех человек в каждом.

¹ Гидулянов П.В. Отделение церкви от государства в СССР. М., 1926. С. 83–84.

² Там же. С. 136–137.

³ Мухаметзянов А.А., Миннуллин И.Р. Трансформация институтов мусульманской общины Татарстана (1920–1930-е гг.). Н. Новгород, 2008. С. 40.

⁴ Гидулянов П.В. Отделение церкви от государства в СССР. М., 1926. С. 148.

⁵ Там же. С. 229.

Исполнительным органам и ревизионным комиссиям принадлежала важная роль в функционировании зарегистрированных религиозных объединений и групп¹. К полномочиям исполнительного органа относилось осуществление функций по управлению и использованию культового имущества и внешнего представительства. Ревизионная комиссия проверяла поступление денежных средств и сохранность культового имущества. Заседания этих органов самоуправления, в отличие от общих собраний верующих, могли проходить без уведомления или специального разрешения местных органов власти, также не были жестко регламентированы и сроки проведения заседаний. После регистрации религиозного общества сведения о его составе, составе исполнительного органа и ревизионной комиссии подавались в органы государственной власти. Согласно § 14 государство обладало правом вывода отдельных верующих из состава исполнительного органа и, таким образом, могло напрямую вмешиваться во внутреннюю жизнь религиозной общины².

По постановлению 1929 г. государство признавало только «двадцатки» мирян, которые составляли приход и арендовали помещения у местных властей. При этом договоры о ремонте религиозных помещений заключала не «двадцатка», а ее отдельные члены. Такие договоры рассматривались как частные сделки и облагались высоким налогом³. Необходимый ранее для регистрации религиозного общества порог в 50 человек был отменен. «Двадцатки» должны были регистрироваться в месячный срок. Однако на практике в условиях проведения антирелигиозной политики органы, производившие регистрацию, могли не зарегистрировать общество или отвергнуть отдельных членов «двадцатки»⁴.

Как официальные учредители религиозного общества, «двадцатки» несли ответственность перед государством за сохранность культового имущества и соблюдение советского конфессионального законодательства. Исполнительный орган занимался ведением текущих хозяйственных дел, в том числе и финансовыми вопросами, а ревизионная комиссия была обязана контролировать деятельность исполнительного органа общины. Теперь не все верующие отдельного населенного пункта были в равной степени участниками управленческих процессов в общине, а прежде всего — его «актив». Такая сегре-

¹ Сулаев И. Х. Мусульманское духовенство Дагестана и власть: история взаимоотношений 1917–1991 гг.: Дис. на соиск. уч. ст. д. и. н. Махачкала, 2009. С. 464.

² Постановление от 8 апреля 1929 года о религиозных объединениях // Библиотека нормативно-правовых актов Союза Советских Социалистических Республик (интернет-ресурс: www.libussr.ru/doc_ussr/ussr_3566htm)

³ Проскурина А. В. Политика советской власти в отношении религии и церкви в деревне Северо-Запада России в конце 1920-х-1930-е гг.: Дис. на соиск. уч. ст. к. и. н. Псков, 2002. С. 65.

⁴ Соломадина Н. А. Мусульманские религиозные организации Пензенской области: Дис. на соиск. уч. ст. к. и. н. 2006. С. 77–78.

гация членов общины на простых прихожан и собственно юридически оформленную «двадцатку» облегчала государству решение задач по контролю и надзору за деятельностью религиозного общества.

«Двадцатки» сосредоточивали в своих руках властные функции, из их состава, как правило, в дальнейшем формировались исполнительные органы и ревизионные комиссии. Кроме того, документы зафиксировали случаи, когда на собраниях «двадцаток» избирались имамы. В обязанности «двадцатки» входило заключение типового договора с местными органами власти по передаче мечети в бесплатное и бессрочное пользование общины. В договоре фиксировались условия пользования мечетью — только для религиозных служб, обязанности по несению текущих расходов на содержание мечети, ведению финансовой документации по пожертвованиям, предоставления свободного доступа во внебогослужебное время представителям местных органов власти.

В 1920-е гг. параллельно с исполнительными органами и ревизионными комиссиями в татарских махалля продолжали функционировать мутаваллиаты, а члены мутаваллиатов могли быть одновременно в составе исполнительного органа и ревизионной комиссии. Согласно «Уставу духовной организации мусульман РСФСР» от 30.11.1923 г. они были обязаны следить за материальным состоянием общины, управлять приходским имуществом, осуществлять надзор за кладбищем, выполнять распоряжения общих собраний верующих, то есть, по существу, реализовать те же функции, что и исполнительный орган, и ревизионная комиссия. В советское время объем обязанностей мутаваллиата заметно возрос и пополнился новыми заботами, нехарактерными для мутаваллиатов дореволюционных мусульманских общин. Мутаваллиаты осуществляли всю текущую работу в промежутках между общими собраниями верующих. Такие собрания, за исключением экстренных случаев, созывались два раза в год¹. По Уставу мутаваллиаты были низовой управленческой структурой.

В состав мутаваллиата входило пять человек. Из них трое избирались на общем собрании верующих из числа прихожан, а двое входили в него как духовные лица — это имам и муэдзин. По уставу ЦДУМ мутаваллиат был официальным представителем религиозного общества в отношениях с государством. Несмотря на солидный объем законодательно закрепленных обязанностей, в том числе и официального представительства интересов общины перед государством, реальное положение этой управленческой структуры в 1920–1930-е гг. было иным. Как и прежде, фактическое руководство жизнью прихода осуществляли

¹ Мухаметзянов А.А., Миннуллин И.Р. Указ. соч. С. 40–42; Миннуллин И.Р. Мусульманское духовенство и власть в Татарстане. 1920–1930-е гг. Казань, 2006. С. 29.

мусульманские служители культа¹, а во время так называемой «безбожной пятилетки», на рубеже 1920–1930-х гг., мутаваллиаты и вовсе были ликвидированы и в дальнейшем практически не играли какой-либо существенной роли в общественной жизни мусульман². По всей видимости, до этого времени действительным органом управления общины был мутаваллиат, а исполнительный орган и ревизионная комиссия являлись формальными структурами, остававшимися на бумаге, и необходимыми постольку, поскольку были законодательные требования государства к регистрации религиозных обществ.

В послевоенное время центральное место в управленческих процессах в общине занимают «двадцатки» и новые выборные структуры — исполнительный орган общины и ревизионная комиссия. Наиболее полно их деятельность и функционирование прослеживаются по архивным материалам 1940–1980-х гг., когда был учрежден Совет по делам религиозных культов, а в областях и республиках СССР появились его уполномоченные по религиозным вопросам. Сохранившиеся архивные материалы позволяют реконструировать возрастной, профессиональный и социальный состав верующих в органах самоуправления татарской махалля, проследить его динамику на протяжении почти полувека, выявить модели ротации управленческих кадров в «двадцатках», исполнительных органах и ревизионных комиссиях.

В научной литературе встречаются разночтения в определении мутаваллиата применительно к советской эпохе. В частности, под мутаваллиатом понимается приходской совет³, а приходской совет трактуется как «двадцатка» мечети⁴. Председатель религиозного общества или председатель исполнительного органа обозначается в качестве мутавалли, а исполнительный орган, по логике, как мутаваллиат⁵. В мусульманской общине Нижнего Новгорода в послевоенное время было зафиксировано параллельное функционирование двух управленческих структур — собственно мутаваллиата и исполнительного органа общины. В 1958 г. на собрании «двадцатки» председателем общины был избран Абдулла Тажетдинов. В том же году он был выбран

¹ Мухаметзянов А. А., Миннуллин И. Р. Указ. соч. С. 42; Миннуллин И. Р. Указ. соч. С. 29.

² Миннуллин И. Р. Мусульманское духовенство Татарстана в условиях политических репрессий 1920–1930-х гг. Н. Новгород, 2007. С. 54. Хабутдинов А. Ю. Татарская махалля эпохи Оренбургского магометанского духовного собрания в структуре нации // Татарские мусульманские приходы в Российской империи: Материалы научно-практической конференции (27–28 сентября 2005 г., г. Казань). Казань, 2006. С. 190.

³ Тагирджанова А. Н. Ликвидация мусульманских общин в Петрограде в 1920-х гг. // Ислам в Санкт-Петербурге: Энциклопедический словарь. М., 2009. С. 119.

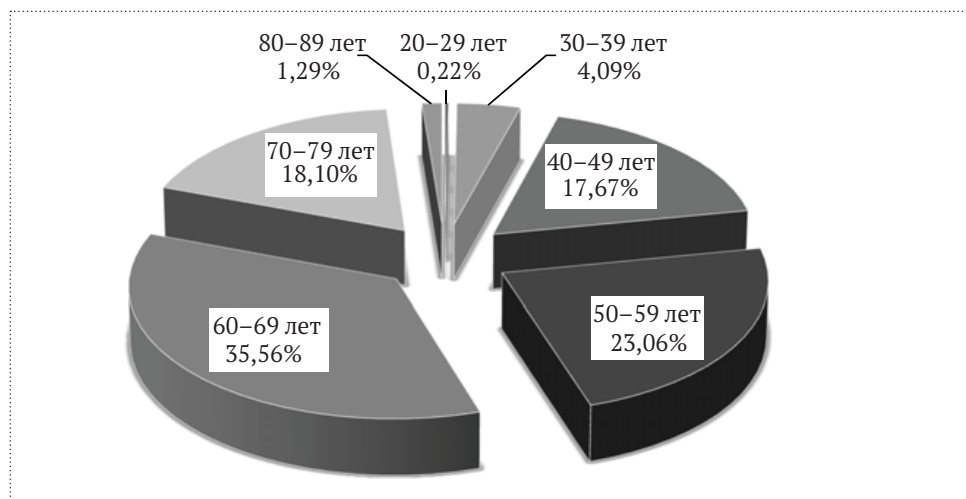
⁴ Хайретдинов Д. Х. Ликвидация мусульманской общины Кронштадта в конце 1920-х гг. // Ислам в Санкт-Петербурге: Энциклопедический словарь. М., 2009. С. 120.

⁵ Моргунов К. А. Государственная этноконфессиональная политика и мусульманские религиозные организации в Оренбургской области (1944–1991 гг.) // 1-й международный научный форум «Ислам в мультикультурном мире». 1–3 ноября 2011 г. (г. Казань, Республика Татарстан). Казань, 2012. С. 482, 492.

главой мутаваллиата¹. По всей видимости, полное отождествление исполнительного органа или ревизионной комиссии с мутаваллиатом, а мутаваллиата с «двадцаткой» вряд ли будет оправданно. Вполне вероятно, что ситуация с соотношением традиционной для татарской махалля управленческой структуры — мутаваллиата с «советскими» органами управления религиозного общества была индивидуальной, и разнилась от общины к общине, особенно в 1940–1980-е гг., после того как верующие пережили «безбожный разгром» конца 1920 — начала 1930-х гг., а члены «двадцаток» и служители культа подверглись репрессиям со стороны государства. Верующие могли по инерции переносить понятия мутавалли и мутаваллиата на новые управленческие структуры махалля.

В Ульяновской области в 1946–1947 гг. было 17 зарегистрированных мусульманских общин. В «двадцатках» на тот момент было чуть больше половины пожилых верующих. Всего насчитывалось 252 человека в возрасте 60–89 лет. Их удельный вес от общей численности членов «двадцаток» всех мусульманских общин по области равнялся 54,95%. Еще 189 человек, или 40,73% всех членов «двадцаток», были верующими в возрасте 40–59 лет. Самую малочисленную возрастную группу верующих 20–39 лет составляли 20 человек, или 4,32% от общего числа «двадцаток» (см. табл. 1, диаграмма 1).

Диаграмма 1. Удельный вес верующих по возрасту в «двадцатках» мусульманских религиозных объединений, зарегистрированных в 1946–1948 гг. в некоторых татарских селениях Ульяновской области*



¹ Мухетдинов Д.В. Азан над Волгой. Н. Новгород, 2005. С. 37.

Таблица 1. Возрастной состав «двадцаток» в мусульманских религиозных объединениях, зарегистрированных в 1946–1948 гг. в некоторых татарских селениях Ульяновской области*

Селения	Возрастные группы верующих в «двадцатках»							
	20–29 лет	30–39 лет	40–49 лет	50–59 лет	60–69 лет	70–79 лет	80–89 лет	Итого
Старое Тимошкино (1 РО)	0	0	4	7	6	6	0	23
Старое Тимошкино (2 РО)	0	2	3	7	10	2	0	24
Новые Тимерсяны	0	4	10	8	17	13	2	54
Уразовка (1 РО)	0	1	13	6	7	0	0	27
Уразовка (2 РО)	0	0	9	5	7	3	0	24
Старый Сантимир	0	1	3	6	11	8	1	30
Елховый куст	0	0	1	6	10	7	0	24
Тюгальбуга	0	0	0	1	14	14	0	29
Эчкаюм	0	4	4	4	11	4	0	27
Уразгильдино	1	2	8	7	2	5	0	25
Енганаево	0	2	9	9	7	1	0	28
Татарский Калмаюр	0	1	1	3	12	9	0	26
Поповка	0	0	6	6	8	5	0	25
Абдреево	0	2	4	14	4	1	0	25
Татарское Урайкино	0	0	4	7	11	2	0	24
Ульяновск	0	0	2	5	14	4	0	25
Новые Зимницы	0	0	1	6	14	0	3	24
Всего	1	19	82	107	165	84	6	464

* Составлено автором по: ГАУО. Ф. Р-3705. Оп. 1. Ед. хр. 4, 13, 15, 16, 17, 18, 19, 22, 23, 24, 25; Оп. 4. Ед. хр. 13, 14, 16, 17, 18, 19.

О том, как изменился возрастной состав «двадцаток» за 40 лет, позволяют судить данные по вновь зарегистрированным общинам в 1989–1990 гг. и сведения о возрасте членов «двадцаток» мусульманских приходов, непрерывно функционировавших на протяжении полувека. В конце 1980-х гг. в области было зарегистрировано 23 мусульманских религиозных общества. В архивных материалах были выявлены статистические сведения только по четырем общинам — в селениях Большой Чирклей, Елховый Куст, Енганаево и Старый Атлаш. За 40 лет ситуация заметно изменилась. В составах «двадцаток» стали преобладать пожилые мусульмане в возрасте 60–89 лет — 117 человек,

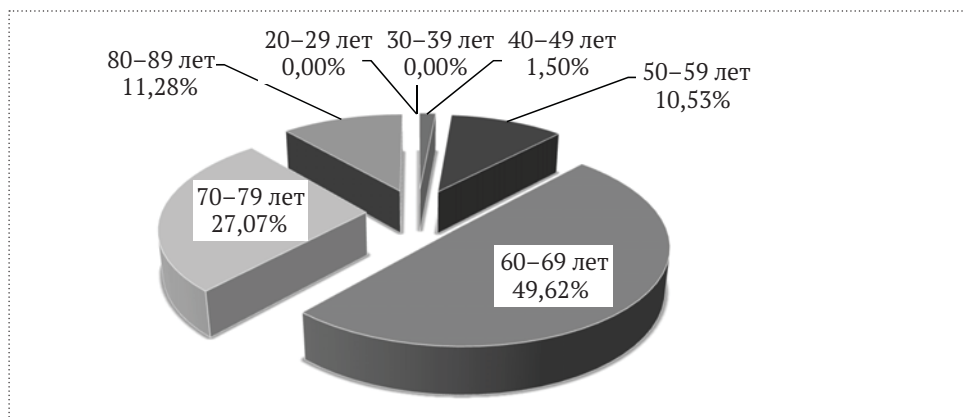
или 87,97% от общего числа «двадцаток». Представители возрастных категорий 20–39 лет отсутствуют, а верующих в возрасте 40–59 лет всего 16 человек, или 12,03% (см. табл. 2, диаграмма 2). По сравнению с 1940-ми годами их доля существенно уменьшилась, ретроспективно почти на треть. Для сравнения, в Пензенской области в середине 1970-х гг. также преобладали пожилые верующие в возрасте старше 60 лет — это 175 человек (95%) из 185¹.

Таблица 2. Возрастной состав «двадцаток» в мусульманских религиозных объединениях, зарегистрированных в 1989–1990 гг. в некоторых татарских селениях Ульяновской области*

Селения	Возрастные группы							Итого
	20–29 лет	30–39 лет	40–49 лет	50–59 лет	60–69 лет	70–79 лет	80–89 лет	
Большой Чирклей	0	0	0	2	6	10	2	20
Елховый Куст	0	0	0	1	21	3	0	25
Енганаево	0	0	0	0	16	9	7	32
Старый Атлаш	0	0	2	11	23	14	6	56
Всего	0	0	2	14	66	36	15	133

* Составлено автором по: ГАУО. Ф. Р-3705. Оп. 4. Ед. хр. 31, 43, 44, 46.

Диаграмма 2. Удельный вес верующих по возрасту в «двадцатках» мусульманских религиозных объединений, зарегистрированных в 1989–1990 гг. в некоторых татарских селениях Ульяновской области*



¹ Королев А.А., Королева Л.А. Мусульмане Пензенской области во второй половине 1940-х — первой половине 1980-х гг. // Ислам в центрально-европейской части России: Энциклопедический словарь. М., 2009. С. 177.

Из всех общин, функционировавших на протяжении полувека, есть данные о возрасте членов «двадцаток» на протяжении 1946–1986 гг. в мусульманских махалля г. Ульяновска, деревень Татарское Урайкино и Абдреево. Во всех трех приходах по сравнению с 1946 г. в 1981–1986 гг. нет верующих 20–59 лет и фигурируют прихожане 60–89 лет. Кроме того, изменилось соотношение верующих по возрасту и в этой, старшей группе. Если прежде верующих в возрасте 60–69 лет было больше, чем мусульман в возрасте 70–79 лет, то в 1980-е гг. наблюдается иная ситуация. Численность верующих в возрасте 60–69 лет во всех трех общинах уменьшилась, а 70–79 лет возросла, и соответственно верующие этой возрастной группы стали явно преобладать (см. табл. 3, 4, 5). Очевидный процесс старения состава «двадцаток» в мусульманских общинах Ульяновской области был налицо. Это особенно заметно на фоне средней продолжительности жизни в СССР. По данным официальной статистики ожидаемая продолжительность жизни в 1958–1959 гг. равнялась 64,4 года, а в 1989 гг. составляла 64,6 года¹. То есть она практически не изменилась при всех колебаниях, имевших место в эти десятилетия. Именно пожилые, старые верующие определяли облик «двадцаток» как учредительного органа религиозного общества, брали на себя ответственность за состояние и функционирование общины в целом и стояли у истоков возрождения мусульманских религиозных институтов в конце 1980-х — начале 1990-х гг.

Состав «двадцаток» определялся местожительством верующих, был неоднородным по характеру их занятий и социальному статусу. Подавляющее большинство членов «двадцаток» были колхозниками.

Таблица 3. Возрастной состав «двадцатки» в махалля с. Абдреево в 1946–1982 гг.*

Абдреево	Возрастные группы верующих в «двадцатке»							
	20–29 лет	30–39 лет	40–49 лет	50–59 лет	60–69 лет	70–79 лет	80–89 лет	Итого
1946 год	0	2	4	14	4	1	0	25
1982 год	0	0	0	0	2	9	6	17
Всего	0	2	4	14	6	10	6	42

* Составлено автором по: ГАУО. Ф. Р-3705. Оп. 4. Ед. хр. 18. Л. 9, 84.

¹ Охрана здоровья в СССР: Сборник статей. М., 1990. С. 20.

**Таблица 4. Возрастной состав «двадцатки»
в махалля г. Ульяновска в 1946–1986 гг.***

Ульяновск	Возрастные группы верующих в «двадцатке»							Итого
	20–29 лет	30–39 лет	40–49 лет	50–59 лет	60–69 лет	70–79 лет	80–89 лет	
1946 год	0	0	2	5	14	4	0	25
1956 год	0	0	1	2	11	6	0	20
1972 год	0	0	0	1	0	6	6	13
1983 год	0	0	0	0	5	10	1	16
1986 год	0	0	0	0	2	15	2	19
Всего	0	0	3	8	32	41	9	93

* Составлено автором по: ГАУО. Ф. Р-3705. Оп. 4. Ед. хр. 13. Л. 6, 56; Ед. хр. 14. Л. 1, 27, 41.

**Таблица 5. Возрастной состав «двадцатки»
в махалля с. Татарское Урайкино в 1946–1981 гг.***

Татарское Урайкино	Возрастные группы верующих в двадцатке							Итого
	20–29 лет	30–39 лет	40–49 лет	50–59 лет	60–69 лет	70–79 лет	80–89 лет	
1946 год	0	0	4	7	11	2	0	24
1970 год	0	0	0	1	6	10	3	20
1981 год	0	0	0	0	6	12	2	20
Всего	0	0	4	8	23	24	5	64

* Составлено автором по: ГАУО. Ф. Р-3705. Оп. 4. Ед. хр. 19. Л. 2, 14, 53, 85, 88.

В 17 мусульманских общинах их насчитывалось 362 человека, а их доля на 1946–1947 гг. составляла 78%. В ряде мусульманских общин, например в селениях Уразгильдино и Старое Тимошкино, колхозников было в 2–4 раза меньше, чем верующих, живших за счет иных видов деятельности. Из 463 человек чуть более 100 членов «двадцаток» (22%) по характеру занятий и социальному статусу можно отнести к шести категориям (см. табл. 6).

Таблица 6. Состав верующих по характеру занятий и социальному статусу в «двадцатках» мусульманских общин, зарегистрированных в Ульяновской области в 1946–1948 гг.*

Единоличники	26	6,00%
Верующие, не занятые в производстве (инвалиды, безработные)	18	4,00%
Верующие, чья профессия связана с с/х (конюх, пчеловод, агро-техник, молокосборщик, ветеринар, зав. бойни, комбайнер, завхоз, бригадир)	19	4,00%
Ремесленники (кузнец, плотник, шорник)	12	3,00%
Обслуживающий персонал (сторож, пожарный, продавец, машинист, агент)	16	3,00%
Представители местных органов советской власти (депутат с/с)	1	0,00%
Фабричные рабочие	9	2,00%
Колхозники	362	78,00%
Итого	463	100,00%

* Составлено автором по: ГАУО. Ф. Р-3705. Оп. 1. Ед. хр. 4, 13, 15, 16, 17, 18, 19, 22, 23, 24, 25; Оп. 4. Ед. хр. 13, 14, 16, 17, 18, 19.

На момент регистрации в 1946–1947 гг. численность «двадцаток» равнялась 22–30 человек, в среднем — по 28 человек. К 1954 г. в 11 мусульманских общинах численность «двадцаток» сократилась на 2–8 человек, но при этом все еще оставалась не менее двадцати человек в среднем на каждую общину. Только в р. п. Старое Тимошкино от прежнего состава «двадцатки» в 25 человек осталось всего семь верующих¹.

По мере закрытия мусульманских религиозных объединений в 1950–1960-х гг. сокращалась не только общая численность «двадцаток», но и их средняя численность на одно религиозное общество. Например, в 1977 г. в области действовало всего пять зарегистрированных мусульманских приходов и в состав «двадцаток» входили в основном, как говорится в отчете уполномоченного, «престарелые мужчины, малограмотные и неграмотные пенсионеры»². Подобное представление не всегда согласуется с реальными фактами. Достаточно часто это были весьма уважаемые люди, как правило, не судимые, пенсионеры, причем некоторые из них имели различные государственные награды³, в том числе полученные в годы Великой Отечественной войны. Нередко имамы с целью укрепления популярности мечети сознательно привлекали в состав «двадцаток» людей, пользовавшихся доверием и большим авторитетом у односельчан, в том

¹ Государственный архив Ульяновской области (ГАУО). Ф. Р-3705. Оп. 4. Д. 28. Л. 1–17.

² Там же. Оп. 1. Д. 126а. Л. 10.

³ Королев А. А., Королева Л. А. Указ. соч. С. 177.

числе и тех, кто ранее работал в советских органах власти. Это были и бывшие председатели сельских Советов, и председатели колхозов. Весьма характерны в этой связи высказывания самих верующих, зафиксированные в архивных материалах по Пензенской области: «... как ни живи, а под старость мечеть не обойдешь... они тоже, будучи молодыми, не верили в Бога, были активистами, а пришла старость, пришли в мечеть молиться Богу»¹.

В Ульяновской области, по официальным данным, на 1977 год в «двадцатках» насчитывалось всего 60 человек, и на каждую в среднем приходилось не более 12 человек, что составляло менее установленного законодательством численного порога для «двадцаток». При этом именно из их состава формировались исполнительные органы и ревизионные комиссии мусульманских общин². Аналогичная ситуация с численностью «двадцаток» сохранялась без существенных изменений и в последующие 1978–1979 годы³. Таким образом, в мусульманских приходах наблюдались два взаимосвязанных процесса — общее старение верующих и уменьшение средней численности «двадцаток». Последнее из указанных обстоятельств формально являлось достаточным поводом для закрытия мечети. Эти тенденции были характерны для всей страны в целом. Например, в Башкирской АССР в 1970-х гг. в «двадцатках» оставалось менее 2/3 состава, естественная убыль и отказ исполнять обязанности членов «двадцатки» были нередкими причинами сокращения ее численного состава⁴.

Периодически по необходимости в связи с выбыванием членов состав «двадцаток» пополнялся новыми верующими примерно на треть / половину от прежнего состава. Это происходило на собраниях «двадцаток» с промежутком в 7–9 лет. При этом их возрастной состав не менялся. Например, в селе Енганаево 10 апреля 1955 г., спустя девять лет после регистрации, в «двадцатку» вошло девять верующих, из них восьмерым было 60–69 лет и одному 70 лет⁵. В селе Новые Зимницы в 1954 г., спустя семь лет, также обновился состав «двадцатки». В ее состав вошли 11 верующих, почти наполовину обновив прежний состав (25 человек)⁶.

По состоянию на 1 января 1952 г. в Ульяновской области было 13 зарегистрированных мусульманских общин, располагавшихся в селениях Татарское Урайкино, Уразовка, Ульяновск, Старое Тимошкино, Абдреево, Аллагулово, Елховый Куст, Енганаево, Уразгильдино, Новые

¹ Соломадина Н. А. Мусульманские религиозные организации Пензенской области: Вторая половина 1940 — первая половина 1980-х гг.: Дис. на соиск. уч. ст. к. и. н. М.: РГБ, 2006. С. 63–64.

² ГАУО. Ф. Р-3705. Оп. 1. Д. 126а. Л. 10.

³ Там же. Л. 37; Д. 132а. Л. 15.

⁴ Юнусова А. Б. Ислам в Башкортостане. Уфа, 1999. С. 265.

⁵ ГАУО. Ф. Р-3705. Оп. 4. Д. 23. Л. 1, 29.

⁶ Там же. Д. 4. Л. 17, 35–39 об.

Тимерсяны, Новые Зимницы, Татарский Калмаюр. В исполнительные органы этих общин входило три человека — председатель, его заместитель и казначей¹. Как показывает анализ регистрационных дел религиозных обществ, такая численность состава исполнительного органа, установленная в законодательном порядке, соблюдалась на практике. Иногда в исполнительный орган входило четыре человека. Такой же была численность состава ревизионных комиссий².

По характеру занятий, социальному статусу и возрасту состав верующих в исполнительных органах и ревизионных комиссиях мало чем отличался от составов «двадцаток». В 1979 г. уполномоченный по Ульяновской области писал в ежегодном отчете, что члены исполнительных органов и ревизионных комиссий — это весьма активные верующие, «мужчины преклонного возраста, малограмотные, пенсионеры»³. Собственно, такая же стереотипная характеристика была дана и членам «двадцаток».

В обязанности правления общины входило ведение финансовой документации прихода и расхода денежных средств, поступающих в мечеть от верующих. Отчеты общины, как правило, заверялись подписями членов ревизионной комиссии и председателя исполнительного органа. Верующие вели квартальные, полугодовые и годовые отчеты. Последние составлялись в последних числах декабря, либо в первых числах января⁴. Так, например, обстояли дела в приходе г. Ульяновска. Иногда можно было встретить подписи казначея, который был членом исполнительного органа, председателя ревизионной комиссии и некоторых верующих, очевидно из «двадцатки»⁵. Мусульманская община г. Ульяновска, располагалась в областном центре, в отличие сельских общин находилась под пристальным контролем местных органов власти. Поэтому в финансовых отчетах этой общины соблюдался определенный порядок в оформлении. Их можно рассматривать как образцовую модель ведения финансовой документации.

Отчеты сельских мусульманских общин не всегда велись так тщательно и строго, а нередко с некоторыми отступлениями от существовавших правил. В приходе р. п. Старое Тимошкино отчеты за разные годы отдельно заверялись единоличной подписью одного из членов ревизионной комиссии, председателя исполнительного органа или казначея. В селе Абдреево учет денежных средств и вовсе вел верующий, не являвшийся членом исполнительного органа общины⁶.

¹ ГАУО. Ф. Р-3705. Оп. 4. Д. 28. Л. 1–17.

² Там же. Д. 17. Л. 10–11; Д. 18. Л. 7; Д. 19. Л. 7–7 об.

³ Там же. Д. 132а. Л. 14.

⁴ Там же. Д. 60. Л. 3, 9, 14, 20; Оп. 4. Д. 18. Л. 39, 49, 53, 65, 68, 76 об., 77–77 об.

⁵ Там же. Оп. 1. Д. 60. Л. 3, 5 об., 9, 14, 19–20, 30, 42, 56.

⁶ Там же. Оп. 1. Д. 109. Л. 106а.

Финансовые отчеты за 1968–1972 гг. были без соответствующих подписей членов махалля¹. Такой же «беспорядок» в ведении финансовой документации периодически наблюдался в общинах селений Абдреево, Татарского Урайкино и Уразовки². В распоряжении председателя сельсовета «Об устранении и недопущении впредь незаконности и вольности в своей религиозной деятельности и служителя культа мечети» д. Татарское Урайкино от 19 марта 1970 г. говорилось, что учет денежных средств и материальных ценностей запущен. В частности, нет инвентарной описи, отражающей фактическое наличие имущества, надлежащим образом не ведется кассация приходно-расходных книг, своевременно не оформляются денежные суммы на хозяйственные и иные цели, несмотря на неоднократные указания райисполкома, денежные суммы мечетей до последнего времени хранились не в банке, а у частного лица, не являвшегося членом «двадцатки»³. Неудовлетворительное ведение финансовой документации отмечает и уполномоченный. В отчете за 1979 г. он писал, что члены ревизионных комиссий, будучи людьми «преклонного возраста, малограмотными», нередко допускают «серьезную оплошность и халатность, особенно в делах учета, охраны и сбережения культового имущества и других материальных ценностей...»⁴

На собраниях верующих члены исполнительного органа и ревизионной комиссии отчитывались о проделанной работе. Например, в общине села Новые Тимерсяны 29 января 1957 г. был заслушан доклад, в результирующей части которого говорилось: «...содержание мечети удовлетворительно. Топки хватает, по уходу умерших необходимы инвентарь: кошмы, занавески, полотенца, рукавички приобретены, обнесли мечеть изгородью»⁵. Председатели исполнительного органа и ревизионной комиссии являлись фактическими руководителями мусульманской общины. Документы зафиксировали случаи, когда они председательствовали на общих собраниях верующих⁶.

Учитывая, преимущественно пожилой возраст верующих, составы исполнительных органов и ревизионной комиссии так же, как и «двадцаток», периодически обновлялись, что главным образом было связано со смертью прежних членов или добровольной отставкой по состоянию здоровья⁷. Имели место и такие прецеденты,

¹ ГАУО. Ф. Р-3705. Оп. 1. Д. 53. Л. 1 об., 2 об., 14 об., 20 об., 30 об.; д. 99, л. 1–5, 10–16, 22–28.

² Там же. Д. 109. Л. 106а; Д. 67. Л. 7, 13–16; Д. 93. Л. 24; Д. 66. Л. 19.

³ Там же. Д. 19. Л. 57.

⁴ Там же. Д. 132а. Л. 14.

⁵ Там же. Д. 14. Л. 23–23 об.

⁶ Там же. Д. 4. Л. 42, 58; Д. 8. Л. 20, 23, 36–36 об.

⁷ Там же. Д. 4. Л. 39; Д. 14. Л. 30, 33; Д. 17. Л. 17–17 об.; Д. 23. Л. 28; Д. 24. Л. 13, 23, 26, 29.

когда членов органов самоуправления сменяли по причине должностных проступков и злоупотреблений по вполне объективным и справедливым основаниям. Есть указания источников, что в отдельных общинах пребывание верующих в составе исполнительного органа было ограничено определенным сроком. Так, например, в селе Новые Тимерсяны на собрании верующих 29 ноября 1957 г. полностью сменился состав исполнительного органа, так как «срок старого состава истек»¹. Обновленные и переизбранные составы исполнительных органов и ревизионных комиссий заново регистрировались в местных органах власти, на что выдавалось соответствующее свидетельство².

Некоторые данные позволяют утверждать, что власти не всегда были в этом заинтересованы. В частности, в 1962 г., когда верующие села Новые Зимницы решили на общем собрании пополнить состав исполнительного органа, то Старо-Кулаткинский исполнительный комитет предложил не проводить собрание, а исполнительному органу общины работать в неполном составе³. Вполне возможно, что подобные действия местных органов власти были направлены на закрытие мечети в будущем. Неполный состав исполнительного органа мог стать для этого хорошим поводом. Например, указанная выше мечеть села Новые Зимницы была закрыта уже спустя два года. В 1964 г. по решению местных органов власти ее предполагалось разобрать, а материал использовать для строительства медицинского пункта⁴.

Обновление и динамика составов исполнительного органа и ревизионной комиссии в мусульманских общинах прослеживается по решениям собраний верующих и регистрационным справкам уполномоченного СРК по Ульяновской области. Достаточно подробно и детально составы исполнительных органов и ревизионных комиссий отражены в регистрационных делах общин Абдреево, Старого Тимошкино, Ульяновска и Татарского Урайкино. Их анализ по формальным признакам позволяет сконструировать две управленческие модели ротации кадров, а в каждой — модели по три подтипа. То есть в силу того, что представленные управленческие модели во многом противоположны друг другу, выступают своеобразными полюсами, между ними располагается шесть возможных вариантов ротации кадров в зависимости от наличия или отсутствия тех или иных признаков и их сочетаний (см. табл. 7).

¹ ГАУО. Ф. Р-3705. Оп. 1. Д. 14. Л. 23.

² Там же. Д. 8. Л. 22, 36–36 об.

³ Там же. Д. 63.

⁴ Там же. Д. 4. Л. 66–70.

Таблица 7. Модели ротации кадров в органы управления татарских махалля Ульяновской области в 1940–1980-е гг.

Принципы организации управленческих моделей	Управленческие модели ротации кадров							
	1	1.1	1.2	1.3	2	2.1	2.2	2.3
Избрание членов исполнительного органа и ревизионной комиссии имамами	+	+	0	+	0	0	+	0
Внутренние перестановки в управленческих структурах от помощника до председателя и в обратном порядке	+	+	+	0	0	0	0	+
Межуправленческие переходы из исполнительного органа в ревизионную комиссию и наоборот	+	0	+	+	0	+	0	0

Первая модель была свойственна религиозным общинам мусульман в селениях Абдреево и Старое Тимошкино. Для нее были характерны следующие черты: значительная стабильность составов исполнительного органа и ревизионной комиссии, избрание членов мутаваллиата имамами, внутренние перестановки в управленческих структурах от помощника до председателя и в обратном порядке, межуправленческие переходы из исполнительного органа в ревизионную комиссию и наоборот. То есть это закрытая, в какой-то мере «элитарная» по отношению к общине в целом, модель. Для большей наглядности этой управленческой модели рассмотрим ее функционирование более подробно на конкретных примерах.

В общине с. Абдреево с 1946 по октябрь 1980 г. наблюдалась следующая ситуация. В ревизионной комиссии на протяжении 21 года с 1959 по 1980-й год на посту председателя последовательно сменяли друг друга два человека — Сабиров Карим и Тагир Хамдеев. Первый из них проработал 21 год, второй 17 лет. Практически бессменным членом ревизионной комиссии на протяжении 24 лет был Миникаев Рамазан, затем еще два года он служил в исполнительном органе общины. С 1959 по 1970 г. состав ревизионной комиссии в числе упомянутых лиц оставался неизменным на протяжении 11 лет¹.

В исполнительном органе мечети постоянными членами на протяжении более 20 лет были Сабиров Закир и Билалов Исмаил. Председателями исполнительного органа и ревизионной комиссии, как правило, становились рядовые верующие, предварительно проработавшие несколько лет в исполнительном органе или ревизионной комиссии.

¹ ГАУО. Ф. Р-3705. Оп. 1. Д. 4. Оп. 4. Д. 18.

Подобную «карьеру» сделали Закир Сабилов, Тагир Хамьядеев, Шайдулла Сабитов, Абдулла Галимов и Калимулла Гиниятуллин. Из состава исполнительного органа и ревизионной комиссии выбирались и имамы общины. Так, муллами стали в свое время Исмаил Билалов и Вели Хайруллин. Исмаил Билалов в 1946–1966 гг. был членом исполнительного органа, а затем до 1978 г. служил муллой. Потом его сменил Вели Хайруллин, также являвшийся членом исполнительного органа, и с 1973 и по 1980 г. включительно прослуживший имамом общины. Трое верующих — Махмут Минсафин, Шайдулла Сабитов и Рамазан Миникаев в течение определенного времени сумели проработать в обеих управленческих структурах — в исполнительном органе и ревизионной комиссии. В целом в махалля с. Абдреево вырисовывается картина, когда на протяжении четверти столетия составы исполнительного органа и ревизионной комиссии оставались практически неизменными, одни и те же лица, но периодически менявшиеся на должностях: рядовой помощник ↔ председатель; исполнительный орган ↔ ревизионная комиссия; исполнительный орган → мулла¹.

Похожая ситуация сложилась и в махалля р. п. Старое Тимошкино. Там в 1946–1980 гг. в исполнительном органе мечети сменилось восемь человек со средней продолжительностью исполнения своих обязанностей 7–12 лет. Председатель исполнительного органа каждый раз избирался заново и прежде не работал в качестве помощника, за одним лишь исключением: Нурмухамед Сеюков первоначально, с 1946 г., был помощником, а в 1956 г. — председателем исполнительного органа. Состав ревизионной комиссии отличался несколько большей стабильностью. Урмеев Абдулла с 1956 по 1978 г. был ее бессменным членом, а под конец, в 1972 г., стал председателем. По 9 и 11 лет проработали Нурмухамед Сеюков и Хасян Муртазин. Так же как и в Абдрееве, наблюдались межуправленческие переходы: исполнительный орган ↔ ревизионная комиссия. Уже упоминавшийся выше Нурмухамед Сеюков с 1946 по 1959 год являлся членом исполнительного органа, а с 1959 по 1978 г. работал в ревизионной комиссии. Измаил Нагаев числился в 1959–1966 гг. в исполнительном органе, а в 1972–1978 гг. — в ревизионной комиссии. Наконец, Измаил Абдрязakov в 1971–1978 гг. обозначен как помощник в ревизионной комиссии, а в 1978–1980 гг. уже числится помощником в исполнительном органе. Ситуация с выборами имамов практически ничем не отличалась от состояния дел в махалля с. Абдреево. В мечети р. п. Старое Тимошкино сразу пять членов исполнительного органа избирались в муллы и на протяжении более 30 лет руководили религиозной жизнью общины. При этом двое из них одновременно

¹ ГАУО. Ф. Р-3705. Оп. 1. Д. 4. Оп. 4. Д. 18.

оставались и в составе исполнительного органа. Ахмедсафа Кадермятов в 1946–1949 гг. был имамом мечети и председателем исполнительного органа, Юсуп Кадирлеев в 1956–1959 гг. имамом и помощником в исполнительном органе. Измаил Кадермятов, Измаил Булатов и Юсуп Сеюков стали муллами после работы в исполнительном органе, причем Измаил Кадермятов и Измаил Булатов прежде были председателями ревизионной комиссии и исполнительного органа. Видимо, это обстоятельство тоже играло определенную роль при выборе муллы в махалля р. п. Старое Тимошкино¹.

Вторая управленческая модель нашла воплощение в религиозных общинах г. Ульяновска и с. Татарское Урайкино. Для нее, во многом противоположно первой модели, были присущи следующие черты: не зафиксированы случаи избрания имамов из числа членов исполнительного органа или ревизионной комиссии, нет межуправленческих переходов из исполнительного органа в ревизионную комиссию и наоборот, отсутствуют внутренние перестановки в управленческих структурах от помощника до председателя и в обратном порядке. Верующие работали некоторое время в определенной должности, а затем полностью менялся весь состав либо заменялся конкретный человек. Продолжительность пребывания в той или иной должности была различной. В общине с. Татарское Урайкино в исполнительном органе и ревизионной комиссии она варьировала в пределах 4–18 лет. Самый большой срок работы составлял 23 года в ревизионной комиссии у Хасиата Кафиатуллова и Хасяна Мухаметзянова².

В мусульманской общине г. Ульяновска, в общем-то, были схожие черты: не зафиксированы случаи избрания имамов из числа членов исполнительного органа, нет межуправленческих переходов из исполнительного органа в ревизионную комиссию и наоборот. Точно так же верующие отрабатывали определенное время, а затем обновлялись составы исполнительного органа и ревизионной комиссии. Единственное отличие от состояния дел в общине с. Татарское Урайкино — это зафиксированные в документах случаи внутренних перестановок в управленческих структурах от помощника до председателя и в обратном порядке. Так, Надыр Бахтиаров в 1965–1972 гг. был помощником в ревизионной комиссии, а с 1972 г. уже значился как ее председатель. Абин Айнетдинов в 1983–1985 гг. занимал должность председателя исполнительного органа, а с 1986 г. стал его рядовым членом³.

В прочих мусульманских приходах Ульяновской области ситуация в управленческих структурах была в той или иной степени близка

¹ ГАУО. Ф. Р-3705. Оп. 1. Д. 4. Оп. 4. Д. 16.

² Там же. Д. 19.

³ Там же. Д. 13, 14.

к первой или второй из описанных выше моделей. Насколько позволяют судить во многом неполные и фрагментарные данные о составах исполнительных органов и ревизионных комиссий к первой управленческой модели были близки общины селений Уразгильдино и Новые Тимерсяны. Ко второй модели можно отнести общины селений Енганаево, Уразовка, Елховый Куст, Татарский Калмаюр и Аллагулово. Под вопросом из-за неполноты сведений остается община с. Новые Зимницы Старо-Кулаткинского района¹.

В советское время в условиях нового, атеистического законодательства произошла существенная трансформация управленческих структур татарской махалля. Ее основы были заложены еще в 1920-е гг., но вплоть до начала 1930-х гг. продолжали функционировать прежние органы самоуправления, мутаваллиаты. К этому времени мусульманские общины уже утратили свои традиционные институты финансовой самодостаточности — вакфы. Новая волна регистрации религиозных обществ, развернувшаяся в конце Великой Отечественной войны, зафиксировала иные реалии в жизни мусульманских общин. Скорее всего, именно с этого времени можно вести речь о действительном утверждении новых управленческих структур — «двадцаток», исполнительного органа и ревизионной комиссии. В советских делопроизводственных документах послевоенного времени практически не встречается термин «мутаваллиат» для обозначения органов управления мусульманской общины. Однако это не означает, что этот институт перестал функционировать и остался в прошлом. Как неофициальный орган власти, мутаваллиат действовал как бы параллельно с исполнительным органом и ревизионной комиссией. Однако вряд ли их можно отождествлять. Скорее всего, члены мутаваллиата могли быть одновременно и членами «советских» органов управления религиозной общины. Главное отличие этих управленческих структур заключалось в том, что имамы были отстранены от участия в решении вопросов некультового характера, они стали всего лишь наемными служителями культа. В функционировании управленческих структур татарской махалля на территории Симбирско-Ульяновского региона во второй половине XX в. можно выделить несколько общих тенденций, типичных для большинства мусульманских общин Среднего Поволжья. Во-первых, это сокращение среднего числа членов «двадцаток», во-вторых, общее старение управленческих кадров. Их ротация в исполнительный орган и ревизионную комиссию строилась на различных принципах, на основе которых можно выделить несколько моделей пополнения составов органов самоуправления.

¹ ГАУО. Ф. Р-3705. Оп. 4. Д. 17; Оп. 1. Д. 4, 8, 17–19, 22–24.

Литература

Гибадуллина Э.М. Мусульманские приходы в Самарской губернии во второй половине XIX — начале XX в. Н. Новгород: ИД «Медина», 2008. 262 с.

Гидулянов П.В. Отделение церкви от государства в СССР. 3-е изд., испр. и доп. М.: Юридическое изд-во НКЮ РСФСР, 1926. 712 с.

Загидуллин И.К. Деятельность Оренбургского магометанского духовного собрания по реформированию управления духовными делами мусульман в конце XIX — начале XX в. // Из истории и культуры народов Среднего Поволжья: Сб. статей. Вып. 4. Казань: Изд-во «Яз», Институт истории АН РТ, 2014. С. 83–121.

Загидуллин И.К. Исламские институты в Российской империи: Мечети в европейской части России и Сибири. Казань: Татар. кн. изд-во, 2007. 416 с.

Королев А.А., Королева Л.А. Мусульмане Пензенской области во второй половине 1940-х — первой половине 1980-х гг. // Ислам в центрально-европейской части России: Энциклопедический словарь. М.: ИД «Медина», 2009. С. 176–178.

Миннулин И.Р. Мусульманское духовенство и власть в Татарстане, 1920–1930-е гг. Казань: Институт истории АН РТ, 2006. 220 с.

Миннулин И.Р. Мусульманское духовенство Татарстана в условиях политических репрессий 1920–1930-х гг. Н. Новгород: ИД «Медина», 2007. 84 с.

Моргунов К.А. Государственная этноконфессиональная политика и мусульманские религиозные организации в Оренбургской области (1944–1991 гг.) // 1-й международный научный форум «Ислам в мультикультурном мире». 1–3 ноября 2011 г. (г. Казань, Республика Татарстан). Казань: Изд-во Казанского ун-та, 2012. С. 475–498.

Мухаметзянов А.А., Миннулин И.Р. Трансформация институтов мусульманской общины Татарстана (1920–1930-е гг.). Н. Новгород: ИД «Медина», 2008. 148 с.

Мухетдинов Д.В. Азан над Волгой. Н. Новгород: Изд-во Нижегородского исламского медресе «Махинур», 2005. 64 с.

Наганова Н. Формирование мусульманского сообщества через царскую администрацию: махалля под юрисдикцией Оренбургского магометанского духовного собрания после 1905 г. // Татарские мусульманские приходы в Российской империи: Материалы научно-практической конференции (27–28 сентября 2005 г., г. Казань). Казань: Институт истории АН РТ, 2006. С. 101–128.

Охрана здоровья в СССР: Статистический сборник / Госкомстат СССР. М.: Финансы и статистика, 1990. 240 с.

Проскурина А.В. Политика советской власти в отношении религии и церкви в деревне Северо-Запада России в конце 1920-х — 1930-е гг.: Дис. на соиск. уч. ст. к. и.н. Псков: РГБ, 2002. 249 с.

Салихов Р.Р. Татарская буржуазия России и трансформация традиционной мусульманской благотворительности во второй половине XIX — начале XX в. // Ислам и благотворительность. Материалы все-российского семинара «Ислам и благотворительность». Казань, 2006. С. 26–43.

Салихов Р.Р., Хабутдинов А.Ю., Хайрутдинов Р.Р. Махалля // Ислам на Нижегородчине: Энциклопедический словарь. Н. Новгород: ИД «Медина», 2007. С. 123–124.

Соломадина Н.А. Мусульманские религиозные организации Пензенской области. Вторая половина 1940 — первая половина 1980-х гг.: Дис. на соиск. уч. ст. к. и.н. М.: РГБ, 2006. 182 с.

Старостин А.Н. Мусульманское сообщество Среднего Урала в конце XIX — начале XXI в.: Дис. на соиск. уч. ст. к. и.н. Екатеринбург: РГБ, 2010. 441 с.

Сулаев И.Х. Мусульманское духовенство Дагестана и власть: история взаимоотношений 1917–1991 гг.: Дис. на соиск. уч. ст. д. и.н. Махачкала: РГБ, 2009. 587 с.

Тагирджанова А.Н. Ликвидация мусульманских общин в Петрограде в 1920-х гг. // Ислам в Санкт-Петербурге: Энциклопедический словарь. М.: ИД «Медина», 2009. С. 119.

Хабутдинов А.Ю. Институты российского мусульманского сообщества в Волго-Уральском регионе. М.: ИД «Марджани», 2013. 344 с.

Хабутдинов А.Ю. Татарская махалля эпохи Оренбургского Магометанского духовного собрания в структуре нации // Татарские мусульманские приходы в Российской империи: Материалы научно-практической конференции (27–28 сентября 2005 г., г. Казань). Казань: Институт истории АН РТ, 2006. С. 183–190.

Хайретдинов Д.Х. Ликвидация мусульманской общины Кронштадта в конце 1920-х гг. // Ислам в Санкт-Петербурге: Энциклопедический словарь. М.: ИД «Медина», 2009. С. 120.

Юнусова А.Б. Ислам в Башкортостане. Уфа: Уфимский полиграфкомбинат, 1999. 352 с.

LOCAL ADMINISTRATIVE INSTITUTION OF TATAR COMMUNITIES IN 1940–1980's (BASED ON THE MATERIALS OF THE ULYANOVSK OBLAST)

Alexandr V. KOBZEV,

Cand. Sci. (Hist.), associate professor,
Ulyanovsk State Pedagogical University
(4, Stolyetiya Lenina sq., Ulyanovsk,
432700, Russian Federation).
E-mail: alkobzev@yandex.ru

Abstract. The article analyzes the transformation of the bodies of self-government, which existed in the Tatar Mahalla during Soviet times. This work is based on the case study of religious communities of the Ulyanovsk region and uses the documents of the Council for Religious Affairs of the Ulyanovsk region as source materials. The article analyzes the dynamics of age and social composition of self-administration, in particular, an executive body, a revision commission and 'the twenty'

— an institution of staff rotation. Mutawalliats, as well as all religious communities, suffered harsh devastation, while Muslim clergy and the members of the «twenties» were subjected to mass repressions during the period of staunch Soviet atheism. We can distinguish several interrelated processes in the 1950–1980's: aging of the members of administrative bodies and reduction of the average number of «twenties». Their social structure was determined by countryside residency. By the 1970's, administrative bodies had been dominated by the elderly. The analysis of empirical data revealed several patterns of personnel rotation in the bodies of self-government in the Tatar Mahalla of the Ulyanovsk region.

Keywords: Islam, the Tatars, Muslims, mahalla, mutawalliat, Ulyanovsk region.

DOI: 10.22311/2074-1529-2016-12-3-91-114





ПОСТИНДУСТРИАЛЬНЫЙ ПЕРИОД РАЗВИТИЯ ОБЩЕСТВА И БОГОСЛОВСКОЕ ПЕРЕОСМЫСЛЕНИЕ УСЛОВИЙ СОВЕРШЕНИЯ МУСУЛЬМАНСКОГО ПАЛОМНИЧЕСТВА

НУРИМАНОВ

Ильдар Анвярович,

аспирант каф. истории стран Ближнего
и Среднего Востока, Институт стран
Азии и Африки, ФГБОУ ВО «Московский
государственный университет имени
М. В. Ломоносова» (125009, Россия,
г. Москва, ул. Моховая, д. 11, стр. 1).
E-mail: ildar-nn@yandex.ru

Аннотация. Данная статья направ-
лена на выявление потребностей
в переосмыслении богословского
взгляда на условия совершения
хаджа через призму исторического
анализа организации паломниче-
ства в постиндустриальный период
развития общества.

Ключевые слова: хадж, палом-
ничество, иджтихад, квота, Орга-
низация Исламская конференция,
Организация исламского сотрудни-
чества, Мекка, Саудовская Аравия.
DOI: 10.22311/2074-1529-2016-12-3-115-124

Рассматривая организацию паломничества мусульман и развитие хадж-индустрии во второй половине XX — начале XXI в., представляется важным выявление потребностей в переосмыслении богословского взгляда на условия совершения хаджа через призму исторического анализа организации паломничества в постиндустриальный период развития общества. В современных условиях авиаперелеты людей, совершающих хадж к святым местам Аравии, не являются неординарным событием. Данный способ перемещения паломников является быстрым, удобным и комфортабельным. Но когда мы говорим, что, например, в 1953 г. советские мусульмане в количестве 18 человек совершили хадж на самолете Ил-12, то такие моменты привлекали к себе много внимания. Тогда путешествия по воздуху не были распространены, как сегодня, и советские паломники были одними из первых, добравшихся до священных мест Мекки и Медины на «судне с пропеллером» из дальних стран¹.

¹ Подробнее см.: Нуриманов И. А. Хадж советских мусульман // Хадж российских мусульман: Ежегодный сборник путевых заметок о хадже. № 4. Н. Новгород: ИД «Медина», 2012. С. 66–73.

С появлением на рынке транспортных услуг авиации привычные караваны из Дамаска, Багдада и Каира в Мекку, использовавшиеся на протяжении веков для совершения паломничества, уступили дорогу сначала парходам и железнодорожному транспорту, а потом — автобусам и автомобилям. Но использование воздушного транспорта стало самым серьезным новшеством.

Первые пассажирские суда 1950-х годов не могли передвигаться на больших высотах и совершали частые остановки для дозаправки. К тому же не все авиакомпании, а только из приграничных к Саудовской Аравии стран могли это себе позволить. Поэтому на профессиональном уровне перевозку паломников в Мекку и Медину первой стала осуществлять ливанская компания *Middle East Airlines* (МЕА) путем превращения своих бомбардировщиков времен Второй мировой войны в пассажирские самолеты. Организовавшиеся чартеры для паломников открыли путь в Мекку для многих, кто ранее не мог совершить хадж иным способом. МЕА запустила специальные чартерные рейсы в Джидду, направленные на обслуживание именно хаджиев. На сезон хаджа (шесть–восемь недель) авиакомпания предоставляла до пяти воздушных судов определенным странам. В общей сложности самолеты совершали до 300 полетов, перевозя ежедневно 1900 паломников. В 1969 г. за счет чартерных перевозок из одной только Нигерии Мекку посетили 22 500 паломников. Идею быстро подхватили другие арабские авиакомпании, в начале 1970-х они также организовали специальные рейсы для паломников и состязались друг с другом в привлечении пассажиров.

Путешествия воздухом в корне изменили хадж. Теперь добраться до Мекки можно было не просто быстрее, но и дешевле. Все больше мусульман со всего исламского мира теперь могли выполнить свое религиозное обязательство и жизненную цель. Например, в 1974 г. все 5 тыс. паломников из Бангладеш, 98% паломников из Ирана, более половины паломников из Индонезии прибыли на самолетах, а не морским путем. Неудивительно, что число хаджиев резко выросло. В 1974 г. в Джидду прилетало по 120 рейсов с паломниками в день. За десять лет число паломников увеличилось с 290 тыс. в 1961 г. до 450 тыс. в 1972 г.¹

Обратим внимание на некоторые статистические данные о количестве паломников в разные годы, которые наглядно показывают, насколько лавинообразно повышается в мире интерес к совершению хаджа (и Россия здесь не исключение). И основной причиной всему этому является, как уже отмечали выше, появление пассажирской авиации. Итак, в 1920 г. совершили хадж 58 584 паломника из-за рубежа, в 1990 г. их количество равнялось 827 236 человекам. В 2001 г. обряды

¹ Long D. E. The Hajj Today: A Survey of the Contemporary Pilgrimage to Makkah. SUNY Press, 1979. P. 180.

хаджа совершили 1 804 800 человек, из которых 1 363 992 человека были иностранные граждане. Наконец, в 2012 г. в Мекку съехалось более 3650 тыс. паломников со всего мира, из них, по предварительным оценкам, более 1700 тыс. — иностранные граждане из 189 стран¹.

Большая доля также приходится на нелегально совершающих хадж людей из приграничных территорий и стран. В том же 2012 г. их насчитывалось около полумиллиона, в связи с этим властями Саудовской Аравии были предприняты важные организационные шаги по сдерживанию нелегалов и обеспечению комфортабельными условиями зарегистрированных и получивших хадж-визы паломников со всего мира². Таким образом, хадж — пятый столп ислама — чрезвычайно востребован мусульманами всего мира, и, по сути, квоты не хватает практически каждой стране со значительным мусульманским населением.

В целом новейшие технологии изменили не только способ передвижения до священных мест, они также повлияли на сам хадж. С логистической точки зрения хадж — очень сложное предприятие, которое включает в себя постоянные передвижения, а различные его ритуалы должны выполняться в соответствии с определенным графиком. Так, нарушение определенного графика или правила группой паломников может привести к печальным событиям со смертельным исходом³. И таких примеров за последние даже 25 лет, учитывая наличие современных оповещающих средств, видеоконтроля и обученных руководителей хадж-групп, достаточное количество.

Вопрос заключается не только в транспорте, т. е. перевозке сотен тысяч паломников с места совершения одного ритуала к другому в течение шести основных ритуальных дней, а также из Джидды до Мекки и обратно. Помимо этого, каждый должен быть обеспечен местом проживания, едой и питьем на каждой остановке. Каждый должен обладать необходимой информацией, чтобы знать, куда идти и что делать. Это совсем не просто, учитывая, что люди приезжают из разных стран, обладают разным опытом, и большинство не говорит по-арабски, или, более того, говорит лишь на своем местном языке⁴. Необходимо обеспечить безопасность паломников, санитарные условия и доступ к медицинским услугам (это является серьезной задачей, учитывая, что многие из приезжих — пожилые и далеко не всегда здоровые люди). Необходимо, чтобы было достаточно жертвенных животных для продажи. И даже миллионы камушков, которые бросают

¹ Нуриманов И. А. Хадж-2012 побил все рекорды // Хадж российских мусульман: Ежегодный сборник путевых заметок о хадже. № 5. М.: ИД «Медина», 2014. С. 39.

² Там же.

³ Нуриманов И. А. Хадж мусульман России. Из прошлого к настоящему // Хадж российских мусульман: Сборник путевых заметок о хадже. Н. Новгород: ИД «Медина», 2008. С. 78.

⁴ Несмотря на то, что ислам призывает к всеобщему равенству, в действительности среди хаджиев есть те, кто может позволить себе совершение ритуалов в более привилегированных условиях по сравнению с более бедными людьми.

в *джамараты*¹, нужно откуда-то брать. Все это делает организацию и управление хаджем многосложной задачей.

Уже в 1950-х гг., когда число паломников колебалось в районе 200 тыс., становилось понятно, что ал-Масджид ал-Харам не может вместить всех. Основатель современного Королевства Саудовская Аравия король Абдул-Азиз ибн Сауд (годы правления — 1932–1953) в 1940-х гг. принял решение о необходимости срочно расширять территорию святыни. Король обратился к мусульманам всего мира и сообщил о своем намерении, а затем поручил своему сыну Фейсалу (впоследствии ставшему королем) проконтролировать работы по расширению. Работы начались в 1956 г. во время правления Сауда ибн Абдул-Азиза (1953–1964 гг.) и были завершены в четыре этапа².

Во время первого этапа (1955–1961) были изменены главные дорожные маршруты, пересекавшие район между холмами Сафа и Марва, где происходит быстрый ход паломников (*сай*). Дома с обеих сторон были снесены. У *мас'а* (места, где проходит быстрый ход) уже имелась крыша, построенная в 1920 г. эмиром Мекки Шарифом Хусейном ибн Али. На этот раз крышу заменили, а всю площадку замостили. Был построен разделитель, отделяющий потоки людей, движущиеся в разных направлениях, и добавлен второй уровень, чтобы вместить больше людей. Кроме того, были добавлены восемь проходов на нижнем уровне со стороны западного фасада, выходящего на главную дорогу, два входа на втором этаже со стороны мечети и по одному у Сафы и Марвы. Сама территория мечети была вымощена белым мрамором, были переделаны крыша и стены Каабы, пришедшие в негодность³.

Во время второго этапа, с 1961 по 1969 г., была реконструирована южная часть мечети. Нижний, первый и второй уровни мечети были отремонтированы, стены были облицованы мрамором, а арки — искусственным камнем. Был добавлен широкий вход вместо предыдущих трех меньших дверей. Проход был назван Вратами короля Сауда в честь наследника Абдул-Азиза.

Во время третьей фазы, начавшейся в 1969 г., уже при правлении Фейсала ибн Абдул-Азиза (1964–1975 гг.), все строения, находившиеся со стороны, где предстояло построить западную аркаду, были снесены. Многие из них представляли историческую значимость. Строительство западной аркады включало сооружение нижнего, первого и верхнего этажей. В течение четвертой фазы строительства, начав-

¹ Джамарат — определенная местность в долине Мина в Саудовской Аравии, где паломники бросают ритуальные камни в предполагаемого сатану.

² الحج. الحج الي مكة المكرمة. معهد العالم العربي في باريس. دار نشر «ستوسق». صفحة 146

³ Там же.

Так же см: Al Mubarakpuri, Safi ur Rahman. "Religions of the Arabs". *The Sealed Nectar: Biography of the Noble Prophet*. Darussalam. 2002. P. 104.

шейся в 1973 г., была расширена северная сторона комплекса мечети. Было добавлено два минарета, а также реконструированы все входы, чтобы придать комплексу визуальную целостность. До расширения территория мечети составляла 29 127 кв. м, после обновления — 160 168 кв. м, практически в шесть раз больше¹.

Также были улучшены дорожные сети, по которым передвигались паломники из Джидды в Мекку, и те, которые в целом были связаны с хаджем. Было построено четырехполосное шоссе между Джиддой и Меккой и дорога напрямую из Мекки в Медину в объезд Джидды, — чтобы снизить транспортную нагрузку в сезон хаджа. Были построены сложные дорожные развязки, чтобы рационализировать потоки транспорта между Меккой, Мединой и Арафатом. Территория вокруг *джамаратов* была оснащена двумя уровнями. На каждом ритуальном объекте было предусмотрено прожекторное освещение. Большая часть работ была выполнена в соответствии с «Проектом развития инфраструктуры Священного города Мекки», одобренным правительством Саудовской Аравии, разработка которого завершилась в 1973 г.²

К началу 1970-х годов стало понятно, что аэропорт Джидды, в те дни находившийся в районе Шарафия, в центре города, абсолютно не соответствовал требованиям времени и не смог бы далее справляться с растущим потоком пассажиров. Новый аэропорт, находившийся на расстоянии 30 км от города, был обеспечен специальным отдельным терминалом для паломников. Международный аэропорт Джидды был открыт королем Халедом ибн Абдул-Азизом (1975–1982 гг.) в 1981 г. и назван в честь короля Абдул-Азиза. Его навесная конструкция состоит из стекловолокна. В аэропорту имеются специальные помещения для выдачи виз паломникам. Площадь нового аэропорта на тот момент составила 105 кв. км, но даже тогда было понятно, что через десять лет вновь потребуется расширение и модернизация. К концу правления короля Фахда ибн Абдул-Азиза (1982–2005 гг.) после проведенных работ по расширению и перестройке площадей ал-Масджид ал-Харам общая площадь уже составила 356 тыс. кв. м³.

¹ الحج إلى مكة المكرمة. معهد العالم العربي في باريس. دار نشر "سنوسق". صفحة 147

Так же см.: Damluji, Salma Samar. The Architecture of Oman. Reading, 1998. P. 64

² Данный проект разрабатывался совместно с западными консультантами, каждый специалист или компания отвечали за отдельную часть проекта. За «места действий» отвечала американская компания Robert Matthew, Johnson Marshall and Partners совместно с шотландским консалтинговым агентством Parson Brown International, отвечавшим за «украшение улиц». Другие компании отвечали за мекканские сети дорог, городской общественный транспорт и за работы внутри мечети. Каждый специалист или компания были прикреплены к соответствующим министерствам, например, Министерству городских и сельских дел, Министерству общественных работ, Министерству связи и т. п.

³ الحج إلى مكة المكرمة. معهد العالم العربي في باريس. دار نشر "سنوسق". صفحة 147

Следует отметить, что реализация проекта, которая требовала зачистки площадей от и так малочисленно сохранных средневековых зданий, домов и т. д., нанесла достаточно большой урон историческим ценностям в центре Мекки. А сам главный храм полностью потерял свой прежний вид.

Все эти меры по планированию, координации и развитию хаджа были бы напрасными, если бы число паломников не продолжало расти. Но в 1970-х гг. стало ясно, что их число быстро перевалит за миллион в год. Из одной только Турции в 1974–1976 гг. приехали 100 тыс. человек, а число паломников из Пакистана превысило 100 тыс. в 1973 г. Если раньше привычным термином был «поток паломников», то с резким увеличением их числа официальные лица стали употреблять выражение «наводнение паломников». Ситуация требовала принять безотлагательные меры по контролю за числом прибывающих хаджиев и заставила местные власти пересмотреть отношение к хадж-индустрии со всеми вытекающими отсюда вопросами и решениями.

То, что простота передвижения и билеты на самолет эконом-класса приведут к резкому росту числа паломников, стало очевидным еще в 1960-х гг., тогда король Фейсал предпринял ряд попыток уговорить мусульманских лидеров разных стран ввести меры контроля за числом паломников в каждой из стран¹. Он часто использовал хадж, чтобы продвинуть проект по созданию Организации Исламская конференция², позиционировавшейся как ООН исламского мира, которая бы служила общим политическим, экономическим, социальным и культурным интересам мусульманских государств. ОИК была основана в сентябре 1969 г. со штаб-квартирой в Джидде. Она эволюционировала в главную организацию исламского мира, в которой 57 государств-членов. Но попытки короля Фейсала установить контроль за числом паломников не сразу оказались успешными.

Число хаджиев продолжало расти, преодолев миллионную отметку в 1972 г. В 1970-х официальные лица уже говорили о двухмиллионном хадже, а столпотворения во время хаджа стали серьезной проблемой³. Путь в 14 км от Мекки до Арафата по многополосному шоссе стал занимать до 9 часов. Также существовал постоянный риск возникновения несчастных случаев и серьезных происшествий по причине переполненности и передвижения толпами. Столкнувшись с этими реалиями, ОИК все же ввела систему национальных квот, о чем мы скажем далее.

¹ *Bianchi, Robert R.* Guests of God: Pilgrimage and Politics in the Islamic World. Oxford University Press. 2004. P. 4.

² В 2011 г. данная структура была переименована в Организацию исламского сотрудничества (ОИС).

³ *Hajj: journey to the heart of Islam* // British Museum Press. 2012. P. 232–233.

Система квот привязана к числу мусульманского населения каждой страны. Ежегодно государство-участник может направить одного паломника на 100 000 населения. Рост числа паломников стал выравниваться практически сразу. Но у системы квот есть еще один важный эффект. В 1960–1970-х гг. большая часть паломников была из Египта, Йемена, Иордании, Марокко, Ливии, Судана и стран Персидского залива, — то есть из государств, располагающихся в непосредственной близости от Саудовской Аравии. Но с учетом их населения система квот снизила число паломников из этих стран. В противовес этому больше всего паломников стало приезжать из Индонезии — страны с населением больше 220 млн. За ней следовали Пакистан — 170 млн, Нигерия — 158 млн, Бангладеш — 154 млн, Турция — 70 млн. Не стоит забывать и об Индии с ее 160 млн мусульманского населения¹. Теперь большее число паломников стало прибывать из неарабских стран. Каждый десятый паломник — индонезиец, а каждый четвертый — с индийского субконтинента. Сдвиг в сторону неарабского мусульманского мира в целом повлиял на социальный и культурный ландшафт хаджа.

В мусульманском праве существует такое понятие, как «иджтихад», который подразумевает «деятельность авторитетного знатока религии, имеющего право самостоятельно решать такие вопросы религиозно-правового характера, на которые не имеется прямых указаний в Коране и Сунне²...»³ Каким образом это осуществляется? Дело в том, что после Священного Писания мусульман и Сунны Посланника Всевышнего источниками мусульманского права являются: «иджма» (согласованное мнение ученых) и «кийас» (суждение по аналогии). А после них, например в ханафитском мазхабе, еще используются и такие методики как: «истихсан» (предпочтение наилучшего), или использование «урфа» (не запрещенных шариатом обычаев). И хотя в разных правовых школах некоторые из этих источников могут отсутствовать, в целом они перекликаются друг с другом⁴.

Прежде всего хотелось бы привлечь внимание читателя к необходимым условиям (шурут) хаджа, при соблюдении и наличии которых он становится обязательным. Следовательно, при отсутствии одного из этих условий паломничество снимается с обязанности верующего.

Мусульманское право ставит следующие необходимые условия, наличие которых обязывает верующего совершить хадж:

¹ Индия не является членом Организации исламского сотрудничества.

² Сунна — пример жизни Пророка Мухаммада как руководство для мусульманской общины в целом и каждого мусульманина в частности.

³ Тахмаз А. М. Ханафитский фикх. 3-е изд. Т. I / пер. с араб. яз. А. Нирша; под общ. ред. Д. В. Мухетдинова. М.: ИД «НУР», 2013. С. 347.

⁴ Так, в маликитском мазхабе присутствует такой источник фикха, как истислах (т. е. «стремление к улучшению»), а в шафиитском — истисхаб (т. е. «поиск связи»).

- 1) Исповедание Ислама.
- 2) Достижение совершеннолетия.
- 3) Наличие разума.
- 4) Обладание свободой.
- 5) Наличие соответствующих возможностей.

Некоторые ученые говорят также о необходимости знания мусульманами обязательности хаджа, поскольку в некоторых регионах ввиду атеистического или колониального наследия последователи Ислама вполне могут этого и не знать.

Также существуют особые условия для женщин, среди которых самым основным является наличие махрама, т. е. мужа или близкого родственника. Впрочем, по мнению такого известного ученого как Аш-Шаффи, при отсутствии махрама женщины могут совершать хадж в группе других женщин. И это и есть один из примеров применения иджитхада на практике — ученый пришел к своему выводу, столкнувшись с проблемой большого увеличения количества паломников и паломниц (чего не было ни во времена Пророка, ни в период жизни праведных халифов), и сумел с честью решить этот вопрос. Особенно актуальным данное мнение является для современной эпохи, ведь немалое число женщин, имеющих возможность совершить хадж, порой действительно не в состоянии найти сопровождающего, но благодаря иджитхаду великого ученого они могут исполнить свой религиозный долг в группе других женщин.

Итак, наличие обозначенных условий обязывает мусульманина совершить хадж (минимум один раз в жизни), который был предписан непосредственно словами Всевышнего: «...Хадж к дому (Каабе) обязателен для людей, которые поклоняются Аллаху, если они способны проделать этот путь...»¹ И определение способности «проделать, преодолеть этот путь» — как раз и подразумевает наличие тех условий, о которых говорилось выше.

Вместе с тем демографическая ситуация в мусульманских странах в целом и рост последователей ислама во всем мире в частности, приведшие к увеличению количества желающих совершить хадж, создают еще одно условие, которое не прописано ни в Коране, ни в Сунне Пророка. Более того, этого условия не было вплоть до второй половины XX века.

Речь идет о тех квотах на паломников, о которых мы упоминали выше. Дело в том, что резкий рост приезжающих для совершения хаджа привел мусульманское сообщество в целом и власти Саудовской Аравии как принимающей стороны в частности к выводу о том, что без ограничения количества паломников на святых местах может воцариться самый настоящий хаос, ведь количество хаджиев уже стало

¹ Священный Коран: Смысловой перевод с комментариями / гл. ред. Д. Мухетдинов. М.: ИД «Медина», 2015. С. 193.

приближаться к нескольким миллионам. В связи с этим в 1987 г. Организация исламской конференции (ОИК)¹ на очередном заседании приняла решение об установлении квот на общее количество паломников по принципу: одной стране на 1 млн чел. мусульманского населения выделяется 1 тыс. мест (или по-другому: для каждой тысячи мусульман одно место)². Даная процедура начала работать с 1988 г.³

Следуя этому принципу, все страны ежегодно собирают определённое количество мусульман, намеревающихся совершить хадж, согласно установленным квотам. Составляются списки паломников, ведется их учет, причем предпочтение делается для тех, кто направляется в святые места в первый раз, как например, в России. Однако в таких странах, как Индонезия (насчитывает более 230 млн мусульман⁴), количество потенциальных паломников огромно, люди длительное время ждут заветного часа для поездки в Мекку, образуются ощутимые очереди.

Очевидно, что если чья-либо очередь для совершения паломничества еще не подошла, значит, и обязательство совершения хаджа для мусульманина не наступило, о чем, безусловно, должны знать верующие и сохранять относительно его исполнения душевное спокойствие.

Литература

Зегидур С. Повседневная жизнь паломников в Мекке / пер. с фр. С. Зегидур; науч. ред. В. О. Бобровников. М., 2008.

Наумкин В. В. Ислам и мусульмане: культура и политика. М., 2008.

Нуриманов И. А. Хадж мусульман России. Из прошлого к настоящему // Хадж российских мусульман: Сборник путевых заметок о хадже. Н. Новгород: ИД «Медина», 2008. С. 67–79.

Нуриманов И. А. Хадж советских мусульман // Хадж российских мусульман: Ежегодный сборник путевых заметок о хадже. № 4. Н. Новгород: ИД «Медина», 2012. С. 66–73.

Нуриманов И. А. Хадж-2012 побил все рекорды // Хадж российских мусульман: Ежегодный сборник путевых заметок о хадже. № 5. М.: ИД «Медина», 2014. С. 37–41.

Правила организации паломничества. Королевство Саудовская Аравия, М-во по делам паломничества и распоряжения вакуф. имуществом, Канцелярия министра. М.: Грэфик Арт. 1993.

¹ В 2011 г. данная структура была переименована в Организацию исламского сотрудничества (ОИС).

² Нуриманов И. А. Хадж-2011 с странах СНГ // Хадж российских мусульман: Ежегодный сборник путевых заметок о хадже. № 4. Н. Новгород: ИД «Медина», 2012. С. 40.

³ Hajj: journey to the heart of Islam // British Museum Press. 2012. P. 221–222.

⁴ Suryodiningrat, Meidyatama. Who Are Indonesians? // The Jakarta Post. 2006. 2 октября.

Резван Е. Хадж из России // Ислам на территории бывшей Российской империи. М., 1998.

Священный Коран: Смысловой перевод с комментариями / гл. ред. Д. Мухетдинов. М.: ИД «Медина», 2015.

Тахмаз А. М. Ханафитский фикх. 3-е изд. Т. I / пер. с араб. яз. А. Нирша; под общ. ред. Д. В. Мухетдинова. М.: ИД «НУР», 2013. 368 с.

Хадж-наме. Книга о хадже. Путевые заметки. Н. Новгород: Изд-во НИМ «Махинур», 2006.

Al-Mubarakpuri, Safi ur Rahman. "Religions of the Arabs". The Sealed Nectar: Biography of the Noble Prophet. Darussalam. 2002. P. 104.

Bianchi, Robert R. Guests of God: Pilgrimage and Politics in the Islamic World. Oxford University Press. 2004.

Hajj: journey to the heart of Islam // British Museum Press. 2012.

Long. The Hajj Today: A Survey of the Contemporary Pilgrimage to Makkah. 1979.

Tradition and practices in Islam: dogmatic, legal and moral grounds

POST-INDUSTRIAL PERIOD OF SOCIETAL DEVELOPMENT AND THEOLOGICAL RETHINKING OF THE CONDITIONS OF MUSLIM PILGRIMAGE

Ildar A. NURIMANOV,

Postgraduate student of the Department of the History of the Near and Middle East, Institute of Asian and African Studies, Lomonosov Moscow State University (11/1, Mohovaya str., Moscow, 125009, Russian Federation).
E-mail: ildar-nn@yandex.ru

Abstract. This article aims at identifying the needs for rethinking theological opinion on the conditions of Muslim Hajj through the prism of historical analysis of the organization of the pilgrimage in the post-industrial period of societal development.

Keywords: Hajj, pilgrimage, ijtihad, quota system, Organization of the Islamic conference, the Organization of Islamic cooperation, Mecca, Saudi Arabia.

DOI: 10.22311/2074-1529-2016-12-3-115-124



*ИСЛАМ В ОБЩЕСТВЕННО-ПОЛИТИЧЕСКОЙ
ЖИЗНИ СТРАН И НАРОДОВ*







МУСУЛЬМАНСКИЙ ВОСТОК В ДЕЯТЕЛЬНОСТИ М. В. ФРУНЗЕ¹

АРАПОВ

Дмитрий Юрьевич

(16 мая 1943 г. — 14 декабря 2015 г.),

д-р ист. наук, профессор, член
Международного редакционного
совета журнала «Ислам в современном
мире»; Московский государственный
университет имени М. В. Ломоносова
(Российская Федерация, 119991, Россия,
г. Москва, Ломоносовский просп., д. 27,
корп. 4, исторический факультет).

Аннотация: Статья посвящена
взглядам и политике советского
военачальника Михаила Фрунзе
по отношению к мусульманским
народам и странам (Средняя Азия,
Афганистан и Турция).

Ключевые слова: Гражданская
война в России, ислам, Средняя
Азия, басмаческое движение, СССР
и кемалистская Турция, Афганистан.
DOI: 10.22311/2074-1529-2016-12-3-127-138

Гражданская война в России (1918–1920 гг.) способствовала появлению плеяды крупных военачальников Красной Армии. Всем им были присущи безупречная личная храбрость и беззаветная отвага. Среди них можно выделить кадровых офицеров старого времени, по разным причинам оказавшихся в лагере большевиков, — С.С. Каменева, М.Н. Тухачевского, В.И. Шорина и др. Еще одной группой «генералов от революции» являлись выходцы из «нижних чинов» императорской армии — В.К. Блюхер, С.М. Буденный, В.И. Чапаев и другие. Наконец, особо отличались военачальники из числа «штатских», которые до 1917 г. были, как правило, далеки от военного дела и занимались революционной (или разбойной) борьбой с романовским режимом, — К.Е. Ворошилов, И.Э. Якир, Г.И. Котовский... Несомненно, одним из самых заметных представителей ленинской когорты «красных маршалов» являлся победитель Колчака и Врангеля, известный советский военный и политический деятель Михаил

¹ Статья представляет собой переработанный текст доклада, прочитанного на III Международной конференции «Мир ислама: история, общество, культура», которая состоялась 22.10.2014 г. в г. Москве при содействии Фонда поддержки и развития научных и культурных программ им. Ш. Марджани.

Васильевич Фрунзе¹. В разносторонней деятельности Фрунзе нас заинтересовала его политика по отношению к мусульманскому Востоку.

В Старом Свете к началу Первой мировой войны проживало около 300 миллионов мусульман. Важнейшим центром мусульманского Востока считалась Турция, султаны которой одновременно почитались как халифы — духовные предводители мусульман суннитского толка². В пределах османских владений обитало примерно 20 миллионов «магометан» (турок, арабов, курдов и др.). В Российской империи (вместе с вассальными до 1917 г. Бухарой и Хивой) к 1914 г. насчитывалось около 18 миллионов мусульман. Большинство их являлись носителями тюркских языков (татары, башкиры, киргизы и др.), причем религиозная (исламская) и языковая (национальная) общности воспринимались ими «тождественно», то есть идентично³. Поэтому в России национальный и мусульманский вопрос были тесно переплетены.

Волею обстоятельств Фрунзе появился на свет в 1885 г. и провел первые девятнадцать лет своей жизни на дальней окраине российского и мусульманского миров — в Семиречье (современные Казахстан и Кыргызстан). Эта территория вошла в состав империи Романовых во второй половине XIX века и к началу XX в. являлась частью Туркестанского генерал-губернаторства (с центром в Ташкенте)⁴. По Всероссийской переписи населения 1897 г. примерно 10% населения Семиречья составляли выходцы из России, к числу которых принадлежала и семья отца Михаила Васильевича — скромного фельдшера Василия Михайловича Фрунзе. Почти 90% жителей Семиречья (около миллиона человек) представляли «коренные туземцы» — «киргизы» (современные казахи и киргизы)⁵. Они в основном занимались скотоводством и разными связанными с ним промыслами. «Киргизы» считались последователями суннитского ислама, однако первостепенную роль в их жизни играли патриархально-родовые отношения. Правила поведения и образ существования «киргизов» регулировались тесно переплетенными нормами адата (обычного права) и мусульманского шариата. Само «киргизское мусульманство» во многом лишь прикрывало многовековые языческие традиции⁶. Европейская (русская) и нерусская («туземно-мусульманская»)

¹ Архангельский В.В. Фрунзе. М., 1970; Рунов В.А. Фрунзе. Тайны жизни и смерти. М., 2011; Млечин Л.М. Фрунзе. М., 2014.

² Ислам: Краткий справочник. М., 1988. С. 113.

³ Бартольд В.В. От редакции (журнала «Мир Ислама») // В.В. Бартольд. Сочинения. Т. 6. М., 1966. С. 365.

⁴ Губернии Российской империи. История и руководители. 1708–1917. М., 2003. С. 399.

⁵ Казахи // Советская историческая энциклопедия. М., 1965. Т. 6. С. 785.

⁶ Народы Средней Азии и Казахстана. М., 1963. Т. 2. С. 702–704.

общины Семиречья (и всего Туркестана) в бытовом отношении существовали независимо друг от друга. «Новационные», тем более радикально-революционные идеи распространялись прежде всего в европейской среде, в кругу «инородцев» они интересовали лишь очень малую группу образованных «туземцев»¹.

Молодой Фрунзе получил гимназическое образование в Верном (совр. Алматы). Уже тогда его отличали высокая демократическая толерантность и живой интерес к окружающему его мусульманскому миру. Михаил Васильевич неплохо овладел разговорным тюркским («киргизским») диалектом, хорошо освоил нормы степного этикета и мусульманского ритуала. Это помогло ему успешно участвовать в поездках по краю, в частности поработать в научной экспедиции на озеро Иссык-Куль в 1903 г.²

Учёба с 1904 г. в Санкт-Петербургском политехническом институте, приход к большевикам, агитационная работа в текстильных районах Центра России, каторга и ссылка на пятнадцать лет прервала связь большевистского «массовика Арсения» — члена компартии с 1904 г. Фрунзе с миром мусульманского Востока. Однако надо учитывать, что текстильные фабрики Центральной России в значительной степени жили за счет среднеазиатского хлопка. Когда в 1918 г. Фрунзе возглавил только что созданную Иваново-Вознесенскую губернию, то он особо ощутил проблему прекращения поставок туркестанского «белого золота» на Русский Север.

На рубеже 1918–1919 гг. Михаил Васильевич стал одним из главных руководителей Красной Армии в борьбе с Колчаком³. Уже в первые месяцы своей военной деятельности он проявил незаурядные полководческие способности, высокий интеллект и человеческое обаяние. Он сумел заслужить признание как в среде советских военспецов из числа генералов и офицеров царской армии, так и у таких непокорных революционных самородков, как В. И. Чапаев.

Для нас особенный интерес представляет период времени с августа 1919 по сентябрь 1920 г., когда Фрунзе командовал Туркестанским фронтом и одновременно являлся членом Туркестанской комиссии ВЦИК и Совнаркома — главного органа Москвы по управлению Средней Азией⁴. Одним из важнейших вопросов для представителей центра в Туркестане являлась проблема выстраивания отношений с местным «мусульманством». К 1917 г. шариат продолжал

¹ В данном случае речь прежде всего шла о *джадидах* — сторонниках «мусульманского обновления». Более подробно см.: Россия — Средняя Азия. Политика и ислам в конце XVIII — начале XX в. М., 2011. Т. I. С. 390–402.

² Архангельский В. В. Указ. соч. С. 13–14.

³ Рунов В. А. Указ. соч. С. 99.

⁴ Млечин Л. М. Указ. соч. С. 107.

определять ритм общественной и семейной жизни среднеазиатских мусульман. Царские администраторы в целом старались минимально затрагивать туркестанское «мусульманство» и придерживались политики его формального «игнорирования»¹. Подавляющее большинство туркестанских оседлых и кочевых «инородцев» мало интересовалось политической подоплекой революционных процессов в России. Однако когда в результате событий 1917 г. в Туркестане в конечном счете установилась советская власть, это привело здесь к ряду драматических последствий. Первые руководители Советского Туркестана, в основном русские и русскоязычные радикалы, зачастую проявляли в своих действиях по отношению к «туземцам» левачество и «великодержавные» перехлесты. В этих условиях существовавшие уже ранее в крае идеи пантюркизма и панисламизма стали знаменами широко развернувшегося массового антисоветского движения (т. н. басмачества)². С началом «нулевых» годов в работах, изданных в Ташкенте, басмачей зачастую характеризуют как «борцов за национальную независимость»³. Нам представляется, что более обоснованно писать о басмачах как об участниках разбойничьих бандформирований, ликвидация которых в конечном счете способствовала налаживанию мирной жизни в Средней Азии⁴.

При поездке в родной Туркестан Фрунзе мог опереться на политические и правовые решения советской власти по «мусульманскому вопросу». Доброжелательное отношение к исламу и мусульманам — второй по численности вероисповедной группе населения России — было публично декларировано большевиками уже в первые дни после их прихода к власти. В принятом 20 ноября (3 декабря) 1917 г. советском обращении «Ко всем трудящимся мусульманам России и Востока» объявлялось, что верования и обычаи российских мусульман, их культурные учреждения «свободны и неприкосновенны». Подписавшие этот документ Председатель Совета народных комиссаров В. И. Ульянов (Ленин) и глава Народного комиссариата по делам национальностей РСФСР И. В. Сталин призывали мусульман Востока оказать большевикам «сочувствие и поддержку» в борь-

¹ Арапов Д. Ю. Система государственного регулирования ислама в Российской империи (последняя треть XVIII — начало XX в.). М., 2004. С. 136–137.

² Пантюркизм — идея объединения тюркских народов под эгидой Турции, панисламизм — план интеграции мусульман-суннитов под руководством османских султанов — халифов. Обе идеи звучали в ходе басмаческого движения. О последнем см.: Пылев А. И. Басмачество в Средней Азии: этнополитический срез (взгляд из XXI века). Бишкек, 2006.

³ Туркестан в начале XX века: к истории истоков национальной независимости // Р. М. Абдуллаев, С. С. Агзамходжаев, И. А. Алимов и др. Ташкент, 2000. С. 225–243.

⁴ Фундированная советская военно-штабная справка по басмачеству была подготовлена в 1922 г. в штабе Туркестанского фронта. Судя по всему, ее составителями были старые офицеры императорской армии, теперь советские военспецы. См: Краткий очерк возникновения и развития басмачества в Фергане. Ташкент, 1922 (РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 84. Д. 443. Л. 19–40).

бе за «освобождение угнетенных» всего мира от «социального и империалистического гнета»¹.

Ленин, посылавший Фрунзе в Туркестан, судя по всему, считал, что этот уроженец края, знавший и уважавший обычаи его коренных жителей, сможет повести себя более гибко и умело, чем «наломавшие дров» прежние советские руководители Средней Азии². Можно констатировать, что Михаил Васильевич в целом оправдал данные расчеты. В своей туркестанской деятельности он успешно сочетал военные, достаточно жёсткие способы антибасмаческой борьбы с чисто пропагандистскими поступками в «мусульманском вопросе». Атеист по своим убеждениям, Михаил Васильевич прекрасно понимал значение проявления уважения и внимания к местным этноконфессиональным обычаям и традициям. «Кзыл-генерал» Фрунзе хорошо представлял весомость духовного авторитета важнейшего мусульманского «святого места» Туркестана — горы Тахт-и Сулейман (совр. Кыргызстан)³. Посетив этот сакральный объект, Михаил Васильевич совершил здесь обряд ритуального исламского поклонения, что произвело сильнейшее впечатление на коренное население края⁴. В то же время для тогдашних речей, писем и поступков Фрунзе характерно переплетение архетипов традиционной российской геополитики, политического прагматизма и революционного мессианства. Так, выступая осенью 1919 г. в Оренбурге, Михаил Васильевич сказал: «Может быть, то, что не удалось Петру Великому и другим императорам России [т.е. Павлу I. — Д. А.] — их мечты о приближении к Индии (...), удастся нам... Мы взорвём английский капитал в Индии»⁵. Данный подход⁶ проявлялся и в поведении Фрунзе в «бухарском вопросе». Получив после 1917 г. независимость от России, эмирская Бухара в своём государственном устройстве, по мнению выдающегося русского востоковеда академика В.В. Бартольда, представляла собой сложное сочетание «правил шариата, местного среднеазиатского деспотизма и остатков родового строя кочевни-

¹ Декреты советской власти. М., 1957. Т. I. С. 113–115.

² Архангельский В.В. Указ. соч. С. 398.

³ Гора Тахт-и Сулейман (Трон Соломона), расположенная в районе г. Ош, с глубокой древности является важнейшим объектом массового паломничества. В литературе название этой горы связывают с именем библейско-коранического персонажа царя Соломона (Сулеймана). По мусульманской легенде, пророк Сулейман некогда восседал на священной горе, как на троне. См.: Огудин В.Л., Абашин С.Н. Тахт-и Сулейман // Ислам на территории бывшей Российской империи: Энциклопедический словарь / Под ред. С.М. Прозорова. М., 2003. Вып. 4. С. 76–79.

⁴ Архангельский В.В. Указ. соч. С. 426–427.

⁵ Млечин Л.М. Указ. соч. С. 120.

⁶ Планируя нанесение удара по Британской Индии, российские геополитики учитывали наличие здесь в начале XX в. 60 миллионов мусульман, откровенно ненавидящих лондонских «кяфиров».

ков»¹. В верхах царской России неоднократно обсуждался вопрос об упразднении остатков бухарской самостоятельности и ее полной интеграции в состав монархии Романовых. Любопытно, что в 1910 г. в Петербурге было заявлено о необходимости отложить решение этой проблемы на 10 лет, т. е. до 1920 г.² Теперь именно в 1920 г. «бухарский вопрос» снова стал рассматриваться, но уже новыми правителями России. Точки зрения в центре и на местах здесь снова расходились. Так, Ленин и Троцкий были противниками форсированного радикального решения «бухарского дела»³. Внешне Фрунзе вел себя здесь также сдержанно. Встретившись летом 1920 г. с бухарским эмиром Сейид Алим-ханом⁴, командующий Туркестанским фронтом заявил о невмешательстве Советской России во внутренние дела Бухары, но настаивал на активизации политики «европеизации» [т.е. модернизации. — Д. А.] в жизни эмирата⁵. В реальности Михаил Васильевич занимал здесь иную, гораздо более радикальную позицию. В своей секретной телеграмме Ленину 30 июля 1920 г. Фрунзе писал: «В отношении Бухары мыслимы две линии поведения: 1) надежда на развитие внутреннего революционного процесса в стране и ожидание этого момента; 2) организация революции за счет сил извне. На основании довольно углублённого знакомства с работой бухарских революционеров, как коммунистов, так и демократов [т.е. бухарских *джадидов*. — Д. А.], утверждаю определённо, что процесс внутреннего революционного, развития совершается крайне медленно и может дать, если вообще только даст, результаты лишь в отдалённом будущем... Если считать необходимым скорейшую ликвидацию эмирата (в этом, я полагаю, разных взглядов быть не может), то остаётся второй путь, то есть организация революции путём непосредственного участия наших сил». Убеждая Москву в необходимости превращения Бухары в «независимую советскую республику», хотя Афганистану это «будет, конечно, неприятно», Фрунзе пояснял: «С военной точки зрения момент несомненно благоприятен, ибо я располагаю возможностью за счёт других участков фронта нанести быстрый и решительный удар. А в ближайшем будущем обстановка в связи с усиленной работой белогвардейцев в Кульдже, организующих мусульманский повстанческий центр, и осложнениями в Персии может измениться в худшую сторону. Если персидско-турецкое

¹ Санкт-Петербургский филиал Архива Российской академии наук. Ф. 68. Оп. 1. Д. 77. Л. 12.

² Арапов Д. Ю. Указ. соч. С. 309–310.

³ Генис В. Л. «С Бухарой надо кончать...» К истории бутафорских революций: Документальная хроника. М., 2001. С. 15–17.

⁴ Сейид Мир Мухаммед Алим-хан (узб. Said Mir Muhammad Olimxon; 3 января 1880–5 мая 1944) — последний эмир Бухары и последний правитель из династии Мангытов.

⁵ Млечин Л. М. Указ. соч. С. 116.

направление должно стать решающим, а мне лично это кажется так, то с Бухарой надо кончать. Оставление её в тылу всегда будет связываться с раздвоением нашего внимания и ослаблением сил»¹.

Подобный тогдашний радикализм Фрунзе вполне объясним². В то время вера в скорую победу мировой революции господствовала в большевистской среде. Красная Армия рвалась к Варшаве, и победа здесь казалась такой близкой. Но если на Западе советская самонадеянность привела в конечном счёте к жестокому поражению в войне с Польшей, то на Востоке Фрунзе тогда победил. 1 сентября 1920 г. после нескольких дней упорных боёв Бухара была взята частями Красной армии³. Была создана Бухарская народная советская республика (БНСР). Фрунзе сразу же уехал в европейскую Россию воевать с Врангелем. Следует отметить, что, несмотря на падение режима эмирата, басмаческое движение в Бухаре (и всем Туркестане) продолжалось вплоть до 1930-х гг. Но все же опора на войска и спецслужбы, использование созданной царизмом европейской инфраструктуры в конечном счете дали возможность большевикам придавить басмаческое движение. Особое значение здесь имел жёсткий чекистский контроль за деятельностью среднеазиатских исламских духовных кругов⁴.

Завершив разгром Врангеля, Фрунзе с октября 1920 по март 1924 г. являлся командующим Вооружёнными Силами Украины и Крыма, с 1921 г., став членом ЦК РКП(б), входил в круг высшего политического руководства страны. Михаил Васильевич хорошо понимал значение мусульманского Востока в происходящей политической борьбе, и судя по всему, мог солидаризироваться с позицией по данному вопросу руководителя Народного комиссариата по иностранным делам РСФСР Г.В. Чичерина, отвечавшего в правительстве за проведение внешней политики. Последний в своём письме советскому полпреду в Финляндии Берзину писал о том, что в противостоянии советской власти с Антантой «мусульманство» будет или с Антантой против «нас», или же с «нами» против Антанты.

Данный фактор Фрунзе постоянно учитывал во время своей дипломатической миссии в Турцию в ноябре 1921 — феврале 1922 г., куда он прибыл как глава украинской правительственной делегации.

¹ РГВА. Ф. 32392. Оп. 1. Д. 145. Л. 39–40.

² Сложность для Фрунзе заключалась в том, что по договору с Афганистаном Москва в 1919 г. обещала не вмешиваться в бухарские дела. Михаил Васильевич же предлагал полностью ликвидировать режим Бухарского эмирата. Кроме того, он опасался деятельности эмигрантов-белогвардейцев в гор. Кульдже (совр. Синьцзян, КНР).

³ Архангельский В.В. Указ. соч. С. 432–433.

⁴ См.: Мусульманское духовенство Средней Азии в 1927 г. (по докладу полномочного представителя ОГПУ в Средней Азии) [4 июня 1927 г.] // Ислам и советское государство (1917–1936): Сб. Документов. Вып. 2 / Сост., авт. предисл. и примеч. Д. Ю. Арапов. М., 2010. С. 96–134.

После капитуляции Турции перед лицом Антанты осенью 1918 г. и подписания ею в августе 1920 г. унижительного Севрского договора старая Османская империя распалась. Из-под её власти ушли и стали самостоятельными Египет, Ирак, Сирия и ряд других политических образований. Столица — Стамбул — была оккупирована войсками Антанты. Находившееся там правительство и султан Мехмед VI являлись марионетками в руках западных интервентов. Особую остроту ситуации придавала начавшаяся в 1919 г. война турок с греками за контроль над Малой Азией. В этих условиях в Анатолии стало формироваться новое Турецкое государство с центром в Анкаре. Его лидер генерал Мустафа Кемаль (Ататюрк) фактически противостоял контролируемому Антантой режиму Стамбула¹. Кемаль понял необходимость отказа от лозунгов пантюркизма и панисламизма и сделал ставку на строительство чисто турецкого, по сути своей светского, государства. В то же время Кемаль не мог заявить о немедленном отказе от защиты системы исламских ценностей. Кемалистская Анкара формально почитала авторитет власти стамбульского султана — халифа и сохраняла систему мусульманского школьного просвещения².

В данных условиях для Кемалья важнейшую роль стало играть выстраивание добрых отношений с российскими большевиками. Анкара признала советизацию нефтеносного Азербайджана в апреле 1920 г. и готова была упрочнять свои политические связи с Москвой. Вместе с тем анатолийским властям не были нужны промосковские турецкие коммунисты, и поэтому от них старались всячески избавляться³.

В данных сложных условиях Фрунзе проявил себя как осторожный политик и дипломат. Им был подписан украинско-турецкий договор о дружбе, с его подачи Кемалю была оказана серьёзная военно-техническая и финансовая помощь⁴.

В те дни Фрунзе и его военный советник бывший полковник Генерального штаба А. К. Андерс активно консультировали Кемалья и его штабистов при разработке планов антигреческих операций⁵. Документы свидетельствуют, что выпускник Николаевской академии Генерального штаба Александр Карлович Андерс ранее служил у Фрун-

¹ Турция: рождение национального государства. 1918–1923: (по документам РГАСПИ). М., Гуманитарий, 2007.

² Пальников А. М. Политика кемалистов в отношении религиозного образования в Турции (1923–1938) // Вестник Моск. ун-та. Сер. 13: Востоковедение. 2014. № 2. С. 63–65.

³ Известно, что группа связанных с Коминтерном турецких коммунистов во главе с одним из основателей турецкой компартии Мустафой Субхи была арестована жандармами и утоплена в Чёрном море вблизи Трабзона (Трапезунда) в январе 1921 г. Насколько известно, Кемаль формально не имел отношения к этому событию.

⁴ Рунов В. А. Указ. соч. С. 209–214.

⁵ Млечин Л. М. Указ. соч. С. 144, 183.

зе в штабах Восточного и Южного фронтов, действовавших против Колчака и Врангеля, и пользовался полным доверием Михаила Васильевича. Впоследствии, вспоминая о своем пребывании в Турции, он писал о проявившемся тогда выдающемся таланте Фрунзе как государственного деятеля. По словам Андерса, между Фрунзе и Кемалем сложилась «атмосфера полного доверия, причём обычно такие доверительные отношения существуют только между союзниками, ведущими совместные боевые операции»¹.

В эти дни Михаил Васильевич показал себя блестящим знатоком реалий азиатского мира. Анализ турецкой и международной обстановки, проделанный Фрунзе, позволил ему прийти к точному, далекому от революционного мессианства, выводу о тогдашней «невозможности... социальной революции в Турции»². Прагматическое заключение Фрунзе о необходимости поддержки фигуры Кемалю, далекого от идей социализма, но полезного как врага Антанты, было принято советским руководством и сохраняло свою силу вплоть до ухода Ататюрка из жизни в 1938 г.³ Представляется, что Михаил Васильевич абсолютно справедливо оценил то, что в Турции отсутствовала даже минимальная основа для разжигания здесь «социальной революции». Тюркское общество Малой Азии, по его оценке, было ещё более архаичным, чем коренное население Средней Азии. Таким образом, Фрунзе мог в дальнейшем обоснованно солидаризироваться с данной в 1923 г. Сталиным весьма скептической оценкой революционного потенциала азиатских мусульманских «низов» как «тяжелого резерва Востока»⁴.

Данная осторожность, судя по всему, проявлялась и в подходе Михаила Васильевича к «афганскому вопросу». Как в 1920 г. командующий Туркестанским фронтом, в 1925 г. наркомвоенмор СССР Фрунзе внимательно следил за обстановкой в Кабуле, но был далёк от идеи советского военного вмешательства в афганские дела. Лишь при преемнике Фрунзе на должности главы оборонного ведомства, К. Е. Ворошилове, в 1929 г. действующие под «туземным» прикрытием «красные добротряды» под командованием В. М. Примакова вошли в Афганистан. Здесь они провели «зачистку» басмаческих баз и лагерей, но не пошли южнее Герата и затем вернулись на территорию СССР. Представляется, что тогдашнее советское политическое

¹ Андерс А. Фрунзе в Турции // Известия. 30 октября 1935 г. № 254 (5807).

² Эта объективная оценка положения дел в Анатолии была дана в турецком дневнике Фрунзе. См.: РГВА. Ф. 32392. Оп. 1. Д. 151. Л. 89.

³ Млечин Л. М. Указ. соч. С. 185.

⁴ Сталин И. В. Национальные моменты в партийном и государственном строительстве. Тезисы к XII съезду РКП(б), одобренные ЦК партии // Сталин И. В. Сочинения. Т. 5: 1921–1923 / Ин-т Маркса — Энгельса — Ленина при ЦК ВКП (б). — VII. М., 1952. С. 237.

и военное руководство хорошо помнило о печальном итоге трёх англо-афганских войн XIX — начала XX в., каждая из которых закончилась неудачей британцев. К этому времени русским военным востоковедением был накоплен богатый опыт аналитики по Афганистану. Здесь особо выделялась выдающаяся книга профессора военной академии РККА А. Е. Снесарёва «Афганистан» (1921 г.)¹. Увы, к концу 1970-х гг. правило осторожного поведения в мире ислама (и его афганском сегменте) было забыто советскими верхами. Началась, по сути, безнадёжная афганская война, обозначившая наступление эпохи советских и постсоветских «ляпов» в исламской политике².

Таким образом, представляется особо необходимым комплексное осмысление поведения и действий М. В. Фрунзе на мусульманском Востоке. Им можно, несомненно, давать достаточно неоднозначную оценку. Где-то Михаил Васильевич считал возможным действовать решительно и даже радикально («бухарский вопрос», борьба с басмачеством, вовлечение Туркестана в советское национально-государственное размежевание середины 20-х гг.). Однако всё же в основном, по нашему мнению, Фрунзе был сторонником достаточно осторожной, в первую очередь прагматической, политики в мусульманском мире внутри и вне нашей страны.

Литература

РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 84. Д. 443.

РГВА. Ф. 32392. Оп. 1. Д. 151.

Санкт-Петербургский филиал Архива Российской академии наук. Ф. 68.

Андерс А. Фрунзе в Турции // Известия. 30 октября 1935 г. № 254 (5807).

Андогский А. И., Дроздов Ю. И., Курилов В. Н., Бахтурин С. Г. Афган, снова Афган... М.: Воениздат, 2002. 367 с.

Арапов Д. Ю. Система государственного регулирования ислама в Российской империи (последняя треть XVIII — начало XX в.): монография / Д. Ю. Арапов; Моск. гос. ун-т им. М. В. Ломоносова, Ист. фак. М.: [МПГУ], 2004. 287 с.

Архангельский В. В. Фрунзе. М.: Мол. гвардия, 1970. 509 с.

¹ Фрунзе как начальник Военной академии РККА в 1924–1925 гг. не мог не знать этой работы своего ведущего профессора А. Е. Снесарёва.

² Об афганской войне см.: Андогский А. И. и др. Афган, снова Афган... М., 2002; Меримский В. А. Загадки афганской войны. М., 2013.

Бартольд В.В. От редакции (журнала «Мир Ислама») // В.В. Бартольд. Сочинения. Т. 6. М., 1966. С. 365.

Генис В.Л. «С Бухарой надо кончать...»: к истории бутафорских революций: документальная хроника. М.: МППИ, 2001. 91 с.

Губернии Российской империи. История и руководители. 1708–1917. М.: Объединенная редакция МВД России, 2003. 569 с.

Меримский В.А. Загадки афганской войны. М.: Вече, 2013. С. 382.

Млечин Л.М. Фрунзе. М.: Молодая гвардия, 2014. 263 с.

Мусульманское духовенство Средней Азии в 1927 г. (по докладу полномочного представителя ОГПУ в Средней Азии) [4 июня 1927 г.] // Ислам и советское государство (1917–1936): Сб. Документов. Вып. 2 / Сост., авт. предисл. и примеч. Д. Ю. Арапов. М.: Изд. дом Марджани, 2010. С. 96–134.

Огудин В.Л., Абашин С.Н. Тахт-и Сулейман // Ислам на территории бывшей Российской империи: Энциклопедический словарь / Под ред. С.М. Прозорова. М., 2003. Вып. 4. С. 76–79.

Пальников А.М. Политика кемалистов в отношении религиозного образования в Турции (1923–1938) // Вестник Моск. ун-та. Сер. 13: Востоковедение. 2014. № 2. С. 63–75.

Пылёв А.И. Басмачество в Средней Азии: этнополитический срез (взгляд из XXI века). Бишкек, 2006.

Россия — Средняя Азия. Политика и ислам в конце XVIII — начале XX в. М., 2011. Т. I.

Рунов В.А. Фрунзе. Тайны жизни и смерти. М.: Вече, 2011. 350 с.

Сталин И.В. Национальные моменты в партийном и государственном строительстве: Тезисы к XII съезду РКП(б), одобренные ЦК партии // *Сталин И.В.* Сочинения. Т. 5: 1921–1923. / Ин-т Маркса — Энгельса — Ленина при ЦК ВКП (б). — VII. М.: Политиздат, 1952. С. 236–263.

Туркестан в начале XX века: к истории истоков национальной независимости // Р.М. Абдуллаев, С.С. Агзамходжаев, И.А. Алимов и др. Ташкент, «Шарк», 2000. 672 с.

Турция: рождение национального государства. 1918–1923: (по документам РГАСПИ) / Федеральная арх. служба России, Российский гос. арх. социально-политической истории, Ин-т стран Азии и Африки МГУ им. М.В. Ломоносова, Ин-т научной информ. по общественным наукам РАН; [сост. Шувалова Н.Б.]. М.: Гуманитарий, 2007. 337 с.

MUSLIM ORIENT IN MIKHAIL FRUNZE ACTIVITY

D. Yu. ARAPOV

(16 may 1943 – 14 oct. 2015),

Dr. Sci. (Hist.), professor, Member of the editorial board Peer-reviewed academic journal *Islam in the modern world*; professor of the Department of Russian History to the beginning of the Nineteenth Century, Faculty of History, Lomonosov Moscow State University (27, bld. 4, Lomonosov's prosp., Moscow, 119991, Russian Federation).

Summary: Article deals with views and policies of the Soviet military leader Mikhail Frunze towards Muslim peoples and countries (Central Asia, Afghanistan and Turkey).

Keywords: Islam; Civil War; Central Asia; movement of basmachu; USSR and Turkey; Afghanistan

DOI: 10.22311/2074-1529-2016-12-3-127-138





ИСЛАМСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ ХАЛИФАТА: ИСХОДНЫЕ НАЧАЛА И СОВРЕМЕННАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ¹

СЮКИЯЙНЕН

Леонид Рудольфович,

профессор каф. теории и истории
права, фак. права, Национальный
исследовательский университет
«Высшая школа экономики», доктор
юридических наук (101000, Россия,
г. Москва, ул. Мясницкая, д. 20).
E-mail: Lsukiyainen@hse.ru

Аннотация. Статья посвящена анализу исходных начал исламской концепции халифата в качестве идеальной модели исламской власти. Одновременно рассматриваются взгляды современных суннитских правоведов на халифат с учетом исторической эволюции исламской власти и нынешних реалий мусульманского мира.

Ключевые слова: халифат, шариат, исламское государство, фикх, исламское правоведение.

DOI: 10.22311/2074-1529-2016-12-3-139-154

Исламская суннитская концепция власти (государства) сложилась в основном в XI–XIV вв. В отличие от шиитских авторов, которые относят вопросы власти к религиозной догматике, суннитская мысль всегда считала публичную власть предметом исламской юриспруденции (фикха).

Следует, однако, иметь в виду, что шариат в собственном смысле знает очень немного норм Корана и Сунны Пророка, регламентирующих вертикальные, властные отношения. Эти источники не содержат конкретных предписаний, регулирующих организацию и деятельность исламской власти или определяющих ее содержание и сущность. Более того, сам арабский термин «*давла*», который в современном значении переводится как «государство», ими практически не употребляется. В Коране он встречается всего один раз (59: 7) в значении

¹ Статья подготовлена в ходе проведения исследования № 16-01-0017 «Исламское государство: правовые основы и современная практика» в рамках Программы «Научный фонд Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ)» в 2016–2017 гг. и с использованием средств субсидии на государственную поддержку ведущих университетов Российской Федерации в целях повышения их конкурентоспособности среди ведущих мировых научно-образовательных центров, выделенной НИУ ВШЭ.

«удел», «достояние». Вместо него в хадисах можно найти понятия «имамат» (первоначальное значение — «руководство молитвой») и «халифат» («преемство»), которые в традиционной суннитской мысли используются для обозначения исламского государства.

Ограниченность конкретных предписаний Корана и Сунны относительно структуры и деятельности власти предопределила решающую роль фикха-доктрины в разработке понимания данного феномена. В этом смысле перед исламской наукой стояла сложная задача: на основе всего нескольких весьма отвлеченных шариатских предписаний было необходимо развернуть целостную концепцию исламского правления, сформулировать систему конкретных правовых норм, регулирующих структуру власти и порядок деятельности ее институтов.

Исламская мысль делает акцент на том, что Пророк не случайно оставил самые общие основы халифата, которые не связывают мусульман жесткими рамками и позволяют им по своему усмотрению гибко выбирать нужную форму правления, соответствующую разнообразным историческим обстоятельствам. Поэтому главная задача фикха сводится к тому, чтобы путем осмысления шариата обосновать общие принципы построения государства и его деятельности, а затем на их основе рекомендовать конкретные варианты организации исламской власти, отвечающие разнообразным условиям жизни мусульман.

Спустя сотни лет после пророка Мухаммада на основе расширительного толкования немногочисленных положений Корана и Сунны относительно халифата (имамата) через призму сравнения их с практикой осуществления Пророком и «праведными» халифами верховного руководства общиной суннитские факихи сумели разработать исходные начала организации и функционирования власти.

Ключевой категорией классической суннитской политической теории выступает халифат, который рассматривается в двух взаимосвязанных аспектах: как сущность исламской власти и как специфическая форма правления. В основе понимания халифата до сих пор лежит подход крупнейшего мусульманского государствоведа ал-Маварди (974–1058), который в своем знаменитом труде «Властные нормы и религиозные полномочия» дал следующее определение: «Имамат суть преемство пророческой миссии в защите веры и руководстве земными делами»¹. Следует иметь в виду, что в указанном трактате термины «халифат» и «имамат» используются в качестве синонимов, хотя впоследствии в суннитской правовой мысли стало принятым называть нормативную модель исламского государства халифатом.

¹ См.: Абу ал-Хасан Али бин Мухаммад бин Хабиб ал-Басри ал-Багдади ал-Маварди. Властные нормы и религиозные полномочия. Бейрут: Изд-во Дар ал-кутуб ал-илмийя, б. г. С. 5 (на араб. яз.).

Анализируя приведенное определение, нетрудно заметить, что в понимании ал-Маварди халифат представляет собой определенную функцию по осуществлению верховной мирской (политической) власти и поддержанию веры на уровне мусульманской общины. Иными словами, ведущей характеристикой халифата является назначение власти, ее нацеленность на решение определенных задач религиозного и политического характера, а не жестко определенная форма и структура государства.

Заметное место в исламской политической концепции занимает решение проблемы происхождения халифата. По мнению суннитских мыслителей, ориентирующихся на взгляды ал-Маварди, утверждение власти халифата является «необходимым» и представляет собой обязанность, возложенную как на главу исламского государства, так и на всех мусульман.

В подтверждение вывода об обязательности халифата приводятся как религиозные догмы, так и чисто логические доводы. Среди первых отмечается необходимость контроля со стороны халифа за исполнением мусульманами религиозных обязанностей и норм шариата в целом. В числе рациональных аргументов в пользу халифата фигурирует необходимость избежать беспорядка и анархии в государственных и общественных делах¹. Настаивая на том, что даже несправедливая власть предпочтительнее анархии, мусульманские юристы не упускают случая сослаться на высказывание Пророка: «Имам-деспот лучше смуты».

Своеобразно решает суннитское государствоведение вопрос о том, кому принадлежит верховная власть в халифате. В соответствии с наиболее распространенной современной концепцией верховным носителем суверенитета в халифате является Аллах, а исламское государство строится целиком на основе поручения, возложенного им на общину. Считается, что от имени Аллаха власть на земле осуществляет община, обладающая полным суверенитетом, представляющим собой не что иное, как «отражение» верховного суверенитета Аллаха. Развивая такой подход, некоторые современные авторы подчеркивают, что суверенитет в исламском государстве, по сути, поделен между шариатом, представляющим волю Аллаха, и общиной, воля которой не является абсолютной и ограничена шариатом².

Суверенные права общины проявляются прежде всего в полномочии избирать своего правителя, который вершит все дела от ее имени. При этом община не уступает своих исключительных прав халифу, а лишь поручает, доверяет ему руководить собой. Как в реализации этого полномочия, так и в осуществлении права нормотворчества су-

¹ См.: Абу ал-Хасан Али бин Мухаммад бин Хабиб ал-Басри ал-Багдади ал-Маварди. Указ. соч.

² См.: Мухаммад Аммара. Гражданское государство, которое обращается к исламу. URL: <http://www.arabi21.com/story/852497/> (на араб. яз.).

веренитет общины связан только одним — волей Аллаха, выраженной в шариате. Поэтому, например, община вправе законодательствовать лишь по вопросам, не урегулированным Кораном и Сунной, а подчинение общины власти халифа обусловлено его точным следованием предписаниям шариата.

Что же касается формы исламской власти, ее организационных основ, то эти параметры халифата суннитское правоведение не относит к его константам и считает, что они могут достаточно претворяться на практике в различных вариантах. Вместе с тем некоторые ключевые параметры структуры халифата суннитская мысль рассматривает в качестве столпов исламской власти. К примеру, на основе всего нескольких положений Корана, требующих консультироваться и принимать решения с учетом общего мнения, а также возлагающих на общину обязанность подчиняться правителю, суннитские правоведы установили особенности халифатского правления как формы государства, включая процедуру наделения халифа властными полномочиями и его взаимоотношения с иными государственными институтами.

Так, суннитская политическая теория не знает строго определенного порядка замещения поста главы исламского государства. Однако, по преобладающей концепции, халифом становятся не в порядке наследования верховной светской и религиозной власти или назначения предшественником, а в силу особого договора (*байа*), заключаемого между общиной и претендентом на халифат. Считается, что наиболее соответствует духу ислама такая форма, при которой общину в договоре представляет особая группа мусульман — муджтахиды, наделенные справедливостью, мудростью и умением самостоятельно решать вопросы, не урегулированные Кораном и Сунной.

Халиф несет личную ответственность за осуществление власти над общиной и вправе принимать любые меры для обеспечения интересов общины при условии соблюдения шариата. Поскольку политика халифа протекает в этих рамках, постольку он вправе требовать от мусульман беспрекословного повиновения своей власти. Поэтому договор халифата в принципе не ограничен сроком и действует до тех пор, пока халиф строго следует нормам шариата. Если же будет установлено, что глава государства отступает от условий договора, то он должен быть смещен и община более не обязана ему подчиняться. При этом община чисто теоретически имеет право требовать от халифа выполнения всех его обязанностей, обладая правом контролировать его действия. Однако простые мусульмане сами не могут вмешиваться в государственные дела и оценивать политику халифа. Эти полномочия предоставлены муджтахидам. Исламская мысль исходит из того, что именно они представляют общину в отношениях с хали-

фом и защищают ее права. Если шариат считался «законом» для элиты, то мнение последней — «законом» для простых мусульман.

В качестве уникального достоинства халифатской формы правления провозглашается связанность главы государства во всех своих действиях нормами шариата, «интересами и общей пользой» подданных, а также необходимостью «советоваться» при принятии важнейших решений. Теоретически халиф имеет право советоваться с любым из своих подданных. Однако на практике мнения простых мусульман в расчет не принимаются на том основании, что они не обладают достаточными знаниями, чтобы «консультировать» правителя. Считается, что вопросы государственной политики не может решать община в целом, поскольку они являются прерогативой халифа и консультативного совета. Предполагается, что именно через этот орган, мнение которого приравнивалось к мнению всей общины, она и контролирует политику главы государства, предупреждая его деспотизм и произвол.

Суннитская правовая политическая теория делает особый акцент на том, что власть главы государства не абсолютна, он не пользуется какими-либо привилегиями или иммунитетом, а так же, как и простой мусульманин, подчиняется нормам шариата и может быть наказан за любой проступок. Поэтому, хотя он и осуществляет верховную религиозную власть в государстве, его полномочия лишены божественного характера. Будучи главой государства, халиф не пользуется законодательной властью в точном смысле и может вводить в оборот новые правовые нормы лишь постольку, поскольку является муджтахидом¹.

Важно подчеркнуть, что такое обоснованное в общих чертах еще ал-Маварди понимание халифата представляет собой идеальную модель государства, обращенную в прошлое. Она в известной мере отражает практику начального периода становления исламской власти, когда после смерти пророка Мухаммада во главе мусульман стояли так называемые праведные халифы (632–661). Но уже государство Омеййадов (661–750 гг.) существенно отличалось от той модели халифата, которую заметно позднее теоретически осмыслил ал-Маварди. Не случайно исламская правовая мысль отмечает прозорливость пророка Мухаммада, который говорил: «Халифат, идущий путем Пророка, продлится тридцать лет, а затем Аллах вручит власть тому, кому пожелает». При этом арабский термин «мульк», который используется в данном высказывании, означает отнюдь не любую власть, а именно владычество монархического характера.

Такую трактовку детально обосновал выдающийся мусульманский ученый Ибн Халдун. В своем труде *Мукаддима* он писал, что халифат

¹ Подробнее о классической суннитской теории халифата см.: Сюкияйнен Л. Р. Правовая и политическая мысль // Очерки истории исламской цивилизации. Т. 1. М.: РОССПЭН, 2008. С. 239–254; Он же. Политическая и правовая мысль Арабского Востока // История политических и правовых учений: учебник для вузов. 4-е изд., перераб. и доп. М.: НОРМА, 2003. С. 134–166.

представляет собой руководство людьми в соответствии с шариатом в их небесных и мирских делах, относящихся до власти, поскольку все земное у Аллаха восходит к интересам потустороннего мира. Поэтому на самом деле халифат означает преемственность от Владыки шариата (т. е. Аллаха) в охране религии и руководстве земными делами. В отличие от халифата, царское владычество (мульк), будь оно естественным или политическим, выступает руководством людьми в соответствии с прагматическими целями правителя, его страстями, рациональным осмыслением защищаемых интересов и отвергаемого вреда¹.

До середины XIII в. прямым преемником власти праведных халифов был халифат Омеййадов и Аббасидов, сохранявший некоторые внешние признаки идеального исламского государства. Все же с течением времени классическая концепция халифата все заметнее расходилась с реально существовавшим механизмом власти в мусульманском мире, хотя формально халифат сохранялся. В Средние века миссию представлять его взяла на себя Османская империя. Арабские правители, проигравшие в соперничестве с ней, были вынуждены отказаться от претензий на халифат, в результате чего османский султан получил титул халифа. К тому же в XVI в. большинство арабских стран вошло в состав империи и признало верховную власть султана. Такая историческая метаморфоза детально прослежена в известном произведении выдающего отечественного востоковеда В. В. Бартольда².

В качестве института, имеющего религиозные основания и поэтому формально объединявшего всех мусульман, халифат номинально сохранялся до начала XX в. Но после распада Османской империи по окончании Первой мировой войны он превратился в чисто декоративный институт и в марте 1924 г. был официально упразднен. С этого момента халифат перестал существовать как политическая реальность.

Однако идею его возрождения продолжало отстаивать немало его сторонников. Среди энтузиастов такого проекта оказались прежде всего те, кто видел в халифате единственную возможность сохранить религиозно-политическое единство мусульман. Даже накануне падения халифата некоторые крупные исламские деятели связывали будущее мусульманского мира и его процветание с халифатом.

К ним, например, относится крупный российский мусульманский богослов-просветитель Муса Джарулла Бигиев (1871–1949). В начале 20-х гг. прошлого столетия, оценивая неутешительные для мусульманских народов итоги Первой мировой войны и сохраняя веру в идеальный халифат, он писал, что этот институт представляет собой

¹ См.: *Ибн Халдун*. Мукаддима. Бейрут: Изд-во Дар ал-байан, б. г. С. 191 (на араб. яз.).

² См.: *Бартольд В. В.* Халиф и султан // *Бартольд В. В.* Работы по истории ислама и Арабского халифата. М.: Наука, 2002. С. 15–78.

высшую политическую (мирскую) власть в исламском мире, которая служит мощи государства, интересам нации и процветанию страны. Халифат не означает господства правителя, тирании или монархии. Это — главенство мусульманской общины и ее независимость. Халифат является не агрессивным государством, а системой власти, нацеленной на сохранение ислама, поддержание благополучия и самостоятельности мусульман.

М. Бигиев связывал такие качества халифата с выполнением одного неперемennого условия — претворением шариата. С этой целью он призывал турецкие власти положить его предписания в основу всего принимаемого законодательства. На взгляд ученого, уважение к халифату всех мусульман может быть достигнуто только таким путем. Он несколько наивно полагал, что обращение к шариату поможет предотвратить революционную катастрофу и избежать искушения искать решение политических и социальных проблем не в основах ислама, а в чуждых мусульманам источниках. Не дожидаясь этого, полагал М. Бигиев, следует систематизировать и на практике претворять положения шариата ради обеспечения прав и достоинства человека. Лишь в этом случае халифат сохранится и станет образцом цивилизованности¹.

Призывы М. Бигиева и его единомышленников не были услышаны, судьба халифата была решена. После его отмены и провозглашения Турции республикой страна встала на путь, прямо противоположный тому, о котором писал М. Бигиев. Вместо обращения к истинам ислама светская власть здесь полностью отказалась от шариата, заменив его законодательством европейского образца.

Понятно, что на ликвидацию халифата не могла не отреагировать исламская политико-правовая мысль. Причем ее видные представители придерживались самых разнообразных подходов к халифату, нередко прямо противоположных. В центре острой дискуссии оказался вопрос о сущности халифата, о том, нужен он или не нужен мусульманам и кто может и должен быть халифом, а также о том, является ли халиф только духовным главой мусульман или обладает также прерогативами светского руководителя.

Наиболее серьезные теоретико-религиозные аргументы в пользу возрождения халифата выдвинул Мухаммед Рашид Рида (1865–1935), опубликовавший в 1922 г. знаменитый трактат «Халифат, или Великий имамат»², который и ныне считается фундаментальным исследованием по исламской теории государства. В своей книге Рашид Рида стремился восстановить «истинную» концепцию халифата без иска-

¹ См.: *Бигиев Муса*. Воззвание к мусульманским нациям // *Хайрутдинов А. Г.* Наследие Мусы Джаруллаха Бигиева: Сборник документов и материалов. Ч. II. Казань: Иман, 2000. С. 44–48.

² См.: *Мухаммад Рашид Рида*. Халифат, Или Великий имамат. Каир: Изд-во Аз-Захра ли-л-Ислам ал-Арабийй, 1994 (на араб. яз.).

жений и фальсификаций, привнесенных в нее в угоду недалеким правителям, и на этой основе доказать преимущество халифата перед иными формами правления, противопоставить исламский правовой институт консультации европейским принципам демократии.

Вслед за классической суннитской теорией власти Рашид Рида утверждал, что выборный халиф в своих действиях связан принципами и нормами шариата. Соглашаясь с тем, что нынешний век — это эпоха таклида (традиции), он не признавал за халифом самостоятельного бесконтрольного права на иджитihad. Поэтому египетский мыслитель особенно настойчиво проводил мысль о неабсолютном, ограниченном характере власти главы исламского государства, который может принимать важнейшие политические и правовые решения, только посоветовавшись с наиболее выдающимися представителями общины, чье мнение для него является окончательным. Рассматривая взаимоотношения халифа с консультативным советом, он подчеркивал, что последний вправе переизбрать главу государства, если тот не консультируется с советом, заставляет мусульман поступать вопреки требованиям шариата или сам нарушает эти нормы.

Иными словами, согласно концепции Рашида Риды, светские полномочия халифа по сравнению с классической теорией несколько сужаются, ограничиваясь, по существу, сферой исполнительной власти. Касаясь, в развитие данного тезиса, религиозных прав главы исламского государства, он далее утверждал, что назначение халифа состоит в защите веры, а также проведении в жизнь норм шариата. В духе ортодоксального взгляда Рашид Рида полагал, что халиф не властен над мусульманами в религиозных делах и не его прерогативой является толковать для них шариат.

Исследование Рашида Риды явилось, пожалуй, последней серьезной попыткой возродить классическую концепцию халифата в ее наиболее полном виде и, что самое важное, доказать на этой основе необходимость возврата к исламской форме правления. В дальнейшем, когда стала очевидной иллюзорность надежды на восстановление халифата, возникла прямо противоположная теория исламского государства, согласно которой халифат вообще не имеет ничего общего с исламом.

Наиболее настойчиво данную точку зрения отстаивал шейх египетского мусульманского университета «Ал-Азхар» Али Абд ар-Разик (1888–1966). В своей книге «Ислам и основы власти»¹, опубликованной в 1925 г., он не просто возражал против общепринятой теории «обязательности халифата», но и высказал идею о том, что Коран вообще ничего не говорит о халифате как государстве или форме правления. Абстрактный призыв «консультироваться о деле» и уважать «вер-

¹ См.: Али Абд ар-Разик. Ислам и основы власти. Бейрут: Изд-во Ал-Муассаса ал-арабийя ли-д-дирасат ва-н-нашр, 1972 (на араб. яз.).

шителей дел» не может, по мнению Разика, всерьез рассматриваться в качестве политического принципа и правовой основы какой-то конкретной формы правления. Сунна, как он полагает, также не предлагает бесспорных хадисов о необходимости халифата, за исключением общих призывов к послушанию, подчинению имаму (причем не везде, где говорится об имаме, имеется в виду глава государства). Тот факт, что нет открытой оппозиции претенденту на халифат, не означает его единогласного одобрения общиной (иджма) и тем более единодушного согласия с самой формой государства в виде халифата. На самом деле, приходит к выводу Разик, идея халифата не оправдывается ни положениями Корана или Сунны, ни ссылками на «единогласное мнение», которое искусственно использовалось в качестве юридической фикции для обоснования необходимости халифата.

В действительности, считает Разик, власть халифа всегда утверждалась и поддерживалась подавлением и насилием. Именно необходимость систематического подавления вызвала к жизни подобную форму правления. Поэтому, полагает он, совершение религиозных обрядов и достижение всех целей ислама «не зависит от той формы правления, которую юристы называют халифатом, и тех деятелей, которых народ нарекает халифами»¹.

Следовательно, халифат — это такой политический строй, с которым постепенно фактически согласились мусульмане, в то время как шариат не содержит норм или принципов о его обязательности. Ортодоксальная концепция исламского правления чужда шариату. Халифат — отнюдь не составная часть мусульманской веры, а был и остается «несчастьем для ислама и мусульман, источником зла и пороков»².

Разик утверждал, что миссия Пророка носила исключительно религиозный характер, была выполнена самим Мухаммадом до конца. Поэтому она безвозвратно осталась в прошлом, и никто не может в этом смысле стать преемником его как религиозного лидера. Со смертью Пророка прекратило существование «религиозное лидерство» и появился новый вид руководства общиной — «политический», то есть руководство, основанное на полномочиях светской власти и управления. Уже первый халиф был светским монархом.

По мнению Разика, мусульманское вероучение ни в коем случае не мешает мусульманам обогнать другие народы в области всех общественно-политических наук, а также избавиться от навязанных им архаичных политических институтов. Ислам способен помочь им построить основы правления в духе наиболее передовых и самых лучших образцов, какие только смогло придумать человечество и претворить в практике различных наций. Необходимое и достаточное условие для этого состоит в том, что при любой форме правления

¹ См.: Али Абд ар-Разик. Указ. соч. С. 136.

² Там же.

должно «твориться добро подданным» и должны исполняться все религиозные обязанности. Если это условие соблюдается, то «исламское по сущности правление может иметь место в любой форме — абсолютной или ограниченной монархии, единоличной, республиканской, деспотической, конституционной, консультативной, демократической, социалистической и даже большевистской»¹.

Взгляды Рашида Риды и Али Абд ар-Разика в значительной мере предопределяют основные течения исламской политической мысли в мусульманском мире вплоть до настоящего времени. Однако в последние десятилетия обсуждение проблем власти с позиций ислама вступило в качественно новую фазу, что напрямую связано с серьезными политическими метаморфозами, получившими название «арабской весны», а также с появлением Исламского государства (ИГИЛ), запрещенного в нашей стране как террористическая структура.

Эти факторы заставили вновь обратиться к вопросу об исламском государстве и его природе. Заметная активизация исламских сил поставила вопрос о перспективах создания исламского государства в качестве конкретного практического проекта. На таком фоне получили новую жизнь все традиционные исламские концепции власти и государства. Тема халифата, казалось бы оставшаяся в прошлом, снова напомнила о себе.

Очевидно, принимая во внимание практическую значимость этой идеи, такой официальный государственный институт, как Ведомство фетв Египта, еще в середине мая 2011 г. опубликовал специальную фетву № 3759 «Халифат и исламские государства». Документ затрагивает вопрос о том, остается ли после османского халифата какое-либо государство, которое может быть названо исламским, и как в настоящее время оценивать шариатскую обязанность подчиняться правителям по вопросам потусторонней и мирской жизни².

Официальный центр шариатской мысли Египта в своей фетве воспроизводит давно известное определение халифата в качестве власти, в известной мере замещающей владыку шариата (т. е. Аллаха) в реализации интересов религии и мирской жизни. Со ссылкой на Ибн Халдуна, документ видит назначение халифата в том, чтобы по вопросам потусторонней и мирской жизни направлять всех на путь, указанный шариатом, поскольку даже мирские проблемы должны решаться на основе воли Законодателя (Аллаха) в сопоставлении с интересами потусторонней жизни. Халифат является таким институтом, на который Аллах возлагает функции сохранения религии и управления земными делами в соответствии с его заповедями.

¹ См.: Али Абд ар-Разик. Указ. соч. С. 135.

² Текст фетвы см.: <http://www.dar-alifta.org/AR/ViewFatwa.aspx?ID=3759&LangID=1&Mufti-Type>

Подчеркивается, что установление указанной власти является обязанностью, возложенной на общину мусульман, которая нуждается в том, кто решает для нее отмеченные две группы вопросов. Именно через такое лицо Аллах оберегает людей от произвола, реализует их интересы и отстраняет зло. В суннитской исламской традиции, говорится в фетве, сложилось единодушное мнение о том, что установление власти имама (исламского правителя) является обязательным. Причем со временем в исламской политико-правовой мысли сформировалось развернутое понимание халифата как руководства мусульманской общиной со стороны правителя, который обеспечивает торжество религии, претворяет требования Сунны Пророка, вершит справедливость по отношению к угнетенным подданным и проявляет заботу о должном обеспечении всех прав. Такие обязанности возлагаются на того из мусульман, кто в состоянии справиться с ними. Отсутствие данной власти ввергает общину в хаос, когда ни одно право не может быть защищено, и никто не удерживает людей от порока. В этой ситуации разложение овладевает рабами Божьими, которые начинают идти друг против друга. Чтобы избежать хаоса, необходим исламский правитель, которому обязана подчиняться вся община мусульман.

В документе содержится краткий обзор истории эволюции халифата. Отмечается, в частности, что мусульмане сохраняли приверженность идее халифата даже тогда, когда исламская власть в Средние века переживала трудные времена и периоды слабости, включая эпоху появления государственных образований типа султанатов и эмиратов. Многие из этих квазигосударств признавали верховенство халифа. Однако уже в то время отдельные такие образования, по сути, были фактически самостоятельными. Какое-то время они сохраняли религиозную связь с халифатом. Но позднее в некоторых из них даже такая формальная привязка к халифу оборвалась. В результате образовались отдельные государства, вообще не связанные с халифом и называемые эмиратами или даже самостоятельными халифатами. Они, по существу, заняли место единого халифата в его первоначальном значении, включая выполнение всех его функций религиозного и политического характера. Несмотря на такое внешнее сходство, как отмечает Ибн Халдун, по своей форме эти государства являлись уже монархиями и тем самым отошли от принципов истинного халифата в том его виде, в котором его изображала исламская правовая мысль. Главное, что власть в них основывалась уже не на религии, а на военной силе и отношениях клановой приверженности.

Формальная отмена халифата в 1924 г. и создание вместо него многих самостоятельных государств со своими конституциями и правовыми системами юридически привела к ситуации, сопоставимой с периодом Средневековья, как в политическом отношении,

так и в отношении природы власти в каждом из них. Поэтому в этом смысле любое из таких современных государств, по шариату, должно считаться эмиратом, подчинение которому является обязанностью подданных (граждан), поскольку власть не приказывает им нечто греховное с позиций ислама.

Ведомство фетв специально делает акцент на том, что целью имама-та (исламской власти) в принципе выступает осуществление всего того, что включают в себя обязанности главы современного государства. Причем эти функции полностью сопоставимы с полномочиями правителей прежних многочисленных эмиратов, султанатов и даже отдельных халифатов, отделившихся от исходного, «материнского», халифата.

В принципе, по шариату, лучше, когда властители разных регионов действуют под верховным началом единого правителя — халифа. Но если халифат в таком понимании невозможен, то это не отрицает необходимости и легитимности власти правителей разных реально существующих государств. В качестве таких верховных лидеров и выступают главы современных исламских государств. Отстаивание обратного приведет к тому, что люди останутся без руководителя, воцарится хаос, а все дела страны и подданных придут в упадок. А это противоречит целям Законодателя (т. е. Аллаха). Ведь в таком случае порча и вред станут возобладать над целями и ценностями, которые ислам стремится уберечь от посягательства и которые включают поддержание и сохранение религии, жизни, разума, чести и достоинства, а также имущества.

Иначе говоря, мусульманские правоведы установили исходные основы исламской власти в форме халифата и одновременно определили те границы, которые в принципе не должны преступаться. Но если на практике складываются властные институты, которые сами по себе не помещаются в исходные рамки шариата, но являются необходимыми для поддержания исламских ценностей и реализации целей шариата, то такая власть считается шариатской в силу своего фактического существования и выполнения ею указанных функций. Данный порядок шариат рассматривает в качестве изначально неприемлемого, но считает его допустимым как фактический результат исторического развития исламской власти. Эта оценка учитывает принцип фикха: то, что запрещено в качестве впервые вводимого института, является допустимым как нечто, фактически уже сложившееся и продолжающее существовать.

Получается, что любые государства, где все граждане или большинство живущих под их властью людей являются мусульманами, могут беспрепятственно совершать религиозные обряды, открыто следовать предписаниям своей веры и не подвергаются ограничениям, являются по своему характеру исламскими. В этом отношении к территории ислама относятся все государства, где живут мусульмане даже

вместе с немусульманами («людьми договора»), если эти регионы когда-то были освоены («открыты») мусульманами. Отнесение таких стран к территории ислама не меняет тот факт, что «открывшие» их мусульмане позднее были вытеснены неверными.

В итоге Ведомство фетв приходит к выводу, что государства, отвечающие вышеназванным критериям, в настоящее время являются исламскими государствами. Их правители по шариатским меркам законны и достойны подчинения своей власти до тех пор, пока не приказывают гражданам нечто откровенно греховное.

Как свидетельствует данная фетва, современная исламская мысль, принимая во внимание историческую эволюцию исламской государственности под влиянием объективных политических обстоятельств, а также опираясь на выводы авторитетных представителей средневекового фикха, пришла к ключевому выводу, что исламская власть может осуществляться не только в форме единого халифата образца праведных халифов (халифата по пути пророчества). Вполне допустимы, а в определенных политических условиях даже необходимы иные модели власти, если они дееспособны и в состоянии выполнять основное назначение халифата — охранять религию и управлять земными делами. Представление о том, что религии ислама не найдется место, пока не учрежден халифат, является, безусловно, ложным¹.

При этом все крупные мусульманские мыслители и научные центры не сомневаются в том, что халифат является идеалом власти. Например, Всемирный совет мусульманских ученых (ВСМУ) в своем специальном заявлении², принятом через несколько дней после объявления ИГ халифата, особо отметил, что халифат по пути пророчества остается мечтой всех мусульман, которые стремятся к тому, чтобы он как можно быстрее возродился как гарантия действительного мусульманского единства и последовательного претворения шариата. Но ислам учит, что любые крупные проекты требуют серьезных интеллектуальных усилий, сложной подготовки, объединения сил и преодоления сопротивления недругов. Прежде всего необходимо, чтобы современные мусульманские государства осуществляли власть по шариату и были связаны прочными узами. Они должны обладать достаточной материальной, человеческой и нравственной силой, чтобы защищать себя.

Следует настойчиво готовить условия для возрождения халифата, разъясняя цели этого проекта своим гражданам и всему миру, показывая отношение халифата к его союзникам и оппонентам. Одним из главных условий является достижение согласия мусульманского сообщества относительно общих параметров воссоздаваемого халифата, его формы и содержания. Вероятно, как полагают крупные

¹ См.: Объявление исламского халифата: взгляд с позиций шариата и реальности. URL: <http://www.dorar.net/article/1760> (на араб. яз.).

² Текст заявления см.: <http://iumsonline.org/ar/aboutar/newsar/829/>

мусульманские правоведы, это может потребовать преодоления промежуточных этапов и принятия переходных шагов, например, создания федерации или конфедерации мусульманских государств¹.

Современная интерпретация халифата, которую отстаивает суннитская правовая мысль, исходит из того, главное в исламской власти не форма, а содержание деятельности. Мусульманские правоведы обращают особое внимание на то, что шариат не требует от мусульман установления власти непременно в форме халифата. Фикх не рассматривает объявление халифата в качестве главной цели и не относит к религиозным культовым предписаниям, за реализацию которых полагается награда от Аллаха.

Шариат требует иного — обеспечения ценностей религии, жизни, разума, достоинства и имущества. Именно эти пять целей выступают стержнем укладываемой в рамки шариата политики и праведного правления в исламе. Их реализация действительно может считаться долгом веры и истинным требованием шариата². Халифат, как и любая иная форма исламской власти, нужны не сами по себе, а потому, что с их помощью Аллах оберегает людей от произвола, реализует их интересы и устраняет зло.

«Шариат, который возложил на нас долг придерживаться определенных принципов и целей, — пишет видный современный мусульманский факих Ахмад ар-Райсуни, — не обязывает нас учреждать нечто под названием халифата, исламского халифата или государства халифата. В нем нет ни одной фразы, которая требует от нас называть правителя халифом или именовать нашу форму правления халифатом. Можно смело сказать, что если слова «халифат» и «халиф» навсегда исчезнут из жизни мусульман, то их религия вовсе не пострадает. Но если хоть на день их покинет справедливость, принцип консультации и законность власти, то это будет величайшим несчастьем»³.

В русле такой логики исламская политико-правовая мысль со временем уточнила классическое слишком общее определение халифата и стала трактовать его более конкретно как руководства мусульманской общиной со стороны правителя, который обеспечивает торжество религии, претворяет требования Сунны Пророка, вершит справедливость по отношению к нуждающимся подданным, проявляет заботу о должном обеспечении всех прав.

¹ См., например: *Йусуф ал-Карадави*. Халифат ИГИЛ не имеет никакого значения, поскольку халифат в нашу эпоху — это федерация или конфедерация. URL: <http://iumsonline.org/ar/7/h1106/> (на араб. яз.).

² См.: *Исламский халифат*. URL: <http://www.assakina.com/center/files/51271.html> (на араб. яз.).

³ *Ахмад ар-Райсуни*. Халифат по пути пророчества и халифат по пути ИГИЛ. URL: <http://www.aljazeera.net/knowledgegate/opinions/2014/7/7/> (на араб. яз.).

Понимание смысла исламской власти, делающее акцент не на ее форме, а на значении, реализации целей шариата, превалирует в современной суннитской правовой мысли¹. Для подтверждения данного вывода уместно сослаться на мнение крупнейшего средневекового мусульманского правоведа Ибн Каййима ал-Джавзийи (1292–1350). Он писал: «Шариат целиком построен на мудрости и учете интересов людей в их земной и будущей жизни; он — олицетворение абсолютной справедливости, милосердия, заботы об интересах и наивысшей мудрости; если какое-нибудь решение отходит от справедливости и обращается к произволу, отклоняется от милосердия в противоположную сторону, отказывается от отражения интересов и поворачивается лицом к ущербу, отрекается от мудрости и тяготеет к порче, то оно не принадлежит шариату»².

По образному замечанию Ахмада ар-Райсуни, если данные интересы удовлетворяются, а цели шариата достигаются под эгидой некой структуры, именуемой халифатом, то пусть халифат благоденствует. Когда же под сенью халифата указанные ценности нарушаются и предаются забвению, то сей халифат является бедствием. Но если они воплощаются даже не под именем халифата, а под иным названием, то желаемая цель достигается сполна³.

Литература

Абу ал-Хасан Али бин Мухаммад бин Хабиб ал-Басри ал-Багдади ал-Маварди. Властные нормы и религиозные полномочия. Бейрут: Изд-во Дар ал-кутуб ал-илмийя, б. г. 327 с. (на араб. яз.).

Али Абдель Разик. Ислам и основы власти. Бейрут: Изд-во Ал-Муассаса ал-арабийя ли-д-дирасат ва-н-нашр, 1972. 192 с. (на араб. яз.).

Бартольд В. В. Халиф и султан // Бартольд В. В. Работы по истории ислама и Арабского халифата. М.: Наука, 2002.

Ибн Каййим ал-Джавзийя. Наставление для выступающих от имени Господа Миров. Бейрут: Изд-во Дар ал-джил, б. г. Т. 3. 416 с. (на араб. яз.).

Ибн Халдун. Мукаддима. Бейрут: Изд-во Дар ал-байан, б. г. 588 с. (на араб. яз.).

¹ Подробнее о понимании халифата в современной суннитской правовой мысли см.: Сюкияйнен Л. Р. Исламская правовая мысль об исламском государстве и халифата // Право. Журнал Высшей школы экономики. 2016, № 3; Он же. Современная исламская правовая мысль о халифате и гражданском государстве с исламской ориентацией // Северо-Кавказский юридический вестник. 2016, № 2.

² Ибн Каййим ал-Джавзийя. Наставление для выступающих от имени Господа Миров. Бейрут: Изд-во Дар аль-джил, б. г. Т. 3. С. 3 (на араб. яз.).

³ См.: Ахмад ар-Райсуни. Халифат по пути пророчества и халифат по пути ИГИЛ. URL: <http://www.aljazeera.net/knowledgegate/opinions/2014/7/7/> (на араб. яз.).

Муса Бигиев. Воззвание к мусульманским нациям // Хайрутдинов А. Г. Наследие Муса Джаруллаха Бигиева: Сборник документов и материалов. Ч. II. Казань: Иман, 2000.

Мухаммад Рашид Рида. Халифат, Или Великий имамат. Каир: Изд-во Аз-Захра ли-л-илам ал-арабийй, 1994. 159 с. (на араб. яз.).

Сюкияйнен Л. Р. Исламская правовая мысль об исламском государстве и халифате // Право. Журнал Высшей школы экономики. 2016. № 3.

Сюкияйнен Л. Р. Политическая и правовая мысль Арабского Востока // История политических и правовых учений: учебник для вузов. 4-е изд., перераб. и доп. М.: НОРМА, 2003.

Сюкияйнен Л. Р. Правовая и политическая мысль // Очерки истории исламской цивилизации. Т. 1. М.: РОССПЭН, 2008.

Сюкияйнен Л. Р. Современная исламская правовая мысль о халифате и гражданском государстве с исламской ориентацией // Северо-Кавказский юридический вестник. 2016. № 2.

Islam in socio-political life of countries and peoples

ISLAMIC CONCEPTION OF CALIPHATE: FUNDAMENTALS AND CONTEMPORARY INTERPRETATION

Leonid R. Syukiyaynen,

Doctor of Jurisprudence, Professor,
Department of Theory of Law and
Comparative Law, National Research
University "Higher School of Economics"
(20, Myasnitskaya str., Moscow, 101000,
Russian Federation).

E-mail: Lsyukiyaynen@hse.ru

Abstract. The article analyzes the fundamental principles of Islamic conception of caliphate as an ideal model of Islamic rule. The author also considers the views of modern Sunni thinkers on caliphate in the light of historic evolution of Islamic rule and today's state of the Muslim world.

Keywords: Caliphate, Sharia, Islamic state, Fiqh, Islamic jurisprudence.

DOI: 10.22311/2074-1529-2016-12-3-139-154





«ПОЛИТИЧЕСКИЕ ДЕЛА» В ТУРКЕСТАНЕ В НАЧАЛЕ XX В.: «ШПИОНОМАНИЯ», ИЛИ «ОХОТА НА ВЕДЬМ»

КОТЮКОВА

Татьяна Викторовна,

ст. науч. сотр., Институт всеобщей
истории РАН (119334, Россия, г. Москва,
Ленинский просп., 32а).

E-mail: kotyukovat@mail.ru

Аннотация. Публикуемая статья посвящена истории нескольких резонансных политических дел, которые как нельзя лучше иллюстрируют механизм принятия решений не только администрацией Туркестанского края, но и центральными органами власти Российской империи. В фокусе нашего интереса также находится роль Туркестанского районного охранного отделения в формировании «маний» и «фобий». Они возникали на благодатной почве некомпетентности, помноженной на желание карьерного роста отдельных высокопоставленных чиновников туркестанской администрации.

Ключевые слова: Туркестан, мусульмане, политические дела, Министерство внутренних дел, шпиономания, панисламизм, пантюркизм.

DOI: 10.22311/2074-1529-2016-12-3-155-176

Первая мировая война еще не началась, а Русский Туркестан уже находился на передовой «невидимого фронта», на котором за несколько лет до официального начала войны мировой кипела война разведок и агентов влияния. Силы МИД, МВД и Военного министерства были брошены на борьбу с германскими, турецкими, афганскими и прочими шпионами. Однако равноценная, если не большая, угроза стабильности в регионе исходила от мусульманского населения самого Туркестана. Так считали многие высокопоставленные чиновники, особенно из МВД. По их мнению, мусульмане края представляли собой пятую колонну, за умонастроениями которой следовало осуществлять постоянный контроль.

«Аллаху молись, а верблюда привязывай» — гласит восточная мудрость. И в Туркестане решили, как водится по старой доброй традиции, что лучше перестраховаться.

Дело депутата Кариева

В 1909 г., возможно по сфабрикованному доносу (написан на тюркском языке и от имени

мусульманского населения), депутат II Государственной думы от оседлого коренного населения Ташкента и Сырдарьинской области Абдувахит-кары Абду-Рауф Кариев был обвинен в пропаганде националистических и сепаратистских идей¹ и арестован. К доносу был приложен текст воззвания, которое будто бы писалось и распространялось Кариевым. В нем от имени партии социалистов-революционеров излагалась мысль, что царь хочет отобрать у мусульман землю и передать ее русским переселенцам, а избирательного права Туркестан лишили для того, чтобы об этом беззаконии не узнали².

Абдувахит-кары Абду-Рауф Кариев родился в 1859(5?) г. в Ташкенте. Получил высшее духовное образование в медресе Карахана Иногам Ходжи³. В 1907 г. в результате острейшей борьбы он стал депутатом II Государственной думы.

Не всем такой исход голосования был по душе, поэтому часть выборщиков направила 12 февраля 1907 г. телеграмму министру внутренних дел и протест в Государственную думу, указывая, что Кариев не знает русского языка и по закону не может быть депутатом. Они просили устроить ему экзамен, прежде чем его депутатский мандат получит подтверждение⁴.

Жалобы возымели свое действие. Мандатной комиссией Государственной думы был устроено освидетельствование на предмет знания Кариевым русского языка. Комиссия согласилась с очевидным — недостаточным владением русским языком, однако результаты выборов не были аннулированы. Имперская политика, вопреки стереотипу, не была безликой. Ее делали конкретные люди, которые могли быть как оголтелыми шовинистами, так и дальновидными, разумными или просто порядочными людьми. Сложно сказать, что конкретно, возможно, какой-то комплекс ощущений от общения с благообразным муллой из Ташкента, позволил принять членам мандатной комиссии одновременно мудрое и либеральное решение. Депутатский статус Абдувахит-кары был все-таки подтвержден на 41-м заседании II Государственной думы⁵.

М. М. Боиович, биограф депутатов Государственной думы второго созыва, отметил этот факт в крошечной биографической справке таш-

¹ В ЦГА РУз в фонде Туркестанского районного охранного отделения хранилось дело № 367 «Об обысках и арестах бывшего члена II Государственной думы, мударриса при медресе в мечети Мирза Абдулла в Ташкенте Кариева и других заподозренных в противоправительственной агитации за вооруженное восстание туземцев-мусульман в целях отделения Туркестана от империи». К сожалению, оно утеряно, но в работах Е. Федорова «Очерки национально-освободительного движения в Средней Азии» и К. Икрамова «Дело моего отца» некоторые документы из этого дела были опубликованы.

² Икрамов К. Дело моего отца. М., 1991. С. 82.

³ Боиович М. М. Члены Государственной думы (Портреты и биографии). Второй созыв. М., 1907. С. 500.

⁴ Туркестанский сборник. Т. 417. Ташкент, 1907. С. 181.

⁵ Государственная дума. Стенографические отчеты. Созыв второй. Сессия II. СПб., 1907. Т. 2. С. 783.

кентского депутата: «Не знает ни русской грамоты, ни русского языка, что не согласно с 55-й ст. Положения о выборах в Государственную думу»¹.

Оппозиционная печать в Туркестане была на стороне Кариева. Она считала, что «более прогрессивные избиратели выставили левого кандидата... и счастье выпало на его долю», после чего администрация через подставных «туземцев» попыталась опротестовать выборы, сославшись на то, что Кариев не говорит по-русски². Согласно документам, приводимым в книге Камиля Икрамова «Дело моего отца», после роспуска Думы Кариев сам признавался в том, что «не знал русского языка»³.

Несмотря на отсутствие возможности плодотворной парламентской деятельности, Кариев исправно посещал все парламентские заседания и собрания мусульманской фракции, членом которой являлся. Сохранился десяток фотографий, где он вместе с коллегами-депутатами с удовольствием позировал для истории в восточном халате и чалме. Так в Государственной думе не одевался больше никто, даже в мусульманской фракции.

Вернувшись после роспуска Думы в Ташкент, Кариев опять стал преподавать при мечети. И до 1909 г., как, впрочем, и ранее, не попадал в поле зрения охраны.

Начальник ТРОО Л. А. Квицинский в 1909 г. сообщал директору Департамента полиции, что в результате обыска, проведенного на квартире А. Кариева, была найдена обширная переписка и большое количество изданий на персидском, тюркском и арабском языках. Интересна последняя фраза телеграммы: «Значение обнаруженного в смысле вещественных доказательств материала для розыска сможет определиться только при детальном рассмотрении всего обнаруженного переводчиками»⁴.

Но переводчика пригласили только через какое-то время, сразу решив, что здесь однозначно пахнет панисламизмом и сепаратизмом.

Из переписки начальника ТРОО и генерал-губернатора за 1909 г. мы узнаем, что документов и книг, обнаруженных у Кариева во время ареста, было недостаточно для «полного уличения его и его единомышленников в приписываемом им преступлении»⁵.

При обыске у Кариева нашли два письма, будто бы написанные им самим и в русском переводе, начинающиеся словами «Любезный брат» и «О, смиренные мусульмане». Следствие установило, что это не подлинники, а копии писем, которые «по своему стилю и отдель-

¹ Боиович М. М. Указ. соч. С. 500.

² Туркестанский сборник. Т. 417. Ташкент, 1907. С. 182.

³ Икрамов К. Указ. соч. С. 69.

⁴ Цит. по: Там же. С. 64.

⁵ ЦГА РУз. Ф. И-463. Оп. 1. Д. 12. Л. 79.

ным выражениям могли быть написаны сартом, знакомым с революционными воззваниями на татарском языке».

Так выглядел примерный список документов, обнаруженных у Кариева при обыске, который приводится в книге Камиля Икрамова: инструкция на сартовском наречии, врученная Кариеву как члену Государственной думы выборщиками города Ташкента; инструкция членам мусульманской фракции Государственной думы от выборщиков Аулие-Атинского и Чимкентского уездов Сырдарьинской области (Кариев пояснил, что этот документ он получил уже в Думе от секретаря мусульманской фракции); черновик прошения жителей г. Ташкента туркестанскому генерал-губернатору, написанный собственноручно Кариевым; два экземпляра прошения жителей г. Ташкента сенатору графу Палену, написанного собственноручно Кариевым; прошение сенатору графу Палену, которое, по утверждению Кариева, ему передал Мунаввар-кары Абдурашидханов; прошение «бесприютного и несчастного», которое было получено Кариевым в Петербурге по почте; записка об отличительных чертах конституционного и республиканского образов правления (происхождение этого документа бывший депутат объяснить не смог); письмо, автор которого просил писать ему о недостатках русской администрации в Туркестане и выражал упрек ташкентским мусульманам за то, что они не сообщают ему о своих нуждах (Кариев объяснил на допросе, что это письмо писал он совместно с членом Государственной думы Максудовым); письмо без подписи, написанное на имя какого-то корреспондента, представляющее собой ответ на статью, опубликованную в японской газете «Чин-Чубан» (Кариев заявил, что видит это письмо впервые)¹.

Одновременно с арестом в 1909 г. Кариева охранка проверила все книжные лавки в старой части города, и только в одной из них у Магомета-Пасиха-муллы Алимагометова был обнаружен единственный экземпляр брошюры, посвященной съезду мусульман в Нижнем Новгороде в 1906 г. Из этого начальник ТРОО сделал вывод, что «брошюра эта не являлась ходким товаром, а следовательно, можно полагать, что среди местного населения не было интереса к затронутым в ней вопросам»².

Вместе с Кариевым были арестованы еще четыре преподавателя мусульманских школ Ташкента. По их словам во время допроса, вернувшись после роспуска Думы, Кариев объявил народу в мечети, что Дума распущена по воле государя и что Туркестан теперь лишен возможности «докладывать о своих нуждах»³.

¹ Цит. по: Икрамов К. Указ. соч. С. 83–85.

² ЦГА РУз. Ф. И-461. Оп. 1. Д. 1260. Л. 64 об.

³ Икрамов К. Указ. соч. С. 65–66.

Арестованные всячески отрицали свою близкую связь с ним и отвергали свою причастность к двум указанным выше письмам.

Как видно из приведенной описи найденных у Кариева документов, несколько из них были адресованы графу Палену. Нельзя исключать возможность личной встречи с сенатором, и вот почему. Пален очень интересовался «мусульманским вопросом» в Туркестане и даже собрал массу документов. Наверняка ему нужны были консультации образованного «по-мусульмански» человека, имевшего к тому же и соответствующий статус — депутат Государственной думы. Такая встреча могла вызвать зависть коллег и настороженность местных чиновников.

Кто же мог написать донос на Кариева и других ташкентских мулл?

Камиль Икрамов пишет, что один из задержанных высказал предположение, что это мог сделать коллега по педагогическому цеху Мунавар-кары Абдурашидханов или кто-то из его ближайшего окружения. Во время революции 1917 г. Абдурашидханов продолжал быть ярким оппонентом Кариева, а в 1919 г. «очень враждовал» с Акмалем Икрамовым, племянником Кариева и по совместительству в 1921–1922 гг. секретарем ЦК компартии Туркестана¹.

Существовала ли вражда или профессиональная конкуренция между двумя приверженцами новых методов обучения в мусульманских школах? А может быть, такого рода письма «на тюркском языке» заказная провокация? Ответить сложно. Эта детективная история с доносами еще ждет своих исследователей.

Сам Кариев на допросе называет другое имя — Таджибай Иса Мухаммедов². 9 февраля 1909 г. последнего допросили в качестве свидетеля. Мухаммедов подтвердил факт вражды с Кариевым, но про антиправительственную деятельность последнего не сказал ни слова.

Протоколы допросов Кариева, других подозреваемых и свидетелей по этому запутанному делу были направлены генерал-губернатору. Вскоре последовала резолюция: «Охранному отделению без явных улик и без убеждения в опасно-вредной деятельности не арестовывать. Обследование о Кариеве и ближайших его помощниках произвести со всей полнотой. Предъявленный протокол этого характера не имеет»³.

Казалось бы, подобная резолюция подразумевала окончание следственных действий и освобождение арестованных, однако 26 февраля 1909 г. Квицинский получил документ, в котором говорилось, что первопричиной заведения уголовного дела явились доносы местным полицейским властям на «туземном языке» и как бы «от имени

¹ Икрамов К. Указ. соч. С. 67.

² Там же. С. 71.

³ Там же. С. 76.

туземцев». Раз так решили в охранке, то среди мусульманского населения Ташкента и Ташкентского уезда имеется группа лиц, хорошо знакомая с деятельностью Кариева и его кружка, недовольная этой деятельностью и «желающая прийти на помощь властям»¹.

3 марта 1909 г. туркестанский генерал-губернатор П. А. Мищенко разрешил Кариеву, содержащемуся под стражей в Ташкентской городской тюрьме, свидание с матерью у нее дома. Пожилая женщина была очень больна и могла не дожидаться сына².

Кариев был выслан на 5 лет в Тульскую губернию. Камиль Икрамов описывает в своей книге случай, будто бы произошедший с Кариевым в Туле. Ташкентский мулла вылечил травами дочь тульского полицмейстера, за что досрочно был возвращен в Ташкент³. В Государственном архиве Тульской области нам не удалось найти документального подтверждения этой истории.

А вот в Ясную Поляну Кариев ездил, и встреча с Львом Толстым была. Она состоялась незадолго до смерти писателя, 24 сентября 1910 г. «Был посетитель, — записал в дневнике личный секретарь Льва Николаевича В. Ф. Булгаков, — мулла Абдул-Лакхим (речь идет о Кариеве. — Т. К.)... Его вследствие интриг врагов, как он рассказывал, выслали на шесть лет (в книге К. Икрамова пять лет. — Т. К.) в Тульскую губернию из Ташкента, где у него домик, две жены и восемь человек детей»⁴.

В ссылке Кариев получал от правительства 2 руб. 40 коп. в месяц. Во время религиозных праздников он читал Коран немногочисленным мусульманам, жившим в Туле и ее окрестностях. За это они собирали ему небольшие пожертвования, и мулла был очень доволен.

Булгаков записал свою беседу с Толстым о Кариеве. У великого писателя сложилось совершенно определенное впечатление о госте с Востока: «С каким трудом, — говорил о нем Толстой, — проникают в сознание религиозные взгляды! Я сужу по сегодняшнему мулле: это — полная непроницаемость для религии! Он — политический, весь пропитан политикой. Все хвалится, что знает наизусть Коран. А ведь Коран написан по-арабски, так что большинство, простой народ, мусульмане не понимают его»⁵. Толстой испытывал интерес к арабской культуре. Он немного знал арабский, изучал его в университете.

Но все же обнаружились и общие взгляды Толстого и Кариева. В ту единственную встречу они говорили о собственности. Кариев

¹ ЦГА РУз. Ф. И-463. Оп. 1. Д. 12. Л. 79 об.

² Там же. Л. 20–20 об.

³ Икрамов К. Указ. соч. С. 17.

⁴ Булгаков В. Ф. Л. Н. Толстой в последний год его жизни: Дневник секретаря Л. Н. Толстого. М., 1989. С. 337–338.

⁵ Там же. С. 338.

доказывал, что собственность допустима, но до известной границы. Льву Николаевичу этот взгляд показался близким.

В октябре 1911 г. в связи с пятилетием Всероссийского мусульманского съезда в Нижнем Новгороде между начальником ТРОО и управляющим Канцелярии генерал-губернатора состоялась переписка, в которой начальник охраны сообщал о том, что в крае все спокойно и нет никаких оснований думать, что в Туркестане существовали или существуют «мусульманские организации противоправительственного характера» и что идеи, сформулированные участниками съезда в 1906 г., проникли или тем более получили поддержку в среде местного мусульманского населения, поскольку во время обыска у Кариева «не было добыто данных, кои указывали бы на то, что противогосударственная пропаганда имела успех и что ему удалось составить группу, объединенную противоправительственными стремлениями»¹. Вот так. Получается, Кариева ни за что отправили в ссылку?!

С уверенностью мы можем предположить одно — пребывание, пусть и очень короткое, в Государственной думе, знакомство с политическими деятелями России, в первую очередь мусульманскими, арест и политическая ссылка, встреча с Л. Н. Толстым в Ясной Поляне — все это вполне могло наложить определенный отпечаток на политические воззрения А. Кариева, что становится очевидным в 1917 г.

В 1917–1918 гг. Кариев — первый председатель краевой мусульманской партии «Шур-и-Исламия», образованной одной из первых и являвшейся политическим оппонентом партии «Шуро-и-Улема». С 1919 по 1920 г. он возглавлял Духовное управление мусульман Туркестана. Вместе с Г. И. Бройдо, чрезвычайным уполномоченным РСФСР в Хиве и Амударьинском отделе, в 1920 г. А. Кариев объездил 14 округов, приняв участие в проведении предвыборной кампании в Курултай Хорезмской Народной Республики².

С 1921 по 1922 г. он — член Верховного суда Туркестанской Республики. В 1926 г. — представлял Туркестан на Всемирном мусульманском конгрессе в Мекке. «Советское правительство, — вспоминал его сын, — поручило ему не голосовать за халифа. Он выполнил это поручение»³. Будучи человеком глубоко религиозным, тем не менее стремился к светским наукам. После Октябрьской революции он отдал своих детей в советскую школу.

В 1933 г. А. Кариев, как и многие представители национальной интеллигенции и духовенства, был арестован, но вскоре освобожден.

В 1909 г. Кариев не мог представить тех крутых перемен, которые произойдут в крае спустя всего одно десятилетие, что его племянник

¹ ЦГА РУз. Ф. И-461. Оп. 1. Д. 1260. Л. 63 об.

² См.: Генис В. Л. «Бутафорская революция», или Российское полпредство в Хиве в 1920 г. // Восток. 2000. № 2. С. 5–26.

³ Икрамов К. Указ. соч. С. 91.

Акмаль Икрамов станет секретарем ЦК компартии Туркестана. И репрессируют, их, Абдувахита Кариева, бывшего депутата II Государственной думы, и Акмаля Икрамова, 1-го секретаря ЦК КП(б) Узбекистана, секретаря Средазбюро ЦК ВКП(б), в злосчастный 1937 г.

В 1937 г., через несколько месяцев после повторного ареста, Кариев умер в тюрьме. Сын А. Икрамова, Камиль Икрамов, написал книгу «Дело моего отца», в которой изложил и события, связанные с арестом А. Кариева в 1909 г.

Дело мударриса Абдурашидханова

Арест Кариева в 1909 г. имел широкий общественный резонанс и не скоро был забыт. К нему, как к беспрецедентному случаю, обращались вплоть до 1917 г.

Так, 3 сентября 1910 г. и. о. главного инспектора народных училищ Туркестанского края Н.П. Остроумов направил управляющему Канцелярией туркестанского генерал-губернатора В.А. Мустафину перевод анонимного письма, где подробно описывалась «противоправительственная деятельность» старшего учителя новометодного мактаба Ташкента Мунавара-кары Абдурашидханова.

Остроумов делает ремарку и подчеркивает: «...о котором еще при генерал-губернаторе Н.И. Гродекове была серьезная переписка между Канцелярией генерал-губернатора и Сырдарьинским областным правлением»¹.

Описывая деяния Мунавара-кары аноним восклицает: «Удивительно то, что Абдувахид-кары (мулла Шайхантаурской мечети) за одно лишь подозрение его в распространении антиправительственной агитации был сильно наказан, а между тем Мунавара-кары и Салих-кары, старающиеся постоянно устраивать восстания против правительства в громадном Туркестане и действуя во вред государству, остаются до сих пор безнаказанными. Это очень удивительно!»²

Действительно, в феврале 1908 г. Н.П. Остроумов в письме к генерал-губернатору Гродекову делился с ним мыслями относительно Абдурашидханова и его участия в издании известной в кругах национальной интеллигенции газеты «Шухрат»³. Газета начала издаваться в декабре 1907 г. Чиновники Сырдарьинской областной администрации характеризовали ее деятельность как «вредную», поэтому воен-

¹ ЦГА РУз. Ф. И-461. Оп. 1. Д. 948. Л. 20.

² Там же. Д. 1116. Л. 70 об.

³ Ранее, в сентябре 1906 г., в крае начала выходить газета «Хуршид» («Солнце»), редактором которой был Мунавара-кары. За антиправительственную направленность она подвергалась гонениям.

ный губернатор подал прошение генерал-губернатору о ее закрытии¹. 14 февраля 1908 г. издание прекратило свое существование².

По твердому убеждению Остроумова, газета служила «живым отголоском татарских газет», издававшихся в Казани и Оренбурге, и выпускалась отнюдь не с целью получения коммерческой выгоды. Газета «Шухрат» печаталась всего в тысяче экземпляров, и сбор с подписчиков не оправдывал всех расходов по ее изданию. Для Остроумова было очевидным, что газета пользуется посторонней субсидией или рассчитывает на таковую³.

В конце письма Остроумов делает однозначный вывод — продолжение издания газеты не может быть признано желательным ввиду ее политического направления, «отзывающегося татарским духом», и «смуты», переживаемой самой Россией, отголоски которой проникают в местную мусульманскую среду и производят на нее разлагающее действие⁴.

В анонимном письме Мунавар-кары приписывались различные «неблагоприятные» для русской власти действия, сведения о которых появлялись не только в русских мусульманских газетах, но и в турецких⁵.

С другой стороны, согласно агентурным сведениям охраны, Мунавар-кары представал как сторонник русского владычества, «так как оно благотворно отзывается на покоренных мусульманах, которые перестали быть дикими и проникаются духом культуры»⁶. Первое время, когда Мунавар-кары ввел в своей школе преподавание русского языка, его называли «кяфир-кары», то есть «неверный знаток Корана».

У Абдурашитханова, безусловно, были недоброжелатели в консервативной среде кадимистов. Так, Остроумов, анализируя ситуацию вокруг газеты «Шухрат», отмечал, что рассчитывать на сочувствие местных жителей Мунавар-кары пока не может, поскольку он «был бит туземцами за одну свою статью, в которой резко отзывался о туземных учителях (мударрисах)»⁷. При этом у него вполне могли быть недоброжелатели и в ближайшем окружении. Ясно одно — Абдурашидханов находился под пристальным вниманием не только лиц, отвечавших в крае за «мусульманский вопрос», но и оппонентов из местной мусульманской среды.

¹ ЦГА РУз. Ф. И-1. Оп. 4. Д. 1216. Л. 2–6.

² Там же. Ф. И-461. Оп. 1. Д. 57. Л. 605.

³ Там же. Л. 605 об.

⁴ Там же. Л. 606.

⁵ Там же. Д. 948. Л. 20.

⁶ Там же. Д. 2144. Л. 51.

⁷ Там же. Д. 57. Л. 605 об.

В 1917 г. Мунавар-кары стал одним из основателей партии «Шуро-и-Исламия» и участвовал во всех четырех краевых мусульманских съездах. В ноябре 1917 г. организовал в Ташкенте митинг в поддержку образования Туркестанской автономии. В 1929 г. был арестован, в 1931 г. расстрелян¹.

Сообщения о крамоле в среде мактабдаров-новометодников приходили и на русском языке. Например, в ноябре 1908 г. инспектор Ташкентской учительской школы Александр Горичкин, состоявший в распоряжении ревизовавшего Туркестан К.К. Палена, писал тому в донесении о существовании в Туркестанском крае тайной мусульманской организации, поставившей перед собой задачу «путем открытия новометодных школ воспитывать мусульманское юношество на идеях создания в будущем мусульманского государства»².

Дело Хана Йомудского: «свои среди чужих, чужие среди своих»

О национальной интеллигенции Туркестана начала XX в. в отечественной историографии написано только в общих чертах. За последние несколько десятилетий, говоря о национальной интеллигенции или национальной элите, исследователи и специалисты, занимающиеся этим вопросом, пока не смогли четко сформулировать разницу между этими понятиями (возможно, ее просто нет), и чаще всего анализируют феномен модернистов-джадидов.

Но был еще один крайне малочисленный архетип национальной элиты. Он, как могло показаться на первый взгляд, был абсолютно интегрирован в элитарную (дворянскую) среду империи, пользовался всеми доступными правами и привилегиями.

В Туркестане таких людей были единицы — «свои среди чужих и чужие среди своих». При этом им, хотя они имели русские имена и были официально православными, не доверяли, и если представлялась возможность, то не забывали им напомнить, что они «чужие».

В 1914 г. в Закаспийской области Туркестанское районное охранное отделение разбирало дело «о политической благонадежности жителей г. Мерва, подозреваемых в сборе денег среди мусульман в пользу Турции для панисламистских организаций», в котором одним из главных фигурантов проходил подполковник русской армии в отставке, георгиевский кавалер³, туркмен-йомуд православного (по официаль-

¹ Алимova Д.А. История как история, история как наука. Феномен джадидизма. Т. 2. Ташкент, 2009. С. 169–170.

² РГИА. Ф. 1396. Оп. 1. Д. 391. Л. 82.

³ Русские военные востоковеды до 1917 г.: Биобиблиографический словарь / сост. М.К. Басханов. М., 2005. С. 250.

ной версии) вероисповедания, Николай Николаевич Хан Йомудский. Было у Николая Николаевича и туркменское имя — Караш-хан.

Его дед Кият-хан, вождь племенной группы иранских йомудов, был союзником России в годы Русско-персидской войны (1826–1828). После того как Россия укрепилась на Каспии и мир с Персией был установлен, к Кият-хану охладели. Николай I пригласил его в столицу, но по дороге кортеж под благовидным предлогом был задержан в Тифлисе. Кият-хана окружили почетом и вниманием, но это был плен, в котором он скончался, так и не увидев больше родины.

Сыновья пытались освободить отца. В ответ на просьбы отпустить Кият-хана царское правительство потребовало гарантий, а точнее заложников. Одновременно с этим младший сын хана Анна-Мухаммед был принят на службу в уланский полк и отправлен в город Каменец-Подольский. Начав службу солдатом, он дослужился до командира Белгородского уланского полка, стал георгиевским кавалером, героем Шипки. Позже он крестился и стал Николаем. Одного из своих сыновей Николай-Анна-Мухаммед тоже назвал Николаем.

В 1885 г. Анна-Мухаммед вернулся на родину и через год скоропостижно скончался в Красноводске. По одной из версий он был отравлен, поскольку не скрывал своих взглядов, в верноподданнических настроениях замечен не был.

Уважая его военные заслуги, русское правительство взяло на себя опеку над его детьми. Юношей определили в кадетские корпуса, девушек — в институты благородных девиц. Все были утверждены в «потомственном дворянстве», всех назвали христианскими именами, установив необходимость креститься.

Николай Николаевич был выпускником Полтавского кадетского корпуса, Павловского военного училища и Санкт-Петербургского университета¹. Службу начинал в 1-м Закаспийском стрелковом батальоне. С 1889 г. служил в администрации Закаспийской области по линии военно-народного управления и пользовался большим авторитетом у местного населения. Русская власть также доверяла ему. В январе 1908 г. он в качестве эксперта входил в особую комиссию по разработке нового проекта Положения об управлении Туркестанским краем. В 1909 г. участвовал в ревизии сенатором К. К. Паленом Туркестана.

12 марта 1909 г. царь удовлетворил прошение Николая Николаевича об изменении фамилии Йомудский на Хан Йомудский и утвердил за ним и его потомками дворянское звание. В 1910 г. он вышел в отставку по состоянию здоровья, но продолжал принимать активное участие в местной жизни.

¹ Кадиров Ш. «Нация» племен. М., 2003. С. 327; Русские военные востоковеды до 1917 г.: Биобиблиографический словарь / сост. М. К. Басханов. М., 2005. С. 250–251.

Женат Хан Йомудский был на Елизавете Захаровне Першиной и имел 7 детей.

2 июля 1913 г. Хан Йомудский был арестован в порядке статьи 21 Положения об усиленной охране по обвинению в причастности к антиправительственной агитации. На следующий день в его квартире был проведен обыск. 6 июля обыск повторили и за квартирой установили наблюдение. Арест вызвал брожение среди туркмен.

ТРОО поспешило выдать на нового арестанта следующую политическую характеристику: «Во время его службы по военно-народному управлению неоднократно поступали сведения, что он оказывает вредное влияние на туркмен в узконациональном духе... Укладом своей домашней жизни, по крайней мере для туркмен, Хан Йомудский старается показать, что он так же живет, как и вообще туркмены. Жена и дети ходят в туркменских костюмах и называются туркменскими именами. Ходят слухи, что дети Йомудского, несмотря что некоторым исполнилось 17–20 лет, до сих пор не крещены»¹.

Николай Николаевич был боевым офицером и пользовался уважением офицеров Азиатской части Главного штаба. Так, в докладной записке по Главному штабу от 27 июля 1913 г. генерал-майор Цейль на имя военного министра В. А. Сухомлинова по «делу» Хана Йомудского, отстаивая доброе имя Николая Николаевича, не стеснялся резких и прямых выражений в адрес первых лиц администрации Закаспийской области².

Министр Сухомлинов вмешался в дело лично. В письме к временно исполнявшему обязанности туркестанского генерал-губернатора В. Е. Флугу он настаивал на объяснениях и крайне осторожном отношении к туркменскому населению области. «Их всегдашняя, засвидетельствованная всеми в течение многих лет лояльность, — подчеркивал министр, — и преданность нам могут подвергнуться тяжелому испытанию, если принятые суровые меры не найдут себе подтверждения в достаточной вескости причин, их вызвавших»³.

В ответ генерал Флуг сообщал, что в Закаспийской области задержана целая «шайка» опасных государственных преступников, организовавших целую «антиправительственную партию», идейным вдохновителем которой и руководителем, по мнению начальника Закаспийской области и ТРОО, является Хан Йомудский⁴. Преступная «шайка», ведшая антиправительственную агитацию, имела странный персональный состав. В нее входили помощник начальника Закаспийской области полковник С. В. Жуков (впоследствии был переведен на службу в Ферганскую область), бывший переводчик областной

¹ РГВИА. Ф. 400. Оп. 1. Д. 4266. Л. 24–24 об.

² Там же. Л. 38–39.

³ Там же. Д. 4265. Л. 40.

⁴ Там же. Л. 42–42 об.

администрации Мамед Ораз-оглы (выслан на год в Уфу), заведующий Мервской русско-туркменской школой Атабаев и отставной подполковник с частной адвокатской практикой Хан Йомудский.

Компания, что называется, как на подбор. Вот, например, один из «подельников» — Атабаев. Мы уже встречались с ним как с одним из авторов «Закаспийской туземной газеты», учрежденной администрацией Закаспийской области в 1914 г., через год после описываемых событий. Мухаммедкули Атабаев родился в 1885 г. В 1905 г. окончил Бахарденскую русско-туркменскую школу, а в 1908 г. — Ташкентскую учительскую семинарию и летние учительские курсы в Петербурге. В 1908–1913 гг. Атабаев работал учителем русско-туркменской школы в г. Мерве¹.

Но вернемся к Хану Йомудскому. Через несколько дней из командировки в Петербург в край возвратился действующий генерал-губернатор Самсонов. Первым делом он лично написал военному министру о том, что не верит в виновность Хана Йомудского. Самсонов трезво оценивал ситуацию и хорошо отзывался о Николае Николаевиче².

20 августа 1913 г. за отсутствием доказательств Хана Йомудского отпустили³. Он уехал в Варшаву. 12 октября 1913 г. из Польши он напишет Самсонову: «Я знаю и утверждаю, что я работал честно, а врагами правительства являюсь не я, а именно доносившие на меня Пальчевский, Цуриков и Завалишин (чины областной администрации. — Т. К.), которые топчут ногами закон и право и подрывают в населении прочно установившуюся веру и уважение в русскую власть и законность»⁴.

Йомудский направил военному министру жалобу на незаконные действия администрации Закаспийской области. В ноябре 1913 г. было назначено министерское расследование под руководством помощника начальника Главного военно-судного управления, генерал-майора В. Е. Игнатовича⁵.

Игнатович начал работу с того, что направил письма всем фигурантам дела, включая тех, кто уже был переведен на службу в другие регионы империи, но ранее давал свидетельские показания (в основном обвинительного характера) против Хана Йомудского. Кроме того, он стал перепроверять и показания самого Хана, указывавшие на грубые нарушения и злоупотребления служебным положением чиновников администрации Закаспийской области.

В ходе расследования было установлено, что «дело» против Хана Йомудского и ряда лиц являлось не чем иным, как местью областных

¹ В 1916 г. Атабаев скончался.

² РГВИА. Ф. 400. Оп. 1. Д. 4265. Л. 48–50.

³ ЦГА РУз. Ф. И-461. Оп. 1. Д. 1398. Л. 1 об., 24, 30, 36.

⁴ РГВИА. Ф. 400. Оп. 1. Д. 4265. Л. 72.

⁵ Там же. Л. 9.

чиновников за то, что Николай Николаевич в период ревизии Палена «изобличал неправомерные и противозаконные действия чиновников Закаспийской областной администрации». Из политического дело было переqualифицировано в дело «о превышении служебных полномочий» областными чиновниками среднего звена, пытавшимися под прикрытием обвинений в националистической агитации свести личные счеты с честным и порядочным человеком, который вывел их на чистую воду.

Интересовался судьбой Хана Йомудского и А.Н.Самойлович. В письмах к друзьям и знакомым в Закаспии он спрашивал о его судьбе. Г.В.Епинатьев, доктор медицины, глазной врач, живший в Мерве, на вопросы Самойловича 5 марта 1914 г. отвечал: «О действиях Игнатовича ничего не слышно и мало говорят. Вообще удивительно индифферентно относятся к делу об аресте Хана и К.»¹.

Спустя год на допросе в ТРОО 29 октября 1914 г. один из местных коммерсантов, М.А.Асцатуров, вновь показал, что Хан Йомудский при всяком удобном случае внушал туркменам, что они обмануты русским правительством, которое не держит своих обещаний, данных при присоединении края. Кроме того, по словам свидетеля, хан убеждал туркмен объединиться для защиты своих интересов, «так как в противном случае русские на их мечетях повесят колокола, заберут их земли, заселят их мужиками и туркмен сделают христианами»².

Очередное «дело», вернее, то, как топорно оно было кем-то сфабриковано, во многом напоминало историю Кариева и Абдурашидханова с той лишь разницей, что Хан Йомудский был офицером русской армии, получил блестящее образование и являлся георгиевским кавалером³. В 1915 г. 47-летний подполковник ушел на фронт и доблестно воевал в составе 542-й пешей Казанской дружины.

В октябре 1917 г. Николай Николаевич заявил о поддержке советской власти. После белогвардейского переворота в Закаспии скрывался в аулах йомудов. Своей агитацией удержал йомудов от службы Закаспийскому правительству белых. Опасаясь ареста, летом 1919 г. эмигрировал в Персию. Вернулся в Советскую Россию и с 1920 г. работал на ниве народного образования. В 1924 г. добился разрешения основать первое учебное заведение для туркменских детей в Москве «Туркменский дом просвещения». В 1920-е гг. Николай Николаевич много занимался изучением истории и этнографии туркмен. Последним местом его работы стал Государственный музей ТССР. Умер Хан Йомудский в Кисловодске в 1928 г.⁴

¹ АРАН(СПб). Ф. 782. Оп. 2. Д. 21. Л. 4.

² ЦГА РУз. Ф. И-461. Оп. 1. Д. 1560. Л. 5–5 об.

³ Русские военные востоковеды до 1917 г.: Биобиблиографический словарь / сост. М. К. Басханов. С. 250.

⁴ Кадыров Ш. Указ. соч. С. 327.

Известный советский писатель Василий Ян (Янчевецкий), служивший в начале XX в. в Туркестане, в своих воспоминаниях так пишет об Йомудском: «Интересное знакомство было у меня с большим знатоком Туркмении капитаном Н. Йомудским, рассказывавшим о своих предках, туркменских вождях и ханах, автором нескольких изданных на русском языке книг о прошлом туркменского народа. Йомудский не мог смириться с приниженным положением своей родины и мечтал о том времени, когда Туркмения расцветет, станет свободной. У него были свои причудливые фантазии. Как-то в совместной поездке верхом Йомудский вывел меня на вершину отрога огромной скалы, возвышавшейся над песками, откуда открывался далекий вид в глубь пустыни, и сказал, что “из этой скалы нужно высечь фигуру наподобие египетского сфинкса, лежащую и приподымающуюся. Она будет символизировать спящую и пробуждающуюся Туркмению...”¹.

Дело Миркамиля Мумынбаева: спасая честь мундира

Еще одно политическое дело, о котором пойдет речь, как нельзя лучше иллюстрирует механизм принятия решений не только администрацией Туркестанского края, но и, что называется, на самом верхе и роль Туркестанского районного охранного отделения в формировании «маний» и «фобий», которые возникали не на пустом месте, а на благодатной почве некомпетентности, помноженной на желании выслужиться в общегосударственной кампании по «охоте на ведьм».

В 1915 г. начальник ТРОО подполковник В. Э. Славин начал следствие против самого богатого человека Туркестанского края андижанского купца-миллионера Миркамиля Мумынбаева (в документах он упоминается и как Мир-Мумынбаев. — Т. К.), которого обвинил в подготовке восстания против России, распространении подпольных воззваний «на туземном языке» и сборе денег в пользу Турции. С июля 1915 г. купца содержали в Ташкентской тюрьме на основании Положения о чрезвычайной и усиленной охране. Генерал-губернатор настаивал на запрете Мумынбаеву в течение года проживать в крае².

Однако со стороны начальника Андижанского уезда полковника И. А. Бржезицкого³ возникли серьезные возражения. Он прямо заявил о «нерациональности» методов, используемых охранным отделением в управлении «туземным населением». Подполковник Славин, мягко

¹ Ян В. Г. Голубые дали Азии: путевые заметки. М., 1985. С. 560.

² В соответствии с пунктом 4 статьи 16 Положения о чрезвычайной и усиленной охране.

³ В историографии и источниках существует разное написание инициалов Бржезицкого — В. В., Ю. А. и И. А. Мы остановимся на варианте И. А. Бржезицкий, поскольку с такими инициалами он фигурирует в: Восстание 1916 г. в Средней Азии и Казахстане: Сб. док. / под. ред. А. В. Пяковского. М., 1960.

говоря, обиделся и обратился к генерал-губернатору Мартсону с ходатайством «о перемещении полковника Бржезицкого из Андижанского уезда». «Пожаловался» Славин и товарищу министра внутренних дел сенатору С. П. Белецкому.

Здесь необходимо отступление, чтобы ознакомиться с биографиями двух своеобразных дуэлянтов этого политического дела: полковника Бржезицкого и подполковника Славина.

Бржезицкий служил в Туркестане давно. Б. Л. Тагеев описывает геройское поведение поручика Бржезицкого на Памире в противостоянии с китайцами в 1890-е гг.¹ В воспоминаниях антрополога С. Д. Мстиславского о Бржезицком тоже сохранились теплые строки: «В Пенджикенте меня очень радушно принял участковый пристав, штабс-капитан Бржезицкий (впоследствии был Ферганским военным губернатором²), не в пример подавляющему большинству тогдашних администраторов хорошо знавший местные языки и быт “подвластного ему” населения»³.

Во время Андижанского восстания 1898 г. штабс-капитан Бржезицкий был асакским участковым приставом. Бржезицкий, к чести для него, не фигурирует в рамках скандального дела «Наливкин — Арендаренко»⁴, события которого развернулись на административных просторах Ферганской области в 1904–1905 гг., несмотря на то, что продолжал нести службу в Фергане. Последним местом его многолетней службы будет Ошский уезд, начальником которого он станет в начале 1917 г.

Подполковник Славин еще в 1914 г. носил совсем другую фамилию — Энгбрехт. В 1914 г. по Российской империи прокатилась волна германофобии⁵, не обошла она и Туркестан. Обрусевших немцев в Туркестане служило много. Начиная с первого генерал-губернатора края К. П. фон Кауфмана, обладатели немецких фамилий неоднократно становились главными начальниками края. В годы войны этот пост занимал Ф. В. Мартсон. Но подполковник Вячеслав Эдмундович Энгбрехт, видимо, решил застраховать себя от всех возможных неприятностей, и фамилия Славин как нельзя лучше соответствовала политической конъюнктуре⁶.

¹ Майер А. А., Тагеев Б. Л. Полуденные экспедиции: Очерки. М., 1998. С. 179.

² С. Д. Мстиславский ошибся. Бржезицкий никогда не был военным губернатором Ферганской области.

³ Воспоминания С. Мстиславского [публикация А. Савельева] // История. 2006. № 16. С. 46.

⁴ Котюкова Т. В. Повесть о том, как поссорился Владимир Петрович с Федором Михайловичем и Георгием Алексеевичем... // Полвека в Туркестане. В. П. Наливкин: биография, документы, труды. М., 2015. С. 84–131.

⁵ Лор Э. Русский национализм и Российская империя: Кампания против «вражеских подданных» в годы Первой мировой войны / пер. с англ. В. Макарова. М., 2012.

⁶ Мы не располагаем информацией о происхождении фамилии Славин.

Интересную характеристику Энгбрехта–Славина оставил его сослуживец и однокашник¹ А.М. Поляков. В предвоенные годы он служил начальником Илецкого отделения жандармского полицейского управления Ташкентской железной дороги. Поляков вспоминал их последнюю встречу, состоявшуюся в 1915 г.: «Как ни рад я был нашей встрече (ведь сколько юношеских лет мы вместе были кадетами и юнкерами!), а все же моя радость омрачилась тем, что он — охранник. Когда я его упрекнул, зачем он пошел по охране, Энгбрехт ответил мне: “Ну, брат, где же бы я получал такое содержание, как не здесь! А потом я накануне производства в полковники”»².

До своего назначения в Туркестан Энгбрехт служил в Петербургском губернском жандармском управлении. В 1911 г. им был составлен систематический каталог библиотеки этого жандармского управления (книги, газеты, журналы и т. д.), всего свыше 3070 названий³.

Итак, полковник Бржезицкий — туркестанский старожил, за долгие годы службы, несомненно, успел изучить местную национальную среду и ее специфику, а подполковник Славин, будучи образованным человеком и приехав в Туркестан за карьерным ростом, не мог похвастаться знанием региона и вряд ли к этому стремился.

Рассмотрев представление подполковника Славина по делу Миркамыля Мумынбаева, а также заключение военного губернатора Ферганской области генерала А.И. Гиппиуса, генерал Мартсон признал доводы Славина «совершенно не основательными», о чем проинформировал сенатора Белецкого. Белецкий согласился с Мартсоном, добавив, что считает данный вопрос «ныне исчерпанным»⁴.

Кто же такой этот Миркамыль Мумынбаев и чем заслужил столь пристальное внимание туркестанской администрации? Миркамыль Мумынбаев был купцом, вернее — самым богатым купцом в Туркестане. Про него говорили: не верил банкам, берег деньги дома. Наконец решился отнести деньги в банк. Внес 100 тыс. руб., а на другой день пришел забирать обратно. Выдали, после чего он стал доверять банкам⁵. О его богатстве в крае ходили легенды, поскольку состояние оценивалось в 13 млн руб. Под стать состоянию была скупость Мумынбаева, о которой также слагались легенды. При этом, по мнению генерала Мартсона, он прекрасно ощущал политический пульс и занимался благотворительностью как в отношении мусульманских учреждений, так и Красного Креста. Он был неофициальным хозяином Андижанского уезда, одного из самых густонаселенных в Российской

¹ Поляков и Энгбрехт окончили Нижегородский графа Аракчеева кадетский корпус и 2-е военное Константиновское училище.

² Поляков А. Записки жандармского офицера // Жандармы России. СПб.; М., 2002. С. 514.

³ Библиография русской библиографии, 1901–1916 гг. / под ред. Г.Л. Левина М., 2011. С. 22.

⁴ РГВИА. Ф. 400. Оп. 1. Д. 5069. Л. 40–41.

⁵ Щапов Н.М. Я верил в Россию... Семейная история и воспоминания. М., 1998. С. 223–247.

империи, поэтому неудивительно, что Миркамиль нашёл в уезде врагов, завистников и конкурентов.

Как это нередко случалось, нашёлся «сознательный гражданин», некто Александр Тимофеев, который и сообщил властям о государственной измене Мумынбаева. А. А. Тимофеев служил у Миркамиля, но в 1911 г. был уволен «за буйство в конторе» и на момент описываемых событий проживал в Андижане без определенных занятий. Тимофеев показался генералу Мартсону фигурой подозрительной, но подполковник Славин заверил, что Тимофеев — «бывший политический» и его доносу можно верить.

Расследование обстоятельств дела Мумынбаева велось под прокурорским надзором, но не было обнаружено никаких улик, указывавших на антигосударственную деятельность подследственного. «Провокация» — к такому заключению пришли генерал-губернатор, прокурор судебной палаты и его заместитель. Помимо сбора денег на строительство турецкого флота, очень неприятным фактом для следствия была имевшая место (якобы) встреча Миркамиля с Энвер-пашой. Это подтверждали три спутника Миркамиля, сопровождавшие его в поездке из Константинополя в Мекку. Но этот факт невозможно было проверить.

Что касается сбора денег в помощь Турции, то в 1912 г. супруга турецкого посла в Петербурге открыла сбор средств в Обществе Красного Полумесяца в пользу раненых в ходе Балканских войн турецких солдат. Эта деятельность была воспринята неоднозначно не только властью, но и самой мусульманской средой России. Тем не менее сумма пожертвований, например, в Иркутске составила 3257 руб. 63 коп., в Москве около 50 тыс. руб. и т. д.¹. Такие случаи были известны по всем регионам России, где компактно проживало мусульманское население. Мусульманские печатные издания в России выпускали специальные номера, где публиковали фамилии жертвователей в пользу раненых турецких солдат. Это явление было вполне закономерным, и формально правительство не могло его запретить, так как Османская Турция в это время воевала не с Россией. А ведь Миркамиль тоже собирал деньги для турецких солдат еще до того, как Турция вступила в войну против России.

Мумынбаев был влиятельным человеком, а это значит, что дело, заведенное против него, стало в крае резонансным, «взволновав глубокие слои обширного туземного населения».

После детального изучения дела Мумынбаева генерал Мартсон пришел к главному и неутешительному выводу: доказательств государственной измены не найдено, Миркамиля нужно освободить из-

¹ Сенюткина О. Н. Тюркизм как историческое явление (на материалах истории Российской империи 1905–1916 гг.). Н. Новгород, 2007. С. 437.

под ареста. Политическое дело туркестанской администрацией было проиграно. Будь Мумынбаев рядовым человеком, все можно было легко исправить: освободить из-под стажи, при этом он бы еще и спасибо сказал. Но ситуация была такова, что власти оставалось только расписаться в своей беспомощности, от чего, несомненно, могла пострадать честь мундира, а общественный рейтинг Миркамия только возрастал.

Спасая честь этого самого мундира, генерал Мартсон принимает, как ему показалось, единственно правильное решение. Он ходатайствует перед министром внутренних дел о высылке Миркамия из Туркестана в административном порядке на год. Спасал Мартсон честь не только собственного мундира, но и подполковника Славина, жившего в ожидании полковничьих погон, а вместе с ним и всего «русского начальства» Туркестанского края.

6 января 1916 г. министр внутренних дел А. Н. Хвостов отправил Энгбрехта–Славина в отставку, не дав ему дослужиться до заветных погон. Вслед за этим 22 февраля 1916 г. дело Мумынбаева, решением все того же министра было прекращено.

Летом 1916 г., в самый разгар Первой мировой войны, Туркестан охватило небывалое по масштабам и жестокости восстание. Миркамель Мумынбаев и полковник И. А. Бржезицкий вновь встретятся. Мумынбаев и еще трое «уважаемых туземцев» придут к Бржезицкому договариваться об отсрочке по набору на тыловые работы¹.

Выступая 13 декабря 1916 г. в Думе с докладом о расследовании, проведенном в Туркестане в связи с событиями 1916 г., А. Ф. Керенский вспомнит факт ареста «андижанского миллионера»². Вспомнит о Мумынбаеве и А. Н. Куропаткин, анализируя причины восстания³.

В сборнике документов «Восстание 1916 г. в Средней Азии и Казахстане» под редакцией А. В. Пяковского опубликованы переводы двух писем, якобы принадлежащих Мумынбаеву, о необходимости сопротивления жителей Коканда и Маргилана набору на тыловые работы и о призыве к восстанию. Эти письма Миркамия Мумынбаева были переданы в Канцелярию военного губернатора Ферганской области одним из его слуг. Текст писем практически идентичен и выглядит следующим образом: «Да будет известно, что Вы должны быть единокорны с вашими жителями. По поводу набора солдат не бойтесь, скажите, что не дадите, ибо положение России критическое. Тут бояться не следует. По моему делу все андижанские жители дали показание. Ничего не могли сделать. Я же, дав 150 тыс. руб., избавился. Дела

¹ Восстание 1916 г. в Средней Азии и Казахстане: Сб. док. / под. ред. А. В. Пяковского. М., 1960. С. 211.

² Восстание 1916 г. в Средней Азии: Сб. док. / под ред. П. Г. Галузо. Ташкент, 1932. С. 105–126.

³ Восстание 1916 г. в Средней Азии и Казахстане: Сб. док. / под. ред. А. В. Пяковского. М., 1960. С. 85.

Турции хороши. Поднять бунт из-за набора солдат легко. Только будьте единодушны. Читай и отвечай, и держи в секрете»¹.

Как можно заметить, а мы все же ставим под сомнение авторство Мумынбаева, текст писем откровенно примитивен для человека с таким высоким социальным статусом.

К письмам был приложен анонимный донос слуги, в котором говорилось, что Миркамыш Мумынбаев, отдавая ему письма для передачи по назначению, рассказал о рассылке им подобных писем и в другие места. Слуга-аноним просил о скорейшем производстве расследования, то есть о новом «деле Мумынбаева».

Имело ли смысл Мумынбаеву, миллионеру, влиятельному и уважаемому человеку, заниматься политической агитацией и пропагандой, или подполковнику В. Э. Энгбрехту-Слаvinу просто очень хотелось дослужиться до полковничьих погон?

О том, что стало с миллионами Миркамыша после революции, нам сообщает книга Александра Гзовского, очевидца революционных событий в Туркестане и разгрома Кокандской автономии «Полумесяц и красная звезда», изданная в Польше². По версии Гзовского, большевики прекрасно знали, что в Андижане живет богатейший человек Туркестана (Гзовский оценивает его состояние в фантастические 40 млн руб.). Эти деньги были жизненно необходимы для организации похода на Бухару. Гзовский, как настоящий театральный драматург, в красках описывает сцену расстрела большевиками Миркамыша, хотя сам, безусловно, не был очевидцем и мог получить информацию в лучшем случае от третьих лиц. Что здесь правда, а что литературный вымысел? Очевидно одно — в отличие от Туркестанского генерал-губернатора Мартсона, большевистское правительство Туркестана вряд ли стало церемониться с купцом-буржуем.

Все перечисленные «политические дела» 1909–1916 гг. были шиты белыми нитками и рассыпались при их объективном изучении. Анонимы-доносчики из своекорыстных интересов или из-за сотрудничества с охранкой за вознаграждение смогли раздуть шумные именно «политические» дела против депутата II Государственной думы от Ташкента Абдувахит-кары Абду-Рауф Кариева, известного туркестанского просветителя Мунавара-кары Абдурашидханова, подполковника русской армии Николая Николаевича Хана Йомудского, купца-миллионера Миркамыша Мумынбаева.

Не всегда обдуманное действия силовых ведомств увеличивали недоверие мусульманского населения к российским властям, особенно если обвинения в предательстве и антироссийском заговоре касались

¹ Восстание 1916 г. в Средней Азии и Казахстане: Сб. док. / под. ред. А. В. Пяковского. М., 1960. С. 223–224.

² Junosza-Gzowski A. Polksiezyc i gwiazda czerwona. Wspomnienia nurkiestanskie. Warszawa, 1922. S. 92.

представителей национальной элиты. Борясь с антирусской турецкой пропагандой в среде мусульман Туркестана накануне и в годы Первой мировой войны, руководство Туркестанского районного охранного отделения своими непродуманными действиями «разворачивало» эту самую среду в сторону, противоположную интересам России в Туркестане.

Литература и источники

Библиография русской библиографии, 1901–1916 гг. / под ред. Г.Л. Левина М.: Российская государственная библиотека НИО библиографии, 2011. 230 с.

Боюович М.М. Члены Государственной думы (Портреты и биографии). Второй созыв. М.: Тип. Т-ва И.Д. Сытина, 1907. 519 с.

Булгаков В. Ф. Л.Н. Толстой в последний год его жизни: Дневник секретаря Л.Н. Толстого. М.: Правда, 1989. 446 с.

Воспоминания С. Мстиславского [публикация А. Савельева] // История. 2006. № 16. С. 43–52.

Восстание 1916 г. в Средней Азии: Сб. док. / под ред. П.Г. Галузо. Ташкент: Госиздат УзССР, 1932. 207 с.

Восстание 1916 г. в Средней Азии и Казахстане: Сб. док. / под. ред. А.В. Пяковского. М.: Изд-во АН СССР, 1960. 694 с.

Генис В.Л. «Бутафорская революция», или Российское полпредство в Хиве в 1920 г. // Восток. 2000. № 2. С. 5–26.

Икрамов К. Дело моего отца. М.: Советский писатель, 1991. 304 с.

Кадыров Ш. «Нация» племен. М.: Центр цивилизационных и региональных исследований РАН, 2003. 363 с.

Майер А. А, Тагеев Б.Л. Полуденные экспедиции: очерки. М.: Воениздат, 1998. 351 с.

Поляков А. Записки жандармского офицера // Жандармы России. СПб. М.: Издательский дом «Нева»–«ОЛМА-ПРЕСС», 2002. 537 с.

Русские военные востоковеды до 1917 г.: Биобиблиографический словарь / сост. М.К. Басханов. М.: Восточная литература РАН, 2005. 295 с.

Сенюткина О.Н. Тюркизм как историческое явление (на материалах истории Российской империи 1905–1916 гг.). Н. Новгород: Изд-во НГЛУ; Изд. дом «Медина», 2007. 518 с.

Щапов Н.М. Я верил в Россию... Семейная история и воспоминания. М.: Изд-во объединения «Мосгорархив», 1998. 335 с.

Ян В.Г. Голубые дали Азии: путевые заметки. М.: Советский писатель, 1985. С. 597–677.

Junosza-Gzowski A. Polksiezyc i gwiazda czerwona. Wspomnienia nurkiestanskie. Warszawa, 1922. S. 111.

‘POLITICAL CASES’ IN TURKESTAN IN EARLY 20th CENTURY: ‘SPY-MANIA’ OR ‘WITCH-HUNT’

Tatyana V. KOTYUKOVA,

Cand. Sci. (Hist.), senior research fellow,
Institute of General History, Russian
Academy of Sciences (32a, Leninskiy prosp.,
Moscow, 119334, Russian Federation).

E-mail: kotyukovat@mail.ru

Abstract. The article considers the history of a number of resonant political cases that illustrate in the best way possible the mechanism of decision-making not only in the administration of the Turkestan region, but also in the central government of the Russian Empire. The author also focuses on the role of the Turkestan regional security office in creating ‘manias’ and ‘phobias’. It was the incompetence of the Turkestan administration multiplied by the desire of career development of certain high-ranking officials that provided a breeding ground for such ‘manias’ and ‘phobias’.

Keywords: Turkestan, Muslims, political cases, Ministry of Internal Affairs, spy-mania, pan-Islamism, pan-Turkism.

DOI: 10.22311/2074-1529-2016-12-3-155-176



*ИСЛАМСКОЕ ОБРАЗОВАНИЕ
В РОССИИ И ЗА РУБЕЖОМ*







РОЛЬ ЗАРУБЕЖНОГО ФАКТОРА В СТАНОВЛЕНИИ СИСТЕМЫ РЕЛИГИОЗНОГО ОБРАЗОВАНИЯ В ПОСТСОВЕТСКОМ ТАТАРСТАНЕ: ПРОБЛЕМЫ И ПУТИ ИХ ПРЕОДОЛЕНИЯ

АХУНОВ

Азат Марсович,

канд. филол. наук; доцент каф.
востоковедения и исламоведения,
Институт международных отношений,
истории и востоковедения, Казанский
(Приволжский) федеральный
университет (420008, Россия,
Республика Татарстан, г. Казань,
ул. Кремлевская, д. 18).
E-mail: aakhunov@rambler.ru

Аннотация. С созданием в 1992 г. в Татарстане Централизованной религиозной организации Духовного управления мусульман Татарстана возникла острая необходимость в подготовке религиозных кадров. Основную помощь оказали различные арабские фонды, преимущественно из стран Персидского залива. Обученные там сотни татар-мусульман сыграли важную роль в становлении религиозных институтов, одновременно породив феномен «конфликта поколений». Статья адресуется исследователям институциональной истории российского ислама, а также дискуссия о месте религии в светском пространстве.

Ключевые слова: Ближний Восток, ДУМ РТ, ислам в Татарстане, мусульманское образование.

DOI: 10.22311/2074-1529-2016-12-3-179-188

Точкой отчета начала массового выезда татарской молодежи для обучения в вузы исламских стран можно назвать 1992 г. Этот процесс был невозможен без финансовой поддержки различных исламских фондов, прежде всего саудовских. После развала СССР Российская Федерация пребывала в глубоком экономическом и политическом кризисе. Татарстан, объявивший политику «мягкого вхождения в рынок», находился в относительно благоприятных условиях по сравнению с другими субъектами Федерации, но еще не настолько силен материально, чтобы финансировать создание собственной системы религиозного образования. Кроме того, татарстанские руководители — вчерашние коммунисты, полагали, что религия — это удел пенсионеров, поэтому не считали этот вопрос актуальным.

Российская Федерация нуждалась в кредитах и инвестициях, Министерство иностранных дел РФ возглавил «либерал» А. В. Козырев, повернувший вектор российской внешней политики с Востока на Запад. Изменилось отношение и к странам, находившимся в противоположном СССР лагере. В этих условиях созрел

ли предпосылки для восстановления разорванных в 1938 г. дипломатических отношений с Королевством Саудовская Аравия. В декабре 1991 г. в Москве было открыто посольство КСА, а в мае 1992 г. в гостинице «Метрополь» состоялся большой дипломатический прием, собравший российский истеблишмент¹. В адрес саудовской стороны прозвучало множество комплиментов, были озвучены надежды российских мусульман как на моральную, так и на материальную поддержку. В частности, председателем Духовного управления мусульман Европейской части СНГ и Сибири муфтием Талгатом Таджутдином было заявлено, что «Саудовская Аравия способна оказать неоценимое содействие правоверным в России, как и в других государствах бывшего СССР, в возрождении исламской духовности, культурных традиций, восстановлении мусульманских храмов, посещении священных мест»².

За словами последовали дела, и уже весной 1992 г. в Татарстане был открыт один из первых в стране исламских лагерей, спонсированный международной ассоциацией «Тайба» и организованный Молодежным центром исламской культуры «Иман» во главе с В. Якуповым — в будущем заместителем муфтия и основным актором антиваххабитской кампании. Были проведены и другие мероприятия — например, конкурс чтецов Корана, профинансированы издания мусульманских книг и газет и т. д.

Сотрудничество было налажено и в области зарубежного образования. Свообразными центрами по отбору и отправке студентов в арабские вузы стали в Казани Закабанная мечеть, штаб-квартира ДУМ РТ при Сенной (ныне Нурулла) мечети и др. Попасть в число абитуриентов считалось престижным, поэтому первые «гранты» разошлись среди приближенных к руководству ДУМ молодых ребят. И те заявления, звучавшие в центральной прессе, что «в Саудовскую Аравию отправлялись [...] дети из нищенских, неблагополучных семей, а то и вовсе оставленные заботой пьяных родителей»³, конечно же, не соответствовали действительности.

Точная статистика не велась, не существовало единого органа, аккумулировавшего такого рода информацию. Некоторые из студентов недоучившись, вернулись обратно, другая часть после перерыва продолжила учебу в том же или другом вузе или в другой стране, еще одна небольшая часть навсегда покинула родину. Основные страны, куда

¹ Сам Козырев в мае 1992 г. совершил визит по шести ведущим странам Персидского залива с целью получения кредита или поставки российского вооружения, но не добился успеха. См.: Юсин М. Наш визит — это борьба за рынки, в том числе за рынки вооружений // Известия (моск. выпуск). 05.05.1992.

² В московской гостинице «Метрополь» состоялся дипломатический прием по случаю открытия посольства Саудовской Аравии в России // РИА «Новости». 15.05.1992.

³ Постнова В. Еще одно взятие Казани // НГ-Религии. 2002. 4 марта.

выезжала мусульманская молодежь — это Саудовская Аравия, Египет, Турция, Малайзия, в меньшей степени — Ливан, Иордания, Сирия, Ирак, Индонезия, страны Магриба. Несмотря на самые фантастические цифры, которые назывались в СМИ, на наш взгляд, религиозное образование в мусульманских странах получили не более 300 человек из Татарстана. В 2000 г. председатель Совета муфтиев России Равиль Гайнутдин обозначил это количество «в несколько сот человек»¹. В 2011 г. называлась цифра 120 человек, обучающихся только в Саудовской Аравии².

Статистика не велась по причине отсутствия необходимости в контроле этой группы молодежи как неопасной; непререкаемый среди мусульман авторитет арабов как носителей истинного религиозного знания, «старших братьев» по вере, не позволял усомниться в чистоте их помыслов. Общественное мнение еще не созрело для дискуссий о «традиционном исламе», «ваххабитах» и «салафитах», а сам ислам воспринимался как общее достояние всех мусульман мира, без деления на правовые школы и направления.

Ситуация резко изменилась после начала в декабре 1994 г. военного конфликта в Чечне, произошедших на территории Российской Федерации громких терактов, взбудораживших российское общество. Спонсором чеченских боевиков и исполнителей устрашающих акций, по мнению правоохранительных органов, выступили различные арабские фонды, чаще всего назывался «Ал-харамейн». В свете этих событий в поле зрения силовых структур попали исламские религиозные заведения, в т. ч. и татарстанские, обучение в которых вели арабские наставники, а также выпускники зарубежных мусульманских учебных заведений. Участие некоторых шакирдов в противоправных действиях на Кавказе, вывело на повестку дня вопрос о законности функционирования подобных высших и средних учебных заведений, программ, по которым готовились будущие религиозные деятели, об отсутствии лицензий.

Пожалуй, одним из первых, кто напрямую заговорил о вреде зарубежного образования для татар, стал муфтий Татарстана Габдулла Галиуллин, хотя безадресные заявления звучали и раньше из уст руководителя ДУМЕС Талгата Таджутдина³. В 1996 г. муфтий Татарстана все еще пытался играть на федеральном поле в качестве председателя Высшего координационного центра (ВКЦ) духовных управлений мусульман России, но ряд его резких, не согласованных с руководством Татарстана заявлений и неадекватных действий по-

¹ О необходимости точных определений // НГ-Религии. 2000. 29 нояб.

² Как противостоять салафизму? // Время и деньги. 2011. 15 февр.

³ Лидер мусульман России против вмешательства зарубежных исламских организаций в духовную сферу своей конфессии // Postfactum.Ru. 1994. 20 июля.

ставили на повестку дня вопрос о смене духовного лидера мусульман. Пытаясь казаться лояльным, в интервью агентству «Интерфакс» он заявил, что в Татарстане существует опасность «выгодного Москве» раскола. Источником его станут возвращающиеся на родину выпускники зарубежных исламских вузов. Всего, по его подсчетам, на тот момент в таких странах, как Турция, Сирия, Иордания, Ливия, Марокко, Тунис, Саудовская Аравия, Арабские Эмираты, Малайзия, Индонезия, обучалось около 100 человек из Татарстана. По его словам, «они неизбежно внесут что-то новое, что может войти в противоречие с устоявшимися обычаями. Не сомневаюсь, что начнется вражда, интриги и в итоге — раскол. Вред будет нанесен всей религиозной среде»¹. Выход из положения он видел в создании местных религиозных учебных заведений, но на организацию их нет средств, а «государство стоит в стороне».

Трудно было воспринимать это заявление всерьез, поскольку именно сам Габдулла Галиуллин в начале 1990-х гг. организовывал обучение молодых татар в арабских странах и в собеседовании с ним на эту тему принимал участие автор этих строк. А бум выезда в исламские страны татарской молодежи, по мнению другого экс-муфтия Татарстана, Ильдуса Файзова, пришелся на 1995–1996 гг.²

События августа-сентября 1999 г. в Дагестане ввели в лексику экспертов и политиков новый термин — «ваххабизм». Началась дискуссия — есть ли основа для ваххабизма в Татарстане? На этом фоне карт-бланш в федеральных СМИ получили оппоненты действующего муфтия ДУМ РТ Гусмана Исхакова, в частности его бывший конкурент Фарид Салман. В своем известном письме в «Российскую газету» он писал, что мусульманское духовенство, обученное за границей, «не скрывает враждебных национальному российскому исламу идей. Ведь для них мы — традиционалисты, еретики и невежды. Кадровая ситуация: кадров (мулл) катастрофически не хватает. Мечети, появившиеся в последние годы, число которых велико, в большинстве своем пусты. Сторонники традиционного ислама всячески оттесняются, смещаются. На их места ставятся выпускники ваххабитских заведений»³. Также он писал, что вся полнота религиозной власти находится в руках людей, получивших саудовское образование или зависящих от саудитов финансово.

Время для атаки на официальный ДУМ РТ было выбрано удачно. Нельзя сказать, что критика была полностью безосновательной, но это не шло ни в какое сравнение с тем, что происходило в этот момент в Чечне и Дагестане. Напуганные этим письмом, власти Татарстана

¹ Ислам в России: на пороге нового раскола? // Время и деньги. 1996. 3 окт.

² Как противостоять салафизму? // Время и деньги. 2011. 15 февр.

³ Ваххабизм — не просто зло, это смертоносное зло // Российская газ. 1999. 25 сент.

уже через три дня вынуждены были выступить в той же «Российской газете». Председатель Государственного Совета Татарстана Фарид Мухаметшин сообщил, что сейчас всеми компетентными органами ведется проверка публикаций в прессе и другой информации, связанной с проникновением на территорию республики чуждой идеологии. «Если эта информация подтвердится, — сказал спикер, — я не исключаю возможности запрета подобной деятельности на территории Татарстана. Кроме того, мы обратимся с аналогичным предложением к федеральным властям»¹.

Таким образом, всерьез рассматривался вопрос о принятии аналогичного дагестанскому закону «О запрете ваххабитской и иной экстремистской деятельности».

После того как ситуация несколько успокоилась, официальный Татарстан начал вести контрпропагандистскую работу. В местной прессе со статьей «О жупеле “ваххабизма” или политической борьбе вокруг ислама» выступила известный исламовед, доктор философских наук, профессор Гульнара Балтанова, заявившая, что «любому мыслящему человеку очевидно, что реальных корней ваххабизма в РТ не существует, так как ислам не оказывает практически никакого влияния на политическую ситуацию в республике».

Говоря о системе религиозного образования, она назвала неудачным опыт президента Ингушетии Руслана Аушева, распорядившегося отозвать лицензии у учебных заведений, финансируемых иностранными государствами или организациями. «Так что сам по себе отказ от иностранной помощи не решит проблемы, а только усугубит ее».

«То же самое следует сказать и о втором канале влияния “ваххабизма” — об обучении нашей молодежи за рубежом. Эта практика неизбежна, и отказываться от нее не стоит, другое дело, что и в этом вопросе нужна продуманная политика. В мире ислама существует немало исламских университетов умеренного толка, где дается основательное, широкое образование. Но, разумеется, параллельно необходимо развивать свою, отечественную систему подготовки специалистов»².

Таким образом, эта тема сошла на нет, в т. ч. несмотря на неоднократные заявления и выступления первого заместителя муфтия Валиуллы Якупова о «ваххабитском холдинге» в Татарстане.

Снова эта тема стала усиленно раскручиваться с переездом в Казань в 2007 г. «эксперта-исламоведа», корреспондента агентства «Росбалт» Яны Амелиной и активизации выпускника местного истфака Раиса Сулейманова, объединивших усилия под крышей местного

¹ Председатель Госсовета Татарстана Фарид Мухаметшин не исключает возможности запрета ваххабизма // Российская газ. 1999. 28 сент.

² Балтанова Г. О жупеле «ваххабизма» или политической борьбе вокруг ислама // Время и деньги. 1999. 18 нояб.

Центра региональных и этнорелигиозных исследований при Казанском университете. Была многократно развита и расширена концепция Валиуллы Якупова о «ваххабитском холдинге» в Татарстане, прозвучали прогнозы о неминуемых терактах в Татарстане.

События ноября 2010 г. в Нурлатском районе Татарстана, где в результате спецоперации были уничтожены трое боевиков, пытавшихся подорвать машину начальника Чистопольского подразделения Центра противодействия экстремизму МВД по РТ, как бы подтвердили слова «экспертов». Началось давление на муфтия Гусмана Исхакова, вынужденного очистить муфтият от части мухтасибов, получивших образование за рубежом. Вскоре он сам был снят с должности, и на его место в апреле 2011 г. пришел Ильдус Файзов — непримиримый боец с ваххабизмом и экстремизмом. В период его правления началась люстрация кадров — практически все выпускники саудовских вузов были отстранены от должностей, в т. ч. такие авторитетные и знаковые фигуры, как имам мечети Кул Шариф, популярнейший проповедник Рамиль Юнусов. Хотя были и непонятные исключения. Например, в апреле 2011 г. был выбран новый имам-мухтасиб Альметьевского района — казый Северо-Восточного региона, выпускник саудовского вуза Рафик-хазрат Минахметов.

Сменивший в 2011 г. Гусмана Исхакова на посту муфтия Ильдус Файзов, несмотря на свою яркую антиваххабитскую риторику, частью которой были обвинения в адрес выпускников зарубежных вузов, все же провел в августе 2011 г. традиционную встречу со студентами, обучающимися в заграничных мусульманских учебных заведениях¹. Он не стал скрывать, что религиозные организации Татарстана испытывают кадровый голод, нуждаются в квалифицированных и научных кадрах, поэтому призвал студентов завершать начатое образование — получать дипломы о полном шариатском образовании.

Похожие благопожелания («создавать татарские землячества», «наладить связи с Татарстаном, с ДУМ РТ», «заняться переводами на татарский язык произведений классической богословской мысли» и др.) прозвучали из уст и других руководителей муфтията. Какой-либо конкретной программы или плана предложено не было. Мало того, по словам начальника образования ДУМ РТ Валиуллы Якупова, муфтият не обладал точными данными по количеству студентов, получающих образование за пределами России².

Судя по фотографиям, опубликованным на сайте ДУМ РТ, в мероприятии приняло участие не более 20 человек. Аналогичное число

¹ Муфтий Ильдус хазрат Файзов встретился со студентами, обучающимися за рубежом // Сайт ДУМ РТ. 2011. 11 авг. URL: <http://dumrt.ru/ru/node/704>

² Саматова А. Мусульманское духовенство Татарстана нацелилось на молодежь // Молодежь Татарстана. 2011. 11 авг.

участвовало и в предыдущих встречах, еще во времена Гусмана Исхакова. Во время самой последней встречи, состоявшейся в июле 2013 г. уже с новым муфтием К. Самигуллиным, также не прозвучало никаких новых идей, кроме традиционного пожелания выбрать из своей среды куратора для взаимодействия с ДУМ РТ¹.

Ранее Ильдус Файзов уже высказывался на эту тему в том смысле, что в условиях глобализации запретить обучение за рубежом не получится, что люди будут пользоваться Интернетом, который дает возможность читать, слушать и смотреть проповеди салафитских шейхов. Единственный выход он видел в получении первоначального базового образования на родине, чтобы получить своего рода «прививку» от вредных идей². Поэтому данная встреча вполне вписывалась в его концепцию строительства нового ДУМ РТ, свободного от всяких «измов».

Вступивший в марте 2010 г. в должность президента Татарстана Рустам Минниханов, позиционировавший себя до сих пор в качестве хозяйственника и избегавший политики, лишь спустя год, во время встречи с руководителями республиканских СМИ, обозначил свою позицию по исламскому вопросу. Он отметил, что исторически ислам в Татарстане был толерантным, «но в 1990-е годы огромное количество молодых людей уехали из республики за границу и получили совершенно иное образование, попав под влияние экстремистских течений»³.

«Конечно, это плохо, это вина государства, которое не обращало на это внимания. Наша задача сейчас — сохранить наш традиционный ислам, а все экстремистские проявления пресекать. Государство, конечно, отделено от религии, но не настолько, чтобы совсем ничего не видеть. Поэтому в рамках наших полномочий мы будем вникать в этот вопрос и принимать соответствующие меры», — заявил он⁴.

Покушение на муфтия Ильдуса Файзова и трагическая гибель начальника образовательного отдела Валиуллы Якупова 19 июля 2012 г. вновь усилили внимание госорганов к выпускникам арабских вузов, которые назывались чуть ли не основными виновниками «ваххабизации Татарстана». Кульминацией всего этого стало принятие в августе 2012 г. Госсоветом Татарстана поправок в закон «О свободе совести и религиозных объединений», согласно которым имамом

¹ Муфтий Татарстана провел встречу со студентами, обучающимися в зарубежных исламских вузах // Сайт ДУМ РТ. 2013. 29 июля. URL: <http://dumrt.ru/ru/node/9206>

² Как противостоять салафизму? // Время и деньги. 2011. 15 февр.

³ Рустам Минниханов: «Задачей руководителя региона является соблюдение баланса интересов» // Портал правительства Республики Татарстан. 2011. 23 марта. URL: <http://prav.tatarstan.ru/rus/index.htm/news/82318.htm>

⁴ Там же.

в системе ДУМ РТ мог работать человек, получивший религиозное образование «на территории Российской Федерации или других государств, дипломы которых признаны в установленном порядке». Было рекомендовано внести эти поправки и в соответствующий федеральный закон.

Местный закон противоречил федеральному, и к делу подключились мусульманские активисты. Как утверждал на своей странице в фейсбуке прихожанин казанской мечети «Ал-Ихлас», неоднократно преследуемый силовыми структурами за принадлежность к запрещенной партии «Хизб ат-тахрир», Тауфик Васильев (в недавнем прошлом депутат Верховного Совета РТ и работник правоохранительных органов), именно ему удалось отыграть назад местную поправку к закону¹.

«В связи с нарушением конституционных прав и интересов неограниченного количества мусульман, я [...] подал исковое заявление в адрес Верховного суда Татарстана с требованиями признать данные изменения в Закон РТ противоречащими Конституции России, нарушающими законные права как религиозных организаций, так и мусульман», — пишет он. По словам Т. Васильева, Госсовет РТ не имел права самостоятельно менять закон, а должен был выйти с законодательной инициативой в Государственную Думу РФ. Далее, по словам правозащитника, предпринимались попытки провести татарстанские поправки через Конституционный Суд РФ и Федеральное Собрание. В результате окончательно вопрос был решен на уровне Госдумы РФ. Нововведения от Татарстана не прошли — Госсовет Татарстана своим решением от 28 июня 2013 г. убрал принятые год назад поправки и оставил вопросы деятельности имамов на усмотрение самих религиозных организаций². Таким образом, теперь закон никак ограничивал выпускников зарубежных исламских вузов.

Попытки вновь поднять этот вопрос были предприняты на федеральном уровне в январе 2014 г. Депутат Госдумы Михаил Маркелов предложил составить список зарубежных духовных заведений, выпускники которых возвращаются в Россию и занимаются «противоправной деятельностью». По его мнению, студентам, которые решат учиться в вузах из этого списка, «въезд на территорию России мог бы быть ограничен».

¹ Личная страница Т. Васильева в сети «Фейсбук». 2013. 20 сент. URL: <https://www.facebook.com/profile.php?id=100005125389173&fref=ts>

² О проекте закона Республики Татарстан № 500–4 «О внесении изменений в Закон Республики Татарстан «О свободе совести и о религиозных объединениях». Принято на сорок втором заседании Государственного Совета РТ четвертого созыва 28 июня 2013 года // Официальный сайт Госсовета РТ Республики Татарстан. 2013. 28 июня. URL: http://www.gossov.tatarstan.ru/fs/site_documents_struc/zakon/3220_file_3022-IV_ru.pdf

«Азы нетрадиционных форм толкования ислама они [студенты] получают в отдельных учебных заведениях в Саудовской Аравии, Пакистане, Катаре, Турции, Египте — вузы эти известны, — заявил депутат. — Вольное толкование Корана как раз-таки приводит к тому, что пополняются ряды так называемых “лесных братьев”, за счет молодых ребят»¹.

Данная инициатива не получила развития, поскольку противоречила 27-й статье Конституции РФ, согласно которой граждане России имеют право беспрепятственно возвращаться в страну.

Таким образом, на примере событий, происходивших в религиозной сфере в Татарстане в последние двадцать лет, мы видим, как менялось отношение власти к проблеме зарубежного мусульманского образования — от нейтрального, местами оптимистичного, до крайне отрицательного. Предпринимались попытки законодательно запретить деятельность имамов — выпускников зарубежных вузов, но все они не привели к желаемым результатам.

В целом настороженное отношение к этой группе исламских деятелей сохраняется и сейчас: ДУМ РТ проводит различные курсы для их переподготовки в соответствии с местными религиозными традициями, пытается не допускать их на высокие посты в системе Духовного управления. Тем не менее тенденция сводится к тому, что постепенно происходит реабилитация выпускников зарубежных вузов, их социальная адаптация в рамках мусульманской уммы. Новые группы шакирдов отправляются в арабские страны только после изучения основ ислама и местных традиций на базе татарстанских религиозных учебных заведений. Сам поток обучающихся постепенно иссякает, хотя необходимость в получении полноценного высшего религиозного образования в крупнейших исламских центрах мира все еще существует.

Литература

Балтанова Г. О жупеле «ваххабизма» или политической борьбе вокруг ислама // Время и деньги. 1999. 18 ноября.

Постнова В. Еще одно взятие Казани // НГ-религии. 2002. 4 марта.

Саматова А. Мусульманское духовенство Татарстана нацелилось на молодежь // Молодежь Татарстана. 2011. 11 авг.

¹ Депутаты запретят россиянам учиться в экстремистских вузах // Lenta.Ru. 2014. 28 янв. URL: <http://lenta.ru/news/2014/01/28/extremism/>

FOREIGN FACTOR IN THE FORMATION THE SYSTEM OF RELIGIOUS EDUCATION IN POST- SOVIET TATARSTAN: PROBLEMS AND WAYS OF OVERCOMING THEM

Azat M. AKHUNOV,

Cand. Sci. (Philol.), associate professor
of the Department of Oriental and
Islamic Studies, Institute
for International Relations, History
and Oriental Studies, Kazan Federal
University (18, Kremlyovskaya str.,
Kazan, Republic of Tatarstan, 420008,
Russian Federation).
E-mail: aakhunov@rambler.ru

Abstract. A problem arose with the creation of the first independent religious structure in Post-Soviet Tatarstan (Spiritual Administration of Muslims of Tatarstan) and that was an urgent need to train imams and mudarrises for Tatarstan's mosques, madrasahs and maktabas. The ties between Kazan, Bukhara and Tashkent — traditional centers for the training of Tatar imams — were destroyed after the disintegration of the USSR; as a result, the absence of religious schools necessitated a search for new approaches. Help was received from various Arab funds and patrons, mainly from the Gulf States. At their expense, hundreds of young Muslim Tatars were trained abroad. By the example of the events in the religious sphere of Tatarstan in the last twenty years, we can see the dynamics of the government's attitude towards the problem of foreign Muslim education: from neutral and sometimes optimistic to highly negative.

Keywords: Middle East, Republic of Tatarstan, Islam in Tatarstan, Islamic education, Spiritual Administration of Muslims of Tatarstan.

DOI: 10.22311/2074-1529-2016-12-3-179-188



ПРЕПОДАВАНИЕ РЕЛИГИОЗНОЙ КУЛЬТУРЫ И ЭТИКИ В ШКОЛАХ ТУРЦИИ В СВЕТЕ РЕШЕНИЙ ЕВРОПЕЙСКОГО СУДА ПО ПРАВАМ ЧЕЛОВЕКА



ЖИГУЛЬСКАЯ

Дарья Владимировна,

канд. ист. наук, сотрудник кафедры стран Центральной Азии и Кавказа, Институт стран Азии и Африки, ФГБОУ ВО «Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова» (125009, Россия, г. Москва, ул. Моховая, д. 11, стр. 1.)

E-mail: daria.zhigulskaia@rambler.ru

Аннотация. Преподавание предмета «религиозная культура и этика» (тур. Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi) с 1982 г. является обязательным в турецких школах. От посещения данных уроков освобождаются только граждане Турции немусульманского вероисповедания. Но всем мусульманам изучение этого предмета вменяется в обязанность. Однако ислам в Турции довольно разнообразен: несмотря на то, что большинство населения страны — сунниты-ханафиты, распространены и другие внутриисламские течения, среди них, например, алевизм. Так, некоторые алевиты заявляют, что программа уроков по религиозной культуре и этике не отвечает принципам объективности и плюрализма. В статье подробно рассматривается иск, поданный семьей алевитов против Турции в Европейский суд по правам человека, известный под названием «Дело Хасана и Эйлем Зенгин», а также оценивается влияние решений ЕСПЧ на модификацию религиозного образования в школах Турции. **Ключевые слова:** религиозная культура и этика, Турция, Европейский суд по правам человека, алевиты, ислам, религиозное образование, секуляризм, права человека. DOI: 10.22311/2074-1529-2016-12-3-189-200

Турция — страна, большинство населения которой исповедует ислам, и при этом она является светским демократическим государством. Религиозное наследие страны довольно богато: от доисламских верований до современного ислама суннитского толка, от небольших групп христиан и иудеев до ряда мусульманских меньшинств, не относящихся к суннитской традиции. Хотя большинство населения Турции — мусульмане, ислам в турецком обществе не монолитен и содержит внутренние вариации.

Хасан и Эйлем Зенгин принадлежат к сообществу алевитов, самому многочисленному в стране несуннитскому меньшинству. По некоторым оценкам, алевиты составляют около 70% от всех несуннитских мусульманских меньшинств страны, а их сообщество насчитывает примерно 15 млн человек. Согласно другим источникам, алевитское сообщество Турции включает в себя от 5 до 10 млн человек¹.

Алевизм в значительной мере отличается от суннитского ислама. Алевитское вероучение довольно синкретично, в нем при-

¹ Rabasa A., Larrabee F.S., The rise of political Islam in Turkey. RAND National Defense Research Institute, 2008. P. 20.

существуют некоторые элементы, характерные для доисламского шаманизма и зороастризма, кроме того, заметное влияние на алевизм оказали суфизм и гностицизм.

Алевиты постятся в иные дни, нежели мусульмане-сунниты. Как правило, они не посещают мечети, не совершают пятикратный намаз и не считают хадж обязательным религиозным предписанием. Алевизм по сей день не классифицирован и не оформлен в качестве формалистической религии: в нем отсутствует систематизированная теологическая традиция и священные книги. Для алевитов важен лишь внутренний опыт. Согласно алевитскому вероучению, Аллаха сокрыт в глубине человеческого сердца.

Во времена Османской империи алевиты считались еретиками и подвергались жестоким гонениям. После распада империи они поддержали установление светского республиканского строя, при котором суннитский ислам был взят под контроль государства, и официальная дискриминация алевитов прекратилась. Однако, несмотря на свою светскую природу, фактически режим по-прежнему поддерживал привилегированную позицию суннитского населения.

В раннереспубликанский период алевиты были в основном сельскими жителями и не принимали активного участия в общественно-политической жизни Турции. Однако с волнами миграции 50-х и 60-х годов XX в. многие из них перебрались в крупные города. С 60-х годов начался процесс институализации алевизма. В 1966 г. его последователи организовали первую политическую партию — «Партию единства» (тур. *Birlik Partisi*).

После 1990-х гг. алевитское сообщество стало заметным игроком в общественной жизни страны, демонстрируя существенную политическую активность. Сегодня алевиты играют значимую роль в общественно-политическом климате страны и выдвигают требования принципиально иного отношения государства к ним в религиозной сфере. Они регулярно фигурируют в официальной документации по вхождению Турции в ЕС. Алевиты «являются сегодня частью гораздо большего геополитического стратегического дискурса, в котором и мы полноправные участники»¹.

«Сегодняшние политические требования алевитов можно охарактеризовать как “политику признания”, в рамках которой алевиты призывают к равноправному участию во всех сферах жизни страны и особенное внимание уделяют взаимоотношениям с суннитским

¹ *Shankland D.* Maps and the Alevis: On the Ethnography of Heterodox Islamic Group. *British Journal of Middle Eastern Studies*, 2010. P. 227–239.

населением, указывая на существующую по отношению к себе дискриминацию»¹.

Одно из таких требований связано с вопросом религиозного обучения в школах, особенно начальных. Это стало проблемой после того, как в 1982 г. была принята поправка к Конституции, согласно которой религиозное обучение в турецких школах стало обязательным.

Статья 24 Конституции гласит:

*Обучение и воспитание по предмету религии и этики должно проводиться под контролем и надзором государства. Обучение религиозной культуре и основам морали должно быть обязательным пунктом учебной программы начальных и средних школ. Прочие виды религиозного обучения являются факультативными и выбираются по собственному желанию обучающегося, а в случае его несовершеннолетия — также по запросу его законных представителей*².

Раздел 12 Государственного акта об образовании (Закон № 1739) гласит, что *основой национального образования в Турции является принцип секуляризма. Религиозная культура и этика должны входить в обязательную программу начальных и средних школ.*

Стоит отметить, что раньше, в период с 1927 по 1948 г., религиозное образование в школах было под запретом. В 1946 г. парламент страны рассмотрел вопрос ввода религиозного обучения как «меры защиты от коммунистической угрозы»³. В результате в 1948 г. в программу школ вошло религиозное обучение как факультативный предмет, а в 1982 г. оно стало обязательным. В 1990 г. Верховный совет по образованию ввел освобождение от посещения этих уроков для учеников христианского и иудейского вероисповеданий.

В документе говорилось о том, что в соответствии с предложением Министерства образования, ученики — граждане Турции, исповедующие христианство или иудаизм и посещающие начальные и средние школы, освобождаются от обязанности посещать занятия по религиозной культуре и этике при условии предъявления доказательства принадлежности к своей религии. В случае желания посещать вышеупомянутые занятия ученики должны предоставить письменный запрос от законных представителей⁴.

¹ Erman T., Göker E. Alevi politics in contemporary Turkey. Middle Eastern Studies, 2000. P. 99–102.

² Конституция Турецкой Республики [Электронный ресурс] // URL: <http://www.anayasa.gen.tr/1982Constitution-EYasar.htm> (Дата обращения 30.07.2016).

³ Şanver M. TBMM Tutanaklarına göre Türkiye’de din eğitimi, 1946–1957. S. 336.

⁴ Основной закон о национальном образовании № 1739, 14 июня 1973 года [Электронный ресурс] // URL: http://personel.meb.gov.tr/daireler/mevzuat/mevzuatlar/milli_egitim_temel_kanunu_1739.pdf (Дата обращения 30.07.2016).

Однако алевитов официально не признают религиозным меньшинством. Также они не считают себя немусульманами (хотя внутри алевитского сообщества в Турции ведутся дискуссии на данную тему). В соответствии с Лозаннским мирным договором статус религиозного меньшинства имеют только турецкие граждане немусульманского происхождения, поэтому к алевитам вышеупомянутые исключения не относятся.

Вместе с тем для алевитов одной из принципиальных проблем является вопрос о преподавании основ религии в школе, на который государству необходимо найти оперативный и адекватный ответ. Согласно утверждениям самих алевитов, обязательные уроки религии в школах в основном описывают суннитские практики и отражают представление о мире, характерное для суннизма. Дети-алевиты при этом, получая в семье и в школе противоречивую информацию, испытывают на себе психологическое давление. Алевиты требуют, чтобы в учебные материалы были внесены необходимые поправки; обучение не доверялось преподавателям, имеющим пристрастный взгляд на предмет; чтобы учителя, дискриминирующие учеников по религиозным мотивам, были привлечены к ответственности; чтобы в учебные материалы была включена адекватная информация об алевитском вероучении. Помимо обращения в турецкие судебные органы, ряд родителей обратились также в Европейский суд по правам человека. Один из таких случаев рассматривается ниже.

Обстоятельства дела

Хасан Зенгин (род. в 1960 г.) и его дочь Эйлем Зенгин (род. в 1988 г.) проживают в Стамбуле. На момент подачи жалобы г-ном Зенгином от собственного имени и от имени дочери последняя обучалась в седьмом классе государственной школы района Авджылар г. Стамбула.

23 февраля 2001 г. истец подал запрос в Управление национального образования провинции (Управление) при администрации губернатора провинции Стамбул об освобождении его дочери от уроков религиозной культуры и этики в связи с тем, что семья исповедует алевизм. Он заявил, что, согласно международным договорам, таким как «Всеобщая декларация прав человека», родители вправе выбрать вид обучения для своих детей. Кроме того, он указал на то, что наличие обязательного курса религиозной культуры и этики в школьной программе противоречит принципам секуляризма.

2 апреля 2001 г. Управление отказало Зенгин в освобождении от занятий, ссылаясь на статью 24 Конституции и раздел 12 Государственного акта об образовании (Закон № 1739).

Получив отказ из Управления, истец подал иск в Стамбульский суд по административным делам. Он указал, что обязательные уроки религиозной культуры и этики были фактически основаны на фундаментальных правилах суннитско-ханафитского ислама, в то время как азы алевитского вероучения вовсе не были отражены в учебной программе. Кроме того, *inter alia* он выразил несогласие с обязательным статусом данного школьного предмета.

Решением от 28 декабря 2001 г. Административный суд отклонил иск, заявив следующее: Статья 24 Конституции гласит, что предмет религиозной культуры и этики относится к обязательным дисциплинам, преподаваемым в начальной и средней школе, а раздел 12 Закона № 1739 [гласит], что уроки религиозной культуры и этики обязательны к изучению в начальной и средней школе. В связи с этим отклонение запроса истца не противоречит закону.

Далее истец обжаловал это решение на основании неверного применения нормы права, ссылаясь в том числе и на Конвенцию.

Решением от 14 апреля 2003 г., опубликованным 5 августа 2003 г., Верховный административный суд отклонил апелляцию г-на Зенгина и оставил в силе предыдущее решение, отметив, что оно соответствует процессуальным правилам и законодательству страны.

2 января 2004 г. истцы обратились в Европейский суд по правам человека. Дело было открыто на основании иска № 1448/04 против Турецкой Республики, поданного согласно статье 34 Конвенции о защите прав и фундаментальных свобод человека¹.

Истцы, в частности, утверждали, что характер преподавания обязательного курса религиозной культуры и этики нарушал их права, гарантированные вторым предложением статьи 2 протокола № 1, а также статьей 9 Конвенции.

6 июня 2006 г. иск был принят. Публичные слушания состоялись в здании ЕСПЧ в г. Страсбурге 3 октября 2006 г. (правило 59, параграф 3 Судебного регламента).

Доводы сторон

Истцы заявили, что характер преподавания предмета религиозной культуры и этики в начальной и средней школе нарушает их

¹ Решение Европейского суда по правам человека от 9 октября 2007 года № 1446/04, дело Хасана и Эйлем Зенгин против Турции [Электронный ресурс] // URL: <http://hudoc.echr.coe.int/sites/eng/pages/search.aspx?i=001-82580#i=itemid%3A%5B%22001-82580%22%5D> (Дата обращения 30.07.2016).

права согласно второму предложению статьи 2 протокола № 1, которое гласит: Государство при осуществлении функций, которые оно принимает на себя в области образования и обучения, уважает право родителей обеспечивать такое образование и такое обучение, которые соответствуют их религиозным и философским убеждениям¹.

Истцы указали на то, что сведения, которые содержатся в программе уроков по религиозной культуре и этике, субъективны и не плюралистичны, в этой связи преподавание дисциплины «религиозная культура и этика» не отвечает критериям, указанным в статье 2 протокола № 1. В учебной программе полным образом освещались практики и ритуалы, характерные исключительно для суннитской традиции. По утверждению истцов, данный факт указывал на недостаточную объективность и всесторонность подачи материала. Также истцы отметили, что в светском государстве в общеобразовательных школах религиозные дисциплины не должны носить обязательный характер.

Кроме того, истцами указывалось на нарушение положений статьи 9 Конвенции, гласящей:

- 1. Каждый имеет право на свободу мысли, совести и религии; это право включает свободу менять свою религию или убеждения и свободу исповедовать свою религию или убеждения как индивидуально, так и сообща с другими, публичным или частичным порядком в богослужении, обучении, отправлении религиозных и культовых обрядов.*
- 2. Свобода исповедовать свою религию или убеждения подлежит лишь тем ограничениям, которые предусмотрены законом и необходимы в демократическом обществе в интересах общественной безопасности, для охраны общественного порядка, здоровья или нравственности или для защиты прав и свобод других лиц².*

Однако правительство Турции в ответ подчеркнуло, что учебная программа, составленная Министерством образования, а не религиозными институтами, соответствовала принципу светскости и отвечала основным положениям статьи 24 Конституции и раздела 12 Государственного акта об образовании (закон № 1739) и, безусловно, не носила субъективный характер. Кроме того, в программе занятий по религиозной культуре и этике внимание уделялось мировым

¹ Протокол к Конвенции по защите прав и фундаментальных свобод человека, 20 марта 1952 года [Электронный ресурс] // URL: <http://www.echr.ru/documents/doc/2440801/2440801.htm> (Дата обращения 30.07.2016).

² Европейская конвенция по правам человека [Электронный ресурс] // URL: http://www.echr.coe.int/Documents/Convention_RUS.pdf (Дата обращения 30.07.2016).

религиям и их ценностям. При этом в современной Турции существуют объективные основания для того, чтобы отводить больше времени изучению ислама, чем других религий и воззрений. Также правительство отметило, что для знакомства с алевитским вероучением, которое можно отнести скорее к области философской мысли, требуется более подробный курс. Сведения по этой теме представлены в девятом классе.

Помимо этого, правительство заявило, что обязательный характер занятий связан с необходимостью защиты детей от мифов и заблуждений, порождающих религиозный фанатизм. Отмечено было также и то, что преподавание осуществлялось под контролем административных судов, строго следивших за соблюдением принципов светскости. Наконец, по заявлению правительства, подготовка и содержание учебных программ находятся в компетенции государства. Следовательно, статья 2 протокола № 1 не дает родителям права возражать против данной прерогативы государства. В противном случае само существование централизованной системы образования стало бы невозможным.

Судебная оценка

Основные положения статьи 2 протокола № 1 суд интерпретировал следующим образом: два предложения статьи 2 протокола № 1 следует рассматривать не только в связи друг с другом, но также, в частности, и в свете статей 8, 9 и 10 Конвенции.

Статья 2 протокола № 1 не позволяет проводить различия между религиозным обучением и другими предметами. Она предписывает государству учитывать религиозные или философские убеждения родителей при составлении всей государственной учебной программы.

С другой стороны, второе предложение статьи 2 подразумевает, что государство при выполнении своих образовательных и воспитательных обязанностей должно обеспечить условия, при которых информация, входящая в учебный план, преподносилась бы в объективном, критическом и плюралистическом ключе. Это позволит ученикам сформировать независимое, критическое мышление в отношении религии в атмосфере, свободной от неуместного прозелитизма.

В соответствии с Конституцией Турции г-жа Зенгин, в то время ученица государственной школы, обязана была посещать занятия по религиозной культуре и этике, начиная с четвертого класса начальной школы.

Принимая во внимание все вышеизложенное, суд должен был определить, во-первых, отвечает ли программа дисциплины по религиозной культуре и этике принципам объективности, плюрализма и критического подхода к информации, тем самым соответствуя требованиям статьи 2 протокола № 1; во-вторых, предстояло установить наличие в турецкой образовательной системе надлежащих мер, гарантирующих уважение убеждений родителей учеников.

Судом было отмечено, что учебная программа начального и первых лет среднего образования уделяет больше внимания изучению ислама, чем других религий и учений.

В отношении алевитского вероучения суд постановил, что по отношению к нему, безусловно, применимо словосочетание «религиозные убеждения» в контексте второго предложения статьи 2 протокола № 1.

Далее суд заключил, что обучение дисциплине «религиозная культура и этика» не отвечало принципам объективности и плюрализма. Кроме того, преподавание указанной дисциплины, в свете конкретного иска, также не отвечало требованиям проявлять уважение к религиозным и философским убеждениям родителей учеников — в данном случае речь идет о религиозных убеждениях отца г-жи Зенгин, который причислял себя к сообществу алевитов.

Суд отметил, что освобождение от посещения предмета религиозной культуры и этики — недостаточная мера, которая не сможет обеспечить полноценной защиты чувств родителей, справедливо отмечавших, что обучение данному предмету способно привести ребенка к мировоззренческому конфликту, основанному на несоответствии ценностей, преподаваемых в школе и внушаемых ребенку в семье.

Решение суда и выводы

Суд заключил, что, в соответствии со вторым предложением статьи 2 протокола № 1, права истцов были нарушены. Установив нарушение статьи 2 протокола № 1, суд счел, что отдельного нарушения в связи со статьей 9 не отмечается.

Истцы не обращались с требованием о возмещении материального или морального ущерба. С учетом позиции истцов суд определил, что факт обнаружения нарушения статьи 2 протокола № 1 сам по себе является достаточной и справедливой компенсацией понесенного ущерба.

Также суд установил, что турецкая образовательная система в сфере религиозного образования не соответствовала принципам объ-

ективности и плюрализма и не обеспечивала достаточных мер, гарантирующих уважение в отношении убеждений родителей. Таким образом, отмечалось нарушение Конвенции. Из этого следует, что нарушение прав истцов, гарантированных вторым предложением статьи 2 протокола № 1, обусловлено характером учебной программы, а также отсутствием надлежащих мер, обеспечивающих уважение убеждений родителей. Следовательно, суд счел, что адекватной мерой компенсации и устранения несоответствий стало бы приведение образовательной системы и национального законодательства в соответствие с вышеупомянутым положением Конвенции.

Решение суда затрагивает три принципиальных вопроса. Первый — нарушает ли обязательное религиозное образование в школе права родителей на уважение их религиозных и философских убеждений? Второй вопрос — о совместимости принципа секуляризма и религиозного обучения в школе. Третий вопрос касается проблемы соблюдения принципов объективности и плюрализма при составлении учебной программы дисциплин, освещающих вопросы религии.

Статья 2 протокола № 1 не позволяет проводить различия между преподаванием религиозных дисциплин и других предметов. Во исполнение данного принципа материал курса по религиозным предметам должен быть разработан в объективном, критическом и плюралистическом ключе. Родители, считающие, что используемая учебная программа противоречит их убеждениям, могут потребовать освобождения их детей от соответствующих занятий. Однако представляется, что освобождение не является в данном случае адекватным решением проблемы. Факт того, что родители обязаны извещать руководство школы о своих религиозных и философских убеждениях, делает освобождение от занятий недостаточной мерой для соблюдения гарантии свободы вероисповедания. Вероятно, что решением данной проблемы могло бы стать преподавание дисциплины в качестве факультативного предмета.

Принцип секуляризма (тур. *laiklik*), гарантированный конституцией Турции, не позволяет государству заявлять о предпочтениях в отношении какой-либо отдельной религии или мировоззрения, а лишь выступать в качестве нейтрального арбитра, который следит за условиями, обеспечивающими имплементацию основных прав и свобод, а именно свободу совести и вероисповедания. По заявлению турецкого правительства, преподавание религии в школах является профилактикой религиозного фанатизма и осуществляется под контролем административных судов, строго следящих за соблюдением принципов светскости.

Однако бытует и противоположное мнение, что в светском государстве основы религии не могут преподаваться в общеобразовательных школах, так как обязанность государства поддерживать нейтралитет несовместима с полномочиями оценивать легитимность религиозных воззрений или способов их выражения.

С другой стороны, в ряде европейских стран религиозное обучение тесно связано со светским. Например, в Финляндии, Греции, Швеции и Норвегии занятия по религиозному обучению являются строго обязательными. В Австрии, Дании, Ирландии, Исландии, Великобритании, на Мальте и Кипре, а также в ряде других стран только при определенных условиях допускается освобождение учеников от уроков религии. Во многих странах, в том числе в Болгарии, Испании, Эстонии, Италии, Польше, Португалии, религиозное обучение в школах осуществляется в качестве предметов по выбору. Это показывает, что, несмотря на разнообразие подходов к обучению, почти во всех странах Совета Европы религиозное образование в школах существует.

Принцип плюрализма в религиозном обучении — фактор крайне важный, особенно в поликонфессиональных странах. Есть основание полагать, что в случае Турции оценка и решение суда были справедливы: проблема состоит в том, что учебная программа по предмету «религиозная культура и этика» в недостаточной мере освещает особенности различных направлений внутри ислама в Турции.

Что касается алевизма, официально он не считается в Турции отдельной религией или верованием. Турецкое правительство, по-видимому, склонно считать его скорее «субкультурой» или «философией», не признавая за ним теологической значимости. Однако ЕСПЧ определил алевизм как «верование» (англ. faith).

Из ежегодных отчетов о прогрессе Турции по интеграции в ЕС следует, что ситуация меняется к лучшему — как в отношении соблюдения прав меньшинств, так и в вопросе религиозного обучения в школах. Так, в отчете за 2012 г. сказано: «Министерство национального образования подготовило новые учебники по религиозному обучению на 2012–2013 учебный год. Однако решение ЕСПЧ по делу Хасана и Эйлем Зенгин против Турции (2007 г.) относительно уроков религиозной культуры и этики (до сих пор являются обязательными в школе) все еще не исполнено. Ученики, не посещавшие эти занятия, в ряде случаев подвергались дискриминации. Для освобожденных от данных уроков учеников никаких альтернативных замен предложено не было»¹.

¹ *Turkey Progress Report*. Brussels, 2012. P. 24 [Электронный ресурс] // URL: http://www.abgs.gov.tr/files/tr_rapport_2012_en.pdf (Дата обращения 30.07.2016).

В отчете за 2013 г. отмечается, что новые учебники отличаются бóльшей объективностью. Однако фактически граждане, исповедующие иную религию (чем большинство) либо не относящие себя ни к какой конфессии, все еще дискриминируются. Алевитские общины критически оценивают информацию о своей религии в обновленных учебниках по религиозной культуре и этике¹.

Наконец, в последних отчетах говорится, что существенных изменений на законодательном уровне не произошло, хотя положительные сдвиги присутствуют².

В заключение можно сказать, что религиозное обучение в школах совместимо с принципом светскости. Более того, в демократическом обществе только плюрализм в образовании даст учащимся возможность выработать критический подход к вопросам религии в условиях свободы мысли, совести и вероисповедания.

Литература

Erman T., Göker E. Alevi politics in contemporary Turkey. Middle Eastern Studies, 2000. P. 99–102.

Rabasa A., Larrabee F.S. The rise of political Islam in Turkey. RAND National Defense Research Institute, 2008. P. 20.

Shankland D. Maps and the Alevis: On the Ethnography of Heterodox Islamic Group. British Journal of Middle Eastern Studies, 2010. P. 227–239.

Şanver M. TBMM Tutanaklarına göre Türkiye’de din eğitimi, 1946–1957. S. 336.

Yaman A., Erdemir A. Alevism-Bektashism: A Brief Introduction, England Alevi Cultural Center and Cemevi, Barış Matbaacılık. Istanbul, 2006.

¹ *Turkey Progress Report*. Brussels, 2013. P. 14, 55 [Электронный ресурс] // URL: http://www.abgs.gov.tr/files/2013%20ilerleme%20raporu/tr_rapport_2013_en.pdf (Дата обращения 30.07.2016).

² *Turkey Progress Report*. Brussels 2014. P. 16 [Электронный ресурс] // URL: http://www.ab.gov.tr/files/1lerlemeRaporlari/2014_progress_report.pdf. (Дата обращения 30.07.2016).

TEACHING OF RELIGION IN THE SCHOOLS OF TURKEY IN THE LIGHT OF DECISIONS OF THE EUROPEAN COURT OF HUMAN RIGHTS

Daria V. ZHIGULSKAYA,

Cand. Sci. (Hist.), Department of Central
Asia and Caucasus, Institute of Asian
and African Studies, Lomonosov Moscow
State University (11/1, Mohovaya str.,
Moscow, 125009, Russian Federation).
E-mail: daria.zhigulskaya@rambler.ru

Abstract. Religious instruction in Turkish schools is compulsory since 1982. However, Turkish nationals of non-Muslim origin are exempted from religious culture and ethics classes, while for Turkish nationals of Muslim origin these classes are compulsory. Although the majority of the population in Turkey is Sunni Hanafi Muslim, Islam is not a monolithic religion in this society. There are different streams within Islam in Turkey, and maybe most significant among those is Alevism. According to some Alevis, religious culture and ethics classes do not comply with the principles of objectivity and pluralism. This article discusses the case of Hasan and Eylem Zengin against Turkey held in the European Court of Human Rights and evaluates the influence of the ECHR's decisions on modification of the religious instruction in schools of Turkey.

Keywords: religious culture and ethics, Turkey, European Court of Human Rights, Alevis, Islam, religious instruction, secularism, human rights.

DOI: 10.22311/2074-1529-2016-12-3-189-200



*ИСТОРИЯ, СОДЕРЖАНИЕ И АКТУАЛЬНАЯ
ПРОБЛЕМАТИКА ВНУТРЕННИХ
ПРАВОВЫХ НОРМ ИСЛАМА*







ИСЛАМСКОЕ СЕМЕЙНОЕ ПРАВО В ГРАЖДАНСКОМ КОДЕКСЕ ТУРЕЦКОЙ РЕСПУБЛИКИ¹

УЛАНОВА

Дарья Владимировна,

к.и.н., ассистент кафедры арабской
филологии, Санкт-Петербургский
государственный университет
(199034, Россия, г. Санкт-Петербург,
Университетская наб., д. 11).
E-mail: d.ulanova@spbu.ru

Aile Türk toplumunun temelidir²

Сегодня Турецкая Респу-
блика — это светское госу-
дарство, следовательно, ре-
лигиозные организации и объе-
динения отделены от государства,
что закреплено в ее Основном за-
коне, во второй статье Конститу-
ции³. Сорок первая статья гласит:
«Семья — основа турецкого обще-
ства». Но семья не всегда входила
в сферу ответственности государ-
ства. Процесс перехода из сферы
религиозной компетенции в сферу
компетенции светской власти был
осуществлен достаточно недавно.
Произошло это после младоту-
рецкой революции (1908), провоз-
глашения Турецкой Республики
в 1923 г. и реформ Мустафы Кема-
ля Ататюрка (1881–1938). В рам-
ках этих реформ осуществлялась

Аннотация. До начала XX века
семейное право в Османской им-
перии и Турции (1923–1926) регу-
лировалось в основном исламским
правом в соответствии с нормами
ханафитской религиозно-правовой
школы. Однако со второй полови-
ны XIX века, в силу объективного
изменения внешне-, внутривласти-
тельных и экономических условий,
османы были вынуждены рефор-
мировать правовую сферу. В статье
затрагиваются проблемы кодифи-
кации исламского семейного права
в Османской империи и Турецкой
Республике, рассматриваются во-
просы исламского права, которые
нашли отражение в Гражданском
кодексе Турецкой Республики се-
годня.

Ключевые слова: исламское право,
гражданское право, Османская им-
перия, семейное право в Турецкой
Республике.

DOI: 10.22311/2074-1529-2016-12-3-203-218

¹ Публикация подготовлена в рамках
поддержанного СПбГУ научного проекта
№ 2.37.175.2014.

² Семья — основа турецкого общества. Кон-
ституция ТР. Ст. 41.

³ **MADDE 2.** Türkiye Cumhuriyeti, toplumun
huzuru, millî dayanışma ve adalet anlayışı içinde,
insan haklarına saygılı, Atatürk milliyetçiliğine
bağlı, başlangıçta belirtilen temel ilkelere day-
anan, demokratik, lâik ve sosyal bir hukuk Dev-
letidir. **Статья 2.** Республика Турция — демокра-
тическое, светское и социальное государство,
основанное на нормах права; опирающееся на
концепцию общественного спокойствия, на-
циональной солидарности и справедливости;
уважающее права человека, верное национа-
лизму Ататюрка и основанное на главных prin-
ципах, изложенных в преамбуле.

масштабная европеизация Османского государства, изменение и даже слом многовековых традиций. Преобразования проходили в политической, культурной, образовательной, общественной, правовой сферах, что в конечном счете позволило осуществить переход на светскую систему государственного управления.

Незадолго до официальной ликвидации Османской империи были предприняты попытки первой кодификации семейного права. В 1915 г. были изданы два указа султана, по которым у жены было право требовать развода по суду в случае длительного отсутствия мужа, не обеспечивающего жену, а второй указ предоставлял жене право требовать развода при неизлечимой болезни мужа¹.

Новой отправной точкой в истории развития семейного права стало принятие в 1917 г. при Мехмеде V османского семейного закона (*Hukuk-ı Âile Kararnâmesi*) — первого в истории акта кодификации семейного права в мусульманских странах². Этот закон состоял из 157 статей и подробно регулировал вопросы брака и развода. В его основу легли положения ханафитского толка, но в отдельных случаях использовались положения и иных исламских правовых школ. Кроме того, османский закон закрепил ряд норм, которых вообще не содержало традиционное исламское право. Предусматривалось, что в случае молчания закона судья должен был руководствоваться выводами юристов ханафитского мазхаба³.

В 20-е годы, после официальной отмены халифата, теперь уже Турецкая Республика сочла необходимым пойти на следующий решительный шаг и в 1926 г. закрепила вопросы регулирования семейно-брачных отношений⁴ законодательством буржуазного типа⁵, составленным на основе Швейцарского гражданского кодекса (ГК)⁶ и частично швейцарского обязательного закона (в редакции 1911 г.)⁷. Кодекс был перенят с некоторыми корректировками сообразно исламскому праву и национальному менталитету⁸.

¹ Тория Ж.Н. Брак и развод по мусульманскому праву // Московская государственная юридическая академия им. О.Е. Кутафина, 2010. № 12. URL: <http://cyberleninka.ru/article/n/brak-i-razvod-po-musulmanskomu-pravu>

² Сюкияйнен Л.Р. Мусульманское право. Вопросы теории и практики. М., 1986. С. 159–160.

³ Там же.

⁴ Türk Medeni Kanonu. Kanun № 743 // Kabul tarihi 17.02.1926.

⁵ Сюкияйнен Л.Р. Указ. соч. С. 160.

⁶ Гражданский кодекс Швейцарии (ГК Швейцарии) (Swiss Civil Code of 10 December 1907).

⁷ URL: <http://pravo-turkey.ru/law/grazhdanskoe-pravo-turtsii/>

⁸ Менталитет — в данной статье понимается как совокупность умственных, эмоциональных и культурных особенностей, ценностных ориентаций и установок, присущих социальной или этнической группе, нации, народу, народности. Термин возник в исторической науке, однако в настоящее время часто используется в психологии, социологии и праве (См.: Мурзюнова А.В. Менталитет в российском законодательстве и международно-правовых актах // Юридическая наука и практика: Вестник Нижегородской академии МВД России. 2016. № 1(33). С. 48–51). Понятие менталитета объемное и включает взгляды, оценки, ценности, нормы поведения и морали, религиозную принадлежность и многие другие черты, характеризующие ту или иную группу людей.

Первый гражданский кодекс Турецкой Республики (ГК ТР), содержащий положения, регулировавшие семейные отношения, теперь устанавливал, что семья — социальный институт, который находится под защитой государства. Появилась система, провозглашавшая новые принципы ведения семьи, такие как отмена полигамии; отмена одностороннего развода со стороны мужчины; отмена неравного раздела наследства между сыновьями и дочерьми; развод теперь стал вопросом, который можно было решить только через суд, а прочие виды расторжения брачных отношений считались недействительными и бытовали в качестве традиции; в качестве законного установлен режим раздела имущества супругов; стал обязательным гражданский брак¹.

В отличие от начала XX в. семейное право в Османской империи регулировалось законами шариата, за некоторым исключением (например, *Закон султана о присутствии судьи на бракосочетании* и пр.). Разнообразные виды расторжения брачных отношений, а также последствия их расторжения полностью регулировались в соответствии с фикхом четырех суннитских школ права, как правило, ханафитского², но в некоторых случаях и шафиитского, маликитского и ханбалитского мазхабов. Турецкая Республика, переняв швейцарский ГК, в правовом смысле сменила семью с исламского права на романо-германскую правовую семью³. Начиная с 1926 года право и процедуры семейного и наследственного права, согласно писаному закону, изменились. Введение нового кодекса привело к резкому разрыву с традиционными мусульманскими представлениями в семейном и наследственном праве и с большим трудом воспринималось населением⁴; со временем кодекс был довольно существенно подправлен законодателем и судебной практикой⁵.

Турецкое право приобрело соответственно черты, присущие романо-германской правовой системе, утратив черты традиционного исламского права. Несмотря на то, что этот кодекс — атрибут нового светского государства, он, несомненно, носит национальный характер.

В свете вышесказанного отражением турецкого менталитета, принимая во внимание такие черты национального характера турок, как вспыльчивость и негативное отношение к спешке в любом деле, в ГК ТР можно считать, например, достаточно длительный срок (от года до трех лет) раздельного проживания супругов, которое может назначить им судья с целью еще раз обдумать принятое решение. Как будет показано далее, назначение такого длительного срока не характерно ни для исламского права, ни для швейцарского ГК, послужившего основой ГК ТР.

¹ URL: <http://pravo-turkey.ru/law/grazhdanskoe-pravo-turtsii/>

² В 1552 г. был издан закон, запрещающий разрешать сложные правовые ситуации в соответствии с положениями любого другого мазхаба, кроме ханафитского.

³ Согласно классификациям Давида Р., Цвайгерта К. и Кетца Х., Осаке К., Бехруза Х.

⁴ URL: <http://pravo-turkey.ru/law/grazhdanskoe-pravo-turtsii/>

⁵ Последняя редакция Гражданского кодекса Турецкой Республики (ГК ТР) (*Türk Medeni Kanunu*). Ратифицирован 22 ноября 2001 года. Вступил в силу с 1 января 2002 года. Является основным источником по вопросам семейного права.

Сегодня вопросы семейного права в Турции в основном¹ регулируются статьями 118–494 Закона № 4721 «О гражданском состоянии» (далее «Гражданский кодекс») (ГК ТР), Законом о введении в действие и применении ГК, Законом Турецкой Республики № 6284 «О защите семьи и предупреждении насилия над женщинами»², Правилами применения Закона о защите семьи, Правилами применения положений Гражданского кодекса о содержании, опекунстве и наследстве, Положением об усыновлении, Законом Турецкой Республики № 5718 «О международном частном и процессуальном праве»³ и различными подзаконными актами⁴.

В настоящей статье мы рассмотрим вопросы, касающиеся расторжения брачных отношений в Турции на основе действующего ГК Турецкой Республики. В свете всего вышесказанного интересен вопрос, какие нормы исламского права нашли отражение в современном законодательстве Турции, а какие не стали частью кодекса теперь уже светского государства.

Согласно рукописным источникам XV–XVII вв. в Османской империи существовало несколько видов расторжения брака: 1. Смерть — естественная причина расторжения брака; 2. Развод (*талак*); 3. Расторжение брака по инициативе жены (*мухале‘а*); 4. Аннулирование брака (*фесих*); 5. Развод супругов в судебном порядке (*тефрик*). Вид прекращения брачных отношений зависел от причин или обстоятельств, по которым супруги не могли больше оставаться вместе⁵.

Развод, или *талâк*, — это прекращение брачных отношений в одностороннем порядке. Мужчина имел значительное преимущество и обладал правом на развод часто даже без уважительных причин. Юридически запрета на развод для мусульманина не существовало, однако мужчине советовалось в качестве религиозного наставления не использовать свое право в дурных целях⁶.

¹ Кроме того, семейные отношения в Турецкой Республике сегодня регулируются также Правилами применения положений Гражданского кодекса о содержании, опекунстве и наследстве, Положением об усыновлении, Законом № 4787 «О судах по семейным делам: образование, полномочие и судебный процесс» от 09.01.2003.

² Закон ТР № 6284 «О защите семьи и предупреждении насилия над женщинами» (*Ailenin korunması ve kadına karşı şiddetin önlenmesine dair kanun*). Принят 08.03.2012.

³ Закон ТР № 5718 «О международном частном и процессуальном праве» (*Milletlerarası özel hukuk ve usul hukuku hakkında kanun*). Принят 27.11.2007.

⁴ URL: <http://antalya.mid.ru/osobennosti-grazhdanskogo-i-semejnogo-prava-v-turcii> URL: http://www.turkey.mid.ru/rus/cons_gp_Turkey.html

⁵ Подробнее см.: Уланова Д. В. Фетвы как источник мусульманского семейного права в Османской империи в конце XV — начале XVII в.: Дис. на соискание уч. ст. канд. ист. наук. М., 2014. С. 146.

⁶ Так, например, когда один из супругов находится в состоянии смертельной болезни (*ма-раз-и мевт*), развод считался греховным. В таком случае человек, находящийся при смерти, мог использовать свое право «в дурных целях», например, чтобы лишить жену наследства. В случае смертельной болезни, согласно ханафитскому мазхабу, жена наследует мужу, если он скончался в период ее *‘идды*.

ВОПРОС: Если Зейд развелся с Хинд талâк-и bâин и скончался в период *‘идды* Хинд, будет ли Хинд наследовать Зейду?

Исламское право до сегодняшнего дня не занимает резко негативной, крайней позиции относительно развода (в отличие от например, до сравнительно недавнего времени, полного запрета на разводы в католичестве). С учетом определенных причин развод считается допустимым и даже, в некоторых случаях, необходимым.

К крайне нежелательным с религиозной точки зрения причинам развода относятся:

- развод без какой-либо объективной причины;
- по причине, которая не могла считаться объективной, т. е. не мешала здоровому функционированию брака (например, внешность супруги);
- по причине, которую можно было устранить (например, развод с недостаточно религиозной или сварливой женой, так как в этом случае глубоко верующий мусульманин должен был наоборот приложить усилия, чтобы помочь жене исправиться).

В государстве османов XV–XVII вв. существовало несколько основных типов разводов. Классифицировать их можно согласно разным основаниям¹.

Во-первых, **по сроку вступления в силу**. В этом случае существовало два вида развода: это окончательный развод (*талâк-и bâин*)² и развод обратимый (*талâк-и ридж'û*)³.

ОТВЕТ: Если они развелись по требованию жены (не важно, здоров он был или болен), то она не будет наследовать ему. Если по требованию мужа, то будет. — Şeyhülislam Ebussuud Efendi Fetvaları. Onsöz, osmanlıcadan transkripsiyonlu metin dizeni Düздаğ M. E. Enderun Kitabevi. İstanbul, 1983. S. 49.

ВОПРОС: Зейд, находясь в состоянии смертельной болезни, развелся со своей женой Хинд, чтобы она не могла получить наследство, затем, по прошествии двадцати дней, Зейд скончался. Будет ли Хинд наследовать Зейду?

ОТВЕТ: Будет. (بھی. فتاویٰ بحی بن زکریا بن بیرام رحمہم)
Яхья. Фетавâ. — Яхья б. Зекерья б. Байрам. Фетавâ-и Яхья б. Зекерья б. Байрам рахимахум. Инвентарный номер: 00275. Библиотека Сулеймание. Стамбул. 35 п.

¹ Подробнее см.: Уланова Д. В. Фетвы как источник мусульманского семейного права в Османской империи в конце XV — начале XVII в.: Дис. на соискание уч. ст. канд. ист. наук. М., 2014. С. 147.

² *Талâк-и bâин* наступает с момента произнесения супругом формул (*сарих* или *кинайе*) лично или заочно. Супруг может в момент произнесения формулы даже не присутствовать дома и не видеть свою жену.

Талâк-и bâин наступает в случаях:

- когда супруг произнесет формулу *сарих* жене, которая либо остается в доме отца, либо с которой он еще не успел вступить в половые отношения;
- если к формуле развода *кинайе* муж добавит ругательства и произнесет их в отношении жены, которая еще остается в доме отца или с которой у них не было сексуальных отношений;
- развода за материальное вознаграждение (*мухале'а*);
- третьего развода (в данном случае не важно, какой этот последний развод *талâк-и bâин* или *талâк-и ридж'û* – он автоматически становится *талâк-и bâин*).

³ *Талâк-и ридж'û*, или «обратимый развод», происходит, когда:

- муж разводится со своей законной женой, с которой они жили в одном доме (*зифаф*) и имели супружеские отношения,
- согласно ханафитской доктрине, необходимо, чтобы супруг развелся с женой, используя только формулу развода, без усиливающих элементов (но это условие часто было невыполнимо на практике).

Супруги, которые разводились *талâк-и bâин*, становились разведенными сразу. После *талâк-и bâин* женщина имела право на содержание на период соблюдения 'идды¹, однако оба супруга лишались права наследования друг другу. Ни один из супругов не мог заключить повторный брак до окончания 'идды. В случае если муж захотел бы снова жениться на своей бывшей жене, разумеется с ее согласия, брак следовало заключать снова.

В момент наступления *обратимого развода* брачные отношения не прерывались полностью. Окончание брака в этом случае не происходило до окончания 'идды, то есть в период 'идды брак все еще был действителен. Супруг словом или делом мог отменить свое решение до окончания периода 'идды. Подобное «возвращение» называлось *риджа'ат* (тур. *rica'at*, «отказ»).

На период соблюдения 'идды жена получала право на содержание, так же как и после *талâк-и bâин*, однако, в отличие от *талâк-и bâин*, супруги обладали правом наследования друг другу². По окончании периода 'идды *талâк-и ридж'у* переходил в *талâк-и bâин*, в результате чего наступало полное прекращение брачных отношений³.

Во-вторых, классифицировать разводы можно было **по степени одобрения шари'атом**.

Согласно такой градации существовало два вида: *талâк-и суннî*⁴ и *талâк-и бид'и*⁵. Эта классификация, однако, больше религиозная, чем юридическая. Ни один из этих разводов не влек конкретных юридических последствий. Это была скорее характеристика развода, ко-

Если муж находился не рядом с женой, он мог известить ее о разводе с помощью письма или «заместителя» (векиля). Не зависимо от того, знал и понимал ли всю важность произносимой им формулы говорящий, заставили его силой или он просто пошутил, эти слова имели юридическую силу. Если произносящий знал, что эти слова произносят для того, чтобы получить развод, но не понимал их смысла, развод имел место. Если он говорил эту формулу в результате глубокого удивления, то происходил случайный развод.

¹ 'Идда, 'иддет (осм. 'iddet) — определенный промежуток времени, в течение которого свободная женщина после развода или после смерти мужа и невольница при переходе от одного господина к другому не должна вступать в половые отношения. В период И. женщина находится в особом правовом состоянии, связанном с необходимостью определить возможную беременность, что важно для установления отцовства. Период 'идды после смерти супруга равен четырем месяцам и 10 дням или 130 дням. Период 'идды после развода равен трем месяцам и 10 дням или 100 дням. — См.: Боголюбов А. С. 'Идда // Ислам: Энциклопедический словарь М.: «Наука» Главная редакция восточной литературы, 1991. С. 89.

² Подробнее см.: Уланова Д. В. Указ. соч. С. 154.

³ ВОПРОС: Зейд развелся со своей женой Хинд, а затем в период 'идды Хинд скончалась. Будет ли Хинд наследовать Зейду?

ОТВЕТ: Будет, если они развелись, осуществив *талâк-и ридж'у*.

⁴ *Талâк-и суннî* — развод, отвечающий указаниям Пророка относительно развода; вынужденное расторжение брачных отношений в силу причин, делающих брачный союз невозможным. Такой развод признается Сунной необходимостью, поэтому разводящийся не несет на себе греха за развод.

⁵ *Талâк-и бид'и* — это вид развода, противоположный *талâк-и суннî*, когда супруг разводится с женой в период ее менструального цикла, сразу после полового акта или просто без достаточных причин. Этот вид развода дозволен шари'атом, но крайне неодобряем Сунной.

торая в рамках определенного *мазхаба* могла повлиять на исход всего дела, если развод проходил через суд¹.

В современной Турции система расторжения брачных отношений не так сложна. Существуют следующие виды прекращения брачных отношений: 1) смерть; 2) развод по обоюдному согласию; 3) развод без договоренности (то есть когда один из супругов не имел намерения разводиться). Развод в современной Турции возможен только через суд (*aile mahkemesi*) и только при личном присутствии обоих супругов. Для оформления развода необходима подготовка иска о расторжении брака. На основе иска судья принимает решение либо о разводе (если был доказан необратимый распад семьи, либо о раздельном проживании супругов от года до пяти лет)².

Брак разрешен с 18 лет, основной документ, удостоверяющий факт заключения брака, — свидетельство о браке, вручаемое сотрудником соответствующего органа. Религиозное бракосочетание без этого документа невозможно³. Религиозное бракосочетание (*imam nikahı*) сегодня процедура необязательная и полностью зависит от желания брачующихся. Однако в силу сложившейся многовековой традиции редкое бракосочетание обходится без религиозного обряда.

Мусульманский брак в Османской империи XV–XVII веков, в отличие брака в христианстве, не носил священного характера и действие брачного соглашения можно было прекратить довольно просто. Однако, как отмечает Г. М. Керимов⁴, несмотря на такую легкость юридического механизма развода, разводы у мусульман были сравнительно редки. Возможно, здесь действовали строгие исламские моральные принципы. Разводиться с женой, оставлять семью и детей без причин осуждалось шариатом. Развод без объективной причины считался тяжким грехом, а мужчина, практиковавший частую женитьбу и развод, терял престиж и уважение в обществе.

В современной Турции система расторжения брачных отношений не столь ветвиста и запутанна, какой была в Османской империи, однако развод также процедура нежелательная, о чем свидетельствует статья 167 ГК (истец может потребовать как развода, так и «разделения» супругов) и статья 170 ГК о разводе или *разделении*. Если судебное разбирательство было открыто за *разделение* — решение о разводе не может быть вынесено, если причиной слушания стало нежелание супругов долее находиться в браке, то судья по своему усмотрению может назначить срок, в течение которого супругам предписывается

¹ Подробнее см.: Уланова Д. В. Указ. соч. С. 156.

² URL: http://www.turkey.mid.ru/rus/cons_gp_Turkey.html

³ ГК ТР. Ст. 132.

⁴ Керимов Г. М. Ислам: семья и брак // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2010. № 2. С. 248.

раздельное проживание, с целью восстановления семьи. Эта промежуточная стадия расторжения брачных отношений напоминает период *'идды* в исламском праве. Так, женщина, несмотря на то, что живет отдельно, на протяжении всего периода развода, не теряет статус замужней и может не менять свою фамилию¹. Такое промежуточное решение как *разделение* существует и в швейцарском кодексе², однако при *разделении* суд выносит решение не только о раздельном проживании супругов, но и о разделе имущества. Такого положения в Турецком кодексе нет. Получается, что смысловая нагрузка этого действия — дать супругам возможность еще раз все обдумать и поменять решение. В турецком кодексе указан также срок периода раздельного проживания супругов, он составляет от 1 года до 3 лет³, в швейцарском кодексе такой срок не указывается.

Кроме того, в швейцарском кодексе *разделение* — это вопрос доброй воли супругов, в то время как в Турции судья может решить вопрос по своему усмотрению, если сочтет, что брак возможно восстановить.

В швейцарском ГК супруги могут ходатайствовать о разделении при условии соблюдения тех же требований, которые применяются к разводу, а также право на заявление о разводе не зависит от постановления о разделении.

Срок раздельного проживания супругов в КГ ТР может длиться от 1 года до 3 лет⁴, а с окончанием назначенного срока разделения решение судьи автоматически прекращает свое действие⁵. Если совместная жизнь не восстановлена, то каждый из супругов может подать на развод. Будут рассмотрены обстоятельства дела до и после назначенного периода раздельного проживания.

Таким образом, *раздельное проживание* и *развод* для турок — это две самостоятельные правовые процедуры, каждая из которых имеет отдельные причины возникновения.

Такое понятие, как *разделение* супругов, существовало еще в Османской империи. *Тефрик* (осм. — тур. *tefrik*) — «разделение» мужа и жены согласно решению судьи. Решение о разводе в судебном порядке могло быть вынесено только при наличии конкретных условий. Существует ряд причин, на основании которых один из супругов мог обратиться в суд: несостоятельность одного из супругов в отношении выполнения супружеских обязанностей (чаще мужчины); болезнь одного из супругов, которая делала бы невозможным осуществление супружеских отношений; отсутствие

¹ ГК ТР. Ст. 170.

² ГК Швейцарии. Ст. 117.

³ ГК ТР. Ст. 171.

⁴ ГК ТР. Ст. 171.

⁵ ГК ТР. Ст. 172.

в течение долгого времени одного из супругов; отказ от содержания супруги; дурное отношение к супругу или супруге; *илâ*¹; *лиân*². Согласно учению Мухаммад аш-Шайбани³ и представители оставшихся трех *мазхабов* полагали, что кроме полового бессилия, существуют и другие болезни супруга, которые также делают невозможной совместную семейную жизнь. К числу таких болезней относятся сумасшествие супруга, проказа, сифилис и пр. В подобных случаях женщина тоже может обратиться в суд, чтобы получить развод. В Османской империи это положение получило широкое распространение и практическое применение. Сначала необходимо было доподлинно установить, что женщина ничего не знала о болезни супруга до свадьбы или что болезнь проявилась только после свадьбы и женщина не давала согласие на продолжение брака, как только узнала о болезни супруга. Затем, в случае, например, сумасшествия судья разводил супругов незамедлительно, в случае же прочих болезней, как правило, устанавливал срок в один год на лечение. Если улучшений не намечалось, то супругов разводили⁴.

Такие болезни, как слепота, хромота, глухота и пр., не давали женщине права обращаться в суд с требованием развода, так как технически не были препятствием ведению здоровой семейной жизни.

Сегодня для того, чтобы судья принял решение о разводе, необходимо доказать вину⁵ супруга (причем как мужа, так и жены), иначе в разводе может быть отказано⁶. К причинам для развода, согласно ГК Турецкой Республики относятся:

1. Измена⁷. Однако и здесь существуют нюансы. Если обиженная сторона простит обидчика или затянет с разводом, право открывать бракоразводный процесс исчезает. Так, верный супруг имеет право подать на развод в течение периода от 6 месяцев до 5 лет, после того как узнает о факте измены. В случае, если супруг прощает измену, он теряет право подать на развод. Подобной процедуры нет в швейцарском кодексе, но правило

¹ *Илâ* (осм. *ilâ*) — это обещание жене не приближаться к ней и не жить с ней супружеской жизнью сроком более четырех месяцев (или без указания времени). Если в течение четырех месяцев муж не приближался к жене, она становилась разведенной *талâк-и bâин*.

² *Лиân* (ар. *liân*, «проклятие», осм., тр. *lanetleşme*) — вид прекращения брачных отношений и отказ от отцовства. В присутствии судьи муж мог обвинить жену в неверности (совершении *зина*), однако доказать это показаниями четырех свидетелей не мог. Тогда супруги произносили проклятия в отношении друг друга.

³ Мухаммад аш-Шайбани (ум.805) — *факих*, один из кодификаторов исламского права ханафитской религиозно-правовой школы.

⁴ Подробнее см.: Уланова Д.В. Указ. соч. С. 173, 207.

⁵ То есть действия супруга, которые делают невозможным совместное проживание супругов.

⁶ URL: http://www.turkey.mid.ru/rus/cons_gp_Turkey.html

⁷ ГК ТР. Ст. 161.

передачи решения на определенный период, ограниченный временными рамками, есть в исламском праве — это *тевфиз-и талак*¹. В процедуре *тевфиз-и талак* супруг передает жене право разводиться, указывая определенный временной период, а в современном турецком законодательстве эти временные рамки устанавливает судья. Если же он все же решается на развод, то необходимо привести в суде факты (доказательства), указывающие на измену другого супруга.

2. Действия, представляющие угрозу жизни, дурное отношение или действия, порочащие честь и достоинство супруга. Обладание этим правом также ограничено временными рамками от 6 месяцев до 5 лет².
3. Совершение преступления или ведение постыдного образа жизни³. Оставление супруга или препятствие нахождению супруга в общем жилище (прекращение совместного проживания на срок более шести месяцев, кроме прохождения военной службы, пребывания в исправительных учреждениях, отсутствия по причине болезни, длительных командировок и других уважительных причин). Ответчику дается два месяца, чтобы вернуться, потом выносится официальное предупреждение, которое должно быть объявлено виновному⁴.
4. Психическое заболевание⁵.
5. Создание условий, невозможных для совместного проживания.
6. Развод по согласию сторон.
7. Раздельное проживание супругов в течение трех лет после отказа суда в расторжении брака⁶.

В швейцарском кодексе не прописаны причины, которые могут привести к разводу и, соответственно, не оговариваются сроки, в которые обиженная сторона может подать на развод, как в статье 161 ГК ТР. Согласно швейцарскому кодексу необходимо лишь желание обоих или одного из супругов. Статьи 114 и 115 упоминают, что для

¹ *Тевфиз-и талак* (осм., тур. *tefviz-i talâk*) — делегация, передача права развода мужа другому лицу — супруге, ее опекуну или представителю. Существует три вида Т. 1). *Тевфиз-и мутлак* (осм., тур. *tefviz-i mutlak, mutlak*, «абсолютный», «безусловный») — передача права на развод в одностороннем порядке не обусловленного никакими временными рамками. Например: *Kendini boş!* «Разведись сама!». 2). *Тевфиз-и мукаййет* (осм., тур. *tefviz-i mukaayyet, mukaayyet*, «священный») — передача права на развод в одностороннем порядке, обусловленного определенными временными рамками. Например: *Kendini yarın boş!* «Разведись завтра!». 3). *Тевфиз-и амм* (осм., тур. *tefviz-i âmm, âmm*, «общий», «основной») — передача права на развод в одностороннем порядке с указанием того, что право передается навсегда и действительно в любое время. Например: *Ne vakit dilersem kendini boş!* «Разведись, когда пожелаешь!»

² ГК ТР. Ст. 162.

³ ГК ТР. Ст. 163.

⁴ ГК ТР. Ст. 164.

⁵ ГК ТР. Ст. 165.

⁶ ГК ТР. Ст. 166.

развода в одностороннем порядке необходимо проживать раздельно более 2 лет и что должны иметь место объективные причины, по которым семья больше не сможет функционировать как ячейка общества, но причины не указываются. Возможно, факт указания причин, которые ведут к разводу в ГК ТР, это исламское наследие и желание закрепить традицию в правовых нормах. Получается, что виды разводов современного турецкого законодательства взяты из швейцарского кодекса, но смысловое наполнение законов несет отпечаток османно-исламского права.

Еще одна форма расторжения брачных отношений — **аннулирование брака**. Если аннулирование брака происходило по вине женщины, то, в случае если она уже жила в доме мужа, она имела право на *мехр*, если нет, то ни на выкуп, ни на содержание мужа она претендовать не могла.

Аннулирование в современной Турции — это отдельный интересный вопрос. В Османской империи решение об аннулировании брака (*фесих*) выносилось судьей, опекуном или представителем одной из сторон, либо лицом, которое обладает таким правом, как, например, *ехл-и 'адл*. Аннулирование брака отличалось от развода: как только принималось положительное решение, брачные отношения прекращались. Причиной могла послужить смена религии одним из супругов, ошибка по незнанию¹ или достижение девушкой, насильно выданной замуж, совершеннолетия². *Фесих* несколько похож на *талâк-и bâин* и *тефрик*. Разница состоит в том, что аннулирование брака с формальной точки зрения не являлось разводом, поэтому не сокращало количество разводов с одной женщиной (чтобы на ней можно было жениться снова без заключения промежуточного брака). Таким образом, трижды аннулирував брак с одной и той же женщиной, с ней все равно можно было вступить в брак снова³.

Сегодня такие причины, как вероотступничество, например, не приводят к аннулированию брака. Признание брака недействительным

¹ Часто бывало, что в момент заключения брачного соглашения сами супруги могли не знать о некоторых препятствиях заключению брака, которые на момент заключения брачного соглашения уже существовали. Например, установление молочного или какого-либо другого родства, что автоматически разрывает семейные узы между супругами. Неравенство супругов так же могло послужить поводом аннулировать брак, если представитель недовольной стороны высказывался против союза и приводил достаточную доказательную базу несостоятельности и невозможности этого брака.

ВОПРОС: Если Зейд, вступая в брак с Хинд, скажет: «У меня нигде больше нет другой жены, а если есть, пусть Хинд будет свободна», а затем выяснится, что у него в другом месте есть другая жена, что случится с Хинд?

ОТВЕТ: Если он сказал эти слова после консумации брака, то она имеет право вернуться к нему в период 'идды. Если до — то 'идды не требуется, а необходимо повторное заключение брака. (Şeyhülislam Ebussuud Efendi ..., s. 40).

² Достигнув совершеннолетия (т. е.) в период своего первого цикла, девушка имела право аннулировать брак, если ее выдали замуж без ее согласия.

³ Подробнее см.: Уланова Д. В. Указ. соч. С. 166.

возможно. В Турецком ГК в зависимости от причин, по которым приходится аннулировать брак, выделяется 2 вида брака: относительно недействительный брак (*nisbi butlan*) и абсолютно недействительный брак (*mutlak butlan*). Относительно недействительным брак признается, если: произошла ошибка; имеет место обман; у одного из супругов наблюдается временная неспособность оценивать последствия своих действий, а также имело место запугивание потенциального мужа или жены.

По вышеуказанным причинам супруги могут требовать аннулирования брака в течение 6 месяцев с момента, когда им стали известны эти причины. Полная утрата этого права осуществляется через 5 лет после вступления в брак¹.

Абсолютно недействительным считается брак, если один из супругов на момент заключения брака уже состоит в другом браке; если на момент заключения брака один из супругов не был способен оценивать характер своих действий; если у одного из супругов установлена умственная болезнь, которая мешает заключению брачного союза; если между супругами существует родство, препятствующее заключению брака.

Начать процесс признания брака абсолютно недействительным может любое заинтересованное лицо, в том числе и государственный обвинитель (прокурор), но право прокурора требовать признания брака абсолютно недействительным ограничено². Это право принадлежит только супругу, чье состояние здоровья улучшилось или он стал осознавать последствия своих действий.

Законные представители несовершеннолетних вправе требовать аннулирования брака в тех случаях, когда несовершеннолетнее лицо или лицо с ограниченной дееспособностью вступило в брак без их согласия. Однако если лицо достигло 18 лет, стало полностью дееспособным или женщина забеременела, то в аннуляции будет отказано.

В отличие от времен Османской империи, аннуляция брака, так же как и развод, влечет за собой определенные последствия. Решение о том, что брак аннулирован, может вынести только судья. До вынесения решения брак считается действительным и супруги несут все правовые обязательства по отношению к друг другу; дети, рожденные в таком браке, считаются рожденными в законном браке. Права по отношению к детям регулируются так же, как после развода. Супруги теряют право наследовать друг другу.

В швейцарском кодексе также присутствуют два вида прекращения брака: аннулирование не ограниченное и ограниченное временем³.

¹ ГК ТР. Ст. 145–151.

² ГК ТР. Ст. 147.

³ Статьи 105 и 107 швейцарского ГК соответственно.

Основаниями для первого являются: факт замужества одного из супругов на момент бракосочетания; супруг или супруга не обладают способностью оценивать свои действия во время бракосочетания и эта способность не вернулась к ним и после; наличие запрещенного родства между супругами; принуждение; несовершеннолетие одного из супругов. Аннулирование, ограниченное временем, применяется, если: супруг или супруга временно не обладали способностью оценивать свои действия во время бракосочетания, ошибка, обман, насилие.

Последствия аннулирования брака одинаковые для обоих видов: брак не может быть признан недействительным без решения суда; до решения суда брак считается действительным; супруги теряют права наследования друг другу; отцовство не признается, если брак был признан недействительным.

Принятие ГК ТР в 1926 году стало тяжелым испытанием для турок не только потому, что вводилось множество новых, ранее неизвестных правовых норм, которые теперь нужно было соблюдать, но и потому, что нормы эти слабо коррелировали с нормами шариата — хорошо известными, понятными, традиционными. Например, отмена религиозного бракосочетания и замена его гражданским браком долго не могла найти поддержки среди населения Турции. Люди заключали религиозные браки так, как они привыкли на протяжении многих столетий, что привело в конечном счете к огромному количеству незаконнорожденных (с точки зрения государства) детей.

Чтобы оправдать законодательные новшества в глазах правоверных мусульман, пришлось доказывать, что новые источники права гармонируют с принципами шариата. Постепенно был найден выход, который сводился к тому, что изменялись процессуальные нормы (это входило в компетенцию законодателя) при сохранении старых материальных норм¹.

В ГК ТР нашли отражение те положения исламского права которые не противоречат основному духу светского законодательства. Например, указание причин, которые могут являться основанием для развода, указание определенных временных рамок для принятия решения о разводе по личному усмотрению судьи (от 1 года), наличие независимой от развода процедуры раздельного проживания супругов, которая также назначается судом, наличие причин, ведущих к аннулированию брака, которые имели место еще в источниках XV–XVII вв. и др.

Вторжение источников права европейского типа оказалось в немалой мере необратимым процессом, затронувшим все исламские страны, где ранее господствовало исламское право во всем своеобразие его источников. Правовая система Турции претерпела существенные

¹ Саидов А. Х. Сравнительное правоведение (основные правовые системы современности): учебник. М., 2003. С. 305.

изменения в том плане, что значение, сфера действия и удельный вес исламского права уменьшились¹. Швейцарский кодекс, принятый за основу ГК ТР, больше сосредоточен на процедуре и последствиях правовых отношений и юридических действий в вопросе расторжения брака, в то время как Турецкий ГК, несомненно усвоив форму и основные положения, обращает внимание на причины и способы предотвращения этого явления. Здесь наряду с гражданской имеет место религиозная позиция.

Гражданский кодекс от 22 ноября 2001 года — ныне действующий в Турецкой Республике, гарантирует следующие права: полное уравнивание в правах супругов; увеличение наступления брачного возраста до 18 лет; устранение юридической дискриминации внебрачных детей; расширение свободы завещания; сохранение своей фамилии после брака; возможность работать без специального разрешения мужа и др². И все же спецификой регулирования отношений по расторжению брака в Турецкой Республике является то, что дополнительно к правовым нормам не менее важные положения устанавливаются религиозными нормами³.

Несмотря на отсутствие кодификации некоторых норм, таких как религиозное бракосочетание или развод в соответствии с исламским правом, даже издав закон, сложно изменить веками сложившиеся устои мусульманского общества. В этом, возможно, состоит самобытность турецкой системы права: как в Средние века, так и сегодня, очевидно взаимопроникновение и сосуществование исламской и светской традиций⁴.

Литература

Кемальпаша-заде Кемаль бин Кемаль. هذا اكتاب فتاوى كمال پادشاه زده احمد چلبى رحمت اللاد عليه
Ахмед Челеби. Хеза китâб-и фетавû Кемâl Падшах-заде Ахмед Челеби, рахметуллâх ‘aleyхи. Инвентарный номер: 00020–003. Библиотека Сулеймание, Стамбул.

بحیى. فتاوائ پحیى بن زکریا بن بیرام رحمهم

Яхья. Фетâвъ: Яхья б. Зекерья б. Байрам. Фетâвъ-и Яхья б. Зекерья б. Байрам рахимахум. Инвентарный номер: 00275. Библиотека Сулеймание, Стамбул.

¹ Саидов А. Х. Сравнительное правоведение (основные правовые системы современности): учебник. М., 2003. С. 305.

² URL: http://www.eurasialegal.info/index.php?option=com_content&view=article&id=1987:2013-04-02-09-16-42&catid=141:2012-07-02-12-20-07&Itemid=42

³ URL: http://www.eurasialegal.info/index.php?option=com_content&view=article&id=1987:2013-04-02-09-16-42&catid=141:2012-07-02-12-20-07&Itemid=42

⁴ Imber C. Ebu's-su'ud. The Islamic Legal Tradition. Stanford University Press, Stranford, California, 2009. P. 98.

Ислам: Энциклопедический словарь (ИЭС). М.: Наука, 1991. 315 с.

Керимов Г.М. Ислам: семья и брак // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2010. № 2. 248 с.

Нерсисянц В.С. Теория государства и права. М.: НОРМА–ИНФРА-М, 2013. 272 с.

Мурунова А.В. Менталитет в российском законодательстве и международно-правовых актах // Юридическая наука и практика: Вестник Нижегородской академии МВД России. 2016. № 1(33). С. 48–51.

Саидов А.Х. Сравнительное правоведение (основные правовые системы современности): учебник. М.: Юристъ, 2003. 448 с.

Сюкияйнен Л.Р. Мусульманское право. Вопросы теории и практики. М.: Наука, 1986. 256 с.

Уланова Д.В. Фетвы как источник мусульманского семейного права в Османской империи в конце XV — начале XVII в. Дис. на соискание уч. ст. канд. ист. наук. М., 2014. 271 с.

Swiss Civil Code of 10 December 1907 (Status as of 1 July 2014).

Ailenin korunması ve kadına karşı şiddetin önlenmesine dair kanun. Kanun № 6284. Kabul tarihi 08.03.2012.

Imber C. Ebu's-su'ud. The Islamic Legal Tradition. Stanford University Press, Stranford, California, 2009. P. 288.

Milletlerarası özel hukuk ve usul hukuku hakkında kanun. Kanun № 5718. Kabul tarihi 27.11.2007.

Türkiye Cumhuriyeti Anayasası. Kanun № 2709. Kabul tarihi 07.11.1982.

Türk Medeni Kanunu. Kanun № 743. Kabul tarihi 17.02.1926.

Türk Medeni Kanunu. Kanun № 4721. Kabul tarihi 22.11.2001.

Şeyhülislam Ebussuud Efendi Fetvaları. Onsöz, osmanlıcadan transkripsiyonlu metin dizeni Düzdağ M. E. Enderun Kitabevi, İstanbul, 1983. S. 245.

ISLAMIC FAMILY LAW IN THE CIVIL CODE OF THE REPUBLIC OF TURKEY

Darya V. ULANOVA,

Cand. Sci. (Hist.), assistant, Arabic
Philology Department, Saint Petersburg
State University (11, Universitetskaya
Emb., St. Petersburg, 199034, Russian
Federation).

E-mail: d.ulanova@spbu.ru

Abstract. Before the beginning of the 20th century, family law in the Ottoman Empire and Turkey (1923–1926) had been mainly regulated by the Islamic law in accordance with the rules of the Hanafi legal school. However, since the second half of the 19th century, due to the objective changes in the domestic and foreign political and economic conditions, the Ottomans were forced to reform their legal system. This article addresses the problems of codification of Islamic family law in the Ottoman Empire and Turkish Republic, the issues of Islamic law reflected in the Civil Code of the Republic of Turkey today.

Keywords: Islamic Law, Civil Law, Ottoman Empire, Family Law in Turkey.

DOI: 10.22311/2074-1529-2016-12-3-203-218



ИСЛАМСКОЕ ПРАВО В СОВРЕМЕННОМ НАУЧНОМ ДИСКУРСЕ



ШЕДОВ

Денис Викторович,

аспирант каф. теории и истории права,
Национальный исследовательский
университет «Высшая школа
экономики» (109028, Россия, г. Москва,
Б. Трехсвятительский пер, д. 3).
E-mail: den.shedov@gmail.com

Аннотация. В данной статье рассматривается проблема несовпадения понятий «закон» и «право» в исламской правовой мысли и современной науке. В качестве решения предлагается изучить спектр существующих в современной правовой науке подходов к пониманию и описанию указанных понятий. Кроме того, в тексте представлены некоторые примеры осмысления закона и права в исламе. Данная статья носит междисциплинарный характер осмысления права, исламской правовой культуры, шариата и фикха в аспекте исламского знания, правовой теории и правовой политики.

Ключевые слова: исламское право, шариат, фикх, сравнительное правоведение, междисциплинарность, теория права, закон, право.

DOI: 10.22311/2074-1529-2016-12-3-219-232

В феврале 2010 года в эфир радио «Эхо Москвы» вышел выпуск передачи «Dura Lex»¹, во время которой ведущий — заслуженный юрист России, адвокат Михаил Барщевский беседовал с Шамилем Аляутдиновым, заместителем председателя Централизованной религиозной организации Духовное управление мусульман Европейской части России (21 сентября 2014 года решением делегатов VI Съезда-Меджлиса переименована в Централизованную религиозную организацию Духовное управление мусульман Российской Федерации²), имамом Московской мемориальной мечети. Выпуск радиопередачи был посвящен сопоставлению «законов» шариата и законов Российской Федерации. У следящего за беседой слушателя могло сложиться ощущение, что ведущий и гость решительно не понимают друг друга: употребляя одно и то же слово «закон», каждый явно имел

¹ Стенограмма радиопередачи «Dura Lex» [Электронный ресурс] // Радиостанция «Эхо Москвы»: сайт. 2010. 27 февр. URL: <http://echo.msk.ru/programs/lex/659711-echo/comments.html> (Дата обращения: 17.08.2016).

² ДУМЕР переименовано в Духовное управление мусульман Российской Федерации [Электронный ресурс] // Мусульмане России: официальный сайт Духовного управления мусульман Российской Федерации. 2014. 21 сент. URL: <http://dumrf.ru/common/event/8563> (Дата обращения: 17.08.2016)

в виду что-то свое, не соотнесенное с представлениями собеседника. В финальной реплике ведущий заключил следующее: «Я сегодня искренне пытался разобраться в том, что такое «законы шариата», как они связаны со светскими законами, что такое суд шариата и как он пересекается с судами светскими. Ну, не знаю, насколько наша беседа просветила вас. Я кое-что понял, но, честно признаюсь, до конца не разобрался».

Данный пример недопонимания светского юриста и исламского богослова не является исключительным. В силу крайне широкой семантики слова «закон» и дискурсивных различий современного правоведения и исламского знания для эффективной коммуникации между представителями указанных сфер необходимы четкое определение используемых понятий и формирование унифицированного словаря.

Проблема недопонимания между светскими юристами, правоведами и знатоками ислама приобретает особую актуальность в силу усилившихся глобализационных процессов, в том числе интенсификации миграционных потоков, а также нарастающей популярности в странах Запада, и отчасти в России, исламских финансовых инструментов, стандартов сертификации халальной (соответствующей предписаниям шариата) продукции, шариатского арбитража (шариатские суды в качестве третейских судов легально действуют в юрисдикции ряда европейских государств и в отдельных штатах США). В таких условиях недопонимание относительно вопросов права и «законов» между контрагентами приобретает значение правового и экономического риска, фактора, увеличивающего транзакционные издержки. Помимо этого, расхождения в таких понятиях, как «закон» и «право», между представителями публичной власти, учеными и лидерами общественного мнения по вопросам ислама негативно сказываются на правовой культуре общества, снижают эффективность правового регулирования, создают дополнительные сложности в повседневной жизни индивида, получающего противоречивую информацию.

Ниже представлено междисциплинарное обозрение различных контекстов употребления и сопоставление таких понятий, как «закон» и «право», в исламском и светском, в первую очередь в профессиональном и научном, дискурсах. Данное рассмотрение далеко выходит за пределы правовой теории, привлекая богословские исламские знания в целях понимания шариата и фикха.

Закон в исламе

Шариат, так же как и право, является нормативной системой, содержащий в себе правила поведения для различных ситуаций. Вместе с тем шариат не сводится к исламскому или мусульманскому праву.

По данному вопросу российский правовед Л. Р. Сюкияйнен представил довольно четкое разграничение понятий.

«В исламской традиции термин “шариат” используется для обозначения начертанного Аллахом пути, следуя по которому правоверный достигает мирского совершенства и благополучия, а после своей земной жизни может рассчитывать на божественную милость»¹. Л. Р. Сюкияйнен также отмечает, что в исламской мысли утвердилось и специальное понятие шариата — это совокупность «обращенных к людям предписаний, установленных Аллахом и переданных Им через своего Посланника — пророка Мухаммада»². Указанные предписания условно можно разделить на три группы: те, которые касаются отношений личности с Богом (религиозная догматика); те, которые формируют нормы отношения личности к себе и окружающим (исламская этика); и те, которые регламентируют внешнее поведение человека. Последнюю группу предписаний также именуют фикхом. Понятие фикха используется и в другом значении: «он является особой областью исламского знания, которая изучает нормативные предписания шариата»³.

Таким образом, мы имеем универсальную нормативную систему, именуемую шариатом; группу нормативных предписаний, регулирующих внешнее поведение мусульманина, а также область знания, изучающую указанные нормы — фикх. Но данные понятия не тождественны исламскому праву, по крайней мере в трактовке Л. Р. Сюкияйнена. Ученый подчеркивает, что «в российском сравнительном правоведении исламское (мусульманское) право, по сути, подменяется упрощенно трактуемым фикхом, который при этом без всяких оснований называется шариатом»⁴. Для определения исламского права Л. Р. Сюкияйнен прибегает к дихотомии права «по содержанию» и «по форме»: к первой группе отнесены те выводы фикха (нормы и принципы), которые «отвечают правовым критериям», а ко второй — получившие «законченную форму позитивных правовых велений в результате придания им государством официального статуса, властного санкционирования в том или ином виде — например, применения их судом либо закрепления в законодательстве»⁵.

Подобная классификация представляется стройным упорядочиванием «из вне», осмыслением феномена ученым, явно принадлежащим к европейской научной традиции. Представленная точка зрения сама по себе является одним из подходов к пониманию исламского права

¹ Сюкияйнен Л. Р. Исламское право: взаимодействие юридического и религиозного начал // Ежегодник либертарно-юридической теории. 2007. Вып. 1. С. 98.

² Там же.

³ Там же.

⁴ Там же.

⁵ Там же.

в современной научной мысли, но об этом речь пойдет далее. Для решения интересующего нас вопроса данное разграничение понятий полезно тем, что оно наглядно демонстрирует сложность рассматриваемого нами феномена — законов шариата и исламского права.

Любопытно, что в аутентичной исламской мысли есть мнение, в соответствии с которым, законами являются лишь веления Господа, выраженные в Коране и Сунне Пророка, иными словами — в источниках шариата. Л. Р. Сюкияйнен об этом пишет так: «В настоящее время принятая в Саудовской Аравии официальная концепция правотворчества исходит из того, что истинным законодателем является один Аллах, воля которого выражена в шариате (то есть в Коране и Сунне Пророка), а государство осуществляет нормотворческие полномочия лишь в его рамках. Поэтому действующие в стране правовые акты именуются низамами, то есть регламентами, а принимающие их государственные органы рассматриваются в качестве регламентарной власти»¹.

Данное мнение следует учитывать в качестве возможного варианта понимания мусульманами права и закона, а также в качестве коннотации, которую могут вызывать указанные понятия. Не следует упускать из внимания то обстоятельство, что исламская мысль за долгие годы своего развития выработала собственные понятия и категории, которые не всегда точно совпадают с категориями европейской, или, точнее, западной мысли. Такие понятия, как закон и право, не имеют столь важного значения в исламской правовой доктрине. Куда более важными являются уже названные категории шариата и фикха. Вообще шариат, источниками которого являются Коран и Сунна Пророка, занимает центральное место в исламской правовой системе — в теории ничто не может противоречить шариату. Но данное утверждение не означает того, что помимо шариата ислам не признает иных нормативных систем. Л. Р. Сюкияйнен утверждает, что история не знает примеров, чтобы где-то когда-либо в качестве социального регулятора действовал исключительно шариат². Наряду с шариатом в мусульманских сообществах постоянно действовали нормативные акты, издаваемые государством, которые не всегда буквально соответствовали кораническим предписаниям; нормативные системы иных конфессий, регулирующие вопросы личного статуса немусульман, правовые нормы зарубежных стран, местные обычаи и т. д. Важным критерием для указанных регулятивных систем с позиций ислама является их непротиворечие шариату.

¹ Сюкияйнен Л. Р. Шариат — основа власти, правовой системы и политики государства // Азия и Африка сегодня. Специальный выпуск «Саудовская Аравия». М., 2012. С. 14.

² Сюкияйнен Л. Р. Исламское право в правовых системах мусульманских стран: от доктрины к законодательству // Право, журнал НИУ ВШЭ. 2008. № 2. С. 97–109.

Резюмируя, отметим, что в исламской мысли не выработаны точные эквиваленты понятиям «закон» и «право» в их западном значении. Вместе с тем, в сфере нормативного регулирования центральное место занимает шариат, который воплощает собой волю Всевышнего и может восприниматься мусульманами в качестве единственного закона. Но это отнюдь не означает, что ислам не признает иных нормативных систем и регуляторных норм. Важным критерием является их непротиворечие шариату. Ниже будет представлено рассмотрение некоторых подходов, в рамках которых ученые описывают шариат, фикх и исламское право.

Исламское право и законы шариата на языке правовой науки

Одним из первых вопросов относительно исламского права у нас возникает следующий: что такое «исламское» и что такое «право»?

В целях анализа «правового» компонента исламского права следует отметить множественность подходов к правопониманию, бытующих в современной науке. Наиболее значимые из них: формальный подход — акцентирующий внимание на соответствии нормы внешнему критерию (позитивизм в таких вариантах, как юридический, социологический позитивизм и психологическая теория права Л. И. Петражицкого¹); содержательный подход — концентрирующий — на внутренней логике и значении нормы (либертарная концепция права², теория естественного права³) и социологический подход — рассматривающий право как социальную практику (американская и северная школы правового реализма, правовой плюрализм⁴). Так как исламская правовая культура и исламское право логически связаны с религией и правом, что находит свое выражение и в лексической форме, то особо важным является вопрос взаимосвязи религиозного и правового компонентов.

Относительно формального и социологического подходов отметим следующее. Определяя право, как комплекс императивно-атрибутивных переживаний, в соответствии со взглядами Л. И. Петражицкого, исламское право и исламскую правовую культуру можно будет выделить лишь по принципу идентификации субъекта в качестве му-

¹ См.: *Петражицкий Л. И.* Теория права и государства в связи с теорией нравственности. СПб.: Лань, 2000.

² См.: *Боуз Д.* Либертарианство: История, принципы, политика. Челябинск: Социум, Cato Institute, 2004.

³ См.: *Четвернин В. А.* Современные концепции естественного права. М.: Наука, 1988.

⁴ См.: *Benda-Beckmann F.* Who is Afraid of Legal Pluralism? / *Journal of Legal Pluralism*. 2002. № 47. P. 37–83.

сульманина. Основное внимание при этом сосредоточено на эффектах и системе восприятия личности.

При использовании подхода правового плюрализма — так называемой концепции права эпохи постмодерна, отказавшейся от ограничения права тесной связью с государством и обратившейся в первую очередь к изучению социальных практик, основным критерием выявления «правового» выступают те нормы и правила, которые реализуются в повседневной жизни людей. Подобная методология эффективно используется исследователями для изучения нормативной сферы мусульманских иммигрантских сообществ, этнических и конфессиональных групп в странах с преобладающим немусульманским населением — изучение полуавтономных социальных полей.

В рамках юридического позитивизма исламским правом обозначается комплекс нормативных правовых актов, изданных государством, маркируемым как исламское (критерии: преобладание мусульманского населения и участие государства в таких международных организациях, как Организация исламского сотрудничества).

Относительно содержательных подходов к пониманию права заметим, что в рамках либертарной теории права в институциональном варианте абсолютно не важна природа нормы, в связи с чем исследование соотношения религиозного и правового начала в исламской системе социального регулирования не имеет особого значения.

Единственным, на наш взгляд, подходом к пониманию права, в рамках которого существуют условия для исследования религиозного и юридического характера исламского права культуры является цивилизационный подход¹, рассматривающий право как одно из проявлений культуры, исторически и социально детерминированное проявление. Подобный подход в основном используется при сравнительно-правовых исследованиях и исследованиях специфики нормативного регулирования отдельных социальных групп и регионов. Одним из adeптов данного подхода является Л.Р. Сюкияйнен, который выдвигает тезис о том, что культуры могут быть, а могут и не быть правовыми — все зависит от преобладания той или иной социально-нормативной системы.

В качестве обоснования юридической природы исламского права Л.Р. Сюкияйнен, как это было показано выше, разграничивает шариат, фикх и исламское право в той сфере, где нормы социального регулирования, содержащиеся в шариате или выработанные в ходе развития исламской правовой доктрины — фикха, принимают содержательно-правовой характер (отвечают принципу формального равенства). Сами мусульманские ученые разграничивают религиозное

¹ См. Крашенинникова Н.А. Цивилизационный подход к изучению истории государства и права // Методологические проблемы правоведения. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1994.

и правовое в сфере социального регулирования в соответствии с характером санкций (выражаются ли они в божественном воздаянии или в применении карательных мер со стороны мирской власти, что связано с источником, в котором закреплена конкретная санкция). Отметим, что различие религиозного и правового в исламском праве характерно для европейской науки и неактуально для мусульманских мыслителей.

Относительно вопроса о том, что такое «исламское» в исламском праве, частично мы ответили, упомянув о двоякой оценке государств в качестве исламских (преобладание мусульманского населения или членство в международных исламских организациях). Вместе с тем обратим внимание на любопытное терминологическое смешение понятий «мусульманское» и «исламское» право. В работах некоторых исследователей можно встретить абсолютно синонимичное использование данных словосочетаний. Л. Р. Сюкияйнен, в свою очередь, отмечает некоторое различие указанных понятий. Так, «исламское право» ученый связывает непосредственно с исламом как религиозно-этической системой социального регулирования, в то время как «мусульманское право» акцентирует внимание на мусульманах, как субъектах социальных отношений, которые в своих практиках помимо норм шариата и фикха руководствуются локальными обычаями, семейными традициями, образцами поведения смежных культур¹.

Представленное выше краткое рассмотрение возможных проблем, открывающихся правовой науке в одном только словосочетании «исламское право», красноречиво иллюстрирует сложность и многогранность интересующего нас предмета. Ниже будут подробнее рассмотрены некоторые подходы к осмыслению исламского права.

Сравнительно-правовой подход

Исламское право традиционно рассматривается правоведами в качестве обособленной правовой семьи. Так, классик сравнительного правоведения французский ученый прошлого столетия Рене Давид определяет исламское право как составную часть религии². При этом основными чертами исламского права, по мнению французского компаративиста, являются следующие. Широкое применение и детальная проработка рациональных способов толкования (в частности, речь идет о практике *иджтихада* — вынесения правового предписания на основе рационального осмысления норм шари-

¹ Сюкияйнен Л. Р. Исламское право: взаимодействие юридического и религиозного начал. С. 196.

² Давид Р., Жоффре-Спинози К. Основные правовые системы современности / пер. с фр. М.: Междунар. отношения, 1999. С. 308.

ата). В этой связи Р. Давид пишет что «[и]сламские юристы разработали мусульманское право, стремясь обосновать решения, вытекающие из Корана или Сунны. Но они не смогли избежать абстрактного восприятия феномена права. Впрочем, их задача состояла не в создании теории позитивного права, а в систематизации интеллектуальных методов легитимации (на основе исламской религии, практики, более или менее сознательно применявшейся), поисков таких решений новых ситуаций, которые не противоречили бы общим принципам, содержащимся или вытекающим из первоисточников — Корана и Сунны»¹. Помимо иджтихада, Р. Давид указывает на такие пути развития исламского права, как райа (суждение), иджма (единогласное мнение), кийас (суждение по аналогии). В качестве противоположного иджтихаду явления, определяющего специфику исламского права, Рене Давид указывает на таклид (следование традиции, неизменность).

Немецкие исследователи в сфере сравнительного права К. Цвайгерт и Х. Кётц отмечают, что исламское право основывается на божественной воле и в меньшей степени опирается на мирское законодательство. Отсюда ученые выводят то, что исламское право неизменно, как неизменна божественная воля. В отличие от западного социума, в котором право «создается» обществом и государством, в исламском обществе население и государство подчинены праву.

«Правда, исламская юриспруденция признает, что право, открывшееся людям в результате божественного откровения, не было изначально заключено в ясную для понимания и отточенную форму, и потому потребовалась многовековая работа исламских юристов, прежде чем им удалось постичь всю глубину содержания признанных правовых источников и подготовить их для практического применения»². Таким образом, исламское право существует в своем совершенном и законченном виде онтологически, задача юристов просто найти ключ к его пониманию, донести до общества истинный смысл божественной воли. Отсюда вытекает и соответствующий взгляд на специфику исламского права.

Современный французский ученый Раймон Леже выделяет в качестве «великих» правовых систем современности системы немецкого, французского и английского права, в то время как прочие он определяет в качестве производных от уже названных систем, их комбинациями, или же вовсе не считает их правовыми. Р. Леже представляет следующее определение исламского (мусульманского) права: «Мусульманское право является одной из крупнейших систем влияния, но совершенно в другом значении, если сравнивать его с английским,

¹ Давид Р., Жоффре-Спинози К. Указ. соч. С. 312.

² Цвайгерт К., Кётц Х. Введение в сравнительное правоведение в сфере частного права: В 2 т. Т. I. Основы. М.: Междунар. отношения, 2000.

немецким и французским правом. В отличие от них, оно не является позитивным правом одной большой страны. Оно также не должно рассматриваться по примеру римского права, в качестве системы, обладающей исключительно исторической ценностью: будучи неотъемлемой частью мусульманской религии, оно всегда применялось в большинстве стран исламской цивилизации Африки и Азии, т. е. в странах с населением в миллиард человек»¹.

Р. Леже, на наш взгляд, весьма точно отметил положение исламского права: не действующее на практике в своем эталонном идеальном виде, но и не являющееся архаизмом или «экспонатом» музея достижений человеческого интеллекта. Исламское право — что-то среднее, феномен, опосредованно оказывающий огромное влияние на развитие системы социального регулирования в регионе и формирующий правовую культуру далеко за пределами данного региона.

По мнению французского компаративиста, важнейшими свойствами традиционного исламского права² выступают казуистичность норм, значимое положение судей в системе правообразования и реализации права, специфика деления наказаний в уголовном праве (в соответствии с тем, нарушает ли противоправное действие «права» лица или «права» Господа, а также в соответствии с характером санкции) и определяющее значение личного статуса в гражданско-правовых отношениях.

Рассмотрев точки зрения наиболее авторитетных специалистов в области сравнительного правоведения относительно исламского права, можем заключить, что в компаративистике принято указывать на тесную связь исламского права с религией, отмечать статичность исламского права, его косность. В то же время среди современного поколения исследователей (например, Р. Леже и др.) уже не так явно наблюдается тенденция к упрощению при описании феномена исламского права. Исламское право все чаще представляется сложным образованием, не сводимым исключительно к законам шариата и иджтихаду.

Особое мнение

В данном подразделе представлена точка зрения без отнесения ее к какому-либо конкретному направлению в исследовании исламского права и без региональной локализации. Это просто взгляд на специфику исламского права, который, в силу его распространенности, мы

¹ Леже Р. Великие правовые системы современности: сравнительно-правовой подход. М.: Волтерс Клувер, 2011.

² Там же. С. 252.

посчитали необходимым рассмотреть отдельно. Отметим, что ниже приведены слова ученого из прошлого, но данная точка зрения периодически актуализируется в современном научном и публичном дискурсе.

Советский историк И.П. Петрушевский в завершение характеристики исламского права в первые века существования пишет следующее. «В мусульманских странах, поскольку здесь право строилось на религиозных принципах, считавшихся вечными и неизменными, факихи стремились к тому, чтобы в право не вносилось никаких изменений и чтобы законодательство возможно ближе подходило к идеалу теократии. Но так как экономика, производственные отношения и культура вопреки желаниям факихов не могли оставаться неизменными, то мусульманское право все более и более отставало от жизни и после XII–XIII вв. окончательно превратилось в застывшую и оторванную от живой исторической действительности систему»¹.

Даже если отбросить весь флёр советской обличительной установки на выявление классовых врагов и негативной роли религии, представленная точка зрения кажется более чем схематичной и не соответствующей действительности. Не только мусульманская социально-регуляторная практика, но и исламское право как идея получают постоянное развитие. Пути подобного развития, могут являться деятельность юристов-факихов (мусульманских правоведов и знатоков ислама, которые дают авторитетные заключения по тем или иным вопросам — фетвы), судебная практика, проведение государственной воли, рецепции права и правовая трансплантация институтов, ведение трансграничной экономической деятельности многими представителями мусульманского мира и пр.

Исламский треугольник: изменения во взаимосвязях шариата, государственного права и местных обычаев

Ниже представлена еще одна любопытная точка зрения на феномен исламского права и его положение в условиях современного социума. Указанное понимание исламской правовой культуры базируется на так называемом подходе правового плюрализма. Стоит отметить, что в данном разделе скорее речь будет идти не об исламском праве, а о мусульманском, так как основной фокус направлен именно на социальную практику мусульманских меньшинств в Западной Европе².

¹ Петрушевский И.П. Ислам в Иране в VII–XV веках: курс лекций. Л.: Изд-во Ленинградского ун-та, 1966. С. 147.

² Buskens L. An Islamic Triangle Changing Relationships between Sharia, State Law, and Local Customs // Isim Newsletter. June 2000. № 5. P. 8.

В связи с повсеместным увеличением миграционной активности населения вопрос изучения смежных культур, социальных укладов, традиций, обычаев, а также правовых принципов стал весьма актуальным. В исторически христианских странах Европы и Северной Америки в настоящее время проживают миллионы мусульман, что обуславливает интерес к изучению ислама как такового и, в частности, исламского права.

Исламское право, как мы уже отмечали, не сводится к шариату и не подменяется им, это живой социальный феномен, который тесно взаимодействует с государственным правом той или иной страны, с местными обычаями и порядками адаптирующего ислам общества. В результате взаимосвязанного развития трех вышеперечисленных элементов мы получаем «исламский треугольник», который во многом обуславливает поведение людей, формирует правовое сознание, является важным фактором развития правовой культуры.

Для адаптации фундаментальных положений ислама к условиям динамично меняющихся социальных реалий, к появляющимся и отмирающим практикам, технологическим трансформациям мусульманскими учеными-улемами был изыскан способ рационального толкования норм шариата. Данный способ имеет важное значение для развития исламского права. По сути, с помощью аналогий, фикций и иных логических конструкций исламское право приобрело необходимую способность к развитию и обновлению. В свое время разработчики Германского гражданского уложения намеренно заложили в его текст несколько принципиально неопределенных зон — так называемые «каучуковые нормы», которые обладают высоким потенциалом для свободной интерпретации правоприменителя. Речь идет о таких понятиях, как «добрая воля», «надлежащее усмотрение» и тому подобное. Исламская правовая мысль справлялась иными способами с проблемой обеспечения устойчивости регулирования неустойчивых, а точнее подвижных, социальных отношений.

Помимо развития методов рационального толкования исламские правоведы по достоинству оценили полезный потенциал еще одного способа развития системы социального регулирования — привлечение существующих социальных практик, а именно обычаев и традиций тех народов, которые принимали ислам. Будучи действительно мировой религией, ислам имеет колоссальную территорию распространения. Немыслимые пространства исламского мира населяли и населяют множество народов и обществ, которые имеют собственные, подчас уникальные, модели регулирования общественных отношений. Было бы глупо оставлять такой ресурс без внимания, а тем более табуировать его. Ислам активно использует обычную практику для обновления, укрепления и развития регуляторного значения, а также эффективно ассимилирует различные местные обычаи, придавая им внешне «мусульманский» вид и отсекая наиболее противоречивые части.

Указанная живость и подвижность ислама как системы социальных норм может быть проиллюстрирована историческими примерами времен колониальной экспансии западных стран, а также трансформацией системы источников исламского права в XIX веке¹. В настоящее время активные процессы взаимодействия традиций ислама и либеральных ценностей можно наблюдать в странах Западной Европы и Северной Америки. Если эмигранты первого поколения в 70-х и 80-х годах прошлого века не являлись социально активной частью населения, то их дети, будучи полноправными членами западного общества, выросшие в соответствующих условиях, знакомые с культурными стандартами страны пребывания, но при этом не утратившие связь с исламской культурой, которая культивируется на уровне семьи, диаспоры, плотно вовлечены в социальную жизнь. Указанные группы людей представляют особый интерес для изучения, ибо они являются своего рода катализаторами трансформационных явлений, протекающих в исламе и западном обществе.

Стоит отметить, что «западные мусульмане» не являются монолитной общностью. Религиозная идентичность не всегда выступает в качестве определяющей. Важное значение в качестве детерминанты поведения личности имеет этнокультурная, национальная принадлежность к некоему сообществу. Указанная принадлежность обеспечивается поддержкой диаспор. Таким образом, некоторые ученые отмечают, что в условиях постмодерна исламское право обладает высокой степенью вариативности правового регулирования. Образ треугольника, предложенный голландским исследователем Леоном Бускенсом² для описания современного состояния исламского права, представляется весьма удачным. Положения Корана и Сунны Пророка адаптируются к условиям меняющегося общества относительно средств рациональных способов толкования, взаимодействия с местными обычаями и традициями, а также государственного права.

Выше представлено весьма краткое междисциплинарное обозрение дискурсивных различий в понимании закона, права и исламского

¹ До второй половины XIX столетия основным источником исламского права выступала доктрина — сборники трудов мусульманских знатоков фикха. С появлением Маджаллы (кодификации исламских норм, проведенной во второй половине XIX в. в Османской империи), ставшей первой официальной кодификацией фикха, в исламской правовой культуре произошел перелом. Отныне роль формального источника права в большинстве мусульманских государств выполняет нормативный правовой акт. В данной связи государство получило контроль над процессом правотворчества. Теперь фактически именно государство определяет то, что является законом. В результате указанных перемен актуальность приобрел вопрос относительно того, насколько сильно изменение формы выражения правовых норм и соотношения права и государства повлияли на исламскую правовую культуру? Имеем ли мы в настоящее время качественно новый тип правовой культуры? Однозначные ответы на поставленные вопросы дать крайне трудно. Скорее всего, исламское право до официальной кодификации фикха и после — это две разнящиеся даже на теоретическом концептуальном уровне системы. Тем не менее они генетически связаны между собой.

² Леон Бускенс (Leon Buskens) является преподавателем кафедры Исламского права и культуры факультета права Утрехтского университета.

права в современной науке и исламской правовой мысли. Указанные различия при четком определении и установлении единой системы понятий не являются непреодолимым препятствием для установления эффективной коммуникации между представителями из данных областей знания. Описанный в начале статьи диалог российского юриста и исламского богослова мог бы состояться и пройти с большей пользой для обоих, если бы они изначально договорились о том, что понимать под словами «закон» и «право».

Литература

Боуз Д. Либертарианство: История, принципы, политика / пер. с англ. Челябинск: Социум; Cato Institute, 2004. 392 с.

Давид Р., Жоффре-Спинози К. Основные правовые системы современности / пер. с фр. М.: Междунар. отношения, 1999. 308 с.

Крашенинникова Н.А. Цивилизационный подход к изучению истории государства и права // Методологические проблемы правоведения. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1994. 176 с.

Леже Р. Великие правовые системы современности: сравнительно-правовой подход / пер. с фр. М.: Волтерс Клувер, 2011. 246 с.

Петражицкий Л.И. Теория права и государства в связи с теорией нравственности. Серия: «Мир культуры, истории и философии». СПб.: Лань, 2000. 607 с.

Петрушевский И.П. Ислам в Иране в VII–XV веках: курс лекций. Л.: Изд-во Ленинградского ун-та, 1966. 398 с.

Сюкияйнен Л.Р. Исламское право: взаимодействие юридического и религиозного начал // Ежегодник либертарно-юридической теории. 2007. Вып. 1. 2007. С. 97–106.

Сюкияйнен Л.Р. Исламское право в правовых системах мусульманских стран: от доктрины к законодательству // Право, журнал НИУ ВШЭ. 2008. № 2. С. 97–109.

Сюкияйнен Л.Р. Шариат — основа власти, правовой системы и политики государства // Азия и Африка сегодня. Специальный выпуск «Саудовская Аравия». М., 2012. С. 14.

Цвайгерт К., Кёнтц Х. Введение в сравнительное правоведение в сфере частного права: В 2 т. Т. I. Основы / пер. с нем. М.: Междунар. отношения, 2000. 447 с.

Четвернин В.А. Современные концепции естественного права. М.: Наука, 1988. 144 с.

Benda-Beckmann F. Who is Afraid of Legal Pluralism? // Journal of Legal Pluralism. 2002. № 47. P. 37–83.

Buskens L. An Islamic Triangle Changing Relationships between Sharia, State Law, and Local Customs // Isim Newsletter, 2000. № 5. P. 8.

History, content and actual problematics of Islam's internal legal norms

ISLAMIC LAW IN THE CONTEMPORARY SCIENTIFIC DISCOURSE

Denis V. SHEDOV,

PhD student of the Department of
Theory and History of Law, National
Research University "Higher School of
Economics". (3, B. Trehsvyatitsky lane,
Moscow, 109028, Russian Federation).
E-mail: den.shedov@gmail.com

Annotation. This article deals with the problem of a discrepancy between the law and rights as the concepts of Islamic legal thought and modern science. A proposed solution suggested by the author is to examine the approaches towards these concepts existing in the modern legal science. In addition, this work provides a number of examples of the law and rights' interpretation in Islam. This article is an interdisciplinary study of rights, Islamic legal culture, Sharia and Fiqh through the prism of Islamic knowledge, legal theory and legal policy.

Keywords: Islamic law, Sharia, Fiqh, interdisciplinary, comparative law, legal theory, law, rights.

DOI: 10.22311/2074-1529-2016-12-3-219-232



***ИСЛАМ В ГЛОБАЛЬНЫХ ПРОЦЕССАХ:
ОСОБЕННОСТИ ПОЛИТИКО-ПРАВОВОЙ
И СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКОЙ ИНТЕГРАЦИИ***





ИДЕАЛЫ УЧЕНИЯ «АЛ-ВАСАТЫЙА» ДЛЯ УСТОЙЧИВОГО РАЗВИТИЯ



НИЯЗИ

Азиз Шавкатович,

канд. ист. наук, ст. науч. сотр., Центр
изучения Центральной Азии, Кавказа
и Урало-Поволжья, ФГБУН Институт
востоковедения РАН (107031, Россия,
г. Москва, ул. Рождественка, 12).
E-mail: nxrniya@mail.ru

Аннотация. В статье через призму фундаментальных проблем мирового развития анализируются тенденции становления передовых идей и практик экономического, социально-экологического и культурного характера. Прежде всего они формируются в рамках концепции устойчивого развития разрабатываемой специалистами ПРООН (Программы развития Организации Объединенных Наций), а также в теории исламской экономики, опирающейся на коранический завет о справедливости и умеренности во всех человеческих отношениях. По многим параметрам эти модели альтернативны радикальным постулатам неолиберальной системы капитализма и представляют ориентиры для утверждения новой парадигмы развития.

Ключевые слова: ал-васатыйа, глобализм, исламская экономика, мировой системный кризис, неолиберализм, Россия, социально-экологические проблемы, устойчивое развитие, экономическая безопасность.

DOI: 10.22311/2074-1529-2016-12-3-235-252

Проявления мирового системного кризиса начали проследиваться еще в минувшем веке. Именно тогда сформировалась всемирная система общества потребления и по планете широко распространилось материалистическое мировоззрение, поставившее экономический и социальный интерес превыше общечеловеческой нравственности, наработанных веками понятий о долге, чести и добродетели. Одновременно человек возомнил себя царем природы. Массовое потребительское отношение к жизни, совпало со стремительным ростом числа неверующих в прошлом столетии. Российские исследователи М. О. Тульский и Ю. В. Яковец отмечают, что в течение XX века оно увеличилось почти в 242 раза, соответственно доля неверующих людей от общей численности населения Земли возросла с 0,3% до 20%¹.

¹ Тульский М. О. Изменение религиозной принадлежности населения мира за 100 лет // Россия и мусульманский мир. 2001. № 3. С. 110.

М. О. Тульский считает, что на протяжении минувшего века число неверующих на Земле увеличилось с 5 до 1208 млн человек, т. е. в 241,6 раза. Наибольший отход от религии произошел в большинстве высокоразвитых стран. На этом фоне только ислам стал единственной религией мира, доля приверженцев которой выросла с 1900 по 2000 г. с 13 до 19,5% от общего населения земного шара.

Яковец Ю. В. Историометрическое исследование динамики цивилизаций // Диалог

Традиционная вера перестала определять образ жизни значительной части «прогрессивного человечества». Увлеченные социально-экономическими экспериментами, оно отбросило на задворки истории идею божественности мироздания, а вместе с ней — религиозную мораль и этику. Слепая вера во всемогущество человека и научно-технического прогресса привела к тому, что *homo sapiens* начал играть в бога и самозабвенно переустраивать мир по своим схемам, каждая из которых считалась ее адептами правильной. В результате последовали колоссальные человеческие и природные потери.

Казалось бы, XXI век ознаменует эру мира и гармоничного развития. Но, напротив, за последние годы глобальная нестабильность, охватывающая все сферы человеческой жизни, неуклонно возрастает. Усиливается неустойчивость мировой энергетической и финансовой систем, возрастает милитаризация, отбрасывается назад культурное развитие и сближение народов, обостряются серьезнейшие социально-экологические проблемы. В целом серьезнейший кризис возник в международных политических и экономических отношениях.

Разумеется, возрастающая неустойчивость мировой системы вызвана целым рядом причин, но в первую очередь она связана с радикальной попыткой вживления в тело современной цивилизации геополитической и геоэкономической модели всемирного свободного рынка, тяготеющего над государственными и общественными интересами. С конца 1970-х годов неolibеральная теория и практика выстраивалась преимущественно на базе экономических моделей США и Великобритании, затем в их фарватере последовали страны «большой семерки». До сих пор они упорно стремятся закрепить собственные экономические институты, юриспруденцию и хозяйственную практику во всем остальном мире. «Рыночный фундаментализм»¹ базируется на уверенности, будто надгосударственный мировой свободный рынок способен решить все насущные проблемы человечества. «Цивилизация бизнеса» пользуется военно-политическим покровительством Соединенных Штатов и их ближайших партнеров. Подконтрольные им международные финансовые институты, такие

и взаимодействие цивилизаций Востока и Запада: альтернативы на XXI век: Материалы IV международной Кондратьевской конференции. МФО. М. 2001. С. 47–48.

¹ Выражение «рыночный фундаментализм» было введено в обиход Джорджем Соросом и широко используется Джозефом Стиглицем — известным американским экономистом, лауреатом Нобелевской премии по экономике. Оно удачно определяет идеологию, исповедуемую теоретиками и адептами всемогущества свободного рынка и преимуществ неограниченной конкуренции. Претендуя на научность и безусловную истину, эта экономическая доктрина в последние десятилетия превратилась в подобие веры, доведенной до абсурдных крайностей. Практика, основанная на этой теории, ведет к высокой степени неустойчивости мировой капиталистической системы. Очень похожая идеология, отстаивавшая абсолютное табу на вмешательство в рыночные игры, именуемая *laissez-faire* — «свободное предпринимательство», рухнула в конце 20-х годов прошлого века. Дж. Сорос ставит в один ряд догматизм марксистский и догматизм неolibеральный.

См.: Сорос Дж. Открытое общество. Реформируя глобальный капитализм. М., 2001.

как МВФ, Всемирный банк и ряд других влиятельных учреждений, в обмен на помощь развивающимся странам настойчиво рекомендуют им влиться в стихию неолиберальной конкуренции. Те, кто сопротивляется правилу естественных преимуществ, зачисляются в стан неприятеля, хотя понятно, кем и какими способами в наше время выстраивается мировое лидерство.

Следует вспомнить, что изначально неолиберальная экономическая доктрина сводилась к поэтапному освобождению рынков ведущих экономик от опеки государства и социальных обязательств, а также к утверждению новой мировой валютно-финансовой системы¹. Со временем этот проект заметно трансформировался и превратился в некое подобие философии развития мировой цивилизации. Его поборники, провозгласившие свободный рынок локомотивом прогресса, приступили к ускоренному переустройству мира, как только пошатнулась советская система. Неолиберализм в это время существенно радикализовался. «Шоковая терапия», прописанная для постсоветской экономики, продемонстрировала намного более жесткие реформы, нежели те, которые практиковались ранее в других странах. Вслед за падением соцлагеря последовала попытка форсированного распространения неолиберального проекта, или, иначе, глобализма, уже по всей планете. Трудно представить, но неолиберальный инструментарий додумались применять в разрушенных войной Ираке и Афганистане, после ввода туда войск коалиции. В результате получили долговременные социально-экономические

¹ Вдохновителями нового курса были Рональд Рейган и Маргарет Тэтчер, теоретики Чикагской экономической школы, часть профессуры преимущественно из университетов США и Великобритании, председатель Федеральной резервной системы США Пол Волкер, а также ряд других политиков, финансистов и представителей крупного бизнеса. Позднее, в 1989 году, неолиберальное направление экономической мысли, переросшее уже в теорию развития мировой цивилизации, получило название «Вашингтонский консенсус». Автор выражения «Вашингтонский консенсус» — экономист Института международной экономики в Вашингтоне Джон Уильямсон (John Williamson) — использовал его лишь для обозначения согласия между Казначейством Соединенных Штатов, МВФ, Всемирным банком и некоторыми влиятельными мозговыми центрами, по поводу определенных макро- и микроэкономических мер для развивающихся стран, в основном Латинской Америки, которые, попав в долговую петлю, остро нуждались во внешних кредитах. Причем тогда предлагаемая для них реструктуризация экономики акцентировала внимание на важной роли правительств в качестве дополнительного рыночного компонента, а консенсус фактически был нацелен на страны, которые уже имели рыночную экономику или находились на пути перехода к ней. Причем, как отмечает бывший вице-президент Всемирного банка, лауреат Нобелевской премии по экономике Джозеф Стиглиц, вопрос относительно фактического существования «Вашингтонского консенсуса» стоял всегда. «Был ли консенсус достигнут или это только намерение, удачно мотивированная попытка? На самом деле это действительно попытка. Нет никакой стандартной терминологии для данной серии учений, не существует различных практиков, разбирающихся в этих доктринах, имеющих свои тонкости и акценты. Ряд взглядов и представлений часто обобщается как «Вашингтонский консенсус», хотя, конечно, в Вашингтоне (тем более за его пределами) никогда не было никакого консенсуса касательно политики». (Цит. по URL: <http://ch.uapa.ru/modern/article.php?id=47> (Дата обращения 02.02.2010). Тем не менее термин «Вашингтонский консенсус» получил широкое распространение, у одних как символ победы в «холодной войне», у других как навязываемая Соединенными Штатами политика «минималистского государства» и монетаризма. См.: *Stiglitz Joseph E. Globalization and Its Discontents*. W. W. Norton, Incorporated, 2002.

и политические кризисы¹. Известно, как обострились вопросы безопасности в этих странах и прилегающих к ним регионах.

При этом глобалистский «локомотив прогресса» сам себя загоняет в тупик. Строй, основанный на размывании национальных рынков, игнорировании социальных обязательств, безудержном потреблении и форсированном экономическом росте, породил в последние два десятилетия критическую массу глобальных социально-экономических, культурных, экологических и военных проблем. Сам на своем пути воздвиг многочисленные преграды, которые в рамках его схемы развития преодолевать становится все сложнее, а некоторые, видимо, преодолеть не удастся.

Тем не менее вопреки здравому смыслу США, ведомые ими преимущественно европейские государства, а также международные финансовые учреждения продолжают выстраивать отношения со «вторым» и «третьим» миром в русле глобалистского проекта. Страны и кредитно-инвестиционные организации, составляющие ядро неолиберального капитализма, дают другим советы, которые, как ни парадоксально, они сами нередко опровергают своей социально-экономической практикой. Предлагаемая ими формула прогресса для остальных в основном сводится к радикальным шагам по приватизации госсобственности, минимизации государственного присутствия в экономике, государственных социальных обязательств и отмены протекционистских мер. Настоятельно рекомендуется следовать правилам монетаризма доминирующей спекулятивной валютно-финансовой системы. Поощряется ориентация на экспорт, прежде всего — сырья.

Обычно, как показывает практический опыт, исполнение полного набора таких советов приводит к противоположным от ожидаемого результатам². Предлагаемые остальному миру западные рекомендации развития по неолиберальным лекалам довольно часто вызывают процессы их отторжения активными общественными слоями и выражающими их настроения политиками. Неприятие навязываемых реформ, которые несут реальную угрозу социальным и культурным ценностям народов, сопровождается возрождением левой идеологии, правого консерватизма, религиозных и национальных движений. Подчас они заметно радикализуются. Рост радикализма в последние годы отмечается по всему миру, в том числе и в Европе, а его спектр расширяется. Многие современные фундаменталистские движения

¹ О неолиберальном эксперименте в Ираке см.: Харви Дэвид. Краткая история неолиберализма. Актуальное прочтение. М.: «Поколение», 2007. С. 16–17. О неолиберальном эксперименте в Афганистане см.: Ниязи А.Ш. Афганистану навязываются пережитки глобализма. URL: <http://afghanistan.ru/doc/15268.html> (Опубликовано: 06.08.2009).

² О внедрении неолиберализма в развивающихся странах см.: Кляйн Наоми. Доктрина шока. Расцвет капитализма катастроф. М.: Добрая книга, 2009.

от мирных до агрессивных, воинствующих, в отличие от прежних, возникают в виде ответной реакции на фундаментализм рыночный. Нередко его воспринимают не только как экономический неокOLONиализм, но и как культурный, а точнее — антикультурный.

Основания для этого имеются. В конструировании всемирной рыночной цивилизации национальные культуры, традиции в лучшем случае игнорируются, а то и считаются препятствиями на пути к ней. Производственный базис современного транснационального капитализма нуждается в формировании соответствующей ему надстройки в виде всемирного общества безудержного потребления. Оно призвано сохранять и поддерживать систему диктатуры рынка. В нем размножается вид «нового человека», которого принято называть *homo economicus*. Он приучается мыслить преимущественно экономическими категориями, теряет индивидуальность и социальные связи, с трудом понимает культуру своих предков, прошлые и настоящие культурные ценности иных народов, зачастую воспринимает их как архаичные пережитки. Естественно, что массы таких одномерных трудоголиков и потребителей легко поддаются управлению в нужном русле¹.

Также и проповедуемая неолибералами идея всемирной демократизации на деле оказывается подчинена экономическим задачам сверхсвободного рынка, используется как политический инструмент его распространения, причем избирательно. На союзнические авторитарные, а то и явно деспотические режимы экспорт демократии не распространяется. Тем не менее, несмотря на многочисленные изъядны и неудачи глобалистского конструирования, неолиберальная система обладает значительной политической, экономической и военной мощью. Она способна функционировать и по инерции диктовать свои условия достижения «прогресса» достаточно долго.

В то же время сейчас наблюдается активный поиск иной ценностной и технологической парадигмы развития, призванной сменить потребительское отношение к жизни на осознанное сбережение окружающего мира и человеческое в человеке. Мы подошли к тому пределу, когда функционирование сообществ за счет возрастающей эксплуатации природы становится опасным. Истощение экосистем

¹ Термин *homo economicus* трактуется по-разному и необязательно обозначает гедониста оторванного от высокой культуры и традиционной этики. Экономическому человеку может быть присущ и здравый рационализм в производстве и потреблении. Здесь речь идет об увеличивающемся слое людей массовой культуры последних десятилетий. О прошлом и современном феномене человека экономического см.: *Зомбарт В.* Собрание сочинений: В 3 т. Т. 1. Буржуа: к истории духовного развития современного экономического человека. СПб., 2005.; *Веряскина В. П.* Блеск и нищета «*homo economicus*»: теоретическая модель и ее онтологический статус // *Философские науки.* 2007. № 2. С. 9–27; *Сорочайкин А. Н.* Методологические аспекты «*homo economicus*» как антропологические модели: идеализация, конструктивность, символичность // *Основы экономики, управления и права.* 2012. № 2. С. 121–125.; *Бьюкенен П.* Смерть Запада. М., 2004.; *Edward J. O'Boyle.* Requiem for Homo Economicus // *Journal of Markets and Morality.* Vol. 10. N. 2. Fall 2007. P. 321–337.

при интенсивном потреблении ресурсов вызывает серьезные сбои в жизнедеятельности социумов. Многие социально-экономические модели, будь то развитых или развивающихся стран, начинают терять перспективу развития. Выстроенные на неэкономном, потребительском отношении к природе и человеку, они к тому же тормозят общее глобальное развитие.

Разумеется, универсального рецепта для излечения болезней современности быть не может. Конечно, невозможно сделать всех счастливыми, но человечество способно создать более справедливый, разумный и стабильный мир. Представляется, что объединяющей антитезой неолиберальному проекту является концепция устойчивого развития, разрабатываемая специалистами ПРО ООН. В последние годы она получает все большее международное признание, начинают реализовываться ее отдельные проекты.

Ключевой принцип концепции сводится к необходимости сбалансированности экономического, социального и экологического благополучия. Предлагается схема взаимоподдерживаемой социоприродной эволюции через утверждение бережливых социально-экономических моделей регулирования производства и потребления, внедрение альтернативной энергетики, ресурсосберегающих и чистых технологий, что принято именовать «зеленой экономикой». Очень важно, что вокруг этой базисной цели формируются новые взгляды на мировое экономическое и политическое устройство, роль государства и рынка, просвещение и образование, решаются проблемы социальной ответственности бизнеса, местного самоуправления. Серьезное внимание начало уделяться вопросам поддержки и развития культуры, сохранению традиционных духовных ценностей, их важнейшей роли в утверждении новых векторов прогресса¹.

Концепция устойчивого развития объединяет прогрессивную систему взглядов на гармоничное устройство мира. Она постоянно расширяется, впитывает опыт различных культур. В нее вписываются формирующиеся как на Западе, так и на Востоке новые передовые альтернативы, в том числе опирающиеся на религиозное мировоззрение.

На пути выхода из глобального системного кризиса немало полезного способно дать исламское наследие. Миллионы мусульман стремятся к главным этическим призывам в учении ислама — спра-

¹ См.: Навстречу «зеленой» экономике: Пути к устойчивому развитию и искоренению бедности.

Найроби (Кения); Женева (Швейцария); Москва (Россия) // ЮНЕП, Программа Организации Объединенных Наций по окружающей среде 2011;

Экологическая устойчивость в интересах благосостояния человека в повестке дня развития на период после 2015 года. Ассамблея Организации Объединенных Наций по окружающей среде. Программы Организации Объединенных Наций по окружающей среде. Найроби, 23–27 июня 2014 г.

ведливости и умеренности. Многие сохраняют такие культурно-психологические установки, как ответственность за духовное и физическое здоровье человека, за настоящее и будущее. Исламское учение осуждает корысть и паразитизм, неоправданные риски, воспитывает трудолюбие, призывает к заботе о семье и нуждающихся, исполнению общественного долга.

В последнее время возрастающее внимание привлекают коранические заветы о бережном отношении к окружающему миру. Возникает все больше мусульманских социальных и экологических организаций, вносящих свой вклад в общее дело защиты человека и природы, растет число исламских экологических Интернет-ресурсов. Начинают издаваться серьезные труды по теории и практике устойчивого развития в мусульманском мире¹. Все более актуальными становятся примеры выстраивания элементов исламской экономики, социальной политики и благотворительности. Эти факторы могут быть удачно применены в общем деле становления нового вектора прогресса.

Обобщая основные тенденции в системе координат мирового устойчивого развития на обозримое будущее следует выделить наметившийся вынужденный отказ от приоритета экономического роста над социальным развитием и экологической безопасностью. Соответственно необходимо и усиление регулятивной роли государства совместно с общественными организациями с целью повышения уровня контроля над потреблением и производством. Подобное смещение ориентиров предполагает также уход от спекулятивной валютно-финансовой системы, оторванной от производственных секторов экономики, тяготеющей над промышленным капиталом. Ставится и еще одна немаловажная задача — обеспечение развивающихся стран передовыми технологиями в обмен на сырье.

Назревают перемены в общественно-политических конструкциях. При сохранении и распространении базовых ценностей демократии и прав человека в западных и восточных моделях общественного устройства намечается коррекция в сторону взаимоуравновешивающего баланса интересов личности и общества, а также повышения

¹ Количество книг, статей и документов по устойчивому развитию издаваемых мусульманами и исламоведами в последние годы растет. Приводим для примера некоторые из них:

Odeh Rashed Al-Jayyousi. Islam and Sustainable Development. New Worldviews. (Transformation and Innovation). Gower, 2012; *Islamic Perspectives on Sustainable Development*, Ed. By M. Iqbal, Palgrave Macmillan, Basingstoke, 2005; *Benaouda Bensaid*. On Islamic Da'wah and Sustainable Development. World Journal of Islamic History and Civilization, 2013, Vol. 2, № 3, pp. 48–56; *Mohd-Nor, Shifa*. Exploring CSR and Sustainable Development Practices of Islamic Banks in Malaysia: An Empirical Analysis, Durham theses, Durham University, 2012; *The Islamic World and the Challenges of Sustainable Development, Culture and Communication*, ISESCO, 2005; *Zubair Hasan*. Sustainable development from an Islamic Perspective: Meaning, Implications and Policy Concerns. International Islamic University of Malaysia. J.KAU: Islamic Economics, 2006, Vol. 19, № 1, pp. 3–18; *Khalid, F.M*. Islam and the Environment, Social and Economic Dimensions of Global Environmental Change, John Wiley and Sons, Ltd. UK. 2002; *Islamic Declaration on Sustainable Development*, ISESCO, accessed 26 Jun. 2009.

значения коллективных прав и обязанностей. Такая трансформация призвана минимизировать деградационные социокультурные сдвиги последнего времени как в развитых демократиях, так и в авторитарных системах, сползающих к реакционной архайке.

* * *

Россия до недавнего времени продолжала доверчиво играть по правилам неолиберального глобалистского проекта, не вполне представляя в нем свою роль. Но одновременно укреплялась ее государственность. Власть бизнеса ельцинского образца, которую усиленно поддерживали на Западе, все же была вытеснена властью государства. Дальнейшее последовательное отстаивание своих естественных интересов вызвало жесткую реакцию. Тем не менее давление «цивилизованного» Запада для нас полезно. Оно лишь ускоряет ревизию целей и методов развития. Скорее всего, их придется воплощать в русле общих планетарных задач по выходу из глобального системного кризиса.

В России сейчас прослеживается тенденция к укреплению государственного регулирования и планирования социально-экономического развития. Пока можно наблюдать лишь фрагментарные изменения по отдельным секторам. Но в ближайшие годы потребуются провести комплексную структурную перестройку экономики, причем в мобилизационном режиме. Конечно, речь идет не о возврате к директивному планированию советского образца, а к целевым программам развития, индикативным планам, определяющим прорывные отрасли и предприятия и объёмы их финансирования.

Движение в сторону экономической стабильности предполагает: временное замораживание процесса разгосударствления стратегических секторов экономики и приватизации ключевых госактивов; введение протекционистских мер для защиты экономической безопасности, госмонополии на использование природных ресурсов; государственную поддержку инвестиционной и инновационной активности; усиление административной ответственности за достижение поставленных целей, а также введение норм валютного контроля в целях ограничения вывоза капитала и нейтрализации спекулятивных атак против национальной валюты.

Такие шаги вовсе не угрожают сохранению частной собственности и не направлены на самоизоляцию от мирового рынка. Они необходимы для удержания под контролем важнейших секторов национальной экономики и создания финансово-промышленного механизма с целью повышения эффективности государственного регулирования и общественно полезной отдачи от рыночной систе-

мы. Эти меры способствуют диверсификации экономики, ее ориентации на внутренний рынок и повышению конкурентоспособности на внешнем¹.

В обозначающейся макроэкономической стратегии важное место занимает выработка инструментов для снижения инфляционной составляющей экономического роста и перехода от монетаристской политики сдерживания денежного предложения к полноценной банковской и финансово-инвестиционной системе. Она должна избавить российскую экономику от жесткой привязки к обслуживанию потребностей мирового рынка и интересам иностранных кредиторов, а также на удовлетворение денежного спроса в реальном секторе экономики, на расширение покупательной способности потребителей.

В связи с этим все большее внимание российских специалистов и общественности привлекает система исламского банкинга. Во время проведения мероприятий XVIII Всемирного русского народного собора в ноябре 2014 г. глава синодального Отдела по взаимоотношениям Церкви и общества протоиерей Всеволод Чаплин призвал обратиться к нравственным основам экономики и привел пример исламского банкинга, который отказался от ссудного процента, что «не убавило ему эффективности»². Систему, основанную на банковском проценте, на принципе «деньги делают деньги», не принимают не только мусульмане, но и православные, и католики, и большинство протестантских течений, и многие светские общественные движения. Мир может быть устроен иначе — это позиция людей самых разных убеждений³.

С начала 2015 г. вопрос о деятельности исламской финансовой системы в РФ начал всерьез рассматриваться в соответствующих комитетах Государственной Думы, а также специалистами Министерства финансов, Центрального банка, Банка ВТБ, Ассоциацией российских банков и Ассоциацией региональных банков России. Возможно, уже в скором времени государство и частный капитал станут привлекать исламские инвестиции из различных стран мусульманского мира. Велика вероятность, что начнется апробация исламского банкинга в рамках одного из финансовых учреждений России. Не исключено, что в будущем к полноценной работе приступит собственный

¹ См.: Об альтернативной системе мер государственной политики модернизации и развития отечественной экономики (предложения ученых секции экономики Отделение общественных наук РАН) // Российский экономический журнал. 2011. № 4; Глазьев С. Ю. Как не проиграть в войне. Интернет-издание. 2014. 192 с. URL: <http://bankknigs.com/knigi/290526-glazev-s-yu-kak-ne-proigrat-v-voynе.htm> (Дата обращения 15.02.2015); Гремучая смесь: Интервью с академиком РАН Олегом Богомоловым (вёл Олег Назаров) // Литературная газета. № 51–52. 24–30 декабря 2014 г. С. 3.

² Чаплин предложил создать систему православного банкинга. URL: <http://lenta.ru/news/2014/11/11/orthodox/> (Дата обращения 14.11.2014).

³ В Госдуме обсудили перспективы развития альтернативного банкинга. URL: http://www.duma.gov.ru/news/273/1094337/?sphrase_id=1749127 (Дата обращения 25.05.2015).

российский исламский банк. Дело упирается в дефицит специалистов по исламским финансам и необходимые изменения в законодательстве РФ. Тем не менее такие поправки готовятся. Увеличивается число организаций и обучающихся в них правилам исламского банкинга. К тому же в стране уже имеется небольшое число высококлассных профессионалов.

В общих чертах напомним, в чем состоит привлекательность и специфика работы исламских финансов. Согласно религиозно-этическим нормам ислама ростовщичество запрещено. В связи с этим в исламской системе кредитования деньги не могут прирастать сами по себе, как это бывает, когда они попросту даются в долг под процент. Заимодавец не может получать гарантированный доход, не отвечая за результат своего капиталовложения. Он обязан участвовать в использовании ссуды, фактически становится партнером в реализации проекта. Финансист ставится в равные условия с обладателями других факторов производства, таких как труд, земля, информация, предпринимательские способности, интеллектуальная деятельность. Вложенный капитал претендует на часть прибыли, которая рассчитывается исходя из конкретных условий сделки. Поскольку доход определяется по конечному результату, кредитор берет на себя часть риска в случае убыточности предприятия. В отличие от обычной системы выплат по вкладам депозиты заменяются передачей денежных средств в управление банковской структуре, потом при получении дохода он делится между ними.

Беспроцентная ссуда заключается обычно в форме контракта, представляющего собой договор о партнерстве в прибыли. Она распределяется между финансистом и заемщиком в заранее оговоренной пропорции. Таким образом, работа исламского финансового учреждения похожа на деятельность рискованного открытого совместного фонда. Он финансирует свои активы, эмитируя контракты на депозиты, и продает их как «паи» инвесторам-вкладчикам, вследствие чего клиенты становятся собственниками портфеля активов.

Другой базовый принцип исламского банкинга состоит в запрете намеренных рисков, выходящих за рамки случайностей, — рисков, подобных тем, которые возникают, к примеру, в азартных играх. Но стопроцентной надежности, как известно, в предпринимательстве не бывает. Поэтому в случае убыточности проекта исламский банк, являясь партнером по бизнесу как со своими вкладчиками, так и со своими заемщиками, разделяет с ними все имеющиеся риски. Бывает, что финансовые потери ложатся только на заимодавца. Таким образом, признается, что убытки заемщика, выражающиеся в безрезультатной затрате труда и времени, не менее весомы, чем потерянный капитал. Другими словами, возможные убытки и риски, согласно исламской приверженности справедливости, не смешиваются

и сохраняются за конкретным ресурсом: финансами для кредитора и затраченной энергией — для бизнесмена¹.

Естественно, что в связи с такой спецификой исламские банки очень тщательно рассматривают предлагаемые проекты, сделки оформляются дольше, чем обычно, исполнение контракта может сопровождаться внимательным контролем со стороны финансовой организации. Несмотря на это в последнее десятилетие исламская банковская система демонстрирует стабильное развитие. Ее привлекательность растет не только среди мусульман. Исламские банки, а также отделения исламского банкинга при обычных банках, именуемые «исламскими окнами», функционируют не только в странах с преимущественно мусульманским населением, но и в Европе, США, Австралии, Канаде, Индии, Южной Корее, Гонконге, Сингапуре, Шри-Ланка и Багамах. Всего — более чем в 70 странах мира. Сейчас их насчитывается около 600. Услугами исламского банкинга пользуются такие известные транснациональные корпорации, как «Ай-Би-Эм», «Алкатель», «Дженерал Моторс» и «Дэу», а ведущие западные и азиатские банки «Дойче Банк», «Номура Секьюритиз», «Ситибэнк», «Гонконг энд Шанхай бэнкинг корпорэйшн», «Чэйз Манхэттэн», «Джи Пи Морган», «АБН Амро», «Сосьете Женераль», «Голдман Сакс», «БНП Парибас» и другие имеют в своем составе отделения исламских услуг.

Примечательно, что исламская финансовая система успешно преодолела кризис 2008 года, что в первую очередь было связано с ее отстраненностью от спекулятивных игр на мировом рынке. Так как исламские финансовые операции строго привязаны к физическим транзакциям, реальному сектору экономики, вероятность образования финансовых «пузырей» сводится к минимуму. Согласно отчету аудиторско-консалтинговой компании «Ernst & Young» о конкурентоспособности мирового исламского банкинга, совокупный темп годового прироста мировых исламских активов в период с 2009 по 2013 год наблюдался на среднем уровне в 17 процентов. Исламские активы в коммерческих банках на международных рынках в 2014 году оценивались в 778 миллиардов долларов. Шесть быстро развивающихся рынков — Катар, Индонезия, Саудовская Аравия, Малайзия, ОАЭ, и Турция — управляли в 2014 году 82% международных исламских банковских активов объемом 753 млрд долларов. В Малайзии, например, исламский банковский сектор растёт вдвое быстрее, чем традиционный. Столь же высокий уровень наблюдается

¹ См.: Беккин Р.И. Исламская экономическая модель и современность. М.: ИД Марджани, 2010; Исламские финансы в современном мире. Экономические и правовые аспекты. М.: «Умма», 2004; Нуруллина Г. Исламская этика бизнеса. М.: «Умма», 2004; Габдрахманова Г.Ф. Исламская экономическая модель в России: теоретико-методологические проблемы изучения // Конфессиональный фактор в развитии татар: концептуальные исследования. Казань, 2009. С. 101–124; Алла Корсун. Исламская финансовая система. Стереотипы и реальность. URL: http://www.islam.ru/content/economica/islamskay_finansovay_sistema (Дата обращения 06.06.2014).

также и в Индонезии. Предполагается, что активы этих шести лидеров исламского банкинга в ближайшие пять лет продемонстрируют совокупный темп годового прироста в среднем около 19% в год. Предполагалось, что к 2019 году они могут достигнуть 1,8 триллиона долларов¹.

В число анализируемых специалистами «Ernst & Young» стран не попал Иран, в котором исламская финансовая система находится под управлением государства. Несмотря на частичное присутствие в ней коммерческих банков, в целом денежный рынок в ИРИ регулируется административными методами через установление лимитов на кредиты, выдаваемых банковской системой, а также путем обязательного кредитования определяемых государством регионов и отраслей промышленности. В то же время, по оценке директора департамента «Исламский бандинг» Международного банка Азербайджана Бехнама Гурбанзаде, ссылающегося на данные аналитиков из «Thomson Reuter», Иран на сегодняшний день является крупнейшим рынком исламского финансирования. 48% мировых исламских финансовых активов приходятся на долю ИРИ по сравнению с 16%-й долей Саудовской Аравии, которая стоит на втором месте. В целом на конец 2014 года суммарные активы мировых исламских финансов превысили отметку в 1,6 трлн долларов США². Предполагалось, что к концу 2015 г. они смогут возрасти до 2 триллионов³.

Доля сектора исламских банков составляет около 90% от всех исламских финансовых институтов. Он представляет их наиболее результативную часть, развивается на редкость быстрыми темпами, к настоящему времени способен удовлетворять растущие комплексные потребности корпораций и частных лиц. Ускоренно развивается рынок исламских облигаций. Другая часть исламских финансов представлена активами исламских страховых компаний, инвестиционных фондов, фондовых рынков.

Так что для российской экономики и социального сектора присутствие исламской финансовой отрасли может оказаться довольно полезным и своевременным. Предполагается ее участие в развитии отечественной промышленности, железнодорожного сообщения, малого и среднего бизнеса, науки, приближенной к производству, проектах по поддержке малоимущих. К тому же, как отмечает заместитель

¹ «World Islamic Banking Competitiveness Report 2014--15: Participation Banking 2.0». URL: <http://www.ey.com/EM/en/Industries/Financial-Services/Banking--Capital-Markets/EY-world-islamic-banking-competitiveness-report-2014-15> (Дата обращения 19.05.2015).

² Бехнам Гурбанзаде: «В 2014 году МБА заложил прочную основу для дальнейшего развития исламского банкинга в Азербайджане». URL: <http://islamic-finance.ru/news/2015-01-12-1353> (Дата обращения 15.02.2015).

³ Перспективы развития исламских финансов в мире. 21 марта 2014. Динамика активов системы исламских финансов, 2006–2013 гг., в млрд долл. Источник: IslamicFinance 2014. URL: <http://www.islamnews.ru/news-145030.html> (Дата обращения 07. 04.2014).

председателя Центрального банка России Александр Торшин, развитие исламских банков пойдет на пользу всей финансово-экономической системе страны¹.

Привлекает внимание и опыт планирования социально-экономического развития ряда мусульманских стран, использования государством стратегических ресурсов, функционирование коммерческих компаний, вакфов и благотворительных организаций, в своей деятельности опирающихся на религиозно-этические положения ислама.

В общих чертах вырисовываются главные принципы и методы исламской экономики, которая, разумеется, не является единой для всех моделью с четко прописанными правилами. Скорее можно говорить, что постепенно она начинает многогранно реализоваться в разных нишах социально-экономической жизни стран и регионов с мусульманским населением, причем порой очень не похожих друг на друга.

Основополагающие позиции исламской экономической мысли сводятся к запретам на ростовщический процент, на нетрудовые доходы, полученные обманом путем, в ходе азартных игр или крайне рискованных операций; к необходимости вынужденного ограничения частной собственности на жизненно важные сферы функционирования государства, сохранения за ним роли главного собственника на общенародное достояние — недра, земельные и водные ресурсы; распределение налогов и пожертвований в пользу обездоленных через государственные и общественные организации.

Вопрос о частной собственности и общественных интересах решается исходя из того, что она признается священной поскольку право на нее человек получил от Творца и несет перед ним ответственность за ее благочестивое и разумное использование. Не подобает руководствоваться лишь голым материальным расчетом, а принимать во внимание пользу для всего общества. В связи с этим возникающие запреты на использование частной собственности в ущерб его интересам ограничивают лишь рамки ее применения, но не ее саму. Хотя главной целью государственного управления и планирования остается достижение баланса личных и общественных интересов, свобода предпринимательства может временно устанавливаться в разных границах в зависимости от меняющихся обстоятельств. В переходные периоды, во время кризисов вмешательство государства в социально-экономическое регулирование может возрастать. В частности, для стабилизации могут вводиться протекционистские меры, субсидирование жизненно важных отраслей, сокращение присутствия в них частных компаний, прежде всего

¹ Исламский банкинг в России. http://cbkg.ru/news/islamskijj_banking_v_rossii.html Источник: creditbanking.ru (Дата обращения 23.03.2015).

зарубежных. Может ужесточаться контроль за ценами и финансовыми операциями. Такие меры, к примеру, долгие годы способствовали сохранению на плаву и даже развитию находящегося под санкциями постреволюционного социально-экономического строя в Иране. Уникален и опыт Малайзии относительно успешно преодолевшей финансово-экономический кризис 1997–1998 гг., возникший в связи с резким оттоком краткосрочных спекулятивных капиталов, так называемых «горячих денег», из Юго-Восточной Азии.

Сложившаяся в последние десятилетия мировая финансовая система небезосновательно подвергается все возрастающей критике со стороны многих экономистов, в том числе и мусульманских. Отмечается ее оторванность от экономики, предоставляющей реальные товары и услуги. Колоссальные краткосрочные спекулятивные транзакции позволяют получать порой огромную прибыль без производства продукта, деньги прирастают сами по себе и приобретают невиданную ранее власть над индустриальными секторами. Утрачивается естественная связь между финансами и реальной экономикой, что в свою очередь ведет к непредсказуемости развития мировых рынков. Такое положение дел расходится с одним из важнейших принципов в теории исламской экономики, соответственно которому предпринимательский доход без затраты производственных ресурсов — трудовых, материальных, природных и прочих — расценивается как несправедливый.

Ограничение трансконтинентальных спекулятивных валютных операций, вольно или невольно вносящих нестабильность в процессы развития, предлагается решать различными способами — от обложения сверхприбылей глобальных спекулянтов такими же сверхвысокими налогами до введения единого платежного средства в международных расчетах. Такая идея в виде взаиморасчетов с помощью «золотого динара» активно выдвигалась на рубеже XX–XXI вв. и в мусульманском мире. Ее концептуальное решение разрабатывалось Институтом исламского банкинга и финансов Малайзии¹. Затем рядом арабских финансовых институтов. Имела место и практика экспортно-импортных взаиморасчетов между ними в подобной безналичной валюте, но, надо признать, малопродуктивная. Незадолго до падения Ливии эту инициативу взял на себя Муамар Каддафи. Возможно, она получит свое развитие в будущем. Пока же существуют серьезные технологические, политические, да и культурно-психологические препятствия для ее практического осуществления на региональных, а тем более на мировом уровнях. К примеру, не нашло поддержки в Евразийском

¹ См.: *Ahamed Kameel Mydin Meera. Islamic Gold Dinar.* — Selangor: Pelanduk Pub., 2002; Медина аль-Ислам // Еженедельная всероссийская газета. 31 мая — 6 июня 2008 г. № 22(71). С. 5.

экономическом союзе предложение казахстанских экономистов ввести для взаиморасчетов «золотой алтын».

Пока же наибольшую жизнеспособность демонстрируют исламские банки и «исламские окна». Постепенно они начинают функционировать в некоторых регионах бывшего СССР, в которых преобладает или составляет значительную часть мусульманское население. Правда, их там единицы, а капиталы невелики. Неплохие результаты в отдельных странах мира показывают организации, использующие исламские страховые инструменты, а также выпускающие исламские облигации. Становится очевидным, что в целом исламская финансовая система постепенно совершенствуется и завоевывает все большее доверие. Существует вероятность, что хотя бы на региональных уровнях она совместно с развивающимся сектором социально ответственных инвестиций (СОИ) неисламских финансовых институтов¹ начнет оказывать важное влияние на формирование финансово-хозяйственных моделей, отвечающих задачам устойчивого развития.

Имеются все основания рассматривать теорию и практику исламской экономики как составную часть набирающей в мире популярность этической экономики, как часть «нового, третьего пути». В этом варианте развития прослеживается стремление к созданию общественного и технологического уклада, основанного на нравственно-этических ценностях. К задачам прежнего, срединного, пути — проложить дорогу между крайностями неолиберализма (дерегулированием экономики, голым материалистическим расчетом, доминированием личной мотивации) и жесткими экспериментами построения коммунизма, низводящими частную собственность, индивидуальный стимул и свободу граждан до минимума, прибавляется стремление к решению современных социально-экологических проблем.

В этой связи следует обратить внимание на разрабатываемую исламскими учеными концепцию срединного пути известную как «ал-васатыйя». Она охватывает важнейшие сферы жизни мусульман,

¹ В последние годы в Европе, Северной и Латинской Америке, Австралии, Новой Зеландии, Японии, Китае, Индонезии, Бангладеш, ЮАР растет количество фондов, социально ответственных инвестиций (СОИ), начинают функционировать этические и «зеленые» банки. Их деятельность пересекается и направлена в основном на поддержание социального и экологического благополучия на местных и более широких уровнях. Мотивация создания может быть религиозной, но чаще исходящей из общих морально-этических побуждений. Эти организации имеют различные правовые формы, пользуются разными финансовыми инструментами. Существуют примеры очень схожей работы с исламским беспроцентным банкингом. Хотя таких организаций немного, их суммарные активы исчисляются уже в триллионах долларов и евро, а эксперты подчеркивают их успешную деятельность. Как отмечает российский исследователь Б. С. Батаева, сопоставляющая развитие финансовой системы СОИ и исламских финансов — «они построили успешные альтернативные модели, в которых совместили получение финансового дохода с учетом этических норм и ограничений и доказали, что «инвестирование по совести», инвестирование в зеленые проекты в наши дни может быть успешным с финансовой точки зрения». *Батаева Б. С. Исламские банки сквозь призму развития этических финансов и банков // Проблемы современной экономики. 2013. № 1(45). С. 273.*

начиная от богословия, права, вопросов свободы и ответственности до экономики, образования и просвещения. В ней доминирует стремление к балансу личных и общественных интересов, сохранению высоких идеалов мусульманской культуры. С этой позиции, как видим, исламское учение не отвергает рыночную экономику как таковую, но требует разумного и справедливого ее регулирования. В то же время оно ставит пределы рыночному обществу безграничного потребления, призывает к умеренности и гармонии с окружающим миром, что отвечает основополагающим ценностям устойчивого развития¹.

По всей видимости, мы болезненно входим в новую эпоху человеческого прогресса. Переосмысливаем прошлое и настоящее, стараемся вернуться к нравственным началам, наработанным веками понятиям о порядочности и благочестии. Примеряем их к современному, во многом несправедливому, миру, ищем альтернативу разрушительной «цивилизации бизнеса». Назовем эту альтернативу зеленой. Зеленый цвет — цвет жизни, природы, покоя и безопасности, пути к спасению — символизирует воскресение, обновление, надежду, мудрость. Бережное и уважительное отношение к человеку и природе, к их гармонии заложено в исламе. Его священный цвет — зеленый. Зеленый цвет символизирует также путь к устойчивому развитию, современное социально-экологическое движение, стремящееся к сбалансированной коэволюции человека и природы. Ориентиры устойчивого развития и исламской экономики дополняют друг друга и по-своему ценны в становлении нового мира. Будем надеяться, Россия займет в нем достойное место.

Литература

Батаева Б. С. Исламские банки сквозь призму развития этических финансов и банков // Проблемы современной экономики. 2013. № 1(45). С. 270–273.

Беккин Р. И. Исламская экономическая модель и современность. М.: ИД Марджани, 2010.

Габдрахманова Г. Ф. Исламская экономическая модель в России: теоретико-методологические проблемы изучения // Конфессиональный фактор в развитии татар: концептуальные исследования. Казань, 2009. С. 101–124.

Исламские финансы в современном мире. Экономические и правовые аспекты. М.: Умма, 2004.

¹ См.: Наумкин В. В. Исламская концепция устойчивого развития // Ислам в современном мире // Научный ежеквартальный альманах. 2008. № 1(11). 2008. С. 5–9.

Кляйн Наоми. Доктрина шока. Расцвет капитализма катастроф. М.: Добрая книга, 2009.

Навстречу «зеленой» экономике: Пути к устойчивому развитию и искоренению бедности. Найроби (Кения); Женева (Швейцария); Москва (Россия) // ЮНЕП. 2011.

Наумкин В.В. Исламская концепция устойчивого развития // Ислам в современном мире. 2008. № 1. С. 5–9.

Нуруллина Г. Исламская этика бизнеса. М.: Умма, 2004.

Глазьев С. Об альтернативной системе мер государственной политики модернизации и развития отечественной экономики (предложения ученых секции экономики. Отделение общественных наук РАН) // Российский экономический журнал. 2011. № 4. С. 68–65.

Сорос Дж. Открытое общество. Реформируя глобальный капитализм. М., 2001.

Тульский М. О. Изменение религиозной принадлежности населения мира за 100 лет // Россия и мусульманский мир. Бюл. реф.-аналит. информ. / РАН. ИНИОН. М., 2001. № 3. С. 110.

Харви Дэвид. Краткая история неолиберализма. Актуальное прочтение. М.: Поколение, 2007.

Яковец Ю.В. Историометрическое исследование динамики цивилизаций // Диалог и взаимодействие цивилизаций Востока и Запада: альтернативы на XXI век: Материалы к IV Международной Кондратьевской конференции. Москва, 15–16 мая 2001 г. М.: МФК, 2001. С. 47–48.

Ahamed Kameel Mydin Meera. Islamic Gold Dinar. Selangor: Pelanduk Pub., 2002.

Benaouda Bensaid. On Islamic Da'wah and Sustainable Development. World Journal of Islamic History and Civilization, 2013. Vol. 3. № 2. Pp. 48–56.

Islamic Declaration on Sustainable Development, ISESCO, accessed 26 Jun. 2009.

Islamic Perspectives on Sustainable Development. Ed. By M. Iqbal, Palgrave Macmillan, Basingstoke, 2005.

Khalid, F.M. Islam and the Environment, Social and Economic Dimensions of Global Environmental Change, John Wiley and Sons, Ltd. UK. 2002.

Mohd-Nor, Shifa. Exploring CSR and Sustainable Development Practices of Islamic Banks in Malaysia: An Empirical Analysis, Durham theses, Durham University. 2012.

Odeh Rashed Al-Jayyousi. Islam and Sustainable Development. New Worldviews. (Transformation and Innovation). Gower, 2012.

Zubair Hasan. Sustainable development from an Islamic Perspective: Meaning, Implications and Policy Concerns. International Islamic University of Malaysia. J. KAU: Islamic Economics, 2006. Vol. 19. № 1. Pp. 3–18.

THE IDEALS OF THE WASATIYA TEACHING FOR SUSTAINABLE DEVELOPMENT

Aziz Sh. NIYAZI,

Cand. Sci. (Hist.), senior researcher,
Centre for Central Asian Research,
Institute of Oriental Studies,
Russian Academy of Sciences
(12, Rozhdestvenka str., Moscow,
107031, Russian Federation).
E-mail: nxrniya@mail.ru

Annotation. The article is devoted to the modern trends of formation of innovative ideas and practices in economics, socio-environmental issues and culture. They are analysed through the prism of the fundamental problems of world development. First of all, they are forming within the concept of sustainable development, elaborated under the auspices of the UNO, as well as in the theory of Islamic economy based on Quranic precept of Justice in all human relations. In many ways these models are alternatives to the radical postulates of neo-liberal capitalism and are guidelines for the approval of a new development paradigm.

Keywords: al-wasatiya, globalism, Islamic economy, global systemic crisis, neoliberalism, Russia, socio-environmental issues, sustainable development, economic security.

DOI: 10.22311/2074-1529-2016-12-3-235-252



ОСОБЕННОСТИ ВНЕШНЕЙ ПОЛИТИКИ ФРАНЦИИ В ОТНОШЕНИИ ИСЛАМСКИХ ГОСУДАРСТВ БЛИЖНЕГО ВОСТОКА И СЕВЕРНОЙ АФРИКИ В 2007–2012 ГГ.



БОРОДИНА

Мария Юрьевна,

ассистент каф. истории и политики
России, ФГАОУ ВО «Национальный
исследовательский Нижегородский
государственный университет им.
Н.И. Лобачевского» (603005, Россия,
г. Нижний Новгород, ул. Ульянова, д. 2).
E-mail: borodina-m.u@yandex.ru

Аннотация. В статье проанализирована политика Франции в регионах своего традиционного влияния на Ближнем Востоке и в Северной Африке во время президентства Николя Саркози (2007–2012). Рассмотрены различные французские проекты по укоренению своего влияния в данном регионе. Автор выделяет активную позицию Франции по урегулированию арабо-израильского конфликта, подчеркивает ее усилия в преодолении политического кризиса в Ливане, а также ее роль в ближневосточных событиях, получивших название «арабская весна».

Ключевые слова: Франция, Ближний Восток, Северная Африка, внешняя политика, «арабская весна», Союз для Средиземноморья, исламские государства.

DOI: 10.22311/2074-1529-2016-12-3-253-266

Б ближневосточное и североафриканское направление является традиционным для внешней политики Французской Республики в силу ряда причин экономического, политического и геополитического характера. Однако вступление в должность президента Франции кандидата от политической партии правого толка «Союз за народное движение» Николя Саркози обозначило особую высокую степень вовлеченности Франции в региональные дела Ближнего Востока и Северной Африки. В рамках концепции внешней политики Парижа это находит отражение в «Белой книге» от 2008 г. где рассматриваемый регион становится новым приоритетным вектором политики Франции¹. Победа на президентских выборах Н. Саркози породила надежду на изменение французской внешней политики на Ближнем Востоке и в Северной Африке, что связано с многочисленными заявлениями будущего президента Пятой республики о необходимости серьезных перемен в политике

¹ Livre Blanc. Defense et securite nationale. URL: <http://www.ladocumentationfrancaise.fr/var/storage/rapports-publics/084000341/0000.pdf>

Франции в Ближневосточном и Североафриканском регионе. В январе 2008 года в ходе своего первого турне по странам Ближнего Востока в должности президента Франции Николя Саркози также заявил, что Франция хочет быть другом арабского мира, другом, который не хочет никого учить, но который говорит правду¹.

Одним из наиболее масштабных проектов Н. Саркози в Ближневосточном и Североафриканском регионе стало создание Средиземноморского союза взамен устаревшего и неэффективного Барселонского процесса. Первоначально идея о создании этого проекта была им озвучена в ходе предвыборной кампании в 2007 г. Николя Саркози намеревался превратить Париж в средиземноморского лидера и повысить авторитет Франции в мире путем сближения Франции с ее бывшими колониями и другими государствами Северной Африки и Ближнего Востока, основываясь на экономическом потенциале Французской Республики.

В ходе реализации Средиземноморского проекта Париж рассчитывал достигнуть двух ключевых целей. Во-первых, предотвращения вхождения Турции в ЕС, категорическим противником чего является Н. Саркози. Во-вторых, геополитический интерес Франции в регионе объясняется ее традиционно тесными связями с арабскими странами средиземноморского побережья. В эпоху колониализма большинство арабских стран являлись колониями или подмандатными территориями таких европейских государств, как Франция и Великобритания². К концу 2000-х гг. Франция по-прежнему испытывала амбиции великой державы и руководствовалась желанием усиления своего экономического, политического, а возможно, даже и военного присутствия на Ближнем Востоке и в Северной Африке. Особенный интерес и главную причину активизации Парижа в этом направлении имеют нефтегазовые месторождения Северной Африки³.

Безусловно, против идеи Саркози в первую очередь высказались власти Турции, которые увидели в этом существенные препятствия на пути вступления Турции в ЕС. Однако Турция не стала отказываться от дополнительного формата переговоров.

Среди средиземноморских стран тоже выявились существенные противоречия. В частности, Марокко настороженно отнеслось к идее первенства Алжира в Средиземноморском союзе⁴. Параллельно с борьбой североафриканских государств за неформальное реги-

¹ Евстратов А. Николя Саркози: Альтруист или «новый плантатор»? URL: <http://www.islamrf.ru/news/world/w-opinions/2104/>

² Рыжов И. В., Бородин М. Ю. «Арабская весна» как квинтэссенция меарабских противоречий // Вестник Нижегородского университета им. Н. И. Лобачевского, 2012. № 6(1). С. 252.

³ Евстратов А. Николя Саркози: Альтруист или «новый плантатор»? URL: <http://www.islamrf.ru/news/world/w-opinions/2104/>

⁴ Ковальский Н. А. Средиземноморская политика Европейского Союза: эволюция и перспективы. URL: <http://www.edc.spb.ru/activities/conferences/40years/kovalsky.html>

ональное лидерство серьезную полемику вызвало участие Израиля в Средиземноморском союзе. Однако несмотря на все противоречия, учредительный саммит обновленного Евро-Средиземноморского партнерства состоялся 13 июля 2008 г. в Париже, где и получил официальное название «Барселонский процесс: Союз для Средиземноморья». В качестве полноправных членов в Союз для Средиземноморья вошли 43 государства и одна международная организация¹. Ливия стала единственной средиземноморской страной, которая отказалась от участия в саммите. По заявлению ливийского лидера Муамара Каддафи «этот план имеет целью вновь поставить арабские страны под власть европейцев. Я не знаю, как перевести на человеческий язык Союз для Средиземноморья. Возможно, это означает союз стран Европы для контроля над Средиземноморьем, но никак не Средиземноморский союз»².

В итоговой декларации учредительного саммита Союза для Средиземноморья подчеркивается необходимость совместной работы государств-участников с целью достижения мира и стабильности в Ближневосточном регионе, формирование к 2010 г. зоны свободной торговли между участниками путем усиления региональной экономической интеграции, сокращение процента бедности населения, вовлечение граждан в политическую жизнь региона и т.д.³.

Разразившийся в 2008 г. мировой финансовый кризис, повлекший падение цен на углеводороды, незатухающий палестино-израильский конфликт, а затем и прокатившиеся восстания в ряде арабских государств затруднили деятельность Союза для Средиземноморья и нанесли сильный удар по конкретным областям сотрудничества. В связи с этим многие цели Средиземноморского Союза так и не были достигнуты. Так, например, заявленная зона свободной торговли не была создана ни к 2010 году, ни позднее.

Однако несмотря на неудачи, постигшие Союз для Средиземноморья, в целом его создание можно отнести к выигрышным шагам французской дипломатии, поскольку политический и медийный резонанс от этого проекта позволил Парижу захватить инициативу в рамках ЕС и задать новый, выгодный, прежде всего для себя, вектор внешней политики Европейского сообщества.

Еще одним масштабным проектом Франции в регионе, который относится уже к концу срока президентства Н. Саркози, можно назвать призыв о необходимости политического содействия и финансовой по-

¹ Мохова И.М. Французская инициатива Средиземноморского Союза. URL: <http://www.iimes.ru/?p=7456>

² Союз для Средиземноморья учрежден на саммите 43 государств в Париже. URL: <http://www.prime-tass.ru/news/0/%7B13411BAF-2DCC-4B00-877F-0F8C3BD324CF%7D.uif>

³ Joint Declaration of the Paris Summit for the Mediterranean, Paris, 13 July 2008. URL: http://ufmsecretariat.org/wp-content/uploads/2012/09/ufm_paris_declaration1.pdf

мощи арабским государствам со стороны развитых стран в формате как ЕС, так и G8. На саммите «Большой восьмерки», состоявшемся в мае 2011 г. во французском Довиле, проблемам трансформации арабского мира было уделено самое пристальное внимание. По приглашению французского президента Н. Саркози на саммите присутствовали премьер-министры Туниса и Египта¹. Именно эти два государства стали первыми участниками программы «Довильского партнерства», основанного в целях поддержки «стремления жителей арабских стран к демократическим преобразованиям и модернизации экономики». Европейские государства договорились выделить более двадцати миллиардов долларов в 2011–2013 годах двум странам, в которых победила революция. Более того, участницы «Большой восьмерки» обещали помочь с созданием новых рабочих мест в североафриканских государствах, в борьбе с коррупцией, а также с соблюдением прав человека².

Весьма примечательно, что французское правительство с воодушевлением встретило победу революционеров в Тунисе, хотя это было сделано с явным промедлением. Об этом свидетельствует официальное коммюнике президента Франции, которое содержало требования положить конец насилию в Тунисе и как можно скорее провести свободные выборы³. Николя Саркози своим личным указом запретил пускать в страну всех родственников тунисского президента, а также сообщил о блокировании финансовых счетов Бен Али и его семьи.

На заседании партии «Союз за народное движение» французский президент отметил противоречивость правления Бен Али в Тунисе, так как хотя он и «делал хорошие вещи для своего народа, особенно в экономике и образовании, но в то же время он ограничивал свободу своего народа»⁴.

Что касается Египта, то несмотря на то, что во французских правящих кругах опасались возможного падения режима Х. Мубарака и перехода власти в руки организации Братьев-мусульман, тем не менее, комментируя отставку египетского президента в эфире телеканала TF1, Саркози отметил неизбежность этой ситуации и пожелал зарождающейся египетской демократии постепенно обзавестись политическим образованием, структурами, принципами и двигаться по пути демократии, а не к новой диктатуре⁵.

¹ Мохов Н.В., Мохова И.М. Реакция Франции на «арабскую весну»: старые ориентиры новой внешней политики. URL: <http://www.iimes.ru/rus/stat/2011/19-07-11c.htm>

² Декларация «Группы восьми» «Арабская весна». URL: <http://kremlin.ru>

³ Communiqué de la Présidence de la République, en date du 15 janvier 2011, sur le soutien de la France au processus de démocratisation en Tunisie. URL: <http://www.discours.vie-publique.fr/notices/112000117.html>

⁴ Карева Д. О. Средиземноморская политика Франции в конце XX века — начале XXI. Дис... канд. ист. наук. М.: МГУ, 2015. С. 128.

⁵ Саркози считает неизбежным уход от власти президента Египта Мубарака. URL: <http://ria.ru/world/20110211/333026510.html>

В период президентства Саркози особо теплые отношения сложились у Франции с Израилем. Однако несмотря на то, что атмосфера французо-израильских отношений в целом улучшилась, позиция французского лидера по отношению к основным принципам мирного урегулирования палестино-израильского конфликта осталась неизменной. Н. Саркози поддержал создание независимого демократического палестинского государства. На одной из пресс-конференций он заявил, что безопасность Израиля не должна подлежать обсуждению, однако создание для палестинцев жизнеспособного, демократического и современного государства — это приоритет для Франции¹. Такая ситуация была вполне очевидна и предсказуема: тесные связи между Францией и арабским миром, существующие не одно десятилетие, оказывают и будут оказывать влияние на позицию французского руководства². Выступая с речью в кнессете в 2008 году, Николя Саркози призвал Израиль полностью прекратить строительство поселений. Он также отметил, что «мир на Ближнем Востоке невозможен без признания Иерусалима столицей двух государств и гарантированного свободного доступа к его святыням паломников со всех регионов». При этом Саркози подчеркнул: «Безопасность Израиля будет гарантирована только тогда, когда рядом с ним появится независимое, современное, демократическое и жизнеспособное палестинское государство»³.

Как известно, Франция всегда претендовала на роль активного игрока в палестино-израильском мирном процессе. Именно она является «двигателем» европейских ближневосточных инициатив по урегулированию палестино-израильского конфликта в рамках Европейского Союза и ООН⁴. В годы президентства Н. Саркози эта тенденция также сохранилась. В январе 2009 года Н. Саркози совместно с египетским президентом Хосни Мубараком выдвинули план урегулирования конфликта в секторе Газа, вспыхнувшего с новой силой в 2008 году и повлекшего за собой израильскую военную операцию «Литой свинец», начавшуюся 27 декабря 2008 года. Этот план состоял из трех основных пунктов и предусматривал в первую очередь немедленное прекращение огня, совместные переговоры сторон с целью

¹ Саркози назвал приоритетом для Франции создание жизнеспособного и демократического палестинского государства. URL: http://www.newsru.com/world/24jun2008/pales_sarco.html

² Рыков И. В., Кривов С. В. К вопросу о французо-израильских отношениях в первом десятилетии XXI века // В сб.: Международные отношения на Ближнем Востоке: история и современность / отв. ред. О. А. Колобов. ННГУ, АГПИ им. А. П. Гайдара, НО ИППО. Н. Новгород–Арзамас: АГПИ, 2010. С. 165.

³ Le discours de Nicolas Sarkozy à la Knesset. URL: http://www.dailymotion.com/video/x5w6zx_part2-nicolas-sarkozy-a-la-knesset_news

⁴ Мирошкина (Бородина) М. Ю. Воздействие ведущих европейских государств на ближневосточный мирный процесс // Фактор Запада: Приложение к НЖМИ. Н. Новгород: НРОО «Феи НН», 2010. С. 42.

предотвращения очередной эскалации конфликта в будущем, а также призыв к Палестинской национальной администрации, движению ХАМАС и другим палестинским фракциям как можно скорее преодолеть существующие разногласия и добиться национального единства, необходимого на данном этапе¹. Махмуд Аббас — глава Палестинской автономии на заседании Совета безопасности ООН также заявил о своей поддержке плана Саркози–Мубарака. Однако обе конфликтующие стороны отвергли план Саркози–Мубарака по мирному урегулированию конфликта в Газе.

Не оставляя попытки наладить политический диалог между конфликтующими сторонами и преследуя цель спасти запланированный на ноябрь 2010 года саммит Союза для Средиземноморья, Н. Саркози пригласил на Парижский саммит премьер-министра Израиля Б. Нетаньяху, главу Палестинской автономии М. Аббаса и президента Египта Х. Мубарака. Однако из-за возражения палестинской стороны по поводу отказа Израиля продлевать мораторий на строительство еврейских поселений на Западном берегу реки Иордан встреча не состоялась и была отложена на неопределенный срок.

Как уже отмечалось выше, обострение палестино-израильского конфликта существенным образом повлияло на деятельность СДС. По инициативе арабских стран, отказавшихся от каких-либо переговоров с Израилем, были аннулированы все запланированные ранее институциональные и технические встречи Союза для Средиземноморья².

В целом следует отметить высокую обеспокоенность французского президента ближневосточным урегулированием. Так, в 2009 году в ходе неофициального визита в Саудовскую Аравию Саркози дал одному из саудовских изданий интервью, в котором заявил, что ближневосточное урегулирование является для него «абсолютным приоритетом» и выразил обеспокоенность в связи с застоем мирного процесса³. Выступая по случаю предстоящего саммита стран «Большой двадцатки» в 2011 году, президент Франции также подчеркнул свою высокую заинтересованность в этом вопросе, заявив, что пришло время для новых мирных инициатив на Ближнем Востоке, в связи с чем Франция приготовила план по возобновлению палестино-израильского и израильско-сирийского диалога⁴.

В ходе своей речи на сессии Генеральной Ассамблеи ООН в сентябре 2011 года президент Франции Николя Саркози предложил предо-

¹ France sparks confusion on Gaza ceasefire plan as talks underway. URL: <http://www.hurriyet.com.tr/english/world/10724974.asp?scr=1>

² Обичкина Е. О. К итогам европейского председательства Франции в ЕС (второе полугодие 2008 г.) // Вестник МГИМО-Университета. 2009. № 5(8). С. 7–21.

³ Саркози занялся ближневосточным урегулированием. URL: http://www.ng.ru/world/2009-11-19/100_sarkozy.html

⁴ ЕС приготовил новый план ближневосточного урегулирования, заявил Саркози. URL: <http://www.newsru.com/arch/world/24jan2011/sarcoplan.html> (Дата обращения: 14.02.2015.)

ставить Палестине статус государства-наблюдателя ООН, тем самым найдя компромисс между стремлением палестинцев вступить во всемирную организацию и противодействием этому со стороны ряда стран, прежде всего Израиля и США. По его словам, «отказ в признании Палестинского государства может создать риск новых вспышек насилия в регионе»¹.

Что же касается позиции французского президента по отношению к палестинскому движению ХАМАС, то Н. Саркози признает эту организацию частью палестинского общества, однако отказывается вести с ней какие-либо переговоры. Во время своего визита в Вифлеем он заявил, что «невозможно добиться мира при помощи террора. Мы не ведем переговоры с террористами. Это касается и ХАМАС и всех тех, кто поступает подобным образом»².

В рассматриваемый период Франция активно сотрудничала с государствами Ближневосточного и Североафриканского региона в военной сфере. Франция приступила к оптимизации своей военно-политической инфраструктуры в регионе, а также к созданию точек военного базирования в зоне Персидского залива, что в наиболее рельефном проявлении нашло своё воплощение в открытии военной базы в Абу-Даби в мае 2009 г. Предполагалось размещение сухопутных, военно-морских и военно-воздушных сил Франции на постоянной основе численностью 400–500 человек. Необходимо отметить, что военная база на территории ОАЭ стала первым постоянным пунктом военного присутствия Франции в зоне Персидского залива. Таким образом, Франция показала готовность участвовать в обеспечении безопасности ОАЭ и всего региона.

Весьма интересна политика Саркози на посту президента Франции в отношении таких ближневосточных государств, как Сирия и Ливан. При Н. Саркози Франция принимала активное участие на пути к преодолению политического кризиса в Ливане, позиционируя себя как объективного посредника между правительством Ливана и просирийской шиитской оппозицией. При этом Франция избегала активного лоббирования прозападных кандидатов (во избежание обвинений в необъективности и вмешательстве во внутренние дела другой страны) и всячески подчеркивала, что не оказывает давления на политические процессы, происходящие в Ливане, а лишь стремится не допустить того, что могло бы препятствовать конструктивному диалогу ливанских политических сил³.

¹ Саркози предложил повысить статус Палестины в ООН до государства-наблюдателя. URL: <http://korrespondent.net/world/1263972-sarkozy-predlozhit-povysit-status-palestiny-v-oon-do-gosudarstva-nablyudatelya>

² Sarkozy: Not negotiating with Hamas hurts PA. URL: <http://www.jpost.com/International/Sarkozy-Not-negotiating-with-Hamas-hurts-PA>

³ Зинкина Ю. В. Франция и Ливан: динамика взаимоотношений. URL: <http://www.iimes.ru/?p=6515>

В 2007 году Саркози инициировал созыв Парижской конференции представителей всех ливанских политических группировок, включая проиранскую «Хезболла». В связи с чем французский дипломат Жан-Клод Куссеран заявил, что переговоры представителей ливанских политических сил, проведенные близ Парижа, способствовали укреплению диалога¹.

Франция с интересом наблюдала за предвыборной гонкой в Ливане, стремясь играть роль объективного посредника между ливанскими политическими силами. Французское правительство пообещало сделать все от него зависящее, чтобы сохранить единство, суверенитет и независимость Ливана².

После президентских выборов в Ливане Николя Саркози одним из первых поздравил М. Сулеймана с победой и пообещал приехать в столицу, чтобы лично поприветствовать нового главу государства. Более того, он стал первым западным лидером, встретившимся с новым президентом страны, занимавшим до своего избрания 25 мая 2008 года должность командующего ливанской армией. Начиная со своего избрания и на протяжении 2007–2008 годов Николя Саркози бился над решением ливанской проблемы, поэтому, по его словам, прошедшие в Ливане выборы сделали решительный шаг к преодолению политического кризиса в стране, и Франция была рада тому, что решение наконец было найдено³.

Очень напряженные отношения между Францией и Сирией начали улучшаться именно после прихода к власти во Франции Николя Саркози. Именно в установлении доверительных контактов с Дамаском Н. Саркози и видел основное звено своей ближневосточной политики.

В июле 2008 года президент Сирии Башар Асад прибыл на Средиземноморский саммит в Париж, где провел переговоры со своим французским коллегой. Необходимо отметить, что Николя Саркози приложил большие усилия для того, чтобы Башар Асад принял участие в Средиземноморском саммите. Стороны договорились о возобновлении двусторонних отношений, которые были заморожены после убийства Рафика Харири.

Однако потепление в отношениях двух стран сохранялось недолго. Уже 30 декабря 2007 года Франция заявила о прекращении отношений с Дамаском, обвинив Сирию в разжигании внутривнутриполитических разногласий в Ливане. Во время визита в Египет Саркози также призвал Сирию позволить выбрать президента Ливана на основе консенсуса и пригрозил разблокировать кредиты с целью повышения эффектив-

¹ Зинкина Ю.В. Франция и Ливан: динамика взаимоотношений. URL: <http://www.iimes.ru/?p=6515>

² Франция поддерживает президентские выборы в Ливане. URL: <http://briansk.ru/world/franciya-podderzhivaet-prezidentskie-vybory-v-livane.20071110.90710.html>

³ Президент Франции посетит Ливан с официальным визитом. URL: <http://www.islamrf.ru/news/w-news/world/3132/>

ности работы Международного уголовного суда, который занимался делом убийц ливанского премьер-министра Р. Харири¹. В ответ на это сирийские власти обвинили Францию в попытке переложить на Сирию ответственность за коллапс международных усилий по стабилизации положения в Ливане и приостановили сотрудничество с Францией в вопросах урегулирования ливанского кризиса².

Однако понимая, что палестино-израильское урегулирование не возможно без сирийско-израильского диалога, Н. Саркози принимал попытки возобновить мирные переговоры между Сирией и Израилем, в связи с чем направил в Сирию специального посланника Жана-Клода Куссерана. Эти инициативы были довольно прохладно встречены Израилем и США, не склонными делиться с кем бы то ни было ответственностью за «сирийское досье»³.

Осенью 2011 года, когда в Сирии начались массовые волнения, направленные против режима Башара Асада, мировое сообщество поспешило вмешаться во внутривластный конфликт в Сирии, чтобы остановить волну беспорядков. В октябре 2012 года Франция, Великобритания, Германия, Португалия и США, подготовили и внесли в Совет Безопасности ООН резолюцию по Сирии.

Резолюция осуждала «серьезные, мрачные и систематические» нарушения в области прав человека в Сирии, перечисляя среди прочего «произвольные казни, обширное использование силы, убийства и преследования протестующих»⁴. Также Франция резко отреагировала на итоги голосования по резолюции и раскритиковала Россию и Китай за то, что те блокировали принятие документа, предусматривающего санкции против правительства Башара Асада.

По инициативе Парижа в мае 2011 г. ЕС ввел санкции в отношении Сирии, предусматривающие запрет на поставки в эту страну оружия и полицейской техники, на въезд на территорию Евросоюза представителей высшего сирийского руководства (включая президента), и заморозил их финансовые активы в Европе⁵.

Также весьма сложные отношения сложились у Франции с Ираном, который всегда был одной из традиционных тем французской внешней политики. Однако с приходом к власти Николя Саркози традиционно хорошие отношения Ирана с Францией заметно охладились.

¹ Larrourou P. Trente ans de relations complexes entre les présidents syriens et français. URL: http://www.lemonde.fr/proche-orient/article/2011/04/29/france-syrie-des-relations-mouvement-ees_1513589_3218.html#9c2905yx81aRqHxz.99

² Сирия прервет контакты с Францией из-за Ливана. URL: <http://lenta.ru/news/2008/01/02/syria/>

³ Рубинский Ю. И. Николя Саркози: прагматизм или преемственность. URL: http://globalaffairs.ru/number/n_9216

⁴ Резолюция ООН по Сирии заблокирована Россией и Китаем. URL: http://mnemia.zahav.ru/Articles/103/rezolutsia_oon_zablokirovana#ixzz3g8vqqcaA

⁵ Сулейманов Р. Р. Новый президент Франции Николя Саркози: реакция на Ближнем Востоке. URL: <http://www.iimes.ru/?p=5777>

Жесткость Парижа в отношении «ядерных амбиций» Тегерана вызвала ответную реакцию иранского руководства: политика по отношению к Франции и ее недружелюбной позиции сначала стала сдержанной, но укрепление этой тенденции заставило власти ужесточить свою позицию¹. Франция в числе других мировых держав пыталась оказать дипломатическое давление на Иран для закрытия его ядерной программы. Выступая на общеполитической дискуссии в рамках 64-й сессии Генеральной Ассамблеи ООН, Саркози предупредил иранских лидеров, что они совершат трагическую ошибку, если будут рассчитывать на пассивную реакцию международного сообщества и продолжать свою военную ядерную программу².

Поводом для еще большего напряжения в двусторонних отношениях явилось строительство первой постоянной французской военной базы в Заливе, о чем был заключен договор между Парижем и Объединенными Арабскими Эмиратами, что представляет реальную угрозу для Тегерана. Ее расположение буквально через пролив напротив Ирана выглядит крайне опасно. Кроме того, была затронута экономическая и стратегическая безопасность региона: база также находится в непосредственной близости от морского коридора, через который осуществляется транспортировка около трети мировых поставок нефти³.

Еще одним антииранским поступком можно считать проведение в Заливе первых совместных военных учений контингентов Франции, ОАЭ и Катар, что вызвало критику со стороны Тегерана. Власти убеждены, что какое-либо увеличение присутствия вооруженных сил в регионе противоречит заявлениям об обеспечении безопасности и мира в Ближневосточном регионе и не способствует решению проблем, а лишь повышает общую напряженность⁴.

Третьим камнем преткновения во франко-иранских делах стала израильская проблематика. Позиция Ирана в отношении Израиля крайне жесткая, порой даже агрессивная, что не раз отражалось в громких заявлениях иранского руководства. Своими тесными контактами с израильским руководством Франция вызывала недовольство Тегерана. Официальный представитель МИД ИРИ Мохаммад Али Хоссейни на одной из пресс-конференций обвинил Францию в игнорировании преступления сионистского режима против палестинцев⁵. На этой почве стороны даже временно прекратили дипломатические контакты, обменявшись нотами протеста и выслав послов из столиц.

¹ Кузьмин В. Тегеран бойкотирует Париж. URL: <http://vz.ru/politics/2008/12/14/238586.html>

² Иран совершит ошибку, если не откажется от ядерной программы — Саркози. URL: http://ria.ru/defense_safety/20090923/186197318.html#ixzz3IPgNATMy

³ Иран повздорил с Францией из-за базы в Персидском заливе и ядерной программы. URL: <http://www.islamrf.ru/news/w-opinions/world/1389/>

⁴ Там же.

⁵ Там же.

Необходимо отметить, что, несмотря на сложности во взаимоотношении двух государств, стороны все же не заморозили обсуждение вопросов расширения двусторонних связей и использования опыта Ирана в решении региональных вопросов, таких как проблемы Афганистана, Ливана и Палестины.

Весьма противоречивый характер носили и франко-ливийские отношения в рассматриваемый период. Николя Саркози сразу после избрания на пост президента принял непосредственное участие в урегулировании проблемы осужденных в Ливии шести болгарских медсестер и палестинца-врача¹. 24 июля 2007 г. Саркози прибыл с визитом в ливийскую столицу, где заявил о достижении поставленной им гуманитарной цели — освобождения болгарских медсестёр, арестованных по обвинению в умышленном заражении СПИДом 438 детей в больнице г. Бенгази. Помимо повышения личного авторитета французского президента этот жест преследовал и иные, более прозаические цели. Уже на следующий день — 25 июля представители Франции и Ливии подписали соглашение о сотрудничестве в области использования атомной энергии в мирных целях, включавшее поставку французскими фирмами ядерного реактора для опреснения морской воды. Более того, как признал в интервью газете «Монд» сын Каддафи Саиф ал-Ислам, освобождение медсестёр было обусловлено подписанным в тот же день Б. Кушнером соглашением о поставке Ливии на 296 млн евро французских вооружений — противотанковых ракет, средств транспорта, связи, ПВО и т.д.².

В 2010 г. Ливия и Франция даже подписали документ, который должен был вывести двусторонние отношения на уровень «стратегического партнерства» в таких сферах, как экономика, энергетика и атомная энергетика.

Однако несмотря на все это, 26 февраля 2011 года именно по инициативе Франции Совет Безопасности ООН принял резолюцию о введении международных санкций против руководства Ливии. А затем с подачи Франции Совет Безопасности рассмотрел и принял резолюцию № 1973 от 17 марта 2011 года, устанавливающую беспилотную зону над Ливией, что обеспечило начало «гуманитарной интервенции»³. Таким образом, Франция не только явилась инициатором военного вмешательства во внутренние дела другого государства, но и возглавила своего рода новую «коалицию желающих», которая добивалась безоговорочного отстранения М. Каддафи от руководства страной.

¹ Куделев В. В. Почему поссорились Н. Саркози и М. Каддафи? URL: <http://www.iimes.ru/rus/stat/2011/24-03-11.html>

² Рубинский Ю. И. Франция: год Саркози // Докл. Ин-та Европы. 2008. № 218. С. 42.

³ Резолюция Совета Безопасности ООН № 1973 (2011). URL: <http://daccess-dds-ny.un.org/doc/UNDOC/GEN/N11/268/41/PDF/N1126841.pdf?OpenElement>

Среди причин, объясняющих такое поведение Французской Республики в ситуации с Ливией, первенство, безусловно, принадлежит энергетической составляющей, а именно стремлению Франции получить контроль над нефтяными и газовыми месторождениями в Ливии. Действительно, при Муамаре Каддафи для иностранных нефтяных компаний в Ливии были созданы довольно специфические условия. Так, несмотря на зависимость от зарубежных партнеров, ливийское руководство на протяжении многих лет навязывало им жесткие фискальные требования, использовала различные тактики переговоров, направленные на извлечение максимальной выгоды из их бизнеса. Франция, Великобритания, США, Италия, Канада, Турция, Нидерланды, Катар, Дания и другие участники операции НАТО, имеющие в Ливии свои энергетические интересы, сделали ее площадкой ярко выраженной борьбы за природные ресурсы¹.

Выгоды Франции в энергетической сфере после свержения режима М. Каддафи прекрасно иллюстрирует заявление главы Переходного национального совета Ливии Мустафы Абдель Джалиля на совместной пресс-конференции с премьер-министром Великобритании Дэвидом Кэмероном и президентом Франции Николя Саркози, в котором значилось, что «союзники, которые принимали участие в войне на территории Ливии, будут иметь приоритетное право при заключении контрактов»². В ходе передела ливийского рынка добычи энергоносителей доля Франции в нем была увеличена до 30%.

Среди других причин также значится и тот факт, что Саркози и Каддафи не смогли договориться о покупке французских истребителей «Рафаль». В 2007 году в ходе государственного визита Муамара Каддафи в Париж им было заявлено о намерении купить французские многоцелевые истребители «Рафаль». Однако в конечном счете вместо французских истребителей, ливийский лидер принял решение о закупке российских истребителей Су-30 и Су-35, что, безусловно, повлияло на француско-ливийские двусторонние отношения.

Еще одной причиной могла стать упомянутая выше острая критика лидером Джамахирии проекта Союза для Средиземноморья, инициированного Н. Саркози.

Так же среди объективных причин можно отметить стремительно падающий рейтинг Н. Саркози перед грядущими президентскими выборами. Эта ситуация усугублялась всплывшими фактами о финансировании президентской кампании Н. Саркози Муамаром

¹ Сенькович В. Свержение Каддафи и перспективы иностранных энергетических компаний в Ливии. URL: http://russiancouncil.ru/inner/?id_4=38#top-content

² Страны, оказавшие помощь ПНС, получают приоритетное право при заключении нефтяных контрактов. URL: <http://tass.ru/mezhdunarodnaya-panorama/506826>

Каддафи, о чем он и его сын Сейф ал-Ислам неоднократно заявляли СМИ. Таким образом, вмешательство во внутренний ливийский конфликт имело целью не только показать военный и дипломатический потенциал Пятой республики, но и повысить авторитет Саркози как государственного деятеля, способного оказывать существенное влияние на ход мировых событий.

Таким образом, руководствуясь теми или иными причинами, Франция сыграла роль первой скрипки в организации и проведении военной операции в Ливии, выступая ярым противником режима Муамара Каддафи в этой стране.

Итак, при Н. Саркози Франция продолжала быть глобальным актором, тесно вовлечённым в ближневосточные события. Нельзя отрицать, что именно в эти годы внешнеполитическая активизация страны в регионе Ближнего Востока и Северной Африки возрастает в первую очередь за счет вовлечения в зону влияния Франции стран, которые не относились к традиционным партнерам, позволяя руководству Пятой республики позиционировать себя в качестве глобального игрока, способного в той или иной мере повлиять на любые региональные и внутригосударственные проблемы ближневосточных и североафриканских стран. Однако ориентированность внешней политики Франции исключительно на продвижение собственных политико-экономических национальных интересов, что наиболее четко проявилось во французской политике по отношению к Ливии, а также не совсем взвешенная и порой опрометчивая политика французского президента, его личностные качества и политические амбиции не позволили Франции преодолеть разногласия с ведущими государствами региона и вернуть себе позиции страны, имеющей серьезный политический вес в региональных международных отношениях на Ближнем Востоке и в Северной Африке.

Литература

Карева Д. О. Средиземноморская политика Франции в конце XX века — начале XXI. Дис... канд. ист. наук. М.: МГУ, 2015. 291с.

Мирошкина (Бородина) М. Ю. Воздействие ведущих европейских государств на ближневосточный мирный процесс // Фактор Запада: Приложение к НЖМИ. Н. Новгород: НРОО «Феи НН», 2010. С. 39–46.

Обичкина Е. О. К итогам европейского председательства Франции в ЕС (второе полугодие 2008 г.) // Вестник МГИМО-Университета. 2009. № 5 (8). С. 7–21.

Рубинский Ю. И. Франция: год Саркози // Докл. Ин-та Европы. 2008. № 218. С. 42.

Рыжов И.В., Бородина М.Ю. «Арабская весна» как квинтэссенция межарабских противоречий // Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского. 2012. № 6(1). С. 252–256.

Рыжов И.В., Кривов С.В. К вопросу о французско-израильских отношениях в первом десятилетии XXI века // В сб.: Международные отношения на Ближнем Востоке: история и современность / отв. ред. О. А. Колобов. ННГУ, АГПИ им. А. П. Гайдара, НО ИППО. Н. Новгород–Арзамас: АГПИ, 2010. С. 160–168.

Islam in global processes: particularities of political, legal, social and economic integration

FEATURES OF FRANCE'S FOREIGN POLICY TOWARDS ISLAMIC STATES OF THE MIDDLE EAST AND NORTH AFRICA IN 2007–2012

Maria Iu. BORODINA,

assistant professor of the Department
of Russia's history and politics,
Lobachevsky State University of Nizhni
Novgorod (2, Ulianova str., Nizhny
Novgorod, 603005, Russian Federation).
E-mail: borodina-m.u@yandex.ru

Abstract. The article analyzes France's Middle East and North Africa policy during the presidency of Nicolas Sarkozy (2007–2012). The article examines various French projects in the region, among which are the Barcelona process, the Union for the Mediterranean and the program of the Deauville partnership. Apart from regional projects, Sarkozy was also successfully developing bilateral relations with the key states of

the region. The author accentuates France's active position regarding the settlement of the Arab-Israeli conflict and highlights France's efforts in overcoming the political crisis in Lebanon and its role in the 'Arab Spring'.

Keywords: France, Middle East, North Africa, foreign policy, the Arab Spring, the Union for the Mediterranean, Islamic states.

DOI: 10.22311/2074-1529-2016-12-3-253-266



ФОРУМЫ, КОНФЕРЕНЦИИ, СЕМИНАРЫ







ТРЕТЬИ «БИГИЕВСКИЕ ЧТЕНИЯ»: ОТКРЫВАЯ ЗАБЫТОЕ

ЗОЛОТУХИН

Всеволод Валерьевич,

канд. филос. наук, ст. преп. каф.
философии религии и религиоведения,
ФГАУ ВО «Южный федеральный
университет» (344065, Россия,
г. Ростов-на-Дону, Днепровский пер.,
д. 116).

E-mail: vakis2011@gmail.com

27–28 апреля 2016 года состоялась III Международная научно-теологическая конференция «Бигиевские чтения» на тему «Всеохватность божественной милости как принцип межрелигиозного диалога в XXI веке». Мероприятие было организовано Централизованной религиозной организацией Духовным управлением мусульман Российской Федерации (далее — ДУМ РФ) совместно с ведущими научно-образовательными центрами страны — Московским государственным университетом имени М. В. Ломоносова, Санкт-Петербургским государственным университетом, а также учреждениями Российской академии наук: Институтом философии и Институтом востоковедения.

В подготовке конференции приняли активное участие Московский исламский институт, Казанский (Приволжский) федеральный университет, Международный мусульманский форум и Государственный Эрмитаж.

Развивая тематику соотношения ислама и модерна, организаторы III «Бигиевских чтений» сделали акцент на одной из ключевых обновленческих идей Бигиева — идее о всеохватности божественной милости. Именно эта идея, по их мнению, должна служить основанием межрелигиоз-

Аннотация. Статья посвящена обзору III Международной научно-теологической конференции «Бигиевские чтения» на тему «Всеохватность божественной милости как принцип межрелигиозного диалога в XXI веке» (27–28.04.2016, Санкт-Петербург). В статье рассматривается контекст и повестка конференции, приводятся основные идеи докладчиков.

Ключевые слова: ислам, Муса Бигиев, божественная милость, коранический гуманизм, российская богословская школа, исламское реформаторство, инклюзивизм.

DOI: 10.22311/2074-1529-2016-12-3-269-274

ного диалога в XXI веке. Как указывают организаторы в программе конференции, Бигиев показал, что «ислам обладает значительным плюралистичным потенциалом, который не всегда адекватно использовался средневековыми мыслителями. Согласно развитой им концепции «всеохватности божественной милости», каждый человек, вне зависимости от его религиозной принадлежности, осенен божьей милостью.

Хотя в название конференции вынесена актуализированная Бигиевым идея о всеохватности божественной милости, фактически заявленная тематика оказывается гораздо более широкой: организаторы предоставляют площадку для философских дискуссий между представителями разных религий, указывая при этом, в каком направлении могла бы развиваться исламская философия религии. Такой формат конференции мне видится крайне удачным.

Предварял конференцию просмотр иранского фильма «Мухаммад — посланник Всевышнего», режиссер — Маджид Маджиди. Фильм замыслен как первая серия цикла о пророке Мухаммаде и освещает период его детства. С большой теплотой, трогательно показаны трагические сцены смерти его близких. Естественно, поскольку режиссер — шиит, особо оттеняется роль Абу Талиба, отца Али. Мухаммаду в фильме также приписываются некоторые сверхспособности. Отметим, что это произведение, несомненно, в общем и целом отражающее исламский взгляд на биографию Пророка, оказалось под запретом в ряде стран. Российскому зрителю, уставшему от коммерческого кино, было отрадно увидеть настоящее киноискусство, к тому же киноискусство восточное, неизвестное большинству.

Лейтмотивом пленарного заседания конференции стал тезис о необходимости межрелигиозного диалога. Мусульмане приглашают к продуктивному диалогу и поиску взаимопонимания и православных, и католиков, и протестантов, и иудеев, и представителей других традиционных и нетрадиционных для России религий. Необходимость сближения и откровенного разговора диктуется и глобализацией, и постсекулярной социальной реальностью, и опасностью всяких форм экстремизма, в том числе религиозного.

Заседание открылось приветствиями российских деятелей ислама и исламоведческой востоковедной науки. Так, были зачитаны приветствия председателя ДУМ РФ и главы Совета муфтиев России Равиля Гайнутдина, члена-корреспондента РАН, декана восточного факультета СПбГУ, профессора М.Б. Пиотровского, научного руководителя Института востоковедения РАН, профессора В.В. Наумкина. С программным докладом пленарной секции «Основные принципы исламской философии религии в свете всеохватности божествен-

ной милости» выступил первый заместитель председателя ДУМ РФ Д. В. Мухетдинов.

Имеет смысл остановиться на вышеназванном докладе более подробно. Мухетдинов начал с утверждения, что Мусу Бигиева можно по праву именовать «муджаддидом» (обновителем) веры. Одним из важнейших моментов в его наследии является учение о всеохватности божественной милости, предполагающей конечность ада и всеобщее спасение. Как справедливо указал Мухетдинов, эта идея не была выдвинута самим Бигиевым: она восходит к мощной средневековой традиции, корнящейся в Священном Коране. Некоторые сподвижники Пророка высказывались в этом ключе, затем эту идею поддерживали великие мыслители исламского мира: Ибн Сина, Ибн Араби, ал-Газали. В Новое и Новейшее время ее разделяли реформаторы исламской традиции: Дж. ал-Афгани, Р. Рида, М. Абдо, М. Икбал и т. д. В России ее достойно представляет востоковед и историк арабо-мусульманской мысли, профессор Тауфик Ибрагим.

В заключительной части доклада Мухетдинов отметил: «Актуальная философия религии может быть создана только в процессе обновления нашей собственной духовной традиции, преодоления ее косности и заикленности на правовых и теологических схемах. Это прекрасно осознавал Бигиев, который поместил идею о всеохватности божественной милости в более широкий проект обновления. Не называя себя реформатором, он, тем не менее, стремился преодолеть инертность, косность традиции, вернувшись к исконному кораническому гуманизму. Коранический гуманизм обладает особой актуальностью в наше время. Мы также должны отделить вечное Божье Слово от временных юридических и теологических решений. При осмыслении современных исторических реалий мы должны уметь применять общие принципы, возведенные Кораном».

Таким образом, Мухетдинов развивает идеи Бигиева применительно к современному контексту.

Как и в прошлые годы, состав докладчиков на пленарном заседании был очень представительным. В основном это были иностранные гости.

Заместитель министра юстиции, по делам ислама и вакфов Королевства Бахрейн Фарид ал-Мифтах поприветствовал собравшихся и высоко оценил тематику конференции. Заместитель председателя Совета экспертов Исламской Республики Иран, руководитель Университета изучения мазхабов и Центра исламских исследований при Исламском консультативном совете Ахмад Мубаллиги отметил, что конфликты между различными течениями внутри ислама нередко возникали из-за того, что они теряли общие ориентиры. Запомнилось страстное, эмоциональное выступление председателя Совета улемов

Республики Ирак Халеда Муллы. Господин Мулла, рассказал слушателям о том, каким тяжелым испытаниям подвергается многострадальный иракский народ в последние 12 лет. Сэр Икбал Сакрани, первый генеральный секретарь Совета мусульман Великобритании, сказал следующие важные слова: «Ислам — это религия толерантности и умеренности, призывающая к конструктивному диалогу между ее последователями. Это возможность для человечества открыть новую страницу на основе пожелания мира и спокойствия со стороны Бога»¹. Сэр Икбал призвал представителей разных религий, конфессий, течений к взаимопониманию, к доброму отношению друг к другу, к умению отличать подлинное от наносного, внутреннее от внешнего.

Валид ал-Аммар, заместитель министра по делам Корана и исламских исследований Государства Кувейт, отметил важность проведения подобных конференций под эгидой ДУМ РФ, поприветствовал собравшихся и заявил, что Кувейтское государство всесторонне способствует развитию проектов исламской культуры во всем мире, в том числе и через Интернет, и придерживается исламского принципа срединности.

С трибуны пленарного заседания прозвучали и другие, не менее интересные доклады: ливанского ученого Зейнаб Механны и московского востоковеда-ираниста Лолы Танеевой-Саломатшаевой.

После пленарного заседания состоялась презентация наиболее важных книг, выпущенных за предыдущий год ДУМ РФ совместно с другими религиозными и образовательными организациями.

Далее конференция разделилась на секции. Сейчас нет возможности останавливаться на всех докладах, поэтому я лишь вкратце опишу работу секций. Более подробно с докладами можно будет ознакомиться после публикации материалов конференции.

Секция № 1. «Всеохватность божественной милости в философском контексте». На этой секции прозвучало множество интереснейших выступлений, позволивших слушателям восполнить пробелы в своем образовании. Познавательным оказался доклад турецкого ученого Огуза Хашмиоглу, работающего в Пакистане и занимающегося творчеством Мусы Бигиева. Продолжила индологическую тему московский историк философии, индолог и арабист Р.В. Псху (РУДН). Она сравнила понятия любви в суфизме и вишишта-адвайте на материале двух книг: «Китаб ал-мавакиф» иракского суфия X века ан-Ниффари и «Гитартхасамграхи» его современника Ямуначарьи — вишнуитского философа и учителя знаменитого Рамануджи. Преподаватель Московского университета П. Н. Костылев представил доклад о проблеме единства мистического опыта. Познавательное и глубокое сообщение

¹ Сакрани И. Все верующие во всем мире связаны любовью Всевышнего // <http://dumrf.ru/ upravlenie/speeches/10691>

сделала профессор Н. В. Ефремова из сектора восточных философий ИФ РАН. Оно было посвящено универсалистской интенции фалсафы. Внимание привлек и доклад профессора О. И. Редькина, заведующего кафедрой арабской филологии СПбГУ. Он наметил основные моменты грамматического изучения Корана. Заседание секции прошло крайне успешно и было преисполнено университетского, академического духа фундаментальной науки. Профессор НИУ ВШЭ Л. Р. Сюкияйнен рассказал о роли фикха в современном межрелигиозном диалоге.

Секция № 2. «Богословское наследие реформаторов и его роль в формировании межрелигиозного диалога». В ее работе приняли участие ученые из России (Москва, Татарстан), из постсоветских республик (Азербайджан, Узбекистан), а также из Нидерландов. В центре внимания оказались различные аспекты учения Мусы Бигиева и других реформаторов ислама в Российской империи. Звучали доклады и сообщения о джадидизме в среде закавказских тюрков (профессора Р. Ф. Сафаров и Р. Саттаров) тюрков Средней Азии (профессор С. С. Агзамходжаев). Казанские ученые — профессора А. Ю. Хабутдинов, А. Н. Юзеев, доценты А. Г. Хайрутдинов, Л. И. Алмазова и москвич доцент И. А. Зарипов посвятили свои доклады идеям Мусы Бигиева.

В тесной связи с работой секции состоялась научная дискуссия на тему «Настоящее и будущее в исламской перспективе: философские и теологические концепции».

Секция № 3: «Исламские мотивы в мировой поэзии и в поэзии мусульманских народов» — была посвящена музам. Здесь рассматривалась мусульманская поэзия, ее судьбы в прошлом и настоящем и проблемы, стоящие перед поэтами-мусульманами. На секции выступили поэты из России, Молдовы, Азербайджана, Киргизии, Таджикистана, исследователи литературы.

Столь же содержательной была и Секция № 4: «Исламская культура как часть мировой культуры и среда межрелигиозного общения». Первый заместитель председателя Духовного управления мусульман Республики Татарстан Р. Г. Батров рассказал аудитории об искусстве татарского шамаиля. Выступила и председатель российской политической Партии мира и единства Сажи Умалатова.

Конференция оставила очень приятные впечатления. Вместе с тем она дала нам, ее участникам, возможность задуматься о масштабности проекта обновления мусульманства.

THE THIRD BIGIEV READINGS: RE-DISCOVERING THE FORGOTTEN

Vsevolod V. ZOLOTUKHIN,
Cand. of Sci. (Philos.), Institute of
Social and Political Sciences, South
Federal University (116, Dneprovsky
Lane, Rostov-on-Don, 344065, Russian
Federation).
E-mail: vakis2011@gmail.com

Abstract. The article reviews the 3rd International Scientific and Theological Conference Bigiev Readings 'All-Embracing Divine Mercy as a Principle of Interreligious Dialogue in the 21st Century' held April, 27–28 2016 in Saint-Petersburg. The author considers main concepts of this issue and conference speakers' main ideas.

Keywords: Islam, Musa Bigiyev, divine mercy, Quranic humanism, Russian theological school, Islam reformism, inclusivism.

DOI: 10.22311/2074-1529-2016-12-3-269-274



РЕАЛИЗАЦИЯ ФЕДЕРАЛЬНОЙ ЦЕЛЕВОЙ ПРОГРАММЫ ПО ПОДГОТОВКЕ СПЕЦИАЛИСТОВ С УГЛУБЛЁННЫМ ИЗУЧЕНИЕМ ИСТОРИИ И КУЛЬТУРЫ ИСЛАМА



УЧЕБНО-МЕТОДИЧЕСКИЕ ПОСОБИЯ БАШКИРСКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО ПЕДАГОГИЧЕСКОГО УНИВЕРСИТЕТА ИМ. М. АКУМЛЛЫ



Галлямов М.М. История образования в исламе и исламоведение в России: учебное пособие. — Уфа: Изд-во БГПУ, 2015. — 102 с.

Предлагаемая работа рассчитана на формирующуюся в новой России исламскую интеллигенцию. В светских и духовных учебных учреждениях разными путями и способами идёт подготовка специалистов с углублённым знанием истории и культуры ислама. Планирование образования и обучения должно быть творческим, гибким, учитывающим изменения, происходящие в обществе и в структуре отраслей науки.

Социальные процессы порождают потребность в новой информации. Соответственно, для обеспечения и удовлетворения этих требований необходимо создавать и новые направления образования, и новые учебные специальности. Эта задача может быть решена в рамках официальных позиций учебных заведений за счёт введения новых дисциплин, расширения сети учебных заведений, повышения уровня мастерства и системы организованной подготовки.

Рейтинг учебных заведений зависит от наличия устойчивой системы образования, которая придерживается определённых правил и способна к восприятию чужого опыта. В такой системе главными составными элементами являются соответствующие программы, наличие специальных пособий и преподавателей. При этом учебные

программы должны соответствовать потребностям времени, способностям учёных и исследователей и имеющимся возможностям, тогда как существование стабильных учебных пособий и лекционных материалов зависит от внесения в них новейших научных достижений в рамках использования современных методик и технологий. Пересмотр лекционных материалов и методик, приведение их в соответствие с достижениями сегодняшнего дня способствуют поддержанию живой научной мысли в учебных заведениях. Содержание данной работы может быть использовано на всех уровнях исламского образования, а также в различных курсах повышения квалификации людей, так или иначе соприкасающихся с вопросами истории ислама и исламского образования.



Методические аспекты изучения религиозных и светских наук в мусульманских духовных образовательных учреждениях / под общ. ред. Р. И. Якупова. — Уфа: РИО РИУ ЦДУМ России, 2015. — 180 с.

Книга посвящена проблемам методики преподавания теологических и светских наук в духовных образовательных учреждениях. В ней раскрываются преимущества применения специальных методик в тех или иных предметах, изучаемых в духовных образовательных учреждениях. Кроме того, обосновывается необходимость владения различными методами и технологиями, а также иллюстрируются недостатки обучения различным наукам без методического сопровождения. Книга подготовлена по материалам научно-методической конференции «Методические аспекты изучения исламских и светских наук в мусульманских духовных образовательных учреждениях».



Методика преподавания всемирной истории и истории ислама в высшем духовном образовательном учреждении. Историологический дискурс / под общ. ред. Р. И. Якупова. — Уфа: РИО РИУ ЦДУМ России, 2015. — 144 с.

В книге представлены итоги дискуссии по проблемам методологии, изучения и преподавания всемирной истории и истории ислама в духовных образовательных учреждениях, организованной Российским исламским университетом в рамках более широкой научно-методологической конференции «Методические аспекты изучения исламских и светских наук в мусульманских духовных образовательных учреждениях». В статьях книги представлен опыт работы преподавателей РИУ, БГПУ им. М. Акмуллы, БашГУ, отдельных медресе ЦДУМ России, ученых академических институтов Башкортостана.



Саяхов Р.Л. По пути постижения Корана [текст]: учебное пособие / Р.Л. Саяхов. — Уфа: Изд-во БГПУ, 2015. — 238с.

Учебное пособие раскрывает основные правила работы с мусульманским религиозными первоисточниками вообще и с Кораном в частности, а также знакомит с базовыми корановедческими проблемами, знание которых позволяет осуществлять адекватный научный поиск, исследование и анализ мусульманских религиозных первоисточников.

Данный курс тесно взаимосвязан со следующими дисциплинами: «Методология и методы научного исследования», «История ислама», «Биография пророка Мухаммада», «Хадис», «Хадисоведение», «Религиоведение», «Исламоведение».



Фархиатов М.Н. Миссия и духовное наследие шейха Зайнуллы Расулева: учебное пособие. — Уфа: БГПУ им. М. Акмуллы, 2015. — 272с.

В книге на основе документального материала раскрывается жизнь и деятельность известного башкирского религиозного деятеля шейха или ишана — руководителя суфийского ордена накшбандийа-муджаддидийа/халидийа — Зайнуллы Расулева (в официальных материалах он же Хабибуллин, 1833–1917).

Курс «Миссия и духовное наследие Шейха Зайнуллы Расулева» направлен на изучение основных проблем суфизма как одного из проявлений неофициального, «народного» ислама, который воспринимался официальными религиозными и властными структурами неоднозначно. Тем не менее суфийское учение и практика были широко распространены на всем Урало-Поволжском регионе Российской империи.

Представленный в учебном пособии материал, в первую очередь архивный, раскрывает неоднородность «татаро-башкирского» суфизма и противоречивость его эволюции, взаимоотношения между различными течениями исламского мистицизма на местах, конкуренцию традиционной религиозной элиты: ишанов и «указных» мулл с представителями «нового» суфизма — шейхами-новаторами. Все это способствует более адекватному восприятию истории традиционного ислама, бытовавшего в пореформенных башкирском и татарском обществах.

Для студентов, а также профессиональных историков, религиоведов и политологов, государственных служащих.



Хазиев В. С., Хазиева Е. В. Мировоззрение аль-Фараби: (учебное пособие) для студентов с углублённым изучением истории и культуры ислама. — Уфа: БашГПУ им. М. Акмуллы, 2015. — 163 с.

Мировоззрение Абу-Наср Мухаммад ибн Мухаммад ибн Тархан ибн Узлаг аль-Фараби ат-Тюрки (873–950) представляет собой, во-первых, отражение материальной и духовной культуры своей эпохи и содержит в концентрированном виде достижения античных мыслителей; во-вторых, настолько пропитано гениальными прозрениями в области гуманизма и сущности бытия, что выходит за пределы конкретно-исторической эпохи и влияет на мировоззрение всех народов на любой точке вектора истории человечества до сегодняшнего дня.

В пособии мы последовательно рассмотрим гуманистические достижения аль-Фараби в области мировоззрения, проецируя его идеи на мировоззрение как элемент духовной жизни человека. В пособии использованы фрагменты работ авторов данного пособия, написанные в разные периоды, но касающиеся непосредственно рассматриваемых вопросов.

Данная работа составлена в соответствии с Государственным образовательным стандартом Российской Федерации и может быть использована также студентами исламских образовательных учреждений (университетов, медресе) с корректировкой объёма согласно их Учебным планам, а также при подготовке бакалавров и магистров с углублённым изучением истории и культуры ислама. А также в системе повышения квалификации преподавателей системы исламского образования, религиозных деятелей и сотрудников духовных управлений мусульман.



Якупов М. Т. Гуманистические аспекты исламской философии Средних веков: учебное пособие. — Уфа: Изд-во БГПУ, 2015. — 186 с.

Учебное пособие раскрывает основные положения трактовки человека и общества в средневековой исламской философии и предназначено для студентов очной и заочной форм обучения, изучающих духовную культуру мусульман. Человек представлен как главный объект научной деятельности Ибн Рушда, аль-Фараби, Ибн Сины и других представителей исламской философской науки. В пособии рассматриваются основные направления развития средневековой арабо-мусульманской философии, где разработаны уникальные идеи трактовки человека, как двойственного объекта науки и теологии. Его практическая ценность заключается в том, что важнейшие философские концепции средневековой исламской науки рассмотрены в аспекте современных кризисных явлений в сфере духовности народов мира.

Данный курс тесно взаимосвязан со следующими дисциплинами: «Философия», «История» и «Социология». В основу пособия положены принципы научности, объективности, целостности, системности, динамизма, интегрированности. Работа содержит вопросы для самоконтроля по отдельным параграфам, зачёта или экзамена.

Пособие рекомендуется студентам, аспирантам и преподавателям, изучающим вопросы генезиса и развития гуманистического аспекта исламской философской мысли в период Средневековья, всем, кто интересуется вопросами духовной культуры народов мира.



Арсланов А., Фаттахова Г. Личность с точки зрения научной мысли и исламской теологии: хрестоматия. — Уфа: Изд-во БГПУ им. М. Акмуллы, 2015. — 245 с.

Хрестоматия является сборником системно подобранных сочинений известных ученых, освещающих различные аспекты и актуальные вопросы воспитания личности, которые органично сочетаются с наиболее значимыми для мировой исламской культуры текстами почитаемых исламских просветителей на тему формирования «цельной» личности.

Данная хрестоматия призвана способствовать глубокому предметному усвоению механизмов формирования «цельной» личности с точки зрения науки и религии и оказать помощь религиозным деятелям в их практической работе (на уроках, проповедях, переговорах, публичных выступлениях и т. д.)

Сейчас, когда все возрастает опасность экстремизма и внедрения в религиозные общины параллельных структур, становятся особенно актуальными объединение мусульман вокруг идей традиционного Ислама, религиозное просвещение и образование, развитие научной религиозной мысли.



Калимуллин Р.Х. Роль медресе в трёхуровневой системе исламского отечественного образования [текст]: учебное пособие / Р.Х. Калимуллин, А.А. Шарипов, Д.Н. Семёнов. — Уфа: Изд-во БГПУ, 2015. — 194 с.

В России наряду с общеобразовательной, профессиональной системой традиционного образования действует и религиозное образование. В религии ислам получает развитие трёхуровневая система исламского отечественного образования. В данной работе рассматривается организация образовательного процесса в условиях среднего профессионального исламского образования (медресе), являющегося первым уровнем трёхуровневой системы исламского отечественного образования. Программные вопросы отражают целостное представление ислама, развёрнутые методические рекомендации, учебно-методическое сопровождение учебных дисциплин способствуют повышению эффективности образовательного процесса, приведённые тестовые задания позволяют выявить у студентов уровень усвоения учебного материала.

Учебное пособие предназначено для руководителей образовательных структур, связанных с организацией исламского образовательного процесса, будут полезны также преподавателям исламских учебных заведений, магистрам, методистам, студентам при изучении исламских дисциплин.



Карамышев Р.Д., Бакаев Р.С. Государственно-конфессиональные отношения в РБ: учебное пособие. — Уфа: Изд-во БГПУ, 2015. — 168.

В учебном пособии рассматривается современная этнорелигиозная ситуация в Республике Башкортостан. Рассмотрены концептуальный и правовой аспекты государственно-конфессиональных отношений в Российской Федерации и Республике Башкортостан. Приведены данные общественного мнения населения республики о роли конфессионального фактора, месте и роли основных конфессий в общественно-политической жизни. Выявлены основные проблемы и противоречия внутреннего и внешнего характера, продуцирующие конфликтность в этноконфессиональных сообществах. Освещены тенденции развития этноконфессиональных отношений в республике.



Даянова Э.М., Михайлов М.В. Нормативное правовое обеспечение изучения религии в соответствии с законодательством Российской Федерации: учебное пособие. — Уфа: ИПК БГПУ им. М. Акмуллы, 2015. — с. 101.

В данном учебном пособии раскрываются понятия светского государства, светского образования, свободы совести и свободы вероисповедания, различные понятия религиозного образования.

Приводятся нормативные правовые акты, направленные на правовое регулирование различных форм преподавания знаний о религии как в сфере общего так и в сфере профессионального образования, в деятельности государственных (муниципальных), частных и духовных образовательных организаций.

Главный редактор:

Д.В. Мухетдинов

**Заместитель
главного редактора:
Учредитель и Издатель:**

Ш.П. Кашаф

**Генеральный директор:
Над номером работали:**

Общество с ограниченной ответственностью «Издательский дом «Медина»» (109382, г. Москва, проезд Кирова, д. 12)

E-mail: info@idmedina.ru

Сайт: www.idmedina.ru

И.А. Нуриманов

Ш. Кашаф (выпускающий редактор), Т. Котюкова (научный редактор), О. Павлова (редактор по работе с авторами), А. Конькова (литературный редактор, корректор), К. Файзуллина, Г. Адиятулина (переводчики), К. Кашаф (промо-менеджер), А. Сафина (менеджер подписки), О. Элоев, А. Паньшин (дизайнеры, верстальщики), Т. Ситникова (верстальщик).

129090, Российская Федерация, г. Москва, Выползов пер., д. 7.

Тел.: +7 (499) 763-15-63

Адрес редакции:

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: 8.09.2016. Подписано к печати: 15.09.2016. Формат 70×90 1/16. Печать офсетная. Тираж 1000 экз.

В розницу — цена свободная.



ИСЛАМ

В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ



Некоммерческий благотворительный фонд
ФОНД ПОДДЕРЖКИ
ИСЛАМСКОЙ КУЛЬТУРЫ,
НАУКИ И ОБРАЗОВАНИЯ



© 2016 Редакция журнала «Ислам в современном мире»

© 2016 ООО «Издательский дом «Медина»

Editor-in-Chief:
Deputy Editor-in-Chief:
Founder&Publisher:

General manager:
The editorial stuff:

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) 763-15-63

E-mail: info@idmedina.ru

Website: www.idmedina.ru

Ildar Nurimanov

The editorial stuff: Sh. Kashaf (Managing Editor in Charge), T. Kotyukova (Scientific Editor), O. Pavlova (Editor for working with authors), A. Konkova (Literary Editor, proofreading), K. Fayzullina, G. Adiatulina (translator), K. Kashaf (Promotions manager), A. Safina (Subscription manager), O. Elov, A. Panshin (designers, Crafty coders), T. Sitnikova (Crafty coders).

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: 8.09.2016. Signed in print: 15.09.2016.

1000 copies



НЕКОММЕРЧЕСКИЙ БЛАГОТВОРИТЕЛЬНЫЙ ФОНД
ФОНД ПОДДЕРЖКИ
ИСЛАМСКОЙ КУЛЬТУРЫ,
НАУКИ И ОБРАЗОВАНИЯ



© 2016 Editors of *Islam in the modern world*
© 2016 Medina Publishing Ltd

Из сокровищницы исламской цивилизации



«Все сущее тленно, кроме лика Его»
«Бог — наилучший хранитель»
(Коран, 28:88; 12:64)

Автор: Исмаил Абакаров
Темир-Хан-Шура (Дагестан)
Издательство Мавраева
Бумага, печать. 51335,5
Фонд Марджани
ИМ/ш – 105

“All things perish, except His Face”
“God is the best guardian”
(Qur'an, 28:88; 12:64)

Author: Ismail Akbarov
Temir-Khan-Shurah (Dagestan)
Mavraevs' Published house
Print on paper. 51335.5
Mardjani Foundation
ИМ/ш – 105

