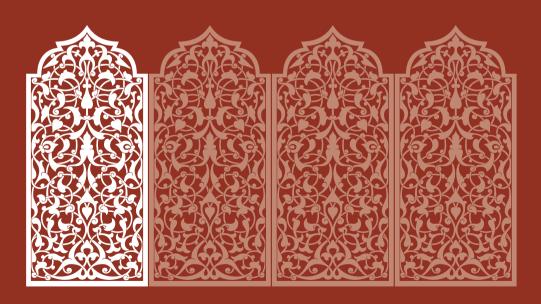
# ICTAM B COBPEMENHOM MUPE



# Из сокровищницы исламской цивилизации



# Гривна

Волжская Булгария, XI— начало XIII в. Серебро; ковка, волочение, позолота, зернь, скань, стекло, керамика Фонд Марджани

## **Pectoral**

Volga Bulgaria, XI — early XIII century Silver; firged, draged, gilded, granulation, filigree, ceramic, glass Mardjani Foundation ISSN 2074-1529 (Print)

DOI: 10.22311/2074-1529-2017-13-1 www.islamjournal.idmedina.ru



### В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ

#### Рецензируемый научный журнал

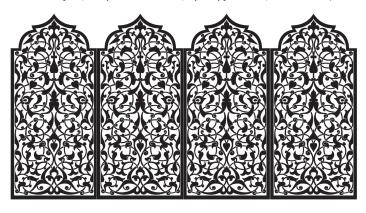
Издаётся с 2005 г. Выходит 4 раза в год

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).



Tom 13 / № 1 / март / 2017

#### 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

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,

Президенте Российской Федерации по культуре и искусству, член Научноэкспертного совета при Председателе Совета Федерации Федерального 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).

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

**Басиюни Жуда Абдулгани,** Ph. D., проф., ректор 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 Российской академии наук, член Научно-экспертного совета при Председателе Совета Федерации Федерального Собрания Российской Федерации, член экспертного совета по научным проектам Российского научного фонда (Москва, Россия). **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 Историко-архивного института 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. (Arabic and Islamic Studies), 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) Российской академии наук (Санкт-Петербург, Россия).

Ряховский Сергей Васильевич, д-р 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 религиоведческой экспертизы при Министерстве юстиции Российской Федерации (Москва, Россия).

Тимофеева Лидия Николаевна, д-р полит. наук, проф., зам. зав. каф.

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

#### Председатель редакционной коллегии, главный редактор

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).

#### Члены редакционной коллегии:

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

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

**Золотухин Всеволод Валерьевич,** зам. гл. ред., зам. пред. редколлегии, канд. филос. наук, ст. преподаватель каф. филос. религии и религиоведения Института философии и социально-политических наук Южного федерального университета, член Русского религиоведческого общества (Ростов-на-Дону, Россия).

Кашаф Шамиль Равильевич, зам. гл. ред., руководитель Департамента образования, науки и культуры 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 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).

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, 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 Гюльчохра Надировна, канд. филос. наук, проф. каф. юридических и гуманитарных дисциплин филиала Дагестанского государственного университета 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 Диляра 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).





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

© 2017 Редакция журнала «Ислам в современном мире» © 2017 ООО «Издательский дом "Медина"»

# СОДЕРЖАНИЕ

МИР ИСЛАМА АЗИИ И АФРИКИ: ИСТОРИЧЕСКИЕ ТРАДИЦИИ И СОВРЕМЕННОСТЬ

<b>Козлова А. А.</b> Политический упадок vs культурный подъем позднемогольской столицы: Дели в правление Мухаммад-шаха (1719–1748)	25
Маджун (Мусарова) Д. С. Исламское образование у дунган Киргизстана и Казахстана: прошлое и настоящее	39
ИСТОРИЯ МУСУЛЬМАН В ДОКУМЕНТАХ	
<b>Саетов И. Г.</b> Ни татарский и ни Бигеева: история одного османского перевода Корана	59
<b>Нуриманов И. А.</b> Государственно-исламские отношения в СССР до, во время и после Великой Отечественной войны: на примере возобновления хаджа и создания духовных управлений	71
НАСЛЕДИЕ КУЛЬТУРЫ МУСУЛЬМАНСКИХ НАРОДОВ	
<b>Абулханов Н.Б.</b> Эволюция взглядов представителей татарской общественной мысли на исламские правовые школы XVIII— нач. XX в.	91
<b>Махмутов 3. А.</b> Дореволюционные мечети Петропавловска: история возникновения и архитектурный облик	103
ИСЛАМ В ОБЩЕСТВЕННО-ПОЛИТИЧЕСКОЙ ЖИЗНИ СТРАН И НАРОДОВ	
<b>Ефимова Л. М.</b> «Мягкая сила» против религиозного терроризма в Индонезии	115

Муратова Э. С.	
Ислам и крымские татары после 2014 года	133
ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ	
Аликберов А. К.	
Исторические изменения социальных функций религии (индивидуальный аспект)	147
Билалов М.И.	
Смена типов мышления в процессе «великого	167
джихада» в исламе	167
ИНТЕРВЬЮ	
Мухетдинов Д. В.	
«Историческая победа <i>ахл ал-хадис</i> — это победа	105
доисламского мышления внутри мусульманской традиции»	185
РЕЦЕНЗИИ	
Коровкина А. Ю.	
Рецензия на книгу: Горячкин Г. В. Египет в российских	011
архивах. М.: ИД «Медина», 2017	211
РЕАЛИЗАЦИЯ ФЕДЕРАЛЬНОЙ ЦЕЛЕВОЙ	
ПРОГРАММЫ ПО ПОДГОТОВКЕ СПЕЦИАЛИСТОВ С УГЛУБЛЁННЫМ ИЗУЧЕНИЕМ ИСТОРИИ	
И КУЛЬТУРЫ ИСЛАМА	
Учебно-методические пособия Казанского	
учеоно-методические посооия казанского (Приволжского) Федерального университета	219
Учебно-методические пособия Московского исламского института	221



ISSN 2074-1529 (Print)

DOI: 10.22311/2074-1529-2017-13-1 www.islamjournal.idmedina.ru



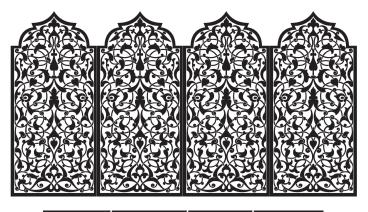
#### Peer-reviewed academic journal

Published since 2005 Published quarterly

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

07.00.00 Historical Sciences and Archaeology,

23.00.00 Historical Sciences and Archaeolo 23.00.00 Political Science, 26.00.00 Theology



2017 / vol. 13 / no. 1 / March

#### 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 Interreligious 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. Ści. (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). **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 Aff airs 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 Ea(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 Ea(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 Qualifi cation 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**, Dr. 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 A airs 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 Aff airs 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

#### Chairman of the editorial council, Editor-in-Chief

Mukhetdinov, Damir, Cand. Sci. (Polit.), fi rst 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).

#### 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).

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

**Alikberoy, 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).

**Kashaf, Shamil,** deputy editor-in-chief, head of the Department for Education, Science and Culture, 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, Russia).

**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 Aff airs 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 Financial support for the publication is provided by the Foundation for the Support of Islamic Culture, Science and Education 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, 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 Aff airs 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.), 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 aff airs, Moscow Islamic College (Moscow, Russian Federation).

**Zolotukhin, Vsevolod,** deputy editor-in-chief, deputy chairman of the editorial council, Cand. Sci. (Philos.), Senior Lecturer, Chair of Philosophy and Science of Religion, Institute of Philosophy and Social and Political Sciences, Southern Federal University, member of Russian Society for Science of Religion (Rostov-on-Don, Russian Federation).





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

© 2017 The editorial board of "Islam in the Modern World" © 2017 "Medina" Publishing House LLC

## CONTENTS

# THE WORLD OF ISLAM IN ASIA AND AFRICA: HISTORICAL TRADITIONS AND MODERNITY

	Alexandra A. Kozlova Political Decline vs Cultural Growth of Late Mughals' Capital: Delhi under the Rule of Muhammad Shah (1719–1748)	25
	<b>Djamilya S. Madzhun (Musarova)</b> Islamic Education of Dungan in Kyrgyzstan and Kazakhstan: Past and Present	39
HIS	STORY OF THE MUSLIMS IN DOCUMENTS	
	<b>Ilshat G. Saetov</b> Neither Tatar nor Bigeev's: Story of One Ottoman Translation of the Quran	59
	Ildar A. Nurimanov State-Islam Relations in the USSR before, during and after the Great Patriotic War: the Example of the Resumption of the Hajj and the Creation of Spiritual Administrations	71
CU	LTURAL HERITAGE OF THE MUSLIM PEOPLES	
	Nail B. Abulhanov. Evoution of Views of the Tatar Public Thought Representatives on Islamic Law School in XVIII — Beginning of XX century	91
	<b>Zufar A. Makhmutov</b> Mosques of Petropavlovsk City in the Pre-Revolutionary Period: History and Architectural Image	103
	LAM IN PUBLIC AND POLITICAL LIFE COUNTRIES AND PEOPLES	
	<b>Larisa M. Efimova</b> «Soft Power» Against of Religious Terrorism in Indonesia	115

<b>Elmira S. Muratova</b> Islam and the Crimean Tatars after 2014	133
PHILOSPHY OF RELIGION	
Alikber K. Alikberov Historical Changes of Social Functions of religion (Individual Aspect)	147
<b>Mustafa I. Bilalov</b> Change in Thinking in the Process of the «Great Jihad» in Islam	167
INTERVIEW	
<b>Damir V. Mukhetdinov</b> The Historical Victory of <i>Ahl al-Hadith</i> as a Victory of Pre-Islamic Thinking Inside the Muslim Tradition	185
REVIEWS	
Anna U. Korovkina Goryachkin G. V. Egypt in Russian archives. M.: ID «Medina», 2017	211
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 Kazan (Volga Region) Federal University	219
Training Manuals of Moscow Islamic Institute	221



# МИР ИСЛАМА АЗИИ И АФРИКИ: ИСТОРИЧЕСКИЕ ТРАДИЦИИ И СОВРЕМЕННОСТЬ





# ПОЛИТИЧЕСКИЙ УПАДОК VS КУЛЬТУРНЫЙ ПОДЪЕМ ПОЗДНЕМОГОЛЬСКОЙ СТОЛИЦЫ: ДЕЛИ В ПРАВЛЕНИЕ МУХАММАД-ШАХА (1719–1748)



#### КОЗЛОВА Александра Алексеевна,

аспирант каф. ист. Южной Азии, Институт стран Азии и Африки, Московский государственный ун-т имени М.В. Ломоносова (125009, Россия, г. Москва, ул. Моховая, д. 11, стр. 1). E-mail: kaa-iaas@mail.ru

Аннотация. В статье ставится вопрос о соотношении двух противоречивых тенденций, проявившихся в период правления в Индии падишаха Мухаммад-шаха (пр. 1719—1748): нарастания признаков политического упадка некогда могущественной Могольской империи и — одновременно с этим — позитивных перемен, происходивших в культурной жизни ее столицы.

**Ключевые слова:** Индия, Дели, Великие Моголы, Мухаммад-шах, город, культура.

УДК 94(54).025

DOI: 10.22311/2074-1529-2017-13-1-25-38

ели, один из самых известных городов Индии, сего-■ дня представляет собой густонаселенный многонациональный мегаполис, в котором перемешаны различные историко-культурные пласты. Однако у многих упоминание о нем вызывает в воображении образ не столько современного города, сколько мусульманского Старого Дели, Шахджаханабада, который расцвел в эпоху Великих Моголов  $(1526-1707)^1$ . Своим великолепием и роскошью Дели привлекал мастеров ремесленного производства, деятелей искусства, иностранных путешественников. Город имел славу имперской столицы, воплощавшей мощь

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Могольская эпоха в Индии формально охватывает период от восхождения на престол Захир уд-дина Мухаммад-шаха Бабура (пр. 1526-1530) до низвержения Бахадур-шаха II (пр. 1837–1857). Правившую в этот период династию называют династией Бабуридов по имени ее основателя. К Великим Моголам исследователи относят шесть первых правителей Дели — от Бабура до Аурангзеба (пр. 1658–1707); всех остальных именуют Поздними Моголами: начиная с 1707 г. масштабы империи неуклонно сокращались, а падишахи — преемники Аурангзеба не обладали таким влиянием и могуществом, как их предшественники. Вместе с тем нередко в источниках XVIII-XIX вв. Поздних Моголов по-прежнему именовали Великими.

Моголов, и являлся одним из важнейших центров могольской культуры, характерной чертой которой был сплав традиций многих народов Индии и мусульманского Востока — Ирана и Средней Азии<sup>1</sup>. После смерти падишаха Аурангзеба (пр. 1658–1707), последнего из Великих Моголов, начался быстрый закат Могольской империи. Одновременно с этим должно было бы померкнуть и величие ее столицы, поскольку преемникам Аурангзеба, сменявшим друг друга на престоле весьма часто и крайне ограниченным в средствах, было не до строительства грандиозных архитектурных сооружений<sup>2</sup> и не до увлечений изящными искусствами.

Однако в период правления Мухаммад-шаха (пр. 1719–1748) не происходит одновременного упадка империи и деградации столичного города. Вплоть до конца XVIII в. Дели сохранял функции важнейшего историко-культурного центра Северной Индии, продолжая развиваться: с одной стороны — по инерции (очевидно, в силу относительной стабильности культурной сферы по сравнению с политической), а с другой — за счет покровительства самого падишаха отдельным видам искусств, и прежде всего живописи. Некоторые современники, правда, были склонны рассматривать позитивные культурные изменения в Дели и новаторство в художественных стилях как симптомы морального упадка и погружения в пучину всепоглощающего гедонизма<sup>3</sup>.

Большинство исследователей, занимающихся историей Индии первой половины XVIII в., фокусируются на изучении социально-экономических<sup>4</sup> и политических<sup>5</sup> причин кризиса и упадка империи Великих Моголов и практически не рассматривают на этом фоне перемены, происходившие в культурной среде и повседневной жизни людей; неисследованным остается и вопрос о влиянии культуры на развитие городского пространства в XVIII веке. При этом непосредственно эпохе Мухаммад-шаха посвящены единичные работы, в частности, исследование Захируддина Малика<sup>6</sup>, увидевшее свет почти 40 лет назад. Но описываемые в книге политические, экономические и социальные особенности, характерные для правления падишаха, рассматриваются автором исключительно как факторы, порождавшие, сопровождавшие или же ускорявшие процесс дезинтеграции империи.

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> *Ашрафян К. З.* Дели: история и культура. М., 1987. С. 162.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Там же. С. 173.

 $<sup>^3</sup>$  Barlow J., Subramanian L. Music and society in North India: From the Mughals to the Mutiny // Economic and Political Weekly. Vol. 42.  $N^{\rm o}$  19 (May, 12–18, 2007). P. 1781.

 $<sup>^4</sup>$  Cm.: Athar Ali M. The Mughal Nobility under Aurangzeb. Aligarh, 1966; Karen Leonard. The 'Great Firm' Theory of the Decline of the Mughal Empire // Comparative Studies in Society and History. Vol. 21. № 2 (Apr., 1979). PP. 151–167.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> Cm.: Satish Chandra. Parties and Politics at the Mughal Court, 1707–1740. New Delhi, 1972; Athar Ali M. The Passing of Empire: The Mughal Case // Modern Asian Studies. Vol. 9. 1975. № 3. P. 385–396.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> Malik Zahiruddin. The Reign of Muhammad Shah, 1719–1748. N.Y.: Asia Publishing House, 1977.

КОЗЛОВА Александра

В данной статье исследуется вопрос о соотношении двух противоречивых тенденций, проявившихся в период весьма продолжительного пребывания Мухаммад-шаха на троне: нарастания признаков политического упадка некогда могущественной мусульманской империи и — одновременно с этим — позитивных изменений, происходивших в культурной жизни ее столицы.

#### Политическая нестабильность и борьба за власть

Более десяти лет, предшествовавшие воцарению Мухаммад-шаха, были ознаменованы политической нестабильностью и борьбой наследников за престол, которая началась сразу после смерти падишаха Аурангзеба. События, последовавшие за кончиной правителя, негативно сказались на авторитете власти Моголов: значительно сократилась территория могольских владений, а сам Дели стал очагом политических разногласий и споров. В результате борьбы за власть трон достался старшему сыну Аурангзеба Мухаммаду Муаззаму (Шах-Алам I), который провозгласил себя императором и короновался под именем Бахадур-шаха (пр. 1707–1712).

Вместе с троном новый падишах унаследовал и все проблемы Могольской империи. Участились случаи своеволия и злоупотреблений со стороны «обладателей чинов» — мансабдаров, получавших от государства крупные служебные земельные владения; неохотно делились с правителем своими доходами и владельцы более мелких пожалований. Помимо внутренних неурядиц, случались и внешние — хлопоты доставляли соседи: неспокойно было в Раджастхане, где раджпутские князья не раз выходили из повиновения Бахадур-шаху<sup>1</sup>; продолжались набеги маратхов, которые падишаху удалось временно ослабить, спровоцировав междоусобицу в Махараштре<sup>2</sup>.

Наиболее критичной была ситуация в Панджабе. Убийство Моголами последнего сикхского гуру Говинда в 1708 г. обострило их отношения с сикхской общиной. В сикхской среде выделился военачальник Банда, провозгласивший себя преемником гуру и решивший установить свою власть в опасной близости к Дели. Ситуация была настолько серьезной, что Бахадур-шах лично возглавил поход против Банды. К 1711 г. войско Банды было разбито, однако самому ему удалось скрыться.

Кончина императора в феврале 1712 г. привела к новой вспышке борьбы за власть, развернувшейся между его сыновьями. Влиятельному

 $<sup>^{\</sup>rm 1}~$  История Востока: В 6 т. Т. 3. Восток на рубеже Средневековья и Нового времени XVI–XVIII вв. М., 2000. С. 457.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> *Ikram S. M.* Muslim Civilization in India. New York, 1964.

генералу<sup>1</sup> и командующему артиллерией Зульфикар-хану (1657–1713) удалось покончить с одним из претендентов на трон — Азим-уш-Шаном, сформировав альянс с братьями последнего. На престол взошел старший сын Бахадур-шаха, Джахандар-шах (пр. 1712–1713), даровавший Зульфикару титул главного министра в надежде на его преданность в будущем. Достигнув столь высокого положения, Зульфикар фактически стал управлять империей.

Не смирившийся с воцарением Джахандар-шаха второй сын Азим аш-Шана, Фаррух-Сийар Мухаммад (пр. 1713–1719), заручившись поддержкой знатных военачальников-сайидов — Абдулла-хана и Хусейна Али-хана, сверг Джахандар-шаха и расправился с Зульфикаром. Братья-сайиды, как их принято именовать в отечественной историографии, заняли важные посты в государстве и, по сути, устранили от власти нового императора, поскольку своим воцарением тот был обязан именно им. Фаррух-Сийар, недовольный влиянием и авторитетом братьев, предпринял неудачные попытки выйти из-под контроля и покончить с их могуществом, однако в 1719 г. был убит.

Внуку Бахадур-шаха Раушан Ахтару, короновавшемуся под именем Мухаммад-шаха в 1719 г., в отличие от нескольких его предшественников, посчастливилось находиться на престоле достаточно долго. По сообщению хрониста, Раушан Ахтар «не отличался ни гениальностью, ни какими бы то ни было талантами, однако был настолько добросердечным, что в этом отношении превысил меру, приличную для королей и принцев. От природы пассивного нрава, он не обладал твердостью духа и был подвержен влиянию своих слуг, так что стал зависеть от своих министров таким образом, что сделался настолько же бездеятельным, как и они...»<sup>2</sup>. Заняв трон в довольно юном возрасте (17 лет), он всецело зависел от «регентов» — братьев-сайидов, в ведении которых находилась основная часть военного контингента, финансы и другие государственные ресурсы. Несмотря на то, что падишах не составлял им оппозицию и выказывал сайидам уважение и расположение, за ним велось постоянное наблюдение: даже во время недолгих поездок Мухаммад-шаха непременно сопровождал кто-то из личной охраны братьев, и во дворец он был обязан возвращаться до наступления темноты<sup>3</sup>. Роль сайидов при дворе наглядно свидетельствовала о конце

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Влияние Зульфикара было обусловлено также семейными связями — еще его отец Асадхан был главным министром (вакил-и-мутлак) и визирем падишаха Аурангзеба. Подробнее об этом см.: *Cheema G. S.* The Forgotten Mughals. A History of the Later Emperors of the House of Babar (1707–1857). New Delhi, 2002. P. 70.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Seid Gholam Hossein Khan. Seir Mutaqherin or View of Modern Times, Being an History Of India, from the Year 1118 to the Year 1194 (this year answers to the Christian year 1781–82) of the Hedjrah; containing, in general, the reigns of the seven last emperors of Hindostan, and in particular, an account of the English wars in Bengal. Trans. by Nota-Manus. Calcutta [1902?]. Vol. III. P. 281.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Seid Gholam Hossein Khan. Op. cit. Vol. I. P. 147.

КОЗЛОВА Александра

владычества Бабуридов<sup>1</sup>. И хотя от власти братьев удалось избавиться в 1720 г., Мухаммад-шах так и не сумел получить полную свободу действий — отделавшись от одной клики узурпаторов, он почти сразу попал под влияние другой группы знати, также жаждавшей власти.

В течение своего долгого правления Мухаммад-шах не смог предотвратить процесс распада империи. Весьма пагубное влияние оказали завоевательные войны маратхов, в результате которых на территории Индостана возникло большое число маратхских княжеств. В Панджабе за независимость по-прежнему боролись сикхи. Самостоятельными стали Бенгалия, Ауд, Карнатик. Полностью был потерян Декан, где вассальные правители-низамы из династии, основанной Камар уд-дином Асаф-Джахом (низам Хайдарабада в 1720–1748), создали фактически независимое государство. Под непосредственной властью падишаха остался лишь Дели и еще несколько городов в Северной Индии.

Конец империи был приближен вторжением в Индию Надир-шаха Афшара (шаха Ирана в 1736–1747 гг.) и захватом им столицы в 1739 г. В источниках подробно описывается разграбление Дели, опустошение императорской казны, убийство городских жителей, лишения, через которые пришлось пройти самому Мухаммад-шаху². По приказу Надир-шаха «разъяренные персы уничтожали всех, кто попадался им на пути, разрушали каждое здание, мимо которого проходили: эта ужасная бойня длилась несколько часов, и, когда самые богатые сооружения в Дели сровнялись с землей и около тридцати тысяч жителей были убиты, Великий Могол³ и его министры ходатайствовали перед Надир-шахом, вымаливая прощение для других жителей города»<sup>4</sup>. Знаковым стал и тот факт, что, уходя из Дели, Надир-шах увез с собой и знаменитый Павлиний трон, символ императорской власти могольских правителей<sup>5</sup>.

После нашествия Надир-шаха Могольское государство чрезвычайно ослабло. Лишившись казны, мусульманские правители не могли более содержать многотысячное войско и оказались не в состоянии предотвратить дальнейший раздел владений, еще остававшихся под властью правителя Дели. Положение усугубили и несколько грабительских набегов на Индию основателя Дурранийской державы Ахмад-шаха Дуррани / Абдали (ок. 1721–1773), которому в 1752 г. удалось взять и Дели. Вместе с распадом Могольской империи померкла и слава столицы

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Mehta Jaswant Lal. Advanced Study in the History of Modern India 1707–1813. New Delhi, 2005. P. 22.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Seid Gholam Hossein Khan. Op. cit. Vol. I. Pp. 316–317.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> См. ссылку 1.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> The history of the life of Nader Shah, King of Persia. Extracted from an Eastern manuscript, with an introduction, and an appendix, by William Jones, Esq. London, 1773.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> Ibidem. Так же см.: The Memoirs of Khojeh Abdulkurreem, a Cashmerian of Distinction. Translated from the Original Persian, by Francis Gladwin, Esq. London, 1793.

как центра политической власти. Ее «повелители» — марионеточные падишахи Ахмад-шах (1748–1754), Аламгир (1754–1759) и Алам-шах (1759–1806) — были фактически заложниками враждовавших групп знати и попадали в зависимость то к рохилам, то к афганцам или маратхам, которые правили в Дели от их имени<sup>1</sup>.

#### Культурная жизнь

Вместе с тем в правление Мухаммад-шаха в жизни столицы происходили перемены и иного рода. Потерпев неудачу на политическом поприще, падишах направил свой интерес в сторону развлечений и созерцания прекрасного. Мягкий характер Мухаммад-шаха и его любовь к различным видам забав нашли отражение в его прозвище — «Рангила» — «любитель удовольствий/развлечений». По свидетельству одного из хронистов, молодой и красивый падишах любил все виды удовольствий, он пристрастился к бездеятельной жизни, что подорвало силы империи<sup>2</sup>. Пассивность его в управлении государством стала еще более заметна после того, как Надир-шах разрушил могольскую столицу и затем «великодушно» возвратил Мухаммад-шаху корону<sup>3</sup>. По сообщению автора «Истории жизни Надир-шаха», правитель «настолько проникся таким неожиданным актом великодушия завоевателя, что решил отблагодарить его самым решительным образом. Он отобрал из казны хранившиеся в ней наиболее изысканные ювелирные изделия и диковинки и преподнес в качестве подарка Надир-шаху. В числе этих сокровищ были богатые вазы, украшенные драгоценными камнями, груды золотых и серебряных монет и слитков, большое количество роскошной мебели, тронов, диадем...»<sup>4</sup>

Однако в первой половине правления Мухаммад-шаха упадок в жизни Дели — как при дворе, так и за его пределами — не был заметен: согласно хроникам, поскольку падишах «испытывал отвращение от вида крови и насилия, то подданные получили передышку и процветали. Во время его правления государственную власть все еще уважали, честь империи поддерживалась и величие трона сохранялось» Дели по-прежнему играл ведущую роль в формировании композитной культуры, которая оказывала воздействие на развитие разных слоев североиндийского общества.

¹ Ашрафян К. З. Указ. соч. С. 190-191.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Seid Gholam Hossein Khan. Op. cit. Vol. III. P. 281.

Ibidem.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> The history of the life of Nader Shah, King of Persia. Extracted from an Eastern manuscript, with an introduction, and an appendix, by William Jones, Esq. London, 1773.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> Seid Gholam Hossein Khan. Op. cit. Vol. III. P. 281.

КОЗЛОВА Александра

Могольское покровительство персоязычной **литературе** способствовало притоку иранских поэтов, которые направлялись в Индию в поисках лучшей судьбы, так что Дели долгое время был центром поэзии на фарси. Между тем отказ иранских литераторов серьезно воспринимать индийцев, писавших на этом языке, со временем негативно сказался на отношении к фарси в Северной Индии. Нашествия Надир-шаха и Ахмад-шаха Абдали усугубили неприязнь к персидскому языку, и хотя изучение его не прекращалось, появился целый ряд стихотворцев, писавших на урду, а в правление Мухаммад-шаха Дели стал превращаться в крупнейший центр поэзии на урду.

Использование урду означало поворот к более широкой, индийской аудитории. При том, что созданная в начале XVIII в. литература являлась подражанием персидской по модели, тематике и просодии (системе стихосложения), был важен сам факт смены языка и разрыва с прошлым. В литературе урду этого периода нашли отражение идеи и эмоциональные переживания повседневной жизни, а недовольство положением дел в столице стало источником творческого вдохновения. Прославленные литераторы писали свои произведения в весьма неспокойное в политическом плане время, показывая ошибки власти, произвол знати и страдания народа. Наиболее полно эту тематику раскрывает жанр шахр-е ашоб — стихи/поэмы о бедствиях и разрушениях города. В этом жанре творили известные поэты Мухаммад Рафи Сауда (1713–1780), Шах Аят Аллах Джоухури (1714–1796), Мир Таки Мир (1723–1810), Шейх Вали Мухаммад Назир Акбарабади (1739–1831), Гулам Хусейн Расикх (1749–1823) и другие.

Несмотря на разнообразие метрических форм, сочинения жанра *шахр-е ашоб* объединяет общая тема и настроение: строки наполнены пессимизмом, драматизмом и меланхолией. Часто поэты *шахр-е ашоб* затрагивают политические темы — рассуждают об «испорченности» времени, о роли правителя и чиновников в деградировавшем государстве. Так, поэзия Мира Таки Мира весьма пессимистична:

Наши глаза исполнены слез — как водный канал, Сердце — Дели — город, лежащий в руинах<sup>1</sup>.

Поэты оплакивали былое величие города и царившие там порядки. Поэмы *шахр-е ашоб* показывают, что авторы были хорошо осведомлены об изменениях, происходивших в обществе, и пытались описать и объяснить тот упадок, который, по их мнению, со временем только усиливался<sup>2</sup>.

 $<sup>^1</sup>$  The Ghazals of Mir, divan 5, 1775. [Электронный ресурс] // URL: http://www.columbia.edu/itc/mealac/pritchett/00garden/xghazindex/1751\_1775.html (дата обращения 18.10.2016).

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Lehman Fritz. Urdu Literature and Mughal Decline // Mahfil 6, 2–3 (1970). Pp. 127, 130.

Сочинения в жанре *шахр-е ашоб* не рассказывали о несчастиях абстрактного города, а всегда указывали конкретное место действия: делийские поэты писали об ушедшем величии Дели, противопоставляя его разрухе, свидетелями которой они стали; поэты из Агры воспевали прошлое Агры, из Лакхнау и Патны — писали о своих городах. Тот же Мир Таки Мир, вынужденный покинуть Дели после разорительных набегов Надир-шаха и Ахмад-шаха Абдали и поселиться в Лакхнау, воспринимал его как чужой город:

Руины Дели мне милее, чем Лакхнау. О лучше бы я умер там, чем жить несчастным здесь!<sup>1</sup>

Поэт отделяет себя от лакхнауского общества, ставит Дели несоизмеримо выше нового прибежища, объявляя все неделийское второсортным:

Зачем, о жители Востока, надо мной смеетесь И вопрошаете, откуда взялся я? Был город Дели на земле, избранник мира. Я — обитатель разоренной той страны<sup>2</sup>.

Во время правления Мухаммад-шаха безусловный прогресс наблюдался в области изобразительных искусств, в частности, в миниатюрной могольской живописи. Падишах покровительствовал изящным искусствам и содержал мастерские, в которых собрал лучших художников своего времени, а те, в свою очередь, ориентируясь на вкусы падишаха, создали новый единый делийский стиль. Для Мухаммад-шаха писали такие мастера, как Нидхамал (работал в 1735–1775 гг.), Мухаммад Факирулла-хан (работал в 1720–1770 гг.) и Рай Кальян Дас (Читарман II, работал в 1715-1760 гг.), запечатлевшие в своих работах жизнерадостные и безмятежно-счастливые сцены дворцовой жизни. Художники в равной мере задействовали как мусульманские, так и индусские сюжеты, в частности сцены с идеализированными придворными дамами или мудрецами и йогами в скромных обителях. Весьма популярным жанром оставался портрет. В этот период придворные художники заметно расширили арсенал изобразительных приемов, применявшихся в миниатюрной живописи, особенно в могольских портретах<sup>3</sup>, и вместо богатых орнаментальных украшений начали использовать более сдержанное обрамление. Они стали показывать своих персонажей

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Суворова А. А. Ностальгия по Лакхнау. М., 1995. С. 126.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Там же

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Guy John, Britschgi Jorrit. Wonder of the Age: Master Painters of India, 1100–1900. London, 2011. P. 146.

КОЗЛОВА Александра

в неформальной обстановке и на фоне разнообразных пейзажей, экспериментировать с освещением, пространством и объемом¹. Наиболее своеобразным стилем, оказавшим заметное влияние на творчество современников, отличался художник Мир Калан-хан (работал в 1730–1775 гг.). Он получил известность в 1730-х годах и также писал для двора Мухаммад-шаха. Живописные произведения, создававшиеся по заказу правителя, искусствоведы считают инновационными. Многие работы выполнялись на больших горизонтальных форматах, в палитре доминировали белые и серебристо-серые тона, сюжеты были необычными по содержанию² и включали сцены празднования холи и дивали³, соколиной и обычной охоты и даже сюжеты из интимной жизни падишаха. По мнению американского исследователя Теренса МакАйнерни, могольская живопись в этот период освобождается от привязки к написанному слову⁴.

Под опекой Мухаммад-шаха Рангилы новых высот достигло и музыкальное искусство. В период правления падишаха в музыкальной сфере наметились две тенденции: постепенно утрачивает главенствующие позиции стиль дхрупад и получает развитие новый стиль кхаял/хаял. Дхрупад представлял собой величественный и спокойный стиль индийской классической музыки, базировавшийся на исполнении одной (избранной по желанию музыканта) *раги*<sup>5</sup>. Расцвет *дхрупа*- $\partial a$  пришелся на XVI в. и совпал с годами правления императора Акбара (1556–1605). Кхаял выступал в качестве более свободной, нежели дхрупад, формы классической североиндийской вокальной музыки, основанной на импровизации, где раги вначале исполнялись в медленном темпе, а в финале плавно переходили в быстрый темп. Этот жанр начал формироваться на базе дхрупада под влиянием персидской музыки в XII-XIII вв. Со временем благодаря музыканту Ниамат-хану Садарангу и его племяннику Фироз-хану, чтимым при дворе Мухаммад-шаха, популярность обрела инструментальная музыка, объединившая оба стиля. Материальным выражением этого процесса стало использование таких музыкальных инструментов, как ситар, сарода, сурбахар, суршрингар; именно при Мухаммад-шахе некоторые из них

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Crill R., Jariwala K. The Indian Portrait, 1560–1860. London, 2010. P. 41.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Patel A., Leonard K. Indo-Muslim Cultures in Transition. Boston, 2011. P. 97.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Холи — праздник весны, который отмечают в день полнолуния месяца пхалгун индусского календаря (февраль-март). Дивали (дипавали) — праздник огней (два последних дня месяца ашвин и три первых дня месяца картик индусского календаря; конец октября — начало ноября).

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> Ibid. P. 98.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> Рага — одна из ключевых единиц создания индийского музыкального образа. В индийской классической музыке семизвучная гамма делится на 22 неодинаковых интервала, комбинации которых образуют тематические схемы-раги, различающиеся по эмоциональной окраске. На основе раг определенной темы/настроения создаются более сложные импровизации (см. Индия сегодня: справочно-аналитическое издание. М, 2005. С. 515).

были усовершенствованы до современного вида, например, *саранги*<sup>1</sup>. В придворный оркестр ввели барабан *табла*; до того он считался народным инструментом и при могольском дворе не использовался. В результате музыкой двора стали мелодии хиндустани, оживленные инструментами, приемами и тональностями, которые пришли в Индию из исламского мира вместе с суфиями<sup>2</sup>. Немаловажно, что задаваемая двором «мода» на искусство подхватывалась знатью и богатыми делийскими купцами, особняки-*хавели* которых становились центрами покровительства культуре, особенно музыке<sup>3</sup>.

\* \* \*

Таким образом, несмотря на то, что правление Мухаммад-шаха Рангилы многими оценивалось негативно, в том числе и некоторыми хронистами, этого падишаха вряд ли можно назвать бездеятельным. В период его правления культура Дели продолжала развиваться, хотя город пережил череду политических потрясений, испытал на себе последствия нашествий иноземных захватчиков, да и в целом Могольская империя переживала не лучшие времена. При Мухаммад-шахе продолжилась традиция монаршего покровительства различным видам художественного мастерства. Личные вкусы падишаха способствовали трансформации некоторых отраслей делийского искусства, привнося новое в существующие стили. В его правление возродился интерес к поэзии, нашедший отражение в процветании литературы на языке урду. К ставшему популярным при Мухаммад-шахе жанру шахр-е ашоб обращались и спустя столетие: его использовал в своем творчестве последний могольский император Бахадур-шах II (пр. 1837–1857). Покровительство падишаха миниатюрной живописи позволило как сохранить сам делийский стиль живописи, так и распространить влияние этой живописной школы на другие территории.

Тем не менее слава Дели как культурной столицы ненадолго пережила Мухаммад-шаха. В связи с политическими и экономическими переменами, а также с отсутствием поддержки изящных искусств в имперской столице в последней трети XVIII в. произошел отток многих талантливых деятелей культуры в другие быстро развивавшиеся центры (Лакхнау, Хайдарабад, Джайпур и др.). Ведь опустошенный и разоренный город больше был не в состоянии обеспечивать их и поддерживать активную культурную жизнь. И хотя влияние Дели сильно ослабло,

 $<sup>^1</sup>$   $\it Barlow$  J., Subramanian L. Op. cit. // Economic and Political Weekly. Vol. 42. Nº 19 (May, 12–18, 2007). P. 1773.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Ibid. P. 1783.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Ibid. P. 1780.

КОЗЛОВА Александра

региональные правители еще долгое время воспринимали мусульманский/могольский Дели как эталонную культурную модель и признавали за ним право устанавливать стандарты. Таким образом, «центральность» Дели приобрела символический характер. При участии многих художников, впоследствии покинувших Дели и нашедших покровителей в других городах, возникли оригинальные живописные школы, продлившие существование делийского стиля вплоть до XIX в. Благодаря такой миграции в XVIII— начале XIX в. география делийской культуры значительно расширилась.

#### Литература

Ашрафян К. З. Дели: история и культура. М., 1987. 264 с.

Индия сегодня: справочно-аналитическое издание. М., 2005. 592 с. История Востока: В 6 т. Т. 3. Восток на рубеже Средневековья и Нового времени XVI–XVIII вв. М., 2000. 696 с.

Суворова А.А. Ностальгия по Лакхнау. М., 1995. 248 с.

 $\Phi$ урсов К.А. Распад Могольского султаната: интерпретации // «В России надо жить долго...» Памяти К.А. Антоновой (1910–2007). М., 2010. С. 338–354.

*Athar Ali M.* The Mughal Nobility under Aurangzeb. Aligarh, 1966. 294 p. *Athar Ali M.* The Passing of Empire: The Mughal Case // Modern Asian Studies. Vol. 9. Nº 3 (1975). P. 385–396.

*Barlow J., Subramanian L.* Music and society in North India: From the Mughals to the Mutiny // Economic and Political Weekly. Vol. 42.  $N^{o}$  19 (May 12–18, 2007) P. 1773–1781.

*Cheema G. S.* The Forgotten Mughals. A History of the Later Emperors of the House of Babar (1707–1857). New Delhi, 2002. 552 p.

*Crill R., Jariwala K.* The Indian Portrait, 1560–1860. London. 2010. 176 p. *Guy John, Britschgi Jorrit*. Wonder of the Age: Master Painters of India, 1100–1900. London, 2011. 224 p.

*Ikram S. M.* Muslim Civilization in India. New York, 1964. 325 p.

*Karen Leonard*. The 'Great Firm' Theory of the Decline of the Mughal Empire // Comparative Studies in Society and History. Vol. 21.  $N^{o}$  2 (Apr., 1979). P. 151–167.

*Malik Zahiruddin*. The Reign of Muhammad Shah, 1719–1748. N.Y.: Asia Publishing House, 1977. 472 p.

*Mehta Jaswant Lal.* Advanced Study in the History of Modern India 1707–1813. New Delhi, 2005. 739 p.

Patel A., Leonard K. Indo-Muslim Cultures in Transition. Boston, 2011. 292 p. Seid Gholam Hossein Khan. Seir Mutaqherin or View of Modern Times, Being an History Of India, from the Year 1118 to the Year 1194 (this year

answers to the Christian year 1781–82) of the Hedjrah; containing, in general, the reigns of the seven last emperors of Hindostan, and in particular, an account of the English wars in Bengal. Trans. by Nota-Manus. Calcutta, [1902?]. Vol. I, III.

The history of the life of Nader Shah, King of Persia. Extracted from an Eastern manuscript, with an introduction, and an appendix, by William Jones, Esq. London, 1773. 196 p.

The Memoirs of Khojeh Abdulkurreem, a Cashmerian of Distinction. Translated from the Original Persian, by Francis Gladwin. Esq. London, 1793. 249 p. *Trivedi Madhu*. The Making of the Awadh Culture. Delhi, 2010. 314 p.

#### References

Ashrafyan K. (1987). *Deli: Istoriya i Kultura* [Delhi: History and Culture]. Moscow. 264 p. (In Russian).

Athar Ali M. (1966). *The Mughal Nobility under Aurangzeb*. Aligarh. 294 p. Athar Ali M. (1975). The Passing of Empire: The Mughal Case. *Modern Asian Studies*. Vol. 9. № 3. Pp. 385–396.

Barlow J., Subramanian L. (2007). Music and society in North India: From the Mughals to the Mutiny. *Economic and Political Weekly*. Vol. 42.  $N^{\circ}$  19. May, 12–18.

Cheema G. S. (2002). *The Forgotten Mughals. A History of the Later Emperors of the House of Babar (1707–1857)*. New Delhi. 552 p.

Crill R., Jariwala K. (2010). *The Indian Portrait, 1560–1860*. London. 176 p.

Fursov K. A. (2010). *Raspad Mogolskogo sultanata: interpretatsii* [Disintegration of the Mughal Sultanate: Interpretations]. «V Rossii nado zhit' dolgo...» Pamyati K. A. Antonovoi (1910–2007). Moscow. Pp. 338–354 (In Russian).

Guy John, Britschgi Jorrit (2011). *Wonder of the Age: Master Painters of India, 1100–1900.* London. 224 p.

Ikram S. M. (1964). Muslim Civilization in India. New York. 325 p.

*Indiya Segodnya* (2005). Spravochno-analiticheskoe Izdanie [India]. Moscow. 592 p. (In Russian).

*Istoriya Vostoka v Shesti tomakh* (2000). T. 3. [History of the East in Six Volumes]. Vostok na Rubezhe Srednevekov'ya i Novogo Vremeni, XVI–XVIII vv. Moscow. 696 p. (In Russian).

Karen Leonard (1979). The 'Great Firm' Theory of the Decline of the Mughal Empire. *Comparative Studies in Society and History*. 1979. Vol. 21.  $N^{\circ}$  2. Pp. 151–167.

Lehman Fritz (1970). Urdu Literature and Mughal Decline. *Mahfil*.  $N^{o}$  6. P. 2–3.

КОЗЛОВА Александра

Malik Zahiruddin (1977). *The Reign of Muhammad Shah, 1719–1748*. N.Y.: Asia Publishing House. 472 p.

Mehta Jaswant Lal (2005). *Advanced Study in the History of Modern India, 1707–1813.* New Delhi. 739 p.

Patel A., Leonard K. (2011). *Indo-Muslim Cultures in Transition*. 292 p. Seid Gholam Hossein Khan. (1902?). *Seir Mutaqherin or View of Modern Times, Being an History of India, from the Year 1118 to the Year 1194*. Calcutta. Vol. I, III.

Suvorova A. A. (1995). *Nostalgiya po Lakkhnau* [Nostalgia for Lucknow]. Moscow. 248 p. (In Russian).

The History of the Life of Nader Shah, King of Persia (1773). Extracted from an Eastern Manuscript, with introduction, and appendix, by William Jones. London. 196 p.

*The Memoirs of Khojeh Abdulkurreem, a Cashmerian of Distinction* (1793). London. 249 p.

Trivedi Madhu (2010). The Making of the Awadh Culture. Delhi. 314 p.

#### The World of Islam in Asia and Africa: Historical Traditions and Modernity

# POLITICAL DECLINE VS CULTURAL GROWTH OF LATE MUGHALS' CAPITAL: DELHI UNDER THE RULE OF MUHAMMAD SHAH (1719–1748)

#### Alexandra A. KOZLOVA,

post-graduate student of the Department of South Asian History, Lomonosov Moscow State University, Institute of Asian and African Studies (11, bld 1, Mohovaya St., Moscow, 125009, Russian Federation). E-mail: kaa-iaas@mail.ru **Abstract.** The article focuses on two contradictory trends of Muhammad Shah's reign in India (1719–1748), namely, the increasing political decline of the once mighty Mughal Empire along with a palpable cultural growth of its capital.

**Keywords:** India, Delhi, Great Mughals, Muhammad Shah, city, culture.

UDC 94(54).025

DOI: 10.22311/2074-1529-2017-13-1-25-38



# ИСЛАМСКОЕ ОБРАЗОВАНИЕ У ДУНГАН КИРГИЗСТАНА И КАЗАХСТАНА: ПРОШЛОЕ И НАСТОЯЩЕЕ



#### МАДЖУН (МУСАРОВА) Джамиля Сулеймановна,

канд. ист. наук, ст. науч. сотр., Центр дунгановедения и китаистики, Национальная академия наук Республики Кыргызстан (720071, Киргизская Республика, г. Бишкек, пр-т Чуй, 252-A). E-mail: djamad1966@mail.ru

Аннотация. В статье рассматривается роль ислама в происхождении хуэй (дунган) Китая и жизни дунган Центральной Азии. На протяжении нескольких столетий ислам, в том числе через систему религиозного образования, оказывает значительное воздействие на материальную и духовную культуру, поведение и моральный облик дунган. Переселившись на территорию Российской империи в 80-х годах XIX в. и попав в среду единоверцев-мусульман, дунгане Семиречья были вовлечены в процесс формирования новой общности людей, оказывающих друг на друга влияние в сфере не только экономической, но и культурно-нравственной.

**Ключевые слова:** дунгане, мектеб, медресе, Семиречье, китайские мусульмане, ислам.

УДК 94(575.2)

DOI: 10.22311/2074-1529-2017-13-1-39-56

унгане (хуэй) сформировались в народность ∎на территории Китая из местных и пришлых неханьских этносов и этнических групп. Процесс формирования хуэйской народности связан с проникновением в Китай мусульманской религии, которое шло двумя путями: по морю (VII-XII вв.) и по суше, через Туркестан (с XIII в.). Ислам консолидировал народы различного происхождения, прибывшие в Китай из разных стран мира, но исповедующие одну религию. Он стал основой развития национального самосознания и моральных ценностей дунганского народа. Под его воздействием формировались культурные традиции, идеология, нормы быта и морали, стереотипы поведения и мышления, а также материальная и духовная культура дунган. Ф. В. Поярков, говоря о роли ислама в жизни дунган, отмечал, что «выделением и обособлением своим дунгане в таком виде, в каком они в настоящее время представляются нам, исключительно обязаны мусульманству, без него невозможно не только их существование, но без него немыслимо

было бы и самое появление их на свет божий, одним словом, магометанство родило дунган»<sup>1</sup>.

Мусульмане-переселенцы принесли в Китай богатую арабскую культуру и высокие достижения в области науки, получили признание арабская астрономия, летосчисление, медицина, техника изготовления пушек, архитектура, искусство и др. Прибывшие мусульманские купцы и миссионеры были не только обеспеченными, но и грамотными. Для успешного ведения своих торговых дел им необходимо было знать и письмо, и арифметику, и астрономию, и прочие науки. Поэтому уже в период правления династии Южной Сун (1127–1279 гг.) в городах Гуанчжоу и Цюаньчжоу были открыты две школы для прибывших мусульман<sup>2</sup>.

Самой просвещенной и влиятельной частью дунганского общества всегда были деятели религиозного культа, наиболее образованные из которых помимо религиозных знаний обладали еще и научно-философскими. Согласно канонам ислама религиозное образование детей должно начинаться с 5–6-летнего возраста, а для чтения Корана необходимо изучать арабское письмо. В одном из документов, датируемых 1782 г., отмечается, что хуэйхуэй читают свои книги (имеется в виду Коран и другая мусульманская литература) со времени правления династий Тан и Сун<sup>3</sup>.

В середине XVII в. появляются первые рукописные и печатные сочинения мусульманских богословов на китайском языке, в которых излагалось догматическое и обрядовое вероучение ислама. Как отмечал Архимандрит Палладий, эти работы содержали интересную информацию об авторах и издателях книг, а также сведения по истории мусульманства в Китае, о мировоззрении и бытовой жизни хуэй. Основной целью религиозных трактатов являлось нравственное и моральное совершенствование носителей мусульманской веры и ограждение своей религии от нападок и насмешек китайцев. Помимо религиозной литературы у хуэй существовали работы в области астрологии, медицины, поэзии, литературы, географии, математики.

Мечеть, являясь основой жизнедеятельности дунганской религиозной общины, помимо функций сохранения и распространения идеологии ислама, его норм быта и морали выполняла также функции третейского суда, собирала население для решения текущих дел, обеспечивала его участие в различных религиозно-общественных мероприятиях.

 $<sup>^1</sup>$  Поярков Ф. В. Материалы по истории, антропологии и этнографии каракунузских дунган и антропологии уйгуров // Фонд рукописей и редких книг Национальной библиотеки Республики Казахстан (ФРРК НБ РК). Инв. 336. Л. 31.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> *Ма Чичен*. Краткое описание о распространении исламской религии в раннем периоде (пер. с кит. В. Корякина) // Рукописный фонд Центра дунгановедения и китаистики Национальной академии наук Кыргызской Республики (РФ ЦДК НАН КР). Инв. 047. Л. 10.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> *Палладий, архимандрит.* Китайская литература магометан. СПб., 1887. С. 44.

Мечеть не только использовалась для богослужений, проповедей и молитв, но и была местом собраний правоверных, в необходимых случаях становясь, по сути, своеобразным культурным центром дунганской общины<sup>1</sup>. Соединение религиозной и социальной деятельности было особенностью мечети в Китае, что отличало ее от мечети западных исламских стран. Поэтому китайские мусульмане чаще называют мечеть «джама-ат» (место собрания), в других же странах она называется «масджид» (место молитвы).

В каждом мусульманском квартале функционировала одна или несколько мечетей, которые строились на средства мусульманского населения или на пожертвования богатых мусульман. Мечеть объединяла вокруг себя мусульманскую общину, насчитывавшую до нескольких десятков дворов.

Согласно исследованиям ряда китайских ученых в 762 г. по высочайшему повелению танского императора была построена цинчжэнсы (мечеть), которая стала, очевидно, одной из первых мусульманских мечетей в Китае. На протяжении последующих столетий строительство мечетей приобрело массовый характер, в Китае было воздвигнуто огромное число дунганских мечетей. Так, только в одном округе Хэчжоу провинции Ганьсу в XIX в. существовало более 1300 мечетей<sup>2</sup>.

Одна из важных функций мечети — организация обучения и воспитания подрастающего поколения. Главной обязанностью мусульман является изучение Корана и религиозного учения ислама. Пророк Мухаммад (да благословит его Аллах и приветствует) сказал: «Лучшими из вас являются те, кто изучает Коран и учит ему (других)»<sup>3</sup>. Поэтому развитие просвещения у дунган всегда было связано с исламом.

Открытие в Китае первой мусульманской школы при мечети китайские исследователи относят к середине правления династии Мин (XVI в.), с этого же времени начинается работа по переводу канонических книг ислама с арабского и персидского языков на китайский. Предпосылки, подготовившие эти исторические события, были следующие.

Напомним, что в период правления Юаньской династии (XIII—XIV вв.) мусульмане (хуэйхуэй) играли важную роль в экономической, политической и культурной жизни Китая, а их религия — ислам — находилась под защитой государства: для них открывались государственные религиозные училища, строились мечети. В этот период морем и по Шелковому пути прибывало огромное множество мусульман, в том числе ученые и миссионеры.

 $<sup>^1~</sup>$  *Кафаров П. И.* О магометанах в Китае // Труды членов Российской духовной миссии в Пекине. Т. 4. СПб., 1866. С. 440–441.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Васильев В. П. Открытие Китая и другие статьи академика В. П. Васильева. СПб., 1900. С. 11.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Сады праведных: Из слов господина посланников / Сост.: Имам Мухйи-д-дин Абу Закарийа бин Шариф ан-Навави. М., 2001. С. 456.

Позже, в период правления Минской и Цинской династий (1368–1911 гг.), дунгане утратили свое влияние и былые привилегии, социальное положение их ухудшилось. С установлением запрета на морскую торговлю резко сократилось число образованных религиозных деятелей ислама, ощущался дефицит священных книг и религиозной литературы. Содержание религиозных трактатов и Корана стали непонятными и недоступными для дунган, освоивших китайский язык и утративших к этому времени знания арабского и персидского языков. Один из известных мусульманских деятелей Китая того времени писал по этому поводу: «Наша религия давняя, но ее приверженцы знают только, что они принадлежат к мусульманской вере, но не понимают ее сути, хотя наизусть знают трактаты Корана. Некоторые все же могут немного растолковать, порой выступают (перед аудиторией), но зачастую занимаются кривотолками, что крайне пугает людей» !.

Политика самоизоляции Китая еще более способствовала усилению обособления и самостоятельного развития ислама в этой стране, где мусульманская религия приобрела ряд китаизированных черт.

В сложившихся условиях приобрел остроту вопрос о сохранении самостоятельного существования ислама в Китае. Для этого необходимо было, во-первых, подготовить образованных людей, знающих Коран и способных донести населению его смысл на китайском языке, и, во-вторых, начать работу по переводу и толкованию канонов ислама и мусульманской литературы на китайский язык.

Крупные исламские центры в провинциях Шэньси, Юньнань и г. Нанкине стали местом сосредоточения больших мечетей и высокообразованных ученых — исламоведов, деятелей религиозного культа. Начавшееся здесь внедрение религиозного обучения при мечетях получило широкое распространение. Учителем школы при мечети назначался ахун, который содержался жителями данного квартала.

В XVI в. в провинции Шэньси — известном центре ислама — ученый и педагог Ху Дэнчжоу ахун впервые разработал и внедрил систему религиозного обучения при мечети. Система имела три ступени: 1. Высшая — предназначалась для воспитания духовных деятелей (ахун); 2. Заочная — для обучения взрослых мусульман; 3. Начальная — для обучения детей. Основными предметами изучения были 13–14 канонических книг, включая Коран, святой наказ, и его толкование, познание Аллаха и учения ислама, грамматика арабского языка, философия религии, этика, литература и др.<sup>2</sup>

 $<sup>^1</sup>$  *Фэн Цзэнле.* Лю Чжи и его книга «Тяньфаньданли» // В сб.: Ислам в Китае / пер. с кит. В. Корякина // РФ ЦДК НАН КР. Инв. 051. Л. 12.

 $<sup>^2</sup>$  *Цзинь Ицзю*. Общее описание ислама. Изд-во Цинхайчубаньшэ / пер. с кит. В. Корякина // РФ ЦДК НАН КР. Инв. 021. Л. 7.

Представители мусульманского духовенства, являясь лидерами своих общин, стояли во главе всякого начинания — от постройки мечети до руководства восстаниями. В результате поражения самого крупного из них — Дунганского восстания 1862–1877 гг. — дунгане, спасаясь от преследований китайских карательных войск, добровольно переселились на территорию Семиречья. Среднеазиатские дунгане — потомки китайских беженцев хуэй, которые переселились в пределы Российской империи в 1877–1883 гг. В результате двух этапов переселения на территорию Туркестанского края, главным образом Семиреченской области, водворилось около 20 тысяч дунган, что составляло 0,7% всего населения края<sup>1</sup>. Переселенцам была оказана материальная помощь — выдана государственная ссуда, отведены земли, большую помощь оказали различные русские благотворительные организации и местное население — киргизы, казахи и др. Сегодня на территории Киргизстана, Казахстана, Узбекистана и России проживает около 100 тысяч дунган.

Духовные лидеры приводили дунганские общины каждый своим путем на территорию Российской империи и обустраивали их, входя в сношения с русскими властями. На новых местах расселения лидеры духовенства практически в неизменном виде сохраняли ритуалы исламской религии, выработанные поколениями верующих тех районов Китая, откуда они прибыли.

Для управления мусульманским населением Туркестанского края российское правительство, терпимо относившееся к другим религиям, выработало специальное Положение, в основу которого были положены законы шариата. Деятели мусульманского культа в зависимости от их духовного звания — имам, мулла и др. — приравнивались к служителям Русской православной церкви в соответствии с их саном. Так, мулла был приравнен к священнику, его кандидатура утверждалась специальным постановлением областной администрации, и он прикреплялся к определенной мечети. Дунганским селением управлял волостной правитель, который обычно избирался сходом дунган. Так как глава мусульманского духовенства пользовался огромным авторитетом, именно от его решения во многом зависело, кто будет волостным правителем. Поэтому ни одного решения в селе не принималось без согласования с представителями духовенства.

Переселившись на территорию Киргизии и Казахстана в 70–80-х гг. XIX в. и оказавшись в среде мусульман-единоверцев, дунгане легко восприняли некоторые элементы их материальной и духовной культуры, в частности, это коснулось системы и методов религиозного обучения. В России, как и в Китае, дунганская мечеть, помимо совершения

 $<sup>^1</sup>$  Семенов П. Географическо-статистический словарь Российской империи. СПб., 1885. Т. 5. С. 273-274.

богослужений и проповедей, решения бытовых и семейных споров, сбора средств в счет погашения государственной ссуды, следила за выполнением дунганами воинской повинности решала другие повседневные вопросы. Основной же функцией мечети оставалось распространение религиозных знаний и элементарной грамоты, обучение и воспитание подрастающего поколения. Для популяризации и толкования мусульманской науки, обучения нормам быта и морали, обрядовым ритуалам ислама при мечетях открывались мусульманские школы (щүәтон), подобные мектебам и медресе тюркских народов Средней Азии и Казахстана.

Точное количество мектебов, действовавших у семиреченских дунган, было трудно определить даже современникам. Данные об их количестве и числе учащихся крайне противоречивы. Это отчасти объясняется тем, что многие из мектебов носили временный характер. Учителя русско-дунганской школы селения Каракунуз (с. Масанчи, Казахстан) В. Цибузгин и А. Шмаков в 1908 г. писали, что дунгане-переселенцы после возведения собственных жилищ обычно силами и средствами нескольких семейств выстраивали молитвенный дом. Они отмечали, что «приход такого молитвенного дома составляют только члены этих семейств. Мулла содержится иждивением своих прихожан. Отправляя службу, мулла в то же время обучает дунганских детей религиозным основам ислама в школе, находящейся почти при каждом молитвенном доме. Число учеников бывает неодинаково. В иной набирается до 25 мальчиков, в другой — не более 3 человек. Учатся в школе лет по восьми. Строго держат уразу»<sup>1</sup>.

Количество молитвенных домов и служивших в них мулл было довольно внушительным в дунганских селениях. С момента переселения и обустройства и до Октябрьской революции постоянно строились мечети и молитвенные дома. Так, в 80-х гг. XIX в. в селении Каракунуз насчитывалось 48 мечетей, при которых функционировали школы грамоты, с числом учащихся от 10 до 20 в каждой<sup>2</sup>. А через десятилетие в том же селении на 684 двора было уже 56 молитвенных домов, которые обслуживало вдвое большее число мулл<sup>3</sup>, то есть на каждые 12 дворов приходился один молитвенный дом и по два религиозных служителя.

Программ и методик обучения не существовало, срок обучения и начальный возраст учеников строго не регламентировался, посещение мектеба дети обычно начинали с 6–7-летнего возраста, и учеба иногда продолжалась 4–8 лет.

Обычно под мектебы приспосабливали пустующие, плохо освещенные помещения, в которых не было достаточного количества свежего

 $<sup>^1</sup>$  *Цибузгин В., Шмаков А.* Заметки о жизни дунган селения Каракунуз Пишпекского уезда Семиреченской обл. // Записки Семипалатинского подотдела Западно-сибирского отдела Императорского РГО. Вып. 4. 1909. С. 3–67.

 $<sup>^2</sup>$  Поярков Ф. В. Описание селения Каракунуз и его окрестностей // ФРРК НГБ РК. Инв. 376. Л. 6.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> ЦГА Киргизской Республики. Ф. 1283. Оп. 1. Д. 34. Л. 1, 5.

воздуха и тепла. Ученики располагались на циновках, прямо на глиняном полу, перед небольшими скамейками, на которых лежали учебники. Ахун находился в центре класса, вызывая по одному ученику, или занимался с группой, проверяя знания и давая каждой группе или отдельному ученику свое задание. Во время занятий в классе было довольно шумно, так как каждый ученик выкрикивал то, что ему было задано учителем. Н. С. Лыкошин писал: «Далеко слышно, где помещается туземный "мактаб". Прохожего поражает нестройный гомон детских голосов, нараспев выкрикивающий арабские фразы, и диву дается он, как можно, принимая участие в таком гвалте, усвоить что-нибудь и не оглохнуть окончательно» 1.

Процесс обучения дунганских детей проходил в несколько этапов. На первом ученики заучивали арабский алфавит и знакомились с правилами чтения. Арабские буквы ахун писал обычно на костях-лопатках коровы (щянбанзы), служивших одновременно и школьной доской, и тетрадью. Каждый раз, перед тем как приступить к чтению Священной книги — Корана, — требуется совершить омовение, которое предшествует также ежедневной пятикратной молитве (намаз). После обучения правилам омовения, приступали к чтению Корана и заучивали несколько сур, прежде всего — молитву, произнесение которой должно содействовать в успешном обучении. Дети, обучавшиеся в мектебе, получали представления о сущности ислама, о Боге, добре и зле, о загробной жизни. По достижении 10-12-летнего возраста дунганские дети уже были знакомы с основными мусульманскими обязанностями и наравне со взрослыми соблюдали их — держали пост и совершали ежедневные молитвы. Детей также знакомили с запрещенными шариатом поступками, такими как убийство невинного, употребление алкоголя, распутство, азартные игры, воровство, употребление свиного мяса.

Через систему низшего религиозного обучения проходили почти все дети школьного возраста. Мусульманский мектеб соответствовал существовавшей системе общественно-экономической жизни дунганского села и до начала 80-х годов XIX в. являлся единственной формой обучения дунган. Он не развивал умственных и творческих способностей детей, но и не ломал устоявшихся патриархальных отношений и даже способствовал их консервации. Пройдя обучение в мектебе, мальчик 12–13 лет имел довольно бессистемные и отрывочные знания в области религиозной науки, главное, что выносил ребенок из своего учения, — моральные и нравственные нормы поведения. Мектеб воспитывал скромность и вежливость, почитание старших, честность в отношениях между людьми.

 $<sup>^1</sup>$  *Лыкошин Н. С.* Полжизни в Туркестане: Очерки быта туземного населения. Пг., 1916. Вып. 1. С. 225.

Дореволюционные исследователи, описывая характер дунган-переселенцев, неоднократно отмечали трудолюбие, взаимовыручку этого народа. Запрет ислама на употребление табака, опиума и спиртных напитков определял здоровый образ жизни дунганских селений.

Строительство мечетей, молитвенных домов и сама система обучения дунган были такими же, как в Китае. Показательна автобиографическая справка одного из участников дунганского восстания, записанная в 1873 г. А. Ивановым. Дунганин Ислам Ходжа, родившийся в 1840 г. в Кашгаре, рассказывал о своем обучении в религиозной школе, которую он начал посещать с шести лет, следующее: «За мое обучение отец (купец) платил в медресе — иногда мукою и баранами, а иногда давал немного денег, но определенной платы условлено не было. Книги по большей части были духовные. Учили меня в медресе читать, писать и счислению до одной тысячи. Через 3 года я хорошо выучился читать и писать, тогда отец взял меня домой и посадил в лавку торговать (у отца было 12 жен в разных городах и 31 ребенок)»<sup>1</sup>.

По окончании мектеба юноша, пожелавший принять духовный сан, держал экзамен перед членами сельской общины и, если доказывал свою ученость, избирался муллой (суй ахун), становился учителем мектеба или кандидатом на замещение духовных должностей. Те немногие из учеников, которые успешно освоили курс мектеба, могли продолжить религиозное обучение в медресе (дащүә) — высших мусульманских школах. В 1913 г. дунганами Семиреченской области в с. Александровском было построено три мечети, при них медресе, в Николаевском (Каракунуз) — две мечети, при них медресе<sup>2</sup>.

Примитивный характер традиционных методов обучения и воспитания молодого поколения был обусловлен низким уровнем социально-экономического развития не только дунганской общины, но и других народов Туркестанского края, научная мысль здесь находилась еще в зачаточном состоянии. Азы грамоты, получаемые в мектебе, не находили применения в повседневной жизни дунган, и потому быстро забывались. Обучение в мектебе ограничивалось механическим заучиванием сур Корана, смысл же прочитанного часто оставался недоступным для учащихся. Современники отмечали, что «развития сильного мусульманского фанатизма между дунган нет уже потому одному, что не только людей ученых, знающих язык Корана, но и просто грамотных, даже по-китайски, между ними очень мало. Так, между имеющимися в Токмакском уезде кульджинскими дунганами только двое грамотны. В Джаркенте грамотных оказалось пять»<sup>3</sup>.

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Материалы для статистики Туркестанского края: Ежегодник, СПб. Вып. 2. 1873. С. 152.

 $<sup>^2~</sup>$  Недзвецкий В. Е. Административное устройство, оседлые пункты и кочевые волости Семиреченской области. Верный, 1913. С. 122, 130.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> ФРРК НБ РК. Инв. 63. Л. 93.

Позитивная роль дунганских мусульманских традиционных школ грамоты состояла в том, что они не ломали сложившихся веками отношений, не отрывали население от своих корней, языка и культуры. Ислам, в том числе через религиозные учреждения, на протяжении многих столетий способствовал сохранению национальной самобытности, специфических национальных обычаев, религиозно-нравственных норм, стереотипов поведения и мышления дунганского народа. Н. Остроумов писал по этому поводу: «Одну хорошую сторону прививает мусульманский мактаб своим ученикам — внешнюю порядливость, сопровождающуюся скромностью и почтительностью... Другую хорошую сторону составляет то, что он не разрушает в учащихся детях семейных правил и традиций, не прививает им новых привычек и потребностей и таким образом не отрывает туземцев от бытовой обстановки, вследствие чего и не окончившие курс в мактабе возвращаются в свою среду с неизвращенными представлениями о жизни и спокойно принимаются за свой личный труд, соответственно жизненным устоям своей семьи»<sup>1</sup>.

В годы советской власти считалось, что единственная причина сохранения старометодных мектебов и медресе при царизме заключалась в том, что они воспитывали народные массы в духе смирения и покорности властям. Однако предпочтительной представляется трактовка В. Наливкина, который отмечал: «Как ни велики были отрицательные стороны деятельности книжников, за ними были и большие общественные заслуги: они воспитывали туземную толпу в сознательном представлении о совершенной необходимости общественного порядка, законности и общественной дисциплины. Благодаря им взаимные отношения людей отличались сдержанностью и вежливостью, а многотысячная народная толпа, собиравшаяся в городах во время праздников, не оставляла желать ничего лучшего в отношении благочиния и благопристойности»<sup>2</sup>.

Действительно, до революции общественный порядок обеспечивался в основном религиозными институтами. Не касаясь политической стороны вопроса, отметим лишь, что мусульманское духовенство, в том числе и через религиозные школы грамоты, сдерживало темноту и невежество масс нравственными нормами поведения.

Приступив к колонизации Туркестанского края, русская администрация столкнулась с проблемами, решением которых Россия никогда прежде не занималась. В XIX в. Туркестан относился к самым отсталым странам мусульманского мира как в экономическом, так и в культурно-образовательном плане. Сильная приверженность исламу, иногда

 $<sup>^1</sup>$  Остроумов H. Мусульманские мактабы и русско-туземные школы в Туркестанском крае // Журнал Министерства народного просвещения. Новая серия. СПб., 1906. Ч. 1 (февраль). С. 40.

² Наливкин В. П. Туземцы раньше и теперь. Ташкент, 1913. С. 35.

граничащая с фанатизмом, резкое неприятие других вероисповеданий, почти полная неграмотность большинства местных народов, своеобразные восточные нравы и обычаи, господство мусульманских религиозных институтов права — все это крайне осложняло задачу культурного преобразования края, решение которой было необходимо для укрепления позиций России в Туркестане.

Российские власти не имели четкого представления о способах культурного преобразования края, а тем более выработанной программы по его осуществлению. Основные направления культурной политики в крае определялись высшими должностными лицами, направляемыми в Туркестан правительством. Они оказали известное позитивное влияние на развитие процесса культурных преобразований, одновременно предопределив всю его противоречивость и непоследовательность.

Одним из таких лиц был барон К. П. фон Кауфман — генерал-губернатор края в 1867–1882 гг. В отличие от своих предшественников, он прекратил всякие официальные сношения с мусульманскими учреждениями края, игнорируя мусульманское духовенство и мусульманские учреждения, в том числе учебные. Осознавая примитивный характер мусульманской школы и ее неспособность дать учащимся необходимое светское образование, Кауфман предполагал, что игнорирование мусульманских школ государством приведет к тому, что туземная школа исчезнет сама собой, как только будут учреждены современные школы грамоты для русских и местных народов «соответственно духу времени и потребностям государства, без всякого конфессионального характера и без посягательства на религиозные убеждения мусульман»<sup>1</sup>.

Но первые попытки реализации предложенного метода — совместного обучения детей русских и местных народов — обнаружили его ошибочность. Русское население и народы Туркестана жили обособленно друг от друга, к тому же недоверие к русской школе усиливалось, поскольку там преподавали основы христианской религии. Неудивительно, что местные народы полностью игнорировали русские школы.

В этих условиях возник вопрос о необходимости реорганизации мусульманских школ путем введения в них преподавания государственного русского языка и придания конфессиональной школе светского характера. Наиболее яростными противниками нововведений выступали муллы, преподававшие в них и оказывавшие огромное влияние на местное население, в том числе на дунган. Потому и эта попытка российской администрации создать национальную школу потерпела неудачу.

Одним из условий российского правительства при разрешении беженцам-дунганам переселиться в пределы России было устройство и содержание за их счет школ для обучения детей русскому языку и грамоте.

¹ Бартольд В. В. История культурной жизни Туркестана. Л.: Изд. АН СССР, 1927. С. 124.

Так, в 1883 г. в Каракунузе жили 674 семьи дунган. В 1885 г., после расселения и обустройства, дунгане с. Каракунуз на собственные средства построили и оборудовали русско-туземную школу. 22 августа 1894 г. начала работать школа в с. Мариинском (Ырдык, Киргизстан), содержавшаяся дунганской общиной, в 1911 г. здесь же была построена школа на 3 тыс. рублей подобные русско-дунганские школы функционировали во всех районах компактного проживания дунган, в том числе в с. Александровском Пишпекского уезда.

Открытие русско-дунганских школ было сопряжено с большими трудностями материального характера. Так, в начале XX столетия в Семиреченской области существовало 13 русско-туземных школ, 8 из которых были открыты для уйгуров и дунган. В среднем на содержание одной школы казной выделялось от 300 до 400 руб. в год. Недостаток средств стал причиной отсутствия необходимых условий для занятий и острой нехватки учителей. Плата учителю и средства на содержание школы взималась со всего трудоспособного населения дунганской общины в возрасте от 18 до 55 лет, независимо от наличия детей<sup>2</sup>.

Трудности материального характера усугублялись откровенным нежеланием дунган учить детей в новых школах. В первое время обучение велось только русскими учителями по программе и учебникам, разработанным для русских училищ,— книгам для чтения С. М. Граменицкого и Д. И. Тихомирова, задачникам С. М. Граменицкого и А. И. Гольденберга.

Потому даже под сильным нажимом местных властей в эти школы удавалось привлечь только небольшую часть дунганских детей. Так как у детей не было возможности общаться с русскими, а в школах отсутствовала программа, рассчитанная на местное население, полный курс обучения проходили лишь немногие дети, но полученные ими знания, не находя применения в жизни, быстро забывались. Даже по окончании школы дети, если и могли читать по-русски, не понимали смысла прочитанного, т. е. практически не овладевали русским языком.

В сложившихся условиях стало очевидным, что без реорганизации системы обучения местных народов программа российского правительства по культурному преобразованию края может быть блокирована. Жизнь настоятельно требовала бережного отношения к национальным и религиозным чувствам среднеазиатских народов, учета уровня их экономического и культурного развития.

Вместе с тем проникновение в край более передовых, капиталистических отношений, необходимость его экономического и культурного освоения вынуждала к созданию определенной прослойки из

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> ЦГА Республики Узбекистан. Ф. И-47. Оп. 1. Д. 1347. Л. 8.

 $<sup>^2</sup>$  Обзор Семиреченской области за 1903 г.: Приложение ко всеподданнейшему отчету. Верный, 1904. С. 51.

представителей местного населения, владеющей русской грамотой и языком. Она должна была стать связующим звеном между русской администрацией и населением Туркестана, чтобы способствовать распространению влияния русских властей в крае. Поэтому российское правительство начинает более активные действия по расширению и укреплению сети начальных русско-туземных школ и предпринимает ряд мер по повышению доверия местных народов к ним.

Преобразования в процессе просвещения народов Туркестана начались с подписания Высочайшего указа от 20 июня 1886 г., которым разрешалось открывать в крае русско-туземные школы и определять в них учителей из местного населения. В школах вводились, помимо русского языка и арифметики, уроки религиозного воззрения и родной грамоты, которые должен был проводить местный мулла. В 1887 г. вышла инструкция для заведующих русско-туземными училищами Туркестанского края, в которой рекомендовалось «самое гуманное обращение с учащимися и совершенное устранение каких-либо наказаний их, а иметь с тем мягкость в сношениях с туземцами, уважение к их религии и обычаям» Русским учителям рекомендовалось изучать местные языки и обычаи, обеспечивать свободный допуск в училище посетителей местного населения. На уроках рисования предлагалось избегать изображения одушевленных предметов, так как это не одобрялось мусульманской религией.

Учеников в русско-туземной школе обучали два учителя — русский и местный мулла — по два часа в каждом классе. В отличие от старометодных и новометодных мектебов, все школы работали по единой программе, разработанной в 1887 г. и усовершенствованной в 1910 г.

Обстановка «туземного» класса, как и содержание обучения, ничем не отличалась от мектеба. В «русском» же классе дети сидели не на полу, а за партами, обучение здесь велось на русском языке. Низкое качество обучения, отсутствие условий для применения полученных знаний, трудности быта приводили к тому, что около половины учащихся русско-туземных школ бросали учебу, абсолютно забыв то немногое, что было ими получено.

Но все же к началу XX столетия наблюдался определенный рост числа русско-туземных школ и учащихся в них, однако посещаемость оставляла желать лучшего. Так, в 1913 г. в с. Александровском числилось 276 дунганских детей школьного возраста, из них в школе учились только 19 мальчиков и 3 девочки (т. е. около 8,1%), в с. Каракунуз — 411 детей, из них учились 25 мальчиков (или 6,1%), в с. Мариинском (Ирдык) из 212 детей посещали школу только 19 (или 8,9%)<sup>2</sup>.

 $<sup>^1</sup>$  *Граменицкий С.* Положение инородческого образования в Сыр-Дарьинской области. Ташкент, 1916. С. 14.

 $<sup>^2~</sup>$  Недзвецкий В. Е. Административное устройство, оседлые пункты и кочевые волости Семиреченской области (По свед. на 1 янв. 1913 г.). Верный, 1913. С. 122, 130, 142.

Таким образом, в 1913 г. системой русско-туземных школ было охвачено в среднем 7,6% сельских дунганских детей. Причины столь низкой популярности этих школ — в крайне скудной материальной базе. Мизерность ассигнования на образование со стороны государства (расход государственного казначейства на просвещение в Туркестане составлял 8,7 коп. на душу населения, в то время как общий расход по Российской империи равнялся 20,1 коп. на душу<sup>1</sup>) вызывала дополнительные расходы на эти цели из земских, городских, общественных средств, что означало введение дополнительных сборов и налогов с населения.

Сама система обучения не была достаточно продуманной, не было создано условий для применения полученных в школе знаний. Выпускники школ не пользовались какими-либо привилегиями при поступлении на должности и не находили возможности употребления полученных знаний в жизни.

Отсутствие необходимых для туземных классов учебников и пособий на родном и русском языках, школьного оборудования, четкой программы обучения, рассчитанной на мусульманских детей, слабая подготовленность педагогического персонала, из которого многие не имели даже среднего образования, незнание ими местного языка — все это препятствовало усвоению русского языка и общеобразовательных предметов.

Свободное отправление богослужений, проповедей и молитв, а также религиозное обучение молодого поколения у дунган происходило вплоть до 20-х гг. ХХ в. С утверждением в среднеазиатских республиках советской власти начинают активно проводиться мероприятия по отделению школы от религии и ограничению влияния духовенства на все стороны жизни. Наибольшего накала государственное воздействие против представителей национальной интеллигенции, зажиточных слоев населения и представителей православного и мусульманского духовенства достигло в конце 20-х – 30-х гг. Все мечети, молитвенные дома, мектебы и медресе были закрыты, а религиозные служители подверглись репрессиям.

В начале 40-х гг. старики нескольких дунганских селений обращались в Москву, в союзные и местные органы власти с просьбой разрешить верующим открыть мечети или молитвенные дома. В 1943 году, по воспоминаниям старожилов, людям преклонного возраста было разрешено совершать богослужение. В том же году в ряде дунганских сел (Милянфан, Александровка и др.) открылись мечети и началось относительное возрождение мусульманской общины: под контролем и с дозволения государственных органов в селах разрешалось открывать мечети для людей пожилого возраста, но участие молодежи

¹ ЦГА Узбекистана. Ф. И-1. Оп. 31. Д. 53а. Л. 17.

в деятельности религиозной общины строго запрещалось. В открывавшихся в селах центральных мечетях проводилась обязательная для всех мусульман пятничная молитва с участием всех верующих села, а для проведения ежедневных пятикратных молитв использовались комнаты в домах сельчан или строились молитвенные дома, которые находились на полулегальном положении.

В следующие десятилетия изучение богословия и исламских канонов, а также отправление богослужений были поставлены под строжайший контроль государства, в каждом районе при райисполкоме существовал отдел, контролирующий работу религиозных организаций. Нередки были случаи, когда очередная приезжавшая комиссия без объяснения причин закрывала действующую мечеть или молитвенный дом. Неудивительно, что в дунганских селениях на протяжении нескольких десятилетий преобладающее число ахунов были малограмотными самоучками, а, начиная с 60-х гг. немногие грамотные деятели мусульманского культа в основном приезжали из Китая. Поэтому в 60–70-е гг. почти все имамы дунганских мечетей в Киргизии и Казахстане являлись выходцами из Китая. Исключение составлял, пожалуй, единственный дипломированный имам мечети в Джамбуле Месирахун, коренной житель Казахстана. Он закончил медресе в г. Бухаре в 60-х гг., а в 70-х гг. — духовный институт в г. Ташкенте при Духовном управлении мусульман Средней Азии и Казахстана.

Таким образом, и в самые трудные годы тоталитарного режима, и позже, вплоть до середины 1980-х гг., представители дунганского духовенства продолжали отстаивать чистоту ислама, призывая людей к добру и удерживая от зла.

Качественно новый этап в развитии ислама, связанный с его возрождением, наступил на постсоветском пространстве с началом перестройки, когда верующие получили возможность свободного исполнения богослужений, более глубокого изучения сути мусульманской религии и осмысленного ее понимания. В начале 90-х гг. ежегодно в села Киргизии и Казахстана, в том числе и в дунганские села, приезжали на дават мусульманские проповедники из Саудовской Аравии и Пакистана. Они призывали людей встать на путь ислама и обратиться к Аллаху, приглашали к себе на родину всех желающих изучать Коран в медресе. К 2010 г. более 250 юношей из Киргизии и Казахстана обучались в Пакистане, из них около 150 человек — дунгане, несколько дунган обучались в исламских институтах в Египте, Сирии и Саудовской Аравии. Ежегодно многие киргизы, казахи и дунгане с семьями ездили в Пакистан и Индию на дават, чтобы глубже постичь истину исламской веры и законы Всевышнего Аллаха.

Возвращаясь на родину из арабских стран, выпускники исламских институтов поддерживают тесный контакт между собой, организуют

даваты по селам Киргизии и Казахстана, в общем призыве к Всевышнему Аллаху сближая мусульманские народы Центральной Азии — киргизов, казахов, узбеков, дунган, даргинцев, аварцев и др.

С конца 80-х гг. и по настоящее время во всех дунганских селениях и местах компактного проживания верующие строят десятки мечетей и молитвенных домов. Почти при всех мечетях открываются медресе для мальчиков, летние лагеря и женские группы для изучения основ ислама. Так, если в с. Сартобе (Шор-Тюбе, Казахстан) в 60-х гг. прошлого века не было ни одной мечети, а пятничный намаз совершали у когонибудь дома или в поле, то сегодня в селе функционирует 18 мечетей. Почти при каждой есть медресе или женские и мужские группы по изучению ислама. Все больше молодых людей заканчивают высшие духовные образовательные учреждения в Киргизстане, Казахстане и за рубежом (Пакистан, Ливан, Малайзия, Турция, ОАЭ и др.). После окончания медресе и исламских институтов многие из выпускников работают в медресе или создают группы при мечетях, где передают свои знания односельчанам. Традиционно сильные позиции ислама в местах компактного проживания дунган служат надежным иммунитетом против различных нововведений в исламе, единичные проявления которых, если и имеют место, немедленно встречают яростное сопротивление всей общины.

Таким образом, вся многовековая история дунганского народа со времени его формирования как народностии до наших дней неразрывно связана с исламом. Именно мусульманская религия не позволила дунганам ассимилироваться в людском океане Поднебесной империи. Вместе с киргизами, казахами, узбеками, русскими и другими среднеазиатскими народами дунгане пережили трагические и славные страницы истории, сохранив свой язык, культуру и религию.

Благодаря нынешней политике независимых государств Казахстана и Киргизстана, верующие дунгане имеют возможность более глубокого познания религии Истины, призывающей людей к благочестию, разумной праведности поведения, смирению и терпимости, способствуя установлению доброжелательных и добрососедских отношений между народами Центральной Азии.

#### Литература и источники

Бай Шоу-и. Происхождение дунганского народа. Шанхай, 1951 / пер. с кит. В. Корякина // Рукоп. фонд Центра дунгановедения и китаистики Национальной академии наук Киргизской Республики (РФ ЦДК НАН КР). Инв. 051. 185 л. Бартоль∂ В.В. История культурной жизни Туркестана. Л.: Изд. АН СССР, 1927. 256 с. Васильев В. П. Открытие Китая и другие статьи академика В. П. Васильева. СПб., 1900. 164 с.

*Граменицкий С.* Положение инородческого образования в Сыр-Дарьинской области. Ташкент, 1916. 159 с.

Записка о переселении кульджинских оседлых мусульман в Семиреченскую область // Фонд рукописей и редких книг Национальной библиотеки Республики Казахстан (ФРРК НБ РК). Инв. 63. 67 л.

*Кафаров П. И. (Палладий)* О магометанах в Китае // Труды членов Российской духовной миссии в Пекине. СПб., 1866. Т. 4. С. 436–452.

*Лыкошин Н. С.* Полжизни в Туркестане: Очерки быта туземного населения. Пг., 1916. Вып. 1. 415 с.

*Ма Чичен*. Краткое описание о распространении исламской религии в раннем периоде / пер. с кит. В. Корякина // РФ ЦДК НАН КР. Инв. 047. 78 с.

Материалы для статистики Туркестанского края: Ежегодник. СПб. Вып. 2. 1873. 573 с.

Наливкин В. П. Туземцы раньше и теперь. Ташкент, 1913. 144 с.

*Недзвецкий В.Е.* Административное устройство, оседлые пункты и кочевые волости Семиреченской области (По свед. на 1 янв. 1913 г.). Верный, 1913. 209 с.

Обзор Семиреченской области за 1903 г.: Приложение ко всеподданнейшему отчету. Верный, 1904. 56 с.

Палладий, архимандрит. Китайская литература магометан. СПб., 1887. 334 с. Поярков Ф.В. Материалы по истории, антропологии и этнографии каракунузских дунган и антропологии уйгуров // Фонд рукописей и редких книг Национальной библиотеки Республики Казахстан (ФРРК НБ РК). Инв. 336. 138 л.

*Поярков Ф. В.* Описание селения Каракунуз и его окрестностей // ФРРК НБ РК. Инв. 376. 128 л.

Сады праведных: Из слов господина посланников / Сост.: Имам Мухйид-д-дин Абу Закарийа бин Шариф ан-Навави. М., 2001. 879 с.

*Семенов П.* Географическо-статистический словарь Российской империи. СПб., 1885. Т. 5. 1000 с.

 $\Phi$ эн Цзэнле. Лю Чжи и его книга «Тяньфаньданли» // Ислам в Китае / пер. с кит. В. Корякина // РФ ЦДК НАН КР. Инв. 051. 78 л.

*Цзинь Ицзю*. Общее описание ислама. Изд-во Цинхайчубаньшэ / пер. с кит. В. Корякина // РФ ЦДК НАН КР. Инв. 021. 167 с.

*Цибузгин В., Шмаков А.* Заметки о жизни дунган селения Каракунуз Пишпекского уезда Семиреченской обл. // Записки Семипалатинского подотдела Западно-Сибирского отдела Императорского РГО. Вып. 4. 1909. С. 3–67.

#### References and sources

Bay Shou-i (1951). *Proishozhdenie Dunganskogo Naroda* [The Origin of the Dungan People]. Shanhay. Manuscript of Center Dungan and Chinese Studies of the National Academy of Science of the Kyrgyz Republic (RF CDK NAN KR). Inv. 051. 185 p. (In Russian).

Bartold V. (1927). *Istoriya Kulturnoy Zhizni Turkestana* [The History of the Cultural Life of Turkestan]. Leningrad: Edition of Academy of Science of USSR]. 256 p. (In Russian).

Vasiliev V. (1900). *Otkrytiye Kitaya i drugiye statyi akademika V.P. Vasilieva* [The Opening of China and Other Articles of Academician V.P. Vasilyev]. St. Petersburg. 164 p. (In Russian).

Gramenitskiy S. (1916). *Polozheniye Inorodcheskogo Obrazovaniya v Syr-Daryinskoy oblasty* [Situation with native Education in the Syr-Darya Region]. Tashkent. 159 p. (In Russian).

Zapiska o Pereselenii Kuldzhinskih Osedlyh Musulman [Note on Resettlement of Kuldja Muslims Settled in the Semirechensk area]. Manuscripts and rare books of the National Library of the Republic of Kazakhstan (FRRK NB RK). Inv. 63. 67 p. (In Russian).

Kafarov P. (1866). O Magometanah v Kitae [About Mohammedans in China]. *Trudy Chlenov Rossiyskoy Duhovnoi Missii v Pekine* [Proceedings of the Members of the Russian Spiritual Mission in Beijing). St. Petersburg. Vol. 4. Pp. 436–452. (In Russian).

Lykoshin N. S. (1916). *Polzhizni v Turkestane: Ocherki byta tuzemnogo naseleni-ya* [Half of life in Turkistan: Essays on the life of the native population]. Petrograd. Vyp. 1. 415 p. (In Russian).

Ma Chichen. *Brief Description of the Propagation of Islam in the Early Period*. RF CDK NAN KR. Inv. 047. 78 p. (In Russian).

*Materialy Dlya Statistiki Turkestanskogo Kraya* [Materials for the Statistics of Turkestan]. (1873). Yearbook. Vyp. 2. St. Petersburg. 573 p. (In Russian).

Nalivkin V. (1913). *Tuzemcy Ranishe i Teper* [The Natives Before and Now]. Tashkent. 118 p. (In Russian).

Niedzwiecki V. (1913). *Administrativnoe ustroistvo, Osedlye Puncty i Kochevye Volosti Semirechenskoy Oblasti* [Administrative Structure, Settled Points and Nomadic Parish Semirechensk Area]. Vernyi. 209 p. (In Russian).

*Obzor Semirechenskoy oblasti za 1903 g.: Prilozhenie ko vsepoddanneyshemu otchotu* (1904). [Overview Semirechensk region for 1903: Appendix to humbly report]. Vernyi. 56 p. (In Russian).

Palladius, Archimandrite (1887). *Kitayskaya literature magometan* [Chinese literature of Mohammedans]. St. Petersburg. 334 p. (In Russian).

Poyarkov F. V. *Materialy poistorii, anthropologii i ethnographii karakunuzskih Dungan i anthropologii Uighurov* [Materials on the history, anthropology and ethnography karakunuzskih Dungan and Uighur anthropology]. FRRK NB RK. [Manuscripts and rare books of the National Library of the Republic of Kazakhstan]. Inv. 336. 138 p. (In Russian).

Poyarkov F. V. *Opisaniye seleniya Karakunuz i ego okresnostey* [Descriptions of the village Karakunuz and its surroundings]. FRRK NB RK. Inv. 376. 128 p. (In Russian).

Sady pravednykh (2001). [Gardens of the righteous]. Comp.: Imam Muhyi-d-Din Abu Zakariya Bin Sharif Al-Nawawi. Moscow. 879 p. (In Russian).

Semenov P. (1885). *Geographichesko-Statisticheskiy slovar Rossiyskoy imperii* [Geographical and Statistical Dictionary of the Russian Empire]. St. Petersburg. T. 5. 1000 p. (In Russian).

Feng Tszenle. *Liu Zhi i ego kniga "Tyanfan Danley"* [Liu Zhi and his book "Tyanfan Danley"]. V sb.: Islam v Kitae [In Sat.: Islam in China]. Translated from Chinese by V. Koryakin. RF CDK NAN KR. Inv. 051. 78 p. (In Russian).

Jin Itszyu. *Obshee opisanie islama* [General description of Islam]. Izdatelstvo Qinghai Chuban. Translation from Chinese by V. Koryakin. RF CDK NAN KR. Inv. 021. 167 p. (In Russian).

Tsibuzgin V., Shmakov A. (1909). Zametki o zhizni dungan seleniya Karakunuz Pishpekskogo uezda Semirechenskoy oblasty [Notes of Life in Dungan Village Karakunuz in Pishpek County of Semirechensk Region]. *Zapisky Semipalatinskogo podotdela Zapadno-Sibirskogo otdela Imperatorskogo RGO* [Notes of Semipalatinsk section of the West-Siberian department of the Imperial RGO]. Vol. 4. Pp. 3–67. (In Russian).

The World of Islam in Asia and Africa: Historical Traditions and Modernity

## ISLAMIC EDUCATION OF DUNGAN IN KYRGYZSTAN AND KAZAKHSTAN: PAST AND PRESENT

### Djamilya S. MADZHUN (MUSAROVA),

PhD (History), Senior Researcher Academy of Science of Kyrgyzstan, Center of Dungan and Chinese Studies (265-A Chuy prosp., Bishkek, 720071, Kirghiz Republic). djamad1966@mail.ru Abstract. The article discusses the role of Islam in the origin of Hui (Dungan) of China and in the life of Dungan of Central Asia. After resettlement into the Russian Empire in the 80-ies of the XIX century, Dungan were involved in the formation of a new cultural community. The development of Islamic education in Kyrgyzstan and Kazakhstan

tion in Kyrgyzstan and Kazakhstan passed several historical stages. At this stage, Islamic education of Dungan has lost its Chinese features and has become close to the world of Islamic educational system.

**Keywords:** Dungan, Mekteb, Madrassas, Semyrechye, Chinese Muslims, Islam.

UDC 94(575.2)

DOI: 10.22311/2074-1529-2017-13-1-39-56





## ИСТОРИЯ МУСУЛЬМАН В ДОКУМЕНТАХ



### НИ ТАТАРСКИЙ И НИ БИГЕЕВА\*: ИСТОРИЯ ОДНОГО ОСМАНСКОГО ПЕРЕВОДА КОРАНА



#### САЕТОВ Ильшат Габитович,

канд. полит. наук, науч. сотр., Институт востоковедения РАН (107031, Россия, г. Москва, ул. Рождественка, д. 12). E-mail: saetov@gmail.com

Аннотация. В статье поднимается проблема аутентичности перевода Корана Мусы Бигеева, опубликованного в 2010 году в виде репринта. Автор задается рядом вопросов, которые заставили его сомневаться в том, что опубликованный текст был написан знаменитым татарским богословом. В статье описывается, каким образом были проверены гипотезы и к каким открытиям привели поиски.

**Ключевые слова:** Коран, джадидизм, татарские богословы и общественные деятели, татарские рукописи, переводы Корана на татарский язык, Муса Бигиев, Муса Бигеев.

УДК 297.18; 930.23

DOI: 10.22311/2074-1529-2017-13-1-59-70

игура знаменитого татарского богослова и общественно-политического деятеля Мусы Джаруллаха Бигеева занимает умы исследователей не один десяток лет. Оригинальность его произведений, крайне широкая эрудиция, смелость в интерпретации исламских источников, неоднозначная личность самого ученого наряду с большой творческой плодовитостью делают изучение его наследия делом не только полезным, но и весьма увлекательным, а порой даже близким к детективному. Так случилось и с одной из его основных работ, о которой пойдет речь далее.

## Понимать Коран на родном языке

Среди рукописей и книг Бигеева самое пристальное внимание всегда уделялось его переводу Корана на татарский язык. Труд был начат, предположительно, в начале «нулевых» XX века и окончен

<sup>\*</sup> Здесь и далее фамилия ученого передается как «Бигеев», в соответствии с положениями статьи Тагирджановой А. «Из опыта изучения проблемы искажения фамилии Мусы Бигеева» // Гасырлар авазы / Эхо веков. 2016. Т. 1−2. № 82−83. С. 280−284.

к 1911–1912 гг. Нужно отметить, что в этот промежуток времени Бигеев плотно занимался кораническими проблемами, например, издал в 1905 г. «Историю Корана и его сводов»<sup>1</sup>. Перевод Бигеева был не первой попыткой донести смыслы Священного Писания мусульман до татар на их родном языке. Но несмотря на то, что предыдущие толкования, выполненные учеными, которые мы сейчас определяем как «татарские», также нередко представляли собой вольные переводы, никто не брал на себя смелость так их назвать (без оговорки о тафсире<sup>2</sup>). Муса-эфенди взял на себя такую ответственность, категорично заявив в своем стиле, что перевод Корана — это «шариатская обязанность»<sup>3</sup>, однако встретил активное сопротивление в мусульманской среде<sup>4</sup>. «Традиционалисты расценили этот труд как вопиющее нарушение, идущее против всей исламской традиции, науки, основ религии и против Бога, сделав все от них зависящее для того, чтобы не позволить этому переводу появиться на свет»<sup>5</sup>. В итоге перевод издать не удалось ни в типографии «Умидъ», ни в типографии «Аманат»<sup>6</sup>, ни где-либо еще при жизни Мусы Джаруллаха.

По утверждению эмигрировавшего из России в 1922 г. татарина Ахмета Вели Менгера, бизнесмена и мецената, которого цитирует ученик Мусы-эфенди Юсуф Уралгирай, эта рукопись могла находиться среди книг Бигеева, оставшихся в подвале мечети в Берлине (в этом городе Бигеев жил в начале 1930-х гг.)7. Однако судя по дальнейшим событиям, он взял ее с собой. 10 ноября 1948 г. Муса-бей передал право на печать перевода в Турции историку Джамалю Кутаю, владельцу газет «Миллет» и «Хакка Догру». «Миллет» даже обратилась к своим читателям с сообщением о том, что великий современный ученый Муса Джаруллах предоставил свой перевод Корана этой газете<sup>8</sup>. Впрочем, из-за скорой смерти Бигеева Кутай не смог получить от него произведение, которое хранилось, по мнению историка, в библиотеке каирского университета «Ал-Азхар». Кутай много раз обращался в египетский вуз, задействовав даже министра образования Турции, однако своего так и не добился. Турецкий исследователь жизни и творчества Бигеева М. Гёрмез сомневается в том, что Муса Джаруллах передал свой

 $<sup>^1\:</sup>$   $\it 3apunos\: \it M.A.$  Концепция исламского университета Мусы Бигиева // Ислам в современном мире. 2016. Т. 12(2). С. 138.

 $<sup>^2~</sup>$  См., напр.: Ал-Хами $\partial u$ . Ал-Иткан фи тарджамат ал-Кур'ан. Казань: Тип. «Бр. Каримовых», 1914. (Первое издание — Оренбург, 1907 г.). 717 с.

 $<sup>^3</sup>$  *Бигеев М.* Халкын назарына берничә мәсьәлә. Казань: Издательство М. Максудова, тип. «Умидъ», 2012. С. 93.

 $<sup>^4\,</sup>$  *Мараш И.* Религиозное обновление в тюркском мире (1850–1917). Казань: Иман, 2005. С. 103–104.

 $<sup>^5</sup>$  Хайрутдинов А. Г. Введение // Бигеев М. Дж. Избранные труды: В 2 т. Т. 1 / пер. с осман. Казань: Татар. кн. изд-во, 2005. С. 14.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> Kanlidere A. Kadimle Cedit Arasında Musa Carullah. Istanbul: Dergah Yayinlari, 2005. S. 73.

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> См. предисловие Юсуфа Уралгирая к: *Mûsâ Cârullah*. Uzun Günlerde Oruç. Ankara, 1975. S. XXII.

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> Görmez M. Musa Carullah Bigiyef. Ankara, 1994. S. 65.

САЕТОВ Ильшат 61

труд в «Ал-Азхар». По его сведениям, Бигеев перед смертью завещал свои книги турецкому посольству в Каире для передачи в Национальную библиотеку Турции, но дальнейшая их судьба неизвестна 1. Однако тот же Уралгирай утверждает, что среди этих книг — а у него имелся их список, который составлялся при нем же, — перевода Корана не было 2. Так или иначе, этот, возможно, самый важный труд Бигеева до недавнего времени считался пропавшим.

В атеистическом Советском Союзе очень узкому кругу специалистов, близкому к доктору филологических наук профессору ЛГУ А. Т. Тагирджанову (1907–1983), было известно, что жена Мусы-эфенди сумела сохранить часть архива своего нелегально эмигрировавшего мужа и перед кончиной передала ее на хранение младшей дочери — Ф. М. Тагирджановой, супруге профессора. Фатима Мусовна в начале 2000-х гг. сообщила об имеющихся у нее реликвиях сотрудникам Института истории АН РТ, но переговоры тогда зашли в тупик<sup>3</sup>.

#### Находка века

Примерно 10 лет назад российский корановед Ефим Резван заинтересовался архивом М. Бигеева. Он познакомился с внучкой другого видного татарского ученого — Зыя Камали, которая сообщила ему о том, что перевод Бигеева находится в Петербурге у дочери автора. Резван поручил своей аспирантке-татарке поискать ее. В результате нашлись и семья, и Коран<sup>4</sup>. Был снят фильм «Рукопись и судьба»<sup>5</sup>, который увидел свет в 2007 году (уже после смерти Фатимы-ханум). Тремя годами позже в Казани, без участия Е. Резвана, вышел сборник в двух томах, один из которых представлял собой уникальное собрание документов, писем и описания эпохи Бигеева, составленное женой его внука Альмирой Тагирджановой — «Книга о Мусе-эфенди, его времени и современниках», а другой являлся репринтом «того самого» перевода Корана Бигеева. Двухтомник был неоднократно презентован<sup>6</sup>, выставлен

 $<sup>^1~</sup>$   $\it G\ddot{o}rmez~M.$  Musa Carullah Bigiyef'ten (ö. 1949) Tarihçi-Yazar Cemal Kutay'<br/>a Cevab // Islamiyat I. 1998. Nº 2. S. 90.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Uzun Günlerde Oruç. Ankara, 1975. S. XXII.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Из разговора с Альмирой Тагирджановой, женой внука М. Бигеева. Личный архив автора.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> Резван Е. А. Введение в коранистику: учебное пособие. Казань: Изд-во Казан. ун-та, 2014. С. 250.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> *Резван Е.А.* (реж.) Рукопись и судьба, 2007. [Электронный ресурс] // URL: https://www.youtube.com/watch?v=ajKzQ1UfDug&list=WL&index=82 (дата обращения 12.01.2017).

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> См., напр.: Состоялась презентация перевода Корана на старотатарский, выполненный Мусой Бигеевым // «Ислам-инфо». 08.11.2010. [Электронный ресурс] // URL: http://www.info-islam.ru/publ/novosti/tatarstan/sostojalas\_prezentacija\_perevoda\_korana\_na\_staro\_tatarskij\_vypolnennyj\_musoj\_bigievym/2−1−0−8087 (дата обращения 12.01.2017); В Казани состоится открытие выставки, посвященной Мусе Бигееву // Ислам сегодня. 08.04.15. [Электронный ресурс] // URL: http://islam-today.ru/novosti/2015/04/08/v-kazani-sostoitsa-otkrytie-vystavki-posvasennoj-muse-bigievu/ (дата обращения 12.01.2017).

и стал большим событием в общественной жизни не только Татарстана, но и всего тюрко-мусульманского мира.

Когда несколько лет назад автору статьи удалось познакомиться с «факсимиле труда Бигеева», подлинность его сразу вызвала некоторые сомнения. В издании, которое было якобы «сигнальным экземпляром», не было указания ни авторства, ни даты, ни типографии, отсутствовала и какая-либо другая информация о книге. Это казалось весьма странным, если говорить о стереотипном издании, которое должно было быть точной копией печатного оригинала: в типографиях указывать эти данные были обязаны. Кроме того, вызывало настороженность и то, что типография, как утверждали, напечатала сигнальный экземпляр, не имея на руках разрешения на публикацию самой книги. Сомнения усиливало и количество основных страниц репринта — 771, тогда как на обложке выпущенной в 1912 г. книги Бигеева «Пост в длинные дни» («Озын көннәрдә руза») в сообщении о готовящемся издании перевода Корана говорилось: «Если пожелает Аллах, будет иметь формат среднего размера, насчитывать до 400 страниц, язык будет легок, а цена — дешевая»<sup>1</sup>. Как бы то ни было, эти факты не подвигли меня тогда на какие-либо действия.

#### Ничего татарского

В августе текущего года, так и не дождавшись того, что кто-то переведет в конце концов «главный перевод Корана на татарский язык», собственно, на современный татарский язык, я решился взяться за это дело сам. Но буквально после перевода первой суры «Ал-Фатиха» и внимательного рассмотрения ряда айатов других сур мои прежние сомнения в том, что это написано Бигеевым, возросли многократно.

Во-первых, обратил на себя внимание полностью турецко-османский язык перевода без каких-либо элементов, присущих татарскому языку. Безусловно, язык Бигеева, как и многих других татарских авторов начала прошлого столетия, включал в себя как арабо-персидские, так и огузско-турецкие элементы. Однако я склонен скорее согласиться с исследователем языковых особенностей произведений богослова Р. Р. Абдулхаковым в том, что язык Бигеева «соответствует образцу концепции среднего языка (*«урта лисан»*), созданной И. Гаспринским»<sup>2</sup>.

Об отличии языка, на котором писал М. Бигеев, от османского свидетельствует, например, сравнение двух изданий его статьи «Перевод Священного Корана» («Коръэн Кәрим тәржемәсе»). Первоначально она

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Бигеев М. Озын көннәрдә руза. Казань: Электро-типография «Умидъ», 1911. С. 2 обложки.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Абдулхаков Р. Р. Языковые особенности произведений Мусы Джаруллаха Бигиева: автореф. дис. канд. филолог. наук. Казань, 2007. С. 5.

САЕТОВ Ильшат 63

вышла в изданном в 1912 г. в Казани сборнике «Несколько вопросов на суд народа» (*Халык назарына бер ничә мәсьәлә*<sup>1</sup>), затем была напечатана в стамбульском журнале «Ислам дуньясы» в 1913 г.<sup>2</sup> И хотя оба текста, по сути, представляют собой одно и то же, ряд слов и выражений в стамбульском издании были заменены на османские. Например, в казанском издании использовано слово «үз» (что означает «сам, свой»), тогда как в османском — «кенди»; татарское слово «дөрест» (означает «правильный», а турецкое *dürüst* имеет значение «честный») заменено на османское «догру» и т. п. Этот факт еще раз подтверждает отличие «среднего» языка М. Бигеева от чисто османского. Муса-эфенди для татарской аудитории старался писать более «по-татарски», а его статьи для стамбульских изданий «отуречивались».

Бросается в глаза и шрифт репринтного издания, отличающийся от татарских дореволюционных изданий, а также отсутствие в нем таких букв, как ∄ и ≤. Отличие шрифта репринта 2010 г. от шрифта вышеуказанного сборника, который вышел в той же типографии «Умидъ», в которой планировалось и издание перевода Корана, причем в том же году, очевидно для любого специалиста.

Более того, в вышеупомянутой статье «Перевод Священного Корана» М. Бигеев перечисляет 10 принципов, которыми он руководствовался при переводе Священного Писания, среди которых необходимо особо отметить важность филологического анализа и отрицание необходимости следовать за комментариями (тафсир и тавил) мусульманских богословов прошлых веков, при их предварительном изучении. Также в этой статье отмечается, что в случаях различия в чтениях (кыраат) Корана, которые меняют смысл слов и выражений, автор будет приводить все возможные интерпретации<sup>3</sup>. Однако в представленном переводе эти принципы не соблюдаются.

#### Кто написал Коран?

Для объяснения этих несоответствий я выдвинул две гипотезы:

- 1. Предъявленное миру издание не является переводом Бигеева.
- 2. Муса-эфенди активно пользовался османскими переводами Корана, почему-то не адаптируя этот язык под «урта лисан».

Для проверки обеих этих гипотез следовало просмотреть все возможные переводы Корана на османский язык, изданные до 1927 года,

 $<sup>^{\</sup>rm 1}$  *Бигеев М.* Халкын назарына берничә мәсьәлә. Казань: Издательство М. Максудова, тип. «Умидъ», 2012. С. 85–93.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Mûsâ Cârullah. Kuran-i Kerim tercümesi // İslam dünyasi. 10.08.1913. № 13. S. 197–199.

 $<sup>^3</sup>$  *Бигеев М.* Халкын назарына берничә мәсьәлә. Казань: Издательство М. Максудова, тип. «Умидъ», 2012. С. 89–92.

когда М. Бигеев в последний раз совершил путешествие в Стамбул по пути в Россию из хаджа и имел возможность привезти книги домой. Я принялся искать в электронных каталогах библиотек и хранилищ как сами источники, так и статьи, посвященные переводам, чтобы по различным признакам репринта выйти на возможный источник. В итоге, сведя воедино совпадения по названию перевода (Таржема-и шарифа, имеется на обложке репринта), специфике перевода автором стандартной мусульманской фразы «Бисмилляхи-р-рахмани-ррахим»<sup>1</sup>, стилю оформления и объему издания, я смог сделать предварительный вывод: с большей долей вероятности наш «Бигеевский Коран» был репринтом перевода турецкого автора Сулеймана Тевфика. Это был один из первых переводов Корана на турецкий язык, который начал издаваться в республиканской Турции<sup>2</sup>. Для исключения каких-либо сомнений я заказал один из экземпляров этой книги (сейчас имеется у меня на руках) и сравнил его с российским изданием 2010 года постранично. Кроме того, по любезному приглашению Альмиры Тагирджановой, жены внука Мусы-эфенди — Мухаммеда Тагирджанова, я отправился в Санкт-Петербург и получил возможность сопоставить хранящийся в семье «сигнальный экземпляр», с которого сделали репринт, с турецким изданием. Мои предположения целиком подтвердились — объявленный «переводом Бигеева» труд оказался полной копией (включая обложку, но без страниц с выходными данными и введением) издания перевода Корана на турецко-османский язык С. Тевфика, подготовленного в Стамбуле в 1926 году в издательстве Yeni Şark Kütüphanesi (Библиотека Нового Востока) и отпечатанного в типографии Ахмеда Камиля<sup>3</sup>.

#### От Дюма до ал-Газали

Следует сказать несколько слов об авторе этого произведения, не углубляясь в чрезвычайно интересные детали его жизни и творчества. Сулейман Тевфик Ал-Хусейни [Оззорлуоглу] (1861–1939) был весьма плодовитым переводчиком, журналистом и писателем своей эпохи, из-под пера которого вышло более 160 произведений<sup>4</sup>. Он владел арабским, французским, итальянским, переводил Гюго, ал-Газали,

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> *Çabuk A. Ç.* Kur'an-i Kerim'in Türkçe tercümelerinde besmele // International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic. Vol. 9/12, Fall 2014. P. 136–137.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Aydar H. Türklerde Kur'an Çalışmaları // İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. 1999.
№ 1. S. 181.

 $<sup>^{\</sup>scriptscriptstyle 3}$  Terceme-i şerife- Türkçe Kur'an-ı Kerim. İstanbul: Yeni Şark Kütüphanesi, Matbaa-i Ahmed Kamil, 1926. 6+771 S.

 $<sup>^4~</sup>$  *Bozkurt E., Karadağ A.* Türk Kültür ve Edebiyat Dizgesinde Çok Kimlikli Bir Mütercim: Süleyman Tevfik // Rumeli'de Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi. 2014. Nö1(38). S. 41.

САЕТОВ Ильшат 65

Золя, Конан Дойля, беллетристику, детские книги и т. д. Сулейманэфенди также активно занимался публицистической деятельностью: только в период с 1908 по 1927 г. он учредил три и работал главным редактором в 12 газетах<sup>1</sup>. С. Тевфик сам написал множество произведений, включая книги про войну, исторические романы, басни, книги гаданий и прочее. В выборе жанра он, похоже, опирался на рыночный потенциал издания.

Что касается Корана, то переводить его (вернее, излагать в вольном переводе на турецко-османский язык тафсир Фахруддина ар-Рази) Сулейман-бей начал в 1897 году и закончил работу через 10 лет. Как и в случае с Бигеевым, ему не разрешили напечатать этот труд. Однако после младотурецкой революции 1908 года он смог частично его опубликовать. Затем была долгая пауза, и в следующий раз Тевфик получил возможность довести до читателя начало своего перевода только в 1924 году, после провозглашения в Турции республики. В связи с массовой критикой и даже отдельным негативным заявлением по этому поводу от Департамента религиозных дел, основную часть произведения опубликовать не удалось. В 1925 году подавляющее большинство мусульманских газет было закрыто, критиковать стало некому<sup>2</sup>. И в следующем, 1926 году неутомимый автор напечатал в разных типографиях два идентичных по содержанию издания, которые он подготовил на основе своего перевода ар-Рази, назвав их «Терджеме-и шерифе / Тюркче Кур'ан-и Керим» (771 стр.) и «Тюркче Кур'ан-и Керим» (808 стр.)<sup>3</sup>. Автором последнего некоторые ошибочно считают знаменитого Ахмета Джевдет-пашу из-за публикации его статьи во введении<sup>4</sup>. Еще через год Сулейман Тевфик выпустил свой перевод в более полном варианте под названием «Кур'ан-и Керим Терджумеси / Тюркче Мусхаф-ы Шериф» и еще одну версию под заголовком «Тюркчели Кур'ан-и Керим»<sup>5</sup>. Оставляя все то, что произошло в турецкой политике и общественных настроениях в связи с публикацией переводов Корана С. Тевфика для следующих изысканий, констатирую еще раз: издание 1926 г. в 771-страничном варианте и стало «бигеевским». Как же это произошло? На мой взгляд, объяснение может иметь две версии.

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Gazel A., Ortak Ş. İkinci meşrutiyet'ten 1927 yilina kadar yayin imtiyazi alan gazete ve mecmualar (1908–1927) // Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi. 2006. C. 7. № 1. S. 230–255.

 $<sup>^2</sup>$  *Cündioğlu D.* Türkçe Kur'an Çevirilerinin Siyasî Bağlamında Bir Kur'an Mütercimi: Süleyman Tevfik // Müteferrika. 1998.  $\mathbb{N}^2$  11. S. 21–52.

 $<sup>^5</sup>$  Gümüş S. Cumhuriyet Döneminde (1923–1960 Arası) Meâl Çalışmaları // FSM Ilmî Araştırmalar Insan ve Toplum Bilimleri Dergisi. 2015. Nº 5. S. 299.

 $<sup>^4</sup>$  Armağan E., Gökkır N. Ahmed Cevdet Paşa'nın Tefsir Ilmine Katkısı ve Tercüme-i Şerife Adlı Eseri // Usûl. 2013. № 2(20). S. 154.

 $<sup>^5~</sup>$  Aydar~H. Türklerde Kur'an Çalışmaları // İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. 1999.  $N^{\rm o}$  1. S. 182.

Первая: Сулейман Тевфик всех обманывал, каким-то образом заполучил перевод Мусы Бигеева и адаптировал его для турок. Муса-эфенди, соответственно, решил сохранить «свой, но отуреченный» вариант в собственном архиве. Несомненно то, что Муса-эфенди получил этот том и привез его в Россию в 1926-м или 1927 году, когда он на обратном пути из Мекки заезжал в Стамбул. Однако множество разных обстоятельств не позволяет рассматривать эту версию в качестве жизнеспособной. Например, каким образом С. Тевфик мог получить перевод Бигеева в 1907 году (и начать публиковать его в 1908 г.), когда у того, по всей видимости, работа в это время была в самом разгаре? И почему тогда до своих последних дней Муса Джаруллах переживал о том, что его перевод не опубликован?

Вторая версия наиболее вероятная. Муса Бигеев заинтересовался переводом Корана на турецко-османский язык во время одной из двух поездок в Мекку-Стамбул в 1926-1927 гг. и взял его с собой в Россию. Опасаясь проблем при досмотре багажа, Муса-эфэнди ликвидировал листы с выходными данными и предисловием, поэтому, возможно, единственный в России экземпляр этой книги в его библиотеке оказался в таком усеченном виде. В мае 1931 г., почти через полгода после отъезда ученого в эмиграцию, были арестованы его старшие дети и произведен обыск в кабинете. Супруга Мусы-эфенди, Асьма-ханум Бигеева, вскрыв опечатанную дверь, успела до вывоза конфискованной библиотеки взять несколько книг, рабочую тетрадь и другие бумаги. Всю жизнь она свято хранила эту память о муже, сама сброшюровала разрозненные листы перевода Корана и перевозила с собой во время ссылки и впоследствии при частых переездах в поисках места жительства. По словам Альмиры Тагирджановой, ее свекровь, дочь Мусы-эфенди Фатима, говорила про этот Коран: «Әнием саклады, әтиемнән калган Көръән тәрҗемәсен» («Мама сохранила этот перевод Корана, оставшийся от папы»). Трактовать эти слова можно по-разному, но в итоге аутентичность перевода Корана должна была выявить лингвистическая экспертиза. Ее, по-видимому, перед изданием репринта не провели.

Существует вероятность, что сигнальный экземпляр перевода Корана на татарский язык все же существовал. Известно, что Муса Бигеев был совладельцем типографии «Аманат», для которой разработал шрифты. Выходу в свет полного тиража его собственного перевода Корана в этой типографии, по мнению потомков, помешали начавшаяся мировая война, повлекшая резкое сокращение финансирования, последующие революции и изменение политического строя.

Но открытым остается главный вопрос: где же в таком случае перевод самого Бигеева? Я считаю, что Муса-эфэнди хранил дорогую ему рукопись при себе, поэтому ее следует искать в Турции. Возможно, она

САЕТОВ Ильшат 67

пылится где-то в семейном архиве одного из турецких дипломатов высшего ранга, работавших в турецком посольстве в 1949 году, либо, неописанная, лежит в хранилищах Национальной библиотеки в Анкаре и ждет исследователей, которые вынесут коранические откровения в переводе Мусы Джаруллаха на свет Божий.

#### Литература

Абдулхаков Р. Р. Языковые особенности произведений Мусы Джаруллаха Бигиева: автореф. дис. канд. филолог. наук. Казань, 2007. 24 с.

*Ал-Хамиди*. Ал-Иткан фи тарджамат ал-Кур'ан. Казань: Тип. «Бр. Каримовых», 1914. (Первое издание — Оренбург, 1907 г.). 717 с.

Xайрут $\partial$ инов А.  $\Gamma$ . Введение // Бигиев М. Дж. Избранные труды: В 2 т. Т. 1 / пер. с осман. Казань: Татар. кн. изд-во, 2005. 336 с.

*Бигеев М.* Халкын назарына берничә мәсьәлә. Казань: Издательство М. Максудова, тип. «Умидъ», 2012. 93 с.

*Бигеев М.* Озын көннәрдә руза. Казань: Электро-типография «Умидъ». 1911. 204 с.

Зарипов И. А. Концепция исламского университета Мусы Бигиева. Ислам в современном мире. 2016. Т. 12(2). С. 137–144. DOI:10.22311/2074–1529–2016–12–2–137–144.

*Мараш И*. Религиозное обновление в тюркском мире (1850–1917). Казань: Иман, 2005. 199 с.

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

*Тагирджанова А.* Из опыта изучения проблемы искажения фамилии Мусы Бигеева // Гасырлар авазы. 2016. Т. 1–2. № 82–83. С. 280–284.

*Armağan E., Gökkır N.* Ahmed Cevdet Paşa'nın Tefsir Ilmine Katkısı ve Tercüme-i Şerife Adlı Eseri // Usûl. 2013. № 20(2). S. 141–180.

*Aydar H*. Türklerde Kur'an Çalışmaları // İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. 1999. № 1. S. 159–235.

*Bozkurt E., Karadağ A.* Türk Kültür ve Edebiyat Dizgesinde Çok Kimlikli Bir Mütercim: Süleyman Tevfik // Rumeli'de Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi, 2014. № 1(38). S. 38–59.

*Cündioğlu D.* Türkçe Kur'an Çevirilerinin Siyasî Bağlamında Bir Kur'an Mütercimi: Süleyman Tevfik // Müteferrika. 1998. № 11. S. 21–52.

*Çabuk A. Ç.* Kur'an-i Kerim'in Türkçe tercümelerinde besmele // International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic. Vol. 9/12. Fall 2014. S. 125–141.

*Gazel A., Ortak Ş.* İkinci meşrutiyet'ten 1927 yilina kadar yayin imtiyazi alan gazete ve mecmualar (1908–1927) // Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi. 2006. № 1. S. 230–255.

*Görmez M.* Musa Carullah Bigiyef. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1994. 228 s.

*Görmez M.* Musa Carullah Bigiyef'ten (ö. 1949) Tarihçi-Yazar Cemal Kutay'a Cevab // Islamiyat I. 1998. № 2. S. 85–97.

*Gümüş S.* Cumhuriyet Döneminde (1923–1960 Arası) Meâl Çalışmaları // FSM Ilmî Araştırmalar Insan ve Toplum Bilimleri Dergisi. 2015. № 5. S. 285–331.

*Kanlidere A.* Kadimle Cedit Arasında Musa Carullah. Istanbul: Dergah Yayinlari, 2005. S. 73.

 $M\hat{u}s\hat{a}$   $C\hat{a}rullah$ . Kuran-i Kerim tercümesi // İslam dünyasi. 10.08.1913. № 13. S. 197–199.

Mûsâ Cârullah. Uzun Günlerde Oruç. Ankara, 1975. 243 s.

Terceme-i şerife — Türkçe Kur'an-ı Kerim. İstanbul: Yeni Şark Kütüphanesi, Matbaa-i Ahmed Kamil, 1926. 771 s.

#### References

Abdulkhakov R. (2007). *Yazykovye Osobennosti Proizvedenij Musy Dzharullaha Bigieva* [Language Features of the Works of Musy Dzharullah Bigiev]: Avtoref. dis. kand. filolog. nauk. Kazan. 24 p. (In Russian).

Al-Khamidi (1914). *Al-Itkan fi Tardzhamat al-Kur'an*. Kazan: Tip. «Br. Karimovyh». (Pervoe izdanie — Orenburg, 1907 g.). 717 p. (In Russian). Khairutdinov A. (2005). *Vvedenie* [Introduction]. Bigiev M. Dzh. Izbrannye trudy: Vol. 2, i. 1. Kazan: Tatar. kn. izd-vo. 336 p. (In Russian).

Bigeev M. (2012). *Halqyn Nazaryna Berniche Mesele*. Kazan: Izdatelstvo M. Maksudova, tip. «Umid». 93 p. (In Russian).

Bigeev M. (1911). *Ozyn Konnerde Ruza*. Kazan: Elektro-tipografiya «Umid». 204 p. (In Russian).

Zaripov I. (2016). *Koncepciya Islamskogo Universiteta Musy Bigieva* [Conception of the Islam University of Musy Bigiev]. Islam v sovremennom mire. Vol. 12(2). Pp. 137–144. (In Russian).

Marash I. (2005). *Religioznoe Obnovlenie v Tyurkskom mire (1850–1917)* [Religious Renewal in the Turkish World]. Kazan: Iman. 199 p. (In Russian).

Rezvan E. (2014). *Vvedenie v Koranistiku* [Introduction to the Quran Studies]. Kazan: Izd-vo Kazan. un-ta. 408 p. (In Russian).

Tagirdzhanova A. (2016). Iz Opyta Izucheniya Problemy Iskazheniya Familii Musy Bigeeva [From the Experience of Studying of Problem of Distortion of the Musy Bigeev's Surname ]. *Gasyrlar avazy*. Vol. 1-2. Nº 82–83. Pp. 280–284. (In Russian).

Armağan E., Gökkir N. (2013). Ahmed Cevdet Paşa'nın Tefsir İlmine Katkısı ve Tercüme-i Şerife Adlı Eseri. *Usûl*. № 20(2). S. 141–180. САЕТОВ Ильшат 69

Aydar H. (1999). Türklerde Kur'an Çalışmaları. İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. № 1. S. 159–235.

Bozkurt E., Karadağ A. (2014). Türk Kültür ve Edebiyat Dizgesinde Çok Kimlikli Bir Mütercim: Süleyman Tevfik. *Rumeli'de Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi*.  $\mathbb{N}^{\circ}$  1(38). S. 38–59.

Cündioğlu D. (1998). Türkçe Kur'an Çevirilerinin Siyasî Bağlamında Bir Kur'an Mütercimi: Süleyman Tevfik. *Müteferrika*. № 11. S. 21–52.

Çabuk A. Ç. (2014). Kur'an-i Kerim'in Türkçe tercümelerinde besmele. *International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*. Vol. 9/12. S. 125–141.

Gazel A., Ortak Ş. (2006). İkinci meşrutiyet'ten 1927 yilina kadar yayin imtiyazi alan gazete ve mecmualar (1908–1927). *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. Nº 1. S. 230–255.

Görmez M. (1994). *Musa Carullah Bigiyef*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı. 228 s.

Görmez M. (1998). Musa Carullah Bigiyef'ten (ö. 1949) Tarihçi-Yazar Cemal Kutay'a Cevab. *Islamiyat I.* № 2. S. 85–97.

Gümüş S. (2015). Cumhuriyet Döneminde (1923–1960 Arası) Meâl Çalışmaları. *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi*. № 5. S. 285–331.

Kanlidere A. (2005). *Kadimle Cedit Arasında Musa Carullah*. Istanbul: Dergah Yayinlari. S. 73.

Mûsâ Cârullah. (1913). Kuran-i Kerim tercümesi. *İslam dünyasi*. 10.08.1913. № 13. S. 197–199.

Mûsâ Cârullah (1975). Uzun Günlerde Oruç. Ankara. 243 s.

*Terceme-I şerife* — *Türkçe Kur'an-ı Kerim* (1926). İstanbul: Yeni Şark Kütüphanesi, Matbaa-i Ahmed Kamil. 771 s.

#### History of Muslims in Documents

## NEITHER IN TATAR NOR BIGEEV'S: STORY OF ONE OTTOMAN TRANSLATION OF THE QURAN

#### Ilshat G. SAETOV,

Cand. Sci. (Polit.), research assistant, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences (12, Rozhdestvenka St., Moscow, Russian Federation, 107031). E-mail: saetov@gmail.com **Abstract.** The paper raises the question of the authenticity of the Quran's translation by Musa Bigiev published in 2010. The author considers a number of issues that made him doubt that the text was written by the famous Tatar Muslim scholar, as it is claimed. This work shows how the author examined his hypothesis and what it reveals.

**Keywords:** Quran, Jadidism, Tatar Muslim scholars and public activists, Tatar manuscripts, translations of the Quran into Tatar, Musa Bigiev, Musa Bigeev.

UDC 297.18; 930.23

DOI: 10.22311/2074-1529-2017-13-1-59-70



# ГОСУДАРСТВЕННО-ИСЛАМСКИЕ ОТНОШЕНИЯ В СССР ДО, ВО ВРЕМЯ И ПОСЛЕ ВЕЛИКОЙ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ВОЙНЫ: НА ПРИМЕРЕ ВОЗОБНОВЛЕНИЯ ХАДЖА И СОЗДАНИЯ ДУХОВНЫХ УПРАВЛЕНИЙ



### 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. Статья содержит анализ изменений в государственно-конфессиональных отношениях, что произошли в 40-е годы XX в. как результат либерализации религиозной политики Советского государства. Следствием этого стало создание духовных управлений мусульман и возобновление паломнической традиции советских мусульман после долгого перерыва.

**Ключевые слова:** Хадж, паломничество, государственно-конфессиональные отношения, духовное управлением мусульман, репрессии, мечеть, Великая отечественная война, Саудовская Аравия, СССР, СДРК.

УДК 930.85

DOI: 10.22311/2074-1529-2017-13-1-71-88

рганизация мусульманского паломничества из современной России за последние 10 лет приобрела системный характер. С годами наработан огромный опыт, позволяющий обеспечить высокий результат в проведении хаджа, поднять культуру совершения паломничества. Согласованная работа Совета по хаджу, Хаджмиссии России — специализированных структур, созданных уже в постсоветский период, а также задействованных в этом процессе государственных учреждений и ведомств дает возможность с уверенностью говорить об эффективности сложившейся системы. Ежегодная процедура подписания соглашения между Министерством по делам хаджа Саудовской Аравии и российской Хадж-миссией — это первый шаг к началу большой работы по организации паломничества. Данным соглашением, среди прочих условий, определяется квота для российских паломников на конкретный сезон. Несмотря на то, что для каждой страны эта квота установлена<sup>1</sup>, Хадж-миссия России ежегодно предпринимает попытки добиться ее увеличения для российских мусульман, апеллируя к тому, что в годы советской властилишь считаное число мусульман получило возможность совершить хадж, а в некоторые периоды он находился под полным запретом<sup>2</sup>. Так, с начала 1930-х годов и до середины 1940-х официальное паломничество из СССР не организовывалось, а государственно-конфессиональные отношения строились исключительно на репрессиях и лишении верующих всяческих свобод: гонениям и физическому насилию подвергались духовные лица, закрывались культовые здания и духовные учебные заведения, было запрещено религиозное книгоиздательство и т. д. Это касалось всех без исключения религий, которые исповедовались на территории Советского Союза.

В настоящей работе мы попытаемся проанализировать изменения в государственно-конфессиональных отношениях, которые произошли в результате послабления религиозной политики Советского государства, следствием чего стало возобновление паломнической традиции советских мусульман в военные годы после долгого перерыва. Данная тема рассматривалась немногими исследователями, при этом упор всегда делался на факт совершения паломничества и его результат, а не на причины и следствия разрешения организации хаджа из СССР. Нами поставлена задача обрисовать картину происходившего в государственно-исламских отношениях в указанный период, и выяснить, что способствовало возобновлению организации пятого столпа ислама — хаджа.

Заметим, что организацию хаджа в Мекку и Медину из Советского Союза нельзя рассматривать через призму вовлеченности в этот процесс только одной из заинтересованных в паломничестве стран. Иначе не было бы и результата в попытках. Ведь перерыв в совершении паломничества советскими мусульманами, длившийся с начала 30-х гг. ХХ в. и до середины 40-х, объясняется именно отсутствием понимания в отношениях между руководством СССР и Королевством Саудовская Аравия (КСА). Советский Союз одним из первых признал независимость молодого государства саудитов, о чем сообщил официальным письмом, направленным 16 февраля 1926 г. через генерального консула Карима Хакимова<sup>3</sup>. Дипломатические отношения были

 $<sup>^1~</sup>$  Квота на хадж для России —  $20\,500~$  мест. Однако в 2013~г., в связи с началом перестройки главной мечети Мекки, для всех стран она была урезана на 20% и составляла для России до конца 2016~г.  $16\,400~$  мест. С началом 2017~ года власти и организаторы хаджа КСА вернули всем странам прежние квоты.

 $<sup>^2</sup>$  *Нуриманов И. А.* Хадж-2014 прошел на высоком уровне // Хадж российских мусульман: Ежегодный сборник путевых заметок о хадже. М.: ИД «Медина», 2015. № 6. С. 28.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> *Мухетдинов Д.* В. Сотрудничество советской дипломатии и мусульманского духовенства СССР в 20-е годы XX века. Н. Новгород: Изд-во НИМ «Медина», 2006. С. 12.

установлены еще раньше — в 1924 г., с открытием генконсульства СССР в Джидде<sup>1</sup>, однако уже в 1938 г. они были полностью прерваны и возобновлены только в начале 1990-х гг. Что касается организации хаджа, то в деловой переписке Ибн Сауда и председателя ЦИК СССР Калинина в 1932 г., а также дипломатов двух стран на местах при обсуждении межгосударственных отношений одним из условий Эр-Рияда в подписании договора о дружбе и торговле с Москвой было и разрешение паломничества в Мекку советским мусульманам. Саудовская сторона отмечала притеснение верующих, запрет паломничества для них, и при обсуждении стратегических планов по установлению взаимовыгодной торговли, сотрудничества в политических вопросах тема разрешения хаджа для «русских мусульман» всплывала вновь и вновь<sup>2</sup>. Но Советское государство, основанное на идеологии атеизма, не хотело идти на такие уступки. Полпред СССР в Саудовской Аравии Назир-бей Тюрякулов<sup>3</sup> при общении с саудовской стороной настаивал на том, что «заключение договоров не должно увязываться с решением проблемы вакфов и паломников»<sup>4</sup>. Однако, будучи мусульманином, не раз совершившим хадж и умру лично, полпред Тюрякулов писал в центр в своих докладных записках, что разрешение и содействие в поездке от 10 000 до 15 000 паломников из СССР произвело бы «очень хорошее впечатление и отвело бы обвинения в угнетении ислама»<sup>5</sup>. Тем не менее у руководства Советского Союза тогда было свое видение данной ситуации, и первый официальный хадж с разрешения властей состоялся лишь в 1944 г.<sup>6</sup>

С 1936 по 1944 г. произошли разные события как внутри страны, так и на мировой арене. Многие из них помешали тому, чтобы официально и открыто совершать паломничество в Мекку не только простым советским мусульманам, но и духовным наставникам, и религиозным деятелям. Страшные репрессии 1937–38 гг., жесткая атеистическая политика советской власти не позволяли даже помышлять о возможности хаджа<sup>7</sup>.

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> *Мухетдтнов Д.В.* Сотрудничество советской дипломатии и мусульманского духовенства СССР в 20-е годы XX века. Н. Новгород: Изд-во НИМ «Медина», 2006. С. 12.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> *Наумкин В. В.* Ислам и мусульмане: культура и политика: статьи, очерки, доклады разных лет. М.–Н. Новгород: ИД «Медина», 2008. С. 285–286.

 $<sup>^3~</sup>$  Назир Тюрякулов — советский полпред в Джидде, назначен постановлением Президиума ЦИК СССР 15 декабря 1927 г. Проработал до января 1936 г.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> *Наумкин В.В.* Ислам и мусульмане: культура и политика: статьи, очерки, доклады разных лет. М.–Н. Новгород: ИД «Медина», 2008. С. 287.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> *Мансуров Т. А.* Аравийская эпопея полпреда Назира Тюрякулова. М.: Реал-Пресс, 2001. С. 21.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> Более подробно см.: *Нуриманов И*. Хадж в советский период // Хадж российских мусульман. № 4. Ежегодный сборник путевых заметок о хадже. Н. Новгород: ИД «Медина», 2012. С. 66–73.

 $<sup>^7</sup>$  *Нуриманов И*. Хадж мусульман России: из прошлого к настоящему // Хадж российских мусульман: Ежегодный сборник путевых заметок о хадже. Н. Новгород: ИД «Медина», 2008. № 1. С. 72.

Ситуация начала меняться с началом Великой Отечественной войны, которая потребовала объединения и сплочения всего советского народа без разделения на исповедания, национальности и языки. Можно с уверенностью сказать, что война СССР против фашистской Германии, где героически сражались и советские мусульмане, была одной из причин разрешения мусульманам посещать святые земли Аравии начиная с 1944 года.

Не секрет, что Берлин в годы войны широко использовал известного иерусалимского муфтия Амина ал-Хусейни для агитации мусульман всего мира воевать на стороне гитлеровской Германии. Муфтий также принимал активное участие в работе исламской религиозной школы («Муллашуле») при Национальном комитете объединения Туркестана антисоветском коллаборационистском органе, созданном гитлеровцами в 1942 г. для достижения независимости Западного Туркестана от СССР. В мае 1943 г. за свою деятельность ал-Хусейни получил звание группенфюрера СС. Призыв одиозного муфтия был слышен и в Советском Союзе. Подрывная работа против устоев коммунистической системы, основанной на атеизме, шла на всех направлениях, и тема ислама и мусульман использовалась Берлином как в мусульманских странах, так и в СССР. Развернулась борьба за лояльность мусульман. Пропагандируя свободу религии и открывая новые мечети, умело используя факты страшных репрессий 1937-38 гг., коснувшиеся мусульманского духовенства, гитлеровцы начали наступление на Кавказ и Крым. Берлин сделал расчет именно на мусульман этих регионов для создания из их числа войсковых формирований. Но просчитался. Верующие встали на защиту своей Родины<sup>1</sup>.

Гитлер в своей политике и в деле управления покоренными народами фактор религии ставил во главу угла, считая, что это позволит заручиться расположением местных жителей. Известна его речь в кругу приближенных, где он четко охарактеризовал отношение к религиозной свободе: «Нашим интересам соответствовало бы такое положение, при котором каждая деревня имела бы собственную секту, где развивались бы свои особые представления о Боге. Даже если в этом случае в отдельных деревнях возникнут шаманские культы, подобно негритянским или американо-индейским, то мы могли бы это только приветствовать, ибо это лишь увеличило бы количество факторов, дробящих русское пространство на мелкие единицы»<sup>2</sup>. Нацистские средства массовой информации настойчиво поднимали тему советской атеистической репрессивной политики, гонений на религии

 $<sup>^1</sup>$  Хабутдинов А.Ю. Российские муфтии: от екатерининских орлов до ядерной эпохи (1788–1950). Н. Новгород: Изд-во НИМ «Махинур», 2006. С. 55–56.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Дашичев В. И. Банкротство стратегии германского фашизма: ист. очерки, док-ты и мат-лы. М., 1973. Т. 1. С. 66.

и верующих, подчеркивая, что германские власти предоставляют свободу вероисповедания всем. Но ситуация развивалась несколько иначе, чем они ожидали.

На состоявшемся 15–17 мая 1942 г., впервые после 1926 г., Съезде мусульманского духовенства в Уфе председатель Центрального духовного управления мусульман (ЦДУМ) муфтий Габдрахман Расулев обратился к верующим мусульманам с патриотическим призывом защищать Родину и идти на фронт: «...Уважаемые братья-мусульмане! ...изречения Великого Аллаха и Его Пророка, великого Мухаммада [мир ему и благословение] призывают вас, мусульмане, не жалея сил, сражаться на полях брани за освобождение великой Родины, всего человечества и мусульманского мира от ига фашистских злодеев. Оставшиеся в тылу мужчины и женщины, не поддавайтесь малодушию и панике, приложите все свои силы для изготовления всех необходимых предметов для успешного ведения войны и обеспечения жизни населения. В этой святой Отечественной войне против фашистской Германии и ее приспешников, доказав свою правоту, покажите перед всем миром верность своей Родине, молитесь в мечетях и молитвенных домах о победе Красной Армии.

Мы, ученые Ислама и духовные деятели, живущие в Советском Союзе, призываем всех мусульман к единодушной защите любимой Родины и мусульманского мира от германских фашистов и их приспешников. Молитесь великому и милостивому Богу о скорейшем избавлении врага, освобождении всего человечества и мусульманского мира от тирании человеконенавистников-фашистов»<sup>2</sup>.

Его призыв был переведен на разные языки, напечатан в различных изданиях и разослан по всему миру. Можно с уверенностью утверждать, что речь советского муфтия с призывом противостоять фашистскому натиску и освободить все человечество и мусульманский мир от врага была услышана. Позже, в 1943 г., председатель Центрального духовного управления мусульман (ЦДУМ) муфтий Габдрахман Расулев направил Сталину телеграмму, в которой говорилось: «...воодушевленный успехами нашей славной Красной Армии, я лично вношу 50 тысяч рублей на строительство танковой колонны и особым посланием приглашаю верующих мусульман жертвовать на постройку танковой

 $<sup>^1</sup>$  Единственная официальная организация мусульман на тот момент. Позже, в 1943 г., будет создан ДУМ Средней Азии и Казахстана (САДУМ) с центром в Ташкенте, в 1944 г. — ДУМ Северного Кавказа с центром в Буйнакске и ДУМ Закавказья с центром в Баку.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Московская Соборная мечеть — путеводный маяк уммы: альбом /сост.: Д. З. Хайретдинов, Д. В. Мухетдинов; текст Д. З. Хайретдинова; пер. на англ. Д. Рубина; гл. ред. Д. В. Мухетдинов. М.: Издательский дом «Медина», 2015. С. 64; См. также: *Хабутдинов А. Ю.* Российские муфтии: от екатерининских орлов до ядерной эпохи (1788–1950). Н. Новгород: Изд-во НИМ «Махинур», 2006. С. 56–57. См. также: *Одинцов М. И.* Власть и религия в годы войны. Государство и религиозные организации в СССР в годы Великой Отечественной войны. 1941–1945. М., 2005. С. 246–249.

колонны»<sup>1</sup>. Ответ не заставил себя ждать: «Благодарю Вас за Вашу заботу о бронетанковых силах Красной Армии. Примите мой привет и благодарность. И. Сталин»<sup>2</sup>. Аналогичная акция была проведена в 1944 г. прихожанами Соборной мечети Москвы, которые услышали призыв муфтия Расули и собрали 55 тысяч рублей наличными и 20 тысяч рублей облигациями на строительство танковой дивизии<sup>3</sup>. На эту добровольную акцию мусульман Сталин также отреагировал, направив активистам мечети благодарственную телеграмму<sup>4</sup>.

Обращение к мусульманам Узбекистана, Таджикистана, Киргизии, Туркмении и Казахстана было принято на Курултае в Ташкенте 15–20 октября 1943 г., во время создания Среднеазиатского духовного управления мусульман (САДУМ). Текст обращения гласил: «Мы, мусульманские богословы и представители верующих Узбекистана, Таджикистана, Туркмении, Киргизии и Казахстана, от имени всех мусульман адресуем это Обращение вам, наши дорогие сыны и братья! Плечом к плечу со всеми народами сражайтесь, как храбрые львы, против нацистских захватчиков, уничтожайте ненавистных фашистов так, чтобы ни один из них не остался на нашей планете! Защищайте каждую пядь нашей земли и укрепляйте свои ряды железной дисциплиной. Мы призываем всех верующих молиться Аллаху и просить Его помочь нашим солдатам и ниспослать быструю победу над врагом»<sup>5</sup>.

Открытие САДУМ стало возможным после того, как лидер Среднеазиатских мусульман и авторитетный религиозный деятель Ишан Бабахан в июле 1943 г. посетил Москву и встретился с И. Сталиным. Именно тогда были подняты вопросы о создании Духовного центра, управления религиозными делами и обрядами, о преподавании основ ислама, издании религиозной литературы, воспитании верующих в духе законопослушания и патриотизма. В принятом на Курултае по созданию САДУМ Уставе организации эти пункты были обозначены как руководство к действию<sup>6</sup>. Из воспоминаний Софиях Бабахановой о своем отце и его поездке к И. Сталину в Москву: «Вскоре после получения согласия центра на открытие Духовного управления отщи брат собрались для поездки в Москву. …В Москве на приеме у И. В. Сталина был только мой

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> 3 марта 1943 г. в газете «Известия» была опубликована телеграмма Габдурахмана Расули о сборе средств мусульманами на строительство танковой колонны.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Хабутдинов А.Ю. Российские муфтии: от екатерининских орлов до ядерной эпохи (1788–1950). Н. Новгород: Изд-во НИМ «Махинур», 2006. С. 57.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Московская Соборная мечеть — путеводный маяк уммы: альбом / сост.: Д. З. Хайретдинов, Д. В. Мухетдинов; текст Д. З. Хайретдинова; пер. на англ. Д. Рубина; гл. редактор Д. В. Мухетдинов. М.: Издательский дом «Медина», 2015. С. 60.

<sup>4</sup> Там же. С. 63.

 $<sup>^5</sup>$  Хабутдинов А.Ю. Духовные управления и советские мусульмане в годы Великой Отечественной войны // Минарет Ислама. 2010. № 1–2(23–24). С. 58.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> Усманходжаев А. Жизнь муфтиев Бабахановых: служение возрождению Ислама в Советском Союзе. Н. Новгород: ИД «Медина», 2008. С. 43–44.

отец. По приезде он рассказывал, что беседа проходила через переводчика в кабинете И.В. Сталина. Он уважительно и доброжелательно расспрашивал о настроении мусульман, об их жизни, предложил собрать Курултай мусульман, образовать Духовное управление, призвать мусульман оказать помощь фронту и решительно вести борьбу против захватчиков. Отца угощали чаем и виноградом, он заметил, что кабинет вождя народов был обставлен очень скромно»<sup>1</sup>.

Однако некоторые исследователи ставят под сомнение личную беседу Сталина и И. Бабахана. Это связано с тем, что их встреча не была зафиксирована в справочнике «Посетители кремлевского кабинета И. В. Сталина. Журналы (тетради) записи лиц, принятых первым генсеком. 1924–1953»<sup>2</sup>. Но все события и изменения в жизни мусульман, произошедшие позднее, воспоминания родственников муфтия доказывают, что все же эта встреча состоялась. Возможно, влияние неких внешних факторов, о которых мы можем сейчас только догадываться, сыграло роль в определении места встречи: не в рабочем кабинете генсека, а в каких-то других помещениях Кремля. Таких же взглядов по этому поводу придерживался доктор исторических наук Д. Ю. Арапов<sup>3</sup>.

Приведенные выше примеры переписки религиозных деятелей с И. В. Сталиным о пожертвовании фронту денежных средств и ответная его реакция с благодарностью и приветом через газеты, проведенные личные встречи и обещанная помощь служили дополнительным стимулом для верующих идти на фронт и вставать на защиту Родины, которая стала признавать роль верующих в жизни страны и всячески поддерживать деятельность духовных управлений. Но самое главное, обещания были сдержаны, и верующие получили необходимое для отправления религиозных ритуалов, открылись мечети, возобновилось книгоиздание.

Подтверждением того, что религиозная политика государства в этот период стала приобретать либеральные черты, явилась и практика взаимодействия власти с другими конфессиями и религиозными общинами. Изучение этой практики дает нам конкретные факты, сопоставление которых (чего нет в других исследованиях по данной теме) позволяет убедиться: это было во многом вынужденное, но выверенное решение руководства страны, затронувшее все конфесии, о смягчении прежнего курса на построение «безрелигиозного общества».

 $<sup>^1</sup>$  Усманходжаев А. Жизнь муфтиев Бабахановых: служение возрождению Ислама в Советском Союзе. Н. Новгород: ИД «Медина», 2008. С. 41-42.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Посетители кремлевского кабинета И.В. Сталина. Журналы (тетради) записи лиц, принятых первым генсеком. 1924–1953. Алфавитный указатель // Исторический архив. 1998. № 1.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Ислам и советское государство (1944–1990): сборник документов. Вып. 3 / сост., авт. предисл. и примеч. Д. Ю. Арапов. М.: Изд. Дом Марджани, 2011. С. 21.

Для сравнения обратимся к истории взаимоотношений государства и Русской православной церкви (РПЦ), которая вместе с другими религиозными организациями ощутила всю мощь атеистической репрессивной машины в 1937–38 гг.

С началом Великой отечественной войны прослеживаются сходные действия лидеров разных религиозных объединений. С первых же ее дней Патриарший Местоблюститель митрополит Сергий направил во все православные приходы как внутри СССР, так и в Румынии, Чехословакии, Югославии, Греции, других оккупированных Германией стран более 20 посланий с призывом бороться с фашизмом, который, по его словам, имеет антихристианскую сущность, собирать пожертвования фронту, идти на войну<sup>1</sup>.

В сентябре 1943 г. Сталин принял в Кремле митрополита Сергия, как двумя месяцами раньше — духовного лидера среднеазиатских мусульман Ишана Бабахана, о чем говорилось выше. В ходе беседы православному народу была выражена благодарность за помощь в войне против Германии, обещана всесторонняя государственная поддержка, дано разрешение на проведение Архиерейского Собора для избрания патриарха<sup>2</sup>. Был поднят вопрос об освобождении из тюрем священнослужителей, возвращении зданий церквей и монастырей верующим, открытии приходов, воскресных духовных школ, было получено разрешение на религиозную издательскую деятельность и посещение святых мест за пределами СССР<sup>3</sup>.

Результатом всех этих прорелигиозных послаблений стало создание специальных органов власти, которые должны были заниматься вопросами государственно-конфессиональных отношений, культа, религиозными объединениями, регистрацией приходов, школ, открытием храмов и т. д. Уже 14 сентября 1943 г. был образован Совет по делам Русской православной церкви, а 19 мая 1944 г. вышло постановление Совнаркома СССР об учреждении Совета по делам религиозных культов (СДРК)<sup>4</sup>. Последний осуществлял связь между правительством СССР и руководителями религиозных объединений: армяно-григорианской, старообрядческой, католической, греко-католической, лютеранской церквей и мусульманского, иудейского, буддийского, сектантского (адвентисты, баптисты и др. христианские секты) вероисповеданий

 $<sup>^1</sup>$  Одинцов М.И. Великая Отечественная война (1941–1945) и религиозные организации в СССР. [Электронный ресурс] // URL: http://www.pravenc.ru/text/150063.html (дата обращения: 24 ноября 2016 г.).

 $<sup>^2~</sup>$  И. В. Сталин: «Церковь может рассчитывать на всестороннюю поддержку правительства» / публ. док. М. И. Одинцова // Диспут. 1992. Nº 3. C. 142–158.

 $<sup>^3</sup>$  Одинцов М.И. Там же. [Электронный ресурс] // URL: http://www.pravenc.ru/text/150063.html (дата обращения: 24 ноября 2016 г.).

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 1. Л. 1. Машинопись. Копия.

по вопросам, требующим разрешения правительства <sup>1</sup>. Идея создания специального государственного органа такого типа вынашивалась руководством СССР с начала войны, когда возникло понимание того, что на атеистических ценностях и антирелигиозной пропаганде врага не победить <sup>2</sup>. Как точно заметил Черчилль: «Советский Союз сумел выиграть войну только тогда, когда речь шла о защите Родины и веры, а не власти коммунистов» <sup>3</sup>. В поражении нацизма верующие всего мира видели победу Бога над дьяволом. Кроме того, являясь членом антигитлеровской коалиции, Советский Союз был заинтересован в том, чтобы на международной арене его воспринимали как свободное государство, и в части отношения к религиозной вере — тоже. Это способствовало достижению более прочных партнерских и дружеских отношений со странами как Запада, так и Востока <sup>4</sup>. Что в результате и произошло.

В целом военно-политическая ситуация этих лет и необходимость если не полного, то частичного признания непродуктивности притеснения верующих со стороны советской власти позволили духовным лидерам и их организациям заявить о себе, получить разрешение на отправление установленных молитв и религиозных ритуалов, в том числе на возобновление паломничества, которое во всех религиях занимает заметное место.

Однако важно показать, почему и для чего именно в этот непростой период советским мусульманам разрешается паломничество, более того, оно организуется на высшем государственном уровне<sup>5</sup>, с привлечением представителей всех ветвей власти. Отметим, что первая группа паломников из 6 человек<sup>6</sup> представляла САДУМ — там не было ни одного представителя из структуры ЦДУМ, исторического правопреемника Оренбургского магометанского духовного собрания (ОМДС), созданного по указу императрицы Екатерины II в 1788 г.<sup>7</sup> Эта информация заставляет задаться некоторыми вопросами. Например, послужила ли личная

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Ислам и советское государство (1944–1990): сборник документов. Вып. 3 / сост., авт. предисл. и примеч. Д. Ю. Арапов. М.: Изд. Дом Марджани, 2011. С. 21, 28.

 $<sup>^2~</sup>$  Государство и церковь в годы войны: Докл. зап. председателей Совета по делам РПЦ и Совета по делам религ. культов при СНК СССР, 1945 г. / публ. М. И. Одинцова // Диспут. 1995. № 4. С. 117-135.

 $<sup>^3</sup>$  Хайретдинов М. З. Цели и способы джихада // Рамазановские чтения: сб. ст. / под. общ. ред. Д. В. Мухетдинова. Н. Новгород: Изд-во НИМ «Махинур», 2006. С. 71.

 $<sup>^4\:</sup>$  Ислам и советское государство (1944—1990): сборник документов. Вып. 3 / сост., авт. предисл. и примеч. Д. Ю. Арапов. М.: Изд. Дом Марджани, 2011. С. 19.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> *Ахмадуллин В.А.* Деятельность Советского государства и духовных управлений мусульман по организации паломничества (1944–1965 гг.): анализ исторического опыта и значение для современности: монография. М.: Издательский дом «Исламская книга», 2016. С. 19.

<sup>6</sup> Там же. С. 136.

 $<sup>^7</sup>$  Более подробно см.: *Хабутдинов А.Ю.* История Оренбургского магометанского духовного собрания (1788—1917): институты, идеи, люди / отв. ред. Д. В. Мухетдинов. Н. Новгород: ИД «Медина», 2010—208 с

встреча И. Бабахана и И. Сталина в июле 1943 г. поводом для разрешения и организации паломничества в Мекку в 1944 г. и на следующий год? Являлось ли ходатайство И. Бабахана на имя Председателя СДРК при СНК СССР И. В. Полянского о паломничестве результатом беседы с руководителем Советского государства или это была личная инициатива муфтия? Почему в состав участников хаджа 1944 г., после долгого запрета паломничества, были включены только верующие из Средней Азии?

Очевидно, что в 1944 г., во время продолжающихся военных действий, организовать паломничество из центра было затруднительно: дальность пути, разрушенная инфраструктура и многие другие факторы осложняли организацию исполнения пятого столпа ислама — хаджа. Ташкент как отправной пункт паломничества в силу своего географического положения — относительной близости к Мекке — был, несомненно, предпочтительней Уфы. При этом ключевым в деле разрешения хаджа, по нашему мнению, стало ходатайство муфтия Бабахана, которое совпало с положительной динамикой наступательных действий военных на фронтах, созданием в период с 1943 по 1944 г. новых духовных управлений мусульман в Средней Азии, на Северном Кавказе и в Закавказье. Личная встреча авторитетного религиозного деятеля с И. Сталиным также сыграла свою роль в дальнейших государственно-конфессиональных отношениях в целом.

Получив ходатайство от муфтия САДУМ о разрешении паломничества шести религиозным деятелям, председатель СДРК при СНК СССР Полянский И. В. написал письмо в Совет народных комиссаров Молотову В. М., в котором говорилось: «Имея в виду, что паломничество мусульман из СССР не производилось в течение последних 20 лет<sup>2</sup>, СДРК при СНК СССР считает, что удовлетворение ходатайства Духовного управления мусульман Средней Азии и Казахстана будет иметь положительное значение прежде всего внутри СССР, подняв среди верующих мусульман авторитет Духовного управления.

С другой стороны, в мусульманских странах Ближнего Востока факт паломничества из СССР будет также воспринят в положительном смысле. Этот факт будет знаменовать существующую в СССР свободу религии.

Учитывая это, а также не имея никаких данных к отказу в ходатайстве Духовного управления мусульман Средней Азии и Казахстана, СДРК считает целесообразным поддержать указанное ходатайство...»<sup>3</sup>

¹ ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 3. Д. 1. Л. 22. Машинопись. Копия.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> На самом деле этот период составлял не 20, а менее 15 лет, так как последний, перед долгим перерывом, хадж состоялся, предположительно, в 1930 или 1931 годах. Об этом, например, см.: *Ахмадуллин В. А.* Деятельность Советского государства и духовных управлений мусульман по организации паломничества (1944–1965 гг.): анализ исторического опыта и значение для современности: монография. М.: ИД «Исламская книга», 2016. С. 11–12. — *Примеч. ред*.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Ислам и советское государство (1944–1990): сборник документов. Вып. 3 / сост., авт. предисл. и примеч. Д. Ю. Арапов. М.: Изд. Дом Марджани, 2011. С. 34–35.

Еще одним примером смены политического курса в отношении религиозных организаций явилось письмо начальника Политуправления Закавказского фронта генерал-майора К. Л. Сорокина от 20 июля 1944 г., направленное в СДРК. В нем говорится: «В целях популяризации политики Советского правительства в области религии среди народов Ближнего и Переднего Востока, а также желая удовлетворить многочисленные запросы читателей наших газет о положении мусульманской церкви у нас, в СССР, [политуправление] просит организовать написание серии статей на следующие темы: 1. Советская Конституция и религия. 2. Участие мусульманского духовенства в борьбе народов СССР против гитлеровской Германии. 3. Фашизм — враг правоверных мусульман. 4. Германский империализм — вековой враг мусульман. Желательно, чтобы авторы статей носили мусульманские фамилии и были известны среди мусульман Ближнего Востока...»<sup>1</sup>

Этот запрос был удовлетворен. За подписью Халиль-Рахмана Насрутдинова — имама соборной мечети Москвы — появилась статья о советской Конституции и религии, казый Зяутдин Бабахан — сын муфтия Ишана Бабахана — написал статью о фашизме как главном враге правоверных мусульман, муфтий ЦДУМ Г. Расулев подготовил материал об участии и борьбе мусульманского духовенства и простых верующих с гитлеровской Германией, он же подготовил обращение к братьям-мусульманам².

Хадж 1945 г., в котором приняли участие уже 17 человек $^3$ , стал вторым для советских мусульман после долгого перерыва. Опыт паломничества 1944 г. позволил организовать более масштабную поездку верующих в святые места Аравии под пристальным руководством властей. В отличие от предыдущей, в советскую делегацию 1945 г. были включены представители от ЦДУМ (Уфа) 6 человек, ДУМ Северного Кавказа (Буйнакск) — 2, ДУМ Закавказья (Баку) — 2 и САДУМ (Ташкент) —  $7^4$ .

Послевоенное существование духовных управлений мусульман, их деятельность, посещение советскими паломниками святых мест Саудовской Аравии, Палестины, Ирана, возобновление работы в 1945 г. медресе «Мир-и Араб» в Бухаре и обучение там будущих религиозных деятелей — лишнее доказательство того, что руководство страны негласно признало свои просчеты в проводимой до войны религиозной политике и не вернулось к практике репрессий.

¹ ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 3. Д. 6. Л. 3-3 об. Машинопись. Подлинник.

 $<sup>^2\,</sup>$  Ислам и советское государство (1944—1990): сборник документов. Вып. 3 / сост., авт. предисл. и примеч. Д. Ю. Арапов. М.: Изд. Дом Марджани, 2011. С. 34—33.

 $<sup>^{3}</sup>$  *Нуриманов И. А.* Хадж в советский период // Хадж российских мусульман: Ежегодный сборник путевых заметок о хадже. № 4. Н. Новгород: ИД «Медина», 2012. С. 71.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> Ахмадуллин В.А. Деятельность Советского государства и духовных управлений мусульман по организации паломничества (1944–1965 гг.): анализ исторического опыта и значение для современности: монография. М.: Издательский дом «Исламская книга», 2016. С. 136–138.

Однако уже через год позиция Советского государства в вопросе организации хаджа снова становится жесткой. По мнению некоторых исследователей данной темы, главной причиной срыва паломничества с 1946 по 1952 г. было «нежелание руководства СССР дать малейший шанс укреплению ислама в сознании граждан СССР, и в некоторой степени и нежелание властей КСА, которые считали советских граждан почти поголовно "безбожниками"»<sup>1</sup>. С первым доводом мы можем согласиться, что же касается нежелания властей КСА принимать советских паломников на святой земле ислама, то считаем этот аргумент не совсем корректным. Да, в конце 1920-х гг. властями Саудовской Аравии издавались некие распоряжения, в которых говорилось, что «мусульманам-коммунистам будет запрещен доступ в Мекку», а находящихся там дипломатов, возможно, даже депортируют<sup>2</sup>. Но всё же история советско-саудовских отношений показывает, что на деле такая политика не проводилась. Более того, как отмечалось выше, одним из условий подписания договора о дружбе и торговле с СССР саудовцы ставили вопрос о разрешении хаджа советским мусульманам.

Примечательно, что начиная с 1954 г. СДРК стал выпускать специальные наказы паломникам по их поведению за границей. Например, в самом первом таком документе читаем: «...Мусульмане-паломники из Советского Союза должны стараться сделать все возможное, чтобы рассеять неправильные представления у своих единоверцев за рубежом о положении религии, в частности, о положении ислама и о жизни мусульман в Советской стране...» Анализ такого рода рекомендаций позволяет понять, что Советское государство видело в организации паломничества мусульман и отправке советских граждан-верующих в Мекку позитивный эффект и возможность пресечь тем самым антисоветские нападки, обвинения его мировым сообществом в отсутствии в стране свободы совести и вероисповеданий, а также ускорить установление дипломатических отношений с мусульманскими странами. Об этом неоднократно докладывали руководству страны органы, контролирующие процесс организации паломничества4.

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> *Ахмадуллин В. А.* Деятельность Советского государства и духовных управлений мусульман по организации паломничества (1944–1965 гг.): анализ исторического опыта и значение для современности: монография. М.: Издательский дом «Исламская книга», 2016. С. 110.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> *Наумкин В. В.* Ислам и мусульмане: культура и политика: статьи, очерки, доклады разных лет. М.–Н. Новгород: ИД «Медина», 2008. С. 211, 212.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> *Ахмадуллин В. А.* Деятельность Советского государства и духовных управлений мусульман по организации паломничества (1944–1965 гг.): анализ исторического опыта и значение для современности: монография. М.: ИД «Исламская книга», 2016. С. 154. Наказ за 1954 г.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> Там же. С. 13, 41, 43.

Следует отметить, что тема ислама широко использовалась советской властью и в послевоенные годы. Созданная в начале 40-х гг. ХХ в. духовная база, открытые духовные управления, организованные учебные заведения, ежедневная обрядовая практика не были запрещены, несмотря на полный запрет паломничества в период с 1946 по 1952 г. Деятельность местных приходов и мечетей в крупных городах рассматривалась руководством СССР в положительном ключе именно в стремлении наладить хорошие дипломатические отношения с мусульманским миром и избавиться от ярлыка государства, угнетающего верующих. Яркой иллюстрацией этого тезиса служит деятельность Московской Соборной мечети в Выползовом переулке, которая не закрывалась и в военные годы. Изменения государственной политики в отношении религии и частичную нормализацию диалога властей и мусульман можно проследить как раз на примере деятельности духовенства и мусульманской общины этой мечети<sup>1</sup>. Более того, после 1950-х годов площадка этого храма широко использовалась советским руководством для встреч лидеров мусульманских стран, которые в свой график включали и посещение мечети, и встречу с местным духовенством. Тогда мечеть посетили шахиншах Ирана Реза-шах Пехлеви, президент Индонезии Ахмад Сукарно, президент Сирии Куатли, наследный принц Йемена Мухаммад ал-Бадр, президент Египта Гамаль Абдель-Насер и др. Имамом Соборной мечети тогда был Камаретдин Салихов, который сам совершил хадж в 1956 и 1961 гг.<sup>2</sup>

Дополнительным подтверждением прорелигиозной политики советской власти и ее готовности изменить отношение к исламу и мусульманам ради того, чтобы представить СССР страной с либеральными взглядами для достижения поставленных международных задач по сближению с мусульманским миром, служит поездка президента Индонезии Ахмада Сукарно в Ленинград (совр. Санкт-Петербург), которая произошла в 1956 г. в рамках его официального визита. Аналогично посещению Московской Соборной мечети он изъявил желание побывать и в Соборной мечети Северной столицы, которая была закрыта с 1931 г. В итоге в программу его пребывания был включен визит и в этот мусульманский храм, несмотря на то, что долгие годы мечеть использовалась не по назначению. В короткие сроки по указанию советских властей она была приведена в порядок, организована пятикратная молитвенная служба. В последующие годы мечеть

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Московская Соборная мечеть — путеводный маяк уммы: альбом / сост.: Д. З. Хайретдинов, Д. В. Мухетдинов; текст Д. З. Хайретдинова; пер. на англ. Д. Рубина; гл. редактор Д. В. Мухетдинов. М.: Издательский дом «Медина», 2015. С. 62.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Там же. С. 86–88.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> *Августин, архимандрит.* Соборная мечеть в Санкт-Петербурге. [Электронный ресурс] // URL: http://gazeta.mirt.ru/stat-i/obschestvo/post-520/ (дата обращения: 24 ноября 2016 г.).

продолжила выполнять свои функции и не закрывалась. Визит индонезийского лидера сыграл в данном случае ключевую роль<sup>1</sup>, а руководство СССР приобрело положительные дивиденды в выстраивании международной политики.

Проведенный нами анализ дает возможность обрисовать ту часть происходящего в государственно-исламских отношениях в обозначенный период, которая в целом и в частности способствовала возобновлению процесса организации мусульманского паломничества в непростые для Советского Союза 40-е гг. ХХ в. Факт использования роли ислама и советских мусульман руководством СССР в своей внешней и внутренней политике неоспорим. Наряду с этим патриотический настрой самих советских мусульман и духовных лидеров, их желание взаимодействовать с властью во благо Родины, ислама и мусульманской уммы дали свои дивиденды в виде открытия мечетей и медресе, возобновления паломничества и книгоиздательства, организации деятельности местных и централизованных мусульманских организаций и т. д. Считаем, что рассматриваемая нами тема в прошлом и сегодня, ввиду отсутствия специальных работ, должна стать предметом дальнейшего научного исследования, проливающего свет на все детали государственно-исламских отношений.

### Литература и источники

Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ). Ф. Р-6991. Оп. 1. Л. 1. Машинопись. Копия.

ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 3. Д. 1. Л. 22. Машинопись. Копия.

ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 3. Д. 6. Л. 3–3 об. Машинопись. Подлинник.

Ахмадуллин В. А. Деятельность Советского государства и духовных управлений мусульман по организации паломничества (1944–1965 гг.): анализ исторического опыта и значение для современности: монография. М.: Издательский дом «Исламская книга», 2016. 208 с.

Государство и церковь в годы войны: Докладные записки председателей Совета по делам РПЦ и Совета по делам религиозных культов при СНК СССР, 1945 г. / публ. М. И. Одинцова // Диспут. 1995. № 4.

*Дашичев В. И.* Банкротство стратегии германского фашизма: Исторические очерки, документы и материалы. Т. 1. М., 1973. 752 с.

¹ Тагирджанова А. Н., Хайретдинов Д. З., Исаев Г. Г. Соборная мечеть СПб. // Ислам в Санкт-Петербурге: энциклопедический словарь / коллект. авт., сост. и отв. ред. Д. З. Хайретдинов. М.: ИД «Медина», 2009. С. 211–212.; Мухетдинов Д. В. Северная столица российского мусульманства. [Электронный ресурс] // URL: http://damir-hazrat.livejournal.com/147952.html (дата обращения: 24 ноября 2016 г.).

Ислам и советское государство (1944–1990): сборник документов. Вып. 3 / сост., авт. предисл. и примеч. Д. Ю. Арапов. М.: Изд. Дом Марджани, 2011. 528 с.

 $\it Mancypos\ T.A.$  Аравийская эпопея полпреда Назира Тюрякулова. М.: Реал-Пресс, 2001. 368 с.

Московская Соборная мечеть — путеводный маяк уммы: альбом / сост.: Хайретдинов Д. З., Мухетдинов Д. В.; текст Д. З. Хайретдинова; пер. на англ. Д. Рубина; гл. редактор Д. В. Мухетдинов. М.: Издательский дом «Медина», 2015. 240 с.

*Мухетдинов Д. В.* Сотрудничество советской дипломатии и мусульманского духовенства СССР в 20-е годы XX века = Soviet diplomacy and Soviet Islamic clergy cooperation in the 1920 s: (к 80-летию со дня проведения Первого Всемирного мусульманского конгресса) / [отв. ред. и пер. на англ. Н. А. Васильева]. Н. Новгород. ИД «Медина». 2006. 51 с.

Наумкин В. В. Ислам и мусульмане: культура и политика: статьи, очерки и доклады разных лет. М.–Н. Новгород: ИД «Медина», 2008. 767 с.

*Нуриманов И*. Хадж мусульман России: из прошлого к настоящему // Хадж российских мусульман: Ежегодный сборник путевых заметок о хадже. № 1. Н. Новгород: ИД «Медина», 2008. С. 67–79.

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

*Нуриманов И*. А. Хадж-2014 прошел на высоком уровне // Хадж российских мусульман: Ежегодный сборник путевых заметок о хадже. № 6. М.: ИД «Медина», 2015. С. 28–32.

Ислам в Санкт-Петербурге: энциклопедический словарь / коллект. авт., сост. и отв. ред. Д. З. Хайретдинов. М.: ИД «Медина», 2009. 308 с.

Усманходжаев А. Жизнь муфтиев Бабахановых: служение возрождению ислама в Советском Союзе. М.–Н. Новгород: ИД «Медина», 2008. 266 с.

*Хабутдинов А. Ю.* Духовные управления и советские мусульмане в годы Великой Отечественной войны // Минарет Ислама. 2010. № 1-2(23-24). С. 53-58.

*Хабутдинов А. Ю.* История Оренбургского магометанского духовного собрания (1788–1917): институты, идеи, люди / отв. ред. Д. В. Мухетдинов. Н. Новгород: ИД «Медина», 2010. 208 с.

*Хабутдинов А. Ю.* Российские муфтии: от екатерининских орлов до ядерной эпохи (1788–1950). Н. Новгород: Изд-во НИМ «Махинур», 2006. 60 с.

### References and sources

Gosudarstvennyy arkhiv Rossiyskoy Federatsii (GARF)F. R-6991. Op. 1. D. 1. L. 1. Typewriting. Copy.

GARF. F. R-6991. Op. 3. D. 1. L. 22. Typewriting. Copy.

GARF. F. R-6991. Op. 3. D. 6. L. 3–3 ob. Typewriting. Original.

Akhmadullin V. (2016). *Deyatelnost Sovetskogo Gosudarstva i Duhovnih Upravleniy Musulman po Organizazii Palomnichestva (1944–1965 gg.)*: Analis Istoricheskogo Opita i Znachenie dlya Sovremennosti: Monografia [Activities of the Soviet State and Spiritual Managements of Muslims for the Organization of a Pilgrimage (1944–1965): the Analysis of Historical Experience and Value for the Present: Monograph]. M.: Izdatelskiy dom «Islamskaya kniga». 208 p. (In Russian).

Gosudarstvo i Tserkov v Godi Voyni: Dokladnie Zapiski Predsedateley Soveta po Delam RPTs i Soveta po Delam Religioznih Kultov pri SNK CCCP, 1945 G. (1995). [The State and Church in the Years of War: Reports of Chairmen of the Board for ROC and Council for Affairs of Religious Cults at SNK USSR, 1945. *Debate*. No. 4. (In Russian).

Dashichev V. (1973). *Bankrotstvo Strategii Germanskogo Fashizma: Istoricheskie Ocherki, Documenti i Materiali*. [Bankruptcy of Strategy of the German Fascism: Historical Sketches, Documents and Materials]. Vol. 1. Moscow. 752 p. (In Russian).

*Islam I Sovetskoye Gosudarstvo (1944–1990)*: Sbornik Documentov (2011). [Islam and Soviet State (1944–1990): Collection of Documents]. Moscow. Izd. Dom Mardzhani's house. 528 p. (In Russian).

Mansurov T. (2001). *Araviyskaya Epopeya Polpreda Nazira Tyuryakulova* [Arabian Epic of the Envoy Nazir Tyuryakulov]. Moscow. Real-Press. 368 p. (In Russian).

*Moskovskaya Sobornaya Mechet — Putevodniy Mayak Ummi:* albom (2015). [The Moscow Cathedral Mosque — a guiding beacon of Ummah]: album. Moscow. Izdatelskiy dom «Medina». 240 p. (In Russian).

Mukhetdinov D. (2006). *Sotrudnichestvo Sovetskoy Diplomatii i Musul-manskogo Duhovenstva CCCP v 20-e Godi XX Veka* [Cooperation of the Soviet Diplomacy and Muslim Clergy of the USSR in the 20<sup>th</sup> Years of the 20<sup>th</sup> Century = Soviet Diplomacy and Soviet Islamic Clergy Cooperation in the 1920s: (to the 80 Anniversary from the Date of Carrying out the First World Muslim Congress)]. N. Novgorod: ID «Medina». 51 p. (In Russian).

Naumkin V. (2008). *Islam i Musulmane: Kultura i Politika* (Statyi, Ocherki i Dokladi Raznih Let) [Islam and Muslims: Culture and Policy (Articles, Sketches and Reports of Different Years). Islam and muslims: culture and politics (written over the years). Moscow–N. Novgorod: ID «Medina». 767 p. (In Russian).

Nurimanov I. (2008). Khadzh Musulman Rossii: iz Proshlogo k Nastoyaschemu [Hajj of Muslims of Russia: from the Past to the Present]. *A hajj of the Russian Muslims*. No. 1 the Annual collection of traveling notes about a hajj. N. Novgorod: ID «Medina». Pp. 67–79. (In Russian).

Nurimanov I. (2012). Khadzh v Sovetskiy Period [A Hajj During the Soviet Period]. *Hajj of the Russian Muslims: The annual collection of traveling notes about a hajj.* No. 4. Pp. 66–73. (In Russian).

Nurimanov I. (2015). Khadzh-2014 Proshel na Visokom Urovne [Khadzh-2014 Passed at the High Level]. *Hajj of the Russian Muslims: The annual collection of traveling notes about a hajj*. No. 6. Pp. 28–32 (In Russian).

Tagirjanov A., Khairetdinov D., Isaev G. (2009). Sobornaya Mechet v Sankt-Peterburghe [Cathedral Mosque of St. Petersburg]. *Islam in Saint Petersburg: encyclopedia*. Mpscow. Publishing house «Medina». 308 p. (In Russian).

Usmankhodzhayev A. (2008). *Zhizn Muftiev Babahanovih: Sluzhenie Voz-rozhdeniyu Islama v Sovetskom Soyuze* [Life of Muftis Babakhanov: Service to Revival of Islam in the Soviet Union]. Moscow–N. Novgorod: ID «Medina». 266 p. (In Russian).

Habutdinov A. (2010). Duhovnie Upravleniya i Sovetskiye Musulmane v Godi Velikoy Otechestvennoy Voyni [Spiritual Managements and the Soviet Muslims in Days of the Great Patriotic War]. *Minaret of Islam*. No. 1–2(23–24). Pp. 53–58. (In Russian).

Habutdinov A. (2010). *Istoriya Orenburgskogo Magometanskogo Du-hovogo Sobraniya (1788–1917)*: Instituti, Idei, Liudi [History of the Orenburg Mohammedan Spiritual Meeting (1788–1917): Institutes, Ideas, People]. N. Novgorod: ID «Medina». 208 p. (In Russian).

Habutdinov A. (2006). *Rossiyskie Muftii: ot Ekaterininskih Orlov do Yadernoy Epokhi (1788–1950)* [Russian Muftis: from Ekaterina's Eagles till a Nuclear Era (1788–1950)]. N. Novgorod: Izd-vo «Makhinur». 60 p. (In Russian).

### History of Muslims in Documents

# STATE-ISLAM RELATIONS IN THE USSR BEFORE, DURING AND AFTER THE GREAT PATRIOTIC WAR: THE EXAMPLE OF THE RESUMPTION OF THE HAJJ AND THE CREATION OF SPIRITUAL ADMINISTRATIONS

### 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.** The article is focused on analysis of changes in Church-state relations, the direction of atheistic Soviet policy on the side of the religious exemptions, the organization of the activities of the spiritual administration of Muslims and the reasons for the resumption of the pilgrimage tradition of the Muslims during the war years, after a long break.

**Keywords:** Hajj, pilgrimage, Churchstate relations, the spiritual administration of Muslims, repression, mosque, World War II, Saudi Arabia, USSR, SDRK (Council for religious Affairs).

UDC 930.85

DOI: 10.22311/2074-1529-2017-13-1-71-88









## ЭВОЛЮЦИЯ ВЗГЛЯДОВ ПРЕДСТАВИТЕЛЕЙ ТАТАРСКОЙ ОБЩЕСТВЕННОЙ МЫСЛИ НА ИСЛАМСКИЕ ПРАВОВЫЕ ШКОЛЫ XVIII — НАЧ. XX В.



### АБУЛХАНОВ Наиль Бариевич,

аспирант, ведущий специалист отдела науки и образования ЦРО — ДУМ РТ (420021, Россия, Республика Татарстан, г. Казань, ул. Тукая, д. 38). E-mail: nailabulhanov@mail.ru

Аннотация: В статье рассматривается актуальная проблема изучения, сохранения и развития традиционных форм общественно-религиозной жизни в современном татаромусульманском сообществе. В этом ключе изучаются вопросы развития религиозно-правовой мысли у татар, место и роль ханафитской правовой школы, эволюция восприятия религиозно-правовых школ среди наиболее известных представителей татарской общественной мысли. Рассматриваются взгляды ученых-богословов, живших в разные исторические периоды, относительно мазхаба, иджтихада, таклида, общей направленности религиозно-правовой мысли у татар XVIII начала XX в.

**Ключевые слова:** общественная мысль, исламское право, мазхаб, татарские богословы, ислам, джадидизм.

УДК 23

DOI: 10.22311/2074-1529-2017-13-1-91-102

рабское слово «мазхаб» происходит от корня «захаба» — «пойти», «направиться», и означает, таким образом, направление в религиозно-правовой мысли, имеющее своего основателя и базирующееся на его воззрениях¹. Исторически на территории Волго-Уральского региона распространился ханафитский мазхаб.

Характеризуя ханафитскую школу, можно сказать, что по сравнению с другими она наиболее умозрительная и толерантная, изначально выбравшая путь логических и рациональных суждений. Важной особенностью ханафизма является широкое использование обычного права, местных обычаев в том случае, если соответствующий вопрос не урегулирован исламом<sup>2</sup>. Также ханафиты считают, что даже без покаяния грешный верующий не выходит из ислама и не останется в аду навечно<sup>3</sup>, соответственно он не перестает быть субъектом ханафитского права. Благодаря этим свойствам — гибкости, религиозной терпимости,

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> *Филипс Абу Амина Биляль*. Эволюция фикха: Ислам, закон и мазхабы. Киев: Ансар Фаундейшн, 2001. С. 15

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Там же. С. 10.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Айдын, Али-заде. [Электронный реcypc]. // URL: tataroved.ru/religion/publ/2/ (Дата обращения: 25.02.15).

допустимости принятия религиозно-правовых решений исходя из практики, местных обычаев — ханафитская школа получила возможность ориентироваться на широкие массы населения, в том числе и на тех, кто слабо придерживался всех канонов ислама.

Наиболее ранние сведения о том, приверженцами какого мазхаба были мусульмане Поволжья, встречаются у восточных, и в частности арабских, путешественников. Первые такого рода данные мы находим в рукописях Ахмада ибн Фадлана, в которых описывается путешествие багдадского посольства халифа Ал-Муктадира в Волжскую Булгарию, случившееся 921-922 гг. Ибн Фадлан в этом посольстве состоял на должности секретаря. Источник дает нам ценные сведения о распространенности ислама среди предков татар и об их приверженности ханафитскому мазхабу. Кроме того, он содержит неопровержимые доказательства того, что задолго до визита багдадского посольства на земле современного Татарстана был распространен ислам. Ибн Фадлан пишет, что на момент прибытия посольства царь булгар и часть населения уже являлись мусульманами, имелась мечеть, с которой провозглашался азан<sup>1</sup>. Это подтверждает и арабский путешественник начала Х в. Абу Али Ахмад бин Умар Ибн Даста: в своих путевых записках он говорит о булгарах как о мусульманах, упоминая о наличии в их селениях «мечетей и начальных училищ с муэдзинами и имамами»<sup>2</sup>. Хусаин Амирханов в «Таварих-е Булгарийа», опираясь на средневековых авторов, пишет о существовании более ста улемов и шейхов в период правления ханов Едигера (прав. 1552–1563) и Гадель Шаха<sup>3</sup>. В заметках Ибн Баттуты (1304–1377), берберского путешественника, есть рассказ о собрании у хана Узбека, правителя Золотой Орды, где участвовало большое количество ученых, факихов и шейхов. Это свидетельствует о том, что богословская мысль играла важную роль на протяжении всей истории татарского народа<sup>4</sup>.

С принятием ислама в качестве государственной религии в Волжской Булгарии государственный статус получила и ханафитская религиозноправовая школа. Вся миссионерская, просветительская деятельность ориентировалась на среднеазиатские институты, имеющие ханафитскую направленность. Поэтому закономерно, что с самых первых дней ислама на берегах Волги ханафизм стал приоритетным направлением<sup>5</sup>.

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Путешествие Ахмеда ибн Фадлана на реку Итиль и принятие в Булгарии ислама. Казань: изд. «Хузур — спокойствие», 2014. С. 35.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Известия о Хозарах, Буртасах, Болгарах, Мадьярах, Славянах и Руссах Абу-Али Ахмеда Бен Омар Ибн Даста, неизвестного доселе арабского писателя начала X века, по рукописи Британского музея. СПб.: Типография Императорской академии наук, 1869. С. 23.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Амирханов Хусаин. Таварих-е Булгарийа (Булгарские хроники). М.: ИД «Марджани», 2010. С. 49.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> *Шагавиев Д.А.* Татарская богословско-философская мысль (XIX– нач. XX в.): курс лекций. Казань: Институт истории АН РТ. 2008. С. 56.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> Давлетшин Г. М. Очерки по истории духовной культуры предков татарского народа (истоки, становление, развитие). Казань: ТКИ, 2004. С. 201.

АБУЛХАНОВ Наиль 93

Необходимо заметить, что в период татарской государственности в исламском мире не считалось возможным исповедание ислама вне правовой школы, и на это были свои объективные причины. Религия в те времена играла куда более важную роль, чем сегодня. Под ее регуляцию подпадала не только культовая практика, но и экономические, межконфессиональные, нравственные и даже политические отношения в средневековых государствах. Несомненно, татарские государственные образования не были исключением из этого правила. В связи с этим выбор мазхаба — религиозно-правовой школы — был делом чрезвычайной важности, этот выбор оказывал решающее влияние на всю жизнь общества. Представители татарской религиозно-богословской мысли также входили в число последователей традиционного ханафитского фикха<sup>1</sup>.

В своей книге «Наставление людей на путь истины» (ал-Иршад ли-л-ибад) известный татарский богослов Абу-н-Наср Курсави (1776-1812) в отдельной главе под названием «О фатве и таклиде» подробно рассматривает эти понятия. По мненю автора, приверженность мазхабу — естественный путь исповедания ислама. Религиозно-правовое решение не может быть выведено никем, кроме муфтия (собственно, само слово «муфтий» происходит от слова «фатва», что означает «религиозно-правовое решение»). Ал-Курсави приводит мнение ученых прошлых веков, утверждая, что «муфтий — это муджтахид, то есть тот, кто берет ответ на вопрос из Книги (Корана), Сунны (изречений пророка Мухаммада), иджма (единогласного мнения ученых исламской общины) и кыяса (сравнительной аналогии)»<sup>2</sup>. Автор высказывет мнение, что шариатское постановление берется исключительно из этих четырех источников, в то время как таклид (традиция, следование установкам одной правовой школы) не является источником религиозного права. Стало быть, считает автор, не допускается таклид в религии без необходимости. Необходимость же, по мнению Курсави, появляется в том случае, если верующий сам не в состоянии исследовать тот или иной религиозный вопрос и сделать осознанный выбор. В остальных же случаях таклид представляется порицаемым явлением<sup>3</sup>.

С именем другого известного богослова — Габдрахима Утыз-Имяни (1752–1836) — связано целое направление татарской богословской мысли. Он акцентирует свое внимание на обязанности соблюдения правил чтения Священого Корана (правила таджвида), необязательности и оставлении пятничных и праздничных намазов из-за отсутствия необходимых условий, отмене намаза ясту (ночной молитвы) в летнее

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> *Шагавиев Д.А.* Татарская богословско-философская мысль (XIX– нач. XX в.): курс лекций. Казань: Институт истории АН РТ, 2008. С. 210.

 $<sup>^2~</sup>$  *Курсави, Абу-н-Наср.* Наставление людей на путь истины (ал-Иршад ли-л-ибад) / пер. с араб. Казань: Татар. кн. изд-во, 2005. С. 126.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Там же. С. 139.

время года, запрете на науку калам, логику, философию, но наиболее подробно трактует отношение к иджтихаду<sup>1</sup>.

Слово «иджтихад» означает приложение максимальных усилий в каком-либо виде деятельности. В исламском праве иджтихад — это приложение усилий в области фикха, в области законотворческой деятельности. Таким образом, иджтихад позволяет в некотором смысле адаптировать шариат к реалиям конкретного времени, отказываясь порой от основ исламского права, заложенных на заре его формирования.

Для совершения иджтихада есть определенные условия. Осуществлять его означает вводить новые правила жизни исламской общины, что, конечно же, под силу только крупному ученому, достигшему больших высот в изучении и понимании шариата. В широком смысле иджтихаду противопоставлен таклид — следование за религиозным авторитетом и отказ от самостоятельного правотворчества. Баланс между таклидом и иджтихадом — вот вопрос, которому Утыз-Имяни уделял особое внимание.

Мусульманские ученые сформулировали три степени иджтихада:

- 1. Абсолютный иджтихад. Он не ограничен ничем, кроме Корана и Сунны Пророка, то есть позволяет осуществлять законотворческую деятельность в рамках всего ислама.
- 2. Иджтихад в рамках мазхаба (конкретной религиозно-правовой школы). Он ограничен правилами и основами мазхабов, внутри которых иджтихад проводится. Правила введены основоположниками мазхабов и не подвергаются корректировкам.
- 3. Иджтихад в конкретном вопросе, по конкретной ситуации. Данный иджтихад также осуществляется с опорой на основы мазхаба, но редко затрагивает больше одного вопроса<sup>2</sup>.
- Г. Утыз-Имяни перечисляет и признает все три группы иджтихада, говорит о возможности существования всех трех групп муджтахидов, которые имеют право совершать иджтихад. Он вводит классификацию ученых, деля их по степеням иджтихада.

Так, к первой группе, к абсолютным муджтахидам, он относит основателей мазхабов — имама Абу Ханифу, имама Шафии, имама Малика, имама Ахмада, добавляя к ним также Суфьяна ас-Саури, которого считает ученым, равным по своей значимости основателям мазхабов. Во вторую группу он включает учеников выдающихся имамов, а именно: Абу Юсуфа, Мухаммада ибн Хасана, Зуфара. Третья группа представлена такими учеными, как ат-Тахави, Абу-л-Хасан ал-Кархи, Хассаф Сарахси, Казы-хан<sup>3</sup>.

 $<sup>^1~</sup>$  *Утыз-Имяни Габдрахим.* Избранное / сост и пер. с араб. яз. Р. Адыгамова. Казань: Татар. кн. изд-во, 2007. С. 9.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Там же. С. 45.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> *Адыгамов Р. К.* Габдрахим Утыз-Имяни. Казань: «Фэн»; АН РТ, 2005. С. 72–73.

АБУЛХАНОВ Наиль 95

Таким образом, Г. Утыз-Имяни ограничивает «врата иджтихада» учеными первых поколений. Логично предположить, что мусульманам последующих поколений Утыз-Имяни оставляет только таклид. Если текст, на который опирается верующий, исходит от муджтахида, то мукаллиду следует его принять и он не обязан искать и требовать далил, то есть доказательство в исламском праве, устанавливающее правомочность тех или иных действий.

В этих словах Г. Утыз-Имяни выражает свое отношение к мазхабу, к следованию предписаниям определенной религиозно-правовой школы. Он считает, что для верующего является достаточным таклид за великими учеными, а изучение доказательств из Корана и Сунны необязательно. Этим ученый разделяет верующих на две неравные группы — избранных муджтахидов и составляющих большую часть рядовых мусульман, то есть мукаллидов 1. Нет сомнения, что муджтахиды занимают более высокое положение, чем мукаллиды. Иджтихад — прерогатива избранных правоведов. Отношение Г. Утыз-Имяни к мазхабам — это признание таклида как наиболее верного способа исповедания ислама, способа, который обезопасит мусульманина от ошибок.

Шихабетдин Марджани (1818–1889) призывал несколько ослабить регламентирующую функцию ханафитского мазхаба, ограничить рамки таклида. Причиной критики слепого следования предписаниям являлось то, что абсолютный таклид ущемляет свободу выбора мусульманина, строго подчиняет правилам все аспекты жизни мусульман, связанные с религией. Марджани не соглашался с утверждением, что эпоха абсолютного иджтихада закончилась, и одновременно объяснял смысл в необходимости следовать одной религиозно-правовой школе, притом, что совершение дел в соответствии со вновь открывшимися доводами для мусульманина не является отказом от мазхаба<sup>2</sup>. Абсолютный таклид предполагает неизменность точек зрения на те или иные правовые вопросы ислама. Поэтому невозможность абсолютного таклида обусловлена тем, что невозможно остановить развитие общества. Религиозно-правовая норма, ее содержание, ее применение, специфика ее внедрения зачастую зависят от тех условий жизни мусульманина, которые наличествуют в конкретный исторический период, и если изменяются условия, изменяется и религиозно-правовая окраска, если изменяются факторы, воздействующие на мусульманина и на общину мусульман, это совершенно определенно должно вызвать изменение правовой концепции в целях приспособления к новым реалиям.

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Мукаллид — мусульманин, следующий таклиду.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> *Марджани Ш*. Зрелая мудрость в разъяснении догматов ан-Насафи (ал-Хикма ал-балига) / предисл. и пер. с араб. яз. Д. Шагавиева. Казань: Татар. кн. изд-во, 2008. С. 86.

Вместе с тем сохранение основ шариата является залогом приверженности исламу, способом самосохранения мусульман.

Ш. Марджани доказывал, что нет противоречия между изменением отдельных положений религии и приверженностью ханафитскому мазхабу. Являясь крупным ученым, факихом, муджтахидом, он не мог ограничить свои воззрения рамками конкретных мазхабов. Ш. Марджани выдвинул разумный подход — совмещение приверженности ханафитскому мазхабу с возможностью изменять отдельные приложения религиозной правовой школы ислама.

Достаточно полно свои взгляды на мазхабы, иджтихад, таклид Ш. Марджани выразил в известной книге *Нузурат ал-хакк фи фардыят ал-иша ва ин лям ягыб аш-шамс* («Обозрение истины относительно обязательности вечерней молитвы, даже если не исчезает вечерняя заря»), которая увидела свет в 1870 году в Казани. Этот труд в некоторой степени схож с книгой *Рисалат дибага* Г. Утыз-Имяни в том плане, что в обеих книгах на фоне частной проблемы исламского права поднимаются важнейшие вопросы следования религиозно-правовой школе, понимания мазхаба, иджтихада, таклида, талфика ал-мазахиб¹. В этом смысле обе книги имеют непреходящее значение.

Ризаэтдин Фахретдин (1859–1936), как серьезный исследователь, старался не впадать в радикализм в вопросах религиозно-правовых школ, иджтихада, таклида. Он считал, что возникновение мазхабов выражение реформаторского характера ислама, в противном случае «не могли бы появиться такие великие деятели, как имам Малик и имам Шафи'и, Суфиян Саури... и тем более сложиться правовые школы мазхабы, как, например, мазхаб имама Абу Ханифы, являющегося совершенным образцом воплощения свободомыслия»<sup>2</sup>. Однако, развивая свою идею, Фахретдин считал, что приверженцам каждого из мазхабов необходимо «как можно плотнее и усерднее следовать за Кораном и Сунной. Ибо каждый из основоположников известных четырех мазхабов запрещал следовать за собой, пока ищущий сам не находил и не узнавал доказательств»<sup>3</sup>. Это требование хорошо выражено в знаменитых словах Абу Ханифы: «Не дозволяется никому выносить фатву по словам нашим до тех пор, пока не узнают, исходя из чего мы сказали»<sup>4</sup>. Р. Фахретдин высказывал мысль, что абсолютизация мазхабов недопустима и по другой причине, поскольку «когда речь идет о... мазхабах,

 $<sup>^1</sup>$  Ат-талфик ал-мазахиб — соединение противоположных и противоречивых норм, относящихся к двум или более мазхабам.

 $<sup>^2~</sup>$  Мухаметшин Р. Ислам в общественной и политической жизни татар и Татарстана в XX веке. Казань: Татар. кн. изд-во, 2005. С. 118.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Там же.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> *Курсави Абу-н-Наср.* Наставление людей на путь истины (ал-Иршад ли-л-ибад) / пер. с араб. яз. Казань: Татар. кн. изд-во, 2005. С. 141.

АБУЛХАНОВ Наиль 97

то следует знать, что основателями их не являются Абу Ханифа и Шафи'и, Малик и Ибн Ханбал. Упомянутые мазхабы основаны другими людьми спустя много времени после смерти названных мыслителей. Поэтому... они не совсем бы согласились с тем, что к их именам привязываются такие мазхабы, что очень часто их именами спекулируют или прикрываются ими»<sup>1</sup>. Хотя Р. Фахретдин призывал не идеализировать мазхабы, из его труда видно, что предпочтение он отдавал ханафитскому мазхабу. Об этом также пишет А. Н. Юзеев, говоря, что Р. Фахретдин был приверженцем ханафитского мазхаба<sup>2</sup>. Это мнение подтверждается и его положительными высказываниями в отношении как самого Абу Ханифы, так и ханафитского мазхаба в целом, а также обращением по каким-либо религиозным вопросам к суждениям представителей данного мазхаба<sup>3</sup>.

Точка зрения Зыяэтдина Камали (1873–1942), выдающегося реформатора и философа своего времени, также достойна всестороннего внимания. Теологические работы Камали дают возможность ясно представить взгляды ученого на мазхабы, таклид, иджтихад и другие принципиальные вопросы. Необходимо сразу отметить, что его воззрения отличались от традиционного для татарского духовенства понимания этих проблем и отражали джадидитское направление татарской религиозно-богословской мысли.

Если говорить о традиционном духовенстве, то его Камали подвергал критике, так как оно, по мнению ученого, во всех религиозных, а порой и светских вопросах следовало авторитетам прошлого, сформировавшимся правилам мазхаба Абу Ханифы. Камали высказывался против того, чтобы все вопросы решались по схемам, введенным до XII в., когда «врата иджтихада» были закрыты<sup>4</sup>.

С развитием буржуазных отношений подобное положение дел стало вызывать вопросы. В связи с этим 3. Камали и другие представители реформаторского направления, джадидизма, выступали с предложением возобновить иджтихад, дать возможность мусульманским теологам выдвигать новые концепции, отказываться от прежних точек зрения, изменять правила мазхабов, делая их более адекватными условиям Нового времени, тем самым глубоко реформировать исламскую общину, находящуюся в застое, отсталую по сравнению с западным христианским миром.

 $<sup>^1\,</sup>$  *Мухаметшин Р.* Ислам в общественной и политической жизни татар и Татарстана в XX веке. Казань: Татар. кн. изд-во, 2005. С. 118.

² Юзеев А. Н. Философская мысль татарского народа. Казань: Татар. кн. изд-во, 2007. С. 116.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> *Карибуллин А. А.* Богословские и социально-философские проблемы в книге Ризаэтдина Фахретдина «Дини вэ иджтимагый мэсэлэлэр». Казань: РИИ, 2012.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> *Камали, З. Д.* Философия ислама: В 2 т. Т. 1. Ч. 1. Философия вероубеждения. Казань: ТКИ, 2010. С. 60.

3. Камали, выступая со смелыми предложениями, тем не менее не предлагал разрушать традиционные ценности. Более того, он считал, что традиционализм не всегда выступал духовным тормозом в развитии татарско-мусульманского сообщества. Со времени завоевания Казанского ханства традиционалистские воззрения, следование старым религиозным авторитетам были порой единственным доступным способом сохранения национальной и религиозной самобытности татар, живших в христианской православной России. Это был способ выживания народа, противостоящего попыткам христианизации, размывания духовно-нравственных основ нации<sup>1</sup>.

Муса Джаруллах Бигиев (1873–1949), выдающийся богослов, представитель реформаторского направления в религиозной мысли татар начала XX века, развил теорию отказа от слепого следования ханафитской правовой школе при сохранении ее базовых основ. В статье «Мой взгляд на исламский шариат», опубликованной в газете «Ил» в 1913 г., М. Бигиев выражает свое отношение к шариату, отделяя его от понятия «мазхаб»<sup>2</sup>. Он считает, что необходимо провести четкую границу между шариатом и мазхабом<sup>3</sup>. Шариат — божественное откровение, мазхаб же — это толкование его. Отрицание какого-либо положения или критика его, равно как и критика всего мазхаба и отрицание его, ни в коей мере не являются отрицанием божественного шариата. Как и критика тех или иных толкований Священного Корана не является критикой самого Корана или отрицанием Священного Писания.

Восхищаясь совершенством и способностями тех исламских ученых, которые заложили основы мазхабов, особенно таких известных, как ханафитский, шафиитский, ханбалитский, М. Бигиев подчеркивает, что данные школы не формировались путем заимствования из ранее созданных правовых систем — римской или иудейской, — а явили собой самостоятельно созданный продукт, результат независимого творчества великих ученых ислама<sup>4</sup>. При этом школы фикха не могут быть ни постоянными, ни статичными, они не могут претендовать на всеохватывающую природу. Те решения, которые могли быть верными и правильными в определённое время для определённой территории и для определённых людей, могут быть абсолютно ошибочными для людей иной эпохи, другого этапа развития общества, иной местности.

В то же время М. Бигиев не отрицает мазхабы как таковые. Он лишь пытается вернуть общество к пониманию того, откуда появились

 $<sup>^{\</sup>rm 1}~$  *Камали 3. Д.* Философия ислама: В 2 т. Т. 1. Ч. 1. Философия вероубеждения. Казань: ТКИ, 2010. С. 61.

 $<sup>^2~</sup>$  Бигиев М. Д. Избранные труды / сост. и пер. с осман. яз., введ, сн. и коммент. А. Хайрутдинова. Казань: ТКИ, 2014. С. 298.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Там же. С. 298.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> Там же.

АБУЛХАНОВ Наиль 99

мазхабы, а также хочет доказать, что не мазхаб является неприкосновенным, а только лишь шариат<sup>1</sup>. «Наши правовые школы являются драгоценным наследием, которым мы должны пользоваться. Но они ни в коей мере не являются грузом, который должен наносить нам вред и ввергать нас в бедствие»<sup>2</sup>, — считает М. Бигиев.

Таким образом очевидно, что крупнейшие представители татарской научно-богословской мысли главным образом придерживались ханафитского мазхаба, воспринимая его как некий стандарт для исповедания ислама. В то же время многие из них не признавали четких рамок таклида, слепой приверженности религиозно-правовой школе. Это связано с тем, что таклид в своем абсолютном проявлении не предполагает самостоятельного научного поиска, разработки научной базы тех или иных действий мусульман как в вопросах поклонения, так и в вопросах правовой жизни. Для представителей татарской научно-богословской, религиозно-правовой мысли это было порой неприемлемо, так как положение, при котором создавалось большинство правил ханафитского и прочих мазхабов, довольно сильно отличалось от положения мусульман XVIII — начала ХХ в. В то же время отказ от мазхаба мог привести к полной дезориентации татарского мусульманского сообщества, так как вся религиозная и религиозно-правовая практика народа строилась на основе конкретной ханафитской традиции. Это приводило их к мысли, что с изменением условий жизни мусульманского социума порой корректируются и некоторые правила жизни, корректируется правовая система регуляции социума, при этом неизменным остается базис в виде основополагающих традиций действующей религиозно-правовой школы.

### Литература

*Адыгамов Р. К.* Габдрахим Утыз-Имяни. Казань: «Фэн»; АН РТ, 2005. 234 с.

*Амирханов Хусаин*. Таварих-е Булгарийа (Булгарские хроники). М: ИД «Марджани», 2010. 232 с.

*Бигиев М. Д.* Избранные труды: В 2 т. Т. 1 / пер с осман. яз. Казань: Татар. кн. изд-во, 2005. 336 с.

*Бигиев М. Д.* Избранные труды / сост. и пер. с осман. яз., введ., сн. и коммент. А. Хайрутдинова. Казань: ТКИ, 2014. 398 с.

 $<sup>^1</sup>$  Бигиев М.Д. Избранные труды / сост. и пер. с осман. яз., введ., сн. и коммент. А. Хайрутдинова. Казань: ТКИ, 2014. С. 30.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Бигиев М. Д. Избранные труды: В 2 т. Т. 1 / пер. с осман. яз. Казань: ТКИ, 2005. С. 82.

 $\mathcal{L}$ авлетшин  $\Gamma$ . M. Очерки по истории духовной культуры предков татарского народа (истоки, становление и развитие). Казань: Татар. кн. изд-во, 2004. 431 с.

*Камали З. Д.* Философия ислама: В 2 т. Т. 1. Ч. 1. Философия вероубеждения. Казань: Татар. кн. изд-во, 2010. 320 с.

Карибуллин А. А. Богословские и социально-философские проблемы в книге Ризаэтдина Фахретдина «Дини вә иҗтимагый мәсьәләләр». Казань: РИИ, 2012. 87 с.

*Курсави, Абу-н-Наср.* Наставление людей на путь истины (ал-Ир-шад ли-л-ибад) / пер. с араб. яз. Казань: Татар. кн. изд-во, 2005. 304 с.

*Марджани Ш.* Зрелая мудрость в разъяснении догматов ан-Насафи (ал-Хикма ал-балига) / предисл. и пер. с араб. яз. Д. Шагавиева. Казань: Татар. кн. изд-во, 2008. 478 с.

*Мухаметшин Р.* Ислам в общественной и политической жизни татар и Татарстана в XX веке. Казань: Татар. кн. изд-во, 2005. 246 с.

Путешествие Ахмеда ибн-Фадлана на реку Итиль и принятие в Булгарии ислама / пересказал Султан Шамси. Казань: изд. «Хузур — спокойствие», 2014. 144 с.

*Утыз-Имяни Габдрахим*. Избранное / сост. и пер. с араб. яз. Р. Адыгамова. Казань: Татар. кн. изд-во, 2007. 320 с.

Филипс Абу Амина Биляль. Эволюция фикха: Ислам, закон и мазхабы. Киев: Ансар Фаундейшн, 2001. 224 с.

Известия о Хозарах, Буртасах, Болгарах, Мадьярах, Славянах и Руссах Абу-Али Ахмеда Бен Омар Ибн-Даста, неизвестного доселе арабского писателя начала X века, по рукописи Британского музея. СПб.: Типография Императорской академии наук, 1869. 214 с.

*Шагавиев Д. А.* Татарская богословско-философская мысль (XIX–нач. XX в.): курс лекций. Казань: Институт истории АН РТ, 2008. 168 с.

 $\it HO3eee~A.H.$  Философская мысль татарского народа / — Казань: Татар. кн. изд-во, 2007. 214 с.

### References

Adygamov R. (2005). *Gabdrakhim Utyz Imyani*. Kazan: Fan–TAS. 34 p. (In Russian).

Amirkhanov Husain (2010). *Tavarikh-e Bulgariya* (Bulgar Chronicles). M: ID «Mardzhani». 232 p. (In Russian).

Bigiyev M. (2005). *Chosen Works*. In Two Volumes. Vol. 1. Kazan: Tatar Book Publishing House. 336 p. (In Russian).

Bigiyev M. (2014). Chosen Works. Kazan: TKI. 398 p. (In Russian).

Davletshin G. (2004). *Ocherki po istorii duhovnoy kulturyi predkov tatar-skogo naroda (istoki, stanovlenie i razvitie)* [Sketches on Stories of Mental

АБУЛХАНОВ Наиль 101

Culture of Ancestors of the Tatar People (Sources, Formation and Development)]. Kazan: Tatar Book Publishing House. 431 p. (In Russian).

Kamali Z. (2010). Filosofiya islama. V 2 t. T. 1. Ch. 1 — Filosofiya veroubejdeniya [Islam Philosophy. In Two Volumes: Vol. 1. Part 1 — Philosophy of Belief]. Kazan: Tatar's Book Publishing House. 320 p. (In Russian).

Karibullin A. (2012). *Bogoslovskie i sotsialno-filosofskie problemyi v knige Rizaetdina Fahretdina "Dini ve idjtimagyiy meseleler"* [Theological, Social and Philosophical Problems in Rizaetdin Fakhretdinov's Book "Dini ve ictimagy meseleler"]. Kazan: RII. 87 p. (In Russian).

Kursavi, Abu-n-Nasr (2005). *Nastavlenie lyudey na put istinyi (al-Irshad li-l-ibad)* [Instruction of People on the Way of the Truth (al-Irshad li-libad)]. Kazan: Tatar Book Publishing House. 304 p. (In Russian).

Mardzhani Sh. (2008). *Zrelaya mudrost v razyyasnenii dogmatov an-Nasafi (al-Hikma al-baliga)* [Mature Wisdom in Explanation of an-Nasafi's Doctrines (al-Hikma al-baliga)]. Kazan: Tatar's Book Publishing House. 478 p. (In Russian).

Mukhametshin R. (2005). *Islam v obschestvennoy i politicheskoy jizni tatar i Tatarstana v XX veke* [Islam in Public and Political Life of Tatars and Tatarstan in the 20th Century]. Kazan: Tatar's Book Publishing House. 246 p. (In Russian).

Puteshestvie Ahmeda ibn-Fadlana na reku Itil i prinyatie v Bulgarii islama. Pereskazal Sultan Shamsi (2014). [Ahmed ibn-Fadlan's Travel on the River Itil and Islamization of Bulgaria / retold by Sultan Shamsi]. Kazan: "Huzur-spokoystviye". 144 p. (In Russian).

Utyz Imyani Gabdrakhim. Izbrannoe (2007). [Selected Works]. Kazan: Tatar's Book Publishing House. 320 p. (In Russian).

Filips Abu Amin Bilyal (2001). *Evolyutsiya fikha (Islam. zakon i Mazhabyi)* [Evolution of Fiqh: (Islam. Law and Madhhab)]. Kiev: Ansar Foundation. 224 p. (In Russian).

Hvolson D. (1896). *Izvestiya o hazarah, burtasah, bolgarah, madyarah, slavyanah i russah Abu-Ali Ahmeda ben Omar Ibn-Dasta, neizvestnogo dosele arabskogo pisatelya nachala X veka, po rukopisi Britanskogo muzeya* [News of Ahmad Ibn Rustah, Still Unknown Arab Writer of the Beginning of the X century, about Khazars, Burtasakh, Bulgarians, Magyars, Slavs and Russakh, According to the British Museum's Manuscript]. St. Petersburg. Printing House of Imperial Academy of Sciences. 214 p. (In Russian).

Shagaviyev D. (2008). *Tatarskaya bogoslovsko-filosofskaya myisl (XIX–nach. XX vv.)* Kurs lektsiy. [Tatar's Theological Philosophical Thought (XIX–beginning of the XXth century). A course of lectures]. Kazan: Institute of History of TAS. 2008. 168 p. (In Russian).

Yuzeev A. *Filosofskaya myisl tatarskogo naroda* (2007). [Tatar People's Philosophical Thought]. Kazan: Tatar's Book Publishing House. 214 p. (In Russian).

### Cultural Heritage of the Muslim Peoples

### EVOLUTION OF VIEWS OF THE TATAR PUBLIC THOUGHT REPRESENTATIVES ON ISLAMIC LAW SCHOOL IN XVIII — BEGINNING OF XX CENTURY

### Nail B. ABULHANOV,

postgraduate student, chief specialist of the department of science and education (Tukaya St., 38, Kazan, Republic of Tatarstan, 420021, Russian Federation). E-mail: nailabulhanov@mail.ru **Abstract:** The article deals with the actual problem of the study, preservation and development of traditional forms of social and religious life in the modern Tatar Muslim community. In this vein, we study the development of religious and legal thinking of the Tatars, the place and role of the Hanafi legal school, the evolution of the perception of religious law schools among the most famous representatives of the Tatar social thought. We also examine points of theologians of different historical periods or the madhhab, ijtihad, taglid of the general line in the religious and law thought of the Tatars in the XVIII — beginning of the XX century.

**Keywords:** Islam Social Thought, Islamic law, madhhab, Tatar theologians, Islam, Jadidism.

UDC 23

DOI: 10.22311/2074-1529-2017-13-1-91-102



## ДОРЕВОЛЮЦИОННЫЕ МЕЧЕТИ ПЕТРОПАВЛОВСКА: ИСТОРИЯ ВОЗНИКНОВЕНИЯ И АРХИТЕКТУРНЫЙ ОБЛИК



### МАХМУТОВ Зуфар Александрович,

канд. ист. наук, ст. науч. сотр. отдела этнологических исследований, Институт истории им. Ш. Марджани (420014, Россия, Республика Татарстан, г. Казань, Кремль, 5-й под.). E-mail: zufar@inbox.ru

Аннотация. В статье рассматривается история строительства мечетей в одном из дореволюционных мусульманских центров Западной Сибири — городе Петропавловске. На базе исторических и архивных источников автор прослеживает хронологию их возведения, анализирует архитектурные особенности, раскрывает имена основателей духовных мусульманских зданий. Рассказана и их дальнейшая история. В советское время две мечети были полностью уничтожены, другие приспособлены под хозяйственные нужды. В эпоху независимого Казахстана только две старинные мечети были возвращены верующим, две другие продолжают использоваться не по назначению: одна как подсобное помещение завода, другая как частная сауна.

**Ключевые слова:** Мечеть, ислам, памятники архитектуры, меценатство, г. Петропавловск, Казахстан, татары.

УДК 94(394)

DOI: 10.22311/2074-1529-2017-13-1-103-112

есмотря на то что Петропавловск в дореволюционное время являлся одним из крупнейших мусульманских центров Западной Сибири, история формирования в городе духовной инфраструктуры практически не становилась объектом научных изысканий. Исключением стала работа П. С. Шаблея, посвященная изучению деятельности одного из известнейших ахунов города Сиразетдина Сейфуллина<sup>1</sup>, а также статьи И. К. Загидуллина<sup>2</sup> и Р.И. Тынчарова<sup>3</sup>, в которых сделана попытка установить хронологию строительства некоторых мечетей. Ценнейшую информацию о мечетях города и его духовных лидерах собрал в 1918 году известный татарский ученый-богослов и муфтий Галимджан-хазрат Баруди<sup>4</sup>.

История строительства петропавловской каменной мечети

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Шаблей П. С. Ахун Сирадж ад-Дин ибн Сайфулла ал-Кызылъяри у казахов сибирского ведомства: исламская биография в имперском контексте // Ab Imperio, 2012. № 1. С. 175–208.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Загидуллин И. К. Из социокультурной жизни татар г. Петропавловска (вторая половина XVIII— начало XX в.) // Из истории и культуры народов Среднего Поволжья. Казань, 2011. С. 63–85.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> *Тынчаров Р.* Мечети Петропавловска // Татары на Севере Казахстана, Петропавловск, 2004. С. 39–47.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> *Баруди Г*. Кызылъяр сәфәре. Казан, 2004.

берет свое начало в 1772 г. Именно тогда императрица Екатерина II повелела построить мусульманские храмы на Оренбургской линии укрепления — в Оренбурге, Верхнеуральске, Петропавловске и в Троицкой крепости. Двухминаретную мечеть планировалось возвести в форштадте Петропавловской крепости, расположенной под горой. Для этой цели из государственной казны было выделено 5000 рублей<sup>1</sup>.

В 1801 году в построенный до сводов мусульманский храм, в котором уже был возведен один из планируемых минаретов, ударила молния. В результате в нем образовались глубокие трещины почти до самого фундамента. Достройка здания была признана нецелесообразной, и в переписке между Сибирским губернатором и хозяйственным департаментом Министерства внутренних дел долго решался вопрос о сносе недостроенной мечети и возведении на ее месте новой. Смета строительства между тем увеличилась в пять-шесть раз, а начавшаяся в 1812 году Отечественная война «заморозила» дорогостоящий проект на неопределенное время<sup>2</sup>. К вопросу о строительстве петропавловского каменного мусульманского храма вернулись лишь восемь лет спустя — в 1820 году. Тогда казанский губернатор выслал Сибирскому губернатору варианты эскизов фасадов местных мечетей<sup>3</sup>. Однако в 1823 г. губернатор Западной Сибири решил, что мусульманское население Петропавловска не нуждается больше в каменном храме, поскольку там уже действуют три деревянные мечети, и остатки денежных средств поручил отправить на возведение церкви Святых апостолов Петра и Павла<sup>4</sup>.

Известно, что одна из деревянных мечетей, упомянутых губернатором Западной Сибири, была сооружена на средства татарского купца Габдулгазиса Усманова из деревни Тазлар Казанской губернии⁵. Он был одним из богатейших купцов города, занимавшихся международной торговлей.

Построенные в Петропавловске деревянные мечети не раз сгорали при пожарах. Так, в 1838 г. были уничтожены все три мусульманских храма, восстановленные впоследствии благодаря татарским купцам Хусаину Усманову, Рахимгерею Давлеткильдееву, Хуррамшаху Бабирову, а также сартам Акчуаку и Кинжебаю<sup>6</sup>. В 1849 г. в подгорной части города вновь случается страшный пожар, сгорают практически все дома, а также две деревянные мечети. Одна из них принадлежала приезжим ташкентцам и бухарцам, другая, на кирпичном фундаменте, — татарскому обществу.

¹ ГАОО. Ф. 67. Оп. 1. Д. 727. Л. 1.

² РГИА. Ф. 1285. Оп. 1. Д. 368. Л. 283.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> ГАОО. Ф. 67. Оп. 1. Д. 729. Л. 1.

<sup>4</sup> РГИА. Ф. 1263. Оп. 1. Д. 368. Л. 283-284.

<sup>5</sup> Баруди Г. Кызылъяр сәфәре. Казан, 2004. Б. 86.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> Там же.

**МАХМУТОВ Зуфар 105** 

В 1851 г. мусульманская община Петропавловска просит разрешить ей строительство мечети в новой нагорной части города, мотивируя это тем, что единственной уцелевшей после пожара 1849 г. деревянной мечети явно не достаточно¹. В 1854 г. новый мусульманский храм открывает двери для прихожан². Часть средств на его строительство выделил сам ахун Сиразетдин Сейфуллин³. Отныне каждая мечеть в городе будет иметь свой порядковый номер. За этой закрепляется № 1.

Понимание того, что деревянные мечети пожароопасны, приводит мусульманское общество к мысли о необходимости возведения каменной мечети. В 1855 г. мусульмане города во главе с имамом Габдулбари Яушевым получают разрешение на ее строительство, которое планируется вести на собранные ими пожертвования в сумме 10 000 рублей⁴. Весомый финансовый вклад в строительство этого мусульманского храма внес купец Ибетулла Баязитов⁵. Проект был подготовлен самими местными мусульманами, но несколько раз корректировался. В 1857 г. его удалось реализовать, и приблизительно в том же месте, в подгорной части города, где в начале XIX в. так и не была достроена каменная мечеть, теперь появился новый мусульманский храм — мечеть № 2 (современная ул. Смирнова). Ее принято называть «Касимовской» или «Яушевской».

В 1870–1880-е гг. в Петропавловске наблюдается настоящий бум строительства каменных мечетей: практически друг за другом возводятся еще четыре каменных мусульманских храма. На Новомечетной улице (ныне ул. Мира) благодаря пожертвованиям купцов Мустаевых появляется двухэтажная соборная мечеть вместо существующей рядом деревянной воборная мечеть вместо существующей рядом деревянной Она сохраняет за собой первый порядковый номер. В 1878 г. недалеко от нее строят мусульманский храм Хасан Бикбов и Мухаметжан Давлеткильдеев (современная территория завода им. Кирова). Эта мечеть, именуемая в официальных документах как мечеть № 4, получает в народе название «Ташкентская» из-за того, что она располагалась на месте временной деревянной мечети сартов, которые так и не нашли денежных средств для строительства на ее месте каменной .

С финансовыми трудностями сопряжено и строительство мечети на закрытом в середине XIX в. мусульманском кладбище в нагорной

¹ РГИА. Ф. 218. Оп. 4. Д. 722. Л. 2.

² Баруди Г. Кызылъяр сәфәре. Казан, 2004. Б. 87.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> *Шаблей П. С.* Ахун Сирадж ад-Дин ибн Сайфулла ал-Кызылъяри у казахов сибирского ведомства: исламская биография в имперском контексте // Ab Imperio. 2012. № 1. С. 187.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> РГИА. Ф. 218. Оп 4. Д. 722. Л. 5.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> *Баруди Г.* Кызылъяр сәфәре. Казан, 2004. Б. 90.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> *Давлеткильдеева Р.Г.* Город и его люди // Татары на Севере Казахстана. Петропавловск, 2004. С. 47.

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> *Баруди Г*. Кызылъяр сәфәре. Казан, 2004. Б. 93.

части города. Несмотря на то, что в 1864 г. разрешение на возведение здесь каменного храма было получено и даже назначен имам Мухамеджан Губайдуллин, мусульманская община нашла деньги только на строительство деревянного¹. Лишь в 1877 г. на средства бухарского купца Али Джалтырева вместо деревянной постройки была воздвигнута новая каменная мечеть². Поскольку прихожанами этой мечети стали главным образом казахи, она получила название «Чалаказахская»³, или № 3 по официальным документам.

В 1881 г. татарские купцы Динмухамад Бичурин и Халит Янгуразов и вместе с ними более 1000 мусульман ходатайствуют перед генерал-губернатором о строительстве в городе еще двух каменных мечетей<sup>4</sup>. Их прошение удовлетворяют, и в Петропавловске появляются еще две красивейшие каменные мечети: мечеть № 5 «Дин-Мухамад» (на пересечении современных улиц Советской и С. Муканова) и мечеть № 6 «Халитовская» (на современной ул. Жамбыла Жабаева). Существенный вклад в помощь основателям этих мусульманских храмов внес купец Касымхан Ялымов<sup>5</sup>. Богослужение в них, согласно документам, началось с 1883 года<sup>6</sup>. Такого количества каменных мечетей в это время не было ни в одном городе Западной Сибири.

В начале XX в., в дополнение к каменным, в Петропавловске появились три деревянные мечети (Nº 7, Nº 8, Nº 9). Кроме того, чтобы купцы-мусульмане могли без отрыва от торговли совершать намазы, в центре менового двора был построен молитвенный дом. Таким образом, перед революцией в городе насчитывалось десять мусульманских храмов.

Богатые купцы-мусульмане не только тратили средства на строительство мечетей, но и содержали их. Например, купцы Латиф Баязитов, Динмухамад Бичурин, Амин Мустаев, Али Джалтырев размещали в банках специальные вклады, дивиденды от которых шли на текущее содержание храмов. Впоследствии эти вклады нередко пополнялись другими благотворителями<sup>7</sup>.

Отдельные предприниматели жертвовали в пользу мусульманских приходов недвижимое имущество. Так, восемь торговых складов завещал соборной мечети купец Нурмухамет Забиров<sup>8</sup>, мещанин

¹ ГКУ РБ ЦИА РБ. Ф. И-295. Оп. 3. Д. 6390. Л. 12.

² Там же. Д. 813б. Л. 1−8 об.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> *Баруди Г*. Кызылъяр сәфәре. Казан, 2004. Б. 92.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> ЦГА РК. Ф. 64. Оп. 1. Д. 2757.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> *Баруди Г*. Кызылъяр сәфәре. Казан, 2004. Б. 94.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> ГКУ РБ ЦИА РБ. Ф. И-295. Оп. 2. Д. 8. Л. 248.

 $<sup>^7</sup>$  Загидуллин И. К. Из социокультурной жизни татар г. Петропавловска (вторая половина XVIII — начало XX в.) // Из истории и культуры народов Среднего Поволжья. Казань, 2011. С. 78.

<sup>8</sup> СКГА. Ф. 55. Оп. 1. Д. 1. Л. 5.

**МАХМУТОВ Зуфар 107** 

Исмаил Тойматов передал мусульманскому храму № 2 часть своей прилегающей к нему земли 1, Мирман Таштемиров пожертвовал торговую лавку 2, Мухамеджан Давлеткильдеев отписал «Ташкентской» мечети каменное здание для медресе и пять каменных лавок 3. Получаемых доходов для работы мечетей вполне хватало. Лишь в редких случаях их годовой баланс был отрицательным. Так случилось в 1913 г., когда на установку электрического освещения в «Чалаказахской» мечети была потрачена значительная сумма денег 4. Для решения финансовых проблем при этом храме был создан попечительский совет, в состав которого вошли имам Мухаметжан Бегишев, сын основателя мечети Мухмед Кабир Джалтырев, известный татарский купец Мухамет Камал Шамсутдинов. Они полностью взяли на себя хозяйственную и материальную сторону управления храмом 5.

Татарские купцы финансово участвовали в возведении мечетей и в других городах — так, в 1887 г. мусульмане Петропавловска собрали 2010 рублей на строительство соборной мечети в Санкт-Петербурге, крупнейшими меценатами города стали Гариф Тойматов, Хамза Тюменев, Нурмахамад Забиров, Мухамеджан Давлеткильдеев, Гирей Шакулов, Хасан Бикбаев и другие<sup>6</sup>.

Мечети Петропавловска в основных чертах соответствовали традиционной татарской архитектуре. Все шесть зданий состояли из ряда продольно-осевых объемов; в одной из сторон, противоположной михрабу, располагался двух- или трехъярусный минарет. Его венчал пирамидальный или конический шатер. Минареты в пяти мечетях были сдвинуты ко входу и сидели на коньке крыши над капитальной стеной, разделяющей молельный зал и небольшой вестибюль. Как показывают архивные материалы, такому расположению отдавала предпочтение местная умма<sup>7</sup>. В «Ташкентской» мечети минарет был цилиндрической формы и располагался над углом объема, рядом со входом, что соответствовало старой касимовской традиции<sup>8</sup>. Если «Чалаказахская» и «Ташкентская» мечети имели приземистые и утолщенные минареты, то мечети Амина Мустаева и Халита Янгуразова отличались минаретами «турецкого типа», которые, словно тонкие иглы, тянулись

¹ РГИА Ф. 821. Оп. 8. Д. 937. Л. 117.

² Там же. Л. 221.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Загидуллин И. К. Из социокультурной жизни татар г. Петропавловска (вторая половина XVIII — начало XX в. // Из истории и культуры народов Среднего Поволжья. Казань, 2011. С. 65.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> *Азаматов Д. Д.* Из истории мусульманской благотворительности. Вакуфы на территории европейской части России и Сибири в конце XIX — начале XX века. Уфа, 2000. С. 36.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> ЦГА РК. Ф. 369. Оп. 1. Д. 3257.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> Переводчик. 1887. № 3. 18 января.

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> РГИА. Ф. 218. Оп. 4. Д. 722.

 $<sup>^{8}\,</sup>$  Свод памятников архитектуры и монументального искусства Ч. 1. Рязанская область. М., 2012. С. 124.

ввысь, составляя контраст с горизонталью конька крыши здания и общим фоном низких построек того времени.

В оформлении внешнего облика мусульманских храмов Петропавловска явно прослеживаются элементы декора татарских домов. Это, во-первых, наличие фронтонов, во-вторых, оформление наличников окон и карнизов декоративными накладными элементами<sup>1</sup>. Продольные стены мечети в верхней части украшались карнизной лепниной.

Некоторые татарские меценаты возводили здания мусульманских храмов в непосредственной близости от своих домов, вследствие чего они составляли единую архитектурную композицию с надворными постройками. Один из таких комплексов, построенных Халитом Янгуразовым, до сих пор является украшением города.

Все мечети, за исключением мусульманского храма № 2, были расположены в юго-западной, татарской, части города и являлись своеобразными общественными, культурными и духовными центрами мусульманской махалли Петропавловска. Архитектура петропавловских мечетей вызывала восхищение у приезжающих в город путешественников.

С установлением советской власти все мечети в городе были закрыты. Одним из первых в 1924 году прекратил работу молитвенный дом на меновом дворе, его здание было передано Центральному мусульманскому рабочему клубу под библиотеку<sup>2</sup>. Другим мечетям удалось прослужить верующим до конца 1920-х — начала 1930-х годов.

До настоящего времени в Петропавловске сохранились лишь четыре старинные мусульманские мечети. Одна из них («Халитовская», мечеть № 6) была передана мусульманам в начале 90-х гг. ХХ в. При ее реконструкции в 1995 году не стали воссоздавать прежний иглообразный минарет, а заменили его на приземистый. Мечеть № 5 «Дин-Мухаммад» была реконструирована на средства татаро-башкирской общины города и распахнула свои двери прихожанам в 1998 г.

Две другие мечети, «Яушевская» и «Ташкентская», находятся в аварийном состоянии. «Ташкентская» мечеть — единственный мусульманский храм, у которого частично сохранился подлинный минарет, — до сих пор продолжает использоваться как подсобное помещение на территории завода им. Кирова, а здание «Яушевской» каменной мечети с обвалившейся кровлей — как частная сауна. Указанные строения не вошли в число памятников, представляющих

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Садыкова С. Ш. Региональные особенности мечетей Северного и Восточного Казахстана сер. XIX — нач. XX вв. // Проблемы сохранения памятников материальной культуры: сборник материалов международной научно-практической конференции. Алматы, 2005. С. 60.

² СКГА. Ф. 8. Оп. 1. Д. 143. Л. 39.

**МАХМУТОВ Зуфар 109** 

культурную и историческую ценность, и, таким образом, обречены на гибель.

Итак, превращение Петропавловска в крупнейший мусульманский центр Западной Сибири связано с формированием в городе прослойки богатой татарской буржуазии, которая щедро вкладывала как в строительство мусульманских храмов, так и в их содержание. Мечети города в архитектурном отношении имели этнический и субэтнический колорит, выражающийся в особенностях архитектуры и декора. Отличительной особенностью мечетей № 4 и № 6 являлась также единая композиция с купеческим домом и надворными постройками. В настоящее время две из шести мечетей Петропавловска реставрированы и функционируют, две — безвозвратно утрачены, два памятника материальной культуры находятся на грани разрушения.

### Литература и источники

Государственный архив Омской области (ГАОО). Ф. 67. Оп. 1. Д. 727. Л. 1. Д. 729. Л. 1.

Государственное казённое учреждение Республики Башкортостан Центральный исторический архив Республики Башкортостан (ГКУ РБ ЦИА РБ). Ф. И-295. Оп. 2. Д. 8. Л. 248.

Российский государственный исторический архив (РГИА). Ф. 218. Оп. 4. Д. 722. Л. 5. Ф. 1263. Оп. 1. Д. 368. Л. 283–284. Ф. 1285. Оп. 8, Д. 386. Л. 34–41. Оп. 1. Д. 368. Л. 283.

Северо-Казахстанский государственный архив (СКГА). Ф. 8. Оп. 1. Д. 143. Л. 39. Ф. 55. Оп. 1. Д. 1. Л. 5.

Центральный государственный архив Республики Казахстан (ЦГА РК). Ф. 64. Оп. 1. Д. 938. Ф. 64. Оп. 1. Д. 2757. Ф. 374. Оп. 1. Д. 4756. Л. 1. Ф. 628. Оп. 1. Д. 1–2. Ф. 369. Оп. 1. Д. 3257.

Азаматов Д. Д. Из истории мусульманской благотворительности. Вакуфы на территории европейской части России и Сибири в конце XIX — начале XX века. Уфа, 2000. 102 с.

Баруди Г. Кызылъяр сәфәре. Казан, 2004. 167 б.

*Давлеткильдеева Р. Г.* Город и его люди // Татары на Севере Казахстана. Петропавловск, 2004. С. 47−49.

Загидуллин И. К. Из социокультурной жизни татар г. Петропавловска (вторая половина XVIII— начало XX в.) // Из истории и культуры народов Среднего Поволжья. Казань, 2011. С. 63–85.

Садыкова С. Ш. Региональные особенности мечетей Северного и Восточного Казахстана сер. 19— нач. 20 в. // Проблемы сохранения памятников материальной культуры: сборник материалов

международной научно-практической конференции. Алматы, 2005. С. 60–66.

Свод памятников архитектуры и монументального искусства Ч. 1. Рязанская область. М.: Индрик, 2012. 880 с.

*Тынчаров Р.* Мечети Петропавловска // Татары на севере Казахстана. Петропавловск, 2004. С. 39–47.

Обзор Акмолинской области за 1913 г. Омск, 1914. 140 с.

Шаблей П. С. Ахун Сирадж ад-Дин ибн Сайфулла ал-Кызылъяри у казахов сибирского ведомства: исламская биография в имперском контексте // Ab Imperio. 2012. № 1. С. 175–208.

#### References and sources

Central Historical Archive of the Republic of Bashkortostan. Fond 295. Inscription Book 2.  $\mathbb{N}^{\circ}$  8.

Central State Archive of Kazakhstan. Fond 64. Inscription Book 1.  $\mathbb{N}^{\circ}$  938. Fond 64. Inscription Book 1.  $\mathbb{N}^{\circ}$  2757. Fond 374. Inscription Book 1.  $\mathbb{N}^{\circ}$  4756. Fond 68. Inscription Book 1.  $\mathbb{N}^{\circ}$  3257.

*Russian State Archive of History.* Fond 218. Inscription Book 4.  $N^{\circ}$  722. Fond 1368. Inscription Book 1.  $N^{\circ}$  363. Fond 1285. Inscription Book 8.  $N^{\circ}$  386. Fond 1285. Inscription Book 1.  $N^{\circ}$  368 (In Russian).

State Archive of North Kazakhstan Region. Fond 55. Inscription Book 1. State Archive of Omsk Oblast. Fond 67. Inscription Book 1.  $N^{\circ}$  727. Inscription Book 1.  $N^{\circ}$  729 (In Russian).

Azamatov D. (2000). *Iz Istorii Musulmanskoy Blagotvoritelnosti. Vakufi na Territorii Evropeyskoy chasti Rossii i Sibiri v konce XIX — nachale XX Veka* [From the History of Muslim Charity. Vakufy on the Territory of the European Part of Russia and Siberia in the Late XIX — Early XX Century]. Ufa. 102 p. (In Russian).

Barudi G. (2004). *Kiziliar sefere* [Traveling to Petropavlovsk]. Kazan. (In Tatars).

Davletkildeeva R. (2004). *Gorod i ego Liudi* [The City and its People]. Tatari na Severe Kazakhstana [Tatars in the North of Kazakhstan]. Petropavlovsk. Pp. 47–49. (In Russian).

Zagidullin I. (2011). *Iz Sociokulturnoy Jizni Tatar g. Petropavlovska* (Vtoraya Polovina XIX — Nachalo XX v.) [From the Socio-Cultural Life of the Tatars of Petropavlovsk (Second Half of the XVIII — Early XX Century)]. From the History and Culture of the Peoples of the Middle Volga. Kazan'. Pp. 63–85. (In Russian).

Sadykova S. (2005). Regionalnie Osobennosti Mechetey Severnogo i Vostochnogo Kazakhstana ser. XIX — nach. XX v. [Regional Features of Mosques in Northern and Eastern Kazakhstan Mid. XIX — Early XX

**МАХМУТОВ Зуфар 111** 

Centuries]. Problems of Preservation of Monuments of Material Culture: a Collection of Materials of the International Scientific and Practical Conference. Almaty. Pp. 60–66. (In Russian).

Svod Pamiatnikov Architecturi i Monumentalnogo Iskusstva (2012). [Collection of Monuments of Architecture and Monumental Art]. Part 1. Ryazan Oblast. Moscow. Indrik. 880 p. (In Russian).

Tyncharov R. (2004). *Mecheti Petropavlovska* [Mosques of Petropavlovsk]. Tatars in the North of Kazakhstan. Petropavlovsk. Pp. 39–47. (In Russian).

*Obzor Akmolinskoy Oblasti za 1913 g.* (1914). [Overview Akmola Region for 1913]. Omsk. 140 p. (In Russian).

Shabley P. (2012). Ahun Siraj al-Din ibn Sayfulla al-Kyzylyari u Kazahov Sibirskogo Vedomstva: Islamskaya Biografia v imperskom contexte [Ahun Siraj al-Din ibn Sayfulla al-Kyzylyari; Among the Kazakhs of the Siberian Department: Islamic Biography in the Imperial Context]. *Ab Imperio*. № 1. Pp. 175–208. (In Russian).

### Cultural Heritage of the Muslim Peoples

# MOSQUES OF PETROPAVLOVSK CITY IN THE PRE-REVOLUTIONARY PERIOD: HISTORY AND ARCHITECTURAL IMAGE

### Zufar A. MAKHMUTOV,

Cand. Sci. (Hist.), senior researcher, S. Marjani Institute of History, Academy of Sciences of the Republic of Tatarstan (5, Kremlin, Kazan, Republic of Tatarstan, 420014, Russian Federation). E-mail: zufar@inbox.ru **Abstract.** The article is devoted to the history of the mosques construction in Petropavlovsk city (Kazakhstan). At the end of the XVIII century the government tried to build the first stone mosque in the city, but it was not successful. In the second half of the twentieth century Petropaylovsk had six stone mosques. In Soviet period all mosques were adapted for domestic needs or destroyed by new city administration. Nowadays, in the epoch of independent Kazakhstan, the city administration has returned two ancient mosques to Muslim communities. Two other mosques are continued to be used not as they should be used.

**Keywords:** Mosque, Islam, Monument of architecture, Charity activity, Petropavlovsk, Kazakhstan, Tatars.

UDC 94(394)

DOI: 10.22311/2074-1529-2017-13-1-103-112



### ИСЛАМ В ОБЩЕСТВЕННО-ПОЛИТИЧЕСКОЙ ЖИЗНИ СТРАН И НАРОДОВ





### «МЯГКАЯ СИЛА» ПРОТИВ РЕЛИГИОЗНОГО ТЕРРОРИЗМА В ИНДОНЕЗИИ



### ЕФИМОВА Лариса Михайловна,

д-р ист. наук, проф.; проф. каф. востоковедения, Московский государственный ин-т международных отношений (университет) МИД России (119454, Россия, г. Москва, просп. Вернадского, д. 76). E-mail: larisa efimova@mail.ru

Аннотация. Статья посвящена использованию ненасильственных методов противостояния распространению радикализма и терроризма в современной Индонезии. В статье подробно разбираются способы применения «мягкой силы» в противостоянии экстремизму, успехи и трудности в реализации этой программы. Показано, что в Индонезии большое внимание уделяется реабилитации бывших радикалов и их реинтеграции в общество. В стране ведётся серьёзная борьба с терроризмом. Выявляется также отношение представителей разных организаций и групп индонезийских мусульман к дерадикализации — как тех, кто поддерживает эту правительственную программу, так и ее ярых противников.

**Ключевые слова:** ислам, мусульмане, Индонезия, дерадикализация, Нахдатул Улама, Мухаммадийа.

УДК 322

DOI: 10.22311/2074-1529-2017-13-1-115-132

резидент Индонезии Джоко Видодо неустанно повторяет, что современная Индонезия является страной, где демократия и ислам — две самые большие и жизненно важные ценности — идут рука об руку. где высоко чтут и ценности универсальные — такие, как гуманизм, плюрализм, толерантность и права человека.

Президент подчёркивает, что именно в Индонезии живёт мусульман больше, чем в любой другой стране мира, и что их религиозность отличается умеренностью. Индонезийцы гордятся тем, что ислам в их стране играет важную роль — способствует упрочению демократии, обеспечивает многообразие и терпимость, проповедует умеренность и толерантность, противостоит радикализму, борется с терроризмом, экстремизмом и насилием во всех формах и проявлениях.

Вместе с тем Джоко Видодо признает, что и в индонезийском обществе имеют место проявления нетерпимости, радикализм и экстремизм, насилие и террористические акты, которые прикрываются религиозными лозунгами. Некоторые индонезийцы присоединяются к террористическим группам и движениям за рубежом.

В связи с этим правительство совершенствует законы и усиливает другие меры по борьбе с террористической угрозой. Но, как подчёркивает президент, основное внимание его правительство уделяет использованию «мягкой силы», опирающейся на религиозные и культурные ценности. Главным инструментом борьбы против терроризма и экстремизма становятся такие методы, как дерадикализация, реабилитация, реинтеграция в общество, а главное — ликвидация корней и истоков терроризма<sup>1</sup>.

### Исторические корни экстремизма

Среди приверженцев ислама, проживающих в Индонезии, встречаются такие, кто не только неукоснительно выполняет все установления шариата, но и разделяет радикальные идеологические воззрения. Приверженность идейным течениям исламского радикализма составляет ту питательную среду, которая перманентно порождает радикалов и экстремистов.

В Индонезии действуют разнообразные исламистские радикальные и экстремистские террористические организации и группы. Их цель исламизировать государственно-политическую систему страны, построить государство ислама, которое полностью базировалось бы на установлениях шариата. Ряд из них считают вполне законным прибегать не только к усиленной религиозной индоктринации, но и к террористическим актам.

Современные радикализм и экстремизм в Индонезии являются продолжением движений, которые возникли в стране после провозглашения независимости в 1945 году. Эти движения исламских радикалов-экстремистов были вызваны преимущественно политическими причинами и личной заинтересованностью. Приверженность исламским ценностям служила идейным прикрытием и связующим фактором для разрозненных группировок. В 1962–1965 годах они были в целом разгромлены. Но костяк сторонников экстремистских группировок сохранился. Они продолжали поддерживать между собой контакты, основанные на личных связях, общем бизнесе и родственных отношениях.

В период «нового порядка» (1965–1998 гг.) питательная среда для исламского экстремизма и радикализма расширилась и обогатилась. Авторитарные методы правления закрывали возможности для политического и идейного плюрализма и выражения недовольства режимом. Центрами средоточия протестных настроений, принимавших

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Punya Islam dan Demokrasi, Presiden Jokowi: Indonesia Akan Menjadi 'Rahmat' Dunia. [Электронный ресурс] // URL: http://setkab.go.id/punya-islam-dan-demokrasi-presiden-jokowi-indonesia-akan-menjadi-rahmat-dunia/ (дата обращения 10 ноября 2016 г.). Presiden Jokowi bicara soal toleransi di Forum Demokrasi Bali. [Электронный ресурс] //

URL: http://www.bbc.com/indonesia/indonesia-38246456 (дата обращения 10 ноября 2016 г.).

исламскую религиозную форму, становились мечети и традиционные мусульманские религиозные школы-интернаты — пондоки и песантрены. Трудное время члены и сторонники разгромленных военными террористических организаций пережидали в тренировочных лагерях на территории Пакистана и Афганистана, совершенствуя навыки вооружённой борьбы и углубляя знания в сфере исламской идеологии.

Одним из главных направлений деятельности радикалов в Индонезии стало рекрутирование новых членов и сторонников экстремистских движений из молодежной среды. Большую роль в поддержании и дальнейшем распространении радикального ислама, особенно среди молодежи, стали играть мусульманские религиозные школы-песантрены (медресе), принадлежащие старшему поколению религиозных радикалов. Новым методом стало создание сетевых ячеек — небольших групп в 10–15 человек, готовых жить исключительно по законам шариата.

Живучесть радикализма и экстремизма в Индонезии, способность их к возрождению и обновлению как рядового, так и руководящего состава заложена в сетевой структуре этих движений. Руководители групп действуют автономно, рекрутируют новых членов иногда только для совершения отдельных терактов.

Для финансирования своих ячеек их руководители прибегают к услугам бандитских группировок. Оружие на территорию Индонезии помогают доставлять контрабандисты и пираты. Криминальные элементы также привлекаются к проведению террористических акций и вооружённых нападений.

Большую роль в укреплении связей между отдельными ячейками начали играть женщины, вовлечённые в семейные отношения. Они перевозят взрывчатку и оружие, собирают информацию. Широкую сеть экстремистских ячеек, разбросанных по обширному Индонезийскому архипелагу, но прочно соединённых личными, семейными и деловыми узами, трудно выявить и уничтожить.

Индонезийские радикалы поддерживают связи с международными террористическими организациями. Их сближает главная цель — создание исламского государства в Юго-Восточной Азии как составной части всемирного исламского халифата.

Несмотря на усиленные антитеррористические меры, предпринимаемые правительством и силовыми структурами, радикально-террористические настроения и движения в современной Индонезии постоянно возрождаются и обновляются, продолжают существовать в скрытом состоянии и могут обнаружить себя и начать действовать в любой момент при определённом стечении обстоятельств¹.

 $<sup>^1</sup>$  *Ефимова Л. М.* Исламский экстремизм в Индонезии // Юго-Восточная Азия: актуальные проблемы развития. 2011. Вып. 7. С. 90–105.

В последние годы на распространение радикальных взглядов в Индонезии, особенно среди молодёжи, сильное влияние оказывает деятельность ИГИЛ (организация запрещена на территории РФ).

Вице-президент Индонезии Юсуф Калла отметил, что под влиянием извне в Индонезии уже созданы 50 радикальных сетей, радикализмом охвачены 20 песантренов в разных концах страны<sup>1</sup>.

Количество арестов и ликвидаций подозреваемых в терроризме в Индонезии в 2016 году увеличилось более чем в 2 раза по сравнению с предыдущим годом, достигнув отметки в 170 выявленных случаев. Произошло шесть террористических актов, 137 предполагаемых террористов было задержано (в 2015 году — 75), а 33 террориста были ликвидированы (в 2015 году — 7).

Однако более чем полувековой опыт борьбы по подавлению терроризма в Индонезии доказал, что одних силовых методов недостаточно. Пока идеология радикализма и экстремизма не устранена, не нейтрализована, до тех пор будут происходить террористические акции.

### Программа дерадикализации

Новый этап борьбы с терроризмом в Индонезии начался после масштабного теракта 11 сентября 2001 года в США. Индонезия присоединилась к международным усилиям по борьбе с террористической угрозой. Составной частью этой борьбы стала дерадикализация — т. е. использование не только силовых методов, но и «мягкой силы» в деле предотвращения и противодействия радикализму, экстремизму и терроризму в Индонезии.

Во исполнение Резолюций 1267 и 1373 Совета Безопасности ООН Индонезия участвует в международной борьбе с терроризмом. Страна активно подключилась к работе организаций, действующих под эгидой ООН: Сектора по предупреждению терроризма Управления Организации Объединённых Наций по наркотикам и преступности (ТРВ/UNODC), Исполнительной дирекции Организации Объединённых Наций по борьбе с терроризмом (UNCTED), Глобальной контртеррористической стратегии ООН (UN GCTS), Целевой группы по осуществлению контртеррористических мероприятий (СТІТF) и другим.

Индонезия разделяет мнение международного сообщества о том, что для эффективной борьбы с терроризмом необходимы не только политические, правовые и оперативные меры, но и изменение условий и среды, которые его порождают.

¹ Haedar Nashir: Deradikalisasi Bukan Jawaban untuk Terorisme. [Электронный ресурс] // URL: http://www.suaramuhammadiyah.id/2016/01/16/haedar-nashir-deradikalisasi-bukan-jawaban-untuk-terorisme/terorisme/ (дата обращения 10 ноября 2016 г.).

Выступая на Симпозиуме ООН, посвящённом международному сотрудничеству против терроризма в Нью-Йорке 19 сентября 2011 года, индонезийский министр иностранных дел Марти Наталегава подчеркнул, что такое сотрудничество до́лжно осуществлять на общемировом, региональном и национальном уровнях. По его мнению, работа должна проводиться по четырём направлениям: обеспечение тесного сотрудничества на общемировом, региональном и национальном уровнях; искоренение разнообразных причин и истоков, порождающих терроризм; разработка долгосрочной стратегии, опирающейся на использование «мягкой силы», завоевание умов и сердец и укрепление тем самым свободы, плюрализма и толерантности; упрочение демократии, законности и прав человека. «Таким образом, — отметил министр, — мы не только можем искоренить терроризм, но и обеспечить мир, социальную справедливость и всеобщее процветание» 1.

В 2010 году в Индонезии было создано Национальное агентство по искоренению терроризма (НАИТ). В 2012 году его глава — генерал-комиссар полиции — возведён в ранг министра, подчиняющегося непосредственно президенту. Агентство призвано разрабатывать национальною стратегию и программу по искоренению терроризма и координировать деятельность по её реализации. Искоренение терроризма предусматривает предотвращение актов терроризма, обеспечение безопасности, дерадикализацию, а также повышение бдительности. В работе по искоренению терроризма участвуют министерства религии, просвещения, культуры, исследования, технологии и высшего образования, социальных дел.

В 2013 году НАИТ опубликовал 122-страничный План дерадикализации. Он предусматривает перевоспитание находящихся в тюрьмах заключённых, отбывающих срок по обвинению в терроризме, и предполагает четыре ступени дерадикализации. На первом этапе проводится сбор сведений о конкретном заключённом и выявляется степень идеологической вовлеченности в террористическую деятельность его лично и его семьи. Затем следует процесс реабилитации, имеющий целью сделать взгляды этих людей более умеренными, чтобы полностью превратить их в мирных и толерантных граждан. После этого переходят к их переобучению с целью трансформировать их мышление, взгляды и отношение к окружающей действительности. И наконец, наступает этап их ресоциализации, чтобы бывший заключённый смог вновь интегрироваться в общество по окончании отбывания наказания. При этом обращают внимание и на то, чтобы устранить подозрения и опасения со стороны общества и, более того, добиться взаимной симпатии и взаимного уважения между заключённым и населением. Подчёркивается настоятельная

¹ Di Forum Internasional, Indonesia Tawarkan Empat Cara Lawan Terorisme. [Электронный ресурс] // URL: https://m.tempo.co/read/news/2011/09/20/078357148/di-forum-internasional-indonesia-tawarkan-empat-cara-lawan-terorisme (дата обращения 10 ноября 2016 г.).

необходимость привлекать к этой работе школу, вузы а также местных религиозных руководителей на уровне деревень и небольших городков. Для критики терроризма задействуются и раскаявшиеся террористы, особенно связанные с громкими актами. Считается, что их слова осуждения террористической деятельности возымеют большее действие на мусульман, нежели призывы умеренных проповедников.

План включает также меры по приобретению профессиональных навыков и развитию личности, но акцент делается на методах убеждения, изменения менталитета путём дискуссий и диалога.

Вице-президент Индонезии Юсуф Калла, выступая с речью на съезде организации Исламский союз (Persatuan Islam), сделал особый упор на то, что истинная сущность ислама и терроризм несовместимы, и индонезийские мусульмане должны противодействовать экстремистским настроениям и свято хранить и защищать положительный образ этой религии. Надо бороться с предубеждениями, что мусульмане — злые и жестокие люди, склонные к насилию.

Далее он подчеркнул, что кроме прекрасных проповедей, необходимо заниматься экономическими проблемами, объявить джихад бедности. Вице-президент считает, что одной из причин радикальных настроений является низкий уровень жизни многих жителей страны. Если взять 100 богачей, то только 10 из них окажутся мусульманами, а если взять 100 бедняков, то мусульман среди них окажется 90. Задача власти — бороться за повышение уровня жизни приверженцев ислама в Индонезии. Следует стимулировать предпринимательскую деятельность среди индонезийцев, помогать им организовывать свой мелкий и средний бизнес¹.

Глава Агентства предложил включить в школьные программы предметы, воспитывающие любовь к своей родине, нации: раньше были уроки воспитания «морали Панчасила» (Панчасила — пять начал индонезийской государственности), и теперь нужно разработать что-то подобное, соответствующее духу времени. К тому же следует ограничить доступ посторонних людей в студенческие кампусы и выявлять лиц, занимающихся пропагандой радикальных идеологий, распространяющих экстремистские информационные материалы — листовки, брошюры, плакаты, заметил он<sup>2</sup>.

Глава Агентства в декабре 2016 года объявил, что в городе Медан на Северной Суматре создаётся специальная территория, где будет осуществляться дерадикализация для предотвращения возникновения радикальных

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Bicara soal Terorisme dan Jihad Ekonomi, JK: Teror Bukan Ajaran Agama. [Электронный ресурс] // URL: http://news.detik.com/berita/3076982/bicara-soal-terorisme-dan-jihad-ekonomi-jk-teror-bukan-ajaran-agama (дата обращения 10 ноября 2016 г.).

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Kepala BNPT Nilai Perlu Kurikulum Kebangsaan untuk Menekan Radikalisasi. [Электронный ресурс] // URL: http://nasional.kompas.com/read/2016/12/23/22425831/antisipasi.teroris.berkembang.bnpt.siap.bangun.kawasan.deradikalisasi (дата обращения 10 ноября 2016 г.)

и террористических группировок. На этой территории предполагается построить мечеть, мусульманскую школу-пансион-песантрен и центр реабилитации для радикалов и террористов. Глава Агентства подчеркнул, что эта идея была выдвинута раскаявшимся террористом Хайрул Газали, который заявил, что, освободившись из заключения, он хочет стать хорошим человеком. Хайрул Газали выразил также желание проповедовать правильное понимание ислама, чтобы оградить других мусульман от опасности попасть в сети террористов. Уже сейчас там работают пять педагогов и имеется 15–20 слушателей. Создание такой территории дерадикализации финансируется за счёт частных пожертвований со стороны бизнес-сообщества. Есть идея предложить правительству организовать подобные центры дерадикализации в других районах Индонезии, в частности на Восточной Яве, Сулавеси, Малых Зондских островах<sup>1</sup>.

Агентство по дерадикализации а также силовые структуры считают полезным использовать бывших террористов, даже находящихся в заключении, для разоблачения экстремизма, особенно посредством участия в дискуссиях, других антитеррористических мероприятиях, проводимых в рамках предотвращения и выявления террористических сетей. Так, известный террорист Али Имрон, совершивший кровавый террористический акт на Бали в 2002 году и осуждённый пожизненно, посоветовал полиции и другим антитеррористическим организациям установить контроль над магазинами, продающими химические товары. По его словам, именно оттуда террористы получают вещества для изготовления бомб, взрывчатки и других средств, используемых в террористических актах. Трудность, по мнению полиции, заключается в том, что наблюдение за химическими магазинами нужно устанавливать совместно с Министерством торговли. Именно оно должно следить за оборотом химических товаров, а также за импортом таких материалов<sup>2</sup>.

### Трудности дерадикализации

Глава Агентства отметил, что хотя деятельность по дерадикализации экстремистских ячеек в целом эффективна, все же этого недостаточно, чтобы вернуть бывших террористов в общество в качестве добропорядочных его членов. Нередко они снова возвращаются к террористической деятельности, о чем свидетельствует теракт 14 января 2015 года возле

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Antisipasi Teroris Berkembang, BNPT Siap Bangun Kawasan Deradikalisasi. [Электронный ресурс] // URL: http://nasional.kompas.com/read/2016/12/23/22425831/antisipasi.teroris.berkembang.bnpt.siap.bangun.kawasan.deradikalisasi (дата обращения 10 ноября 2016 г.).

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Teroris Ali Imron: Polisi Harus Awasi Toko Kimia untuk Cegah Perakitan Bom. [Электронный pecypc] // URL: http://news.detik.com/berita/3080209/teroris-ali-imron-polisi-harus-awasi-toko-kimia-untuk-cegah-perakitan-bom (дата обращения 10 ноября 2016 г.).

магазина Сарина, который совершил выпущенный из тюрьмы бывший террорист. Поэтому глава Агентства призвал все государственные институты подключиться к процессу реабилитации. Например, Министерство культуры и просвещения должно обеспечить молодым людям, замешанным ранее в террористической деятельности, возможность для получения образования; Министерство кооперации, мелкого и среднего бизнеса — вовлечь их в программы по обучению предпринимательству и снабдить первоначальным капиталом для создания собственных предприятий.

Одновременно директор Джакартского Института политического анализа конфликтов Сидни Джонс считает, что программа дерадикализации пока не направлена на нужный объект. По её мнению, главное, чем должно озаботиться правительство, это разработать программы не для заключённых террористов, а для населения, в первую очередь — для женщин и детей, депортированных из Турции в Индонезию и направлявшихся в Сирию для поддержки ИГИЛ, но не добравшихся до места назначения. Главное выяснить, что побудило их присоединиться к ИГИЛ, вырвать их из радикальных сетей и направить на верный путь. Им следует предоставить работу, которая даст возможность обеспечить достойное существование, а также реинтегрироваться в нормальное общество, — это не позволит им присоединиться к радикальным группам в самой Индонезии<sup>1</sup>.

К концу 2016 года руководство Агентства стало открыто признавать, что программа дерадикализации в Индонезии далека от совершенства и требует серьёзной доработки. К тому же не хватает финансирования и кадров. Агентство не может обеспечить мониторинг освобождённых по этой программе бывших террористов. Кроме того, некоторые реабилитируемые ловко скрывают свои истинные взгляды и намерения и возвращаются к террористической деятельности вскоре после выхода из тюрьмы. Так, приговоренный в марте 2012 года к 18 годам заключения Джуханда отбыл только 3,5 года и был освобождён за хорошее поведение. А уже в октябре 2016 года он совершил террористический акт, забросав «коктейлем Молотова» христианскую церковь города Самаринда на Восточном Калимантане, ранив четырёх малолетних детей, один из которых вскоре скончался<sup>2</sup>.

Кроме того, появились свидетельства, что заключённые в тюрьмах подвергаются ещё более глубокой радикализации со стороны сокамерников — сторонников ИГИЛ. Пропаганда экстремизма проникает и извне через мобильные телефоны и смартфоны, листовки и другими подобными путями.

¹ Marguerite Afra Sapiie. Indonesia needs stronger deradicalization program. [Электронный pecypc] // URL: http://www.thejakartapost.com/news/2016/03/16/indonesia-needs-stronger-deradicalization-program.html (дата обращения 10 ноября 2016 г.).

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Deradicalization Program to Be Evaluated. [Электронный ресурс] // URL: https://en.tempo.co/read/news/2016/11/14/055820234/ (дата обращения 10 ноября 2016 г.).

Власти стремятся привлечь к процессу дерадикализации не только государственные учреждения, но и исламские религиозно-просветительские организации умеренного толка, такие как Нахдатул Улама (НУ), Мухаммадийа, Индонезийский совет улемов и другие. Религиозные деятели — члены и сторонники этих крупнейших и авторитетнейших мусульманских организаций пользуются в обществе большим влиянием и могут оказать действенную помощь в перевоспитании радикалов и экстремистов, разъяснении истинных ценностей и идеалов мусульманской религии, привлечении их к позитивной деятельности на благо мусульманской уммы.

В программу дерадикализации вовлечены также учёные, студенческие активисты, религиозные проповедники. Индонезийское общество сохраняет патерналистские традиции, поэтому их пропаганда и разъяснения могут быть наиболее действенными в воспитании иммунитета против фундаменталистской пропаганды. Используются также СМИ, как печатные, так и электронные.

Несмотря на это, около 20% реабилитированных террористов после освобождения возвращаются к преступной террористической деятельности. Одной из причин присоединения к группам боевиков является привлекательная визуальная агитация. По признанию одного молодого радикала, после знакомства с джихадистской идеологией он долго колебался, вступать или нет на путь экстремизма. Но когда он увидел в интернете фильм и фотографии террористов в камуфляже, с автоматами и другим современным оружием, ему это очень понравилось и все его колебания тут же исчезли. Напрашивается вывод, что молодёжью, присоединяющейся к террористическим группам, движет не только и не столько религиозное убеждение и приверженность радикальным идеологиям — в большей степени она поддается визуальной пропаганде привлекательного для молодых людей образа сильного человека с ружьём, внушающего трепет и почтение. Это заставляет более активно включать в программу дерадикализии современные методы контрпропаганды с использованием Интернета, социальных сетей, особенно тех, которые специализируются на публикации фото и видеоматериалов, более интенсивно применять «цифровое просвещение»<sup>1</sup>.

Ситуация осложняется тем, что существуют прочные связи между террористами Индонезии, Малайзии и Филиппин. Южные районы Филиппин стали прибежищем для джихадистов, бегущих из Индонезии. И если нет возможности пробраться в Сирию, сторонники ИГИЛ совершают террористические акты в этом регионе<sup>2</sup>.

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Deradikalisasi Bukan Tugas NU dan Muhammadiyah\*Catatan Screening Film Dokumenter Jihad Selfie. [Электронный ресурс] // URL: https://pemulungaksara.wordpress.com/2016/09/07/deradikalisasi-bukan-tugas-nu-dan-muhammadiyahcatatan-screening-film-dokumenter-jihad-selfie/(дата обращения 10 ноября 2016 г.).

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Terorisme Perorangan Meningkat, Program Deradikalisasi Pemerintah Jadi Sorotan. [Электронный pecypc] // URL: https://www.vice.com/id\_id/article/serangan-teror-perorangan-melonjak-program-deradikalisasi-jadi-sorotan (дата обращения 10 ноября 2016 г.).

### Оценка программы дерадикализации индонезийской уммой

Сторонники традиционного ислама в Индонезии обеспокоены тем, что в страну проникают экстремистские исламские течения вроде ИГИЛ и тому подобные. Эти течения стремятся изменить основы индонезийской государственности и построить халифат. Они представляют угрозу для умеренных исламских воззрений, характерных для Индонезии.

При этом правозащитник Аль Араф, директор НПО Импаршиал, позитивно оценивает тот факт, что крупнейшие исламские религиознопросветительские организации Нахдатул Улама и Мухаммадийа продолжают охранять и поддерживать умеренность и толерантность. Роль этих организаций очень велика. Радикальные группировки возникают вне этих организаций.

Руководители самой крупной мусульманской религиозно-просветительской организации в Индонезии — Нахдатул Улама (НУ), придерживающейся традиционного индонезийского ислама, горячо приветствовали использование «мягкой силы» в противодействии терроризму. Они высказали мнение, что правительство должно активнее использовать потенциал двух крупнейших исламских организаций страны с толерантной и умеренной исламской идеологией в реализации программы дерадикализаии.

Сторонники видного индонезийского богослова Абдуррахмана Вахида (1940–2009), поддерживавшего плюрализм и демократию, предлагают противопоставить радикальным и экстремистским идеологиям подходы широко известных в стране и в мировой умме индонезийских исламских идеологов, таких как Абдуррахман Вахид, Нурхолис Маджид и других. Они считают, что экстремистская исламская идеология очень опасна для судеб ислама в Индонезии. Радикализм и терроризм могут нанести огромный вред культурному и конфессиональному многообразию, составляющему неотъемлемую характерную черту Индонезии. Для дерадикализации можно использовать идею Вахида о национальной специфике ислама в стране, его индонезийском характере, повысить роль песантренов, возродить прежние именно индонезийские традиции ислама, проповедовать культуру и навыки диалога 1.

В феврале 2016 года было подписано соглашение между Агентством по дерадикализации и Институтом Вахида о сотрудничестве. Директор института Енни Вахид подчеркнула, что экстремисты действуют энергично

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Dr. Ngainun Naim: "Strategi Deradikalisasi Bisa Melalui Pribumisasi... [Электронный ресурс] // URL: http://mui-lampung.or.id/2016/12/07/dr-ngainun-naim-strategi-deradikalisasi-bisa-melalui-pri-bumisasi-islam-penguatan-peran-pesantren-merawat-tradisi-dan-membangun-budaya-dialog/ (дата обращения 10 ноября 2016 г.).

и масштабно, проникая во все слои общества и организации мусульман в самых разных районах Индонезии. По её словам, в последний год их активность возросла на 30%. Енни Вахид отметила рост усилий Агентства, направленных на противодействие распространению террористических идей среди индонезийских мусульман, и выразила готовность оказывать ему всевозможную помощь и поддержку. В то же время она подчеркнула, что необходимо пресекать призывы к терроризму и проявления насилия со стороны экстремистских организаций, таких как действующий в стране Фронт защитников ислама (ФЗИ); виновные в насильственных действиях должны понести неотвратимое наказание. Енни Вахид призвала власти и общество соблюдать справедливость во всем, поскольку именно политическая и социальная несправедливость в государстве и обществе толкает людей на путь экстремизма. Она также рекомендовала уделять больше внимания воспитанию в семье и школе<sup>1</sup>.

Представители Института Вахида делают особый упор на то, что вовлекать в борьбу против радикализма нужно всех членов индонезийского общества, а не только связанных с антитеррористической борьбой государственных служащих. Существует масса неправительственных инициатив, которые разъясняют мусульманам такие традиционные и исконно индонезийские ценности, как Панчасила и государственный девиз-мотто «Единство в многообразии», утверждающие толерантность и плюрализм. При этом следует активнее использовать авторитетных лидеров из числа коренных жителей, например, хранителей деревенских традиций, адата, а также учитывать местные особенности<sup>2</sup>.

Более критическую позицию по отношению к программе заняли руководители второй по величине религиозно-просветительской организации страны — Мухаммадийа, которая принадлежит к модернистскому течению ислама. Глава организации Хаедар Нашир заявил, что организация не будет участвовать в проекте дерадикализации, чтобы не запутаться в её противоречиях. Поскольку программа финансируется и государством, и частными спонсорами, это чревато коррупцией. Раз здесь замешаны деньги, то борьба с терроризмом отодвигается на второй план. Терроризм может кончиться, а программа будет продолжаться. По мнению Хаедара Нашира, религиозные организации и движения не должны принимать участие в программах, связанных с возможностью получения материальной выгоды. Мухаммадийа против террористической деятельности, но воздействие программы дерадикализации

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> WI Desak Pemerintah Lebih Serius Tangani Radikalisme dan Terorisme. [Электронный ресурс] // URL: http://www.wahidinstitute.org/v1/News/Detail/?id=467/hl=id/WI\_Desak\_Pemerintah\_Lebih\_Serius\_Tangani\_Radikalisme\_Dan\_Terorisme (дата обращения 10 ноября 2016 г.).

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Warga Perlu Dilibatkan dalam Program Deradikalisasi. [Электронный ресурс] //URL: http://www.mediaindonesia.com/news/read/84068/warga-perlu-dilibatkan-dalam-program-deradikalis-asi/2016–12–22#sthash.uLihrtbe.tefDR6rZ.dpuf (дата обращения 10 ноября 2016 г.).

тоже непростое, поскольку и в самом терроризме присутствует сложная экономическая подоплёка.

Хаедар Нашир считает, что вместо дерадикализации следует проводить воспитание умеренности. Он выступает также против планов сертификации мечетей и богословов на предмет отсутствия радикализма. Кампания дерадикализации должна проводиться на тех территориях, где радикализм распространён, эти территории следует блокировать и очищать от экстремистов и их идеологий<sup>1</sup>, полагает глава Мухаммадийи.

Другие представители организации подчёркивают, что с младых ногтей в школах следует прививать молодому поколению чувства патриотизма и любви к своему народу. Они отмечают, что Мухаммадийа придерживается модернистского ислама, который проповедует правду, добро, мир, справедливость, процветание, а также призывает жить динамично во благо всего человечества<sup>2</sup>.

Бывший председатель Индонезийского совета улемов (ИСУ), один из лидеров Мухаммадийи, известный учёный и богослов Дин Самсуддин выступил с критикой использования термина «дерадикализация» в проекте борьбы с терроризмом, поскольку этот термин введён в обращение Западом и США и вызывает негативную реакцию со стороны индонезийских мусульман. «Это только ИГИЛ все время использует исламские термины для прикрытия своих террористических действий. А мы должны использовать термин дерадикализация не для противостояния мусульманской идеологии, а для более тесного и всестороннего сплочения всего индонезийского народа», — считает богослов<sup>3</sup>.

Распространение умеренного ислама, который сплачивает, а не вызывает подозрений, должно сопровождаться повышением экономических возможностей для мусульман. Эти возможности должны не вытекать из законов свободного рынка, а быть целенаправленной политикой властей. Сегодня в Индонезии 70% обрабатываемых земель находятся в собственности 0,2% жителей страны. Это вызывает недовольство, отчаяние простых людей и порождает их обращение к радикализму и терроризму. Мухаммадийа, со своей стороны, способствует созданию крестьянских и других кооперативов, которые помогают простым людям в их производственной деятельности. Власти должны оказывать всестороннюю поддержку простым людям, создавая благоприятные условия для развития

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Haedar Nashir: Deradikalisasi Bukan Jawaban untuk Terorisme. [Электронный ресурс] // URL: http://www.suaramuhammadiyah.id/2016/01/16/haedar-nashir-deradikalisasi-bukan-jawaban-untuk-terorisme/ (дата обращения 10 ноября 2016 г.).

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Deradikalisasi Perlu Sentuh Ranah Afektif Dan Psikomotorik. [Электронный ресурс] // URL: http://www.suaramuhammadiyah.id/2016/02/06/deradikalisasi-perlu-sentuh-ranah-afektif-dan-psikomotorik/ (дата обращения 10 ноября 2016 г.).

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Din Syamsuddin Kritik BNPT Pakai Istilah Deradikalisasi. [Электронный ресурс] // URL: http://www.tribunnews.com/nasional/2015/03/23/din-syamsuddin-kritik-bnpt-pakai-istilah-deradikalisasi (дата обращения 10 ноября 2016 г.)

их экономической деятельности. Только этот метод может быть эффективным в борьбе с экстремизмом<sup>1</sup>.

Настороженное отношение к деятельности Агентства по дерадикализации проявил Индонезийский совет улемов (ИСУ) — неправительственное, но очень авторитетное среди индонезийских мусульман объединение самых видных богословов страны, к мнению которого прислушиваются и власти.

Глава Агентства обратился к ИСУ с просьбой принять активное участие в борьбе против распространения экстремистских исламских течений в Индонезии. По его мнению, роль улемов очень велика. Они могут убеждать и воспитывать людей, особенно молодёжь, как знатоки истинного ислама и действовать на уровне семьи<sup>2</sup>.

Однако глава ИСУ Сламет Эффенди Юсуф высказал мнение, что правительственная программа дерадикализации направлена не на ту цель. Он предложил властям отказаться в этом вопросе от западного подхода, который связывает терроризм напрямую с исламом, — это оскорбительно для ислама. Заместитель председателя ИСУ профессор Юнахар Ильяс указал на важность проведения кампании дерадикализации целенаправленно, чтобы не все подряд песантрены и религиозные организации подпадали под это мероприятие. Сначала, считает он, следует выявить, какие именно организации могут служить источниками радикализма и представить список ИСУ, а уже ИСУ сам поработает с этими организациями, чтобы очистить их от радикализма. К тому же, подчеркнул он, не выработаны чёткие критерии, кого считать радикалом.

По мнению Юнахара Ильяса, радикализм часто бывает вызван провокациями со стороны тех, кто выступает с призывами к абсолютной свободе личности, проповедует демократию и права человека, при этом издевается над религиями, верованиями и чувствами верующих. Их-то и следует считать настоящими радикалами<sup>3</sup>.

Тем не менее, когда вице-президент Индонезии Юсуф Калла обратился к ИСУ с просьбой возродить Команду по искоренению терроризма (КИТ), ИСУ согласился это сделать. Просьба была вызвана тем, что специальное военизированное подразделение Densus 88 нередко расстреливает подозреваемых в терроризме без суда и следствия, что порой приводит к убийству невинных людей, часто молодых. Это вызывает озлобление в народе. Тем самым дискредитируются действия властей

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Muhammadiyah, Deradikalisasi, dan Gerakan Ekonomi. [Электронный ресурс] // URL: http://il-mudantsaqofah.blogspot.ru/2016/05/muhammadiyahderadikalisasi-dan-gerakan.html (дата обращения 10 ноября 2016 г.).

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> BNPT Minta Bantuan MUI Lakukan Deradikalisasi. [Электронный ресурс] // URL: www.suara-islam. com/read/index/19595/BNPT-Minta-Bantuan-MUI-Lakukan-Deradikalisasi- (дата обращения 10 ноября 2016 г.).

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Prof Yunahar Ilyas: Mereka juga Radikal. [Электронный ресурс] //URL: http://www.suaramuham-madiyah.id/2016/03/03/prof-yunahar-ilyas-mereka-juga-radikal/ (дата обращения 10 ноября 2016 г.).

по борьбе с терроризмом. Именно ИСУ может авторитетно разъяснять верующим, что ислам — это религия мира, толерантности, ненасилия. Именно улемы способны показать истинную сущность и способы осуществления такой концепции, как джихад<sup>1</sup>.

Профессор социологии Университета Гаджа Мада Суньото Усман отметил, что недостатком программы дерадикализации является то, что она связывается исключительно с исламом, а это обижает мусульман, потому как терроризм характерен и для других религий, о чем в программе не упоминается. При этом высшая в стране исламская инстанция ИСУ не принимает участия в борьбе с экстремистскими течениями, ведущейся по программе дерадикализации. Таким образом, ИСУ отстраняется от охраны национальных устоев Индонезии, умеренности и толерантности.

Некоторые критики считают, что насаждение умеренности в исламе может вызвать новые проблемы, а именно — ослабление религиозности, религиозной веры, и в первую очередь среди приверженцев ислама. И это только ослабит солидарность и узы братства среди индонезийских мусульман².

### Критика дерадикализации сторонниками исламизации Индонезии

Программа дерадикализации подвергается довольно резкой критике со стороны сторонников исламизации Индонезии, которые составляют абсолютное меньшинство среди индонезийских мусульман. Фундаменталисты обвиняют власти в слепом следовании западной линии в борьбе с терроризмом и заявляют, что такой курс, по существу, направлен против основополагающих принципов исламской религии.

По их словам, очень многие мусульмане страны даже не подозревают, что на деле являются апологетами того, что с подачи Запада считают «терроризмом», о чем все время твердят СМИ. Этот термин, трактуют они, предполагает, что ислам представляет собой некую идеологию, а её приверженцы по определению рассматриваются как потенциальные экстремисты в силу того, что отдельные лица и группы из числа правоверных прибегают к насильственным методам для утверждения религиозных основ. Негативно воспринимается и термин

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Deradikalisasi MUI Versus Deradikalisasi BNPT. [Электронный ресурс] // URL: https://indonesiana.tempo.co/read/67762/2016/03/24/indri88cut/deradikalisasi-mui-versus-deradikalisasi-bnpt (дата обращения 10 ноября 2016 г.).

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Haedar Nashir: Muhammadiyah tidak akan Masuk Gerakan Deradikalisasi. [Электронный ресурс] // URL: http://khazanah.republika.co.id/berita/dunia-islam/islam-nusantara/16/03/01/o3b-fsy385-haedar-nashir-muhammadiyah-tidak-akan-masuk-gerakan-deradikalisasi (дата обращения 10 ноября 2016 г.)

«дерадикализация»: по мнению ее противников, не подвергается критическому рассмотрению тот факт, что само понятие предложено представителями иностранной интеллигенции. В этом они видят попытку отвлечь внимание от преступной политики США, которая, собственно, и ведёт к политической, социальной и экономической дестабилизации в мире ислама, включая Индонезию. Кроме того, посредством различных ухищрений США лишают лидеров исламского мира всякой возможности разоблачать их империалистическую сущность, считают сторонники фундаментализма.

Таким образом, утверждают они, дерадикализация в Индонезии, если внимательно приглядеться к объектам её цели, как раз и направлена против устремлений тех индонезийских мусульман, которые хотят внедрить установления шариата в государственные структуры. Сначала джихадистов устраняли физически. Но оказалось, что это не влияет на сторонников исламизации. Полувековой опыт борьбы с исламскими экстремистскими организациями в Индонезии свидетельствует о том, что, пока существует радикальная идеология, будут продолжаться и вооружённые выступления ее сторонников. Поэтому действие политики дерадикализации было расширено и в ее сферу были включены радикальные фундаменталистские круги. Это относится как ко всему мусульманскому миру, так и к Индонезии. Из этого фундаменталисты делают вывод, что план дерадикализации направлен против распространения исламской идеологии, которая угрожает светским, по их ложным утверждениям, основам Индонезии<sup>1</sup>.

Западный мир во главе с США рассматривает рьяных приверженцев ислама как угрозу себе и своей цивилизации, поэтому его усилия направлены на то, чтобы поддерживать и распространять умеренные исламские идейные течения и движения, в том числе и в Индонезии, а также противодействовать устремлениям исламизировать государственно-политические структуры. Это доказательство того, что программа дерадикализации в Индонезии является составной частью всемирной борьбы против терроризма, защищающей интересы Запада и США и ведущейся в рамках и на основе западной парадигмы. И это полностью совпадает со стремлением современных индонезийских лидеров во что бы то ни стало сохранить секулярную систему индонезийской государственности.

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Подробнее об этом см.: *Ефимова Л. М.* Политические системы стран Юго-Восточной Азии (Индонезия, Малайзия, Сингапур, Бруней). М: МГИМО, 2016. С. 35–37. Здесь необходимо пояснить, что вопреки сложившимся представлениям Индонезия не является светским государством. В преамбуле Конституции говорится, что одним из принципов Панчасила — философской основы индонезийской государственности — является вера в единого Бога (первый принцип). Религия не отделена от государства, есть специальное Министерство религии, а ст. 29 Конституции прямо указывает на то, что государство базируется на вере в единого Бога, но этот принцип не привязан ни к одной из признанных в стране шести религий.

Сторонники фундаменталистских настроений заявляют, что они готовы вступить в диалог с властями при условии, что те откажутся от следования указаниям Запада и США в борьбе против терроризма.

Шариат, возможно, и таит угрозу, — говорят они, — но угрозу для империалистических стран, секуляризма, западных лидеров, поскольку он выступает против личной корысти и преступных устремлений. Шариат защищает всех, в том числе и приверженцев иных религий, при условии, что они будут жить под его сенью.

Для Индонезии опасность несут западный империализм, всемирная антитеррористическая борьба, права человека, демократия, свободный рынок, изменение климата, считают фундаменталисты<sup>1</sup>.

Программа дерадикализации направлена против концепции, которая составляет суть устремлений мусульман. Это было сказано руководителем радикального Фронта защиты ислама Мунарманом во время дискуссии по поводу дерадикализации, проводившейся Индонезийским советом улемов. Этот проект копирует американский подход к борьбе с терроризмом, при котором терроризм неизменно связывается с трактовкой джихада салафитами. И если сторонники дерадикализации это отрицают, то они лгут, поскольку концепция джихада есть только в исламе. Следовательно, они борются не только с терроризмом, но и самой мусульманской религией.

Мунарман сделал вывод, что борьба против джихада — это борьба против самого ислама. Другие выступавшие призвали мусульман не бояться политики дерадикализации и продолжать борьбу за шариат и халифат, поскольку это вытекает из Священных текстов ислама — Корана и Сунны<sup>2</sup>.

### Международная оценка программы дерадикализации в Индонезии

Что касается международной оценки, то индонезийская программа дерадикализации и методы её осуществления, несмотря на ряд существенных недостатков, в целом встречают позитивное отношение за рубежом со стороны как представителей исламской уммы, так и неисламских кругов.

Высоко оценивют программу дерадикализации в Индонезии власти Саудовской Аравии. 15 декабря 2015 года Саудовская Аравия сформировала коалицию мусульманских стран для борьбы с терроризмом.

¹ Analisis Kritis: Penawaran Indonesia Untuk Lawan Terorisme. [Электронный ресурс] // URL: https://nilaparamitha.blogspot.ru/2011/09/besarnya- (дата обращения 10 ноября 2016 г.).

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Deradikalisasi Terorisme: Proyek Menjiplak AS yang Memerangi Ideologi Jihad. [Электронный ресурс] // URL: www.facebook.com/notes/front-pembela-islam-fpi/deradikalisasi-terorisme-proyek-menjiplak-as-yang-memerangi-ideologi-jihad/198243886902328/a. (дата обращения 10 ноября 2016 г.).

Антитеррористический альянс, созданный Саудовской Аравией,— самый крупный из всех, к нему присоединились уже 34 государства Ближнего Востока, Азии и Африки. Но Индонезия пока в него не входит.

Саудовские власти подчёркивают уникальность индонезийской программы дерадикализации. Саудовцы готовы участвовать в её реализации и прислать в Индонезию своих компетентных и опытных проповедников-улемов для противодействия экстремистским взглядам и формирования правильных представлений об исламских ценностях<sup>1</sup>.

Американский специалист Роджер Пейджет положительно оценивает успехи Индонезии по выполнению программы по дерадикализации и считает, что опыт этой страны будет полезен другим государствам<sup>2</sup>.

В целом хочется подчеркнуть, что сама программа дерадикализации в Индонезии, несмотря на её несомненно актуальную и положительную направленность, пока ещё недостаточно хорошо разработана, не полностью учитывает специфику религиозности различных и многообразных слоёв и групп индонезийских мусульман, а также не всегда правильно используется. В результате она нередко встречает непонимание населения, часто негативное отношение и просто вражду и отвержение.

### Литература

Eфимова Л. М. Исламский экстремизм в Индонезии // Юго-Восточная Азия: актуальные проблемы развития. 2011. Вып. № 17. С. 90–105.

*Ефимова Л. М.* Политические системы стран Юго-Восточной Азии (Индонезия, Малайзия, Сингапур, Бруней): учебное пособие. М: МГИМО, 2016. 264 с.

#### **References:**

Yefimova L. M. (2011). Islamskiy ekstremizm v Indonezii. *Yugo-Vostochnaya Aziya: aktual'nyye problemy razvitiya* [Religious Extremism in Indonesia. South-East Asia and Actual Problems of Its Development]. № 17. S. 90–105. (In Russian).

Yefimova L. M. (2016). *Politicheskiye sistem y stran Yugo-Vostochnoy Azii (Indoneziya, Malayziya, Singapur, Bruney*) [Political Systems of South-East Asia States (Indonesia, Malaysia, Singapore, Brunei)]. Moscow. MGIMO. 264 p. (In Russian).

¹ Arab Saudi apresiasi program deradikalisasi Indonesia. [Электронный ресурс] // URL: http://www. antaranews.com/berita/605563/arab-saudi-apresiasi-program-deradikalisasi-indonesia (дата обращения 10 ноября 2016 г.).

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Pakar AS: Deradikalisasi di Indonesia Jadi Contoh Sukses Dunia. [Электронный ресурс] // URL: https://news.detik.com/berita/3321871/pakar- (дата обращения 10 ноября 2016 г.).

### Islam in Public and Political Life of Countries and Peoples

## «SOFT POWER» AGAINST OF RELIGIOUS TERRORISM IN INDONESIA

### Larisa M. EFIMOVA,

Dr. Sci. (Hist.), Professor; Professor of the Chair of Oriental Studies, Moscow State Institute of International Relations (University) (76, Vernadskogo Av., Moscow, 119454, Russian Federation).
E-mail: larisa\_efimova@mail.ru

**Abstract.** The article describes the Indonesian Government using non-violent methods in withstanding the spread of radicalism in contemporary Indonesia. The article analyzes the development of de-radicalization program aimed at the rehabilitation of the former terrorists and supporters of violent methods of the Islamization of the country—the jihadists.

The main tools are such methods of struggle against terrorism and extremism, as de-radicalization, rehabilitation and reintegration into society, and most importantly — the elimination of roots and causes of terrorism. This article provides details on how the use of the "soft power" in withstanding extremism works, as well as successes and difficulties in implementing this program.

**Keywords:** Islam, Muslim, Indonesia, deradicalization, Nahdlatul Ulama, Muhammadiyah.

UDC 322

DOI: 10.22311/2074-1529-2017-13-1-115-132



# ИСЛАМ И КРЫМСКИЕ ТАТАРЫ ПОСЛЕ 2014 ГОДА



### МУРАТОВА Эльмира Серверовна,

канд. полит. наук, доц. каф. полит. наук и международных отношений, Крымский федеральный университет им. В. И. Вернадского (295000, Россия, Республика Крым, г. Симферополь, просп. Академика Вернадского, 4). E-mail: murelmira@mail.ru

Аннотация. Статья посвящена анализу религиозной ситуации среди крымских татар, сложившейся после известных событий весны 2014 года. В ней рассматривается изменение структуры идентичности крымских татар, представление о роли ислама в жизни народа и изменения, имевшие место в религиозной сфере в течение последних нескольких лет. Статья написана по результатам фокус-группового исследования «Ценности и потребности крымских татар», проведённого автором в январе 2017 года. В работе ставится вопрос об актуализации конфессиональной составляющей в структуре идентичности крымских татар и по итогам исследования делается вывод, что этот процесс носит преимущественно декларативный характер. Возрастает и влияние традиционных ценностей, среди которых важная роль отводится исламу.

**Ключевые слова:** ислам, крымские татары, Крым, конфессиональная идентичность, ценности.

УДК 297.17

DOI: 10.22311/2074-1529-2017-13-1-133-144

обытия весны 2014 года изменили течение многих процессов в Крыму. Некоторые социологи назвали их «тектоническим сдвигом», подчеркивая степень их влияния на жизнь крымчан. При этом в работах исследователей отмечается, что изменение политико-правового статуса Крыма особенно остро затронуло крымских татар, в среде которых стали происходить значительные трансформации<sup>1</sup>. Стала меняться привычная картина мира, расстановка сил внутри крымскотатарского сообщества, его отношение к этническим и религиозным институтам и т. д. 2 Имеют место миграционные процессы, которые в свою очередь влияют на внутримусульманский диалог в Крыму<sup>3</sup>. Важные изменения происходят в сфере ценностных ориентаций крымских татар. Ценности «традиционно устанавливали критерии желательности или нежелательности тех или иных целей, служили

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Мукомель В. И., Хайкин С. Р. Крымские татары после «крымской весны»: трансформация идентичностей // Мониторинг общественного мнения: Экономические и социальные перемены. 2016. № 3. С. 51.

 $<sup>^2</sup>$  См.: *Муратова Э*. Мусульмане Крыма в новых политических реалиях // Восток. Афроазиатские общества: история и современность. 2016.  $N^2$  5. С. 163–171.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Cm.: *Yakubovych M.* Crimean Muslims at the crossroads // The Ukrainian week. 2016. No. 6 (100). Pp. 42–44.

мощным мотивационным регулятором поведения людей. В связи с изменившимися условиями жизни закономерно происходит переосмысление и переоценка ценностей»<sup>1</sup>. Как отмечают исследователи, изменение ценностей — это эволюционный процесс, в ходе которого «естественный отбор» проходят те ценности, которые в наибольшей степени пригодны для жизни в конкретных жизненных обстоятельствах. Понятно, что система взглядов обладает устойчивостью и за три года, прошедших с момента изменения статуса Крыма, претерпеть кардинальных изменений не могла. Вместе с тем контуры отдельных трансформаций уже видны и заслуживают пристального изучения.

В системе ценностей крымских татар традиционно важное место занимает ислам. Вся культура народа «пропитана» исламским «духом». В самые тяжелые, трагические периоды своей истории крымские татары искали утешение в религии. Ислам играет важную роль в процессе выживания народа, сохранения его идентичности и культуры. Политические изменения, произошедшие в новейшей истории Крыма, актуализируют конфессиональный компонент идентичности крымских татар, трансформируют их отношение к религиозным институциям и течениям. Их анализу и посвящена настоящая статья.

Работа написана на основе данных, полученных в ходе фокус-группового исследования «Ценности и потребности крымских татар», проведённого в январе 2017 года среди крымских татар Симферополя, Бахчисарая, Феодосии, Судака и пгт. Советский<sup>2</sup>. В каждом населённом пункте состоялось по две фокус-группы. Каждая группа формировалась с учётом представленности разных возрастных, гендерных, социальных категорий (студенты/пенсионеры, работники бюджетной сферы/бизнес). Также были проведены интервью с руководителями крымскотатарских образовательных, общественных и религиозных организаций.

Методологической основой исследования стала работа Рональда Иглхарта и Кристиана Вельцеля «Модернизация, культурные изменения и демократия»<sup>3</sup>, посвященная трансформации ценностей. В ней авторы выделяют две бинарные пары ценностей, которые определяют поведение людей. Это ценности выживания/самовыражения и традиционные/рационально-секулярные ценности. Расположение народов и государств на карте ценностей авторы напрямую связывают с уровнем их социально-экономического развития и личной безопасности, утверждая, что «социально-экономическая модернизация приводит к ослаблению внешних ограничений свободы выбора, увеличивая материальные,

 $<sup>^1</sup>$  *Инглхарт Р., Вельцель К.* Модернизация, культурные изменения и демократия: Последовательность человеческого развития. М.: Новое издательство, 2011. С. 43.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Исследование проведено совместно с Алиме Апселямовой и Ленорой Дюльберовой.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> *Инглхарт Р., Вельцель К.* Модернизация, культурные изменения и демократия: Последовательность человеческого развития. М.: Новое издательство, 2011. 464 с.

МУРАТОВА Эльмира 135

когнитивные и социальные ресурсы личности. Это приводит к усилению акцента на ценностях самовыражения» Соответственно в нестабильных обществах, где такая базовая потребность человека, как самосохранение, не гарантирована, все жизненные принципы определяются борьбой людей за выживание. Массовая репатриация крымских татар после полувекового периода ссылки, совпавшая с распадом Советского государства, приведшим к резкому обнищанию граждан, утрата культурных и духовных ценностей крымских татар и угроза их постепенной ассимиляции в Крыму позволяют сделать вывод о доминировании среди них преимущественно ценностей выживания/самосохранения и традиционных ценностей, среди которых одну из ключевых ролей играет ислам. Эти ценности определяли вектор развития крымскотатарского народа на протяжении последних двух десятков лет и приобрели особую актуальность после весны 2014 года.

### Трансформации в структуре идентичности крымских татар

Как показывают социологические исследования, проведённые в Крыму в конце 2015 года, с момента изменения политико-правового статуса Крыма в сфере идентичности крымских татар произошли серьёзные изменения. Гражданская (украинская) идентичность потеряла свою значимость. Ведущие позиции заняли этническая и региональная идентичность: 81% респондентов определили себя как крымских татар, 58% как жителей Крыма, 51% — как мусульман»<sup>2</sup>. Ещё один важный момент изменений, отмеченный исследователями, связан с увеличением роли конфессиональной идентичности среди крымских татар, критично настроенных в отношении новых социально-политических условий. Как выяснилось, особенно высокий процент последних наблюдается среди жителей Симферополя, 86% которых выбрали вариант ответа «Я — мусульманин» (для сравнения в Севастополе — 30%, в других крымских зированные, квалифицированные слои крымских татар, проживающие в Симферополе и оказавшиеся в центре событий "крымской весны", испытали стресс, несоизмеримо больший, чем проживающие в других поселениях Крыма. Среди них фиксируются крайне пессимистические

 $<sup>^1</sup>$  *Инглхарт Р., Вельцель К.* Модернизация, культурные изменения и демократия. М.: Новое издательство, 2011. С. 12

 $<sup>^2~</sup>$  Мукомель В. И., Хайкин С. Р. Крымские татары после «крымской весны»: трансформация идентичностей // Мониторинг общественного мнения: Экономические и социальные перемены. 2016. № 3. С. 52, 62.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Там же. С. 65.

оценки ситуации в отношении реализации политических, экономических и социокультурных прав, они более политизированы»<sup>1</sup>.

Исследователи обращают внимание на то, что религиозность крымских татар носит в основном декларативный характер. Несмотря на достаточно высокий процент тех, кто определил себя в первую очередь как мусульманина, доля практикующих мусульман среди них не так высока. Например, «среди религиозных обрядов и ритуалов ислама крымские татары в большей степени делают пожертвования (95%, в т. ч. 35% заявили о том, что делают их регулярно), держат пост во время Рамадана (69%, в т. ч. 15% — регулярно), реже — молятся по пятницам в мечети (54%, в т. ч. регулярно — 7%), совершают намаз (44%, в т. ч. регулярно — 6%). Однако только 2% заявили о том, что они молятся пять раз в день, в пятницу посещают мечеть, соблюдают пост в Рамадан и подают милостыню (то есть являются практикующими мусульманами), ещё 5% заявили о том, что совершают эти действия иногда»².

Эти данные в целом коррелируют с результатами социологических исследований, которые проводились на полуострове до 2014 года<sup>3</sup>, хотя доля практикующих мусульман в исследовании 2015 года оказалась несколько ниже. Это может быть объяснено, во-первых, отъездом из Крыма значительного числа практикующих мусульман и таким образом уменьшением их доли в общем числе крымских татар<sup>4</sup>, а во-вторых, новым политическим контекстом, в рамках которого проходило исследование. Атмосфера напряжённости и недоверия, созданная на полуострове действиями силовых структур (обысками в домах и мечетях, задержаниями и арестами крымских татар), могла повлиять на нежелание практикующих исламские нормы крымских татар демонстрировать свою религиозность и вообще участвовать в исследовании. Как отмечали Д. Мухетдинов и А. Хабутдинов, подобные действия силовых структур «зачастую становятся не столько реальной борьбой с экстремизмом, сколько созданием негативного фона по отношению к российским властям»<sup>5</sup>.

Данные социологического опроса о преимущественно декларативной направленности религиозности крымских татар находят своё

 $<sup>^1</sup>$  Мукомель В. И., Хайкин С. Р. Крымские татары после «крымской весны»: трансформация идентичностей // Мониторинг общественного мнения: Экономические и социальные перемены. 2016. № 3.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Там же. С. 67.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> См.: *Червонная С. М.* Возвращение крымскотатарского народа: проблемы этнокультурного возрождения. Крымскотатарское национальное движение. Т. 4: 1994–1997 годы / под ред. М. Н. Губогло. М., 1997. 342 с.; *Муратова Э. С.* Крымские мусульмане: взгляд изнутри (результаты социологического исследования). Симферополь: ЧП «Элиньо», 2009. 52 с.

 $<sup>^4</sup>$  Сложно назвать точное число крымских татар, уехавших из Крыма, однако, согласно данным крымскотатарских активистов и членов Меджлиса крымскотатарского народа (организация запрещена в РФ), полуостров покинуло от 15 до 30 тыс. человек [7, р. 43].

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> *Мухетдинов Д., Хабутдинов А.* Крым: мусульманская община в контекст общего развития региона // Ислам в современном мире. 2014. № 4(36). С. 57.

МУРАТОВА Эльмира 137

подтверждение и в материалах фокус-групп. Как будет показано ниже, восприятие ислама в качестве стержневого элемента этнической культуры напрямую не связано с соблюдением основополагающих норм религии.

### Место ислама в жизни крымских татар

Подавляющее большинство крымских татар признают ключевую роль ислама в жизни народа, в формировании его культуры и мировоззрения. Согласно их представлениям, ислам — это неотъемлемая часть культуры, более того, это её основа, стержень. Причём, как показало исследование, такое отношение к религии характерно как для тех крымских татар, которые соблюдают основные столпы ислама, так и для тех, кто их не соблюдает. Вне зависимости от этого, все они убеждённо называют себя мусульманами и высказываются за то, чтобы не потерять связи с религией:

«Ну, религия для меня — это ежедневное обязательство, это очень важная часть моей жизни. Это практика религиозная, помимо всего прочего. Поэтому я считаю, что это неотъемлемая часть не только меня, но и всех крымских татар» (жен., 28 лет, Симферополь).

«[Ислам играет. — Примеч. авт.] первую роль, я считаю. Для меня, во всяком случае, для моей семьи, самую первую. Потому что вера — это первое, поэтому религия в моей семье — это очень большое» (жен., 61 год, Феодосия).

Следует отметить отсутствие поколенческих различий в этом вопросе. Своё одобрительное отношение к роли ислама в жизни народа продемонстрировали респонденты разных возрастных категорий. Поступательное распространение секулярно-рациональных ценностей среди крымских татар в годы советской власти было прервано в начале 1990-х гг. Актуализированные в те годы ценности выживания (связанные с репатриацией, необходимостью начать все «с нуля», распадом СССР и др.) обусловили поворот секуляризированных прежде категорий людей к традиционным ценностям, среди которых религия стала играть одну из ключевых ролей. Вопрос выживания/самосохранения народа на своей исторической родине сохранял свою актуальность на всём протяжении украинского периода истории Крыма. По этой причине для молодёжи, родившейся накануне или после репатриации, ислам также стал одним из важнейших ценностных ориентиров.

Другим актуальным вопросом крымскотатарского дискурса является вопрос о соотношении религиозного и этнического начал в культуре народа. Ему посвящены десятки публикаций в этнической прессе и многочисленные дискуссии на разных научных и медийных площадках. Несмотря на наличие разных точек зрения (большинство полагает, что оба компонента одинаково важны), есть категория людей (главным образом молодёжь), для которых он однозначно решается в пользу религии:

«Я сталкивался с таким моментом, когда многие задают такой вопрос: что для вас важнее — ислам или национальные истоки. Я считаю, что для каждого на первом месте должна быть религия. Крымские татары — это народ, который образовался на основе ислама, все корни идут от ислама. Если мы уйдём от ислама, мы уже не крымские татары» (муж., 20 лет, Судак).

Рассматривая ситуацию с развитием ислама, крымские татары, в целом, отмечают положительную тенденцию после возвращения народа из мест депортации. Показательными моментами для них является рост числа мечетей и людей, практикующих нормы религии. В частности, они обращают внимание на приобщение к религиозным ценностям молодёжи<sup>1</sup>. Особенно акцент на этом делают представители старшей возрастной категории, для которых ситуация с религиозностью нынешней молодёжи разительно отличается от той, что составляет их собственный опыт:

«Меня радует, что люди все-таки возвращаются к исламу, меня радует, что молодёжь соблюдает ислам. У нас есть молодёжь, которая пять раз в день делает намаз. Наша молодежь вообще не делала намаз. Мы не знали, что такое ифтар, ораза. Главное нам вернуться в ислам» (жен., 54 года, Судак).

В приобщении молодых людей к исламу старшее поколение крымских татар видит возможности для сплочения народа, что для многих из них является крайне важным:

«Молодёжь сейчас, я удивлён, в джами ходит. Мечети наши наполнились. Молодёжь очень сплотилась, и, по-моему, всё хорошо сейчас у нас насчёт религии» (муж., 57 лет, пгт. Советский).

«25 лет назад два-три человека ходили в мечети, а сейчас все мечети полные. И это говорит о том, что народ все-таки сплачивается, и в основном в лице молодёжи. Каждую пятницу более 200 человек приходит в нашу мечеть, и 95% из них — это молодёжь» (муж., 65 лет, Судак).

С возвращением религиозных ценностей крымские татары связывают не только возможности сплочения народа, но и распространение нравственности среди людей, в том числе толерантного отношения к представителям других культур:

«Положительная тенденция, что молодёжь начала тянуться к религии, и, если знание религии будет всё больше доходить до молодых, тогда мы, наверное, будем и нравственно повышать себя. Потому что в исламе всё чисто, всё честно, и он ведёт только к процветанию и толерантному отношению к другим национальностям» (муж., 57 лет, пгт. Советский).

Наряду с позитивным восприятием общего процесса исламского развития в Крыму многих крымских татар настораживает распространение

 $<sup>^1</sup>$  Согласно социологическому исследованию, проведенному в 2008 году, примерно 13% крымских татар в возрасте 18–29 лет назвали себя глубоко верующими мусульманами [4, с. 11].

МУРАТОВА Эльмира 139

религиозных сект и «нетрадиционных» течений, появившихся после возвращения из мест депортации. В них многие видят фактор раскола народа, его отхода от унаследованных от предков традиций, а следовательно, угрозу выживанию/самосохранению крымских татар на своей родине:

«Даже в Феодосии три-четыре группировки. Каждый своё, каждый исповедует ислам, один идёт налево, другой направо, третий вперёд смотрит. Я просто в шоке от того, что творится!» (муж., 62 года, Феодосия).

«Скажу по поводу течений. Есть течения, которые сбивают с толку, то что нам было донесено от бабушки и дедушки. Моя тетя тоже из такого же течения, она всё время говорила ей [бабушке. — Примеч. авт.], что она это не так делает, то не так делает. Бабушка всё время обижалась и говорила, что я живу так, как преподнесли мне моя мама и бабушка, а они меня сбивают с толку» (муж., 20 лет, Судак).

Страх подорвать свои религиозные устои, составляющие основу традиционной культуры крымских татар, и ускорить тем самым процесс ассимиляции, побуждает их занимать порой агрессивную позицию по отношению ко всему, что, с их точки зрения, кажется «вредным». Это зачастую находит выражение в навешивании ярлыков и кличек и в противопоставлении «своих» и «чужих». Крымских татар такое положение дел в народе явно не устраивает. С их точки зрения, происходит это главным образом от незнания своей религии:

«В религии идёт разделение. Если человек делает дува [молитва Аллаху. — Примеч. авт.] и читает намаз, ему говорят: "А, так ты ещё из этих!?" Из этих, из тех, какая разница? Не зная истоков религии, ты уже ставишь клеймо на человеке и говоришь, твоё течение неправильное» (жен., 29 лет, Судак).

«Сейчас течений много, и когда ты ведешь правильный образ жизни, [на тебе. — Примеч. авт.] сразу ставят клеймо. Я сам по себе не пью и не курю, и в процессе общения мне говорят: "Ты не вовчик?" То есть от незнания есть боязнь» (муж., 29 лет, Судак).

Дискуссии о «традиционном» и «нетрадиционном» исламе активно шли в крымскотатарском сообществе на протяжении последних десяти лет. Однако их острота заметно снизилась под влиянием событий весны 2014 года, которые актуализировали новые вызовы.

### Изменение ситуации в религиозной сфере после 2014 года

Одним из актуальных вопросов современного развития крымскотатарского народа является вопрос о состоянии уровня его религиозности. Одной из гипотез исследования было предположение о том, что под влиянием глубоких потрясений, пережитых людьми весной 2014 года,

уровень религиозности мог возрасти. Признаком этого мог бы стать рост числа практикующих мусульман. Однако, как показали результаты социологического исследования 2015 года, упоминаемого выше, этого не наблюдается. Фокус-групповое исследование также не подтвердило этой гипотезы. Большая часть респондентов не заметила какихлибо существенных изменений в исповедовании ислама крымскими татарами в последние несколько лет. По их мнению, число мусульман, посещающих мечети по пятницам и соблюдающих другие нормы религии, остается примерно одним и тем же. Кроме того, их личное отношение к исламу за этот период также не претерпело изменений:

«У меня все стабильно. Мне говорили бабушка с дедушкой, что мы мусульмане, что наша религия является основой нашей жизни. Так оно и есть» (жен., 28 лет, Симферополь).

«Мое отношение к религии никогда не поменяется. Я верующий человек. Стараюсь в таком же духе воспитывать детей, проводим дувалар, конечно же. Моя дочка в пять лет знала дувалар, и мы каждый вечер читали их, то есть это обязательство. Я думаю, что так должно быть в каждой семье» (жен., 28 лет, Бахчисарай).

Включенное наблюдение позволяет увидеть, что изменения в уровне религиозности крымских татар если и имели место, то носили кратковременный, эпизодический характер. Они были реакцией на резко меняющуюся политическую обстановку в Крыму, сопровождавшуюся обилием страхов, реальных и мнимых угроз. Обращение к религии было попыткой обрести «почву под ногами», в ситуации, когда иные социальные институты ясных ответов на вопросы предложить не могли. В результате значение конфессиональной самоидентификации крымских татар (особенно у тех, кто недоволен существующим положением дел в Крыму) возросло, но это не повлекло за собой увеличения доли практикующих мусульман. Таким образом, действительно, конфессиональная идентичность крымских татар остаётся во многом декларативной:

«То, что произошло в 2014 году, было эмоциональным порывом, когда все мы переживали, боялись за своё будущее. Все побежали в мечеть читать Коран, надели платки, тюбетейки... Как только все оказалось стабильным и понятным, ситуация обрисовалась более-менее, этот эмоциональный порыв начал спадать. Это как, знаете, на дженазе, бывают переживания духовные, может, я что-то начинаю для себя открывать, о чём-то задумываться, а потом, через два часа, я обо всём забываю. Вот что произошло в 2014 году. Раз! Как скачок на кардиограмме» (муж., 33 года, Симферополь).

Если уровень религиозности крымских татар после 2014 года в целом остался прежним, то условия, в которых происходит развитие ислама в Крыму в последние три года, претерпели существенные изменения. Одним из наиболее заметных новшеств стало ужесточение

МУРАТОВА Эльмира 141

законодательства в отношении деятельности ряда исламских групп и организаций<sup>1</sup>. Как показало исследование, эта новая реальность борьбы с экстремизмом многих крымских татар пугает:

«Да, они это расценивают как исламский радикализм. Всех под одну гребёнку. Это очень, как по мне, страшная угроза, которая нависает над крымскими татарами сейчас. Независимо от того, приверженцы они радикального течения, либо нерадикального. Если ты посещаешь джами, если делаешь намазы, значит, ты на 80%, по их мнению, радикал исламский» (муж., 30 лет, пгт. Советский).

Ещё одним важным изменением в развитии ислама в Крыму стало закрытие исламских учебных заведений (как правило, по причине их несоответствия санитарно-эпидемиологическим и другим нормам, необходимым для функционирования учебных заведений в  $P\Phi$ )<sup>2</sup> и новые правила работы мечетей:

«Единственное, что сейчас религия не изучается. Медресе у нас было в Старом Крыму, но его закрыли <...> У нас джами всегда должны быть открыты, чтобы любой человек, любой путник мог зайти и помолиться. А сейчас нас заставляют джами закрывать под замок <...> Мотивируют тем, что там могут оружие прятать» (муж., 65 лет, Судак).

Следует отметить, что случаи преследования крымских татар по религиозному признаку не находят понимания среди подавляющего большинства их соплеменников, даже весьма далёких от религии. Многие воспринимают их как несправедливое давление, осуществляемое по отношению к крымским татарам в целом. Более того, как было выявлено в ходе исследования, задержания и аресты мусульман стали фактором, способствующим сближению крымских татар, принадлежащих к разных исламским течениям:

«За эти три года, наверное, единственное что изменилось — это отношение к этой проблеме. То есть это всегда было для нас проблемой, эти религиозные течения, очень много проблем создавали и провоцировали регресс, а не прогресс. А сейчас у нас что-то изменилось, мы стали относиться к ним с сочувствием. Это наши люди, наш народ. Мы живем с ними рядом, мы соседи. У нас появилось сочувствие к ним» (жен., 50 лет, Бахчисарай).

Один из участников исследования обратил внимание на возможные изменения в расстановке сил внутри мусульманского сообщества Крыма, после того как осуждённые за «экстремизм» крымские татары выйдут из тюрем. По его мнению, они будут восприниматься молодежью как герои, и это подорвёт позиции «традиционного ислама»,

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Речь идет прежде всего о запрещенной в РФ организации «Хизбут-Тахрир», несколько десятков представителей которой были арестованы и подвергнуты уголовному преследованию.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> В настоящий момент в Крыму действует лишь одно медресе — Азовское медресе в Джанкойском районе, но и оно пока не получило лицензии на ведение образовательной деятельности.

который из-за нынешних действий официальных религиозных структур будет скомпрометирован:

«И представьте себе, что завтра изменится ситуация. И эти люди вернутся, они вернутся героями для молодых людей. А те, кто сегодня, так сказать, отошёл в сторону и говорят: "Мы занимаемся только религией", — они потеряют всё. Здесь ценности поменяются. Вот чего я в принципе опасаюсь. Эти течения ненормальные, с нашей точки зрения. Но те авторитеты, которые были и которые сейчас как бы поддерживаются в определённых кругах, они будут низвергнуты. И когда они будут низвергнуты, вот этот традиционный ислам, который был у нас, получится низвергнут. А кто вышел из тюрем? А из тюрем вышли герои. Вот что изменится» (муж., 57 лет, Бахчисарай).

Таким образом, вопрос религиозного разобщения для крымских татар постепенно уходит на задний план. На смену ему приходит апелляция к единству, сплочённости как средству преодоления тех трудностей, которые появились в жизни народа после весны 2014 года.

#### Выводы

Доминирование в системе ценностных ориентаций крымских татар ценностей выживания/самосохранения, обусловленное влиянием исторических и новейших событий, определяет их отношение ко многим социальным институтам и процессам. Особое место в этой системе принадлежит исламским ценностям, что наглядно демонстрирует традиционность культуры крымских татар. Важное значение ислама в жизни народа отметили практически все респонденты, независимо от степени их религиозности. Ислам — это основа традиций, культуры, это объединяющее начало и т. д. Именно ислам, согласно мнению большинства респондентов, сумеет объединить людей, помочь сохранить их культуру и идентичность. Следует обратить внимание на отсутствие поколенческих различий в вопросе религии. Своё одобрительное отношение к роли ислама в жизни народа продемонстрировали респонденты разных возрастных категорий. Вместе с тем, исследование подтвердило вывод о декларативности конфессиональной идентичности крымских татар, отмеченной ранее рядом исследователей.

Ценности выживания/самосохранения определяют и отношение крымских татар к распространению разных религиозных течений и групп. Они — источник разделения, забвения унаследованных от предков традиций, а значит, угроза существованию народа. Именно так воспринималась их деятельность на протяжении последних нескольких десятков лет. Однако, как видно по результатам исследования, постепенно происходит переосмысление содержания внутриисламского

МУРАТОВА Эльмира 143

диалога в Крыму. Инстинкт самосохранения диктует крымским татарам необходимость сближения независимо от их принадлежности к разным исламским течениям. Как видим, после 2014 года религиозные различия становятся вторичными перед лицом реальной или мнимой угрозы безопасности народа со стороны новой власти.

#### Литература

*Инглхарт Р., Вельцель К.* Модернизация, культурные изменения и демократия: Последовательность человеческого развития. М.: Новое издательство, 2011. 464 с.

*Мукомель В. И., Хайкин С. Р.* Крымские татары после «крымской весны»: трансформация идентичностей // Мониторинг общественного мнения: Экономические и социальные перемены. 2016. № 3. С. 51–68.

*Муратова Э*. Мусульмане Крыма в новых политических реалиях // Восток. Афро-азиатские общества: история и современность. 2016. № 5. С. 163-171.

*Муратова Э. С.* Крымские мусульмане: взгляд изнутри (результаты социологического исследования). Симферополь: ЧП «Элиньо», 2009. 52 с.

Мухетдинов Д., Хабутдинов А. Крым: мусульманская община в контекст общего развития региона // Ислам в современном мире. 2014. № 4(36). С. 51–58.

Червонная С. М. Возвращение крымскотатарского народа: проблемы этнокультурного возрождения. Крымскотатарское национальное движение. Т. 4: 1994–1997 годы / под ред. М. Н. Губогло. М., 1997. 342 с.

*Yakubovych M.* Crimean Muslims at the crossroads // The Ukrainian week. 2016. No. 6(100). Pp. 42–44.

#### References

Inglehart R., Welzel C. (2011). *Modernisazia, Kulturnie Izmenenia i Demokratia*: Posledovatelnost Chelovecheskogo Razvitiya [Modernization, cultural change & democracy]. Moscow. Novoe izdatel'stvo. 464 p. (In Russian).

Mukomel V., Khaikin S. (2016). Krimskiye Tatari Posle «Krimskoy Vesni»: Transformazia Identichnostey [Crimean Tatars after the 'Crimean Spring': Transformation of Identities]. *Monitoring obshestvennogo mneniya: Ekonomicheskie i sotsial'nye peremeny*.  $N^{\circ}$  3. Pp. 51–68. (In Russian).

Muratova E. (2016). Musulmane Krima v Novih Politicheskih Realiah [Muslims of Crimea in New Political Realities]. *Vostok. Afro-aziatskie obshestva: istoriya i sovremennost.*  $N^{\circ}$  5. Pp. 163–171. (In Russian).

Muratova E. S. (2009). *Krimskie Musulmane: Vzgliad Iznutri* (Rezultati Sociologicheskogo Issledovaniya) [Crimean Muslims: View from Inside (the Results of the Sociological Survey)]. Simferopol: ChP «Elinio», Ukraine. 52 p. (In Russian).

Mukhetdinov D., Khabutdinov A. (2014). Krim: Musulmanskaya Obscina v Kontexte Obscego Razvitiya Regiona [Crimea: Muslim Community in the Context of General Development of the Region]. *Islam v sovremennom mire*.  $N^{\circ}$  4(36). Pp. 51–58. (In Russian).

Chervonnaya S. M. (1997). Vozvraschenie Krimskotatarskogo Naroda: Problemi Etnokulturnogo Vozrozhdeniya [The Return of the Crimean Tatar People: Problems of Ethno-cultural Revival] // Krymskotatarskoe natsional'noe dvijenie: 1994–1997. Moscow. 342 p. (In Russian).

Yakubovych M. (2016). Crimean Muslims at the crossroads. *The Ukrainian week*.  $N^{\circ}$  6(100). Pp. 42–44. (In Russian).

#### Islam in Public and Political Life of Countries and Peoples

#### **ISLAM AND THE CRIMEAN TATARS AFTER 2014**

#### Elmira S. MURATOVA,

senior lecturer at the Department of Political Science and International Relations. Crimean Federal University named after V. I. Vernadsky (4, Av. Vernadskogo, Simferopol, Republic of Crimea, 295000, Russian Federation).
E-mail: murelmira@mail.ru

**Abstract.** The article is devoted to the analysis of the religious situation among the Crimean Tatars, which came after events of the spring 2014. The article deals with the change in the identity structure of the Crimean Tatars and with the perception of the role of Islam in the life of the people. The assessments of respondents regarding changes in conditions in the

development of Islam in Crimea and the situation in the intra-Muslim dialogue are given within. The author draws attention to the dominance of survival / self-preservation values among the Crimean Tatars, and to the growing influence of traditional values, among which an important role is assigned to Islam.

**Keywords:** Islam, Crimean Tatars, Crimea, confessional identity, values.

UDC 297.17

DOI: 10.22311/2074-1529-2017-13-1-133-144





## ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ



# ИСТОРИЧЕСКИЕ ИЗМЕНЕНИЯ СОЦИАЛЬНЫХ ФУНКЦИЙ РЕЛИГИИ (ИНДИВИДУАЛЬНЫЙ АСПЕКТ)



#### АЛИКБЕРОВ Аликбер Калабекович,

канд. ист. наук, зам. директора, руководитель Центра изучения Центральной Азии, Кавказа и Урало-Поволжья, Институт востоковедения РАН (107031, г. Москва, ул. Рождественка, 12/14).

E-mail: alikberov@mail.ru

Аннотация. Статья посвящена проблеме исторических изменений социальных функций религии. Речь идет об определении смысла жизни и смерти, организации жизни и жизненного пространства, поиске своего места в жизни, выработке стратегий примирения с существующей реальностью, обретении уверенности и преодолении страхов. Несомненно, социальные функции религии остаются актуальными, но в соответствии с изменением действительности меняются формы их выражения. С каждой исторической эпохой индивидуальная вера человека движется от догматического уровня восприятия идеи Бога в сторону религиозно-философского, вплоть до сугубо философского. Религия никогда полностью не уйдет из жизни человека.

Ключевые слова: социальные функции религии, историчность, смысл жизни и смерти, организация жизненного пространства, примирение с реальностью, упование на Бога, суеверия, формальная вера, неформальная вера, философская вера, будущее религии.

УДК 930, 128, 172.3

DOI: 10.22311/2074-1529-2017-13-1-147-166

социальных функциях религии написано бесчисленное множество работ, отражающих различные предметные подходы — как богословские, так и исторические, социологические, религиоведческие, философские, психологические и др1. Основная проблема этих подходов — в их тесной идеологической связи с соответствующими большими и малыми теориями и концепциями: идеалистическими, материалистическими, в том числе марксистскими, феноменологическими, (нео)позитивистскими, (пост)модернистскими, цивилизационными и другими, преувеличивающими одно из проявлений социальности в ущерб всем остальным. По этой причине попытки совмещения двух или нескольких подходов оказываются малоэффективными, если не обеспечить их методологическую целостность и единство, что не всегда возможно, учитывая совершенно разные критерии, лежащие в их основе. Собственно, этим обстоятельством и обусловлен острый и до сих пор не удовлетворенный запрос на теорию и новые языки

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> См. об этом: *Мчедлов И. П.* Политика и религия. М.: Изд-во «Мысль», 1987. 187 с.; *Окулов А. Ф.* Социальный прогресс и религия. М.: Изд-во «Мысль», 1982. 223 с.; *Сухов А. Д.* Религия как общественный феномен. М.: Изд-во «Мысль», 1972. 143 с. и др.

социального описания, который до сих пор остается актуальным для отечественных гуманитарных и общественных наук<sup>1</sup>.

Рассмотрим эту проблему на конкретном примере. Для изучения религии И. Н. Яблоков объединил формационный и цивилизационный подходы, утверждая, что они «не противостоят друг другу»<sup>2</sup>. При этом исследователь ссылается на работу «Философия истории» под ред. А. С. Панарина<sup>3</sup>. Такой подход вполне понятен и объясним, поскольку И. Н. Яблоков исходит из того, что «методологические принципы социального познания, в том числе — религии, задает философия»<sup>4</sup>; при этом в подзаголовок работы вынесены именно теоретические проблемы социологии религии.

Общенаучные системные подходы научного (в том числе исторического и социального) познания, использованные в данной статье, вынуждают нас отличать теоретический уровень гуманитарной науки от ее философского уровня. Поэтому мы не отождествляем теорию науки с ее философией: например, теорию и методологию истории (неразрывную часть исторической науки) — с философией истории (частью философской науки), иначе говоря, объективно-предметные науки с субъективно-предметными. В системном анализе результаты философского осмысления истории и религии не заменяют теоретические выводы в рамках исторической, религиоведческой и других наук, а дополняют их, занимая разные ниши в структуре научного знания.

Теоретическая задача данной статьи — комплексное изучение основных выводов и заключений, сделанных по данной теме в парадигмах различных теорий, на основе системных принципов, с целью анализа индивидуального аспекта социальных функций религии в их исторической динамике. Практической задачей исследования является попытка проследить, как противоречия современного развития порождают в обществах религиозно мотивированный радикализм и экстремизм.

С точки зрения теории исторической науки религия представляет собой социальный институт, в котором исключительное место занимает не Бог (Господь, Творец, Создатель, Всевышний), а представления о Боге у человека, образ Бога в сознании верующих, вера в Бога. Поэтому у историка нет необходимости апеллировать непосредственно к высшим силам, как это делают теологи. Достаточно обратиться к человеку, его чувствам, ощущениям и духовным переживаниям, а главное, сакральному опыту людей, зафиксированному в письменных источниках. Религия

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> См.: Пути России. Новые языки социального описания: сборник статей. Т. XIX / под ред. М. Г. Пугачевой, В. П. Жаркова. М.: Новое литературное обозрение, 2014. 560 с.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Яблоков И. Н. Социология религии. Теоретические проблемы. М., 2014. С. 51.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Философия истории: учеб. пособие / под ред. проф. А. С. *Панарина*. М.: Гардарики, 1999. 432 с.

<sup>4</sup> Яблоков И. Н. Социология религии. С. 48.

существует не на небесах, а на земле, в определенных общественных условиях, в своем особом историческом дискурсе.

В системной теории Никласа Лумана религия представляется не иначе как форма смысла: рациональные смыслы первичны и постоянны, а их формы адаптивны и потому изменчивы. При этом исторические изменения религии в этой теории рассматриваются как эволюционные<sup>1</sup>. Социологи религии утверждают, что меняются также не только формы, но и методы религиозной социализации<sup>2</sup>. Представители социологической школы функционализма идут еще дальше, подчеркивая, что в качестве социальной системы религия может быть понята только через ее функции<sup>3</sup>. Однако религия и сама активно влияла на формирование обществ и становление этнических государств. В качестве государственной идеологии она долгое время определяла культуру того или иного общества, а затем подверглась национализации — отделению от государства с последующим подчинением ему<sup>4</sup>.

Как показывает исторический материал, религия проделала долгий и сложный путь формирования теории (догматов, учений, концепций) и практики (обрядов, ритуалов, церемониала) не в вакууме, а в континууме социальных связей, пройдя через бесчисленные акты согласований и адаптаций на различных уровнях социальной организации. Утвердившись в том или ином обществе, она служила и продолжает служить людям, выполняя вполне определенные социальные функции. На уровне сознания религиозные воззрения не могут существовать иначе как в форме индивидуальной веры — формальной или неформальной, религиозной или даже философской (см. ниже). По этой причине Толкотт Парсонс в дополнение к социальным функциям религии особо выделяет ее индивидуальные функции, хотя индивид сам является источником всех социальных связей и отношений<sup>5</sup>. Религия же, как и религиозная организация (например, церковь), институциональна, она представляет собой социальный институт и в качестве такового существует и действует исключительно в публичном пространстве<sup>6</sup>.

Круг проблем, связанных с системным изучением социальных функций религии, включает в себя не только исторический анализ этой темы, который, как установили археологи, можно начинать с неолитической

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> *Luhmann N.* A Systems Theory of Religion / Ed. by A. Kieserling, transl, by David A. Brenner with Adrian Hermann. Stanford University Press, 2013. P. 3–35.

 $<sup>^2\,</sup>$  Johnstone R. L. Religion in Society: A Sociology of Religion / Eighth Edition. N.-Y.: Routledge, 2016. P. 92–95.

 $<sup>^{\</sup>rm 3}~Fox\,J.$  An Introduction to Religion and Politics: Theory and Practice. Abingdon: Routledge, 2013. P. 94–96.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> См. об этом подробнее: *Davis Ch.* Religion and the Making of Society: Essays in Social Theology. Cambridge University Press, 1994.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> Furseth I., Repstad P. An Introduction to the Sociology of Religion: Classical and Contemporary Perspectives. N.Y.: Routledge, 2017. P. 37.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> Cm.: *Johnstone R. L.* Religion in Society. P. 40–42.

революции<sup>1</sup>, но также философский, психологический и даже теологический: изучение религиозного мировоззрения, индивидуальной веры и религиозного опыта с точки зрения их объективной логики и рационального смысла для отдельного человека и всего общества. В этом контексте философский разум не противопоставляется вере и религиозной истине, напротив, он пытается критически осмыслить очевидную практическую пользу религии для социума.

Когда говорят о социальных (или социокультурных) функциях религии, обычно отмечают мировоззренческую (смысло- и целеполагающую), легитимизующую, организующую (регулятивную), а также интегративную и дезинтегративную. В некоторых исследованиях упоминаются и такие функции религии, как онтологическая, гносеологическая, духовная, коммуникативная, политическая, культурологическая, культуротранслирующая, социально консолидирующая, стабилизирующая, этическая (нравственная), психологическая (психотерапевтическая и психосоматическая) и др. Отдельно выделяются латентные функции религии, когда «религия воспринимается как дающая возможность существования в мире»<sup>2</sup>. Этот ряд можно было бы продолжить, поскольку в той или иной степени социальными можно считать все функции религии как социального института. Однако было бы большой ошибкой сводить религию к ее социальным функциям, поскольку она представляет собой нечто гораздо большее, чем ее очевидные или латентные функции. Это как раз тот случай, когда погоня за спецификой исследуемого частного приводит к тому, что упускается специфика единого целого. Речь идет о главной функции религии, которая касается ее общей социальной цели: теологи называют эту цель духовным освобождением<sup>3</sup>.

По мере исторической необходимости одни функции религии появлялись, другие исчезали или трансформировались; третьи переходили к науке или искусству. Следовательно, социальные функции историчны. В историческом процессе одни и те же функции религии играли в обществе различную роль в силу разных причин, например, в зависимости от отношения государства к религии и наоборот. Это значит, что социальные функции религии сами подвержены динамическим изменениям, трансформации, причем не только по форме, но и по содержанию. В своей функциональной теории изменения Т. Парсонс предлагает отличать структуру системы и ее окружения «от процессов внутри систем и процессов взаимообмена между системой и ее

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Religion at Work in a Neolithic Society / Ed. by Ian Hodder. Cambridge University Press, 2014. 399 p.

 $<sup>^2</sup>$  *Рыжов В., Рыжов Ю.* Культура как система. Опыт информационного анализа. М.: Litres, 2017. С. 35.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> *Diem-Lane A.* How to Study the Sacred: An Introduction to Religious Studies / Second Edition. Walnut: MSAC Philosophical Group, 2014. P. 43.

окружением»<sup>1</sup>. Взгляд на функцию под углом зрения Иоганна Вольфганга фон Гёте, трактовавшего ее как «существование, мыслимое нами в действии»<sup>2</sup>, заставляет принимать во внимание только то, что позволяет религии оставаться востребованной для верующего человека. Такая трактовка этого понятия требует от исследователя исходить из системы координат индивида, а не социума, с тем чтобы выделить в содержании социальных функций религии прежде всего их индивидуальное, практическое начало.

#### Определение смысла жизни и смерти

Джон Йингер, давший «функциональное определение» религии, утверждал, что религия определяется не в плане того, чем она по существу является, а лишь в том, что она делает. Тем самым он предположил, что социальные явления могут быть идентифицированы как религиозные, если они выполняют соответствующую функцию: предоставление цели в жизни и смысла жизни перед лицом смерти, страданий, зла и несправедливости<sup>3</sup>.

В поиске смысла жизни и смерти, в попытках постичь этот смысл рациональными и иррациональными способами — вот из чего, как считает большинство исследователей, возникла религия. В монотеизме — это забота о спасении души, страх перед вечными муками за грехи в этой жизни, который позволяет регулировать отношения в социуме. Смыслополагающая функция, которую Макс Вебер считал важнейшей для всех религий, сохраняется в качестве основной и в наше время, оставаясь чрезвычайно актуальной для верующего человека.

Смысл человеческого существования представляется частным случаем смысла бытия не только в философии, но и в религии. Для чего существуем мы и для чего существует Вселенная? Эти два вопроса тесно взаимосвязаны не только в философии, но и в религиозной догматике, которая в Средние века стала использовать и философию в своей системе доказательств. В исламе это была схоластическая теология (калам), которая противопоставлялась собственно философии (фалсафа).

Смыслополагающая функция религии связана с социальным действием как таковым. Социальные действия не хаотичны и не бессмысленны, а разумны и сознательны, т. е. совершаются по определенному

 $<sup>^1\,</sup>$  Parsons T. A Functional Theory of Change // Social Change: Source, Pattern and Concequence / Ed. by Amitai Etzioni and Eva Etzioni. N.Y.: BasicBooks, 1964. P. 83–84.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Функция // Философский энциклопедический словарь: научное издание / ред., сост.: Губский Е. Ф., Кораблева Г. В., Лутченко В. А. М.: Инфра-М., 1998. См. также: *Laubichler M. D.* Form and Function in Evo Devo: historical and conceptual reflections // Form and Function in Developmental Evolution / Eds. Manfred D. Laubichler Jane Maienschein. Cambridge University Press, 2009. P. 13.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> Yinger J. M. Religion in the Struggle for Power. Durham: Duke University Press, 1946. P. 26–28.

замыслу. Соответственно, они обладают собственным смыслом. В таком случае и жизнь также должна обладать собственным смыслом. Парадоксально, что человек, будучи разумным существом, всегда в состоянии объяснить себе и другим любой свой поступок, поскольку ответ всегда конкретен, но затрудняется ответить на философский вопрос о смысле жизни. В таких случаях религиозное объяснение чаще всего оказывается наиболее приемлемым и разумным, поскольку оно основано на вере, глубоком убеждении, в котором нет места сомнению.

По Дарвину, смысл существования в живой природе заключается в выживании вида в результате естественного отбора. Основным способом выживания, как известно, он считал борьбу за существование. Мысль о том, что человек живет только ради того, чтобы бороться и выживать, обеспечивая себе лучшие условия жизни, представляется абсурдной не только для верующего человека, хотя стремление получить наибольшие жизненные блага и материальные ресурсы действительно характерно для обществ, которых принято называть потребительскими.

Со смыслом бытия тесно связана тема человеческого эгоизма, в котором Артур Шопенгауэр видел признак преобладания в человеке животного начала над духовным<sup>1</sup>. В наиболее последовательной форме идею приоритетности духовных ценностей над низменными устремлениями животных инстинктов телесной оболочки представляют мистики-отшельники и аскеты. Идея самосовершенствования совмещена здесь с идеей внутренней борьбы с самим собой, а неприятие эгоизма с индивидуальным и коллективным альтруизмом. Разорвав все социальные связи и отказавшись от земных благ, кроме самых насущных, они истязают плоть, чтобы возвысить свою духовность, целиком отдав себя служению Богу. Исихасты в православии, суфии в исламе, другие мистики, проповедуя аскетизм, порицают жадность и стяжательство, ратуют за воздержанность, довольство малым, бедность и смиренное удовлетворение. Себялюбие, высокомерие, гордыня, любовь к материальным благам считается уделом несовершенных людей, далеких от Бога. Для того чтобы обрести истинный смысл жизни, нужно вернуться к Богу. Первым шагом на этом пути является глубокое покаяние, искреннее раскаяние за проступки и ошибки прежней жизни.

Для верующего человека смысл жизни заключается в служении Богу и подготовке к вечной жизни. Будущий мир, подготовленный в настоящем, возвышает человека до вечной связи с Богом<sup>2</sup>. Служение Богу может принимать разные формы, вплоть до полного отчуждения и отрешения от всего мирского. В религиозных учениях мистиков можно

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Schopenhauer A. The basis of morality. Trans. A. B. Bullock. London: Swan Sonnenschein, 1903. P. 44.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Shuchat W. The Garden of Eden & the Struggle to Be Human: According to the Midrash Rabbah. Devora Publishing, 2006.

встретить множество толкований смысла жизни человека. В иудейском мистицизме — это исправление божественной искры, разрушенной в условиях физического существования (раковины Келипот)<sup>1</sup>, в исламском — борьба с животными инстинктами (ал-бахимийа) для усиления божественного начала (ар-рубубийа) в человеке, обретение идеала совершенного человека (ал-инсан ал-камил)<sup>2</sup>, что достигается на пути к единству с Богом. Это и есть смысл жизни мистика, в том числе и в христианстве<sup>3</sup>.

Высшей формой служения Богу считается жертвенная любовь, подразумевающая готовность сознательно отдать свою жизнь и жизни близких людей за веру и религиозные идеалы. В раннехристианской доктрине жертвоприношение Исаака рассматривается как предсказание мученичества Христа<sup>4</sup>. В определенных общественно-политических условиях, когда общественная трансформация радикализирует определенные поля религиозного пространства, создавая в нем полюса напряженности, как, например, в современном исламе, идея религиозного подвига возрождает идеологию джихада в его военно-политической, а не духовно-нравственной интерпретации, а также практику воспроизводства «мучеников за веру» — шахидов.

Вступив в неразрешимое противоречие с существующей реальностью, человек, пропитанный радикальной идеологией, уходит из материальной реальности в другую, духовную, с его точки зрения несравненно более справедливую. В попытках реализовать себя в новой системе духовных убеждений он полностью или частично меняет образ жизни, получая взамен чувство удовлетворенности, ощущение полноты жизни, понимание ее «истинного» смысла, а также гораздо более высокий статус человека, готового пожертвовать собой ради высоких идеалов, на пути к Богу<sup>5</sup>.

#### Организация жизни и жизненного пространства

С помощью большого набора функций религия не только указывает правильный путь, но и организовывает и упорядочивает жизненное пространство, обеспечивая единство теории и практики: мировоззрения, мироощущения, образа жизни, правил общежития в социуме, отношения

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Dan J. Kabbalah: A Very Short Introduction. Oxford University Press, 2006. P. 71–84.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Cm.: Nicholson R. A. The Sufi Doctrine of the Perfect Man. Holmes Publishing Group Llc, 1984.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Girard M. J. Essential Believing for the Christian Soul. Xulon Press, 2006.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> См.: Ириней Лионский. Пять книг против ересей / пер. П. Преображенского. М., 1868. Раздел IV:5; *Иоанн Златоуст*. Избранные творения. Беседы на Евангелие от Иоанна Богослова.: В 2 т. Т. 2. М.: Издательский отдел Московского Патриархата, 1993. Раздел VIII:5 и др.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> О функции религии как системы духовных убеждений см.: *Ellwood Ch. A.* The Social Function of Religion // American Journal of Sociology. Vol. 19. No. 3 (Nov., 1913). P. 289–307.

к себе и окружающим. В мировоззренческой функции можно выделить онтологическую (попытка понять происхождение и устройство мира, сотворенного Богом) и гносеологическую (уверенность человека в том, что он способен познать мир, поскольку сотворен по образу и подобию Бога). Неформальная вера, основанная на глубоком убеждении, стирает для подлинно верующего человека грань между верой и знанием. Он начинает искренне верить в то, что все вокруг него происходит исключительно по воле Бога, мир устроен Богом в том виде, в каком он существует. Идеологическая функция призвана обеспечить соблюдение принятых норм, их практическое исполнение.

Нравственные принципы и ориентиры, которые религия вырабатывала веками, через системы образования и воспитания формируют личность человека, позволяя ему регулировать свои действия и поведение в разных жизненных ситуациях. Эта функция — саморегулирующая, хорошо описана Т. Парсонсом, который считал, что саморегуляция обеспечивается действием символических механизмов (языком, духовными ценностями и др.), нормативностью (зависимостью индивидуального действия от общепринятых ценностей и норм) и влиянием субъективных «определений ситуации»<sup>1</sup>.

#### Примирение с реальностью

Как подчеркивают религиозные люди, идея Бога приносит им счастье, гармонию, умиротворенность и душевный покой. Под опекой всемогущего или любящего Творца окружающий мир не кажется человеку слишком агрессивным и бездушным, а события жизни — цепью трагических случайностей. Все предопределено Богом, все уже расписано в скрижалях, поэтому надо смиренно принимать мир таким, какой он есть, имея в виду его конечность, но уповая на блаженство в последующей жизни, если ты его заслуживаешь. Существующая реальность дана Богом только для того, чтобы определить твою судьбу после Судного дня, место каждого в вечной, потусторонней жизни. Поэтому надо молиться и каяться, совершать богоугодные дела, воздерживаясь от греховных, соблюдать обеты Бога, что в свою очередь делает этот мир лучше.

Идея смирения, или смиренномудрия, в основе которой лежит ультимативный императив богопослушания, является базовой во всех

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Parsons T. The Structure of Social Action. N.Y.–London: Mc Graw Hill, 1937. P. 41. Саморегуляция системы всегда означает ее изменение. Однако, по мнению критиков Т. Парсонса, поскольку роль религии в его теории заключается в установлении стабильности, то она (теория) не может объяснить религию как источник социальных инноваций или изменений. См.: Furseth I., Repstad P. An Introduction to the Sociology of Religion. N.Y.: Routledge, 2017. P. 37.

крупных религиях мира, особенно в религиях авраамической традиции. В некоторых религиях она дополнятся идеей терпения: ислам даже называет себя религией терпения, заявляя, что терпение — от Бога (*ac-сабр мин ар-Рахман*).

Примирение с реальностью — вовсе не обязательно примирение со злом, это принятие мира таким, какой он есть. Примирение не дается легко, оно всегда сопряжено с самопожертвованием, отказом от какой-то части своего Я. Поэтому оно может выражаться не только в борьбе со злом, но и в непротивлении ему. Христианская идея непротивления злу, которую исповедовал Л. Н. Толстой, находит прямые параллели в буддизме. В современном мире эта идея нашла свое отражение в гандизме — социально-философском течении, основанном Махатмой Ганди в Индии. Исламская концепция упования на Бога (ат-таваккул) объясняет всё происходящее в материальном мире волей Аллаха, поэтому каждому мусульманину надлежит смиренно принимать невзгоды, лишения и несчастья, случившиеся с ним самим и с его близкими.

Примирение человека с реальностью религия обеспечивает с помощью сложного сочетания социальных функций. Потребность в этом возрастает по мере взросления ребенка, а созревает к тому времени, когда он выходит из-под опеки родителей и начинает самостоятельную жизнь. Своей остроты она достигает позже, когда личность начинает реализовывать себя в различных общественно-политических, социально-экономических и иных сферах жизни. Способность религии примирять людей с реальностью (материальными, политическими и иными условиями, и др.), делает ее естественным союзником власти.

В широкой философской трактовке эта проблема, будучи экзистенциональной, тесно связана со смыслом бытия, особенно в той ее интерпретации, которую представили Ницше и Шпенглер («Закат Европы»). Бытие совершенно бессмысленно, считали они; любая истина, не только религиозная, но и научная, — это заблуждение, выдуманное для того, чтобы создавать вокруг себя комфортные и понятные мирки. Каждый человек создает свой особый мирок, атмосферу, чтобы гармонизировать свою жизнь и легче воспринимать окружающую его действительность. Для этого сознание использует такой способ, как толкование, объяснение самому себе. Любой факт — это определенная интерпретация, а законы природы — не объективная данность, а объяснение одного из физических свойств материи. Это объяснение может быть мало связано с реальностью, но оно удовлетворяет человека по ряду параметров.

Продолжая рассуждать в рамках этой логики, Альбер Камю пошел еще дальше, отметив, что большинство людей не волнуют экзистенциальные проблемы человечества, поэтому они живут обычной жизнью, повседневными заботами, стараясь не усложнять свое существование.

Однако думающий человек постоянно находится в духовных поисках, и потому он рано или поздно оказывается перед выбором «жизнь или смерть». Это происходит в тяжелый, кризисный момент жизни, когда человеку неожиданно открывается истинная природа бытия, его несправедливость, абсурдность, хаотичность и бессмысленность. Из глубокого внутреннего кризиса есть только три пути: либо принятие реального мира таким, какой он есть, либо уход в религию (духовное бегство), либо суицид (физический уход из мира)<sup>1</sup>.

Первый путь по плечу только сильным личностям, а последний — удел слабых, путь в никуда. Сильная натура, способная реалистично воспринимать новации и изменения, не боится принимать самостоятельные решения. Приняв мир таким, какой он есть, человек либо приспосабливается к нему, либо пытается менять его по своему усмотрению, в той мере, в какой это возможно. В действительности он приспосабливается к тому, что не может изменить, и пытается изменить то, что поддается изменениям, в себе самом и вокруг себя.

Религиозный путь оказывается пусть и неоднозначной, но проверенной альтернативой жестокой реальности бытия. Религия предоставляет каждому нуждающемуся максимально понятную и стройную систему ценностей, цельное мировосприятие, в котором все противоречия давно уже решены, а главное — любящего и заботливого Отца, который защитит, даст надежду, поймет, простит и спасет. Религиозная практика детально регламентирует повседневную жизнь человека, освобождая его от тяжелого бремени постоянного выбора, а главное — от личной ответственности за такой выбор.

Для определенных типов сознания религия в силу своих психологических, психосоматических и компенсаторных функций действительно оказывается в значительной степени спасительным средством. Искренняя вера в Бога освобождает верующего от необходимости постоянной борьбы за лучшие условия жизни, удерживает от активных действий, направленных на изменение внешних условий, от грубого насилия и сопротивления, от всего того, что принято называть животными инстинктами, помогает пережить смерть близких людей, связанные с этим скорбь и отчаяние<sup>2</sup>.

Человек, открывший для себя Бога и испытавший чудесную трансформацию сознания, в котором все гармонизировано, затем сам оказывается активным пропагандистом религиозных идей. Он искренне желает изменить мир к лучшему, не всегда отдавая себе отчет в том, что каждая личность обладает набором индивидуальных свойств и качеств, в том числе и по отношению к окружающему миру, и что для

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Camus A. Le mythe de Sisyphe: Essai sur l'absurde. Paris: Gallimard, 1996. P. 17.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Kemp A. R. Death, Dying and Bereavement in a Changing World. Abingdon: Routledge, 2015.

лечения всех социальных болезней недостаточно одного рецепта, одного решения — поголовного ухода в религию.

По мере политизации и радикализации религиозной среды вера дает носителю протестных идей такой мощный импульс, такую внутреннюю силу, что он способен даже в одиночку выступить против существующей реальности. А когда выступающие за общие, сакрализованные религией цели оказываются в единой социальной группе, замкнутой общине, то уверенность одного подкрепляется убежденностью другого. Возникающий синергетический эффект многократно усиливает готовность людей к борьбе за переустройство реальности, страх перед неминуемостью смерти практически исчезает. Более того, этот страх превращается в свою полную противоположность — жажду смерти, стремление к ней.

Рассуждения Альбера Камю о выборе религиозного пути как духовном бегстве можно признать справедливыми только по отношению небольшой категории людей, кардинально изменивших свой образ жизни, отказавшись от прежних привычек. Религия помогает верующим справиться с проблемами повседневности, предоставляя им, согласно Веберу, стратегию выживания, преодоления отчаяния, безнадежности и бесперспективности. Эта стратегия, направленная на спасение души и гармонизацию жизни, и есть целеуказание для верующего человека.

#### Обретение уверенности и опоры и преодоление страхов

В исторической ретроспективе суеверие представляет собой изначальную, дорелигиозную форму веры. Как таковое, оно может сосуществовать с верой, подавляться ею, или, напротив, подчинять ее себе. Если вера имеет в своей основе уверенность, не допускающую сомнений, то суеверия отличаются множеством интенций, связанных с мистическим страхом перед сверхъестественными потусторонними силами, неизвестностью перед всем новым и непонятным.

Противопоставление разума (сознания) и души привело исследователей к разделению индивидуальной веры на две категории: неформальную и формальную. В отличие от неформальной, формальная вера связана с феноменом религиозности весьма условно: она имеет отношение скорее к религии как социальному институту, ее идеологии и традициям. Другое дело, что в чистом виде неформальная вера и формальная вера встречаются чрезвычайно редко — в реальности они образуют симбиоз, с различным удельным весом составляющих его компонентов.

В структуре неформальной веры центральную часть занимает область уверенного (несомненного) знания, а периферию — бессознательные

образы и представления, связанные со сложными духовными поисками не столько истины, сколько своего места в реальном мире, своей особой системы координат. И чем более человек религиозен, тем больше у него область уверенного знания, признающегося им самим достоверным, и тем меньше область сомнений и самостоятельных духовных размышлений. Мистическая вера в существование сверхъестественного, изначальную упорядоченность Вселенной, природы или самой жизни, присуща и многим нерелигиозным людям. Религиозной такая вера становится только в том случае, если высшие силы обожествляются. Религиозный мистицизм составляет гностическую основу неформальной веры.

Как известно, любая религия базируется на живом опыте прикосновения к божественному<sup>1</sup>. Верующий человек находит смысл жизни в постоянной живой связи с Богом, оберегающим его от сложностей реального существования. Именно поэтому с точки зрения религии смысл человеческого существования заключается в служении Богу.

В вероучениях религий авраамической традиции противопоставляется, однако, не формальная и неформальная вера, а вера и суеверие. Карл Ясперс заметил: «Суеверие возникает на пути, который идет через объект, через нечто как содержание веры, а потому и через мнимое знание о свободе <...> То, как я сознаю себя в качестве человека, есть одновременно и сознание трансценденции — есть или ограничение, или возвышение; есть суеверие в сфере предметного (и поэтому связанное с научной ошибкой) или вера в осознании объемлющего (и поэтому связанная с наполняющим незнанием)»<sup>2</sup>.

Все монотеистические религии так или иначе выступают против приворотов, заговоров, заклинаний, спиритизма, знахарства, оккультной магии (лечение от сглаза и др.); увлечение ими признается не только вредной для духовной оболочки, но и греховной практикой. Суеверия были объявлены вне закона, а практическая магия объявлена колдовством. В теократических государствах, когда религия определяла правовые нормы, наказанием за занятия колдовством часто выступала смерть: религия заняла столь непримиримую позицию потому, что суеверия подрывали самые ее основы.

Согласно Джеймсу Фрэзеру, элементы триады «суеверия — вера — отрицание веры (атеизм)» выступали в качестве сущностей, которые господствовали на трех этапах истории: магической, теологической и научной<sup>3</sup>. Отрицая веру, атеисты зачастую подсознательно признают суеверия, приметы, заклинания (в т. ч. клятвы и ругательства как

 $<sup>^1</sup>$  Подробнее об этом см.: *Чистяков Г. П.* Путь, что ведёт нас к Богу: сб. статей и выст. / сост. Н. Ф. Измайлова, Т. А. Прохорова. М.: Всерос. гос. библ. иностр. лит., 2010. С. 48.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Ясперс К. Смысл и назначение истории. М.: Из-во политической литературы, 1991. С. 451.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> *Фрэзер Дж.* Золотая ветвь: Исследование магии и религии / пер. с англ. М. К. Рыклина. М.: ТЕРРА-Книжный клуб, 2001. С. 56.

актуальную форму заклинаний) — реликты первобытных верований, уходящие в глубокую древность.

#### Некоторые выводы

Вопреки прогнозам Дж. Фрэзера научная стадия человечества не стала веком всеобщего отрицания веры. Не подтвердились и прогнозы Огюста Конта, писавшего о религии как изживающей себя и больше не нужной в современных обществах идеологической системе, которая должна уступить место научному знанию<sup>1</sup>. В парадигме религиозного знания традиционалистской вере, основанной на безусловном следовании авторитетам, успешно оппонирует вера рационалистическая, опирающаяся на разум. Такое противопоставление традиционализма и рационализма в религии характерно главным образом для философской литературы. Теологи считают, что сама религиозная традиция также является рациональной<sup>2</sup>. Согласно теории рационального выбора своя особая мера рациональности присуща любой религиозной системе или учению<sup>3</sup>. Поэтому вера никогда полностью не уйдет из жизни человека, так же как и суеверия, поскольку они тесно связаны с феноменом религиозности и выполняют важные социальные функции. Вера человека исключительно индивидуальна, многообразна, синкретична и способна трансформироваться по мере того, как меняется мир.

Современная социологическая теология, как правило, отрицает исторические изменения социальных функций религии, поскольку исходит из незыблемости религиозных ценностей. Так, Робин Джилл подчеркивает, что меняется лишь исторический контекст, а основные функции, которые религия играет в человеческой жизни, по существу, остаются такими же, какими они были на протяжении всей человеческой истории<sup>4</sup>. Традиционные функции религии действительно сохраняются, с этим согласны и социологи религии<sup>5</sup>, но диалектический подход к истории религии показывает, что на каждом этапе общественной трансформации происходили сдвиги в ее социальной функции, равно как и ее концептуализация, которые были неотъемлемой частью этих преобразований. Стремительные и связанные друг с другом изменения в различных аспектах общественной жизни (политической, интеллектуальной, этнической, культурной) бросали вызов оправданию

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> См. об этом подробнее: *Гараджа В. И.* Социология религии. М.: Наука, 1995. С. 17–18.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Davis Ch. Religion and the Making of Society. Cambridge University Press, 1994. P. 96.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> *Johnstone R. L.* Religion in Society. N.-Y.: Routledge, 2016. P. 36–37.

 $<sup>^4\,</sup>$  Gill R. Theology in a Social Context. Sociological Theology. Vol. 1. Burlington: Ashgate, 2012. P. 167.

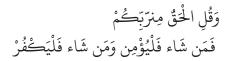
<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> *Johnstone R. L.* Religion in Society. N.-Y.: Routledge, 2016. P. 402–406.

религии, ее духовной и этической ценности1.

Кроме того, на стыке науки и религии появились новые формы религиозности и индивидуальной веры. К их числу относится и т. н. философская вера, которая нередко противопоставляется агностическому отстранению от проблемы существования Бога. Понятие философской веры может быть растолковано узко — как философское восприятие идеи Бога, или широко — как индивидуальный уровень выражения гражданской религии в различных ее интерпретациях, начиная от концепции Ж. Ж. Руссо<sup>2</sup>.

Понятие философской веры (der philosophishe Glaule) впервые ввел в научный оборот Карл Ясперс, который назвал ее эквивалентом веры в коммуникацию: «Человек как предмет исследования и человек как свобода познаются нами из радикально отличающихся друг от друга источников. Первый становится содержанием знания, второй — основной чертой нашей веры. Но если делается попытка превратить свободу, в свою очередь, в содержание знания и предмет исследования, то сразу же возникает особая форма суеверия»<sup>3</sup>.

Научное знание и светская культура, которые часто противопоставляются религии, особенно в исламе, не являются синонимами атеизма и секуляризма как концепта, по крайней мере, в языке социального описания русской культуры. Сакральное в истории всегда было тесно связано со светским, профанным, эта диалектическая связь сохраняется и поныне. Современная светская культура, постулируя равноправие граждан, допускает право человека не только не верить и не исполнять какие бы то ни были религиозные предписания, если он не является верующим, но и верить в Бога и исполнять свои религиозные обязательства в рамках своей религии. Гуманистический плюрализм светской культуры в полной мере находит свое обоснование во всех Священных Писаниях, в том числе и в Коране (18: 29):



 $<sup>^{\</sup>rm l}$  Подробнее об этом см.: Lewis Th. A. Religion, Modernity, and Politics in Hegel. Oxford University Press, 2011. 263 p.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> О концепции гражданской религии Ж. Ж. Руссо см.: *Пинес Ш.* Иудаизм, христианство, ислам: парадигмы взаимовлияния. Избранные исследования / под ред. У. Гершовича, С. Рузера. М.–Иерусалим: «Мосты Культуры», 2009. С. 347. Руссо также обосновал религиозную функцию одиночества, которая противопоставляется социальным функциям религии, как взаимосвязь самых глубоких аспектов общественной и частной жизни с религией. См.: *Cladis M. S.* Public Vision, Private Lives: Rousseau, Religion, and 21st-century Democracy. N.-Y.: Columbia University Press, 2007. P. 187.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Ясперс К. Смысл и назначение истории. М.: Из-во политической литературы, 1991. С. 451.

«Вот она истина от Господа вашего: Кто желает — пусть уверует! А кто не желает — пусть не верует!»<sup>1</sup>

Таким образом, с точки зрения религии только Бог, а не человек решает, кого и когда наградить милостью веры, а кого оставить в неверии до поры до времени, а то и навсегда, обрекая его на муки ада. Эта ясная установка должна была бы удерживать верующего от нетерпимости и враждебности по отношению к неверию и маловерию внутри ислама, но в реальности этого не происходит как раз в силу исторического контекста, в котором эта религия находится и который актуализирует те или иные толкования священных текстов. Нередко эти толкования прямо коррелируют с актуальными, постоянно меняющимися политическими потребностями тех или иных социальных групп внутри исламских общин, или интересами господствующего политического класса. Данное обстоятельство делает чрезвычайно важными гуманистические толкования религиозной традиции, использующие богословские аргументы.

В гуманизации толкований священных текстов в современном исламе особое значение придается такой формирующейся научной специальности, как Теология. Хорошо известно, что у Аллаха 99 «прекрасных имен» (أسماء الله الحسنى), из которых, как подчеркивают мусульманские теологи, самыми любимыми являются Милостивый (ар-Рахман) и Милосердный (ар-Рахим). Для того чтобы называться истинно верующим мусульманином (ал-му'мин), недостаточно веры в величие Аллаха (ал-'азама), нужно верить в то, что Аллах — Милостивый и Милосердный.

Если вслед за Т. Парсонсом смотреть на общественную эволюцию как на «увеличение общей адаптивной способности»<sup>2</sup>, то мы увидим, что в содержательном плане социальные функции религии остаются актуальными, но в соответствии с реальной действительностью (мировоззрением, духовными ценностями и др.) меняются формы ее выражения. Чтобы идти в ногу со временем, религия вынуждена меняться — пусть не в догматах, а социальных отношениях внутри общины и за ее пределами. И логика истории, и закономерности общественного развития будут направлять общее адаптивное движение религиозной мысли от одного уровня гуманизма к другому, более высокому.

¹ Буквальный перевод автора. Использованный здесь глаго ﴿ كَفُوْ — йакфур имеет общий корень со словом куфр — «неверие». Более детально о гуманистическом потенциале ислама и толковании этого айата см: Ибрагим Т. Коранический гуманизм: Толерантно-плюралистические установки. М.: ИД «Медина», 2015. С. 45.

 $<sup>^2\,</sup>$  Парсонс Т. Понятие общества: компоненты и их взаимоотношения. [Электронный ресурс] // URL: http://www.gumer.info/bibliotek\_Buks/Sociolog/pars/pon\_ob.php (дата обращения: 15 декабря 2016 г.).

#### Литература

Гараджа В. И. Социология религии. М.: Наука, 1995. 223 с.

*Ибрагим Тауфик*. Коранический гуманизм: Толерантно-плюралистические установки. М.: ИД «Медина», 2015. 576 с.

*Иоанн Златоуст*. Избранные творения. Беседы на Евангелие от Иоанна Богослова: В 2 т. Т. 2. М.: Издат. отд. Моск. Патриархата, 1993. 992 с.

*Ириней Лионский*. Пять книг против ересей / пер. П. Преображенского. М., 1868. 716 с.

Коран. Перевод и комментарии И. Ю. Крачковского / ред. В. И. Беляев; предисл. В. И. Беляева и П. А. Грязневича. М.: Изд-во. вост. лит., 1963.710 с.

Мчедлов И.П. Политика и религия. М.: Изд-во «Мысль», 1987. 187 с. Окулов А.Ф. Социальный прогресс и религия. М.: Изд-во «Мысль», 1982. 223 с.

*Пинес Ш.* Иудаизм, христианство, ислам: парадигмы взаимовлияния. Избранные исследования / под ред. У. Гершовича, С. Рузера. М.–Иерусалим: «Мосты Культуры», 2009. 366 с.

Пути России. Новые языки социального описания: сборник статей. Т. XIX / под ред. М. Г. Пугачевой, В. П. Жаркова. М.: Новое литературное обозрение, 2014.560 с.

*Рыжов В., Рыжов Ю.* Культура как система. Опыт информационного анализа. М.: Litres, 2017. 282 с.

*Сухов А. Д.* Религия как общественный феномен. М.: Изд-во «Мысль», 1972. 144 с.

Философия истории: учеб. пособие / под ред. проф. А. С. Панарина. М.: Гардарики, 1999. 432 с.

Философский энциклопедический словарь: научное издание / ред., сост.: Е. Ф. Губский, Г. В. Кораблева, В. А. Лутченко М.: Инфра-М., 1998. 576 с.

Фрэзер Дж. Золотая ветвь: Исследование магии и религии / пер. с англ. М. К. Рыклина. М.: ТЕРРА–Книжный клуб, 2001. 528 с.

Яблоков И.Н. Социология религии. Теоретические проблемы. М., 2014. 265 с.

Ясперс К. Смысл и назначение истории. М.: Из-во политической литературы, 1991. С. 451.

*Camus A.* Le mythe de Sisyphe: Essai sur l'absurde. Paris: Gallimard, 1996. 189 p.

*Cladis M. S.* Public Vision, Private Lives: Rousseau, Religion, and 21st-century Democracy. N.-Y.: Columbia University Press, 2007. 305 p.

*Dan J.* Kabbalah: A Very Short Introduction. Oxford University Press, 2006. Pp. 71–84.

*Davis Ch.* Religion and the Making of Society: Essays in Social Theology. Cambridge University Press, 1994. 210 p.

*Diem-Lane A.* How to Study the Sacred: An Introduction to Religious Studies. Second Edition. Walnut: MSAC Philosophical Group, 2014. 71 p.

*Ellwood Ch. A.* The Social Function of Religion // American Journal of Sociology. Vol. 19. No. 3 (Nov., 1913). P. 289–307.

*Fox J.* An Introduction to Religion and Politics: Theory and Practice. Abingdon: Routledge, 2013. 261 p.

*Furseth I., Repstad P.* An Introduction to the Sociology of Religion: Classical and Contemporary Perspectives. N.Y.: Routhledge, 2017. P. 37.

*Gill R*. Theology in a Social Context. Sociological Theology. Vol. 1. Burlington: Ashgate, 2012. 243 p.

*Girard M. J.* Essential Believing for the Christian Soul. Xulon Press, 2006. *Johnstone R. L.* Religion in Society: A Sociology of Religion. Eighth Edition. N.-Y.: Routledge, 2016. 387 p.

*Kemp A. R.* Death, Dying and Bereavement in a Changing World. Abingdon: Routledge, 2015.

Laubichler M. D. Form and function in Evo Devo: historical and conceptual reflections // Form and Function in Developmental Evolution. Eds. Manfred D. Laubichler, Jane Maienschein. Cambridge University Press, 2009. P. 10–47.

*Lewis Th. A.* Religion, Modernity, and Politics in Hegel. Oxford University Press, 2011. 263 p.

Luhmann *N*. A Systems Theory of Religion. Ed. By A. Kieserling. Stanford University Press, 2013. Pp. 3–35.

*Nicholson R. A.* The Sufi Doctrine of the Perfect Man. Holmes Publishing Group Llc, 1984.

*Parsons T.* The Structure of Social Action. N.Y. London: Mc Graw Hill, 1937. P. 41.

*Parsons T.* A Functional Theory of Change // Social Change: Source, Pattern and Concequence. Ed. byAmitaiEtzioni and Eva Etzioni. N.Y.: Basic Books, 1964. P. 83–97.

Religion at Work in a Neolithic Society. Ed. by IanHodder. Cambridge University Press, 2014. 381 p.

*Schopenhauer A.* The basis of morality. Trans. A. B. Bullock. London: Swan Sonnenschein, 1903. 320 pp.

*Shuchat W.* The Garden of Eden & the Struggle to Be Human: According to the Midrash Rabbah. Devora Publishing, 2006.

*Yinger J. M.* Religion in the Struggle for Power: A Study in the Sociology of Religion. Durham: Duke University Press, 1946. 496 p.

#### References

Garadzha V. (1995). *Sociologia Religii* [The Sociology of Religion]. Moscow. Nauka. 223 p. (In Russian).

Ibrahim Tawfiq (2015). *Koranicheskiy Gumanism: Tolerantno-pluralisticheskie Ustanovki* [Quranic Humanism: Tolerant and Pluralistic Interpretations]. Moscow. ID «Medina». 573 p. (In Russian).

Ioann Chrysostom (1993). *Izbrannie Tvoreniya*. Besedi na Evangelie ot Ioanna Bogoslova [Chosen Creations. Conversations on the Gospel from John the Evangelist]. In Two Volumes. Vol. 2. Moscow. Izdat. otd. Mosk. Patriachata. 992 p. (In Russian).

Irenaeus of Lyons. (1868). *Piat Knig Protiv Eresey* [Five Books Against Heresies]. Moscow. 716 p. (In Russian).

Koran (1963). Editor V. Belyaev. Moscow. Izdat. Vost. lit. 710 p. (In Russian).

Mchedlov I. (1987). *Politika i Religia* [Policy and Religion]. Moscow. «Mysl». 187 p. (In Russian).

Okulov A. (1982). *Socialniy Progress i Religia* [Social Progress and Religion]. Moscow. «Mysl». 223 p. (In Russian).

Pines Sh. (2009). *Iudaism, Khristianstvo, Islam: Paradigmi Vzaimovliyania. Izbrannie Issledovania* [Judaism, Christianity, Islam: Interference Paradigms. Chosen Works]. Moscow–Jerusalem: «Mosty Kultury». 366 p. (In Russian).

Puti Rossii (2014). *Novie Yaziki Socialnogo Opisaniya* [Ways of Russia. Modern Languages of the Social Description] Collection of articles. Vol. XIX. Moscow. New literary review. 560 p. (In Russian).

Ryzhov V., Ryzhov Yu. (2017). *Kultura kak Sistema*. Opit Informazionnogo Analiza [Culture as a System. Experience of the Information Analysis]. Moscow. Litres. 282 p. (In Russian).

Sukhov A. (1972). *Religia kak Obshestvenniy Fenomen* [Religion as a Public Phenomenon]. Moscow. «Mysl». 143 p. (In Russian).

*Filosofia Istorii: Ucheb. Posobie* (1999). [The Philosophy of History: manual]. Moscow. Gardariki. 432 p. (In Russian).

*Filosofskiy Enciclopedicheskiy Slovar* (1998). [Philosophical Encyclopedic Dictionary. Scientific publication]. Moscow. Infra-M. 576 p. (In Russian).

Frazer J. (2001). Zolotaya Vetv: *Issledovanie Magii i Religii* [The Golden Bough: Study of Magic and Religion]. Moscow. TERRA-Knizhny club. 528 p. (In Russian).

Yablokov I. (2014). Sociologia Religii. *Teoreticheskie Problemi* [The Sociology of Religion. Theoretical Problems]. Moscow. 265 p. (In Russian).

Yaspers C. (1991). Smysl i naznachenie istorii. Moscow. Iz-vo politicheskoy literatury. 528 p. (In Russian).

Camus A. (1996). *The myth of Sisyphus: Trial on absurd*. Paris: Gallimard. 189 pp.

Cladis M. S. (2007). *Public Vision, Private Lives: Rousseau, Religion, and 21st-century Democracy*. N.–Y.: Columbia University Press. 305 p.

Dan J. (2006). Kabbalah: *A Very Short Introduction*. Oxford University Press. Pp. 71–84.

Davis Ch. (1994). *Religion and the Making of Society*: Essays in Social Theology. Cambridge University Press. 210 p.

Diem-Lane A. (2014). *How to Study the Sacred: An Introduction to Religious Studies*. Second Edition. Walnut: MSAC Philosophical Group. 71 p.

Ellwood Ch. A. (1913). The *Social Function of Religion*. American Journal of Sociology. Vol. 19. No. 3 (Nov.). Pp. 289–307.

Fox J. (2013). *An Introduction to Religion and Politics: Theory and Practice*. Abingdon: Routledge. 261 p.

Furseth I., Repstad P. (2017). *An Introduction to the Sociology of Religion: Classical and Contemporary Perspectives*. N.Y.: Routhledge. P. 37.

Gill R. (2012). *Theology in a Social Context*. Sociological Theology. Vol. 1. Burlington: Ashgate. 243 p.

Girard M. J. (2006). *Essential Believing for the Christian Soul*. Xulon Press. Johnstone R. L. (2016). *Religion in Society: A Sociology of Religion*. Eighth Edition. N.–Y.: Routledge. 387 p.

Kemp A. R. (2015). Death, *Dying and Bereavement in a Changing World*. Abingdon: Routledge.

Laubichler M. D. (2009). Form and function in Evo Devo: historical and conceptual reflections. Form and Function in Developmental Evolution. Eds. Manfred D. Laubichler, Jane Maienschein. Cambridge University Press. Pp. 10–47.

Lewis Th. A. (2011). *Religion, Modernity, and Politics in Hegel*. Oxford University Press. 263 p.

Luhmann N. (2013). *A Systems Theory of Religion*. Ed. by A. Kieserling. Stanford University Press. Pp. 3–35.

Nicholson R. A. (1984). *The Sufi Doctrine of the Perfect Man*. Holmes Publishing Group Llc.

Parsons T. (1937). *The Structure of Social Action*. N.Y.–London: McGraw Hill. P. 41.

Parsons T. (1964). *A Functional Theory of Change*. Social Change: Source, Pattern and Concequence. Ed. by Amitai Etzioni and Eva Etzioni. N.Y.: Basic Books. Pp. 83–97.

Religion at Work in a Neolithic Society. (2014). Ed. by IanHodder. Cambridge University Press. 381 p.

Schopenhauer A. (1903). *The basis of morality*. Trans. A.B. Bullock. London: Swan Sonnenschein. 320 p.

Shuchat W. *The Garden of Eden & the Struggle to Be Human: According to the Midrash Rabbah*. Devora Publishing, 2006.

Yinger J. M. (1946). *Religion in the Struggle for Power: A Study in the Sociology of Religion*. Durham: Duke University Press. 496 p.

#### Philosophy of Religion

# HISTORICAL CHANGES OF SOCIAL FUNCTIONS OF RELIGION (INDIVIDUAL ASPECT)

#### Alikber K. ALIKBEROV,

PhD, Deputy Director, Head of the Centre for Central Asian, Caucasian and Volga-Urals Studies, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences. Central Asia, Caucasus and Ural-Volga Regions Studies Reserach Centre, Institute of Oriental Studies, RAS. (12/14, Rozhdestvenka Str., Moscow, 107031, Russian Federation). E-mail: alikberoy@mail.ru

**Abstract.** The article analyzes the interdisciplinary aspects of the methodology of history connected with the social functions of religion. It is a question of the historicity and relevance of the major problems of human existence. These problems and ways of its solution are important not only in the religious but also in the secular culture. General theoretical reasoning is based primarily on the materials of the Abrahamic religions, including Islam.

**Keywords:** historical changes, social functions of religion, meaning of life and death, reconciliation with reality, superstition, faith, belief, future of religion.

UDC 930, 128, 172.3

DOI: 10.22311/2074-1529-2017-13-1-147-166



### СМЕНА ТИПОВ МЫШЛЕНИЯ В ПРОЦЕССЕ «ВЕЛИКОГО ДЖИХАДА» В ИСЛАМЕ



#### БИЛАЛОВ Мустафа Исаевич,

д-р филос. наук, проф., зав. каф. онтологии и теории познания, Дагестанский гос ун-т, ФБГОУ ВПО «Дагестанский государственный университет».

(367000, Россия, Республика Дагестан, г. Махачкала, ул. Лёвина, 31-а). E-mail: mibil@mail.ru

Аннотация. Сегодня актуален поиск причин меж- и внутриконфессиональных конфликтов, в особенности в исламском мире. В статье осмысливаются интеллектуальные истоки внутренних противоречий в сложной системе ислама и его философии. Вывод: одной из интеллектуальных причин разногласий в исламе, способных вызвать экстремистские устремления, могут быть противоречия между иррационалистическим и рационалистическим типом мышления в теоретическом осмыслении верующими основ самого ислама. Предлагается вывести осмысление данного вероучения в ключе, который позволит мусульманину стать на позиции мировоззренческого плюрализма и толерантности.

**Ключевые слова:** «великий джихад», тип мышления, иррациональное, рациональное.

УДК 94(5):297

DOI: 10.22311/2074-1529-2017-13-1-167-182

смысление истоков, корней и причин экстремизма и терроризма в современном обществе в науке и философии предстает как глобальная проблема, в рамках которой ныне все чаще изучается ислам как сверхсложная многофакторная система. Пытаясь разобраться в отсталости относительно Запада и противоречиях огромного исламского мира, мусульманские интеллектуалы в качестве причины называют и турецкие притеснения времен Османской империи, и экономическую отсталость, связывая ее с неудачными попытками с помощью западной культуры и технологии модернизировать арабский регион, и идеологическую и военную агрессию глобального либерализма. Но, на наш взгляд, в исследовании этой проблемы эффективен испытанный диалектический метод, направляющий поиск причин и препятствий для прогресса исламского мира не вне его, а внутрь самой этой сложной системы. Эта идея возобладала ныне даже в самом мусульманском духовенстве — в его верхних эшелонах от восприятия собственной цивилизации и культуры как самоценной и самодостаточной наметился поворот к ее критическому осмыслению.

Исламские богословы все больше обращают внимание на такие внутренние причины внутриисламских конфликтов, как рост активности экстремистских организаций, появление ИГИЛ (так называемого «Исламского государства» — запрещённого в РФ движения), подчеркивая в первую очередь тиранию, диктатуру, авторитаризм, экономическую отсталость, безработицу, бедность, коррупцию в самих исламских странах<sup>1</sup>. Эти факторы из разряда поверхностных — тех, что «на виду». Но исламские интеллектуалы углубились в самые исторические истоки своей религии, усматривая в ней значимые противоречия как основу для современных конфликтов, и призывают мусульман «отказаться от самолюбования, восхищения своей самобытностью и посмотреть на себя через призму интернациональной, универсальной цивилизации, увидеть свое отставание, которое может быть преодолено только через «революцию» — в соответствии с Кораном изменить состояние души, сознание, совершить тем самым «великий джихад» (который как более важный религиозный акт противопоставляется политическому «джихаду»). Только так возможно новое арабское возрождение, «новая нахда», считает ал-Джабири<sup>2</sup>.

Однако критическая самооценка исламского мира имеет свои уровни, и поиск глубинных детерминантов противоречий и кризиса исламской идеологии и политики — задача скорее философская, нежели богословская. В данной статье эту задачу мы связываем отчасти с осмыслением существа «великого джихада», «новой нахды» и в решении ее придерживаемся направления, перспективность которого обозначил шейх Равиль Гайнутдин, рассматривающий ситуацию в исламе через призму универсальной цивилизации с выявлением в ней роли типа мышления. Говоря о новых вызовах и причинах кровавых конфликтов в мире, Председатель Духовного управления мусульман РФ высказал убеждение, что они имеют «ценностную и цивилизационную природу», в том, что «стал формироваться тот самый антропоцентричный тип мышления с присущим ему индивидуализмом, эгоцентризмом, гедонизмом, ориентацией на материальный мир, проповедничеством стяжательства и обогащения во имя личных целей, стиранием культурного разнообразия, унификацией человечества, наконец, кризисом духовности»<sup>3</sup>. Нам представляется, что этому антропоцентричному типу мышления, господствующему в европейской цивилизации, мусульманские богословы и теологи ныне и противопоставляют

 $<sup>^{1}</sup>$  *Мухиддин аль-Карадаги А*. Политические и экономические проблемы уходят корнями в морально-нравственный кризис // Минарет Ислама. 2015. № 1(1). С. 15 $^{-1}$ 6.

 $<sup>^2~</sup>$  *Фролова Е. А.* Арабское «возрождение» как проект модернизации // Вопросы философии. 2013. Nº 5. C. 11–18.

 $<sup>^3</sup>$  *Гайнутдин Р.* Миссия религии — открытие и познание Бога в сердце современного человека // Минарет Ислама. 2015. № 1(1). С. 24.

БИЛАЛОВ Мустафа 169

«великий джихад» как революционный духовный религиозный акт. Если так, то критика «антропоцентричного типа мышления» предполагает выработку альтернативной мыслительной стратегии в рамках «великого джихада», означающего изменение состояния души, религиозного сознания, реализации интеллектуально-философского акта единения мусульман в соответствии с Кораном.

С необходимостью выработки нового типа мышления как ведущего компонента всего комплекса религиозных усилий по совершению «революции», «великого джихада», если даже и будут солидарны все идеологические и политические направления ислама, то вряд ли они вложат в эту выработку новой мыслительной стратегии одинаковые смыслы. В данной статье мы предлагаем свою смысловую версию, исходя из анализа сложившихся в исламе и его философии познавательных традиций, на которых были основаны толкования Корана и всей сути ислама. Нам думается, взаимообогащение этих традиций, интеграция или синтез их достоинств — путь к выработке эффективного типа мышления как для методологии осмысления современной культуры и цивилизации, так и для единения различных направлений ислама.

При всей революционности «великого джихада» он должен сохранить преемственность традиций, вот почему современный вектор эффективной стратегии теоретического осмысления мусульманской религии должен быть исторически детерминирован. Как известно, ислам и его философию издавна питают истоки по крайней мере двух идейных течений — исламской духовности и мистицизма ал-Газали, с одной стороны, и рационализма Ибн Сины — с другой. Причем эти истоки не столь отдаленные, в них аккумулированы относительно противоположные интеллектуальные тенденции нескольких первых веков ислама. И во многом онтологические и гносеологические (выражаясь языком философии) проблемы внутриисламской мысли сохраняют свои традиционные противоречия. По нашему мнению, водораздел проходит между противоположными положениями суфизма и ортодоксального ислама, под которым мы в данном случае понимаем преимущественно суннизм.

Малоисследованный и трудноосмысляемый панентеизм суфизма накладывает особый отпечаток на его концепцию познания, объектом которого оказывается Бог, с которым тождественно Бытие — единое и единственное первоначало, присутствующее во всех вещах

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Разделяя подходы исследователей относительно неоднозначности толкований понятия «джихад» в исламе (см.: *Хайретдинов М. З.* Джихад сквозь призму современной эпохи. М.: Медина, 2014; *Бабаев Ф.* М. Джихад как феномен в исламе // Исламоведение. 2009. № 1. С. 40–49; *Баширов Л. А.* Ислам о войне и мире // Государство, церковь, религия в России и за рубежом. 2011. № 2. С. 186–202), здесь автор применяет его в значении духовного самосовершенствования.

(вуджудизм Ибн Араби). В теоретических «выжимках» суфизма доминируют гносеологические и этико-эстетические идеи; в их терминах пояснения получают даже онтологические аспекты суфизма. Вуджудисты указывают на стремление некоего надмирового Абсолюта, называемого Сущностью (аз-зат), Реальностью (ал-хакк), Единством (ал-ахадийа), к самолицезрению и самопознанию, что в духе панентеистски радикального отхода от монотеизма ортодоксального ислама, хотя некоторые специалисты по исламу говорят не о панентеизме, а о пантеизме, причем как имманентной черте и калама, и фалсафы, и суфизма<sup>1</sup>. Не вдаваясь в существо этого спорного вопроса, попробуем обозначить особенность гносеологии суфизма, чтобы выстроить мыслительную стратегию соответствующего субъекта познания.

Метафизические вопросы, в том числе вопросы познавательной культуры, далее поясняются в терминах наиболее развитой суфийской концепции — концепции совершенного человека. Атрибуты божественного совершенства, пребывающие во Вселенной в дискретном состоянии, обретают свое единство и совершенство только в человеке. Затем мы обнаруживаем идею (отшлифованную много веков спустя Гегелем), что лишь в «совершенном человеке» (ал-инсан ал-камил) Абсолют познает себя во всей полноте, т. е. в его самопознании, или самоосознании человек обретает подлинный образ мира. Причем если религиозное сознание в целом и ислам в особенности не допускают постижимость Бога, то суфизм в своих радикальных формах допускает слияние субъекта с объектом и таким образом постижение его в собственной сути. Ортодоксальное мусульманское учение о Боге сводится к тому, что Бог выше всякого ощущения и познания. Любое создание, даже достигшее в своем совершенстве высшей ступени, не может Его постичь. Суфийское учение отрицает это положение ортодоксального ислама. Человек, являющийся частицей (джуз ун) Бога (куллюна), стремится к слиянию с Ним, так же как «все вещи возвращаются к своей основе». Таким образом, если ортодоксальный ислам неявно отгораживает постижение Бога от человеческого познания, то в суфизме они предстают как единый процесс субъект-объектных отношений. Здесь есть вполне объяснимое соответствие между онтологией и гносеологией суфийской философии благодаря ее панентеизму, совпадению объекта постижения (Бога) и объекта познания (мира).

Суфизм усиливает в познании личностное начало верующего, проходящего шариат, тарикат и хакикат и в состоянии фана обретающего в результате испытаний, изнурительных сомнений, внутреннего отчаяния особую веру, *иман*, и истинную уверенность. Как пишет Е. Фролова,

 $<sup>^{1}</sup>$  См.: *Ибрагим Т. К.* Обоснование бытия Бога и Его единства в каламе // Ишрак. 2010. № 1. С. 284–299.

БИЛАЛОВ Мустафа 171

суфийский совершенный человек обретает новый тип веры и знания, в отличие от обычного мусульманина, бездумно вручающего себя Аллаху. Такая вера «предполагала совершенно иную личностную структуру — человека, сознательно выбирающего трудный путь обретения особого рода чувственного, интеллектуального наслаждения»<sup>1</sup>. Таким образом, различия, доходящие до противоречий в познавательных культурах суннизма и суфизма, зафиксированы и в ключевой единице религиозного сознания — вере. Вера в суфизме не авторитарна, не опирается на Божественное откровение, а скорее является следствием субъективной, выстраданной, эмоционально-экстатической уверенности, результатом индивидуального озарения и мистической интуиции<sup>2</sup>. В то же время интуитивистская концепция религиозной веры «менее иррациональна» и считается даже интеллектуальным направлением в толковании религиозного опыта. В продолженной в Средневековье дилемме «разум-вера» суфизм отнюдь не скатывается к игнорированию роли разума в религиозном познании, тогда как «сторонники антиинтеллектуального направления стремятся очистить религиозный опыт от малейших наслоений познавательной деятельности»<sup>3</sup>.

Однако в этом вполне современном гносеологическом тезисе о характере веры и ее роли в познании суфизмом опять-таки допускается вышеуказанное слияние субъекта с объектом и, как следствие, постижимость Бога, что фундаментальным мусульманством в целом воспринималось как радикализм. Такое богохульство не только отдаляло суфизм от ортодоксального ислама, но сеяло раздоры между его адептами. Показательно в связи с этим знаменитое изречение известного суфия X в. ал-Халладжа: «Я — истина», за которое его подвергли жестокой казни. После этого появились более осторожные рассуждения суфиев. Человек — не абсолютная истина, а только ее частица, и не совершенен, как Бог, но причастен к абсолютному совершенству. Тем не менее суфизм наделяет человека не свойственной для религиозных систем способностью обладать истиной, на что не претендует, исходя из этимологии этого слова, даже философия, которая есть лишь любовь к мудрости и истине — только стремление к ней.

Какой вывод мы бы сделали из этого весьма краткого исторического экскурса в гносеологию суфийской философии? Субъект познания здесь предстает во всей полноте своих человекоразмерностей, его возможности, в отличие от субъекта ортодоксального ислама, не ограничены

 $<sup>^{1}~</sup>$  *Фролова Е. А.* История арабо-мусульманской философии. Средние века и современность: учебное пособие. М., 2006. С. 64.

 $<sup>^2</sup>$  Билалов М. И. Гносеологические идеи в структуре религиозного сознания. М.: Academia, 2003. С. 128.

 $<sup>^3</sup>$  Сергеев M. Что такое религия? Размышление о природе религиозного опыта // Вестник РФО, 2003. № 4. С. 120.

разумом, точнее, ограниченностью разума. Его субъектные составляющие обогащаются озарением, мистической интуиций, неавторитарной верой и тому подобными иррациональными потенциями. Можно, таким образом, считать, что одной из интеллектуальных причин разногласий в исламе, способных спровоцировать экстремистские устремления, могут быть противоречия между иррационалистическим и рационалистическим типом мышления в теоретическом осмыслении верующими основ самого ислама. Вот почему сегодня в рамках новой возрожденческой мысли в арабской и всей мусульманской философии предпринимаются попытки сочетания строгой рассудочно-разумной рациональности с иррациональными элементами познания, что соответствует новациям в современной познавательной культуре. Такое сочетание позволит оценить содержательное и методологическое богатство ислама как живого и развивающегося внутренними противоречиями, флуктуациями и бифуркациями синергетически сложного духовного организма. Очевидно, что «великий джихад» возможен только единым порывом, совместной революцией сознания всех мусульман независимо от течений и направлений. Эта революция предполагает, по крайней мере, синтез рационалистической и иррационалистической тенденций в познании, признание интеллектуальных достоинств суфизма как общеисламских, как неотъемлемой части «арабского разума». Вот почему именно в контексте широко дискутируемых в современной мусульманской философии вопросов возрождения арабов наметилась тенденция — отход от радикальной рационалистической настроенности периода возникновения возрожденческой мысли XIX в. и обращение к нерациональной основе познавательной культуры. По мнению одного из виднейших философов второй половины ХХ в. - Мухаммада Абид ал-Джабири, прежний «арабский разум» потерпел неудачу в деле нового возрождения, и теперь стоит задача критики этого унаследованного разума и опоры на новый, критический рационализм1.

Эта задача должна решаться в контексте известных трансформаций в современной эпистемологии и гносеологии — перехода от классических версий, основанных на целевой рациональности, к теоретико-познавательным идеям неклассики и постнеклассики, к ценностной рациональности постмодерна. Эклектизм его методологии предполагает возврат («вечное возвращение» Ницше) и актуализацию, казалось бы, отживших и архаичных традиций. Но суфизм предлагает весьма эффективные ныне приемы, методы, средства, традиции, вытекающие из иррациональных способностей субъекта познания. Суфийское мыслительное наследие выделено ал-Джабири еще в языческом арабском разуме,

 $<sup>^{1}</sup>$  *Фролова Е. А.* Арабское «возрождение» как проект модернизации // Вопросы философии. 2013. № 5. С. 16.

БИЛАЛОВ Мустафа 173

в эпистемологической культуре арабов, как суфийское откровение. Исламская эпистема (или «исламский разум») не устранила джахилийную, но современная новая «нахдийная» система должна осуществить поворот в сторону нового, постмодернистского разума, включающего себя в переосмысленном рационализме в содержание веры, веры-иман, исходящей от живого первоначального текста. И здесь важна роль суфизма, его неавторитарно толкуемой веры, богатства нерациональных и иррациональных средств познания и т. п.

Как известно, во всех вышерассмотренных противоположных выводах ортодоксального ислама и суфизма их адепты ссылаются на Коран. Современный арабский философ М. Аркун задается вопросом: как выработать основы ислама, понять корни веры и фикха и обосновать через них истину — будь то религиозную, научную, философскую, моральную, политическую или социальную, и сталкивается с кораническим фактором — с каноническим текстом. Выражая точку зрения М. Аркуна, Е. Фролова рассуждает, что если отставить в сторону проблему текста как богооткровенного, признав его незыблемость, то возникает вопрос о том, что же такое «исламская традиция», о ее единстве для всех мусульман. Поскольку текст Корана далеко не всегда ясен даже его знатокам, и большинство неграмотных арабов читать Коран не могут, не говоря о неарабских мусульманах, постольку Священная книга превращается в идола, а верование создается на основе народных традиций, формируется проповедующими религию муллами, компетентность которых не всегда высока. Выясняется, что обычное верование рядового мусульманина очень примитивно и позволяет политикам и религиозным идеологам манипулировать людьми, подчинять их своим корыстным целям. Появляются чуждые учению самого Мухаммада культы святых, вера в чудеса и прочие подобные наслоения. По мнению Е. Фроловой, чтобы «устранить стену, стоящую между верующими и Книгой, помочь понять содержание, смысл учения Мухаммада, была признана возможность перевода Корана с арабского на другие языки. Однако наряду с этим в последние десятилетия усилилась тенденция к сохранению статуса арабского языка как единственного языка Корана»<sup>1</sup>.

Проблема языка Корана гораздо глубже, чем кажется на первый взгляд. Дело не только в сложности языка Священной книги, что является предметом герменевтических исследований. А. В. Смирнов настаивает на коренной инаковости арабского и греческого языков, которой обусловлены инологичность «процессуального» и «субстанциального» типов мировоззрения и различие между ними, разрушающие

 $<sup>^{1}</sup>$  *Фролова Е. А.* Арабское «возрождение» как проект модернизации // Вопросы философии. 2013. № 5. С. 17.

«универсальность философского разума». По его мнению, «арабо-мусульманская культура демонстрирует опыт целостного выстраивания мышления на основаниях процессуальности с той же последовательностью, с какой субстанциальность остается основанием для западного мышления»<sup>1</sup>. Против этой «логико-смысловой» концепции выступает известный исламовед Т. Ибрагим, возражая противопоставлению европейского мышления арабскому, он не согласен, что «само это различие имеет расово-лингвистическую природу»<sup>2</sup>.

Не вдаваясь в подробности этой дискуссии, заметим, что противоречащие друг другу тенденции внутри и вне ислама — основа широкого обмена мнениями по поводу правомочности и оправданности использования в современной политике и культуре таких лексем, «как "истинный ислам", "традиционный ислам", "северокавказский ислам", "радикальный ислам", "политический ислам", "исламизм", "умеренный ислам", "исламские террористы", "Исламское государство Ирака и Леванта", а также о трактовках понятий "джихад", "такфир", "ал-васатыйа" и др.» Как справедливо отмечает В. Зорин, в общественном сознании и в политических отношениях возникают умонастроения оправдания экстремизма постулатами Корана, накапливается значимый конфликтогенный потенциал соотнесения мусульманства с терроризмом.

Не только лингвистические сложности в толковании Корана, но и наличие различных своеобразных архетипов мышления в философии ислама, очевидных онтологических и гносеологических противостояний исключают саму возможность объявления того или иного направления ислама единственно истинным. К аналогичному заключению приходит А. В. Смирнов, который приводит иные весомые аргументы, свидетельствующие об отсутствии духа тоталитаризма в исламе, о невозможности по праву объявить некий вариант исламского вероучения единственно истинным и обязательным для всех. Как мы знаем, рассуждает известный исламовед, в исламе отсутствует институт церкви, т. е. организации, которая обладает авторитетом и полномочиями вырабатывать единое общеобязательное мнение и доводить его до каждого верующего, контролируя единомыслие в вопросах догматики. Ислам как религия и как культура просто-напросто не содержит механизмов навязывания единого мнения, и если кто-то сегодня пытается такие механизмы запустить, такой человек действует явно не в согласии с фундаментальной логикой ислама. Это можно выразить

 $<sup>^1</sup>$  Смирнов А. В. Является ли универсальность философского разума стереотипом? // Философия в диалоге культур: материалы Всемирного дня философии. М.: Прогресс-Традиция, 2010. С. 96–101.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Ибрагим Т.К. К критике процессуалистской интерпретации ислама. [Электронный ресурс] // URL: http://www.orientalstudies.ru/rus/index.php?id=2976&Itemid=0&option=com\_content&task=view

 $<sup>^{3}</sup>$  Зорин В.Ю. Мусульмане России: реалии формирования гражданской идентичности // Ислам в современном мире. 2016. Т. 12. № 2. С. 125.

БИЛАЛОВ Мустафа 175

и так: всякий хотел бы говорить от имени ислама, но никто не имеет права (общепризнанного права) говорить от его имени. Это неотъемлемая черта исламского культурного наследия — то, что, как мне кажется, сегодня может и должно быть актуализировано, чтобы занять достойное место в его новом прочтении. «Сама логика этой религии и этой культуры такова, что исключает сведение к некоему единственному и якобы "подлинному" прочтению. Многовариантность встроена в саму систему ислама как живого, развивающегося организма, и без нее ему грозит гибель так же, как дереву, у которого некий "заботливый" садовник уничтожил бы все ветви»<sup>1</sup>.

По мнению исследователей, многообразие встроено в саму систему ислама и его философии. «С точки зрения строгого монизма только Бог подлинно един, все остальное множественно; да и сам Бог абсолютно един лишь со стороны сущности (зат), ибо Он множествен в аспекте своих имен и свойств / атрибутов. Единство человечества поэтому непременно предполагает его многообразие, в том числе и религиозно-конфессиональное. И Коран многократно подчеркивает, что это многообразие вполне соответствует Божьему плану мироустройства»<sup>2</sup>. О несовместимости с духом Корана объявления того или иного варианта исламского вероучения единственно истинным и обязательным для всех говорят и богословы. А. Смирнов при этом ссылается на Ибн Араби, а тот же Мухиддин ал-Карадаги, Генеральный секретарь Всемирного союза мусульманских ученых (Катар), отмечает: «Первое, о чем сообщает Всевышний Аллах: плюрализм и различие религий, мнений, идей, народов, человеческих родов — это не для ведения войны и противостояния, а для познания друг друга», чтобы люди «от процесса познания перешли бы к диалогу, от диалога — к взаимодействию, от взаимодействия — к сотрудничеству, а затем — к единству человечества. Это учение ислама»<sup>3</sup>. Соглашаясь с указанным мнением, заметим, что в современном глобализированном мире создалась противоречащая этому наследию богословия и философии ислама ситуация так называемого «исламского призыва» ко всем полутора миллиардам мусульман стремиться к всемирному халифату, установить нормы шариата повсеместно. Этот призыв, как нам представляется, — бессознательная реакция на стремление Запада установить принципы либеральной демократии в планетарном масштабе.

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Смирнов А.В. Классический ислам и современный Дагестан: как можно сегодня прочитывать исламское наследие // Проблемы российского самосознания: историческая память народа: Материалы 12-й Всероссийской конференции. Москва–Махачкала, апрель 2015 г. М.: Махачкала: Дельта-пресс, 2015. С. 43–53.

 $<sup>^2~</sup>$  *Тауфик Ибрагим.* На пути к коранической толерантности. Н. Новгород: Изд. дом «Медина», 2007. С. 20–21.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> *Мухиддин ал-Карадаги А*. Политические и экономические проблемы уходят корнями в морально-нравственный кризис // Минарет Ислама. 2015. № 1(1). С. 17–18.

Сегодня в Дагестане и на всем Северном Кавказе салафизм активизировался, требуя очистить ислам от различных нововвведений (бида), так как считает их чуждыми для ислама. Поскольку салафиты не допускают посредничество между верующим и Аллахом, они настаивают на том, чтобы запретить поклоняться святым, отмечать день рождения пророка Мухаммада, взывать к нему и другим пророкам и т. п. Это одно из важнейших противостояний между суфистами и салафитами, зачастую приводящее к открытой вражде. Но это противостояние на бытовом уровне, из-за разного образа жизни, в силу поверхностного восприятия мусульманского вероисповедания. Переход от поверхностной, фанатичной веры к осмысленному исламу возможен на путях изучения глубинных идейных истоков его богатейшего наследия, что также не избавляет от противоречий. Более того, эти противоречия, как мы пытались показать, полагаются фундаментальной логикой исламской религии как сложнейшей по содержанию системы, которая не содержит «механизмов навязывания единого мнения». Задача мусульманской теологии и философии — вывести осмысление данного вероучения на современную мыслительную стратегию как важнейшего компонента «великой нахды», той революции в состоянии души мусульманина, которая позволит ему осознать внутреннюю противоречивость духовных и интеллектуальных истоков ислама, стать на позиции плюрализма и толерантности мусульман. В этом заключается суть перехода в общественном сознании от невежественного ислама к просвещенной религии. Глава Республики Дагестан Р. Г. Абдулатипов с самого своего появления в качестве руководителя республики поставил вопрос о переходе от невежественного ислама к просвещенному. Решение этой задачи требует подготовки квалифицированных кадров для религиозных структур всех уровней. «Имамы мечетей Дагестана должны быть всесторонне развитыми и культурными людьми»<sup>1</sup>, — отмечает Р. Г. Абдулатипов. При этом глава РД обращает особое внимание на теологическую подготовку мусульманского духовенства, способного осуществить в Дагестане религиозный джихад, который «начинается с самоочищения»<sup>2</sup>.

Исламское образование религиозной уммы, ее переход от невежественного состояния к просвещенному не означает достижения единственно истинного ислама. Это уже осознается многими лидерами мусульманского духовенства. Вот что заявил председатель Управления по делам религии Турецкой Республики доктор Мехмет Гёрмез на VII Научно-образовательной мусульманской теологической конференции «Роль и значение исламского богословского наследия в укреплении

 $<sup>^1</sup>$  Абдулатипов Р. Г. Встреча с религиозными деятелями республики. 9 февраля 2013 года // 100 дней во главе Дагестана. Махачкала: Дагестанский писатель, 2013. С. 153.

 $<sup>^2</sup>$  Абдулатипов Р. Г. Образование — это главный двигатель возрождения Дагестана. 27 февраля 2013 года // Там же. С. 210.

БИЛАЛОВ Мустафа 177

духовного пространства Евразии»: «Мы, мусульмане, обязаны идти вместе и делиться знанием на пути истины, а не присваивать себе истину. Проблема, которую мы сегодня переживаем, в том, что каждый говорит: истина в моих руках. Но истина в том, что она ни в чьих руках. Истина — это идеал, это цель, это путь, к которому мы все идем и учимся»<sup>1</sup>. Однако в сознании некоторых адептов ислама укрепилась идея об истинности одного только тарикатского — традиционного суфийского ислама, отдельные религиозные деятели полны решимости довести эту идею до всей мусульманской уммы, пресекая сопротивление даже насильственными средствами. Не зря замечал один из авторитетнейших отечественных философов — Мераб Мамардашвили: «Энергия зла черпается из энергии истины, уверенности в видении истины. Цивилизация же блокирует это, приостанавливает настолько, насколько мы, люди, вообще на это способны»<sup>2</sup>. А если мы еще не совсем цивилизованные, то на деле получается, что благородное стремление к поиску истины под лозунгом «в исламе нет экстремизма» неизбежно порождает экстремизм.

Суфизм, который составляет преимущественное содержание северокавказского традиционного ислама, в гораздо большей степени демонстрирует содержательное богатство как теоретико-познавательных идей, так и морально-нравственных постулатов, чем салафизм. Мы неоднократно подчеркивали достоинства суфизма при сопоставлении с положениями ортодоксального ислама, заключающиеся в мировоззренческой широте и синкретичности, аллегоричности и метафоричности утверждений, позволяющих отойти от агрессивной категоричности<sup>3</sup>. В контексте рассматриваемой в данной статье проблематики интерес представляет неодинаковая степень толерантности этих направлений ислама. Ссылаясь на опыт Кавказской войны в России, в частности движения горцев Северо-Восточного Кавказа в 20-50-х годах XIX века, В. Акаев обращает внимание на принцип талиона, «который позволяет осуществлять равное возмездие за осуществленное насилие. Если в философии суфизма главное — культурная установка на ненасилие, сопротивление злу духовностью, то установки шариата наказание зла ответным насилием. Но с точки зрения суфизма насильственное сопротивление приумножает зло в мире»<sup>4</sup>. Несколько иначе

¹ Гёрмез М. Главная проблема уммы сегодня // Минарет Ислама. 2015. № 1(1). С. 13.

² Мамардашвили М. К. Как я понимаю философию. М., 1990. С. 116.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> *Билалов М. И.* Гносеологические идеи в структуре религиозного сознания. М.: Academia, 2003; *Билалов М. И.* Гносеологические идеи в религиозном сознании // Вопросы философии. 2011. № 8. С. 177−180; *Билалов М. И.* Влияние ислама и суфизма на познавательную культуру // Исламоведение. 2012. № 3. С. 23−34; *Билалов М. И.* Онтологические и гносеологические различия суфизма и салафизма // Исламоведение. Научно-теоретический журнал. № 1(23). Махачкала, 2015. С. 61−68; и др.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> Акаев В. Х. Шейх Кунта-Хаджи Кишиев в духовной культуре чеченцев: основные вехи жизни, суть учения и его современное значение // Ислам в современном мире. 2016. Т. 12. № 1. С. 102–103.

объясняет большую веротерпимость суфизма М. Степанянц: «В отличие от последователей двух официальных толков — суннизма и шиизма — мусульманские мистики склонны индифферентно относиться к делам светской жизни, в частности к политике»<sup>1</sup>.

Как правильно отмечает мой коллега — социолог 3. М. Абдулагатов, давние на Северном Кавказе дискуссии между ваххабитами и суфиями не должны преследовать цель установления «истинных мусульман», сводиться к навешиванию ярлыков типа «ваххабиты-экстремисты», «ваххабиты-бандиты» и др., что «снимает идеологическое содержание террористической деятельности и открывает путь к широкому применению силовых методов решения проблемы, как борьбы с бандитизмом»<sup>2</sup>. Но современный цивилизованный путь — это идейный джихад и его средства: «Это широкий культурный кругозор и надлежащий научный уровень, развитие талантливых личностей, интеллектуальный потенциал; это книги, научные труды и статьи, печать, радио и телевидение»<sup>3</sup>. Как нам представляется, религиозное просвещение должно быть направлено на осознание очень значимой для цивилизации цели освоения этического дискурса, новой толерантности в современных коммуникативных отношениях, об эффективности которых в современной поликультурной среде и в исламском мире его интеллектуалам и ученому сообществу предстоит обстоятельный разговор. Но это — тема для последующих дискуссий.

#### Литература

 $Aбдулагатов 3. \ M.$  К вопросу об идеологии противодействия религиозно-политическому экстремизму // Времена. Газета в газете «Ёлдаш», 28.10.2016 г.

 $Aбдулатипов P. \Gamma. 100$  дней и день за днем во главе Дагестана. Махачкала: Дагестанский писатель, 2013. 632 с.

Aкаев B. X. Шейх Кунта-Хаджи Кишиев в духовной культуре чеченцев: основные вехи жизни, суть учения и его современное значение // Ислам в современном мире. 2016. Т. 12. № 1. С. 95–108.

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Степанянц М. Т. Роль диалога культур в идентификационных процессах в постсоветской России // Мировые религии в контексте современной культуры: Новые перспективы диалога и взаимопонимания. Христианство и ислам в контексте современной культуры: Новые перспективы диалога и взаимопонимания в Российской Федерации и Восточной Европе, в Центральной Азии на Кавказе / отв. ред. Д. Л. Спивак, С. Шенкман. СПб.: Санкт-Петербургское отделение Российского института культурологии; Русско-Балтийский информационный центр «Блиц», 2011. С. 38−46.

 $<sup>^2</sup>$  Абдулагатов З. М. К вопросу об идеологии противодействия религиозно-политическому экстремизму // Времена. Газета в газете «Ёлдаш», 28.10.2016 г.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> *Мухиддин ал-Карадаги А*. Мы и другие: Фундаментальное правоведческое исследование отношения мусульман к немусульманам (в мирное и военное время, в положении меньшинства и большинства) в свете Писания, Сунны и фикха равновесия. Махачкала: Лотос, 2015. С. 148.

БИЛАЛОВ Мустафа 179

*Бабаев Ф. М.* Джихад как феномен в исламе // Исламоведение. 2009. № 1. С. 40–49.

*Баширов Л. А.* Ислам о войне и мире // Государство, церковь, религия в России и за рубежом. 2011. № 2. С. 186–202.

*Билалов М. И.* Гносеологические идеи в структуре религиозного сознания. М.: Academia, 2003. 128 с.

*Билалов М. И.* Гносеологические идеи в религиозном сознании // Вопросы философии. 2011. № 8. С. 177-180.

*Билалов М. И.* Влияние ислама и суфизма на познавательную культуру // Исламоведение. 2012. № 3. С. 23-34.

*Билалов М. И.* Онтологические и гносеологические различия суфизма и салафизма // Исламоведение. Научно-теоретический журнал. 2015. Т. 1(23). С. 61-68.

*Гайнутдин Р*. Миссия религии — открытие и познание Бога в сердце современного человека // Минарет Ислама. 2015. № 1(1). С. 24–29.

*Гёрмез М.* Главная проблема уммы сегодня // Минарет Ислама. 2015. № 1(1). С. 6–14.

*Зорин В.Ю.* Мусульмане России: реалии формирования гражданской идентичности // Ислам в современном мире. 2016. Т. 12. № 2. С. 117–126.

*Ибрагим Т.* На пути к коранической толерантности. Н. Новгород: Из-дательский дом «Медина», 2007. 288 с.

*Ибрагим Т*. Обоснование бытия Бога и Его единства в каламе // Ишрак: Ежегодник исламской философии. 2010. № 1. С. 284–299.

*Мамардашвили М. К.* Как я понимаю философию. М.: «Прогресс», 1990. 368 с.

Мухиддин ал-Карадаги А. Политические и экономические проблемы уходят корнями в морально-нравственный кризис // Минарет Ислама. 2015. № 1(1) С. 15–19.

Мухиддин ал-Карадаги А. Мы и другие: Фундаментальное правоведческое исследование отношения мусульман к немусульманам (в мирное и военное время, в положении меньшинства и большинства) в свете Писания, Сунны и фикха равновесия. Махачкала: «Лотос», 2015. 272 с.

*Сергеев М.* Что такое религия? Размышление о природе религиозного опыта // Вестник РФО. 2003. № 4. С. 119–123.

Смирнов А.В. Классический ислам и современный Дагестан: как можно сегодня прочитывать исламское наследие // Проблемы российского самосознания: историческая память народа. Материалы 12-й Всероссийской конференции. Москва–Махачкала, апрель 2015 г. М.; Махачкала: Дельта-пресс, 2015. С. 43–53.

Смирнов А. В. Является ли универсальность философского разума стереотипом? // Философия в диалоге культур: материалы Всемирного дня философии. М.: Прогресс-Традиция, 2010. С. 96–101.

Степанянц М. Т. Роль диалога культур в идентификационных процессах в постсоветской России // Мировые религии в контексте современной культуры: Новые перспективы диалога и взаимопонимания. Христианство и ислам в контексте современной культуры: Новые перспективы диалога и взаимопонимания в Российской Федерации и Восточной Европе, в Центральной Азии и на Кавказе. СПб., 2011. С. 38–46.

 $\Phi$ ролова Е. А. Арабское «возрождение» как проект модернизации // Вопросы философии. 2013. № 5. С. 11–18.

*Фролова Е. А.* История арабо-мусульманской философии. Средние века и современность: учебное пособие. М., 2006. 199 с.

 $\it X$ айретдинов  $\it M. 3.$  Джихад сквозь призму современной эпохи. М.: Медина, 2014. 150 с.

### References

Abdulagatov Z. (2016). K Voprosu ob Ideologii Protivodeystviya Religiosno-Poloticheskomu Eksremizmu [To a Question of Ideology of Conteraction to Religious Political Extremism]. «Yoldash». 28.10.2016.

Abdulatipov R. (2013). *100 Dney i Den za Dnem vo Glave Dagestana* [100 days and day after day at the head of Dagestan]. Makhachkala, Dagestansky Pisatel'. 632 p. (In Russian).

Akayev V. (2016). Sheikh Kunta-Haji Kishiyev V Duhovnoy Culture Chechenzev: Osnovniye Vekhi Zhizni, Sut Ucheniya i Ego Sovremennoe Znacheniye [Sheikh Kunta-Haji Kishiyev in Spiritual Culture of Chechens: the Main Milestones of Life, an Essence of the Doctrine and its Modern Value]. *Islam v sovremennom mire*. Vol. 12. No. 1. Pp. 95–108. (In Russian).

Babaev F. (2009). Jihad kak Fenomen v Islame [Jihad as a Phenomenon in Islam]. *Islamovedenie*. No. 1. Pp. 40–49. (In Russian).

Bashirov L. (2011) Islam o Voyne i Mire [Islam about War and Peace]. *Gosudarstvo, Tserkov'i Religia v Rossii i za Rubezhom.* No. 2. P. 186–202. (In Russian).

Bilalov M. (2003). *Gnoseologicheskie Idei v Structure Religiosnogo Soznani-ya* [Cognitive Ideas in Structure of Religious Consciousness]. Moscow. Akademia. 128 p. (In Russian).

Bilalov M. (2011). Gnoseologichesckie Idei v Religioznom Soznanii [Cognitive Ideas in Religious Consciousness]. *Voprosy filosofii*. No. 8. Pp. 177–180. (In Russian).

Bilalov M. (2012). Vliyaniye Islama i Sufisma na Poznavatelnuyu Kulturu[Influence of Islam and Sufism on Informative Culture]. *Islamovedenie*. No. 3. Pp. 23–34. (In Russian).

Bilalov M. (2015). Ontologicheskie i Gnoseologhicheskie Razlichiya Sufizma I Salafisma [Ontological and Cognitive Distinctions of Sufism and Salafism]. *Islamovedenie*. Vol. No. 1(23). Pp. 61–68. (In Russian).

БИЛАЛОВ Мустафа 181

Gaynutdin R. (2015). Missiya Religii — Otkritiye i Poznanie Boga v Serdtse Cheloveka [A Religion Mission as Opening and Knowledge of God in the Heart of a Modern Person]. *Minaret Islama*. № 1(1). Pp. 24–29. (In Russian).

Gyormez M. (2015). Glavnaya Problema Ummi Segodnya [Main problem of Ummah today]. *Minaret Islama*. № 1(1). Pp. 6–14. (In Russian).

Zorin V. (2016). Musulmane Rossii: Realii Formirovaniya Grazhdanskoy Identichnosti [Muslims of Russia: Realities of Formation of the Civil Identity]. *Islam v sovremennom mire*. Vol. 12. No. 2. Pp. 117–126. (In Russian).

Ibrahim T. (2007). *Na Puti k Koranicheskoy Tolerantnosti* [On the Way to the Koranic Tolerance]. N. Novgorod: Medina. 288 p. (In Russian).

Ibrahim T. (2010). Obosnovanie Boga i ego Edinstva v Kalame [References to Life of God and his Unity in Kalam]. *Ishrak*: Ezhegodnik Islamskoy filosofii. No. 1. Moscow. Pp. 284–299. (In Russian).

Mamardashvili M. (1990). *Kak Ya Ponimayu Filosofiyu* [As I Understand Philosophy]. Moscow. Progres. 368 p. (In Russian).

Mukhiddin al-Karadagi A. (2015). Poloticheskiye i Ekonomicheskiye Problemi Uhodiat Korniami v Moralno-nravstvenniy Krizis [Political and Economic Problems Originate in Moral Crisis]. *Minaret Islama*. No. 1(1). Pp. 15–19. (In Russian).

Mukhiddin al-Karadagi A. (2015). *Mi i Drugie*: Fundamentalnoe Pravovedcheskoe Issledovanie Otnosheniya Musulman k Nemusulmanam (v Mirnoe i Voennoe Vremya, v Polozhenii Menshinstva i Bolshinstva) v Svete Pisaniya, Sunni i Fikha Ravnovesiya [We and others: A Basic Jurisprudential Research of the Attitude of Muslims towards not Muslims (in Peace and Wartime, in Position of the Minority and the Majority) in the Light of the Writing, Sunnah and Fight of Balance. Makhachkala: Lotos. 272 p. (In Russian).

Sergeyev M. (2003). Chto Takoe Relogia? Razmishlenie o Prirode Religioznogo Opita [What is Religion? Reflection about the Nature of Religious Experience]. *Vestnik RFO*. No. 4. Pp. 119–123. (In Russian).

Smirnov A. (2015). Klasicheskiy Islam i Sovremenniy Dagestan: kak Mozhno Segodnya Prochitivat Islamskoe Nasledie [Classical Islam and Modern Dagestan: How it is Possible to Read the Islamic Heritage]. *Problemy rossiiskogo soznaniai segodnya: istoricheskaya pam'at' l'udei*. Materialy Dvenadtsatoi vserossiyskoy konferentsii. Moscow-Makhachkala, April, 2015. Makhachkala: Delta press. Pp. 43–53. (In Russian).

Smirnov A. (2010). Yavliaetsa li Universalnost Filosofskogo Razuma Stereotipom? [Is Universality of the Philosophical Mind a Stereotype?]. *Filosofiya v dialoge kul'tur: materialy vsemirnogo dnya filosofii*. Moscow. Progres-Traditsia. Pp. 96–101. (In Russian).

Stepanyants M. (2011). Rol dialoga Kultur v Identificazionnikh Protsesakh v Postsovetskoy Rossii [A Role of Dialogue Between Cultures in Identification Processes in Post-Soviet Russia]. *Mirovye religii v kontekste sovremennoy kul'tury*: Novye perspektivy dialoga i vzaimoponimaniya.

Khristianstvo i Islam v kontekste sovremennoy kul'tury: Novye perspektivy dialoga i vzaimoponimaniya v Rossiyskoy Federatsii i vostochnoi Evrope, v tsenral'noy Azii i na Kavkaze. St. Petersburg. Pp. 38–46. (In Russian).

Frolova E. (2013). Arabskoye «Vozrozhdenie» kak Proekt Modernizatsii [Arab "Revival" as a Project of Modernization]. *Voprosy filosofii*. No. 5. Pp. 11–18. (In Russian).

Frolova E. (2006). *Istoriya Arabo-musulmanskoy Filosofii. Srednie Veka i Sovremennost*: Uchebnoe Posobie [History of the Arab-Muslim Philosophy. Middle Ages and Present: Education Guidance]. Moscow. 199 p. (In Russian).

Hayretdinov M. (2014). *Jihad skvoz Prizmu Sovremennoy Epokhi* [Jihad through a Prism of a Modern era]. Moscow. Medina. 150 p. (In Russian).

### Philosophy of Religion

# CHANGE IN THINKING IN THE PROCESS OF THE «GREAT JIHAD» IN ISLAM

#### Mustafa I. BILALOV,

Dr. Sci. (Philos.), Professor, Head of the Chair of ontology and theory of cognition, Daghestan State University (31-a, Levina St., Makhachkala, Republic of Dagestan, 367000, Russian Federation).

E-mail: mibil@mail.ru

**Abstract.** The article deals with the intellectual origins of the internal contradictions in the complex system of Islam and its philosophy. The author concludes: one of the causes of intellectual disagreement in Islam, capable of causing extremist aspiration, might be a contradiction between the irrationalistic and rationalistic type of thinking in the theoretical understanding base of Islam by its believers. Actually, the Muslim theology and philosophy must allow the Muslim to take the final humanist position of ideological pluralism and tolerance.

**Keywords:** "Great Jihad", type of thinking, irrational, rational.

UDC 94(5):297

DOI: 10.22311/2074-1529-2017-13-1-167-182



# интервью



# «ИСТОРИЧЕСКАЯ ПОБЕДА *АХЛ АЛ-ХАДИС* — ЭТО ПОБЕДА ДОИСЛАМСКОГО МЫШЛЕНИЯ ВНУТРИ МУСУЛЬМАНСКОЙ ТРАДИЦИИ»



Интервью с Д.В. Мухетдиновым

**Д. Х.:** Ас-саляму алейкум, уважаемый Дамир-хазрат! Несколько месяцев назад у Вас вышла книга «Ислам в XXI веке: программа обновления». В ней Вы выступаете как сторонник обновленческого движения. Не могли бы Вы рассказать об этой книге и о том, что Вы понимаете под «обновленческим движением»?

**Д. М.:** Мир вам! Моя книга является плодом многолетних размышлений над положением уммы в современном мире. Я намеренно стараюсь говорить о положении уммы и мусульман, а не о положении ислама, поскольку необходимо разделять богословскую, правовую, культурную (или бескультурную) деятельность мусульман и ислам как таковой. Сам по себе ислам чист и свободен от всех недостатков, которые имеются у мусульман. Поэтому когда речь заходит об обновлении (тадждид) или реформе (ислах), подразумевается вовсе не обновление ислама, а обновление нашего понимания ислама.

Что означает слово «обновление» (тадждид)? Означает ли оно привнесение новшеств в религию, отход от ислама — от смирения перед Всевышним, которому учили Мухаммад (мир ему) и другие пророки и посланники Божьи (мир им всем)? Вовсе нет. Конечно, это сложный и неоднозначный вопрос, вокруг которого уже несколько столетий ведутся активные дебаты. Для тех людей, кто смешивает ислам и конкретное исторически обусловленное представление об исламе (например, средневековое или современное), деятельность реформаторов означает привнесение новшеств в религию ( $\delta u \partial^4 a$ ). Хотя вряд ли эти неистовые апологеты «чистоты» ислама (а на самом деле — защитники всего лишь своих узких взглядов) знают, что концепция новшеств сама в каком-то смысле является «новшеством», поскольку она была приведена в единую систему Абу Исхаком аш-Шатиби только в XIV в., а ее современная интерпретация, распространяемая различными псевдосалафитскими и радикальными течениями, и вовсе отлична даже от оригинальной концепции аш-Шатиби<sup>1</sup>. На самом деле, в таких вещах очень важно изучать историю исламской мысли, в том числе историю

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Cm.: *Masud M. Kh.* Abu Ishaq al-Shatibi // Arabi O. et al. (eds.) Islamic Legal Thought: A Compendium of Muslim Jurists. Leiden: Brill, 2013. P. 364–368.

правовых теорий, чтобы понимать, во-первых, динамичность и плюралистичность этой мысли, а во-вторых, ограниченность любой интерпретации ислама, претендующей на конечную истину.

Итак, возвращаясь к проблеме соотношения «новшеств» и тех идей, которые развивают реформаторы, я хотел бы отметить, что наиболее адекватная трактовка концепции «новшества», которая и представлена у аш-Шатиби, состоит в том, что никакие нововведения в области поклонения ('ибада) недопустимы: мы должны поклоняться Всевышнему так, как нас учил Пророк. В принципе с этим утверждением, понятым в широком смысле, согласится и любой реформатор. Различия появляются тогда, когда мы начинаем задумываться над тем, что относится к сфере «поклонения», а что — нет. Является ли чистка зубов мисваком (как это, согласно хадисам, делал Пророк) или потребление верблюжьей мочи (что, согласно хадисам, советовал делать Пророк) элементом поклонения? Является ли таковым брак с малолетней (который, согласно хадисам, заключил Пророк), полигамная модель брака (которой следовал Пророк) и владение рабами (известно, что у Пророка были рабы)?

Я думаю, в перспективе исламской духовной традиции о поклонении можно говорить как минимум в четырех смыслах.

Во-первых, поклонение может означать всеохватную практику, когда человек ежемгновенно возносит хвалу Богу. Именно это имеет в виду, например, ал-Газали, когда в своей работе «Ниша света» (Мишкат ал-анвар) приводит айат: «Все вещи поют славу Ему» (17:44), описывая таким образом опыт мистика. О том же поклонении многократно говорят Ибн Араби и Руми. И вообще, оно наиболее всего развито в тасаввуфе, в частности в представлении о постоянном зикре-богопоминании.

Во-вторых, поклонение может означать этическое поклонение. Этот тип отчасти связан с предыдущим, поскольку он подразумевает стремление к достижению высочайших качеств характера — милосердия, любви, благодушия, терпения и др. В достижении этих качеств человек обуздывает свой *нафс*, свое эго, и просвещает сердце светом Божьим. Данный тип поклонения получил развитие в тасаввуфе и фалсафа.

Наконец, в-четвертых, поклонение может мыслиться в связи с теми «законами Всевышнего», которые выходят за сферу 'ибадата и относятся к тому, что несколько условно можно назвать «мирской» сферой (аш-Шатиби называет эту сферу 'адатом, отличая ее от 'ибадата). Классический фикх тотален, и он претендует на охват всех областей жизни человека — иными словами, он охватывает как «священную», так и «мирскую» сферы. Если мы посмотрим современные работы по фикху, то увидим, что там обсуждаются не только ритуальные вопросы, но и вопросы о том,

можно ли фотографироваться, употреблять в пищу морепродукты, использовать вилку, носить галстук и жевать жвачку.

Так вот, я полагаю, что именно четвертое понимание способа поклонения, при котором «законы Всевышнего» мыслятся как предельно конкретные, детализированные и охватывающие всю сферу человеческой деятельности, является тем компонентом традиционного понимания ислама, который тормозит развитие уммы и, в конечном счете, порождает таких монстров, как ДАИШ и Талибан.

Знаете, есть такой замечательный латинский афоризм: «Daemon est Deus Inversus», который можно перевести так: «Дьявол — это перевернутый Бог». Так вот, в четвертом способе понимания поклонения мы фактически сталкиваемся с «перевернутым» пониманием первого способа. Если высшее состояние верующего заключается в том, чтобы, выражаясь образно, «видеть Бога во всем и везде» (вспомним айат: «Куда бы вы ни обратились, там Лик Божий»; 2: 115), и это действительно идеал поклонения, поскольку человек полностью предан Богу, то четвертый способ понимания поклонения предполагает схематизацию и регламентацию жизни — в том смысле, что каждый шаг человека должен быть санкционирован, иначе этот шаг по определению будет ошибочным (или, по крайней мере, подозрительным). Тотальность традиционного фикха — это пародия на тотальность мистического опыта.

Теперь давайте учтем, что в Коране только около 16% айатов являются «правовыми», а достоверные хадисы описывают жизнь в Хиджазе VII в., то есть по определению не способны напрямую ответить на многочисленные вопросы, встающие перед другими обществами в другие эпохи, и тогда становится ясно, что подобное понимание «поклонения» означает не что иное, как власть факихов, которые с помощью различных методов (чаще всего, с помощью кийаса-аналогии) должны уметь дать ответы на встающие у людей бытовые, экономические, общественные и политические вопросы. О том, к каким ухищрениям прибегают факихи, пытаясь выудить из Корана то, чего там и в помине нет, и стремясь загнать Слово Божье в рамки своего «законнического» видения реальности, можно ознакомиться как по классическим, так и по современным трудам. На самом деле, всё это было бы смешно, когда бы не было так грустно...

Итак, теперь мне будет легче объяснить главную особенность обновленческого движения. Эта особенность состоит в том, что мыслители реформаторского типа полностью переориентируют нас с законнического и бытового понимания откровения и поклонения в сторону этического понимания (иногда — сочетания этического и мистического). Почему это важно в наше время? Дело в том, что, столкнувшись в конце XVIII в. с более развитой в технологическом отношении европейской цивилизацией, мусульманские общества оказались не готовы дать ей

отпор. Здесь можно было бы задаться вопросом: как так получилось, что технологически наиболее успешная и наиболее развитая в научном плане мусульманская цивилизация X–XV вв. к XVIII в. оказалась неконкурентоспособной, а к началу XX в. и вовсе стала колониальной периферией европейской цивилизации? В самых общих чертах на это можно ответить следующим образом¹: технологический и научный прогресс Европы, начавшийся с XVI в., совпал с деградацией мусульманских обществ, вызванной стагнацией мысли, подавлением свободомыслия, закрытием «врат иджтихада» и общим моральным упадком. Столкновение с Европой, а точнее — с более успешным проектом «модерна», вызвало в мусульманских обществах двоякую реакцию салафитского типа: архаизирующий салафизм (или то, что я называю «псевдосалафизмом») и обновленческое движение (или то, что можно назвать «интеллектуальным салафизмом»).

Архаизирующий салафизм увидел причину поражения мусульман в том, что их религия и общества оказались загрязнены сторонними влияниями. Как следствие, мусульмане перестали исполнять «законы Всевышнего», и Господь покарал их за это. Решение проблемы виделось в том, чтобы вернуться к этим законам, к «правильному шариату» и «пречистой Сунне». Притом мыслители архаизирующего типа представляли себе эту «пречистую» Сунну в тесной связи с конкретными арабскими нормами VII в. То есть речь шла именно о форме. Вообще формализм и законничество — характерные признаки архаизирующего салафизма. В этой системе чистка зубов мисваком, женское обрезание и полигамная модель брака — такие же необходимые элементы поклонения, как и чистота помыслов, упование на Бога, пятикратный намаз и др. Неудивительно, что итогом такого подхода становится стремление перенести в современный мир все освященные традицией модели поведения и типы социальных отношений, характерные для Хиджаза VII в. К сожалению, именно в такой перспективе видят ислам многие современные мусульмане. Для них — это и есть ислам. Тут я хотел бы подчеркнуть, что, говоря об архаизирующем салафизме и об обновленческом движении, я имею в виду, скорее, интеллектуальные модели, мировоззрения, а не конкретные течения. Как правило, оценка целых течений («ваххабизм», «ихванизм» и пр.) в этом плане довольно сложна, и поэтому лучше всегда рассматривать конкретных людей и мыслителей.

Обновленческое движение предложило альтернативный путь развития уммы. Его представители посчитали, что главной бедой мусульман является интеллектуальное падение, отсутствие свободомыслия

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Более подробный анализ причин см. в нашей работе: *Мухетдинов Д.В., Хайретдинов Д.З.* История исламской цивилизации: от эпохи праведных халифов до падения государства мамлюков (VII–XVI вв.). М.: Медина, 2014.

и творческого подхода — всё это следствия того, что «врата иджтихада» оказались закрытыми. Необходим новый фундаментальный иджтихад, который позволил бы развить правовую и богословскую мысль и реформировать социальные институты. Реформаторы опирались на известный хадис о том, что в конце каждого столетия Аллах посылает для уммы человека, который обновляет религию<sup>1</sup>. Если обновление допустимо, то что же обновляется? Ислам? Согласно реформаторскому подходу обновлению подлежит вовсе не ислам, а наше понимание ислама, и всё то, что не относится к сфере поклонения, 'ибада (в третьем смысле, см. выше). Обновленческое движение выступает резко против механического переноса моделей поведения и социальных отношений, характерных для Хиджаза VII в., в современную жизнь. Его представители призывают взглянуть не на форму, а на содержание. Их интересует этика, а не детально разработанный закон, который охватывал бы все сферы жизни. Они дают гораздо больше привилегий разуму и интуиции человека в определении того, что этично и соответствует духу коранического откровения, а что неэтично и богопротивно. Такой подход позволяет построить более гибкое и динамичное общество, которое может быть конкурентоспособным в современном мире. Хотелось бы еще раз обратить внимание на то, что обновленческое движение призывает отделять вечное от временного, Слово Божье от локальных правовых решений. Согласно наиболее крупным его представителям в пересмотре нуждаются сами принципы традиции, в том числе основания правовой теории (усул ал-фикх). Они считают, что нужно проверить факты традиции на предмет их соответствия Корану и аутентичной Сунне, нужно произвести деконструкцию традиции, и это реальная альтернатива той тенденции, которая воплощена в архаизирующей модели.

Кому-то подобные дебаты могут показаться довольно абстрактными, однако речь идет вовсе не об абстрактных вещах. Противостояние архаизирующих и обновленческих тенденций в умме — это то, что будет определять развитие мусульманского сообщества в XXI веке. И от этого зависит, в каком направлении будут двигаться исламские страны и мусульманские меньшинства. В одном из докладов, включенных в мою книгу «Ислам в XXI веке: программа обновления» я несколько провокационно сформулировал суть проблемы так: «Вперед к кораническому гуманизму или назад к ДАИШ?» Я думаю, всем нам очень важно понять, что за тот кризис уммы, который мы наблюдаем в наше время, ответственны мы сами; что оголтелый джихадизм (не путать с подлинной концепцией джихада!), терроризм и человеконенавистничество порождены не американскими спецслужбами или разведкой Израиля, а самими мусульманами (хотя влияние других факторов тоже нельзя отрицать).

¹ Абу Дауд. Сунан. Хадис № 4291.

Безусловно, ислам чист от всего этого, однако некоторые группы мусульман поражены болезнью эксклюзивизма и человеконенавистничества. Первый шаг к излечению от болезни — это диагноз. Пока мы сами не поставим себе диагноз и не попытаемся понять причины нынешнего состояния, мы не сможем встать на путь к выздоровлению.

**Д. Х.:** Вы уже частично сказали о причинах кризиса, упомянув «законническое» и «бытовое» понимание поклонения и шариата. Когда, на Ваш взгляд, это понимание возникло?

**Д.М.:** Очевидно, «законническое» понимание природы поклонения сформировалось уже в первые века ислама, и это формирование происходило под влиянием нескольких факторов.

Во-первых, нельзя отрицать того, что Коран содержит немалое число айатов, которые могут интерпретироваться как конкретные законодательные установления (именно в социально-правовом плане, а не только в религиозном). Это обусловлено природой Корана как Откровения: он представляет собой результат опыта богообщения пророка Мухаммада; большинство айатов Корана ниспосланы в связи с определенными обстоятельствами, и многие из них невозможно понять вне исторического контекста, что было хорошо известно ранним муфассирам, которые специально собирали информацию об обстоятельствах ниспослания (асбаб ан-нузул). Ввиду того что в мединский период Пророк выполнял законодательные и судебные функции (то есть функцию хакама), правовой аспект играет в Коране важную роль. Между тем, как показано в многочисленных исследованиях, коранические директивы направлены не столько на введение новых законодательных норм, сколько на гуманизацию уже существовавших норм того времени<sup>1</sup>. Если и можно рассматривать Коран как законодательный текст, то исключительно в смысле гуманизации арабских норм VII в. В конечном же счете Коран — это этический, гуманистический, религиозный и мистический текст, а его законодательный компонент должен читаться лишь в контексте Корана как целого, или того, что некоторые реформаторы называют «кораническим духом» (в несколько иной форме сходную идею попытались выразить прогрессивные улемы XX в., обратившись к учению ал-Газали и аш-Шатиби о «целях шариата», макасид аш-ша $pu'a^2$ ). Даже сама задача гуманизации арабских правовых норм является не правовой, а этической.

 $<sup>^1\,</sup>$  Rahman F. Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition. Chicago: The University of Chicago Press, 1982. Pp. 13–22; Schacht J. An Introduction to Islamic Law. Oxford: Clarendon Press, 1982. Pp. 10–15.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Cm.: *Duderija A.* (ed.). Maqasid al-Shari'a and Contemporary Reformist Muslim Thought: An Examination. Palgrave Macmillan US, 2014.

Во-вторых, немалое значение для развития «законнического» взгляда на Коран имело традиционное арабское представление о Сунне. Слово сунна изначально никак не связано с исламом. В доисламские времена под сунной, или «способом», «образцом», «примером», понималась идеальная модель поведения, воплощенная в конкретном историческом примере религиозного лидера, героя, предка и пр. Сунна — это элемент родового сознания, при котором любая деятельность человека должна быть санкционирована примером из прошлого, то есть прецедентом. Такие родовые представления хорошо изучены антропологами по всему миру, и арабское общество VII в. в этом смысле не является уникальным¹. Так понятая сунна должна, по доисламским представлениям, охватывать все сферы жизни человека, практически каждый его поступок. Именно этот «тотальный» взгляд был систематически перенесен на исламскую почву в конце VIII — начале IX в. (хотя для этого имелись предпосылки уже в VII в.)².

В-третьих, «законническое» понимание природы Откровения формировалось также под влиянием иудейского, римского и персидского права. В традиционном обществе «право» очень часто является религиозным и по определению охватывает все сферы жизни. Можно долго спорить о том, в каких случаях это обусловлено ниспосланным свыше откровением, а в каких — стремлением жреческой корпорации иметь власть над умами и жизнями простых людей. Тем не менее хорошо известный факт состоит в том, что в первые три века хиджры — как раз в то время, когда происходило формирование исламских правовых школ, — исламская мысль находилась под большим влиянием иудейского, римского и персидского права. Фактически, как показано в многочисленных работах, некоторые фундаментальные идеи (иджма', кийас, истисхаб, истислах, ал-ахкам ал-хамса и др.) были просто скопированы оттуда<sup>3</sup>.

В-четвертых, «законническое» понимание Корана оказалось востребовано в поздний Омейядский и Аббасидский периоды чисто из практических соображений: возникла необходимость, во-первых, разработать легитимированную государством тотальную правовую систему, а во-вторых, учредить конкретные институты, которые бы обеспечивали судебную власть на местах. Естественно, основой для такой правовой системы должен был выступать Коран и отдельные предания, восходящие к Пророку. Стоит отметить, что ничего подобного еще не было во времена первых халифов. Как правило, расширение Халифата и покорение новых земель не приводило к радикальной трансформации

 $<sup>^1</sup>$  См., например, работу: Элиаде М. Миф о вечном возвращении // Элиаде М. Избранные сочинения. М.: Ладомир, 2000.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Schacht J. An Introduction to Islamic Law. Oxford: Clarendon Press, 1982. Pp. 17–18.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Ibid. Pp. 20-22.

уклада жизни людей на этих новых землях (я имею в виду тех, кто не принял ислам). Халифы не трогали социально-правовую сферу и в своих конкретных решениях руководствовались этическим духом Корана, а не конкретными айатами и директивами. Наиболее известный пример — правила раздела добычи, установленные халифом 'Умаром после завоевания Ирака, которые расходятся с конкретными айатами Корана, но отвечают «этическому духу Корана», то есть принципу справедливости и милосердия<sup>1</sup>.

Думаю, эти четыре фактора сыграли важную роль в формировании нового «законнического» понимания природы Откровения. Повторюсь, речь идет не о регламентации сферы поклонения в узком смысле, или о религиозном законе, — такая регламентация действительно имеется в Коране, и она не вызывает вопросов. Сомнению подвергается именно тотальная регламентация социально-правовой сферы — стремление легитимировать каждый поступок человека, притом с опорой на букву Корана, изречения Пророка, его сподвижников и их последователей. Конечно, отделение «религиозной» сферы от «нерелигиозной» довольно затруднительно в случае исторической исламской традиции, однако, как показывают многочисленные примеры из жизни Пророка, сам он довольно четко разделял эти сферы. Напомню хотя бы известный хадис, который приводится у Муслима (№ 2362). Согласно этому хадису, Пророк сказал: «Я ведь простой смертный. Если я повелеваю что-нибудь касательно религии вашей, то прислушайтесь к моим словам; а если я повелеваю что-нибудь по собственному усмотрению, то я — лишь человек!»

Несмотря на многочисленность подобных примеров и высказываний, свидетельствующих о том, что Пророк мог ошибаться в бытовых и социально-политических вопросах и что мы, как мусульмане, должны следовать переданному им религиозному учению, а не всем его частным и обусловленным историческим контекстом поступкам, всё же уже очень рано в исламской традиции получила распространение точка зрения, согласно которой поклонение неразрывно связано с Сунной, понятой как тотальный и распространяющийся на все сферы жизни прецедент поведения. Вместо того чтобы взять за основу нрав Пророка в целом, о котором Коран говорит, что он «великий» (68: 4), и по поводу которого Аиша сказала, что он совпадал с этической сердцевиной Корана, внимание было обращено на конкретные действия, отражающие быт и реалии Хиджаза VII в. и, кроме того, вырванные из контекста. Именно этот узколобый буквализм и критикуют представители обновленческого движения.

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Этот пример многократно анализировался реформаторами. См.: *Rahman F.* Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition. P. 24; *Taji-Farouki S.* (ed.) Modern Muslim Intellectuals and the Qur'an. Oxford: Oxford University Press, 2006. Pp. 82–83.

**Д. Х.:** Имеются ли у современной дискуссии между представителями архаизирующего салафизма и представителями обновленческого движения прецеденты в истории исламской мысли?

Д.М.: Это очень сложный вопрос. Думаю, прямое соответствие найти трудно — все-таки очень большая историческая дистанция отделяет современных мыслителей от их предшественников. Тем не менее если говорить о неких общих тенденциях, то я бы сказал, что представители архаизирующего салафизма выражают ту же тенденцию, что и ранние ахл ал-хадис («люди предания»), а представители обновленческого движения — ту же тенденцию, что и ранние ахл ар-ра'й («люди суждения»). Конечно, нельзя говорить о полном тождестве, но кое-что общее действительно имеется. Проблема, однако, в том, что победившая тенденция в лице ахл ал-хадис сформировала, если использовать терминологию Мухаммада Аркуна, «ортодоксию» и «догматическую ограду». Ахл ар-ра'й оказались выброшены за эту ограду либо полностью (как мутазилиты), либо частично (как фаласифа); впрочем, имелись и отдельные представители рационалистической линии, которые смогли со скрипом «интегрироваться» в ортодоксию — ханафиты, некоторые около-мутазилитские мутакаллимы (например, аз-Замахшари и ар-Рази) и философствующие суфии (например, ал-Газали, Ибн Араби и ал-Кунави).

Постараюсь вкратце сформулировать, в чем именно спор между ахл ал-хадис и ахл ар-ра'й подобен современному спору между представителями архаизирующего салафизма и представителями обновленческого движения. Если не брать в расчет теологические вопросы (соотношение Аллаха и его атрибутов, проблема свободы воли и предопределения и др.), а сосредоточиться на правовой тематике, то можно сказать, что обе группы были согласны в том, что Сунна является важной частью религии. Однако источники Сунны и сам концепт Сунны они мыслили по-разному<sup>1</sup>. По мнению *ахл ар-ра'й*, чей взгляд наиболее четко был сформулирован куфийской школой во главе с Абу Ханифой, источником Сунны является переданная от сподвижников живая пророческая традиция, которая охватывает прежде всего ритуальную сферу. В области же вопросов, которые не охвачены этой традицией (или в том, что мы бы назвали «неритуальной», «мирской» сферой), нужно действовать с опорой на ра'й, то есть личное рассуждение. Тем самым открывался широкий простор для интеллектуальной деятельности и самостоятельной этической оценки того или иного вопроса разумеется, с учетом того «этического измерения», которое воплощено в Коране в целом. Фактически, речь идет о том же самом принципе,

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Подробнее об этом см.: *Duderija A.* Introduction. The Concept of *sunna* and its Status in Islamic Law // Duderija A. (ed.) The Sunna and its Status in Islamic Law: The Search for a Sound Hadith. Palgrave Macmillan, 2015.

которым руководствовались первые халифы. Это не столько буквалистское и законническое, сколько *этическое* и, так казать, *телеологическое* мышление.

Что же касается *ахл ал-хадис*, позиция которых наиболее ярко выражена багдадской школой во главе с Ибн Ханбалем, то она как раз являлась *буквалистской* и *законнической*. Согласно *ахл ал-хадис*, концепт Сунны охватывает все сферы жизни человека, и решение по конкретному вопросу должно выноситься с опорой на конкретные директивы Корана и хадисы. Индивидуальное мнение (*pa'й*), рассуждение по аналогии (*кийас*) и контекстуальное рассуждение (*ucmuxcaн*) либо вовсе недопустимы, либо допустимы в ограниченной степени и только для тех случаев, когда в Коране и хадисах нет прямого ответа на поставленный вопрос. Наиболее ярким выражением этой позиции является знаменитое высказывание Ибн Ханбаля: *«Слабый хадис лучше, чем ра'й Абу Ханифы»*<sup>1</sup>.

Подобная позиция ведет к двум следствиям: во-первых, к необходимости максимального охвата всех возможных вопросов и тем, а значит — к необходимости собирания как можно большего числа хадисов; во-вторых, к отказу от этической и рационалистической установки в пользу буквалистской и законнической установки. Полагаю, можно сказать, что подход ахл ал-хадис, который в итоге победил и способствовал частичной трансформации куфийской школы, отражает доисламскую родовую склонность искать во всяком поступке конкретный прецедент. Думаю, победа этого течения в немалой степени связана с тем, что мусульманам не удалось освободиться от доисламских культурных и интеллектуальных клише: от представления об иррациональной силе, которая полностью обусловливает поступки человека и не оставляет места для свободы воли; от представления о том, что установленные иррациональной силой правила не подлежат рациональному осмыслению и должны соблюдаться буквально; от представления о том, что всякий поступок должен иметь прецедент, иначе он будет оценен как греховный, за что человек понесет наказание и т. д. Фактически, историческая победа ахл ал-хадис — это победа доисламского мышления внутри мусульманской традиции.

Из этой дискуссии становится ясно, что спор между *ахл ал-хадис* и *ахл ар-ра'й* — это спор не о статусе хадисов как правового источника, а спор о понимании *природы* Сунны. Если *ахл ал-хадис* описывали ее как тотальную, фиксированную, буквальную и иррациональную, то *ахл ар-ра'й* описывали ее как фиксированную лишь в области религиозного поклонения, но *контекстуальную*, *динамичную*, *рациональную* и *этическую* во всех других областях. В сущности, очень похожее концептуальное

¹ 'Абд Аллах б. Ханбал. Маса'ил. Бейрут, 1408/1988. С. 488.

разногласие наблюдается между представителями архаизирующего салафизма и представителями обновленческого движения.

Д. Х.: Сейчас в российском мусульманском и исламоведческом сообществе ведется активная дискуссия, инициированная статьями Рустама Батрова. В этих статьях проводится четкое различие между «мазхабом Абу Ханифы» и «ханафитским мазхабом». Батров говорит о том, что «мазхаб Абу Ханифы» исконно был свободен от того, выражаясь словами автора, «мракобесия», которое было привнесено в ислам хадисоведами и средневековыми факихами. Он полагает, что российскую богословскую школу необходимо выстраивать с опорой на «мазхаб Абу Ханифы», а не на «ханафитский мазхаб». Что Вы думаете обо всем этом?

Д. М.: Я читал статьи Батрова. В них много верных мыслей, но есть и вещи, с которыми я не могу согласиться. Прежде всего у меня вызывает возражение стилистика, которую использует Батров, описывая деятельность муджтахидов классического и средневекового периодов. Он говорит об их частных мнениях как о «мракобесии», «средневековых перлах» и пр. Это абсолютно недопустимо и в концептуальном плане неверно. Как я уже отмечал, фикх контекстуален, поэтому любое решение средневекового автора, помимо религиозной аргументации, содержит его собственные соображения и предрассудки. Это характерно для всех эпох, в том числе и для нашей, и это вполне нормальный естественный процесс. Мы не имеем права оскорблять средневековых муджтахидов только на том основании, что они были людьми своего времени.

С другой стороны, и здесь я согласен с Батровым, всякий, кто пытается механически перенести средневековые решения в нашу эпоху кто призывает воевать с «неверными», когда они не нападают на мусульман, кто мыслит мир в категориях дар ал-ислам / дар ал-харб, кто вступает в половые контакты с несовершеннолетними, кто выступает за сегрегацию женщин, кто ратует за женское обрезание как способ пресечения похоти в мире, кто убивает черных собак, поскольку, как считается, в них живет шайтан, кто лечится верблюжьей мочой, — такие люди вполне открыто и без обиняков должны быть охарактеризованы как сторонники обскурантизма. Именно поэтому с сожалением приходится констатировать, что многие крупные и уважаемые улемы второй половины XX — нач. XXI в. — Юсуф ал-Кардави, Абу Ала ал-Мавдуди, Мухаммад аш-Шарави, Мухаммад ал-Газали и др. — являются ретроградами. Впрочем, им тоже можно найти оправдание, поскольку они воспитывались в определенной социальной атмосфере и в каком-то смысле ментально еще жили в Средневековье.

Кому действительно нет оправдания, так это людям, знакомым с современной физикой, медициной, политологией и другими науками,

и всё еще продолжающим придерживаться ошибочных мнений, считая это частью религии. Грубо говоря, средневековому 'алиму, издающему фетву о том, что Земля находится в центре мира, а Солнце крутится вокруг нее, есть оправдание. Если же такую фетву выпускает современный 'алим, знающий о коперниканской революции и космонавтике, то ему нет оправдания (многим это покажется дикостью, но такие фетвы действительно есть, а обсуждения достоверности геоцентрической системы на полном серьезе ведутся на псевдосалафитских форумах).

Можно согласиться, что «мазхаб Абу Ханифы» и «ханафитский мазхаб» — это не одно и то же. Впрочем, такая ситуация является естественной. «Учение Маркса» и «марксизм» — не одно и то же. «Учение Гегеля» и «гегельянство» — далеко не одно и то же. В случае с Абу Ханифой ситуация осложняется еще и тем, что он во многом является мифологизированной фигурой<sup>1</sup>. Подавляющее большинство трактатов, приписываемых ему, вовсе не могут ему принадлежать. Известно, что сам Абу Ханифа просил не записывать свое учение, да и трудно говорить о каком-то едином систематическом учении, поскольку известно, что по многим вопросам он часто менял свое мнение. Как показано в многочисленных работах, практика приписывания более позднего мнения и даже целых трактатов «основателю школы» была нормальной для исламских правовых школ $^2$ . По этой причине у нас очень мало достоверных сведений об Абу Ханифе, особенно если учесть, что его учение передавалось Абу Йусуфом и аш-Шайбани весьма ограниченным и избирательным способом<sup>3</sup>. Кроме того, многие судят об учении Абу Ханифы по высказываниям его критиков из числа маликитов, шафи итов и ханбалитов. Отсюда и рождаются дискуссии о том, был ли Абу Ханифа мурджиитом, передавал ли он хадисы и пр.

Рустаму Батрову принадлежит целое исследование на эту тему «Абу Ханифа: жизнь и наследие», где он как специалист выразил свою научную позицию. Что касается меня, то я полагаю, что к «наследию Абу Ханифы» нужно подходить с максимально критических позиций — то, что мы не можем с большой степенью достоверности считать мнением Абу Ханифы, лучше таковым не считать.

Итак, что такой критический подход дает на выходе? Думаю, с высокой долей уверенности мы можем говорить о существовании общих методологических принципов, из которых исходил Абу Ханифа.

*Первым принципом* является редкое и спорадическое использование хадисов. Неверно говорить, что Абу Ханифа вообще не обращался

¹ См. замечательный анализ проблемы:. *Yanagihashi H*. Abu Hanifa // Arabi O. et al. (eds.) Islamic Legal Thought: A Compendium of Muslim Jurists. Leiden: Brill, 2013.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Hallaq W. Authority, Continuity, and Change in Islamic Law. Cambridge: Cambridge University Press, 2001. Pp. 24–56; Schacht J. Sur la transmission de la doctrine dans les écoles juridiques de l'Islam // Annales de l'Institut d'Etudes Orientales 10 (1952). Pp. 399–400.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> *Yanagihashi H.* Abu Hanifa. Pp. 18–21.

к хадисам, однако нельзя и сказать, что в своем использовании хадисов он подобен представителям других школ и более поздним авторам. Скорее, Абу Ханифа использовал хадисы для общей иллюстрации того или иного решения, а не как доказательную базу<sup>1</sup>. Полагаю, это было обусловлено тем, что в куфийской школе Сунна понималась как живая религиозная традиция, а практика собирания хадисов для детализации нерелигиозной Сунны еще не получила широкого распространения.

Вторым принципом, из которого исходил Абу Ханифа, является активное обращение к рациональному рассуждению, ра'й. Подобное рассуждение охватывало всю нерелигиозную сферу, а в исключительных случаях — и религиозную. За эту практику Абу Ханифу жестко критиковали современники.

Третьим принципом, из которого исходил великий ученый, является обращение к истислаху — правовому методу выведения решения на основе представления о благе человека и общины. Иными словами, Абу Ханифа полагал, что фикх должен служить человеку, а не человек — фикху. Позднее идея религиозного утилитаризма (маслаха) получит развитие у ал-Газали и аш-Шатиби, на которых уже в XX–XXI вв. будут опираться прогрессивные улемы.

Четвертым принципом, которому учил Абу Ханифа, являлось контекстуальное понимание права. Этот принцип напрямую связан с предыдущим. Если фикх должен служить интересам и благу человека, то решения должны меняться в зависимости от ситуации (ведь в разных ситуациях и у разных людей совсем различные интересы). Именно по этой причине Абу Ханифа не подвергал систематизации собственные решения и просил учеников не записывать их. Абу Юсуф передает, что учитель говорил ему: «Не записывай то, что ты услышал от меня, ведь завтра я могу отказаться от того мнения, которого придерживался сегодня, а послезавтра — от того мнения, которого буду придерживаться завтра»<sup>2</sup>.

Следовательно, Абу Ханифа был противником жесткого, фиксированного, буквалистского и кодифицированного права, которое охватывало бы все сферы жизни человека и не оставляло места для личного этического и рационального суждения. Именно такую модель понимания ислама, которую выше я обозначил как «законническую» (четвертый тип), и критикуют представители обновленческого движения. В этом смысле действительно можно говорить о том, что последующая ханафитская традиция не только мистифицировала учение Абу Ханифы, но и исказила наиболее важные для него методологические принципы. Впрочем, «'алим 'алиму рознь», поэтому о таких вещах всегда нужно

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Это хорошо видно по работе: *Мухаммад аш-Шафиʻu*. Китаб ма ихталафа фи-хи Абу Ханифа ва-Ибн Аби Лайла ʻан Аби Юсуф // Китаб ал-умм. Бейрут, 1393/1973. Т. 7. С. 96–163.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Ал-Хатиб ал-Багдади. Та'рих Багдад ав Мадинат ас-салам: В 14 т. Каир: Мактабат ал-Ханжи, 1349/1931. Т. 13. С. 402.

судить по работам конкретного ученого, ведь ханафитская школа обладает большим внутренним разнообразием. Кстати, утилитаристские, контекстуалистские и рационалистические идеи были и в ханафитской, и в маликитской, и в шафи'итской школах. Правда, однако, состоит в том, что они не репрезентируют, выражаясь современным языком, «мейнстрим» этих школ. Тут я вновь вынужден вспомнить Мухаммада Аркуна и его идею о том, что ортодоксия по природе своей устроена так, что она склонна нивелировать оригинальные и новаторские мысли и загонять их на периферию.

Таким образом, методологическое разделение между «мазхабом Абу Ханифы» и «ханафитским мазхабом», о котором говорит Батров, является верным. Также справедливо его утверждение, согласно которому любая попытка полностью соблюдать средневековые (а я добавлю — и современные) нормы «ханафитского мазхаба», живя при этом в Российской Федерации, обречена на то, чтобы быть квалифицированной как проявление экстремизма и сепаратизма (достаточно ознакомиться с главами по джихаду из учебников по ханафитскому фикху). Но ситуация такова не потому, что, как считают радикалы, «Россия является кяфирским государством», а потому, что социальноправовые нормы ханафитского мазхаба несут на себе печать средневекового способа рассуждения, и они абсолютно нежизнеспособны в наше время. Пора уходить от этого узкого взгляда на ислам как на «правовую систему». Об этом говорят многие реформаторы и представители обновленческого движения. Но как тот же Батров видит решение указанной проблемы? В его статьях, к сожалению, это решение не отражено. Он ставит правильные и в каком-то смысле провокационные вопросы, но не дает на них подробного ответа в виде жизнеспособного проекта или хотя бы логически стройной программы. Поэтому не вызывает удивления то, что его статьи были негативно восприняты большинством мусульман, не говоря уже о представителях «духовенства».

**Д. Х.:** Да, я как раз хотел спросить об этом. В названии Вашей книги фигурирует формулировка «программа обновления». В чем вкратце состоит эта программа и кем она разработана?

**Д. М.:** Данная программа представляет собой стратегию развития по ряду направлений — социальному, философскому, правовому, религиозному и др. Она лишь тезисно изложена в упомянутой книге. Надеюсь, в будущем мне удастся подготовить труд, где я смогу дать ей более подробное обоснование. Стоит отметить, что эта программа разрабатывалась мною совместно с рабочей группой Духовного управления мусульман Российской Федерации и Международного мусульманского

форума. Это происходило на многочисленных конференциях и семинарах, а также при неформальных встречах. Разумеется, мы не считаем себя первопроходцами в данной области. Мы внимательно изучили труды отечественных мусульманских богословов и мыслителей XIX — первой половины XX в. (А. Курсави, Ш. Марджани, Х. Фаизханов, Р. Фахретдин, М. Бигиев и др.), а также работы представителей раннего обновленческого движения (Дж. Афгани, М. Абдо, М. Икбал и др.) и современного обновленческого движения (Ф. Рахман, Н. Абу Зайд, М. Аркун, М. Шахрур, Н. Маджид, М. ал-Джабири, А. Вадуд и др.). Кроме того, мы стараемся уделять внимание западному и отечественному исламоведению. В результате осмысления этого колоссального материала и трудов представителей классической традиции, в особенности ал-Газали, Ибн 'Араби и Ибн Таймийи, мы сформулировали следующую концептуальную программы выхода из кризиса.

1. Во-первых, мы полагаем, что необходимо преодоление слепого таклида и возвращение к иджтихаду, понятому максимально широко как интеллектуальная деятельность по осмыслению и концептуализации ислама, а не только как деятельность в сфере закона. Таклид неприемлем для мусульманской интеллектуальной элиты ни в какой форме (хотя по понятным причинам для основной массы мусульман он приемлем). Это один из важнейших тезисов, на котором настаивали ведущие российские богословы $^1$ . Слепой *таклид* для интеллектуала — всё равно что идолопоклонство. В наше время данный тезис вдвойне актуален, поскольку ссылки на средневековые фетвы, «иджму всех ученых», идеализация «великих муджтахидов» и прочие приемы используются для того, чтобы втянуть нас обратно в Средневековье. Это делается теми «знатоками», которые никогда не читали «великих муджтахидов» и не знают, что они являются людьми своего времени, вследствие чего наряду с религиозной аргументацией в их работах отражены их личные мнения, предустановки и нередко — предрассудки. Фикх по природе своей контекстуален, поэтому без знания условий появления фетвы и ее аргументации невозможно с ней ни соглашаться, ни не соглашаться.

В связи с проблемой *иджтихад* я посмею высказать еще более смелую мысль: нам необходим иджтихад не только по отдельным вопросам, но и по основаниям фикха и вероучения. Иными словами, мы нуждаемся в фундаментальной реформе фикха и теологии (не важно, называть ли ее *'илм ал-калам, 'илм ат-таухид* или еще как-то). Нам даже необходим *иджтихад* по поводу самого иджтихада, как бы это парадоксально ни звучало. Именно эта проблема была поднята Фазлуром Рахманом и его последователями, в результате чего родилась довольно продуктивная

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> См.: *Адыгамов Р. К.* Проблема иджтихада в трудах татарских богословов (конец XVIII— начало XX вв.) // Исламская мысль: традиция и современность. Вып. 1 / под ред. Мухетдинова Д. В. (предисл.), Хайретдинова Д. З. (гл. ред.), Бородая С. Ю. (отв. ред.). М.: Медина, 2016.

идея контекстуального иджтихада<sup>1</sup>. О необходимости переосмысления оснований фикха и выхода за пределы классической методологии мазхабов говорят в последнее время Тарик Рамадан<sup>2</sup>, Халед Абу ал-Фадл<sup>3</sup>, Мухаммад Шахрур<sup>4</sup> и многие другие мыслители обновленческого направления. Я думаю, это является следствием осознания на практике того, что светская наука, философия и исламоведение дают гораздо лучшее и разностороннее понимание сложного феномена исламской традиции, чем классические трактаты, отражающие, как правило, лишь чью-то узкую позицию. Не могу не заметить, что задолго до упомянутых мыслителей сходный тезис развивал Муса Бигиев.

2. Во-вторых, в рамках нашей программы мы утверждаем необходимость *преодоления хадисоцентричности*, которой пронизана классическая традиция. Полагаю, что именно хадисоцентричность явилась одной из причин архаизации фикха и калама, приведя к закреплению там средневековых клише и предрассудков. Сразу хочу сказать, что преодоление хадисоцентричности не означает отказ от хадисов в принципе. Наша позиция не тождественна позиции коранитов. Я думаю, она близка к изначальной позиции куфийской школы, о которой я говорил выше<sup>5</sup>.

Необходимо четко различать Сунну и хадисы. Эти понятия еще не смешивались в формативный период исламской мысли. В ранней ханафитской школе Сунна понималась как живая традиция, которая касается прежде всего религиозной сферы. Знание о Сунне передавалось прямым и практическим образом, а хадисы если и использовались, то лишь в качестве вспомогательного средства. Полагаю, эта прямая передача отчасти сохранилась в ханафитском фикхе — в конце концов, каждое поколение ведь не «собирает» религиозную сферу «с нуля», реконструируя ее с опорой на «достоверные сборники» ал-Бухари и Муслима! Тем не менее, нужно понимать, что со второго века хиджры и в последующие несколько веков хадисы стали играть важную роль в осмыслении понятия Сунны — происходило то, что А. Дудериджа называет «хадификацией Сунны» и «традиционализацией исламской мысли»<sup>6</sup>. Результатом этого явилась победа той интеллектуальной модели, которая отстаивалась ахл ал-хадис: концепт Сунны, не зависимой от хадисов, отошел на задний план, а на передний план вышел концепт Сунны, всецело зависимой

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Rahman F. Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition. Pp. 13–22.

 $<sup>^{2}\,</sup>$  Ramadan T. Radical Reform: Islamic Ethics and Liberation. Oxford: Oxford University Press, 2008.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Abou el Fadl. Reasoning with God: Reclaiming Shari'ah in the Modern Age. Rowman & Littlefield Publishers, 2014.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> *Шахрур М.* Ал-Китаб ва'л-Кур'ан. Дамаск, 1990.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> Более подробно о ранней ханафитской позиции см.: *Ali Altaf Mian*. The Concept of *sunna* in Early and Medieval Hanafism // Duderija A. (ed.) The Sunna and its Status in Islamic Law: The Search for a Sound Hadith. Palgrave Macmillan, 2015.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> Duderija A. Introduction. The Concept of sunna and its Status in Islamic Law. Pp. 2–3.

*от хадисов*. Это вылилось в крайне спорную теорию «двойного откровения», наиболее подробно развитую имамом аш-Шафи'и, согласно которой Коран является «рецитируемым откровением» (вахй матлу'), а хадисы — «нерецитируемым откровением» (вахи гайр матлу'). Полагаю, эта теория, как и идея о том, что хадисы могут отменять постановления Корана, ошибочна уже хотя бы потому, что противоречит утверждениям самого Корана; стоит отметить, что она нередко подвергалась критике в истории исламской мысли, особенно в формативный период¹.

Суммируя свою позицию, хочу сказать, что возможна Сунна, не зависимая от хадисов, и именно такой концепт Сунны, тождественный аутентичному, и нужно развивать (с опорой на живую традицию, некоторые хадисы, сиру, историческую литературу и др.); хадисы могут мыслиться как вспомогательное средство для реконструкции исторической обстановки Хиджаза VII в. и для прояснения Сунны, но они не являются «сосудом», в который помещена вся Сунна; кроме того, необходимо обращение к методологии современного исламоведения для проверки хадисов на подлинность, поскольку процедура верификации, характерная для IX в., уступает в степени точности современным критическим методам<sup>2</sup>.

Меня часто критикуют за последний тезис, ибо видят в нем стремление поставить под сомнение «канонические» сборники хадисов. Да, я действительно считаю, что критический подход должен распространяться на все сборники хадисов и на сам статус хадисов. И это правильная мусульманская позиция, ведь если мы априори признаем, что ал-Бухари и Муслим отобрали только подлинные хадисы, то тем самым мы отрицаем возможность того, что они, будучи людьми, могли ошибаться. Иначе говоря, степень аутентичности предоставленной ими информации мы приравниваем к степени аутентичности пророческого откровения, которое только и может считаться абсолютно истинным. Нельзя ли в этом усмотреть признаки ширка? Кроме того, сейчас довольно хорошо исследована история канонизации сборников ал-Бухари и Муслима, и известно, что этот процесс был прежде всего идеологическим, он не имел никакого отношения к всесторонней *научной проверке* их работ<sup>3</sup>. В конце концов, если кого-то смущает моя позиция, то почему этих людей не смущает позиция таких признанных «салафитских» хадисоведов, как ал-Албани и ал-Вади, которые позволили себе усомниться в достоверности ряда хадисов из сборников ал-Бухари и Муслима, а некоторые слабые и сомнительные хадисы из других сборников, напротив, посчитали возможным признать полностью

 $<sup>^1\,</sup>$  Cm.:  $Musa\,A$ . Hadith as Scripture. Discussions on the Authority of Prophetic Traditions in Islam. Palgrave Macmillan, 2008.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Дискуссии по этому поводу ведутся в науке уже почти два столетия. См. обзор: *Brown J.* Hadith. Muhammad's Legacy in the Medieval and Modern World. Oxford: One World, 2009. Pp. 197–239.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> См. фундаментальный труд: *Brown J.* The Canonization of al-Bukhari and Muslim. Leiden: Brill, 2007.

достоверными? Всё это свидетельствует о том, что аналитический и критический подход к хадисам продолжает развиваться не только в исламоведческой, но и в «салафитской» среде.

- 3. В-третьих, в рамках нашей программы мы утверждаем необходимость вернуть доверие к разуму. Всевышний постоянно призывает нас в Коране: «задумайтесь», «наблюдайте», «осмысляйте» и т. п. Притом знамения-айамы Всевышнего даны не только в Книге, но и в мире, и в самом человеке. К сожалению, исламская цивилизация до сих пор не смогла в полной мере адаптировать современную западную исследовательскую методологию и сочетать ее с собственной методологией. Даже ведущими интеллектуалами наука и философия усвоены весьма поверхностно, а ведь когда-то исламская цивилизация была центром наук! Доверие к разуму является необходимым элементом иджтихада, реформы фикха и развития собственной философии. Я сейчас не хотел бы подробно останавливаться на этом тезисе, сошлюсь лишь на фундаментальный доклад муфтия шейха Равиля Гайнутдина, который был прочитан на II Международной научной конференции «Бигиевские чтения» и который называется «Аллах требует поклонения в разуме»<sup>2</sup>.
- 4–5. Четвертый и пятый пункты нашей программы связаны друг с другом. Мы утверждаем необходимость отказа от эксклюзивизма, от замкнутости «уммы» и от узкого правового понимания правоверия. Здесь я сошлюсь на нашу статью «Проблема правоверия и спасения в трудах Абу Хамида ал-Газали»<sup>3</sup>, а также на соответствующий доклад в обсуждаемом сборнике. Эти проблемы слишком обширны, чтобы можно было кратко рассмотреть их в рамках интервью, не упростив что-то и не показавшись голословным.

В дополнение к вышеуказанным пунктам нашей программы я хотел бы обратить внимание на несколько идей, без уяснения которых невозможно правильно понять и нашу программу. Подобно многим другим реформаторам мы считаем, что необходимо четко отделять Слово Божье и частные мнения факихов, муджтахидов, мутакаллимов, фаласифа и других людей, которые неизбежно подвержены заблуждениям. Любая попытка придать частному мнению человека статус непогрешимости, то есть статус слова Всевышнего, равносильна многобожию. Этот тезис является ключевым для реформаторского мышления в целом и для российской богословской школы в частности (особенно подробно об этом писал А. Курсави<sup>4</sup>). Кроме того, важно понимать,

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Brown J. The Canonization of al-Bukhari and Muslim. Leiden: Brill, 2007. Pp. 325–335.

² Гайнутдин Р. И. Аллах требует поклонения в разуме // Минарет Ислама. 2015. № 3.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> *Гайнутдин Р. И., Мухетдинов Д. В.* Взгляды ал-Газали на проблему правоверия и спасения // Исламская мысль: традиция и современность. Вып. 1. М., 2016.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> *Курсави А.* Наставление людей на путь истины (ал-Иршад ли-л-'ибад). Казань: Татарское кн. изд-во, 2005.

что фикх контекстуален, что любое правовое решение контекстуально, и в зависимости от социокультурных условий, правовые решения могут и должны различаться.

Наконец, я хотел бы добавить, что, помимо рассмотренной программы, наша рабочая группа также опирается на концепцию коранического гуманизма, которая была выражена в трудах выдающихся средневековых и современных мыслителей, в частности в научных работах и проповедях муфтия Гайнутдина и в исследованиях ряда других авторов¹. Если кратко определить суть этой концепции, то можно сказать, что коранический гуманизм предполагает актуальное прочтение Корана и Сунны, акцентирование внимания на братстве человечества, сущностной правоверности человеческой природы, универсальности божьего водительства, религиозном плюрализме и всеохватности божественной милости.

Таково, если можно так выразиться, наше *кредо*. Впрочем, мы допускаем наличие альтернативных обновленческих программ, поскольку мусульманское мышление по определению является плюралистичным. Это также вполне естественно в контексте диалога, к которому мы призываем всех мусульман, исламоведов, философов и вообще интеллектуалов.

**Д. Х.:** Не считаете ли Вы, что подобная программа может показаться многим мусульманам слишком революционной или даже «реформационной»? Что бы Вы ответили на такие упреки?

Д. М.: Я придерживаюсь той точки зрения, что нужно стремиться, прежде всего, к *истине*, а кому что «покажется» — это уже второй вопрос. На данный момент наши исследования исламской мысли привели нас к таким выводам. Вполне возможно, что-то будет со временем меняться — это нормальное явление в науке, но я думаю, что концептуальную основу мы уже сформировали. Я глубоко убежден, что для мусульманского интеллектуала авторитетом должно быть Слово Божье, переданное Его Пророком человечеству. Если в результате наших исследований мы приходим к выводам, которые расходятся с мнением многих средневековых улемов, то в этом нет ничего удивительного, поскольку в век информационных технологий мы обладаем гораздо более широкой информационной базой. Кроме того, исламоведение, историческая критика, социология, философия и другие науки не стоят на месте. Возможно, через сто или двести лет наши знания покажутся кому-то слишком узкими или ошибочными. Это вполне естественный

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> См.: *Гайнутдин Р. И.* Введение в шариат. М.: Медина, 2013; *Ибрагим Т.* Коранический гуманизм. М.: Медина, 2015.

процесс. В отличие от других религий, где традиция сама по себе священна, ислам учит самостоятельному аналитическому подходу к религиозному знанию. Вы спросите: а что же иджма ? Я думаю, любая подлинно научная попытка изучить концецию иджма (или консенсуса) в истории исламской мысли наталкивается на то, что по поводу самой иджма нет никакой иджма. Кроме того, не исключено, что сама концепция иджма является просто заимствованием из римского права, где имеется принцип opinio prudentium<sup>1</sup>. Конечно, можно было бы считать авторитетным мнение сахабов, или коллективную иджма сахабов, однако уже в первые века ислама не было никакой возможности доказать существование подобной иджма, поскольку сахабы не организовывали «соборы» по типу церковных и не составляли «символов веры». Говорить о единстве мнений тысяч людей по какому-то вопросу, не имея надежных исторических источников, значит заниматься пустословием. На самом деле, иджма — это нередко просто инструмент манипуляции в руках улемов, инструмент легитимации собственного мнения как «истины в последней инстанции». Полагаю, такого подхода в наше время нужно всячески избегать.

Является ли наша программа «реформационной»? Это частый упрек в адрес представителей обновленческого движения. Когда консервативные улемы хотят заклеймить кого-либо, они говорят, что этот человек планирует совершить «реформацию». Например, Мусу Бигиева в свое время называли «мусульманским Лютером». Сейчас это прозвище закрепилось за другим выдающимся мыслителем — Мухаммадом Шахруром. Мне кажется, что подобные упреки симптоматичны. Они свидетельствуют о том, что консервативные улемы мыслят себя как закрытую корпорацию, которая монополизировала исламские науки, — что-то вроде священнического сословия. А все, кто не поддерживает их узкие убеждения, являются в их глазах либо «Лютерами», либо неверными. Думаю, это еще одно свидетельство болезни уммы.

По своей природе ислам плюралистичен, и он не предполагает существования закрытой корпорации «жрецов». Единственным критерием истинности или ошибочности чьей-либо позиции является соответствие Корану и живой Сунне, которое может быть установлено только с помощью рациональной аргументации. Эта подлинная рациональность и научность ислама была подавлена в результате огосударствления исламской традиции во времена Аббасидов (ср. спор му'тазилитов и ханбалитов, а также михну и ее последствия), и для средневековых исламских обществ стала нормой «корпоративная» модель. Многие муджаддиды страдали от этого. Далеко за примерами ходить не надо — достаточно

 $<sup>^1</sup>$  Schacht J. An Introduction to Islamic Law. P. 20. Opinio prudentium (лат.) — мнение знатоков, ученых-специалистов.

изучить биографии Абу Ханифы, Ибн Таймийи и основателя российской богословской школы Абу Насра ал-Курсави.

Итак, я полагаю, что реформация в том смысле, в каком мы говорим о ней по отношению к западному христианству, в исламе невозможна, поскольку, во-первых, в исламе отсутствует институт, подобный христианской Церкви, а во-вторых, такие завоевания христианской реформации, как рациональный подход, демократизм, самостоятельное изучение Писания и пр., в той или иной степени присутствовали в исламской традиции на протяжении всей ее истории. Можно спросить: почему, в таком случае, многие представители обновленческого движения говорят об исламской реформации и даже называют так свои книги? Я думаю, тут у каждого из них свои мотивы. Вероятно, кто-то хочет быть ближе к западной аудитории, а кто-то действительно считает, что обновленческое движение по сути тождественно реформации. Как я уже сказал, я так не считаю. Если и сравнивать обновленческое движение в исламе и христианскую реформацию, то исключительно по каким-то общим признакам, но никак не по сути. Повторюсь, в исламе по определению не может быть закрытой «жреческой» корпорации, однако это не значит, что кто-то не может, вопреки исламу, попытаться создать такую корпорацию. И обновленческое движение борется с подобными попытками в этом оно действительно похоже на движение реформации.

Что же касается «многих мусульман», которых Вы упомянули в своем вопросе, то им действительно наши идеи могут показаться революционными и необычными. Но это просто следствие того, что они не знакомы с историей исламской мысли. Мы не претендуем на какую-то особенную новизну. Мы лишь систематизировали идеи, которые существовали ранее. В методологическом плане и в способе понимания Сунны мы следуем куфийской школе, которая возглавлялась Абу Ханифой. Стремление к иджтихаду (в том числе абсолютному) и критика таклида были нормой для формативного периода исламской мысли, и затем эти идеи неоднократно высказывались муджтахидами, например Ибн Таймийей, Абу Насром ал-Курсави, Мухаммадом Абдо, Мухаммадом Икбалом и др<sup>1</sup>. Дебаты вокруг хадисоцентричности также имели место в формативный период: достаточно вспомнить известную дискуссию между аш-Шафи'и и Ибн Кутайбой<sup>2</sup>. Рационалистическая линия вполне открыто развивалась му тазилитскими, аш аритскими и матуридитскими мутакаллимами, а также ханафитами и фаласифа<sup>3</sup>. Необходимость преодоления эксклюзивизма и узкого понимания правоверия

 $<sup>^1\,</sup>$  Cm.: Hallaq W. Was the Gate of Ijtihad Closed? // International Journal of Middle East Studies, 16, 1 (1984). Pp. 3–41.

 $<sup>^2\,</sup>$  Musa A. Hadith as Scripture. Discussions on the Authority of Prophetic Traditions in Islam. Pp. 31–68.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Martin R. et al. (eds.) Defenders of Reason in Islam. Oxford: One World, 1997.

утверждалась многими суфиями и фаласифа<sup>1</sup>. Представление о всеохватности божественной милости наиболее подробно развито в системах Ибн Сины, Ибн 'Араби и у Руми, аргументы в его пользу также приводили Ибн Таймийа и Ибн ал-Кайим<sup>2</sup>.

Д. Х.: В последнее время активно обсуждается проблема исламского образования в России, что отчасти связано с проектом Болгарской исламской академии, поддержанным лично президентом В.В. Путиным. Какова, по Вашему мнению, должна быть концептуальная основа российской системы исламского образования? Должна ли она опираться на традиции российской богословской школы или следует сделать акцент на приглашенных из-за рубежа лекторах?

**Д. М.:** Я полагаю, что ответ на этот вопрос зависит от того, как мы понимаем *российскую мусульманскую идентичность* и к какому идеалу «просвещенного мусульманина» мы стремимся.

Тема российской мусульманской идентичности, или того, что я называю «российским мусульманством», поднималась мною в книге «Российское мусульманство: традиции уммы в условиях евразийской цивилизации», а также в ряде докладов. Я полагаю, что в свете пропагандистских псевдосалафитских утверждений о том, что ислам не предполагает учета гражданской и национальной идентичности, необходимо активно обсуждать указанную тему и показывать, почему это не так. В одном из своих докладов я сформулировал пять ключевых вопросов, стоящих перед российскими мусульманами: 1) вопрос о взаимоотношении ислама и этничности, ислама и нации; 2) вопрос о возможности фикха (в его социально-правовом измерении) в российском контексте; 3) вопрос о месте мусульман в светском обществе; 4) вопрос о взаимоотношении мусульман с представителями других традиционных религий России; 5) вопрос о месте российского мусульманства в контексте «русской идеи» и «евразийского проекта».

Пока не будут даны четкие и осмысленные ответы на эти вопросы, говорить о какой-то общероссийской мусульманской стратегии мы едва ли сможем. А ответы на них не будут даны до тех пор, пока у нас отсутствует богословская и философская дискуссия по теме; пока фетвы, призванные определить границы «ортодоксии» и «ереси», у нас принимаются в кулуарах конференций; пока всё ограничивается фейсбучными дискуссиями с постами в духе «сам дурак» и цитатами из

 $<sup>^1</sup>$  *Гайнутдин Р. И., Мухетдинов Д. В.* Взгляды ал-Газали на проблему правоверия и спасения // Исламская мысль: традиция и современность. Вып. 1. М., 2016.

 $<sup>^2</sup>$  Мухетдинов Д. В. Проблема религиозного плюрализма и спасения в трудах Мухиддина ибн Араби // Ислам в современном мире, № 12 (4), 2016; Khalil M. H. Islam and the Fate of Others: The Salvation Question. Oxford: Oxford University Press, 2012.

инстаграма — короче говоря, пока у нас отсутствует *осмысленное* и подлинно научное пространство диалога.

Как только мы определимся или хотя бы примерно поймем, какой мы видим «российскую мусульманскую идентичность», мы сможем осмысленно говорить об образовательной стратегии и идеале «просвещенного мусульманина». Сейчас я могу лишь вкратце высказать свои мысли по теме, не претендуя на учет всех нюансов и деталей.

В целом, как я полагаю, в концепции российской системы исламского образования нам необходимо сделать ставку на обновленческую линию осмысления ислама, при этом формируя у студентов разносторонний и плюралистичный взгляд. Она должна соединить в себе четыре образовательные традиции: неомодернистскую исламскую, классическую исламскую, российскую исламскую и мировую исламоведческую. Некоторые реформаторы призывают не изучать средневековую традицию, поскольку она является «мракобесной». Я не могу согласиться с таким подходом. Средневековая традиция — это кладезь знаний, но в то же время в ней присутствуют и многочисленные предрассудки. Наши студенты должны изучать ее, используя критический подход. Я мечтаю о том, что нам удастся воспитать поколение мусульманских интеллектуалов, у которых на одной полке будут стоять «Мухтасар ал-Кудури», «Воскрешение наук о вере» ал-Газали, «Мекканские откровения» Ибн 'Араби, «Опровержение опровержения» Ибн Рушда, «Послание о единобожии» Мухаммада Абдо, «Доказательства божественного милосердия» Мусы Бигиева, «Исламская методология в истории» Фазлура Рахмана, «Лекции по Корану» Мухаммада Аркуна, «Радикальная реформа» Тарика Рамадана, а также труды Платона, Аристотеля, Канта, Гегеля, Хайдеггера, Делёза, Соловьева и Бердяева. Подготовка столь разносторонних интеллектуалов, знакомых с разными направлениями исламской, российской, европейской и восточной мысли, — это амбициозная задача. Тем не менее в современном глобальном мире мусульмане должны сочетать в себе несколько интеллектуальных традиций, в противном случае они не смогут обращаться к представителям разных культур на понятном им языке. К тому же я убежден, что все эти традиции только обогащают человека и его понимание Корана. Любая глубокая мысль и любой искренний поиск истины не могут не быть чем-то богоугодным.

**Д. Х.:** Российский читатель чувствует явный недостаток в качественной литературе по мусульманскому обновленческому движению. В заключение я хотел бы спросить у Вас, какие книги Вы могли бы посоветовать людям, интересующимся данной темой?

**Д. М.:** Действительно, хорошей литературы по современному обновленческому движению на русском языке почти нет. Для начала я призываю

читателей ознакомиться с теми материалами, которые мы выпускаем в издательстве «Медина». Большинство из них имеются в открытом доступе на официальном сайте издательства (www.idmedina.ru) и нашего проекта «Российское мусульманство» (www.islamrf.org). Думаю, мой сборник «Ислам в XXI веке: программа обновления» может служить введением в тему. Основным печатным изданием российского обновленческого движения является выпускаемый нами альманах «Исламская мысль: традиция и современность» (отв. ред. — С. Ю. Бородай). Пока издан только один том, который посвящен проблеме всеохватности божественной милости, тасаввуфу и коранической герменевтике. На сентябрь мы запланировали выход второго тома, который будет посвящен современному обновленческому движению и другим актуальным темам. Под моей редакцией выходят ежеквартальные журналы «Минарет Ислама» и «Ислам в современном мире», где нередко затрагивается обновленческая тематика. Наиболее фундаментальной монографией, выражающей обновленческие идеи, на данный момент является труд профессора Тауфика Ибрагима «Коранический гуманизм».

Из других работ, доступных на русском языке, я бы выделил труды Тарика Рамадана, «На пути к исламской реформации» Абдуллы Ахмеда ан-Наима, «Философию современной мусульманской реформации» ал-Джанаби, статьи Е. А. Фроловой в учебнике «История арабо-мусульманской философии» (под ред. А. В. Смирнова) и в ежегоднике «Ишрак» (под ред. Я. Эшотса), а также ее монографию «Арабская философия: прошлое и настоящее».

К сожалению, эти работы годятся только как вводные, поскольку они дают лишь фрагментарное представление об обновленческом движении. В связи с этим я призываю всех изучать английский и арабский языки, на которых публикуют свои труды неомодернисты. На мой взгляд, пристального внимания заслуживают работы Фазлура Рахмана, Насра Абу Зайда, Мухаммада Аркуна, Халеда Абу ал-Фадла, Мухаммада Шахрура, Фарида Исака и Амины Вадуд. Кстати, в ближайшее время ИД «Медина» планирует запустить серию, в рамках которой будут изданы труды этих и других представителей обновленческого движения.

**Д. Х.:** Будем ждать выхода этих книг. Благодарю Вас, Дамир-хазрат, за интересную и содержательную беседу!

Д. М.: Спасибо. Всего хорошего! Мир вам!

Беседовал Д. З. Хайретдинов





# РЕЦЕНЗИЯ НА КНИГУ: ГОРЯЧКИН Г. В. ЕГИПЕТ В РОССИЙСКИХ АРХИВАХ



М.: ИД «Медина», 2017

## КОРОВКИНА Анна Юрьевна,

канд. ист. наук, свободный исследователь (196247, Россия, г. Санкт-Петербург, ул. Краснопутиловская, д. 50, корп. 2, кв. 37).

E-mail: annie90@list.ru

Гипет всегда занимал особое место в системе мировых цивилизаций. Одна из самых старейших культур, египетская, оставила в наследство потомкам обширные знания и выдающиеся достижения. Главными преемниками традиций Древнего Египта стали арабы, пришедшие на земли Нила в 639 г.

С момента вхождения в состав Арабского халифата Египет занимает одно из ключевых положений в регионе. Об этом почти два века спустя свидетельствует уроженец г. Фустата историк Абд ар-Рахман ибн 'Абд ал-Хакам (802–871 гг.). В своем труде «Завоевание Египта, ал-Магриба и ал-Андалуса» он в духе представлений того времени изображает карту территорий, с которыми познакомились арабы в ходе своих завоевательных походов, в виде птицы. Египту в этой картине отводится центральное положение. «Мир создан пятичастным по фигуре птицы с головой, грудью, двумя крыльями и хвостом. Голова ее — Мекка, Медина и Йемен; грудь — Сирия и Египет; правое крыло — Ирак, а за Ираком народ, называемый ал-вак, а за ним — народ, который называют ваквак, а за ними — народы, которых не знает никто, кроме Аллаха преславного и превеликого; левое крыло — это Синд, а за Синдом — Хинд, а за Хиндом — народ, называемый насик, а за ними — народ, который называют мансак, а за этим — народы, которых никто не знает, кроме Аллаха, превеликого и преславного; а хвост — от Зат ал-Хумам до заката солнца; а то, что [составляет] хвост птицы, — плохое» $^1$ .

Метафорическое содержание этого описания очевидно. Таким образом автор не только указывает на важное стратегическое положение региона и его роль связующего звена между различными частями арабского мира (то, что можно было бы отнести к الظاهر — «Захир» — «открытое, общедоступное знание»), но и косвенно высказывает идею

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Абд ар-Рахман ибн Абд ал-Хакам. Завоевание Египта, ал-Магриба и ал-Андалуса. М., 1985. С. 18. Цит. по: *Крачковский И.Ю.* Избранные сочинения. Т. IV. М.-Л.: Изд. АН СССР, 1957. С. 51–52.

о Египте как об источнике духовности (это الباطن — «батин» — «скрытое, тайное знание»).

Абд ар-Рахмана ибн 'Абд ал-Хакама можно было бы упрекнуть в пристрасности к своей родине и усомниться в объективности его оценки. Однако дальнейшая история Египта подтверждает обоснованность взглядов историка. Стремление к независимости и лидерству среди своих соседей отличало Египет в последующие столетия. Знаменательные события, связанные с именами членов династии Фатимидов, доблестным Салах ад-дином, мамлюками, в частности Мухаммедом Али, и правителями независимого Египта, свидетельствуют об успехах страны на этом пути. В конце XIX в. с открытием Суэцкого канала метафора средневекового историка переносится в разряд «реализованных»: Египет буквально становится «грудью птицы», где птица уже весь мир, — он соединяет самые дальние страны одним торговым путем. В XX в. при поддержке СССР, позиция которого оказала решающее воздействие на исход операции, Египет национализирует Суэцкий канал. Доходы от его эксплуатации теперь полностью поступают в казну и до сих пор составляют одну из главных статей доходов страны<sup>1</sup>.

История отношений Египта и России начинается задолго до этого события и носит длительный, устойчивый характер. Один из видных отечественных востоковедов — Г. В. Горячкин посвятил данной теме более 30 лет архивной работы. За время своей научной деятельности он выпустил несколько монографий, освещающих разные аспекты этого вопроса. Недавно вышел его новый труд под названием «Египет в российских архивах», объединяющий результаты изысканий ученого, призванный упорядочить и систематизировать обработанный материал. Книга рассказывает о том, какие сведения хранятся в архивах Москвы, Санкт-Петербурга, Свердловской области, Одессы, а также в Архиве Центрального эмигрантского правительства в Париже. Автор дает краткую характеристику данным, подробно останавливаясь на неизвестных ранее фактах и тех аспектах, которые представляют особый интерес для истории российско-египетских отношений.

Затрагивая вопрос об установлении контактов между Русью и арабским миром во времена Средневековья, автор обращает внимание читателей на то, что отдел рукописей Российской государственной исторической библиотеки содержит внушительный объем «славяно-русских манускриптов IX–XX вв. В собраниях рукописных книг представлена почти вся литература Древней Руси, летописи и хронографы, сказания и повести об исторических деятелях и событиях, "хождения" русских людей в чужие страны, в том числе Ближнего Востока и в Египет.

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Суэцкий канал. URL: https://ru.wikipedia.org/wiki/Суэцкий\_канал (дата обращения 05.05.2017).

КОРОВКИНА Анна 213

Некоторые рукописи представляют собой единственные списки известных текстов»<sup>1</sup>. Подробное изучение этих материалов, и в частности имеющихся в отделе рукописей на восточных языках, может существенного дополнить нынешнюю картину представлений историков о частоте и характере контактов России со странами Ближнего Востока в упомянутую эпоху.

В ходе работы с тремя рукописными документами из фондов Российского государственного архива древних актов Г. В. Горячкин делает интересное открытие, отмечая, что «те имеют запись о переписке в г. Великий Устюг. Это означает, что в середине XVIII в. об арабах, о событиях в арабских странах знали в российской глубинке, на Верхней Волге!»<sup>2</sup> Предположение, которое сложно было бы сделать без опоры на письменные свидетельства.

Вместе с тем известно, что история паломничества в святые места Ближнего Востока насчитывает многие столетия. В подтверждение контактов между Россией и Синаем В. Г. Горячкин указывает, что в описи № 1 Архива внешней политики Российской империи дела 567–576 содержатся сведения об удовлетворении просьбы синайских монахов, обращенной к царям Иоанну и Петру, принять монастырь Св. Екатерины под свое покровительство. В дальнейшем обитель стала получать не только милостыню от Российского государства раз в два года, но и большие доходы с имений, «подаренных ей молдавскими и валахскими боярами, которые доходили до 2/3 ее годового бюджета»<sup>3</sup>.

Попытки обрести более обширные и достоверные сведения о регионе, чем рассказы вернувшихся на родину паломников (о содержании этих повествований можно судить по словам Феклуши — персонажа драмы А. Н. Островского «Гроза»<sup>4</sup>), предпринимались к XVIII в. на самом высоком уровне. «Речь идет о возникновении политических (точнее, военно-политических) отношений во второй половине XVIII в. благодаря посылке императрицей Екатериной II в Средиземное море во время первой Русско-турецкой войны (1768–1774 гг.) Архипелагской военно-морской экспедиции под командованием графа Алексея Орлова. Установлению контактов с Россией способствовала инициатива вали Египта Али-бея, стремившегося отделиться от Османской империи при опоре на Россию»<sup>5</sup>. Участник этой экспедиции М. Г. Коковцов по результатам своих поездок выпустил книгу

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> *Горячкин Г. В.* Египет в российских архивах. М.: ИД «Медина», 2017. С. 138.

<sup>2</sup> Там же. С. 24.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Там же. С. 44.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> Фонвизин Д. И., Грибоедов А. С., Островский А. Н. Избранные сочинения. М.: Художественная литература, 1989. С. 251; подробное исследование на тему формирования народных мифов под влиянием рассказов паломников см.: *Левкиевская Е.* Мифы русского народа. М.: Астрель, 2007. С. 77–161.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> Горячкин Г. В. Египет в российских архивах. М.: ИД «Медина», 2017. С. 25.

«Достоверные известия об Альжире...», которая стала первым подобным трудом в империи<sup>1</sup>.

Традиция морских экспедиций была продолжена и в последующие столетия, информация о чем, в частности, содержится в Российском государственном архиве Военно-Морского флота<sup>2</sup>.

Необходимость получения научных знаний о странах Востока в XIX в. стала очевидна для правителей страны. В 1804 г. основывается Императорский Казанский университет, особое внимание в котором уделяется восточному направлению. В первой половине XIX в. он становится «крупнейшим центром востоковедения в Европе» В 1815 г. в Москве открывается учебное заведение под названием «Армянское Лазаревых училище», в котором преподавались армянский, персидский, турецкий и арабский языки. Позже оно будет преобразовано в Лазаревский институт восточных языков. В столице в 1855 г. на базе Санкт-Петербургского университета открывается Факультет восточных языков.

Про двух выпускников Казанского университета, планировавших продолжить дело своих педагогов, Г. В. Горячкин приводит интереснейшие сведения из фонда «Санкт-Петербургский главный архив» (№ 161) Архива внешней политики Российской империи. «Магистры Казанского университета Диттель и Березин отправляются с Высочайшего соизволения в июне текущего года в ученое путешествие по Востоку на три года для приготовления к занятию со временем в Университете кафедр языков арабского, персидского и турецко-татарского» В деле содержится подробный план поездки, описание целей и задач, поставленных перед молодыми учеными. Указание на «Высочайшее соизволение» свидетельствует о степени важности путешествия и том значении, которое придавалось делу изучения стран Ближнего Востока на государственном уровне.

Век XIX, как и предыдущий, характеризуется противостоянием России и Турции. В этом контексте роль Египта как одной из самых обширных и богатых провинций государства Османов в глазах российских императоров заметно возрастает. Чтобы добиться отказа хедива предоставить военную помощь Порте в Русско-турецкой войне 1877—1878 гг., в Египет отправляется Р. А. Фадеев — известный военный историк, генерал-майор. За два года, проведенных на берегах Нила, он обрел славу «египетского военного министра» 5, но с поставленной задачей так и не справился — причиной тому было зависимое положение

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Коковцов М. Г. Достоверные известия об Альжире. СПб., 1787.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> См. подробнее: *Горячкин Г. В.* Египет в российских архивах. М.: ИД «Медина», 2017. С. 152.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Императорский Казанский университет. [Электронный ресурс] // URL: https://ru.wikipedia.org/wiki/Императорский\_Казанский\_университет (дата обращения 05.05.2017).

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> *Горячкин Г. В.* Египет в российских архивах. М.: ИД «Медина», 2017. С. 52

<sup>5</sup> Там же. С. 72.

КОРОВКИНА Анна 215

египтян от английского правительства. Самый самостоятельный правитель страны в XIX в. Мухаммед Али в 1828 г. отрицательно ответил на аналогичное требование турецкого султана. Более того, Мухаммед Али и его сын Ибрахим в последующие годы «устанавливали целенаправленные контакты с российским правительством с целью наладить добычу золота в Египте, скрывая эти меры по пополнению казны от Блистательной Порты»<sup>1</sup>.

В конце XIX в. характер отношений Египта и России, в частности торговых, доступность морского сообщения между Одессой и Александрией определяют направление миграции беженцев-евреев, спасавшихся от погромов в южной части империи. Новая сформировавашаяся община в начале XX в. способствовала передаче экземпляров печатавшейся за рубежом революционной газеты «Искра» в Россию. Эта деятельность была довольно быстро пресечена сотрудниками Охранного отделения<sup>2</sup>.

Прибытие белоэмигрантов в Египет стало началом новой главы в истории русской общины в стране. Г. В. Горячкин приводит выдержки из мемуарной литературы, не всегда имеющейся в широком доступе<sup>3</sup>. Помимо упомянутых книг, хотелось бы в связи с этим вспомнить вышедшую несколько лет назад работу С. Ю. Завадовской и Е. Б. Смагиной «В поисках утраченного Востока» о выдающемся отечественном востоковеде Ю. Н. Завадовском. Ребенком он вместе с матерью эмигрировал сначала в Константинополь, а затем в Париж, после окончания Школы живых восточных языков был принят на дипломатическую службу в МИД Франции. В монографии приводятся сведения о русских общинах Туниса и Египта, с представителями которых Ю. Н. Завадовскому довелось общаться, также рассказывается история египтолога М. А. Коростовцева<sup>4</sup>, о важности исследований которого упоминает Г. В. Горячкин<sup>5</sup>.

К сожалению, формат настоящей работы не позволяет охватить весь ценный материал, изложенный в фундаментальном труде Г. В. Горячкина. Мы выделили, на наш взгляд, те моменты, которые представляют наибольший интерес для исследователя в силу двух факторов: новизны и перспективности дальнейшего изучения.

Четкость и структурированность изложения с правильной расстановкой акцентов, наличие уникальных сведений, детальное описание имеющейся в архивах информации, в том числе внушительное приложение, редкий иллюстративный материал и, главное, глубокое знание предмета автором, безусловно, следует отнести к достоинствам

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Горячкин Г.В. Египет в российских архивах. М.: ИД «Медина», 2017. С. 71.

² Там же. С. 119−120.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> См: Там же. С. 89, 123–125.

<sup>4</sup> Завадовская С.Ю., Смагина Е.Б. В поисках утраченного Востока. М.: Викмо-М, 2014. С. 144-145.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> Горячкин Г. В. Египет в российских архивах. М.: ИД «Медина», 2017. С. 89.

монографии. Возможно, краткий указатель исторических событий и архивных сведений о них, составленный в хронологическом порядке, мог бы стать полезным дополнением.

Книга Г. В. Горячкина будет интересна широкому кругу читателей: востоковедам, историкам, журналистам и всем изучающим тему российско-египетских отношений. Особенно благодарны за нее автору будут младшие коллеги, по достоинству оценившие его многолетний труд, результатами которого он любезно делится с ними, позволяя пользоваться плодами своих научных изысканий в новых исследованиях.

#### Литература

Абд ар-Рахман ибн Абд ал-Хакам. Завоевание Египта, ал-Магриба и ал-Андалуса. М., 1985. 442 с..

*Горячкин Г. В.* Египет в российских архивах. М.: ИД «Медина», 2017. 284 с.

Завадовская С.Ю., Смагина Е.Б. В поисках утраченного Востока. М.: Викмо-М, 2014. 510 с.

Коковцов М. Г. Достоверные известия об Альжире. СПб., 1787.

*Крачковский И. Ю.* Избранные сочинения. Т. IV. М.–Л.: Изд. АН СССР, 1957. 920 с.

Левкиевская Е. Мифы русского народа. М.: Астрель, 2007. 526 с.

Фонвизин Д. И., Грибоедов А. С., Островский А. Н. Избранные сочинения. М.: Художественная литература, 1989. 608 с.

# РЕАЛИЗАЦИЯ ФЕДЕРАЛЬНОЙ ЦЕЛЕВОЙ ПРОГРАММЫ ПО ПОДГОТОВКЕ СПЕЦИАЛИСТОВ С УГЛУБЛЁННЫМ ИЗУЧЕНИЕМ ИСТОРИИ И КУЛЬТУРЫ ИСЛАМА





# УЧЕБНО-МЕТОДИЧЕСКИЕ ПОСОБИЯ КАЗАНСКОГО (ПРИВОЛЖСКОГО) ФЕДЕРАЛЬНОГО УНИВЕРСИТЕТА



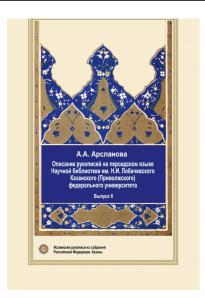
Ислам в мультикультурном мире: 5-й Казанский международный научный форум (Казань, 5-6 ноября 2015 г.): материалы ситуационного анализа «Современное состояние российской уммы» (памяти Е. М. Примакова) / под ред. И. Р. Гафурова, В. В. Наумкина, Р. Р. Хайрутдинова. — Казань: Изд-во Казан. ун-та, 2016. — 236 с. ISBN 978-5-00019-748-6

Данное издание содержит доклады, подготовленные к ситуационному анализу «Современное состояние российской уммы» (памяти Е. М. Примакова), состоявшемуся 5 ноября 2015 г. в ИМОИиВ КФУ. Географически доклады охватывали ряд регионов Приволжского федерального округа, Республику Крым и г. Севастополь. Проблематика докладов включала в себя вопросы уровней мусульманского образования и форм мусульманского просвещения; идейные течения и тенденции среди мусульман; межэтнические и межконфессиональные отношения в регионах России; организационные структуры (Духовные управления мусульман), социальную и политическую деятельность духовенства и религиозное лидерство; мусульманские СМИ и освещение деятельности мусульман в СМИ; отношения мусульман.



*Егорин А.З.* Египет — Россия: 500 лет сотрудничества / А. З. Егорин. — 2-е изд., доп. и испр. — Казань: Изд-во Казан. ун-та, 2016. — 440 с. ISBN 978-5-00019-744-8

Автор — профессор истории, известный ученый-арабист и журналист, посвятивший Египту более 50 лет своей жизни, — на основе личных наблюдений и выводов пытается найти связь между прошлым и настоящим древней страны пирамид, уделяя особое внимание тем вехам исторического пути страны, где «русский след» был наиболее заметен. Это рассказ россиянина о Египте, каким он его увидел и каким узнал. Рассказ, предназначенный для соотечественников и для всех читателей, интересующихся блеском модерна и дыханием прошлого на берегах Нила.



Арсланова А. А. Описание рукописей на персидском языке Научной библиотеки им. Н. И. Лобачевского Казанского (Приволжского) федерального университета. Вып. II. — Казань: Изд-во Казан. ун-та, 2015. — 796 с. ISBN 978-5-00019-534-5

Настоящее издание представляет собой второй выпуск из серии публикаций, посвященных описанию рукописей на персидском языке из фондов Научной библиотеки им. Н. И. Лобачевского Казанского (Приволжского) университета. Оно содержит систематизированный краткий каталог персидских рукописных книг обширного тематического репертуара, хронологически охватывающий период с XIV по начало XX в. Издание предназначено для востоковедов и широкого круга читателей, интересующихся данной тематикой.



Мөхәммәд Гашыйк Илаһи әл-Барный. Әт-Тәсһил әд-дарури ли-мәсәил әл-Кодури: әл-Кодури мәсьәләләрен тиешлечә җиңеләйтү / Мөхәммәд Гашыйк Илаһи әл-Барный. — Казан: Казан ун-ты нәшр., 2016. — 308 б. ISBN 978-5-00019-552-9

Китап тәһарәт-госел, намаз, ураза, хаж һәм башка фикъһы мәсьәләре буенча сорау-жавап тәртибендә язылған белешмә булып тора. Аның нигезендә X-XI гасыр хәнәфи фикъhы өлкәсендә тирән эз калдырган мөжтәһид галим, танылган фәкыйһ Әбе-л-Хөсәен Әхмәд әл-Кодури тарафыннан ижат ителгән һәм берничә йөз ел дәвамында хәнәфи мәзһәбендәге мөселманнар өчен дәреслек булып килгән «әл-Мохтасар» исем-ле хезмәтнен беренче ике зур өлеше ята.

## УЧЕБНО-МЕТОДИЧЕСКИЕ ПОСОБИЯ МОСКОВСКОГО ИСЛАМСКОГО ИНСТИТУТА



Мухаматчина А.Р. Источники шариата: учебное пособие. — М., 2015. — 108 с.

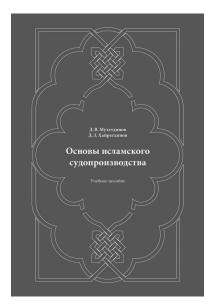
Знания об источниках шариата позволяют понять принципы действия юридическо-правовой системы в исламе, осознать важность первоисточников в принятии решений мусульманами. Учебное пособие разделено на две части. В первой дается краткий обзор развития правовой системы в исламе, а во второй — подробно рассматриваются сами источники шариата.

Пособие ориентировано на учащихся средних и высших мусульманских учебных заведений, а также специалистов, изучающих мусульманское право.



Гайнутдин Р. Обряды и традиции в классическом исламе: учебное пособие. — М., 2015. — 92 с.

В данном пособии подробно разбираются как отдельные элементы обрядовой системы ислама, так и сопутствующие вопросы. Пособие ориентировано на учащихся средних и высших мусульманских учебных заведений.



Мухетдинов Д.В., Хайретдинов Д.З. Основы исламского судопроизводства: учебное пособие — М., 2015. — 212 с.

Учебное пособие «Основы исламского судопроизводства» повествует о принципах и понятиях судопроизводства мусульман, а также затрагивает вопросы торговых взаимоотношений согласно ханафитской правовой школе. Данный труд представляет интерес для всех, кто изучает мусульманское право, и в первую очередь — специалистов и студентов, изучающих фикх и шариат в религиозных учебных заведениях.

Новое пособие восполняет собой те пробелы в области мусульманского права, которые до сих пор существуют в русскоязычном пространстве и труды по которым ждут своего места в библиотеках медресе, мечетей и исламских вузов не только в Российской Федерации, но и во всех русскоязычных мусульманских общинах СНГ и сопредельных стран.



Мухетдинов Д. В., Хайретдинов Д. З. Государственное устройство в классическом исламском богословии: учебное пособие. — М., 2015. — 160 с.

Учебное пособие «Государственное устройство в классическом исламском богословии» рассказывает об основах государственного устройства мусульман согласно ханафитской правовой школе. Данный труд представляет интерес для всех, кто изучает мусульманское право, и в первую очередь — специалистов и студентов, изучающих фикх и шариат в религиозных учебных заведениях.

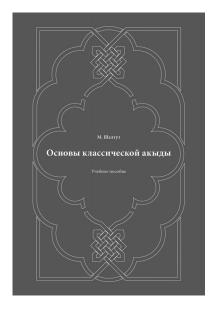
Данный учебник ликвидирует белые пятна в русскоязычной литературе по мусульманскому праву. Настоятельная необходимость в такого рода литературе ощущается в исламских вузах, медресе и мечетях всего постсоветского пространства.



*Шалтут М.* Основы шариата: учебное пособие. — М., 2015. — 92 с.

Шариат в широком понимании представляет собой комплекс норм и предписаний, установленных Всевышним Аллахом для регулирования поведения и нравственных ценностей. В предлагаемом учебном пособии рассматриваются практические нормы шариата, связанные с поклонением (ибадат): намаз (салят), пост (саум), закят и паломничество (хадж).

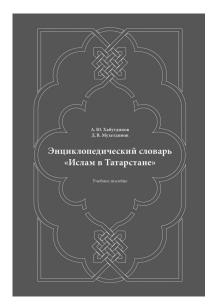
Пособие ориентировано на учащихся средних и высших мусульманских учебных заведений, а также всех тех, кто интересуется историей и культурой ислама.



Шалтут М. Основы классической акыды: учебное пособие. — М., 2015. — 92 с.

Акыда — традиционная богословская дисциплина в исламской теологии, задача которой разъяснить вероучение ислама, а также пути его доказательного обоснования.

Пособие ориентировано на учащихся средних и высших мусульманских учебных заведений, а также специалистов, изучающих ислам.



Ислам в Татарстане: энциклопедический словарь / под ред. А. Ю. Хабутдинова и Д.В. Мухетдинова. — М., 2015. - 624 с.

Энциклопедический словарь «Ислам в Татарстане» представляет собой шестой выпуск в серии «Ислам в Российской Федерации». Словарь содержит уникальную информацию о классическом мусульманском наследии и о современных интеллектуальных тенденциях. Мусульмане проживали в татарском регионе с древних времен. Исламизация этого региона происходила с IX в. Уже в ранний период в Татарстане была сформирована уникальная форма бытования ислама, сочетавшая в себе традиции ханафитского мазхаба и умеренной суфийской духовности. В дальнейшем татары сыграли огромную роль в судьбах ислама в России, что получило наиболее яркое выражение в джадидистском движении второй половины XIX — нач. XX в. Уникальные данные, представленные в 598 словарных статьях, позволят читателям по-новому оценить как малоизученные, так и широко известные факты из истории татарского мусульманства и российской уммы.

Издание ориентировано на студентов, обучающихся по программе подготовки специалистов с углубленным знанием истории и культуры ислама, а также специалистов и широкий кругчитателей.



Роль мечетей в исламе: учебное пособие / сост. А.В. Аксянова. — М., 2015. — 428 с.

Данное пособие призвано не только дать изучающему всю полноту информации о роли и месте мечети в исламе и исламской культуре, но и побудить мусульманскую общину через будущих имамов к возрождению центральной роли мечетей в религиозной, общественной и культурной жизни российской уммы.

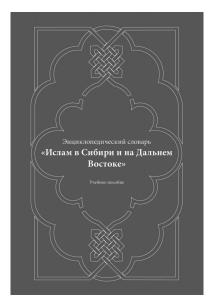
Пособие ориентировано на учащихся средних и высших мусульманских учебных заведений, а также всех тех, кто интересуется историей и культурой ислама.



Синельников М. И. Ислам в мировой художественной культуре. Пустыня внемлет Богу: Аллах, Мухаммад, Коран, ислам в творчестве великих поэтов мира: хрестоматия / М. И. Синельников. — М., 2016. — 348 с.

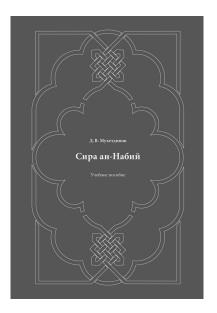
Эта хрестоматия, впервые созданная на русском языке, остающемся и для российских мусульман языком межнационального общения, состоит лишь из стихов великих поэтов мира. Можно считать её логическим продолжением серии книг, таких как выдержавшая два издания антология «Незримое благословение. Исламские мотивы в русской поэзии» и хрестоматия «Призвание Мохаммеда. Исламский Восток в классической литературе христианского Запада».

Издание адресовано студентам религиозных образовательных учреждений, обучающихся по дисциплинам «Культура ислама» и «Русский язык и культура речи», а также всем тем, кто интересуется литературой и поэзией об исламе.



Ислам в Сибири и на Дальнем Востоке: энциклопедический словарь / сост. А. Н. Старостин, под ред. А. Ю. Хабутдинова и Д. З. Хайретдинова. — М., 2015. — 624 с.

Энциклопедический словарь «Ислам в Сибири и на Дальнем Востоке» подготовлен в рамках серии «Ислам в Российской Федерации». Словарь содержит актуальную информацию о классическом мусульманском наследии и о современных интеллектуальных тенденциях. Уникальная мусульманская культура Сибири берет свое начало в XIV веке. В XVI веке Сибирское ханство становится местным центром распространения мусульманской проповеди среди северных народов. Традиции ислама, заложенные в этот период, были пронесены мусульманами через века. В дальнейшем сибирские мусульмане сыграли большую роль в судьбах ислама в России. Уникальные данные, представленные в словарных статьях, позволят читателям по-новому оценить как малоизученные, так и широко известные факты из истории ислама в Сибири и на Дальнем Востоке.



*Мухетдинов Д.В.* Сира ан-Набий: учебное пособие. — М., 2015. — 96 с.

Предлагаемое учебное пособие «Сира ан-Набий» посвящено первым пяти годам Мединского периода из жизни последнего божьего пророка и посланника Мухаммада (мир ему). В Медине у мусульманской общины началась новая жизнь: здесь были ниспосланы и сформулированы законы шариата; здесь стали закладываться основы государства; здесь же Посланник Аллаха построил свой дом и заложил рядом с ним мечеть. Именно в Медине Пророк прожил остаток своей жизни, неустанно призывая людей к единобожию, здесь он ушел из этого мира и здесь же был похоронен.

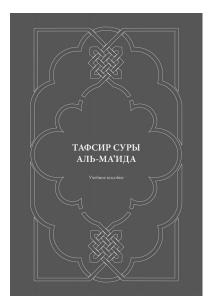
Пособие ориентировано на учащихся средних и высших мусульманских учебных заведений, а также студентов вузов и всех специалистов.



Мухетдинов Д.В., Хайретдинов Д.З. Социальные институты исламского общества: учебное пособие. — М., 2015. — 272 с.

Учебное пособие «Социальные институты исламского общества» посвящено вопросам уголовного права согласно ханафитской правовой школе. Данный труд представляет интерес для всех, кто изучает мусульманское право, и в первую очередь — специалистам и студентам, изучающим фикх и шариат в религиозных учебных заведениях.

Новое пособие восполняет собой те пробелы в области мусульманского права, которые до сих пор существуют в русскоязычном пространстве, и труды по которым ждут своего места в библиотеках медресе, мечетей и исламских вузов не только в Российской Федерации, но и во всех русскоязычных мусульманских общинах СНГ и сопредельных стран.



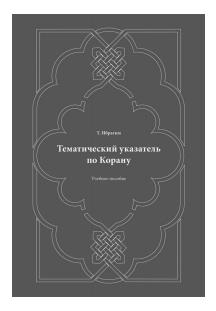
Тафсир суры «Аль-Ма'ида»: учебное пособие / сост. Д.В. Мухетдинов, Д.З. Хайретдинов. — М., 2015. — 88 с.

В предлагаемом учебном пособии разбирается пятая по счету сура Священного Корана — «Аль-Маида». Для облегчения восприятия и понимания текста Писания к каждому айату дается подробный комментарий. Пособие предназначено для студентов высших и средних мусульманских религиозных учреждений, специализирующихся в области ислама, а также всех тех, кто интересуется историей и культурой ислама.



Тафсир суры «Ан-Ниса»: учебное пособие / сост. Д. В. Мухетдинов, Д. 3. Хайретдинов. — М., 2015. - 124 с.

В предлагаемом учебном пособии разбирается пятая по счету сура Священного Корана — «Ан-Ниса». Для облегчения восприятия и понимания текста Писания к каждому айату дается подробный комментарий. Пособие предназначено для студентов высших и средних мусульманских религиозных учреждений, специализирующихся в области ислама, а также всех тех, кто интересуется историей и культурой ислама.



Ибрагим Т. Тематический указатель по Корану: учебное пособие. — М., 2015. — 108 с.

Учебное пособие «Тематический указатель по Корану» будет интересно в первую очередь специалистам и студентам, изучающим шариат, фикх, корановедение и в целом теологию. Издание значительно облегчает поиск заданной темы по всему Корану, что делает эту работу уникальной.

Выходит 4 раза в год.

Главный редактор: Заместители главного редактора: Учредитель и Издатель:

Генеральный директор: Над номером работали:

Адрес редакции:











Д. Мухетдинов Ш. Кашаф, Вс. Золотухин

Общество с ограниченной ответственностью «Издательский дом "Медина"» (109382, г. Москва, проезд Кирова, д. 12)

E-mail: info@idmedina.ru Сайт: www.idmedina.ru

И. Нуриманов

Вс. Золотухин (выпускающий редактор), А. Маточкина, Н. Сборовская (научные редакторы), А. Конькова (литературный редактор, корректор), А. Коскова (переводчик), К. Кашаф (промо-менеджер), А. Сафина (менеджер подписки), О. Элоев, А. Паньшин (дизайнеры, верстальщики).

129090, Российская Федерация, г. Москва, Выползов пер., д. 7.

Тел.: +7 (499) 763-15-63

Материалы номера соответствуют нормам Федерального закона No 436-Ф3 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. Редколлегия журнала руководствуется нормами и международными стандартами, установленными Комитетом по этике публикаций Commitee 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: 22.03.2017. Подписано к печати: 29.03.2017. Формат 70×100 ½16. Печать офсетная. Тираж 1000 экз. В розницу — цена свободная.

- © 2017 Редакция журнала «Ислам в современном мире»
- © 2017 ООО «Издательский дом "Медина"»





#### ISSN 2074-1529 (Print) DOI: 10.22311/2074-1529-2017-13-1

Peer-reviewed academic journal *Islam in the modern world* is published since 2005. Published quarterly.

Editor-in-Chief: Deputy Editor-in-Chief:

Damir Mukhetdinov (Moscow, Russian Federation)

Shamil Kashaf (Moscow, Russian Federation), Vsevolod Zolotuhin

(Rostov-on-Don, Russian Federation)

Founder & Publisher: 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

General manager: The editorial stuff: Ildar Nurimanov

Vs. Zolotuhin (Managing Editor in Charge), A. Matochkina, N. Sborovskaya (Scientific Editors), A. Konkova (Literary Editor, proofreading), A. Koskova (translator), K. Kashaf (Promotions manager), A. Safina (Subscription manager), O. Eloev, A. Panshin (designers, 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.

The journal's materials are compliant with the Federal Law  $N^2$  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: 22.03.2017. Signed in print: 29.03.2017. 1000 copies

- © 2017 Editors of Islam in the modern world
- © 2017 Medina Publishing Ltd

Registration:















# ИСЛАМ В РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ ЭНЦИКЛОПЕДИЧЕСКИЙ СЛОВАРЬ КСЛИМ В РОССИВСЬЕЙЯ ФЕДИРИЦИВІ

# Серия энциклопедических словарей «Ислам в Российской Федерации»

Одним из центральных проектов Издательского дома «Медина» является серия энциклопедических словарей «Ислам в Российской Федерации». Серия задумана как широкая площадка для нового слова в отечественном исламоведении, истории, археологии и этнологии. Данная серия станет масштабным трудом, раскрывающим различные явления ислама в России в самых разных ее регионах. Всего в рамках проекта, рассчитанного до 2018 года, выйдет 12 томов.

Сводный том также готовится к выпуску в 2018 г. Он вберет в себя все предыдущие тома, исправленные и дополненные. Выход данного тома будет приурочен к 200-летию со дня рождения крупного отечественного боголова Шихабутдина Марджани и учреждения Азиатского музея в Санкт-Петербурге.





















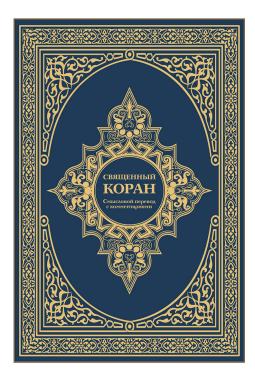




3ДАНЫ

готовятся к изданию

### Абдулла Юсуф Али. «Перевод и комментарии к Священному Корану»



Священный Коран. Смысловой перевод с комментариями / гл. ред. Д. Мухетдинов. — М.: ИД «Медина», 2015. — 1888 с.



ISBN 978-5-9756-0119-3

Представляемое издание является новым смысловым переводом Корана и комментариев к нему. Автором перевода текста Священной Книги мусульман и его тафсира является известный исламский ученыйбогослов Абдулла Юсуф Али, который стал первым мусульманином, сумевшим осуществить столь важный труд непосредственно на английском языке.

Данный перевод на протяжении долгого периода времени оставался единственным англоязычным переводом Священного Писания мусульман, признанным исламским сообществом соответствующим и не противоречащим мусульманскому вероучению.

Новый смысловой перевод Корана ценен и тем, что большинство айатов имеют толкование и разъяснение, что делает чтение и понимание Божественного Откровения более простым и доступным.

Издание входит в число классических трудов по исламскому богословию и признается во всем мире в качестве одного из самых авторитетных переводов и комментариев к Корану. Данный труд на русском языке складывался на протяжении двадцати лет силами дипломированных учёных, профессоров и докторов наук в сферах корановедения, исламоведения, библеистики, русской, арабской и английской словесности.

# Из сокровищницы исламской цивилизации



Минарет, построенный Сююмбике и известный как Ханская мечеть в Казани

Типо-Литография и словолитня Торгового дома «Братья Каримовы» в Казани,1911 г. Бумага, печать. 51,53×32,5 Фонд Марджани The minaret built by Soyembika and known as the Khan's Mosque Kazan

Lithography and printing house of the Karimov Brothers Trading Company in Kazan, 1911 Print on paper. 51.53×32.5 Mardjani Foundation



